





„Was wir tun, wenn wir tätig sind“  
Zur Arbeits- und Entfremdungstheorie  
bei Karl Marx, Günther Anders und Hannah Arendt  
Inauguraldissertation  
zur Erlangung des Akademischen Grades  
eines Dr. phil.,  
vorgelegt dem Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie  
der Johannes Gutenberg-Universität  
Mainz  
von  
Sebastian Andreas Kump  
aus Worms  
2019



# Inhalt

I Einleitung .....	7
1.1 Arendt und Anders: Arbeit in der Moderne .....	11
1.2 Zur Aktualität von Marx, Arendt und Anders .....	26
1.3 Zum Forschungsstand .....	31
1.4 Aufbau der Arbeit .....	35
II Entfremdung durch Arbeit: Der arbeitende Mensch in der Moderne .....	39
2.1 Das menschliche „Wesen“ .....	43
2.2 Der arbeitende Mensch .....	45
2.2.1 Der Arbeitsbegriff im historischen Rekurs .....	50
2.2.2 Zum Zusammenhang von Arbeit, Technologie und Gesellschaft .....	56
2.2.3 Die Zukunft der Arbeit: Das Ende der Arbeit .....	60
2.3 Der entfremdete Mensch .....	63
2.3.1 Zum Begriff und Phänomen der Entfremdung .....	68
2.3.2 Der Entfremdungsbegriff im historischen Rekurs .....	71
2.3.3 Moderne Entfremdungstheorie .....	82
2.3.4 Entfremdung und Freiheit .....	87
2.4 Der Mensch im Spannungsfeld von Arbeit und Entfremdung .....	91
III Karl Marx: Die entfremdete Arbeit im Kapitalismus .....	95
3.1 Die Menschwerdung und der Anteil der Arbeit .....	96
3.1.1 Mensch und Natur .....	102
3.1.2 Der tätige Mensch .....	116
3.2 Homo oeconomicus: Anthropologie und Arbeitstheorie .....	120
3.2.1 Die Formen des Tätigsein .....	123
3.2.2 Das sinnstiftende Tätigsein: Über Gebrauchswerte und Tauschwerte .....	126
3.2.3 Der Zusammenhang von Arbeit und Technik .....	128
3.3 Der Arbeiter als Ware: Entfremdung und Entäußerung .....	132
3.3.1 Die „soziale Macht“: Marx' Entfremdungstheorie .....	133
3.3.2 Die vier Formen der Entfremdung .....	139
3.3.3 Arbeitsteilung und Privateigentum: Entfremdete Arbeit und ihre Ursachen .....	143
3.3.4 Der angewendete Arbeiter .....	147
3.4. Theorie der entfremdeten Arbeit .....	151
IV Hannah Arendt: Der Vorrang der Arbeit .....	155
4.1 Grundzüge der Philosophie Arendts .....	159
4.1.1 Menschliche Bedingtheit und Möglichkeit des Anfangs .....	165
4.1.2 Totalitäre Herrschaft und ihre Ursprünge .....	168
4.2 Anthropologie und Arbeitsverständnis .....	171
4.2.1 Das bedingte Dasein des Menschen .....	175
4.2.2 Grundtätigkeiten und Grundbedingtheiten .....	177
4.2.3 Prinzipien und Potenziale des Tätigseins .....	196
4.2.4 Der Aufstieg der Arbeit und die Entwertung des Handelns .....	202
4.2.5 Die Kritik des Homo oeconomicus .....	203
4.3 Die Interessellosigkeit an der Welt .....	216
4.3.1 Außerweltliche und innerweltliche Entfremdung .....	217
4.3.2 Selbstentfremdung und Weltentfremdung .....	223
4.3.3 Aufstieg und Vorrang des Funktionalismus .....	227
4.4 Verlorene Vermögen und verlorene Welt .....	238
V Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen durch Technik .....	247
5.1 Grundzüge der Philosophie Anders' .....	249

5.1.1 Negative Anthropologie.....	262
5.1.2 Die natürliche Künstlichkeit: Anders' Technikphilosophie .....	264
5.1.3 Das prometheische Gefälle: Anders' Diskrepanzphilosophie .....	271
5.2 Der sich selbst antiquierende Mensch.....	279
5.2.1 Dasein als Schock: Kontingenz und Weltoffenheit .....	280
5.2.2 Vom Handeln zum „Mit-Tun“: Anders' Arbeitsverständnis .....	292
5.2.3 Der arbeitende Mensch und der technologische Funktionalismus .....	296
5.2.4 Die Antiquiertheit des homo faber .....	306
5.3 Die Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen: Anders' Entfremdungstheorie .....	310
5.3.1 Menschliche Vermögen und das prometheische Gefälle.....	311
5.3.2 Prometheische Scham und Selbstentfremdung.....	319
5.4 Der „telos-lose“ Mensch .....	324
VI Arendt und Anders: Moderne Denker, denker der Moderne .....	337
6.1 Die Bestimmtheit durch Entfremdung: Gemeinsamkeiten und Abgrenzungen .....	341
6.2 Fazit: Was tun wir, wenn wir tätig sind? .....	387
Siglen.....	391
Literaturverzeichnis .....	393

# I Einleitung

So naheliegend einerseits eine vergleichende Analyse des Denkens von Hannah Arendt und Günther Anders aufgrund der biografischen Berührungspunkte liegen mag, so zurückhaltend behandelte die Forschung andererseits lange die intellektuelle Beziehung beider Denker. Dabei zeigt der genauere Vergleich ihrer Werke, dass unter der Oberfläche zahlreiche Berührungspunkte bis hin zu deutlichen Parallelen liegen. Den impliziten Entsprechungen stehen explizite Auslassungen und Querverweise gegenüber. Dessen zum Trotz kann in der Analyse der Ähnlichkeiten und Unterschiede beider nur als Besonderheit gelten, dass es zur gegenseitigen Beziehung, bis auf wenige Ausnahmen, bisher kaum wissenschaftliche Untersuchungen gibt.

Neben der gemeinsamen philosophischen Ausbildung und geisteswissenschaftlichen Sozialisierung, den historischen Umständen als Motiv und Motivation ihres Denkens, der kritischen Haltung, der Methodik und Positionierung gegen den akademischen Mainstream, liefern nicht zuletzt die gemeinsamen Ehejahre zahlreiche Indizien und geben Anlass, sich mit Günther Anders und Hannah Arendt als Denker der Moderne<sup>1</sup> intensiver zu beschäftigen.

Der in der vorliegenden Arbeit angestrebte Vergleich auf Grundlage des Denkens von Karl Marx, genauer, dessen Arbeits- und Entfremdungstheorie, erscheint vor diesem Hintergrund gewagter als die Gegenüberstellung von Anders und Arendt, da die Forschung in Bezug auf Arendt bisher vor allem die Gegensätzlichkeit zu Marx betonte und sich die Analyse in Bezug auf Anders nicht auf eine explizite Marx-Rezeption stützen kann. Dennoch wird an dieser Stelle der Versuch unternommen, Analogien zwischen beiden Theoretikern herauszustellen und diese systematisch und methodisch einzuordnen. Unter Rekurs auf Marx' Theorie gelingt es, damit zu zeigen, was bei einer simplen Vergleichsanalyse nicht hervortreten würde: Die Möglichkeit, eine gemeinsame Klammer zu setzen, eine Struktur, mithin einen roten Faden im Denken von Arendt und Anders nachzuzeichnen, der sich erst über ihre Rezeption und kritische Erweiterung der Marxschen Theorie herstellt. Der hier vorgestellte Umweg über Marx bildet den methodischen Ausgangspunkt und die Basis des Vergleichs, um so gemeinsame Strukturen und Ideen zum Sprechen zu bringen, die sonst stumm blieben. So soll dargelegt werden, dass und wie Arendt und Anders durch die Übernahme wesentlicher Elemente Marxscher anthropologischer und arbeits(wert)theoretischer Positionen ihrerseits grundlegende Parallelen zueinander aufweisen. Der Ansatz, über die persönliche Biografie von Arendt und Anders eine Beziehung im Denken beider herzustellen, tritt dabei notwendigerweise als ergänzender Faktor auf, ohne jedoch die Überlegungen zu tragen, sondern in weit geringerem Maße zu flankieren.

Die Thesen, die dabei diskutiert werden, sind zum großen Teil philosophisch-anthropologische Theoreme oder von diesen beeinflusste Gedanken. Nicht zuletzt aufgrund des von Jean-

---

<sup>1</sup> Die Uneindeutigkeit ist ein wesentliches Merkmal des Begriffs „Moderne“. Im Allgemeinen werden damit historische und gesellschaftliche Umbrüche beschrieben, die am Ende des 15. Jahrhunderts ihren Anfang nahmen und somit zugleich das Ende des Mittelalters markieren. Die Industrielle Revolution, die Aufklärung, die Etablierung eines naturwissenschaftlichen Weltbildes, der kartesische Subjektivismus und die Säkularisierung sowie weitere Entwicklungen, die diese Epochenwende beschreiben, veränderten die Menschen Europas in ihren Traditionen und ihr Zusammenleben grundlegend im Vergleich zu Antike und Mittelalter. Diese Veränderungen wirken bis heute und werden unter dem Begriff der „Modernisierung“ erfasst. Der Beschreibung der heutigen Gesellschaft als „modern“ oder „postmodern“ steht begrifflich die geschichtswissenschaftliche Kategorisierung der bis heute andauernden Epoche der Neuzeit gegenüber. Für die genaue historische Einordnung der Moderne innerhalb der historischen Neuzeit bietet die Forschung verschiedene Modelle, die sich mit anderen Entwicklungen, Strömungen und Theorien überlagern (vgl. Gumbrecht 1978: 93-131). So fasst unter anderem Norbert Bolz die Moderne als Zeitraum zwischen Aufklärung und dem ersten Weltkrieg (vgl. Bolz 1997).

Die Verwendung des Begriffs „Moderne“ folgt im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung einem Kontinuitätsansatz. Wenn in der Folge von „Moderne“ oder „modern“ die Rede ist, so soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass die neuzeitlichen Entwicklungen und Transformationsprozesse bis heute nicht abgeschlossen sind, sondern nachwirken, und sich ihrerseits verändern.

Pierre Wils festgehaltenen Plausibilitätsverlusts<sup>2</sup> der philosophischen Anthropologie ist die Ausgangslage daher besonders. Für die vorliegende Untersuchung ist die philosophische Anthropologie in ihrer Bedeutung für die werkhistorische Entwicklung von Günther Anders und Hannah Arendt vorrangig. Beide befreien ihr Menschenbild im Anschluss an Marx von einer normativen Wesensvorstellung und negieren die Möglichkeit, eine Aussage über das „Was-Sein“ des Menschen zu treffen. Als gültig erweist sich ein Sprechen über den Menschen nur als Sprechen über seine Weltoffenheit und die wandelbaren Bedingungen seines Daseins und So-Seins. Gemeinsam ist beiden, dass der moderne Mensch nicht mehr klassischerweise in Bezug auf das Tier bestimmt werden kann, sondern auf die von ihm selbst gemachte Welt, die Welt der Technik und Geräte.<sup>3</sup>

In der Nachzeichnung des Einflusses von Marx auf Günther Anders und Hannah Arendt ist es dabei erforderlich, zwei unterschiedliche methodische Ansätze zu berücksichtigen. Während es in Arendts Werk vor allem darum gehen wird, aus der intensiven Beschäftigung mit Marx die Elemente herauszuarbeiten, die aufzeigen, wie sie dessen Arbeits- und Entfremdungstheorie aufgreift, kritisiert und erweitert, gilt es, im Werk von Günther Anders neben derselben Freilegung zusätzlich das Fundament zu legen und nachzuweisen, dass es tatsächlich die Gedanken von Marx sind, auf die er sich stützt.

Darin soll deutlich werden, dass und wie beide die Theorien von Marx aufgreifen, kritisieren und diese auf spezifische Weise für die Analyse der modernen Gesellschaft übersetzen. Der philosophisch-anthropologische Kern ihres Denkens unterscheidet sie von Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, die unter dem Terminus „Modernisierung“ die Beschäftigung mit der Moderne und ihrer Gesellschaft Anfang des 20. Jahrhunderts zum Gegenstand des akademischen Diskurses gemacht haben und damit explizit die gesellschaftlichen Transformationsprozesse und deren soziale Auswirkungen in den Blick nahmen. Auf kulturkritischer Seite, zu der auch Günther Anders von einigen Kommentatoren gezählt wird, schwankte diese Analyse der modernen Gesellschaft zwischen Fatalismus und Fortschrittseuphorie.<sup>4</sup> Heute wird der Diskurs um die Modernisierung auch systematisch und verstärkt unter ethischen oder ökologischen Aspekten und Fragestellungen geführt.<sup>5</sup>

Auch für Hannah Arendt und Günther Anders nehmen die moderne Gesellschaft, ihre Entwicklung und ihre Bedingungen eine wesentliche Rolle ein, ebenso wie für Karl Marx, der als Denker des Übergangs die historischen und gesellschaftlichen Umbrüche in Gestalt der Industriellen Revolution, der Aufklärung und der Säkularisierung als einer der Ersten systematisch zum Gegenstand philosophischen und gesellschaftskritischen Denkens vereinte. Alle drei eint das Interesse an der modernen Gesellschaftlichkeit, ihren Bedingungen, ihrer Entwicklung und nicht zuletzt an der Rolle, die der Mensch darin als tätiges Lebewesen einerseits und von Entfremdung betroffenes Geschöpf andererseits einnimmt. Während sich bei Arendt die Bedeutung des politischen, anthropologischen und philosophiegeschichtlichen Aspekts in Form eines gesellschaftskritischen Ansatzes zeigt, greift Anders diese Aspekte zwar auf, fokussiert jedoch auf eine technikkritische Perspektive, die er unter Rekurs auf eine phänomenologische Methode<sup>6</sup> herleitet und um eine sozial- und medienkritische Theorie ergänzt.

Im Zentrum dieser methodisch wie inhaltlich ambivalenten Ausgangslage steht das gemeinsame Interesse am modernen Menschen sowie seinen Bedingungen und Chancen, die er als

---

<sup>2</sup> Vgl. Wils 1997. Dieser besteht einerseits in der Krise der Metaphysik, über die sich die Anthropologie lange querfinanzierte, und andererseits aus der problematischen Einheit von Betrachter und Betrachtetem sowie der generellen Uneindeutigkeit und Unfestgelegtheit des Untersuchungsgegenstandes selbst.

<sup>3</sup> Seyla Benhabib stimmt dem implizit zu, wenn sie Arendt vorhält, sie beantworte die Frage nach dem Wesen des Menschen mit einer „scheinbar faktischen Darstellung der *Conditio humana*“ (vgl. Benhabib 2000: 115).

<sup>4</sup> Vgl. Bollenbeck 2007.

<sup>5</sup> Vgl. Altner 1991; Schicktanz 2003.

<sup>6</sup> Anders' Denken ist keine Phänomenologie im Sinne Husserls oder Heideggers, die Methode seiner Techniktheorie jedoch „phänomenologisch“ (s. Kapitel 5.1.2).



tätiges Lebewesen hat bzw. derer er verlustig geht. Gemeinsames Moment ist hierbei die intrinsische Motivation, verstehen zu wollen, wie und warum der moderne Mensch zu dem wurde, der er ist, und zu den Taten fähig wurde, die die Entwicklung des 20. Jahrhunderts entscheidend prägten. Sie machen sich dabei Überlegungen aus Marx' früher anthropologischer und später ökonomischer Gesellschaftsanalyse zu eigen und erweitern diese kritisch, indem sie sie auf Gegenwartssphänomene anwenden.

Die vorliegende Untersuchung kann insofern eine postmarxistische Perspektive auf das Problem Entfremdung und Verdinglichung eröffnen, da sie zwei Autoren behandelt, die das Denken von Marx aufgegriffen und erweitert haben, ohne ihn in ihrer Beurteilung hinter sich zu lassen. Vielmehr haben sie ihn kritisch erweitert; die Theorie, wo sie sich als nicht mehr plausibel erweist, verworfen. Ob dies in allen Aspekten gelungen ist und sich eine kohärente Marx-Rezeption ergibt, ist dabei zunächst zweitrangig. Vorrangig ist, dass es Arendt und Anders mit Marx gelingt, ein plausibles Konzept für die Beschreibung der modernen Gesellschaft zu entwickeln.<sup>7</sup>

Während sich die Beziehung von Arendt und Anders zu Marx als eine geistige Wahlverwandtschaft mit kritischen Zwischentönen darstellt, teilen Arendt und Anders wiederum eine gemeinsame Biografie sowie einen intellektuellen Werdegang, der über die gemeinsamen Ehejahre von 1929 bis 1937 hinausreicht. Die historischen Zäsuren, die beide zuweilen unmittelbar als Augenzeugen und Betroffene miterlebten – der Aufstieg des Nationalsozialismus, die Pogrome und die Schrecken des Zweiten Weltkriegs sowie die Atombombenabwürfe über Nagasaki und Hiroshima – prägten nicht nur ihre Biografien, sondern wurden zu einer zentralen Motivation ihres Denkens, dem „Verstehen-wollen“, wozu der technologische Fortschritt den modernen Menschen macht. Günther Anders sieht sich in der Tradition von Denkern, die eine ähnliche Haltung vertraten und deren Schaffen von derselben Aporie ausging:

„Die nachhegelsche Reihe Feuerbach, Stirner, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, deren Einfluss auf das Weltbild unseres Zeitalters unvergleichlich viel tiefer reichte, als das irgend eines Universitätsphilosophen, besteht nicht zufällig aus Privatdenkern: von der Welt, die sie kritisierten, konnten sie nicht angestellt werden. Sie waren alle von dem (schon von Hegel formulierten) Bewußtsein erfüllt, daß die bisherige Welt ihr Ende erreicht habe: daß sie außerhalb der kritisierten Welt stellte.“<sup>8</sup>

Obgleich das Denken beider unter dem Eindruck der Krisen des 20. Jahrhunderts steht, ist es keine genuine Krisentheorie. Ihr Blick auf die moderne Gesellschaft und den Menschen, hat eine dialektische Perspektive, die zuweilen – vor allem in Bezug auf Anders – durch eine Methodik, die sich bewusst außerhalb des akademisch-wissenschaftlichen Arbeitens sieht, verdeckt wird. Dennoch bedeutet die Kritik an der modernen Gesellschaftlichkeit zugleich das Eintreten für den Menschen und dafür, wie er in der Welt tätig werden könnte bzw. sollte.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Dass ihre Analysen noch immer ins Bild einer modernen Marx-Rezeption passen und diese maßgeblich beeinflusst haben, zeigte sich auf dem Berliner Kongress „re-thinking Marx“ im Jahr 2011. Rahel Jaeggi führte in ihrem Diskussionsbeitrag vor, wie die Gedanken der Diskrepanz und Entwertung der menschlichen Tätigkeits in der Moderne schon bei Marx zu Sprache kommen: „Eigentlich will er sagen: Der Kapitalismus führt doch zu Lebensformen, die ihr bei klarem Kopf nicht akzeptieren könnt. Er macht euch zu zweckrational, er formt Charaktere, die am Nutzen orientiert sind, die auch ihre eigenen sozialen Verhältnisse gar nicht mehr angemessen verstehen können, weil sie sie nur als abhängig von einem Gegenstand verstehen können, geprägt, gemacht durch einen Gegenstand, nämlich durch das Kapital [...]“ (Mittelstraß 2011).

<sup>8</sup> ÜH: 162.

<sup>9</sup> Bei Günther Anders führt diese Haltung dazu, dass er in seinem praktischen Handeln keine Rücksicht auf den theoretischen Nihilismus seines Denkens nimmt. Die Ambivalenz dieses Denkens zeigt sich in verschiedenen Äußerungen Anders'. Diese changieren zwischen „Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?“ (GAA: 53) und „Am Tage meines Abtretens wird die Welt um keine Spur anders sein, als sie wäre, wenn ich niemals einen Buchstaben geschrieben hätte“ (Anders 1996: 155).

Darüber hinaus sind Günther Anders und Hannah Arendt durch einen biographischen Faktor miteinander vergleichbar; einerseits aufgrund des Einflusses der historischen Zäsuren des 20. Jahrhunderts und andererseits ihrer Haltung gegenüber dem wissenschaftlichen Mainstream<sup>10</sup>, die sich auch darin zeigte, dass beide keinem systemtheoretischen Ansatz folgen. In den Fragen, die sie an die Gesellschaft und den Menschen richteten, zeigen sie sich als philosophische Denker der Moderne par excellence.<sup>11</sup> Beide entwickelten, trotz einer fehlenden systematisierten Gesellschaftstheorie, einen wirkungsmächtigen Blick auf die moderne Gesellschaft und ihre Hauptmotive analog zur Sozialwissenschaft und zeigen in der Herausarbeitung der Phänomene von Technisierung, Globalisierung, Individualisierung und Entpolitisierung einen tiefgründigen und weitsichtigen Ansatz, um die Bedingungen und Entwicklungen der Moderne zu verstehen.

Als zentrale Begriffe zeigen sich „Arbeit“ und „Entfremdung“. Zwar versuchen Arendt und Anders den in der Marx-Exegese vorbelasteten Entfremdungsbegriff zu vermeiden, jedoch täuscht die terminologische Selbsteinschränkung nicht darüber hinweg, dass sie der modernen Gesellschaft die Diagnose ausstellen, von einer pathologischen Entfremdung betroffen zu sein, wie sie Marx in der Theorie der entfremdeten Arbeit beschrieben hatte. Dass der moderne Mensch sein Tätigsein nicht mehr als Ausdruck eines Aneignens der Welt erfährt, sondern sich eine Diskrepanz auftut zwischen dem, was er herstellen kann, und dem, was er noch verstehen kann, und sich dadurch schließlich ein Desinteresse an der Welt einstellt, sind Prämissen, die in ihrer Dimension und Bedeutung heute wieder im Diskurs auftauchen. Zahlreiche Untersuchungen der Soziologie, Psychologie und in zunehmendem Maße auch wieder der Philosophie widmen sich dem Zusammenhang der Organisation des bürgerlich-kapitalistischen Tätigseins und der Erfahrung von Entfremdung.<sup>12</sup>

Die Absicht der vorliegenden Arbeit ist es daher, nicht nur zu zeigen, wie sich über den Rekurs auf Marx' Arbeits- und Entfremdungstheorie Hannah Arendt und Günther Anders gegen erhobene Einwände<sup>13</sup> positiv zueinander in Beziehung setzen lassen, sondern auch, darzustellen, wie sie unter Rekurs auf die von Marx eingeführten, wesentlichen Begriffe der Moderne, die „Arbeit“ und ihre Prinzipien einerseits und „Entfremdung“ als pathologischer Begriff andererseits, ihren kritischen Blick auf die moderne Gesellschaftlichkeit und die Rolle des Subjekts entwickeln.

Die vorliegende Arbeit nimmt die Entfremdungproblematik der modernen Gesellschaft von einem philosophischen Standpunkt in den Blick und beschäftigt sich zunächst mit der Frage, wie der bisher kaum untersuchte Zusammenhang der polarisierenden Denker Arendt und Anders im Rahmens eines Theorievergleichs zu einem ergänzenden Modell zusammengeführt werden kann. Grundlage dafür sind drei ineinander verflochtene Aspekte der Marxschen Theorie: philosophische Anthropologie, Arbeitstheorie und Entfremdungsbegriff. Über die Rekonstruktion ihrer Adaption und kritischer Erweiterung durch Arendt und Anders wird vorgeführt, wie der mit Beginn der Neuzeit bahnbrechende Funktionalismus sowohl die Rolle des Menschen und seines Tätigseins geprägt und die pathologische Entfremdung zum Gesellschaftsphänomen gemacht hat und schließlich den Menschen selbst in Gestalt der Technologie bedroht bzw. antiquiert. Dabei wird es nicht zuletzt darum gehen, zu zeigen, wie mit Arendt und Anders die Begriffe „Arbeit“ und „Entfremdung“ als philosophisch Termini für die gegenwärtige Gesellschaftskritik wieder sprachfähig gemacht werden können.

---

<sup>10</sup> Auch dort, wo Arendt sich dezidiert mit Kantischen Begriffen beschäftigt, dem Denken, Wollen und Urteilen im „Vom Leben des Geistes“, will sie sich nicht als Philosophin, als „Denker von Gewerbe“ verstanden wissen.

<sup>11</sup> Vgl. Lohmann 1996; Liessmann 2002.

<sup>12</sup> Vgl. Kapitel 1.3.

<sup>13</sup> Unter anderem Dirk Röpcke und Christophe David (vgl. 2003: 270) gehen davon aus, dass die Beziehung Arendt/Anders durch „Meinungsverschiedenheiten“ und nicht durch Übereinstimmungen gekennzeichnet sei.

Dazu werden in den einleitenden Kapiteln zunächst Hannah Arendt und Günther Anders detailliert als Denker der Moderne und moderne Denker vorgestellt und eingeordnet sowie die Bedeutung von Arbeit und Entfremdung in der Moderne eingeführt (1.1). Der Aktualität dieses Denkens wird im Folgenden nachgegangen, wobei auch Marx' Theorien auf den Prüfstand gestellt werden und deren Relevanz im aktuellen Diskurs untersucht wird (1.2). Die Darstellung des Forschungsstandes konzentriert sich in Bezug auf Marx auf neuere Arbeiten und untersucht neben der aktuellen Literatur zu Arendt und Anders auch überblicksartig die Forschungsströmungen der Arbeits- und Entfremdungstheorie (1.3). Abschließend wird der detaillierte Aufbau der Hauptkapitel der vorliegenden Arbeit vorgestellt (1.4).

## 1.1 Arendt und Anders: Arbeit in der Moderne

Als Hannah Arendt und Günther Stern sich 1925 in Martin Heideggers Seminar in Marburg kennenlernten, trug Günther Anders noch seinen Geburtsnamen Stern, und das Denken beider war geprägt von der Phänomenologie Heideggers und Edmund Husserls, bei dem Anders 1923 promoviert hatte. Wenig deutete darauf hin, dass Anders einmal der Technikkritiker par excellence und Arendt die politische Theoretikerin der Moderne werden sollte, zu denen sie die historischen Zäsuren der Folgejahre machen sollten. Ebenso war der Einfluss der Theorien von Marx zu dieser Zeit wenig bis gar nicht bei den jungen Philosophiestudenten zu bemerken. Neben Heidegger und Husserl waren für den jungen Günther Stern Max Scheler und Ernst Cassirer wichtige Bezugspersonen<sup>14</sup>, während für Arendt neben Heidegger schließlich Karl Jaspers<sup>15</sup> vom Lehrer zum Freund und Geistesverwandten wurde.

Als Hannah Arendt und Günther Stern 1929 in der Nähe von Potsdam heirateten, übernahm Arendt Sterns Nachnamen. Die 19-jährige Hannah hatte Günther Stern 1925 während ihres Studiums in Marburg über den gemeinsamen Freund Hans Jonas<sup>16</sup> kennengelernt. Arendt besuchte ebenso wie der vier Jahre ältere Günther Stern das Seminar von Heidegger. Die beiden gehörten zusammen mit Jonas, Hans-Georg Gadamer und Herbert Marcuse zu den wichtigsten Schülern Heideggers. Eine engere Beziehung hatten die beiden Studierenden zu dieser Zeit nicht, da Arendt eine Liebesbeziehung zu ihrem 17 Jahre älteren Professor eingegangen war.<sup>17</sup> Der Kommilitone Stern und der Lehrer Heidegger schienen zu dieser Zeit die wichtigsten Personen in Arendts Leben zu sein. In einem Brief an Heidegger aus dieser Zeit schreibt sie:

„Martin, als ich Dich heute sah – verzeih mir, daß ich gleich arrangiere. Aber es durchzuckte mich im gleichen Moment das Bild, wie du und Günther, Ihr zusammen am Fenster stehen werdet und ich selber auf dem Bahnsteig, daß ich der diabolischen Klarheit des so Geschehenen nicht auszuweichen vermochte. Verzeih [...] Ihr beide da oben und ich allein und ganz machtlos demgegenüber. Es blieb nichts wie immer bei mir, als Geschehenlassen, als warten, warten, warten.“<sup>18</sup>

Arendt zog 1929 nach Berlin, wo sie Günther Stern wiedertraf und im gleichen Jahr heiratete. Eine besondere Prägung zum jüdischen Glauben erhielten beide durch ihr Elternhaus nicht. Sterns Eltern pflegten die jüdische Tradition nicht, jedoch hatte es der Vater abgelehnt, sich

---

<sup>14</sup> Vgl. Raddatz 1986: 13.

<sup>15</sup> Arendt promovierte bei Jaspers mit einer Arbeit über den „Liebesbegriff bei Augustin“, bei der ihr Günther Stern nach eigener Aussage dabei half, den Text „von seinen komplizierten sprachlichen Wendungen, seinem ausufernden Heideggerischen Stil zu befreien“ (Anders 2012: 80).

<sup>16</sup> Zum Verhältnis von Anders und Jonas siehe Liessmann (2007: 7ff.).

<sup>17</sup> Die Verbindung mit Arendt war allerdings nicht die einzige, romantische Beziehung, die Heidegger während seiner Zeit in Marburg unterhielt (vgl. Denker 2011: 67).

<sup>18</sup> Arendt 2002b: 67f.

zugunsten besserer beruflicher Chancen christlich taufen zu lassen. Stern wollte seine Namensänderung<sup>19</sup> Anfang der 1930er Jahre in „Anders“ nicht als Abkehr von seinem Glauben verstanden wissen.<sup>20</sup> Auch Arendt war in einem säkularen Elternhaus aufgewachsen, in dem nach dem frühen Tod des Vaters, die überzeugte sozialdemokratische Mutter ihre Erziehung alleine bewältigte. Sie hatte Kontakt zum Reformjudentum, sah sich selbst als Jüdin, übertrug dies Selbstbild jedoch nicht in religiöse Praxis.

Nach dem am Einspruch Adornos<sup>21</sup>, der Sterns Heideggerschen Stallgeruch sowie den fehlenden marxistischen Ansatz kritisierte, gescheiterten Habilitationsversuch über die Philosophie der Musik, arbeitete Stern als Günther Anders ab 1930 auf Vermittlung von Bertolt Brecht beim Berliner „Börsen-Courier“, wo er erstmals unter dem neuen Namen publizierte. Arendt wiederum arbeitete in der Folgezeit an ihrem Habilitationsvorhaben und verfasste Zeitschriftenaufsätze und Rezensionen.

In den 1930er Jahren hatte das politische Klima in Deutschland begonnen schärfer zu werden. Trotz oder gerade wegen der Kritiklosigkeit und Angepasstheit des Vaters und trotz des Hoffens seiner Kollegen, beanspruchte Günther Anders die Bedrohung schon früh deutlich erkannt zu haben. Dass weder Hoffen noch Anpassen das eigene Überleben garantieren, bestätigte sich für ihn nicht zuletzt im Schicksal Edith Steins, einer ehemaligen, später zu Husserl gewechselten Studentin seines Vaters, die trotz ihrer Flucht in den christlichen Glauben „in Rauch aufgegangen ist“<sup>22</sup>. Auch Arendt erkannte die Gefahr des Nationalsozialismus früh, kritisierte ehemalige Freunde und Weggefährten deutlich für ihren nachsichtigen Umgang mit der NSDAP; unter anderem zu Heidegger, der 1933 der Partei Hitlers beigetreten war, brach sie den Kontakt ab. „Sie und Günther Stern hatten im Laufe des Jahres 1932 weiterhin viele gemeinsame geistige Interessen, aber die zionistische Kritik an der Assimilation veränderte Hannah Arendts Haltung gegenüber dem Alltagsleben und dem politischen Handeln so schnell, wie sich die Situation des täglichen Lebens selbst veränderte, und das hatte Einfluß auf ihre Ehe.“<sup>23</sup> Zunächst überwogen jedoch die geistigen Gemeinsamkeiten, die sich unter anderem in einer gemeinschaftlich verfassten Rezension über Rilkes „Duineser Elegien“ zeigte, sowie in einer jeweils eigenständigen, aber zur gleichen Zeit angefertigten Rezension über Karl Mannheims

---

<sup>19</sup> Günther Anders wurde am 12. Juli 1902 in Breslau als Günther Stern geboren. Die spätere Namensänderung führen manche Autoren auf einen Versuch zurück, sich von einer elterlich auferlegten Last zu befreien. Die Kindheit des jungen Günther Stern und seiner Schwestern Eva und Hilde waren in das Werk „Die Psychologie der frühen Kindheit“ der Eltern Clara und William eingeflossen. Es ist daher vorstellbar, dass die spätere Namensänderung dem Wunsch Günther Sterns entstammte, sich gegen seine Eltern abzugrenzen und gegenüber dem Werk, das seine Kindheit „frei [gab] für die wissenschaftliche Auswertung“ zu anonymisieren. Clemens vertritt diese Lesart der Namensänderung (vgl. Clemens: 2000: 37), während Liessmann ihr widerspricht (vgl. Liessmann 2003: 25f.). Andere Theorien wurden mit Bezug auf die Ambivalenz des neuen Namens angestellt. So sei es Anders ein Anliegen gewesen, selbst ein Anderer zu werden und sich gegen die eigene Herkunft abzugrenzen sowie zu einer Stimme für die zu werden, die nicht in der Lage waren, die Schrecken des 20. Jahrhunderts auszusprechen. Anders selbst äußerte, er habe sich bereits Anfang der 1930er Jahre für den neuen Namen entschieden, auch wenn er noch bis in die 1940er Jahre gelegentlich unter dem alten Namen publizierte. Er selbst hat als Grund für die Änderung angegeben, dass er während seiner Anstellung als Journalist beim Berliner „Börsen-Courier“, derart viele Artikel geschrieben habe, dass sein Redakteur es irgendwann für notwendig erachtete habe, damit nicht unter fast allen Artikeln der Name ‚Günther Stern‘ stünde, er (Stern) mit einem anderen Namen unterzeichnen solle: „Dann nennen sie mich doch irgendwie anders“, schlug ich vor. ‚Gut‘, sprach er, ‚nun heißen sie also außerdem noch Anders. Seit diesem Tage habe ich alle nichtphilosophischen Texte [...] mit dem Namen ‚Anders‘ gezeichnet“ (Anders 1987: 29f.). Dass diese Erklärungsweise jedoch nicht mehr als eine Anekdote ist, legen die Untersuchungen von Jan Strümpel nahe. Die von ihm erarbeitete Bibliographie von Anders‘ Artikeln für den Börsen-Courier zeigt, dass dessen Veröffentlichungen dort weit weniger zahlreich waren, als von ihm behauptet (vgl. Strümpel 1992: 95.).

<sup>20</sup> Zit. n. Liessmann 2002: 21.

<sup>21</sup> Vgl. Liessmann 2002: 20.

<sup>22</sup> Anders 1997: 22.

<sup>23</sup> Young-Bruehl 2004: 154.

„Ideologie und Utopie“, die für Anders wohl den Ausschlag gab, sich mit dem Denken von Karl Marx zu beschäftigen.

Anders und Arendt, die 1933 für kurze Zeit von der Gestapo verhaftet worden war, emigrierten im selben Jahr, allerdings unabhängig voneinander, nach Paris. Die gemeinsame Zeit in Frankreich, in der sich beide gegen den Nationalsozialismus und für den Zionismus engagierten, war von wachsender Distanzierung geprägt. Arendts Biografin Elisabeth Young-Bruehl sieht den Grund in einer fehlenden Wertschätzung aufseiten Günther Anders': „Stern erkannte niemals die wahre Tiefe von Hannah Arendts Hingabe an die Probleme und Bewegungen, mit denen sie sich befaßte, und das war für ihre Beziehung ebenso ausschlaggebend wie ihr unterschiedliches Ansehen und die getrennten Kreise [...]. Stern [hatte] keinen Zugang zu den persönlichsten Gedanken und Erlebnissen seiner Frau; er war ihr Gefährte für den Tag, jedoch nicht für die Nächte.“<sup>24</sup> In Paris gelingt es Anders kaum publizistisch aktiv zu werden und somit zum Lebensunterhalt der Familie beizutragen. Einzig sein Vortrag zur Pathologie der Freiheit, der laut Jean-Paul Sartre Einfluss auf den zu dieser Zeit entstehenden Existenzialismus gehabt habe<sup>25</sup>, wurde veröffentlicht. Nach drei Jahren in Paris ging Anders 1936 ohne Arendt<sup>26</sup> in die USA, wo sein Vater eine Professur innehatte. Ein Jahr später wurde die Ehe der beiden geschieden, und Arendt heiratete 1940 Heinrich Blücher. Ein Jahr später gelang auch ihr mithilfe von Anders über Lissabon die Flucht in die USA. Danach scheint ihre Beziehung beendet. In Young-Bruehls Arendt-Biografie kommt Anders nach der Emigration in die USA nicht mehr vor, scheint seine Schuldigkeit getan zu haben. Im Rückblick ist dieses gegenseitige Desinteresse ebenso erstaunlich wie die zumindest auf dem Papier angedeutete wenig emotionale, vielmehr intellektuelle Beziehung, die die beiden in ihrer Ehe führten, die, dies scheint zumindest sicher, nicht über intellektuellen Differenzen zerbrach. So ist der 2016 veröffentlichte Briefwechsel<sup>27</sup> zwischen beiden getragen von einer höflichen Distanz und dem durchgängigen Moment des immer wieder scheiternden und daher nicht gänzlich ernst zu nehmenden Versuchs, einander wieder zu treffen. Indes zeigt die gemeinsame Korrespondenz eine gegenseitige Wertschätzung, die sich vor allem in Arendts Lob von Anders' Theorien zur atomaren Bedrohung ausdrückt. Neben diesem Zeugnis aus erster Hand hat Gerhard Oberschlick aus Anders' Aufzeichnungen eine Monografie mit dem Titel „Kirschkerenschlacht“ herausgegeben, in der Anders retrospektiv mehrere philosophische Dialoge der frühen Ehejahre schildert und vornehmlich den Versuch unternimmt, ihr sein Konzept einer philosophischen Anthropologie zu erläutern. Im Text, aus Anders' Feder und Sicht verfasst, kommt dieser allerdings an vielen Stellen in der Person des Oberlehrers daher, der der jüngeren Arendt die Welt zu erklären versucht.<sup>28</sup> Er erweckt damit nicht nur den Anschein, etwas vom Ruhm und der Bedeutung, die Arendt später erfahren sollte, für sich beanspruchen zu wollen, sondern bringt dies auch zu Papier, gleichwohl in lobende Worte verpackt: „Sie blickte mich großäugig und mit tiefer Verwunderung an. Damals war sie noch – heute, Jahrzehnte nach ihren großen politologischen Leistungen, kaum zu

---

<sup>24</sup> Young-Bruehl 2004: 157f.

<sup>25</sup> Vgl. Traugott König im Nachwort zur Neuübersetzung von Sartres „Das Sein und das Nichts“ (2006, Fn. 7).

<sup>26</sup> Vgl. Schubert 1992: 29: „Im letzten Jahr vor der nationalsozialistischen Machtübernahme zeichnete sich die Trennung von Günther Anders und Hannah Arendt ab. Hannah Arendts Biographin Elisabeth Young-Bruehl vermutet ideologische Auseinandersetzungen zwischen den Ehepartnern, denn Hannah Arendt hatte sich intensiv mit dem Zionismus als einzig mögliche Perspektive für die bedrohten Juden in Deutschland auseinandergesetzt, während nach Ansicht ihres Mannes allein die marxistische Bewegung eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse bewirken konnte. Der Antisemitismus war für ihn zunächst ein Nebenwiderspruch, eine der vielen Varianten, durch die sich eine repressive Bewegung auszeichnet.“

<sup>27</sup> Arendt/Anders 2016.

<sup>28</sup> Ironischerweise kommentiert Arendt den Austausch zu einem Zeitpunkt, zu dem sie noch nicht mit Stern liiert war, in einem Brief an Heidegger in eben dieser Weise (vgl. Arendt 2002b: 50f.).

glauben –, obwohl, im Unterschied zu mir, Kind sozialistischer Eltern, total apolitisch. – ‚Sonderbar‘, meinte sie. ‚Philosophie so politisch zu sehen‘.<sup>29</sup> Immerhin scheint das Buch ein Beleg dafür, dass Anders und Arendt sich rege über ihre philosophischen Ansichten und Theoreme auszutauschen schienen und, wohl des gemeinsamen Studiums wegen, sich keine fundamentalen Gegensätze aufzubauen schienen. Zum intellektuellen Verhältnis beider hält Young-Bruehl schlicht fest: „Als das älteste Kind der Stern, Günther, im Jahr 1929 Martha Arendts Tochter Hannah kennenlernte und heiratete, trafen professionelle und amateurhafte ‚Resultate‘ derselben Grundannahmen zusammen.“<sup>30</sup>

Dass diese gemeinsamen Grundannahmen auch in den Theorien von Karl Marx zu finden sind, ist eine der Kernthesen der vorliegenden Arbeit. Die Auseinandersetzung mit Marx' Denken ist dabei von zahlreichen Faktoren beeinflusst. Sie zeigt sich in der Marx-Rezeption der Frankfurter Schule, mit deren Vertretern Adorno und Marcuse Günther Anders im amerikanischen Exil in regem Austausch stand, der Veröffentlichung und Neubelebung der Marx-Interpretation durch die Veröffentlichung der wiederentdeckten „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ 1932, die nicht ohne Einfluss geblieben sein dürften, der Beschäftigung mit dem Werk Karl Mannheims und letztlich in der Abkehr von der philosophischen Tradition der Aufklärung, ausgelöst durch die historischen Ereignisse, die sowohl Anders wie Arendt zu den Denkern ohne Geländer machten, die sie wurden.

Auschwitz und Hiroshima sind als geschichtliche Zäsuren für beide maßgeblich. Dies eint sie mit der Kritischen Theorie. Nach dem millionenfachen Völkermord des Zweiten Weltkriegs sind Denken und Schaffen beider von der Programmatik geprägt, verstehen zu wollen, wie der aufgeklärte Mensch zum Massenmörder im industriellen Maßstab werden konnte. Beide werden unter dieser Prämisse geleitet durch „zeitdiagnostische und kulturkritische Denkmotive“<sup>31</sup>, die direkt oder indirekt aus der kritischen Auseinandersetzung mit Karl Marx abgeleitet werden können. In ihrer Untersuchung der in der Moderne bahnbrechenden Prinzipien des Funktionalismus, Konformismus und Konsumismus nehmen beide ihren Ausgangspunkt bei Marx' Analyse der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer strukturellen und ökonomischen Grundlagen. Im Resultat sind damit ihre Kritiken der Morallosigkeit der Bürokratie am Beispiel von Adolf Eichmann, der industriellen Vernichtung von Menschen im Holocaust, der Bedrohung durch die Atombombe, des Konsums und der Eigendynamik des technologischen Fortschritts vergleichbar. Der Einfluss von Marx ist dabei bei Arendt offensichtlich. Vor allem in der „Vita activa“, ihrem Hauptwerk, dient er ihr als positiver und kritischer Bezugspunkt zur Plausibilisierung oder kritischen Erweiterung der eigenen Thesen. Bei Günther Anders liegt diese Bezugnahme weniger offen zutage, wird jedoch bei intensiverer Auseinandersetzung mit seinem Werk sofort deutlich<sup>32</sup>.

Mit ihrer Haltung positionierten sich beide bewusst außerhalb des akademischen Betriebs und wählten eine Methode, die – obwohl beide Lehraufträge innehatten – wissenschaftliche Elemente mit journalistischen und literarischen Stilmitteln kombiniert. „Die (mit unserer treuen Hannah geteilte) Methode des Übertreibens, der „Extremisierung jeder wichtigen und richtigen Einsicht“<sup>33</sup>, wie der gemeinsame Freund Hans Jonas an Günther Anders schreibt, bietet eben-

---

<sup>29</sup> Anders 2012: 40.

<sup>30</sup> Young-Bruehl 2004: 49f.

<sup>31</sup> Dries 2012b: 106.

<sup>32</sup> Einen Grund hierfür hat Anders mit dem mangelnden Interesse an philosophischer Lektüre angegeben, wobei auch hier die Diskualifizierung des tradierten Denkens vor dem Hintergrund der Schrecken des Zweiten Weltkriegs eine Rolle spielt: „Meine Lektüre war, verglichen mit der Lektüre von Gelehrten, dürftig. Ich habe wiederholt eingeräumt, daß mir Lesen ungleich schwerer fällt als Schreiben, daß mich <sup>11</sup>das Herumackern in Gärten, die von anderen angelegt sind, viel mehr anstrengt als im eigenen Garten zu jäten, zu pflanzen oder zu ernten“ (Raddatz 1986: 13).

<sup>33</sup> Dries 2012b: 105.

falls einen Anhaltspunkt für einen Vergleich. Mehr noch als Arendt, und vor allem in radikaler Weise, bedient sich Anders einer Mischform aus erzählender Darstellung der Ich-Perspektive, journalistischer Elemente und stilistischer Mittel der Inversion und Zuspitzung, mit der er sich gegen das vermeintliche wissenschaftliche Establishment positionierte.<sup>34</sup> Zum biografischen Einfluss auf das Schaffen beider Denker gehört auch, dass diese Haltung bedingt war von ihrer persönlichen Erfahrung von Flucht und Vertreibung und der daraus resultierenden zerrissenen Verhältnis zu ihrem Heimatland<sup>35</sup> und ihrer Muttersprache.<sup>36</sup>

Die Selbstpositionierung außerhalb der akademischen Norm in der Rolle des Privatgelehrten, Intellektuellen oder Gesellschaftskritikers hat beiden Kritik eingebracht und Debatten ausgelöst. Während Arendt vor allem für ihre Kommentierung und Analyse des Gerichtsprozesses gegen Adolf Eichmann 1961 in Jerusalem Kritik aushalten musste, waren es Günther Anders' Thesen zur Legitimität von Gewalt Ende der 1980er Jahre, die eine Debatte um die Haltung der Antiatombewegung losbrachen. Für Anders war die atomare Bedrohung als wesentlichster Herrschaftsausdruck der Technokratie ein totalitäres Regime im Sinne von Arendts politischer Theorie, dessen Konstitution den gewaltsamen Widerstand rechtfertigte. Im Gegensatz zu Arendt, die mit dem öffentlichen Raum des politischen Handelns immer auch ein positives Verständnis des gesellschaftlichen Zusammenlebens vor Augen hatte, führte Anders seine Theorie in einen Nihilismus, den er letztlich nicht mehr mit seinem praktischen Anspruch, die Welt retten zu wollen, in Einklang bringen konnte. Trotz ihrer gesonderten Selbstpositionierung finden sich nicht nur in Bezug auf Marx Denken Parallelen und Verbindungen, sondern auch bei anderen zeitgenössischen Denkern, die ebenfalls von Marx' Materialismus beeinflusst waren.

### **Moderne Denker – Denker der Moderne**

„Die Menschen, keiner ausgenommen, sind überhaupt noch nicht sie selbst“<sup>37</sup>, bemerkt Theodor W. Adorno in „Negative Dialektik“<sup>38</sup> und bezieht sich damit auf den Subjektivismus der modernen Gesellschaftlichkeit als deren Pathologie, die den Menschen die Privatheit als erstes Interesse vorstellt und ihnen vermittelt, „sie, die Einzelnen, seien das Substantielle“<sup>39</sup>. Das mit

---

<sup>34</sup> Zur Methodik bei Arendt und Anders siehe Christian Dries (2012b: 105ff.). Zur Kritik der Methodik siehe Lohmann (1996: 329): „So viele verblüffende Einsichten ihm dieses ‚vorurteilslose‘ verfahren gewährt, so problematische Ergebnisse zeitigt es doch auch, wenn Anders den Gegenständen in philosophischer Einsamkeit seine Deutung aufsetzt. Dadurch scheinen sie oftmals stark ergänzungsbedürftig, um etwa historisch, gesellschaftlich und nicht zuletzt wissenschaftlich relevante Bezüge im Blick zu behalten, die von Anders zuvor quasi eingeklammert werden.“

<sup>35</sup> Vgl. Gaus 1964: „Arendt: Ich, zum Beispiel, glaube nicht, daß ich mich je als Deutsche – im Sinne der Volkszugehörigkeit, nicht der Staatsangehörigkeit, wenn ich mal den Unterschied machen darf – betrachtet habe. Ich besinne mich darauf, daß ich so um das Jahr '30 herum Diskussionen darüber zum Beispiel mit Jaspers hatte. Er sagte: ‚Natürlich sind Sie Deutsche!‘ Ich sagte: ‚Das sieht man doch, ich bin keine!‘“

<sup>36</sup> Vgl. Gaus 1964: „Arendt: [...] Im Deutschen erlaube ich mir Dinge, die ich mir im Englischen nicht erlauben würde. Das heißt, manchmal erlaube ich sie mir jetzt auch schon im Englischen, weil ich halt frech geworden bin, aber im allgemeinen habe ich diese Distanz behalten. Die deutsche Sprache jedenfalls ist das Wesentliche, was geblieben ist, und was ich auch bewußt immer gehalten habe. Gaus: Auch in der bittersten Zeit? Arendt: Immer. Ich habe mir gedacht, was soll man denn machen? Es ist ja nicht die deutsche Sprache gewesen, die verrückt geworden ist. Und zweitens: Es gibt keinen Ersatz für die Muttersprache. Man kann die Muttersprache vergessen. Das ist wahr. Ich habe es gesehen. Diese Leute sprechen die fremde Sprache besser als ich. Ich spreche immer noch mit einem sehr starken Akzent, und ich spreche oft nicht idiomatisch. Das können die alle. Aber es wird eine Sprache, in der ein Klischee das andere jagt, weil nämlich die Produktivität, die man in der eigenen Sprache hat, abgeschnitten wurde, als man diese Sprache vergaß.“

<sup>37</sup> Adorno 1992: 274.

<sup>38</sup> Adornos Thesen lesen sich wie eine Variation der Diskrepanztheorie von Anders: „Es handelt sich um den Entwurf einer Philosophie, die nicht den Begriff der Identität von Sein und Denken voraussetzt und auch nicht in ihm terminiert, sondern die gerade das Gegenteil, also das Auseinanderweisen von Begriff und Sache, von Subjekt und Objekt, und ihre Unversöhntheit, artikulieren will“ (Adorno 2007: 15f.).

<sup>39</sup> Adorno 1992: 306.

Beginn der Neuzeit hervortretende Subjekt ist in seinem Selbstverständnis und Gestaltungswillen, so Adorno, „die Lüge, weil es um der Unbedingtheit der eigenen Herrschaft willen die objektiven Bestimmungen seiner selbst verleugnet [...]“<sup>40</sup>. Dabei sind es gerade diese Bestimmungen, die dem Subjekt Identität und Welt erst sinnhaft vermitteln können. „Mit Fug dürfte unter dem Begriff des Selbst“, so fährt Adorno fort, „ihre Möglichkeit gedacht werden, und sie steht polemisch gegen die Wirklichkeit des Selbst.“ Ungeachtet der metaphysischen bzw. essentialistischen Untertöne, führt Adorno die Kritik der modernen Gesellschaftlichkeit, die Hannah Arendt und Günther Anders entwickeln, pointiert zusammen.

In der Schlussfolgerung, dass Möglichkeit und Wirklichkeit des Selbst in der Moderne auseinanderfallen, ist letztlich nichts anderes zum Ausdruck gebracht, als dass eine Diskrepanz zwischen dem besteht, was der Mensch sein könnte, und dem, was er ist. Sein Potenzial aktualisiert sich nicht als ein Aneignen von Welt, sondern in Form einer Entfremdung des Subjekts und dessen objektiver Bestimmungen. Seinen Herrschaftsanspruch baut das moderne Subjekt, so Adorno, auf dem sukzessiven Verlust seiner objektiven Bedingtheit.

Es fällt nicht schwer, darin Günther Anders' Konstrukt des nihilistischen Menschen seiner frühen Anthropologie wiederzuerkennen, das zum Sinnbild seiner Technikkritik wird. Und es fällt andersherum leicht, in der Kritik des modernen Subjektivismus Arendts Betonung des Pluralismus und des öffentlichen Diskurses zu bemerken. Für beide Denker ist die von Adorno ebenfalls analysierte Inkongruenz der Gesellschaft und ihrer Individuen, zwischen deren Tätigsein und ihren rezeptiven Vermögen wesentlich.

Für Anders' steht diese Überlegung am Anfang seines Denken und hält sich durch bis ins Spätwerk, in dem er das Daseins des Menschen auf praktischer Ebene gegen den eigenen theoretischen Nihilismus positioniert<sup>41</sup>: Der Mensch „verändert nicht nur die vorfindliche Welt, um seine bestimmte daraus zu machen; er verändert auch jeweils seine errichtete Welt zu einer anderen ‚seinen‘ Welt. Er ist nicht nur auf diese Welt nicht festgelegt, sondern auf keine; nur darauf, in jeweils einer seiner Welt zu leben. Dies Nichtfestgelegtsein auf [...] ist die *conditio sine qua non* seines Freiseins für Geschichte; [...]“<sup>42</sup> Hannah Arendt erfasst diesen Gedanken begrifflich im Terminus der Natalität (und in weiterem Sinne der Weltlichkeit), die keine existenzialontologische Kategorie darstellt, sondern eine Grundbedingung menschlicher Existenz<sup>43</sup>, in der „dem Neankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d. h. zu handeln“<sup>44</sup>. Anders erweitert diesen Gedanken in seiner Technikphänomenologie wiederum in Form einer Inversion und stellt unter Bezug auf die prometheische Scham fest, dass sich der Mensch im Angesicht der Technik schäme, „geworden, statt gemacht zu sein“<sup>45</sup>.

Beide betonen im Anschluss an die Marxsche Anthropologie die Bedeutung des menschlichen Tätigseins nicht nur für das individuelle Dasein, sondern für die Konstitution der Gesellschaft als einen Ausdruck von Freiheit, die für Anders zunächst nur die ontologische Konsequenz der Weltfremdheit des Menschen ist. Diese Freiheit ist an Bedingungen geknüpft und keine idealistische Freiheit in Gestalt eines normativen Wesenszugs des Menschen<sup>46</sup>. Sie ist die

---

<sup>40</sup> Adorno 1992: 274.

<sup>41</sup> Vgl. Anders 1995: 56: „Wenn es brennt, darf man nicht nach der Legitimität der Feuerwehr fragen“.

<sup>42</sup> WM: 54.

<sup>43</sup> Vgl. VA: 21.

<sup>44</sup> VA: 18.

<sup>45</sup> AdM I: 24. Für Müller zeigt sich auch der Diskrepanztheoretiker Günther Anders hier noch als ausgewiesener Philosoph mit einer philosophischen Methode: „Auffällig ist nun zweierlei: Die anschließende subtile Interpretation dieser ersten Beobachtungen als ‚ein in einen Zustand der Verstörtheit ausartender reflexiver Akt, der dadurch scheitert, daß der Mensch sich in ihm, vor einer Instanz, von der er sich abwendet, als etwas erfährt, was er ‚nicht ist‘, aber auf unentrinnbare Weise ‚doch ist‘ [...]‘, weist Anders als einen würdigen Schüler seines Lehrers Edmund Husserl aus“ (Müller 2012: 12).

<sup>46</sup> Für Arendt bestehen diese Bedingungen aus dem Leben, der Natalität und der Pluralität sowie der Welt selbst, während Anders diese in der Notwendigkeit, mit der Welt umzugehen beschreibt: „Die dem Menschen gebührende Welt ist nicht nur jeweils nicht da (muss nicht nur jeweils geschaffen und verwaltet werden),



einzig dem Menschen mögliche Freiheit und vollzieht sich auf Grundlage von Notwendigkeit. Trotz ihrer Absage an einen normativen Wesensbegriff<sup>47</sup>, mithin die Ablehnung der Sinnhaftigkeit der Frage nach dem essentialistischen Wesen Mensch, zeigen sich in dieser Haltung immanente gesellschaftliche Werturteile<sup>48</sup>, woraus sich letztlich auch, trotz des theoretischen Fatalismus in Anders' Denken, eine positive Perspektive eröffnet, die beide grundsätzlich mit einer kritischen Gesellschaftstheorie teilen. Damit ist nichts anderes bemerkt, als dass sich praktische Annahmen, mithin ein praktisches Tätigsein des Menschen, durch bestimmte anthropologische Grundannahmen rechtfertigen müssen. Auch Marx' Anliegen ist es, die Auswirkungen der Entwicklung auf den Menschen und seine Gesellschaftlichkeit vorzuführen sowie deren Bedingungen verstehen zu wollen und darzulegen.<sup>49</sup>

Arendt und Anders stimmen auch in einem werkhistorischen Punkt mit Marx überein. Beide haben mehr Zeit und Verve darauf verwendet, die Voraussetzungen und Entstehung des sozialen Gefüges der Moderne zu beschreiben als einen systematischen Ansatz einer nicht entfremdeten Welt darzulegen, trotz der ablehnenden Haltung gegenüber der Geschichtsauffassung des historischen Materialismus<sup>50</sup>. Zwar scheint auch für Marx eine nicht entfremdete Gesellschaft derart konstituiert zu sein, dass jeder Mensch die Möglichkeit zur Entwicklung all seiner Fähigkeiten und Anlagen hat. In ihrer Geschichtsauffassung waren Arendt und Anders jedoch keine Dialektiker und sahen im aktuellen Zustand nicht die Antithese, die schließlich die Entwicklung hin zur klassenlosen Gesellschaft bzw. Diktatur des Proletariats anstoßen sollte<sup>51</sup>.

---

für den Menschen ist auch keine bestimmte gebührende Welt vorgesehen. Es gibt Stile seiner Welt. Er verändert nicht nur die vorfindliche Welt, um seine bestimmte daraus zu machen; er verändert auch jeweils seine errichtete Welt zu einer anderen ‚seinen‘ Welt. Er ist nicht nur auf *diese* Welt nicht festgelegt, sondern auf *keine*; nur darauf, jeweils in einer seiner Welt zu leben. Dies Nichtfestgelegtsein auf... ist die *conditio sine qua non* seines Freiseins für Geschichte; es bedeutet, dass der Mensch im Unterschied zum Tier durch seinen Mangel an bestimmter Weltbindung nun auch keine bestimmte Funktion mehr zu übernehmen brauche, dass er als verschiedenster in den verschiedenen Stilen sein könne und dürfe; dass er nicht einmal auf einen bestimmten Weltbegriff festgelegt sei; dass er nun in der Geschichte, als Geschichte jedesmal ein anderer, nicht etwa nur in einer unwesentlich anderen Maske auftreten könne“ (Anders 1930b: 43, Anm. 3, zit. Dries 2012: 40).

- <sup>47</sup> Dass sie sich auch in diesem Punkt auf Marx beziehen können, bemerkt Fleischer im Gegensatz zu Jaeggi: „Das ‚Zugrundeliegende‘, von welchem aus der geschichtliche Weg zum ‚Humanum‘ führt, die ‚allgemeine Menschennatur‘ als das anthropologische Minimum, ist nur in einem sehr unbestimmten Sinne als so etwas wie eine ‚Anlage‘ zu einer Endgestalt zu begreifen (Fleischer 1970: 86f.).
- <sup>48</sup> Dass die Moderne zu kritisieren ist, ist bei Beiden offensichtlich. Dass es eine andere, besser Vorstellung vom Menschen gibt und dazu, wie er in der Welt tätig sein könnte, kommt implizit zum Ausdruck. Dass die Auseinandersetzung mit dem Entfremdungsphänomen Werturteile enthält bzw. impliziert, die beide vermutlich scheuen, darauf weist Jaeggi hin (vgl. Jaeggi 2005: 44f.).
- <sup>49</sup> Christian Dries bemerkt in seiner Untersuchung, dass beide in ihrer negativen Anthropologie auch Marx' These vom menschlichen Wesen als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ablehnen (vgl. Dries 2012a: 44.). Diese Schlussfolgerung ist jedoch undifferenziert. Was Arendt und Anders ablehnen, ist der in der Problematik der Terminologie begründete Bestimmungsversuch eines menschlichen Wesens, der bei Marx jedoch angezweifelt werden kann. Was sie nicht ablehnen, ist, in und durch die Beschreibung und Analyse des gesellschaftlichen Menschen, etwas, gleichwohl nichts Endgültiges über den Menschen aussagen zu können. Gesellschaft ist immer ein Ausdruck menschlichen Handelns und der Kultur, die für Arendt und Anders in der Weltoffenheit des Nichtfestgelegtseins bzw. der Natalität sich begründet. Aufgrund der Sonderstellung des Menschen sowie der Notwendigkeit, mit der Welt umgehen zu müssen, ist es seine Aufgabe, „to make the best of our defects“, „diese ‚Freiheit‘ umzufunktionieren, und zwar dadurch, daß wir uns in Heimarbeit Welten, die uns ‚saßen‘, genannt ‚Kulturen‘, geschaffen haben“ (Anders 1996: 294.).
- <sup>50</sup> In Marx' Verständnis werde sich der Kapitalismus selbst abschaffen, da er menschliche Arbeitskraft zu ersetzen suche und Arbeitszeit reduziere, die als einzige Mehrwert generierten und damit letztlich ein „normativ geprägtes Nichtfunktionieren“ (Jaeggi 2013: 329.) der Gesellschaft darstelle.
- <sup>51</sup> Geisen bemerkt eine Gemeinsamkeit zwischen Arendt und Marx, die in dem geteilten Anliegen besteht, die Gemeinschaft des Politischen gegen innere und äußere Feinde zu verteidigen: „Doch trotz der Kritik Arendts an Begriff und Konzept der ‚Diktatur des Proletariats‘ trifft sie sich an genau diesem Punkt

Arendts kritische Haltung zu Marx' Gesellschaftstheorie begründet sie unter anderem unter Rekurs auf dessen Arbeitsbegriff<sup>52</sup>, während für Anders durch seine Diskrepanzphilosophie und Technikkritik die Hoffnung auf einen guten Ausgang der Geschichte bereits erledigt scheint. Die Blindheit der modernen Gesellschaft gegenüber dieser Entwicklung ist eine Kernthese von Anders' Diskrepanzphilosophie.<sup>53</sup> Bedeutend ist, dass die Kritik an Marx in diesem Punkt wiederum auf eine Gemeinsamkeit bei Arendt und Anders verweist. Beiden geht es darum, zunächst den Menschen aus sich heraus wieder dazu zu befähigen, sich seiner Selbst- bzw. Weltentfremdung bewusst zu werden. Dass ihm dieses Bewusstsein in der modernen Konsum- und Massengesellschaft fehlt, war für beide Prämisse ihres Denkens.

So macht Arendt in der Einleitung der „Vita activa“ deutlich, dass das Nachforschen nach den Gründen für den Zustand der modernen Gesellschaft zwar Gegenstand ihrer Untersuchung ist, dass es aber nicht nur an ihr liegen könne, eine Antwort auf die Probleme und Fragen zu liefern, weil diese Sache des öffentlichen Diskurses sei und nicht einer einzelnen Theoretikerin<sup>54</sup>. Zwar schließt sie damit für die „Vita activa“ eine Beantwortung der Frage, wie der Mensch mit modernen Entwicklungen umgehen soll, aus, zeigt aber im Umkehrschluss die Bedingungen der Möglichkeit und das Feld an, auf dem eine Antwort zu finden ist. Auch hierin erscheint sie abermals als sich selbst treue politische Philosophin, die einen Beitrag, aber keine Antwort liefern kann und will. Dies als einen Ausdruck falscher Bescheidenheit zu verstehen, wäre ein Missverständnis. Vielmehr ist es Ausdruck innerster Überzeugung und konsequenter wissenschaftlicher und politischer Haltung. Deutlich wird darin das intrinsische Anliegen, den Raum des Öffentlichen nicht nur deskriptiv als den Raum des politischen Diskurses zu erfassen, sondern zugleich einen praktischen Beitrag zur Rückgewinnung dieses Raumes zu liefern.

Während Arendt die Weltentfremdung des Menschen zum Gegenstand des Diskurses machen will, scheint Anders' Perspektive auf den antiquierten Menschen, dessen Dasein die Form einer Frist angenommen hat, die Möglichkeit einer Überwindung oder Veränderung der Diskrepanz auszuschließen. Dessen zum Trotz bieten sich zwei Anknüpfungspunkte, die andeuten, dass die menschlichen Vermögen trotz ihres notorischen Zuspätkommens hinter dem technischen Möglichen nicht völlig unterlegen sind. Einerseits ist da das Eigentümliche an Anders' Denken: Obwohl er den Menschen als theoretisch antiquiert definiert und in ihm nicht mehr das Subjekt der Geschichte erkennt, besteht die Programmatik seines Schaffens darin, den Menschen zum Tätig-werden gegen diese Entwicklung, zum Handeln, aufzurufen: „Wir müssen sollen.“ Hinzu kommt eine Kehre in den methodologischen Voraussetzungen seiner Phänomenologie, die zwar skizzenhaft bleibt, jedoch offenlegt, dass das Verstehen als menschliches Vermögen auch theoretisch nicht abgeschrieben ist.

---

wiederum mit Marx. Denn auch für Arendt ist der Schutz des politischen Raumes gegen seine äußeren Feinde ein dringendes Gebot – und dort, wo es notwendig ist, auch durch den Einsatz von Polizei und Militär. Für Marx – und auch für Arendt – konstituiert damit das Verhältnis von politischer Freiheit im Innern und die gewaltsame Verteidigung der Republik gegen äußere Feinde einen ambivalenten Zusammenhang“ (vgl. Geisen 2011: 404).

<sup>52</sup> Vgl. VA: 139: „Das von den Körperbedürfnissen getriebene Animal laborans ist nicht Herr seines Körpers, wie Homo faber Herr seiner Hände ist, dieses Urwerkzeugs des Menschen, und aus diesem Grund meinte Plato, daß Sklaven und Arbeiter nicht nur der Notwendigkeit Untertan und daher unfähig der Freiheit seien, sondern daß sie von dem animalischen Teil der ‚Seele‘ beherrscht wurden. Eine arbeitende Massengesellschaft, wie Marx sie im Sinne hatte, wenn er von der ‚vergesellschafteten Menschheit‘ sprach, besteht aus Gattungswesen, aus weltlosen Exemplaren des Menschengeschlechtes, gleichviel ob sie als Haushaltssklaven in diese Lage durch die Gewalt anderer versetzt wurden oder ob sie als ‚freie‘ Arbeiter ihre Funktion freiwillig erfüllen.“

<sup>53</sup> Vgl. AdM I: 279: „Zur Fortschritts-Mentalität gehört [...] eine ganz spezielle Idee von ‚Ewigkeit‘, nämlich die Vorstellung des niemals abbrechenden Besser-werdens der Welt; bzw. ein ganz spezieller Defekt: nämlich die Unfähigkeit, ein Ende auch nur zu meinen.“

<sup>54</sup> Vgl. VA: 13.

Im Jahr 1979 schreibt Anders, der zuvor den Film „Holocaust – Die Geschichte der Familie Weiss“ gesehen und sich seit seinem Essay „Über die Welt als Phantom und Matrize“ im ersten Band der „Antiquiertheit“ als Medienkritiker positioniert hatte: „Solche Wirkung eines Fernsehfilms ist etwas Neues.“ Anders zeigte sich von dem künstlerischen und ethischen Potenzial des erzählenden und zugleich aufklärenden Films beeindruckt und rückte seine frühe Haltung in ein neues Blickfeld: „Durchaus nicht unmöglich, daß ohne diese ‚Phantome‘ heute der Krieg in Vietnam noch weiterwüten würde.“ Was ihn am Holocaust-Film jedoch im positiven Sinne als „merkwürdiges Phänomen“ erscheint, ist, dass „diese Fiktion uns die Fakten vermittelt“<sup>55</sup>, die Kunst in der Lage ist, Worte für das Unaussprechbare zu finden, die den Menschen berühren, weil sie verstanden werden können, indem sie das Geschehen nicht ins Unendliche ausdehnen und übertreiben, sondern unter dem Brennglas im Kleinen erlebbar machen. Dieser Eindruck führt ihn dazu, im Gegensatz zum ersten Band der „Antiquiertheit“ die Methode umzukehren, zu „untertreiben in Richtung Wahrheit“<sup>56</sup>. Ergänzen ließen sich diese Gedanken um die Idee einer Erziehung zur Angst, in der die in einem Zeitalter der Unfähigkeit zur Angst lebenden Menschen wieder für die Bedrohung der Technologie sensibilisiert werden sollen. In einer Adaption der Erziehungsgedanken von Rousseau<sup>57</sup> und Schiller kommt es darauf an, die Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen pädagogisch zu schließen.<sup>58</sup> Diese Ideen sind jedoch nicht zur methodischen Programmatik ausgereift und haben nicht in dem Maße zu einer Umkehr in Anders’ Denken geführt, wie unter anderem Lagenbach anmerkt<sup>59</sup>, was sich im ein Jahr später erschienenen zweiten Band der „Antiquiertheit“ ebenso zeigt wie in den Äußerungen zur, seiner Ansicht nach, notwendigen Diskussion über das Ja oder Nein von Gewalt im Angesicht der atomaren Bedrohungslage, in der die Übertreibung wieder stilistisches Mittel der Wahl ist<sup>60</sup>.

Die auf Anders selbst anzuwendende Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis durchzieht sein intellektuelles Schaffen und politisches Engagement. Er hat dieses Engagement immer gegen die theoretische Aporie seines Denkens hochgehalten<sup>61</sup>. Die atomare Bedrohung war auch in dieser Hinsicht prägend, sodass er sich sehr früh gegen Atomwaffen auf politischer Bühne einsetzte und dies mit seinem Lehrer Heidegger gemeinsam hatte. In einem Brief an Heinrich Blücher vom Juni 1958 schreibt Hannah Arendt über die „Kampf dem Atomtod“-Bewegung der späten 1950er Jahre, die sich gegen eine atomare Bewaffnung der Bundeswehr richtete: „In

---

<sup>55</sup> Anders 1996a: 202.

<sup>56</sup> Anders 1996a: 203. Ähnlich verfährt George Lukács, der auch erst spät in der Kunst eine Möglichkeit erkennt, Entfremdung im Denken zu überwinden (vgl. Lukács 1923: 15f).

<sup>57</sup> Rousseau ging es darum, „Wollen und Können in ein vollkommenes Gleichgewicht zu bringen“ (Rousseau 1993: 57). Dieses Gleichgewicht findet sich auch in Anders’ Diskrepanzphilosophie, in der das Gekonnte auch das Gesollte und Gewollte ist. Rousseaus Anspruch auf Anders übertragen könnte bedeuteten, mithilfe des neuen hippokratischen Eides und der moralischen Erziehung Können und Sollen wieder in Beziehung zu setzen.

<sup>58</sup> Vgl. Anders/ Eatherly 1995: 226: „Dies also ist deine Aufgabe“, formuliert Anders in seinen Geboten zum Atomzeitalter, „[d]er Menschheit beizubringen, daß keine physische Maßnahme, keine Zerstörung physischer Objekte jemals eine restlose Garantie darstellen wird, daß wir vielmehr fest dazu entschlossen sein müssen, den Schritt niemals zu machen, obwohl er immer möglich sein wird. – Wenn es uns: dir, dir und mir, nicht gelingt, die Menschheit mit dieser Einsicht anzufüllen, dann sind wir verloren.“

<sup>59</sup> Vgl. Lagenbach 1988: 38: „Nach Holocaust“, jenem Fernsehfilm, in dem die Leiden aller im KZ Ermordeten in wenigen Personen ins Bild und in die Vorstellung gebracht wurden, hat Anders denn auch den Trugschluß aufgegeben, demzufolge den Massenmord nur sehen und bekämpfen könne, wer alle Opfer überblicke.“

<sup>60</sup> Vgl. Lohmann 1996: 329: „In dieser Konsequenz bekommen einige Positionen totalisierende Züge einer hermetischen Abgeschlossenheit, zumal wenn sie im apokalyptischen Tonfall des Rigoristen vorgetragen werden. Dieser Rigorismus steht in scharfem Kontrast zu der anfänglichen Offenheit seines gelegentlichsphilosophischen Ansatzes.“

<sup>61</sup> Vgl. Anders 2003: 166: „Wenn ich verzweifelt bin, was geht’s mich an! Machen wir weiter als wären wir es nicht!“

vorderster Reihe marschiert Günther [Anders], und Heidegger, der eben keine Volksbewegung auslassen kann, hat sich auch schon hübsch angeschlossen.“<sup>62</sup> Dieses praktische, politische Engagement war von solch hoher Bedeutung, dass es am Ende seines Schaffens in sein theoretisches Denken eindrang. Seinem 1986 erschienenen Buch „Gewalt – ja oder nein“ liegt die These zugrunde, dass die atomare Bedrohung mithin die Vormacht der Technologie analog zum politischen Herrschaftssystem ein totalitaristisches Regime darstelle und damit der Einsatz von Gewalt als Notwehr bzw. „Gegengewalt“ gegen die Gewalt, die dem Menschen angetan werde, legitim sei. Zur Begründung dieser These verweist er auf den Nationalsozialismus: „Was wäre die angemessene Bekämpfung Hitlers gewesen? Finden Sie, die wenigen Versuche ihn unschädlich zu machen, und die leider jämmerlich geendet sind, seien unmoralisch gewesen?“<sup>63</sup> Die einkalkulierte, kritische Resonanz und die Entgegnungen, die diese These provozierte, entzündete sich an Anders’ explizitem Gewaltaufruf einerseits und der Gleichsetzung der Bedrohungslage von atomarer Bedrohung und dem Nationalsozialismus<sup>64</sup> andererseits. Letztlich, so zeigt sich, blieb Anders in diesem Punkt von der Öffentlichkeit unverstanden, die die Drastik, in der er die atomare Bedrohung einstuft und zeitlebens vertrat, nicht nachvollzog oder nachvollziehen wollte.

Im Gegensatz zur Arendt betrachtete Anders auch den gewaltlosen Protest als „verspielte Scheinakte“<sup>65</sup>. Demgegenüber erscheint Arendts Haltung zur Gewalt komplexer und theoretisch fundierter, wobei sie sich kritisch auf Marx’ Theorie der Gewalt als notwendigem Bestandteil der Revolution bezieht, wie auch auf Sorel und Sartre<sup>66</sup>. Marx’ Theorie kritisiert Arendt darin unter Rekurs auf dessen Auslassen einer Unterscheidung von Handeln und Arbeiten, das dazu geführt habe, die Schmerzen der Geburt und des Arbeitens als notwendigen Teil menschlichen Daseins auf das Handeln zu übertragen.<sup>67</sup> Die Betonung des gewaltlosen Widerstandes lässt sich ergänzend aus der politischen Theorie rechtfertigen, in der sie die Geltung des öffentlichen Diskurses, des Sprechens für die Meinungsfindung und die Weiterentwicklung sowie Sorge um die Gemeinschaft betont und für Gewaltanwendung keinen theoretischen Raum öffnet<sup>68</sup>. Dies führt letztlich so weit, dass ihre politische Theorie auf die gängigen Merkmale

<sup>62</sup> Zit. n. Anders 2016: 473.

<sup>63</sup> GAA: 158.

<sup>64</sup> Das Werk selbst liefert einen guten Überblick über die sich anschließende öffentliche Debatte.

<sup>65</sup> GAA: 159.

<sup>66</sup> Vgl. Young-Bruehl 2004: 656.

<sup>67</sup> Elisabeth Young-Bruehl weist in ihrer Arendt-Biografie auf eine Episode hin, in der Arendt diese Gedanken einem Auditorium vorgetragen habe, woraufhin sich Susan Sontag aus dem Publikum an Arendt gewandt und nach ihrer Haltung zur konkreten politischen Lage gefragt habe: „Mir persönlich fällt es schwer zu verstehen, warum die Diskussion hier in New York, im Dezember 1967, nicht deutlich auf die Frage eingegangen ist, ob wir in diesem Raum und die Menschen, die wir kennen, demnächst Gewalt anwenden werden oder nicht.“ „Ich bin sehr froh, daß Sie darauf zu sprechen kommen“, sagte Arendt, „da wir dieses Thema natürlich alle im Hinterkopf haben.“ Sie erklärte ihre Übereinstimmung mit Noam Chomsky, daß Gewaltlosigkeit aus taktischen Gründen für die Friedensbewegung wesentlich sei – weil die Regierung über ein so großes Arsenal, über die Fähigkeit verfügte, den Protest ‚selbstmörderisch‘ werden zu lassen, und weil ‚Gewalt die Nichtbeteiligten abschreckt‘ –, und dann fügte sie noch einen eigenen Grund hinzu: ‚die enorme Macht der Gewaltlosigkeit‘.“ Young Bruehl 2004: 565.)

<sup>68</sup> Die Auswirkungen des technologischen Fortschritts auf den öffentlichen Diskurs, die Anders in seiner Medienkritik vorformuliert hat, wird heute von der Kulturwissenschaft weiterhin als These geführt. Dort erscheint die Technik als Ausdruck der gestörten Wideraneignung des Entäußerten und damit als Entfremdungsphänomen. In einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung bemerkt die Kulturwissenschaftlerin Sherry Turkle zum Einsatz von Technologie in der Kommunikation: „[Interviewer:] Es leidet also die Wichtigkeit des Gesprächs von Mensch zu Mensch? [Turkle:] Wenn etwas funktioniert hat und nützlich war für Eltern, Lehrer und Kinder, sollten wir es schätzen und fördern. Smartphones, Computer und das Internet sind nicht schlecht. Es geht um den Platz, den wir ihnen in unserem Leben geben. [Interviewer:] Aber man hat doch mehr Kontakte denn je dank Internet. [Turkle:] Man zeigt einander seine Fotos, gut. Das ist gesellig, aber wenn man die Geselligkeit von Leuten danach bemisst, wie fleißig sie so etwas tun, vergisst man, dass es sehr viel wichtigere und wertvollere Aspekte

der Staatstheorie, etc. verzichtet, worin Kritiker eine apolitische Haltung sehen<sup>69</sup>, der sich Günther Anders nicht ausgesetzt sieht.

Nicht nur in dieser Frage ergeben sich Ambivalenzen. Deutlich wird, dass Anders einen Anspruch an sein Denken stellt, der über den Zuständigkeitsbereich der Philosophie und erst recht des Philosophierens hinausgeht und von Arendt nicht nachvollzogen wird. „Während das Skandalon für Arendt nämlich die Reduktion auf rein physische Existenz ist, sieht es Anders in der Zerstörung der Existenz überhaupt. Das Paradigma für Arendt ist das Lager, das Paradigma für Anders ist die Atombombe.“<sup>70</sup> Beide eint, den Vorrang funktionalistischer Prinzipien in der Moderne im Anschluss an Marx als Kern ihrer kritischen Theorie der Moderne und ihrer Gesellschaft zu erfassen. Aus dieser Einsicht begründet sich auch die von beiden getroffene Unterscheidung von Neuzeit und Moderne als dem Zeitalter, in dem der Bezug zu historischen Vorbildern, das Gekannte, Tradierte und Ferne, durch den kartesischen Subjektivismus ersetzt und der Funktionalismus zum gesellschaftlichen Prinzip erhoben wurde.

Arendt hält jedoch gewissermaßen mit der Kritik des Funktionalismus und dessen Reduzierung menschlicher Tätigkeiten auf dieses Prinzip an und widmet sich in „Vom Leben des Geistes“ den Vermögen der „Vita contemplativa“, um diese auf ihr Potenzial hin zu untersuchen, der Reduktions- und Funktionalisierungstendenz etwas entgegenzusetzen. Während Arendt Philosophin bleibt, radikalisiert sich Anders sukzessive bis zum Ende seines Schaffens, getrieben durch den theoretischen und ontologischen Nihilismus, in dem das Dasein des Menschen reduziert ist auf ein Gerade-noch-Sein<sup>71</sup>. Nicht in der Radikalisierung, gleichwohl aber im Anspruch, die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern zu verändern, zeigt sich Anders hier als getreuerer Interpret von Karl Marx: „Daß Philosophie nötig sei, kann a priori nicht behauptet werden. Solange sie zu der Fundamental-Frage ‚Was sollen wir tun?‘ nichts mitzuteilen hat, solange ist ihr Daseinsrecht zweifelhaft. Diese Frage ist die Blutprobe der Philosophie.“<sup>72</sup> Im Anspruch steht Anders Marx in nichts nach. Auch für ihn ist es letztlich Ziel, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch, ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“<sup>73</sup>.

Diese Differenz erklärt sich jedoch nicht, wie Dieter Thomä bemerkt<sup>74</sup>, aus einer unterschiedlichen Motivation. Anders wie Arendt vertraten in ihrem Denken nicht nur den Anspruch, die moderne Gesellschaft und ihre Individuen zu beschreiben, sondern auch ihre Grundlagen,

---

von Geselligkeit gibt. Etwa die Fähigkeit, ruhig dazusitzen und jemandem geduldig zuzuhören. Warum können wir das nicht mehr? Weil diese kleinen Dinger in unseren Taschen psychologisch so mächtig sind, dass sie nicht nur verändern, was wir tun, sondern auch, wer wir sind. Sie bestimmen, wie wir miteinander und mit uns selber umgehen. Wir gewöhnen uns daran, zusammen allein zu sein. [Interviewer:] Was heißt das? [Turkle:] Man will miteinander sein, aber gleichzeitig auch woanders, an Orten, die man nach Belieben besuchen und verlassen kann. Was zählt, ist die Kontrolle darüber, wem und welchen Dingen man sich zuwendet. Wollen wir, dass unsere Kinder soziale Fähigkeiten haben, einander ins Gesicht sehen, sich unterhalten, miteinander verhandeln, sich in einer Gruppe wohlfühlen können?“

<sup>69</sup> Höffe 2017.

<sup>70</sup> Thomä 2001: 410.

<sup>71</sup> Vgl. Reimann 1990: 88: „Diese Verbindung von Soziologie und Metaphysik ist die große Beunruhigung im Werk von Günther Anders. In der Behandlung der Weltfremdheit irritiert permanent ein metaphysischer Pessimismus den soziologischen Optimismus. Der soziologische Blick ist bei Anders von metaphysischer Irritation durchsetzt.“

<sup>72</sup> ÜH: 261.

<sup>73</sup> MEW 1: 385.

<sup>74</sup> Vgl. Thomä 2001: 410: „Diese Differenz hat eine philosophische Wurzel, denn im Zuge der langsamen Ablösung von Heidegger geht es Anders nicht nur - wie Arendt - um die Entfaltung der Weltlichkeit als eines politischen Raums, sondern um die Offenlegung der natürlichen Grundlagen dieser Weltlichkeit. Späte Folge dieses Unterschieds ist die Differenz zwischen Anders und Arendt in der Bewertung Blochs und Heideggers: Während Arendt sowohl Blochs Beschreibung einer Verselbständigung des geistlichen Lebens 'in der Schwebel' hochschätzt wie auch Heidegger einen ‚Wohnsitz‘ fern der Alltagswelt gönnt, kreidet Anders ihnen diese Verselbständigung als systematische Schwäche an.“

Bedingtheiten und ihre Entstehung verstehen zu wollen. Gleichwohl ohne das Pathos einer Marx'schen Programmatik, lässt sich auch Arendts Position in dieses Bild integrieren, da auch sie den „praktischen Humanismus“<sup>75</sup> des Marxismus schätzte.

Gemeinsam ist beiden, dass sie – obwohl sie in großem Umfang vom marxistischen Denken beeinflusst sind und davon profitiert haben –, nicht als marxistische Denker gelten können und daher von der kritischen Linken nicht als Vertreter ihrer Thesen gesehen wurden. Die bewusste Positionierung außerhalb des akademischen Diskurses und die Eigentümlichkeit ihrer Methodik haben ihren Teil dazu beigetragen. Das Gelände, an dem sich das Denken beider vor dem industrialisierten Massenmord des Nationalsozialismus stützte, war für Arendt und den „Gelegenheitsphilosophen“ Günther Anders abhandengekommen, die Tradition damit zweifelhaft bzw. kritikwürdig. Diese Heimatlosigkeit im Denken vereint beide: „Ich stehe nirgendwo. Ich schwimme wirklich nicht im Strom des gegenwärtigen oder irgendeines anderen politischen Denkens. Allerdings, nicht deshalb, weil ich so besonders originell sein will – es hat sich vielmehr einfach so ergeben, daß ich nirgendwo so richtig hineinpasse“<sup>76</sup>, bemerkte Hannah Arendt, während Günther Anders im Interview mit der Wochenzeitung „Die Zeit“ auf eine Frage von Fritz J. Raddatz antwortete: „Ich gehöre nirgendwohin.“<sup>77</sup>

Dass der philosophische Entfremdungsbegriff, der als ein pathologischer Terminus gegen den Begriff der Entäußerung im weiteren Verlauf behandelt wird, dazu geeignet ist, um über den vergleichenden Diskurs von Karl Marx' Arbeits- und Entfremdungstheorie eine neue Perspektive auf das Gemeinsame im Denken von Günther Anders und Hannah Arendt herzustellen, hat die vorliegende Untersuchung zum Ziel. Innerhalb der Marx'schen Theorie sind es vor allem der von Arendt und von Anders rezipierte und kritisch erweiterte Aufstieg der Arbeit bzw. ihr funktionalistisches Prinzip sowie die Rezeption der verschiedenen Dimensionen von Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit, die beide als Prüfsteine ihrer Gesellschaftsanalyse einerseits kritisch hinterfragt und andererseits als deskriptives Moment moderner Phänomene herangezogen haben. In Konsequenz ist die moderne Gesellschaft eine, in der das Individuum nicht mehr tätig wird im Sinne eines Aneignens von Welt, sondern sich dem Funktionalismus des Arbeitens bzw. der Technologie ein- oder unterordnet. Problematisch ist dabei nicht die Weltoffenheit des Menschen, seine Freiheit zur Gestaltung der Welt, sondern die Beeinflussung der Welt und deren Ausprägung in der Moderne.

Die Folge ist eine Substitution des politischen Diskurses im öffentlichen Raum durch private Interessen, die einerseits vom persönlichen Konsum und andererseits von einem Kontroll- und Machtverlust gegenüber der Technologie bestimmt sind. Der Vorrang funktionalistischer, konformistischer und konsumorientierter Prinzipien, das zeigen Arendt und Anders, führt dazu, dass sich letztlich alle Lebensbereiche diesen Prinzipien unterzuordnen haben und die Sinnhaftigkeit einer Handlung oder eines Prozesses sich darin bereits dann erwiesen hat, wenn sie nur diesen Prinzipien dienen.

Das Selbst als die Möglichkeit des Menschen ist in der Moderne reduziert auf ein „Mit-tun“ und nicht mehr Ausdruck eines Aneignens von Welt, einer Wiederaneignung des Entäußerten als transformierten Teils einer Welt. Wenn in diesem Sinne von einem verhinderten Potenzial die Rede sein wird, kommt damit wieder Marx' Anthropologie ins Spiel, in der der Mensch seine Welt durch einen tätigen Umgang in ihr erschafft und gestaltet. Solange dies gestört wird, ist auch die Möglichkeit, tatsächlich zu handeln, eingeschränkt, und somit der politische Diskurs als höchste, würdigste Tat des Menschen im Sinne Arendts reduziert auf ein Handeln zum Wohle privater Interessen.

Mit Blick auf Günther Anders' frühe Anthropologie, die vom Problem der Tatsachenerkenntnis ausgeht, wird zu zeigen sein, dass er die Technik zwar rhetorisch zum monströsen handelnden Subjekt der Geschichte heraufstufte, die Dämonenhaftigkeit derselben innerhalb der

---

<sup>75</sup> MEW 40: 583.

<sup>76</sup> Arendt 2005: 111.

<sup>77</sup> Raddatz 1986: 15.

Diskrepanzphilosophie jedoch auch als Erkenntnisproblem bzw. eine Theorie der zunehmenden Diskrepanz subjektiver Vermögen darstellt. Es ist demnach nicht die Technik als Wesen, die den Menschen entmachtet, sondern die Inkongruenz menschlicher Vermögen, die von der Technik hervorgerufen wird, die Anders' problematisiert, wofür letztlich ebenfalls der pathologische Entfremdungsbegriff eine passende Bezeichnung liefert.

Die Gesellschaftskritik beider eint, dass sie abermals in Anschluss an Marx nicht die Kritik eines Zustandes ist, sondern einer Entwicklung, die ihren Anfang in den historischen und gesellschaftlichen Entwicklungen mit und in der Neuzeit nahm und bei Anders so weit geht, dass der moderne Mensch die Freiheit abseits des technologischen Funktionalismus selbst als Bedrohung empfindet.<sup>78</sup> Hinzu kommt im Angesicht der Technologie die prometheische Scham, die zur Schlussfolgerung führt, dass der Mensch sich ein Aufgehen bzw. Einswerden in und mit der Technik wünscht, wobei die Scham, anders als von Anders intendiert, als Phänomen einer gestörten Entfremdung erscheint.<sup>79</sup>

Ein Anknüpfungspunkt an Marx, den Arendt im Gegensatz zu Anders nicht nachvollzieht, ist die moralphilosophische Dimension des Marxismus, die aufgrund des methodischen Ansatzes und der Absicht der vorliegenden Arbeit nicht zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Dennoch erscheinen auch Anders' Thesen zur Moral im Zeitalter der Technokratie als eine kritische Erweiterung der Marxschen Theorie, in der Moral „als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse“<sup>80</sup> erscheint<sup>81</sup>.

### **Funktionalismus als Prinzip der modernen Gesellschaft**

Obwohl ihre Gedanken um die Begriffe „Arbeit“ und „Entfremdung“ kreisen, sind sie im strengen Sinn keine Arbeits- oder Entfremdungstheoretiker, sondern politische Philosophin und Technikkritiker auf humanistischer Basis, mithin moderne Denker. Arendt bleibt innerhalb der Terminologie von Marx, der jedoch das Tätigsein des Homo faber ebenfalls weiter fasste, als sie ihm zugesteht. Dementsprechend spricht Anders davon, dass der „klassische homo-faber“ sich damit beschieden habe, „Weltstücke zu verwenden, um seine eigene, von der Welt selbst nicht vorgesehene, Welt herzustellen, und darin seine Bestimmung und seine Freiheit gesehen [habe]. Was er dafür nicht benötigte, ließ er intakt. Während der heutige Mensch in der Welt als ganzer eo ipso nur Material sieht; sich selbst lieber neue Bedürfnisse aufzwingt, als Seiendes intakt und unverwendet zu lassen [...]“<sup>82</sup>.

Von hier entwickeln beide die These von der Entfremdung menschlicher Lebensbereiche durch funktionalistische und konformistische Prinzipien, die sie im Vorrang der Arbeit bzw. der Technik erfassen, indem sie von den materiellen Verhältnissen als Bedingung der modernen Gesellschaft abstrahieren und, im Gegensatz zu Marx, den Fokus auf den Produktionsprozess bzw. das Resultat legen. Während Arendt die moderne gesellschaftliche Entfremdung auf die Arbeit zurückführt, in der die Resultate des Tätigseins an dem Maßstab der Arbeitsprodukte gemessen werden, fokussiert Anders auf das Phänomen der Technik und Technisierung der

---

<sup>78</sup> Vgl. Anders 2003: 137: „Angst vor der Selbstständigkeit und Freiheit; genauer: die Angst davor, den Raum der Freiheit, den die Muße [...] zur Verfügung stellt, das Vakuum, dem er durch die Muße ausgesetzt ist, selbst artikulieren, seine Freiheit selbst ausfüllen zu müssen.“

<sup>79</sup> Vgl. AdM I: 89: Auf die erste dieser zwei Möglichkeiten einzugehen, erübrigt sich, denn sie ist schon antiquiert. Der Mensch, den Chaplin in ‚Modern Times‘ dargestellt hat: das Wesen, das selbst dann noch, wenn es nicht mehr seine Maschine bedient, wider Willen und tickhaft maschinenartige Bewegungen ausführt, und das nun voll Befremden oder Entsetzen feststellt, daß es selbst bereits Gerätstück geworden ist, dieses chaplineske Wesen existiert nicht. Die Darstellung ist verzerrt. Was den ‚modern man‘ befremdet, ist umgekehrt, daß er als ich-hafter Rest auch dann noch übrigbleibt, wenn er, dem Maschinenbetrieb eingeordnet, ‚eigentlich‘ nichts anderes sein sollte, ‚eigentlich‘ nichts anderes mehr zu sein wünscht, als ein ‚Rad‘.“

<sup>80</sup> MEW 3: 46.

<sup>81</sup> Einen guten Überblick über die Moralkritik des Marxismus liefert Schröder (2005: 111f.).

<sup>82</sup> AdM I: 117.

Lebensbereiche, das gewissermaßen einen Katalysator des modernen Funktionalismus darstellt.<sup>83</sup> Die Argumentation, die sie darin in Anschluss an Marx entwickeln, ist transzendentalphilosophisch, indem sie die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Tätigseins als Ausdruck seiner Weltoffenheit und Freiheit bedroht sehen und kritisieren, dass das menschliche Potenzial gestört wird und darin die Gestalt eines Mit-Tuns mit den Automaten annimmt.

Wenn Arendt diese Veränderung kritisiert, so hat sie in Hinblick auf das, was sich mit dem Menschen verändert, eine Transformation vor Augen, „in den menschlichen Bedingungen, die radikal genug war, um die Ausübung von Fähigkeiten unmöglich zu machen, welche sich unter anderen weniger radikalen Bedingungen beobachten lassen; sie meinte die Zerstörung jeglicher Möglichkeit des Auftretens und Erscheinens dieser Fähigkeiten“<sup>84</sup>. Elisabeth Young-Bruehl beschreibt an dieser Stelle nichts anderes als das Problem der pathologischen Entfremdung der Moderne, wobei die intrinsische Verwandtschaft mit dem Marxismus noch weiter reicht und sich generell für die philosophie- und ideologiekritische Haltung sowie die Kritik am Kapitalismus als Grundmerkmal feststellen lässt. Arendt und Anders sehen es in Anschluss an Marx als eine ihrer Aufgaben, die moderne Gesellschaft über die Voraussetzungen und Folgen ihrer Krisenhaftigkeit aufzuklären.<sup>85</sup>

Für die Arbeit in der Moderne fördern diese Erkenntnisse eine Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit zwischen dem Selbst der Möglichkeit und dem Selbst der Wirklichkeit bzw., mit Marx gesprochen, einen Doppelcharakter der Arbeit zutage. Auf der einen Seite steht die Arbeit als der Modus über den die moderne Gesellschaft Anerkennung, Teilhabe und Identität reguliert, während auf der anderen Seite das Tätigsein des Menschen unter den Prinzipien des Funktionalismus, Konformismus, Rationalismus und Konsums steht und sich in dieser Weise letztlich als entfremdet darstellt. Entfremdet aufgrund einer „Ver-Arbeitlichung“<sup>86</sup> bzw. Technisierung des Menschen. Entfremdung betrifft jedoch nicht nur das Selbst, sondern die Welt als Ganze. Nicht nur Marx' Dimensionen der Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt, seinem Tun, seiner Gattung und seiner Natur, sondern die Weltlichkeit des Menschen und alle seine Vermögen und Lebensbereiche sind betroffen. Unter dem Vorrang von Arbeit und Technik können das Tätigsein des Menschen und seine Vermögen kein Ausdruck von Freiheit sein. Wo die moderne Gesellschaft also glaubt, Teilhabe und Freiheit zu etablieren, tut sie dies auf Grundlage von Prinzipien, die sie tatsächlich unfrei machen, indem sie die eigentlich menschlichen Tätigkeiten, das Herstellen von Welt und Handeln im Interesse der Gemeinschaft, entwerten oder dem Menschen in Gestalt des Apparats das Handeln abnehmen.

Letztlich sieht sich aber der moderne Mensch im Auge der technologischen Entwicklung auch noch von der Abschaffung der letzten Tätigkeit, auf die er sich noch verstand, betroffen: „Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein?“<sup>87</sup>, schreibt Hannah Arendt, und Günther Anders ergänzt: „Die Frage ist nicht mehr, wie

---

<sup>83</sup> Der Triumph des Apparats besteht, so Anders, „darin, daß er den Unterschied zwischen technischen und gesellschaftlichen Gebilden hinfällig und die Unterscheidung zwischen den beiden gegenstandslos gemacht hat“ (AdM II: 110.).

<sup>84</sup> Young-Bruehl 2004: 357.

<sup>85</sup> Die Frage nach den leitenden Prinzipien sowie der Konstitution einer Gesellschaft hat darüber hinaus ethische Dimensionen, die in der vorliegenden Untersuchung nicht Gegenstand waren, jedoch von beiden vor allem in Hinblick auf die historischen Zäsuren des Zweiten Weltkriegs thematisiert werden. Anders erfasst sie in einer seiner Hauptthesen unter dem Topos, „daß wir glauben, das, was wir können, auch zu dürfen“ (AdM I 131.).

<sup>86</sup> Dries 2012a: 217.

<sup>87</sup> VA: 13. Eine Variation dieses Gedankens findet sich bei Marx. So sei es Motiv des Kapitals „...die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren...“, während „es andererseits die Arbeitszeit als einziges Maß“ (Vgl. Fetscher 2004: 177) des Reichtums anerkenne.



man die Früchte der Arbeit gerecht verteilt, sondern wie man die Konsequenzen der Nichtarbeit erträglich macht.“<sup>88</sup>

Der Mensch ist bei Anders zu allererst – und darin folgt er Marx – „für [das]Arbeiten gebaut“<sup>89</sup>. Dies gilt auch für Arendts Denken, wobei der Begriff „Arbeit“ hier durch den generellen und weiter gefassten Terminus des Tätigseins ersetzt werden muss. Aus dieser Definition des Tätigseins als „essentiellstem Bedürfnis“<sup>90</sup> rührt die Kritik an technologischem Fortschritt, Funktionalismus, Konformismus, Rationalismus und Konsumismus der Moderne und zugleich die Verbindung zu Marx. Diese Kritik wird jedoch nur deshalb tragfähig, weil Anders und Arendt, ebenso wie Marx, auch den denkenden, phantasierenden und fühlenden Menschen kennen und bedroht sehen.

Die Grenzen des Denkens von Arendt und Anders für aktuelle Fragestellungen liegen einerseits darin, dass Arendts Terminologie und ihre Begriffsdefinition der Arbeit Einstiegshürden bereithält und nicht unmittelbar für sich selbst spricht, da sie dem Arbeitsbegriff der Moderne entgegenzustehen scheint. Zum anderen wirkt der theoretische Nihilismus von Günther Anders' Geschichtstheorie heute kaum mehr nachvollziehbar<sup>91</sup>.

Arbeit in der Moderne befindet sich, so eine zentrale These der vorliegenden Abhandlung, im Spannungsverhältnis zwischen Anerkennung und Entfremdung. Dieses Spannungsverhältnis für die Theorie der Moderne in Anschluss an Karl Marx wieder fruchtbar gemacht zu haben, eine Methodik und Begriffssystem an die Hand gegeben zu haben, die Phänomene der modernen Lebenswelt zu verstehen, darin besteht Hannah Arendts und Günther Anders' Beitrag und ihre Relevanz für die aktuelle Debatte über die Entwicklung und Zukunft der Arbeitswelt der tätigen Menschen; dies macht sie zu modernen Denkern. Trotz der wissenschaftlichen Abstraktion ist ihr Anliegen das Konkrete, der Mensch und seine Welt, wofür sie ebenso wie Marx eintraten: „Aber der Mensch, das ist kein abstraktes außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät.“<sup>92</sup> Zu verstehen, „[w]as wir tun, wenn wir tätig sind“<sup>93</sup>, dieses Anliegen hat heute nichts von seiner Relevanz eingebüßt.

Obwohl Arendt und Anders stark von Marx' Denken profitierten, können sie indes kaum als marxistische Philosophen begriffen werden, sondern vielmehr als Denker, die unter Herausarbeitung der Aspekte, in denen Marx auch heute noch eine Relevanz entwickeln kann, versucht haben, die Entwicklung des Individuums und der Gesellschaft seit Beginn der Neuzeit in ihrer Entstehung und ihren Konsequenzen zu verstehen. Die spannungsreiche Beziehung, die sich über den Rekurs auf Marx' Arbeits- und Entfremdungstheorie ergibt, ist dabei getragen von der „idee fixe“ des Homo faber, dem das Gekonnte stets als das Gesollte erscheint und der der Macht über seine Welt und die Prozesse, die er in ihr implementiert hat, verlustig zu gehen droht bzw. die Entwicklung mit einem Desinteresse an der Welt vorantreibt, für das die Menschlichkeit und schließlich die Welt selbst letztlich der zu zahlende Preis sein könnten. Diese, wenn man so will, Grundannahme teilen Arendt und Anders mit anderen Philosophen und Schulen ihrer Zeit. Die Fragen, die Anders und Arendt umtreiben, die sie motivieren, verstehen zu wollen, warum Menschen in der Art und Weise, wie sie es taten, gehandelt haben und handeln, den Gründen dafür nachzugehen, was Menschsein in der Moderne bedeutet, bedeuten kann, und welchen Bedingungen und Bestimmtheiten das Dasein unterliegt, machen sie nicht nur zu Denkern der Moderne, sondern zu modernen Denkern, denen zugleich das Verdienst zukommt, Thesen und Theorien von Karl Marx aus nicht marxistischer Perspektive für das 20. und 21. Jahrhundert fruchtbar gemacht zu haben.

---

<sup>88</sup> AdM I: 98.

<sup>89</sup> AdM II: 103.

<sup>90</sup> Dries 2012a: 230.

<sup>91</sup> Vgl. Liessmann 1993: 108: „Mit diesem Diktum hat Anders die Situation der Moral in einer Weise gekennzeichnet, die keine Möglichkeit lässt, der Vergangenheit irgendwelchen Nutzen für die Gegenwart zu ziehen.“

<sup>92</sup> MEW 1: 378.

<sup>93</sup> VA: 14.

## 1.2 Zur Aktualität von Marx, Arendt und Anders

Die Bedeutung von Karl Marx und Hannah Arendt als prägende philosophische Denker ist unbestritten, und auch Günther Anders' Denken hat zumindest für eine gewisse Zeit die Debatte im deutschsprachigen Raum geprägt. Im Gegensatz zu Marx, dessen Werk auch heute noch in der Forschung allgegenwärtig ist und im Rahmen des 150-jährigen Jubiläums des Erscheinens des ersten Bandes des „Kapital“ 2017 wieder prominenter in der öffentlichen Debatte stattfand<sup>94</sup>, und Arendt, die vor allem in der politischen Philosophie als kritische Autorin ihren festen Platz in der Rezeptionsgeschichte gefunden hat, ist die Beschäftigung mit Günther Anders bisher auf einen kleineren Forschungskreis beschränkt, jedoch bereits zu seinen Lebzeiten nicht ohne Bedeutung<sup>95</sup> und Rezeption geblieben.

Während das Werk Hannah Arendts erst in den letzten Jahren von der Forschung intensiv wahrgenommen und rezipiert wird und ihre Person sowie ihr Schaffen – über die Beziehung zu ihrem Lehrer Heidegger hinaus – auch im Kulturbetrieb<sup>96</sup> thematisiert werden, gewann die Auseinandersetzung mit Marx' Thesen und Theorien im Nachgang zur weltweiten Finanz- und Wirtschaftskrise von 2008/2009 wieder an Bedeutung. Wo eine Krisenhaftigkeit des Kapitalismus ausgemacht wird, so könnte man meinen, scheint der Weg zu Marx als prominentem Kritiker der kürzeste und wirkmächtigste. Will man mit Marx' ökonomischen Theorien den Kapitalismus des 21. Jahrhunderts kritisieren, so droht diese Argumentation jedoch stets in einen intentionalen Fehlschluss zu kippen, da Marx' Kritik auf grundlegend verschiedenen ökonomischen Strukturen basiert, die fälschlicherweise als vergleichbar angenommen werden. Marx' Thesen als Erklärungsmodell für die aktuelle ökonomische Situation (bzw. die Krise von 2008/2009) heranziehen, ist nicht erfolgsversprechend. Im Kontext der Erörterung seiner Aktualität muss sich die Untersuchung daher auf die Punkte konzentrieren, in denen Marx eine prominente Rolle auch im aktuellen Diskurs einnimmt. Zwar ist die ökonomische Situation heute nicht mehr mit der vergleichbar, die er beschrieben hat, dennoch finden sich auch bei Vertretern der liberalen Wirtschaftstheorie positive Anknüpfungspunkte; gleichwohl in Teilaspekten. So hat bspw. Thomas Piketty in seinem Werk „Das Kapital im 21. Jahrhundert“ (2013) Marx' Kritik der ungleichen Einkommensverteilung zum Ausgangspunkt genommen. Der Berliner Wirtschaftswissenschaftler Jürgen Kromphardt bemerkt daran anknüpfend: „Die ungleiche Einkommensverteilung und ihre Wirkung auf die Gesamtnachfrage nach Gütern schlagen eine Brücke von Marx zu Keynes. Marx' Prognose eines ständig zunehmenden ‚Zweispalts‘

---

<sup>94</sup> Vgl. Günther 2008: „Karl Marx wurde für tot erklärt. Doch angesichts der internationalen Finanzkrise erlebt das ‚Kapital‘ jetzt eine Renaissance. Das Geschäft mit dem Buch boomt. Der Berliner Karl-Diez Verlag hat allein in den ersten drei Oktoberwochen 417 Exemplare verkauft. Das klingt zunächst nicht besonders umwerfend. Vor allem dann nicht, wenn man dies mit den Absatzzahlen aus realsozialistischen Zeiten vergleicht. Doch der jährliche Absatz ist wieder enorm gestiegen. Bis 2004 verkaufte der Verlag knapp 100 Marx-Bände jährlich. In diesem Jahr waren es bereits 2500. Von Dienstag auf Mittwoch dieser Woche gingen allein 89 Exemplare weg, sagte der Geschäftsführer des Verlags, Jörn Schüttrumpf. Er rechnet damit, dass der Absatz am Ende dieses Jahres noch ‚steiler steigt‘.“; vgl. Stein 2017: „Und nun gibt es eine neue Generation, die mit Marx nicht konfrontiert wurde und sich jetzt auch deshalb für Marx und seine Thesen interessiert, weil nach der Finanzkrise wieder die Frage auftaucht, ob die Analysen von Marx vielleicht doch gebraucht werden können und sinnvolles zur Erklärung beitragen.“

<sup>95</sup> Vgl. Broniowski 2003: 129ff: „Meine These lautet, kurz gefasst, dass Anders keineswegs der verkannte und ignorierte Philosoph und Schriftsteller war, als den er sich selbst sah und als den ihn viele seiner Jünger und Jüngerinnen noch heute sehen; vielmehr war er, so die Fortsetzung meiner These, selbst stets ein Verkennner und Ignorant. Die angebliche Verdrängung und Verleugnung von Günther Anders in der Öffentlichkeit ist [...] ein Märchen... [...] Und auch sonst hat es in Günther Anders' Leben an Preisen, Ehrungen und Würdigungen nur dann gefehlt, wenn man davon ausgeht, dass man ihm praktisch jede Woche irgend etwas hätte verleihen müssen. Mindestens zwei Preise, zwei Professuren und das Ehrendoktorat der Universität Wien hatte Anders sogar spektakulär abgelehnt.“

<sup>96</sup> 2012 wurde Arendts Kommentierung und Begleitung des Eichmann-Prozesses in Jerusalem 1961 unter dem Titel „Hannah Arendt“ als Spielfilm für das Kino verfilmt.

hat sich zwar als falsch erwiesen, schärft aber den Blick für die Bedeutung gesellschaftlicher und politischer Prozesse, die die institutionellen Regelungen grundlegend verändern können. Schon deshalb ist Marx aktuell.“<sup>97</sup>

Auf inhaltlicher Ebene taugt Marx nicht als Referenz zur grundlegenden Kritik des Kapitalismus im 21. Jahrhundert, bietet jedoch auf anderer Ebene Anknüpfungspunkte. In seiner Analyse zur Aktualität Marx' auf dem Berliner Kongress „re-thinking Marx“ 2011 bemerkte Axel Honneth:

„Marx ist nicht einfach deshalb aktuell, weil wir Finanzkrisen erleben oder ähnlich. [...] Eigentlich will er sagen: Der Kapitalismus führt doch zu Lebensformen, die ihr bei klarem Kopf nicht akzeptieren könnt. Er macht euch zu zweckrational, er formt Charaktere, die am Nutzen orientiert sind, die auch ihre eigenen sozialen Verhältnisse gar nicht mehr angemessen verstehen können, weil sie sie nur als abhängig von einem Gegenstand verstehen können, geprägt, gemacht durch einen Gegenstand, nämlich durch das Kapital [...].“<sup>98</sup>

Der Anknüpfungspunkt an Marx, den Axel Honneth hier im Sinn hat, ist derjenige, den sich auch Günther Anders und Hannah Arendt zum Ausgangspunkt genommen haben. Dabei geht es nicht um die systematische Kritik des Kapitalismus, sondern um Kritik der negativen Auswirkungen der funktionalen Prinzipien des vorherrschenden ökonomischen Gesellschaftssystems auf dem Menschen und seine „Lebensformen“. Zu leicht macht es sich der aktuelle Diskurs allerdings, wenn aus der Ähnlichkeit der Auswirkungen auf die Gleichheit der Gründe geschlossen wird. Arendt und Anders füllen die Lücke. Sie zeigen, dass unter kritischem Rekurs auf Marx' philosophische Anthropologie und Arbeitstheorie eine Fruchtbarmachung seines Denkens für das 20. und 21. Jahrhundert möglich ist. Im Umkehrschluss zeigt sich darin, dass Marx' Ökonomie zwar nicht mehr geeignet ist aktuelle wirtschaftliche Phänomene zu erklären oder zu kritisieren, seine Kapitalismuskritik aber auf philosophisch-anthropologischer Ebene weiterhin Anknüpfungspunkte bietet.

Darüber hinaus ist die aktuelle Forschungsrezeption von einem sachlichen, soziologisch-philosophischen Ansatz geprägt und vollzieht sich weitestgehend ohne die ideologischen Grabenkämpfe der Nachkriegszeit. Ziel der wissenschaftlichen Analyse von Marx' Werk ist es heute, die Passagen und Theoreme herauszufiltern, die sich als gültig erweisen oder einen produktiven Perspektivwechsel erlauben.<sup>99</sup> In der öffentlichen Debatte ist die Wiederentdeckung des Marxschen Werks noch auf dessen Kritik am Kapitalismus eingeeengt bzw. zugespitzt, wobei Finanz- und Wirtschaftskrisen auch hier den entscheidenden Anstoß geliefert haben. „Kein

---

<sup>97</sup> Kromphardt, Jürgen: Zur Aktualität von Karl Marx. In: Homann, K., Pies, I., Kromphardt, J. et al. Wirtschaftsdienst (2018) 98: 227. <https://doi.org/10.1007/s10273-018-2281-z>. S. 231.

<sup>98</sup> Mittelstraß 2011.

<sup>99</sup> Auf dem Berliner Kongress „re-thinking Marx“ im Jahr 2011 bemerkte Axel Honneth: „Es gibt einen Teil, glaube ich, der schon davon überzeugt ist, dass Marx im Wesentlichen die richtigen Erklärungsinstrumentarien besitzt und dass sie uns auch helfen, gegenwärtige Veränderungen zu verstehen. Ein anderer Teil glaubt, dass man die Marxsche Kapitalismusanalyse erheblich erweitern oder differenzieren oder abändern muss, um überhaupt die Entwicklung nicht nur der letzten Jahre, sondern überhaupt die Geschichte des Kapitalismus angemessen zu verstehen. Im Grunde genommen haben wir gelernt, soweit ich das sehe, dass der Kapitalismus in verschiedenen Varianten existiert. Das bedeutet: Die institutionellen Rahmenbedingungen, in denen die kapitalistische Wirtschaft eigentlich zum Tragen und zur Existenz gelangt, muss man viel ernster nehmen, als man es tut, wenn man sich nur auf die Marxschen Fahrten setzt und das Kapitalverhältnis als solches studiert“ (vgl. Mittelstraß 2011). Der linksintellektuelle Publizist Mathias Greffrath äußerte sich zur Aktualität von Marx im Jubiläumsjahr im Spiegel-Interview dazu: „Marx durchlüftet den Kopf. ‚Mehrwert‘, ‚Lohnarbeit‘, ‚Entfremdung‘, das sind alles Begriffe, die helfen, hinter die Phänomene zu blicken. Wer keine Begriffe hat, der wird auch nie in der Lage sein, die Welt zu sehen, wie sie ist. Marx hat sich schon über die Konsequenzen eines fehlgeleiteten Konsums Gedanken gemacht, als es noch nicht mal in Ansätzen ein Umweltbewusstsein gab, einfach weil er die Dinge zu Ende dachte“ (Der Spiegel 13/2017).

klassischer Denker hat so von der Finanzkrise profitiert wie Karl Marx“<sup>100</sup>, resümierte Christian Gschwendtner jüngst in der Süddeutschen Zeitung jedoch nicht ohne den Hinweis auf den gewissermaßen paradoxen Umstand, dass Marx in der Debatte zwar präsent ist, seine Kritik am Kapitalismus aber eben auf Voraussetzungen und sozialen Gegebenheiten beruht, die mit der aktuellen gesellschaftlichen Situation wenig zu tun haben.

Bedeutend für die vorliegende Arbeit ist Marx' Verdienst, das Phänomen der Entfremdung aus dem Kontext eines romantischen, weltfliehenden Moments gelöst zu haben und, neben der Analyse des Gesellschaftssystems seiner Zeit, als ein Phänomen moderner Arbeit herausgestellt zu haben. Arendt und Anders kommt der Verdienst zu, diesen Aspekt in die Moderne überführt zu haben, ohne sich einer ideologischen Strömungen des Marxismus anzuschließen. Arendt dient Marx' Denken als Ausgangspunkt, um ihre Idee eines kommunikativen, öffentlichen Diskurses als Grundlage des Politischen zu entwickeln, dass das Öffentliche, Gemeinschaftliche wieder zum Hauptinteresse der Gesellschaft machen will, in einer Zeit, in der Ideologie und Machtmissbrauch vorherrschten. Zugleich legte sie damit dar, wie der Vorrang der Prinzipien der Arbeit- der Funktionalismus, seinen Anteil am Machtmissbrauch hat, das Handeln entwertet und wie Bürokraten, die nicht mehr handelten, sondern funktionierten, zu Tätern wurden. Günther Anders war einer der Ersten, der ausgehend von Marx' Entfremdungstheorie die Folgen der Diskrepanz zwischen Arbeiter und Resultat sowie Arbeit und Arbeiter aufgezeigt hat. Die Motivation ihres Schaffens ist die Kritik an den Verhältnissen ihrer Zeit und das Nachforschen und Verstehen der Gründe dieser Entwicklungen, die nicht mit Marx begonnen haben, sondern von ihm als einem der Ersten herausgestellt und untersucht worden sind: die Selbstentfremdung und Weltentfremdung des Menschen.

Die Aktualität von Günther Anders und Hannah Arendt alleine über ihre Rezeption und Kritik des Marxschen Werks bzw. der marxistischen Theorie nachweisen zu wollen, wäre indes ebenso falsch, wie umgekehrt Marx ausschließlich über die Inkubatoren Anders und Arendt wieder ins Rampenlicht rücken zu wollen. Das Verhältnis dieser Dreiecksbeziehung ist wechselseitig und zeigt sich unter anderem in der Aktualität der wissenschaftlichen Fragestellungen und Aporien, die ihr Schaffen prägen. Besonders deutlich wird dies bei der Frage, wie eine Gesellschaft, die Teilhabe und Identität über Arbeit definiert, mit den, vom technologischen Fortschritt ausgelösten Entwicklungen umgeht, welche die menschliche Arbeit auf ein Minimum zu reduzieren sich anschicken. Dass diese Frage eine philosophische ist, zeigt ihr anthropologischer Kern. Das zu Lebzeiten von Arendt und Anders technisch Mögliche ist heute schon oder steht kurz davor, das technisch Machbare zu sein. Es geht also um die Frage, was es in Zukunft bedeuten wird, wenn menschliche Arbeit immer weniger benötigt wird, gleichzeitig aber das Fundament der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung seit Beginn der Neuzeit bildet und darüber hinaus als Tätigsein der Modus ist, über den sich ein Weltbezug erst herstellt. In diesem Kontext hält auch Marx' Kritik an der zunehmenden Akkumulation von Privateigentum an Produktionsmitteln wieder Einzug in die Debatte.<sup>101</sup>

Marx, Arendt und Anders haben eine eigene Perspektive auf diese Frage bzw. nähern sich ihr von verschiedenen Ausgangspunkten. Gemeinsam ist ihnen jedoch, dass sie eine Sicht auf das menschliche Tätigsein entwickeln, die über die Arbeit als Lohn- oder Erwerbsarbeit hinausgeht und dieses als einen Modus des Erschließens und Herstellens von Welt, Gemeinschaft und Individualität begreift. Die Frage, die sie dabei umtreibt, ist, wie gesellschaftliche und historische Entwicklungen sowie der technische Fortschritt sich auf dieses Menschenbild auswirken, wie sie den Menschen und die Gemeinschaft beeinflussen und verändern. Es ist dieser

---

<sup>100</sup> Gschwendtner 2017.

<sup>101</sup> Vgl. Kurz/Rieger 2013b: 37: „Denn je geringer der Anteil menschlicher Arbeitskraft – sei es nun geistig oder körperlich – an Produktion und Wortschöpfung wird, desto stärker verschiebt sich das Machtgefüge in der Wirtschaft zu den Besitzern von Kapital, dem ultimativen Produktionsmittel. [...] Obendrein führt die nächste technologische Innovation zur Banalisierung des einstmals tollen Wissens und Kennens.“

Punkt, der ich am deutlichsten in aktuellen Debatten wiederfindet: „Die Frage, wie jene technologischen Umbrüche bewältigt werden können, die durch die Digitalisierung und Vernetzung, durch die Beschleunigung der Kommunikation und Datenverarbeitung und durch die weitreichende Automatisierung und immer ‚intelligenter‘ werdende Algorithmen gerade geschehen, ist eines der Kernprobleme unserer Zeit.“<sup>102</sup>

Derzeitige Entwicklungen, die diesen Fragekomplex betreffen, sind zahlreich<sup>103</sup>. In der Auseinandersetzung mit Günther Anders' Werk zeigt sich, dass dieses – trotz der besonderen Methode – eine nicht zu unterschätzende Quelle für das Verständnis einer Entwicklung bietet, die unter den Schlagworten „Industrie 4.0“ und „Internet der Dinge“ Eingang in den gesellschaftlichen Alltag findet. Gemeint ist unter anderem die zunehmende Substitution menschlicher Arbeitsformen, die nicht mehr nur auf die Reduzierung körperlicher Arbeit beschränkt ist, sowie eine Vernetzung und autarke Kommunikation von Alltagsgegenständen, ergänzt um künstlich lernende Systeme, die unabhängig von Menschen agieren und Entscheidungen treffen<sup>104</sup>. Anders hatte diese Entwicklung der Vernetzung bereits vorausgesehen.<sup>105</sup> Dieser Aspekt seines Schaffens ist jedoch im Vergleich mit der überbordenden Prominenz seiner Kritik an der atomaren Bedrohung bislang im Hintergrund geblieben, wobei auch seine Thesen zur Atomkraft und ihr sich verschleierndes Drohpotenzial im Zuge der Reaktorkatastrophe von Fukushima im Jahr 2011 wieder aufgegriffen<sup>106</sup> wurde.

Die Rezeption von Anders' Theorie ist dessen zum Trotz zwar kaum in der Art ausgeprägt wie bei Arendt oder gar bei Marx. Falsch wäre es indes, daraus abzuleiten, dass Anders im Diskurs keine Rolle spiele.<sup>107</sup> Die Relevanz von Anders' Überlegungen zeigt sich nicht zuletzt im Blick in die Zeitschriftenregale und Publikationslisten zum Thema. Die Bedrohung des Menschen durch die Maschine ist dort allgegenwärtig<sup>108</sup>: „Meldungen wie die, dass IBMs Computer ‚Watson‘ mittlerweile präzisere Anamnesen durchführen kann als mancher Arzt, lesen sich nicht mehr wie Nachrichten aus der Wissenschaft. Sie klingen wie Depeschen von der Front; Meldungen schwerer Verluste im Krieg der Menschen gegen die Maschinen.“<sup>109</sup> Die Fragen, die Anders an den Menschen und seine Gesellschaft stellte, sind indes noch heute dieselben und repräsentieren ein Denken, das vielleicht erst heute „tatsächlich ‚gegenwärtig‘ genannt werden könnte“<sup>110</sup>: „Denn welchen Sinn sollte es haben, dass sich der Mensch in allem,

---

<sup>102</sup> Kurz/Rieger 2013b.

<sup>103</sup> Vgl. Morat 2006.

<sup>104</sup> Vgl. Hofmann 1992: 179: „Das [...] Diktum von der normativen Kraft des Faktischen hat sich weitgehend bewahrheitet. Es fällt, weil alltäglich, quasi natürlich geworden, kaum noch auf, wie sehr das Verhalten, auch moralisches, private und öffentliche Formen des Sprechens, der Gestik und Mimik von Apparaturen [...] modelliert werden.“

<sup>105</sup> Vgl. Kapitel 6.1.

<sup>106</sup> Vgl. Zöllner 2011.

<sup>107</sup> Vgl. Beck 2004: 10: „Es widerspricht Günther Anders' Selbstcharakterisierung als ‚Unzeitgemäßer‘, mit der er gerne spielte, daß die ‚Antiquiertheit des Menschen‘ zu einem der meistgelesenen philosophischen Werke deutscher Sprache im 20. Jahrhundert avancierte. 14 Auflagen mit fast 80.000 Exemplaren sind bis heute verbreitet; vom zweiten, 1980 erschienenen Band sind es über 60.000. Ich bin nicht sicher, ob z.B. Martin Heideggers Buch ‚Sein und Zeit‘ ähnliche Zahlen erreichte.“ Die Zeitung „Die Welt“ hat die „Antiquiertheit des Menschen“ 2003 in ihren Kanon „Deutschland. Alles, was man lesen muss - Der Kanon zum 9. November: Zehn Sachbücher, in denen sich unsere Nachkriegsgeschichte spiegelt“ aufgenommen.

<sup>108</sup> In seiner Untersuchung „Superintelligence“ geht der Autor und Wissenschaftlicher Nick Bostrom von der These aus, dass die Maschine der Spezies Mensch ein ultimatives Ende setzen könnte. Allerdings gehen seine Überlegungen von der im Vergleich zu Günther Anders plumperen These aus, dass die künstliche Intelligenz irgendwann entscheiden werde, den Menschen nicht mehr zu benötigen. Die Schwäche seiner Untersuchung ist jedoch eine Andere und setzt an seinem Verständnis von Intelligenz an, das er nicht plausibilisiert und untersucht. Er warnt vor intelligenten Maschinen ohne zu sagen, was er unter Intelligenz und Bewusstsein versteht (vgl. Bostrom 2013).

<sup>109</sup> Kittlitz 2014: 40.

<sup>110</sup> Liessmann 1992b: 142.

was ihn zum Menschen macht – seine Endlichkeit eingeschlossen –, selbst aufgibt und seine Zukunft allein noch im Nicht-Menschen sucht? Davon mögen Post- und Transhumanisten träumen. Entscheidend ist, dem Fortschritt – dem wissenschaftlichen, dem technischen und dem sozialen – eine Richtung zu geben, die dem Menschen dient und nicht von ihm wegführt.“<sup>111</sup>

Was Anders an Rezeption fehlt, wird in Bezug auf Hannah Arendt von manchem Kommentator bereits als ein Zuviel kritisiert. Walter Laqueur reagierte 1998 auf einen sogenannten „Arendt-Kult“ in Deutschland mit einer Kritik, die sich weniger an ihr als Wissenschaftlerin, sondern an der Verehrung vor allem durch junge Schriftstellerinnen zeige, wobei „eine faszinierende Diskrepanz zwischen Arendt als politischer Philosophin und ihrem mangelnden Urteilsvermögen in Bezug auf die aktuelle politische Situation“<sup>112</sup> zu erkennen sei. Eine andere Erklärung für die Renaissance von Arendts Denken in den 1990er Jahren ist nach Seyla Benhabib im historischen Kontext zu suchen: „Nach dem Fall des autoritären Kommunismus und seitdem die marxistische Theorie weltweit den Rückzug angetreten hat, erwies sich Hannah Arendts Denken als die kritische politische Theorie des posttotalitären Augenblicks.“ Auch für die moderne Frauenbewegung sei Arendt „ein beeindruckendes und geheimnisvolles Vorbild, eine unserer ‚früheren Mütter‘.“<sup>113</sup>

Die Anziehungskraft ihrer Theorien ist unbestritten. Mit „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ erlangte sie früh Berühmtheit. Ihre Positionierung an der Grenze von Wissenschaftlerin, Intellektueller und freier Schriftstellerin machte sie auch als Person zu einer besonderen Stimme im öffentlichen Diskurs. Diese Stimme blieb nicht ohne Einfluss auf andere Philosophinnen und Denker. Unter Rekurs auf Arendts Theorie des Handelns und des öffentlichen Raumes bemerkte beispielsweise Jürgen Habermas: „Von Hannah Arendt habe ich gelernt, wie eine Theorie des kommunikativen Handelns anzugehen ist [...]“<sup>114</sup>

Aktualität und Relevanz von Arendts Denken zeigen sich jedoch nicht nur in ihrem Einfluss auf nachfolgende und zeitgenössische Kollegen ihres Fachs, sondern – ebenso wie bei Günther Anders – in der Brisanz der Fragen und Probleme, die Ausgangspunkte für ihr Denken sind. Dabei ist einmal mehr die Frage relevant, wie sich das Selbstverständnis einer Arbeitsgesellschaft verändert, der durch den technischen Fortschritt die Arbeit verloren zu gehen droht. In Arendts Augen legt diese Frage den Blick auf die Vermögen des Menschen, das Herstellen und vor allem das politische Handeln im öffentlichen Diskurs, die in der Moderne zurückgedrängt werden. Eine Gesellschaft, die nicht mehr am Gemeinwohl interessiert und deren öffentliche Debatten von der Verteidigung privater Interessen geprägt sind, verliert das Interesse an der Welt. In einer Zeit, in der politische Macht auch in demokratischen Staaten genutzt wird, um Minderheiten auszugrenzen, Ressentiments zu bedienen und Grenzen zu errichten, in einer Zeit der postfaktischen Gemengelage, wird Arendts Stimme umso relevanter.<sup>115</sup> Ihre Analysen des Totalitarismus, ihre Thesen über das Verzeihen und das Versprechen als Fundament einer lebendigen Gesellschaft und eines gemeinschaftlichen, politischen Diskurses, und nicht zuletzt ihre Untersuchung des Menschen als tätigen Lebewesens und seiner Bedingtheit ermöglichen ein tieferes Verständnis der heutigen Gesellschaft und zeigen zugleich, „warum Arendt von Bedeutung ist“.<sup>116</sup>

---

<sup>111</sup> Mittelstrass 2009: 9.

<sup>112</sup> Laqueur 1999: 160.

<sup>113</sup> Benhabib 1998: 18, 21.

<sup>114</sup> Habermas 1984: 405.

<sup>115</sup> Vgl. Arendt 2006b: 23: „Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen, und Meinungen können sehr verschiedenen Interessen und Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sein, solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren.“

<sup>116</sup> In ihrer Untersuchung „Why Arendt Matters“ führt Elisabeth Young-Bruehl (2006) diese These aus und zeigt die vielfältige Relevanz von Arendts Denken auf verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Diskurses.

### 1.3 Zum Forschungsstand

Die Forschungsliteratur zum Werk von Karl Marx ist unüberschaubar und füllt Bibliotheken. Die Philosophie nach Marx, ihre Gegenströmungen und ihre lebhaftere Rezeptionsgeschichte haben ihren Teil dazu beigetragen. Marx' Thesen sind auch heute in der Forschungsliteratur präsent, werden allerdings nicht mehr mit der ideologischen Verve vertreten, wie in der frühen zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Marx war ein Denker des Übergangs sowie Vordenker der Moderne und ihrer Gesellschaftlichkeit. Auch wenn vor allem seine ökonomischen Thesen wie beispielsweise die Werttheorie heute von der Wirtschaftswissenschaft als widerlegt gelten<sup>117</sup>, bleibt Marx einer der einflussreichsten Denker unserer Zeit.

Die vorliegende Untersuchung versucht, diese überwältigende Fülle an Sekundärliteratur und Interpretationen zu bewältigen, indem sie sich auf die Primärliteratur einerseits und weitestgehend auf neuere Arbeiten zu Marx stützt. Damit geht die Absicht einher, Marx' Werk unter Auslassung von marxistischen oder antimarxistischen Strömungen, Interpretationen und Schulen, also frei von ideologischen Einflüssen, fruchtbar zu machen. In der Diskussion dieser Werke, darunter vor allem „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, die „Deutsche Ideologie“ sowie „Das Kapital“, zeigt sich, dass Marx trotz des zwischenzeitlichen Interesseverlustes nach dem Zerfall des Sozialismus Anfang der 1990er Jahre wieder an Relevanz gewinnen kann. Sein Werk hilft dabei, nicht nur die Geschichte und Entstehung des Kapitalismus und der modernen Gesellschaftsstrukturen nachzuvollziehen, sondern zeigt sich darüber hinaus als fruchtbar.

Robert Kurz hat mit seiner mit Ausrufezeichen versehenen Monografie „Marx lesen!“<sup>118</sup> den jüngsten, umfassenden Versuch unternommen, dessen Theoreme in das 21. Jahrhundert zu übersetzen. Er versucht darin, nicht nur Marx in seiner gesellschaftspolitischen Dimension, sondern auch vermittels einer Neuinterpretation seines ökonomischen Standpunktes zu rehabilitieren, und konzentriert sich auf solche Thesen und Texte, die befreit von Fehlinterpretationen einen neuen Blickwinkel ermöglichen sollen, indem er Marx als Systemtheoretiker und nicht als Klassenkämpfer präsentiert. Kurz, selbst marxistischer Philosoph, kommt jedoch nicht umhin, seine Untersuchung als politische Schrift gegen den Kapitalismus zu positionieren, was einen gewinnbringenderen, nüchternen Blick auf Marx zuweilen verstellt.

Einen Überblick über die „Philosophie nach Marx“ bzw. die Rezeption von Marx' Werk in den unterschiedlichen Strömungen liefert Christoph Henning in seiner 2005 erschienenen Monografie<sup>119</sup>. Henning geht dabei ebenfalls der Frage nach der Aktualität von Marx nach und sucht deren Bestätigung einerseits im nach wie vor täglich gebrauchten Marxschen Vokabular. Ein anderes seiner Argumente, die Relevanz von Marx über die aktuellen Publikationen zu Marx nachzuweisen, erscheint etwas übereilt. Allerdings kann Henning darlegen, dass von Marx beschriebene ökonomische Phänomene durchaus für heutige Fragestellungen zumindest Diskussionsansätze bieten können.

Einen Überblick zur Einordnung der ökonomischen Theorie von Karl Marx bietet der fünfte Band „Prognose und Utopie“ der Studienausgabe zu Karl Marx und Friedrich Engels von Irving Fetscher<sup>120</sup>, der zudem eine Marx-Biografie verfasst hat. Bezüglich der Aktualität bedient sich Fetscher ähnlicher Argumente wie Henning, entwickelt jedoch einen kritischeren Blick. Fetscher unterstellt Marx, keine konsistente Weltanschauung entwickelt zu haben, was dazu geführt habe, dass die Ergebnisse seiner Analysen eine radikale Theorie darstellen, die nicht mehr mit der damaligen Gesellschaftssituation übereingestimmt habe. Die Relevanz limitiert er auf

---

<sup>117</sup> Vgl. Kapitel 3.2.

<sup>118</sup> Kurz 2010.

<sup>119</sup> Henning 2005.

<sup>120</sup> Fetscher 2004c.

die Möglichkeit einer Folie zur kritischen Reflexion und als Impulsgeber für die Analyse moderner Gesellschaftlichkeit. David Harvey<sup>121</sup> bietet in seinem Begleitbuch zum Kapital „Marx’ (Kapital) lesen“ einen weitgehenden ideologiefreien Ansatz, um Marx’ Ökonomie in Zeiten globaler Wirtschaftskrisen neu zu denken, indem er die ideologische Vereinnahmung zum Thema macht und ihn gegen diese positioniert.

Die Untersuchungen zu Marx’ Menschenbild und Anthropologie und deren Einfluss und Beeinflussung sind vornehmlich in Aufsätzen abgehandelt worden. Die Arbeiten von Agnes Heller, die sich dem Marxschen Arbeitsbegriff widmet, und von Adam Schaff<sup>122</sup>, der die Entfremdungsproblematik in Zusammenhang mit der philosophischen Anthropologie untersucht, sind hier gesondert zu nennen. In seiner Breite ist Marx’ Arbeitsbegriff von Moishe Postone<sup>123</sup> behandelt und in Hinblick auf dessen kritische Theorie eingeordnet worden. Marx’ Entfremdungsbegriff wiederum ist von Joachim Israel als gesellschaftskritisches Element diskutiert und in jüngster Zeit in der Untersuchung von Rahel Jaeggi<sup>124</sup> wieder aufgegriffen worden. Jaeggi, die im Gegensatz zu Israel, der innerhalb der systematischen Vorgaben von Marx’ Denken verbleibt bzw. innerhalb der modernen Industriegesellschaft als Ausgangspunkt, öffnet Jaeggi den Entfremdungsbegriff als sozialphilosophisches Phänomen und damit zugleich einen Kontext der Rückgewinnung bzw. Selbstverwirklichung.

Über das Verhältnis von Hannah Arendt und Karl Marx gibt es bisher kaum umfassende Untersuchungen und Monografien. Lars Niggemeyer<sup>125</sup> fokussiert in seiner vergleichenden Studie „Gesellschaft und Freiheit bei Hannah Arendt“ auf eine systematische Rekonstruktion des Gesellschaftsbegriffs, um zu zeigen, dass der falsch gesetzte Fokus auf die Sphäre der Politik in der Arendt-Rezeption die Bedeutung der Ökonomie in ihrem Denken unterschlägt. Die bisher umfassendste Untersuchung der Werke von Marx und Arendt in einer Monografie hat Thomas Geisen<sup>126</sup> vorgelegt, der in seiner Dissertation „Arbeit in der Moderne“ der Frage nach der Arbeit und ihrem Einfluss auf die Subjektwerdung des Menschen nachgeht. Geisen gelingt es darin, den Einfluss von Marx auf Arendt systematisch fruchtbar zu machen. Die Bedeutung des Aufstiegs der Arbeit in der Neuzeit erkennt er als den Grund für die moderne Subjektwerdung, führt Arendt direkt und Marx indirekt als Zeugen an und eröffnet gewissermaßen das Feld für die hier vorliegende Untersuchung. Für die Erörterung der Rezeption der Arbeitstheorie von Marx durch Arendt bildet Geisens Untersuchung die Referenz. Interessanterweise bleibt er bei der Frage nach den Bedingungen und der Möglichkeit der Subjektwerdung in der Moderne stehen. Auf die Analyse der Konsequenzen dieser Entwicklung verwendet er weniger Zeit und endet mit einem deskriptiven Vergleich der Genese der Subjektwerdung. Bemerkenswert ist dieser Umstand, da Marx, vor allem aber Arendt, diese Behinderung der Subjektwerdung in ihrer Analyse fast stärker gewichtet haben als die Frage nach der Subjektwerdung selbst.

Darüber hinaus beschäftigt sich die Arendt-Forschung, ähnlich wie bei Günther Anders, mit der Relevanzfrage in Bezug auf aktuelle Entwicklungen und die Aussagekraft von Arendts Denken. Auf der Ebene ihrer politischen Philosophie steht dabei der unter anderem von Rahel Jaeggi untersuchte Arendtsche Bezugspunkt der antiken, griechischen Polis sowie die Abgrenzung zwischen Politik und dem Sozialen im Fokus. Trotz der Kritik an Arendts Begriff des Politischen kommt Jaeggi zu dem Schluss<sup>127</sup>, dass ihre Thesen mit und gegen sie als eine Propädeutik für die soziale Frage gelesen werden können und damit eine Relevanz im Verstehen

---

<sup>121</sup> Harvey 2010.

<sup>122</sup> Schaff 1970.

<sup>123</sup> Postone 2003.

<sup>124</sup> Jaeggi 2005.

<sup>125</sup> Niggemeyer 2008.

<sup>126</sup> Geisen 2011.

<sup>127</sup> Vgl. Jaeggi 2008.



gesellschaftlicher Missstände bieten. Die Kritik an Arendts Anthropologie bzw. ihrem Tätigkeitsverständnis ist in der Forschung weniger ausgewogen. Diese entzündete sich an der für die Rezipienten nicht nachvollziehbaren Aufteilung der Tätigkeiten der *Vita activa* in Arbeiten, Herstellen und Handeln und der damit verbundenen Abwertung des Arbeitens. Arendt wurde dafür aus unterschiedlichen Lagern kritisiert. Ihr Schüler Richard Sennett bemängelt die Aufteilung als nicht plausibel. Otfried Höffe<sup>128</sup> hat sich dieser Kritik angeschlossen, wobei auch er ein Verständnis des Arbeitsbegriffs zugrunde legt, das mehr ist als die Arendtsche Besorgung der Lebensnotwendigkeiten. Der Kritik der Tätigkeitsanthropologie ist gemein, dass fast willentlich übersehen wird, dass Arendts Aufteilung ein theoretisches Konstrukt ist, demgegenüber sie immer die Einheit und das aufeinander Angewiesensein der Tätigkeiten gegenüberstellt und betont.

Jürgen Langenbach<sup>129</sup> schreibt in seiner Monografie zum Einfluss des Denkens von Karl Marx auf das Schaffen von Günther Anders: „Marx steht in der Ahnenreihe soweit oben, dass er die Analysen trägt, ohne auch nur beim Namen genannt zu werden.“<sup>130</sup> Trotz dieser Einsicht ist die Literatur zum Verhältnis von Marx und Anders überschaubar. Die wenigen Aufsätze, die sich diesem Thema widmen, untersuchen Teilaspekte und lassen eine allgemeine Einordnung nur anklingen. Den Spuren am sorgfältigsten ist Konrad Paul Liessmann in seinen Monografien nachgegangen<sup>131</sup>, in denen er unter anderem den Nachweis zu führen versucht, dass Anders die Marxsche Entfremdungstheorie mit seiner Diskrepanztheorie noch überboten hat. Christian Dries<sup>132</sup> weist in seiner Monografie zu Günther Anders immer wieder stichpunktartig und unter Rekurs auf Marx' Technikverständnis auf Gemeinsamkeiten hin, die gleichwohl nur einen Randaspekt bilden. Neben Liessmann hat sich der österreichische Historiker und Publizist Raimund Bahr intensiv mit dem Werk von Günther Anders auseinandergesetzt und mehrere Sammelbände und Aufsätze publiziert.<sup>133</sup>

Die philosophische Dreieckskonstellation von Günther Anders, Hannah Arendt und Karl Marx ist bisher nicht untersucht worden. Gleiches gilt, bis auf eine Ausnahme, für die monografische Rekonstruktion der Beziehung des Schaffens von Hannah Arendt und Günther Anders. Neben wenigen Aufsätzen und Kommentaren hat Christian Dries in „Die Welt als Vernichtungslager“<sup>134</sup> im Anschluss an Arendt, Anders und Hans Jonas versucht, eine kritische Theorie der Moderne zu entwickeln, die dem Topos der „Weltlagertheorie“ folgt, der Logik der Moderne, die Welt in ein Vernichtungslager zu verwandeln, die sich bereits bei Arendt und Anders abzeichne. Die vergleichende Analyse des Menschenbildes, deren komparables Kennzeichen der Kontingenzbegriff darstelle, dient Dries einerseits als Leitplanke zur Entwicklung seiner kritischen Gesellschaftstheorie, andererseits als Fixpunkt des Vergleichs von Akt und Potenz. Dries folgt überwiegend implizit der hier vorgestellten Argumentation, das menschliche Tätigsein in der Welt als ein Potenzial, ein „Freisein für“, resultierend aus der Grundbedingtheit des Daseins, zu verstehen und setzt dieses in Kontrast zur (spät-)modernen Konsumgesellschaft. Unter Rekurs auf ein anthropologisches Begründungsmodell wird damit der Versuch unternommen, Gesellschaftstheorie vom Standpunkt der Philosophie zu plausibilisieren, wobei der Arbeitsbegriff – auch in seiner Abstrahierung als Tätigkeit – angesprochen, nicht problematisiert und in seiner Bedeutung und den Implikationen für die Weltoffenheit des Menschen thematisiert wird. Die gesellschaftskritischen Schlussfolgerungen erhalten dadurch die Tendenz des Beliebigen, da dem Menschen in der Moderne als tätigem Individuum, als Subjekt

---

<sup>128</sup> Höffe 2006.

<sup>129</sup> Langenbach 1988.

<sup>130</sup> Langenbach 1988: 11.

<sup>131</sup> u. a. Liessmann 1992b; 1993; 2002.

<sup>132</sup> Dries 2009.

<sup>133</sup> Bahr 2005.

<sup>134</sup> Dries 2012a.

der Geschichte, kaum mehr die Möglichkeit gegeben scheint, sich gegen diesen Zustand zu Wehr setzen zu können. Marx als Ideengeber und kritische Projektionsfläche für Arendt und Anders wird von Dries nicht thematisiert.

Der Rekurs auf Marx ist ebenfalls in weiteren Arbeiten unterrepräsentiert, die sich mit dem Verhältnis von Arendt und Anders beschäftigen. Dieter Thomä<sup>135</sup> vergleicht beide in Bezug auf ihren Lehrer Martin Heidegger, wobei das anthropologische Moment nicht zur Sprache kommt. Die gemeinsame anthropologische Basis wird demgegenüber von Karin Maire<sup>136</sup> in ihrer vergleichenden Studie von Anders' Briefwechsel mit Claude Eatherly und Arendts Eichmann-Report thematisiert, allerdings nicht weiter systematisch herausgearbeitet.

Das Forschungsinteresse an der Beziehung zwischen Anders und Arendt ist bis auf wenige Ausnahmen auf den gemeinsamen biografischen Abschnitt limitiert und taucht meist dann auf, wenn Arendts Beziehung zu Heidegger thematisiert wird.<sup>137</sup> Auch in der Biografie von Elisabeth Young-Bruehl<sup>138</sup> bleibt Anders eine Episode ohne Nachwirkung im Leben von Hannah Arendt, obwohl sie ebenso wie Raimund Bahr in seiner Biografie über Anders von einer großen geistigen Übereinstimmung<sup>139</sup> ausgeht.

Neben der Untersuchung von Christian Dries geben die von Gerhard Oberschlick herausgegebenen und ebenfalls von Dries kommentierten Erinnerungen von Günther Anders an die Diskussionen und Gespräche mit seiner damaligen Ehefrau Hannah Ende der 1920er und Anfang der 1930er Jahre einen oberflächlichen Eindruck von der gegenseitigen Beeinflussung und dem Austausch in jungen Jahren. Die Bedeutung des Textes als Quelle ist limitiert, da er Jahrzehnte später, gänzlich aus Anders' Perspektive und erst nach dem Tod von Arendt verfasst wurde.<sup>140</sup>

Vergleicht man die aktuelle Forschung zu Arendts mit der zu Anders', so ist eine ähnliche Tendenz der intensivierten Beschäftigung zu erkennen, die sich allerdings nicht im gleichen Maße in Publikationen niederschlägt. Die Gründung der „Internationalen Günther Anders-Gesellschaft“ im Jahr 2012 mag dennoch als Indiz für ein gesteigertes Interesse an Anders gelten. Darüber hinaus ist die Forschungsliteratur zu Anders' Werk gekennzeichnet von einer mehrheitlich analytischen Aufarbeitung und dem Kampf um die Legitimität der Thesen der Antiquiertheit und des letzten Zeitalters. Anlass zur detaillierten Beschäftigung haben Anders' Überlegungen zum legitimen Gewalteinsatz gegenüber Autoritäten gegeben, die er zum Ende seines Schaffens formulierte und die in der öffentlichen Debatte wie zu erwarten kritisiert worden waren. Von den Anders wohlgesonnenen Interpreten wurde dies als Episode außerhalb des Hauptwerks verortet und als Ausdruck der Methode der Übertreibung in Richtung Wahrheit gewertet.

Neben den Werken von Karl Marx, Hannah Arendt und Günther Anders stehen mit „Arbeit“ und „Entfremdung“ zwei Begriffe im Zentrum der vorliegenden Untersuchung. Für die allgemeine Erörterung des Arbeitsbegriffs liefert Werner Conze<sup>141</sup> einen bis heute wichtigen Überblick über die historische Genese des Begriffs von der Antike bis zur Moderne. Die aktuelle und zukünftige Entwicklung der Arbeit aus gesellschaftstheoretischer Perspektive in Verbindung mit technologischer Entwicklung wird in dem von Jürgen Kocka und Claus Offe<sup>142</sup> herausgegebenen Sammelband beschrieben. Die Beiträge stehen dabei im Spannungsfeld eines modernen Arbeitsverständnisses, das gesellschaftliche Teilhabe und persönlichen Reichtum über Arbeit definiert, diese Form der Arbeit aber durch technologische Entwicklung und eine

---

<sup>135</sup> Thomä 2007.

<sup>136</sup> Maire 2004.

<sup>137</sup> Vgl. Neumann 2001.

<sup>138</sup> Young-Bruehl 2004.

<sup>139</sup> Vgl. Young-Bruehl 2004: 128-138.

<sup>140</sup> Anders 2012.

<sup>141</sup> Conze 1972.

<sup>142</sup> Kocka/Offe 2000.

sich verändernde Erwerbsarbeit infrage gestellt wird<sup>143</sup>. Zwar werden darin Lösungsansätze diskutiert, die Rolle der Arbeit als einzig verbliebenes sinnstiftendes Element der modernen Gesellschaft selbst jedoch weniger deutlich thematisiert. Eine detaillierte Einordnung des Arbeitsbegriffs in den Kontext der ersten industriellen Revolution und damit in Marx' Schaffensperiode liefert Christoph Buchheim.<sup>144</sup>

Ebenso wie der zunächst vielsagende Begriff der Arbeit ist auch der Entfremdungsbegriff Gegenstand unterschiedlicher geistes- und sozialwissenschaftlicher Disziplinen. Joachim Israel<sup>145</sup> hat den Entfremdungsbegriff seiner Monografie von 1972 eingehend in dessen ökonomischer, religiöser und ökonomischer Dimension bei Marx untersucht und in der Verdinglichung das wesentliche Merkmal der modernen Gesellschaftlichkeit verortet. Die letztere These teilt Israel mit der Sozialwissenschaft und Autoren wie Georg Lukács, Theodor W. Adorno und Axel Honneth. Im Gegensatz zu Sozialtheorie, sucht Israel jedoch die direkte Anlehnung an Marx' Theorie der Verdinglichung, die ihren Ausdruck im Warenfetisch findet, aber selbst in der Forschung nicht ohne Widerspruch ist<sup>146</sup>. Auch um dieser zuweilen unübersichtlichen Gemengelage aus dem Weg zu gehen, stützt sich die vorliegende Untersuchung bei der historischen und geisteswissenschaftlichen Einordnung des Entfremdungsbegriffs auf die Untersuchung von Christoph Henning zu den „Theorien der Entfremdung“<sup>147</sup>. Die Monografie, die im Untertitel mit „zur Einführung“ gekennzeichnet ist, geht in Detailgrad und Breite der Beschäftigung über eine klassische Einführungsschrift hinaus, integriert aktuelle Debatten, Studien und andere disziplinäre Ansätze und formuliert mit der Skizze eines heuristischen Modells einen eigenständigen Ansatz zur Überwindung der Entfremdung. Henning versteht den Entfremdungsbegriff – analog zu Rahel Jaeggi – als einen pathologischen Begriff, der einen gestörten Wiederaneignungsversuch von vormals Eigenem beschreibt. Damit grenzt er die pathologische Entfremdung gegen die alltägliche Entäußerung als Teil der menschlichen Lebenspraxis ab. Der sich hieraus ergebende Entfremdungsbegriff ist geeignet, die Gemeinsamkeiten in der Theorie zwischen Marx und Arendt einerseits und Marx und Anders andererseits aufzuzeigen, und bereitet damit zusammen mit seiner Verortung in der Arbeitstheorie die Grundlage der vergleichenden Analyse von Günther Anders und Hannah Arendt.

## 1.4 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in drei übergreifende Bereiche. Dabei widmen sich die Kapitel 1 und 2 dem ersten Bereich, der einleitenden Vorbereitung der Thematik und der Terminologie, die Kapitel 3, 4 und 5 dem zweiten Bereich, der detaillierten Analyse der Arbeitstheorie und Entfremdungsproblematik bei Karl Marx (3), Hannah Arendt (4) und Günther Anders (5), die im letzten Bereich (6) ihren Abschluss in der Zusammenfassung der vergleichenden Analyse von Hannah Arendts und Günther Anders' Arbeits- und Entfremdungstheorie auf Grundlage des Marxschen Denkens und dessen Rezeption findet.

Nach dem hinführenden Kapitel (1) werden im zweiten Kapitel die Begriffe, die im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen, Arbeit und Entfremdung, einer historischen und terminologischen Analyse unterzogen und innerhalb der neueren Forschungsdiskussion verortet. Die Einordnung des Entfremdungsbegriffs zeigt dabei einerseits, dass Entfremdung als Symptom der modernen Arbeitsgesellschaft gesehen werden muss, und andererseits, dass er in der jüngeren Debatte erhobene Essenzialismusvorwurf, der spätestens seit Marx dem Begriff anhafte,

---

<sup>143</sup> Die soziologischen Studien von Arlie Hochschild liefern einen aktuellen und umfassenden Blick auf die Herausforderungen, die die heutige Arbeitswelt an das moderne Subjekt stellt (vgl. u.a. Hochschild 2003; 2012).

<sup>144</sup> Buchheim 1994.

<sup>145</sup> Israel 1972; 1985.

<sup>146</sup> Vgl. Schaff 1970: 65.

<sup>147</sup> Henning 2015.

entkräftet werden kann. Bei der Einordnung des Arbeitsbegriffs steht vor allem dessen Relevanz für die moderne Gesellschaft und die Subjektwerdung in dieser Gesellschaft im Vordergrund. Der Entfremdungsbegriff wird in diesem Kontext als pathologischer Entfremdungsbegriff eingeführt, der eine gestörte Wiederaneignung des vormals Eigenen beschreibt. Er tritt damit in Opposition zur Entäußerung als einem alltäglichen Phänomen menschlicher Lebenswelt. Diese Argumentation stützt sich auf Christoph Hennings Untersuchung zum Entfremdungsbegriff.

In der anschließenden Auseinandersetzung mit dem Denken von Karl Marx (3) kann es nicht ausbleiben, sein Denken und dessen Beeinflussung in den historischen Kontext einzuordnen. Der Einfluss Hegels und Feuerbachs steht dabei zunächst im Zentrum der Untersuchung, bevor darauf aufbauend die Verknüpfung von Marx' Menschenbild mit seinem Arbeitsbegriff hergestellt wird. Dabei zeigt sich ein weiteres Mal, dass Marx' Anthropologie dem in der neuen Forschung erhobenen Vorwurf des Essenzialismus nicht schutzlos gegenübersteht.

Nach dieser Einordnung und der Verdichtung von Marx' anthropologischen Aussagen wird die Verbindung zu dessen Arbeitsbegriff hergestellt, wobei das Gesamtwerk und nicht nur die frühen anthropologisch geprägten Schriften als Quelle dienen. Damit gelingt es zudem, eine Verknüpfung von Marx' Frühwerk der Manuskripte über die „Deutsche Ideologie“ zum „Kapital“ herzustellen und so die Kontinuitäten im Werk aufzuzeigen, die sich gerade in der Arbeitstheorie und der Entfremdungstheorie zeigen lassen. Die Entfremdungstheorie bildet den Abschluss, wobei zunächst Marx' theoretischer Ansatz im Fokus steht, aus dem heraus die verschiedenen Formen der Entfremdung deskriptiv aus der Textanalyse herausgestellt werden und abschließend das Entfremdungskonzept als Theorie der entfremdeten Arbeit bestimmt wird. Entfremdung erscheint hiernach als Ausdruck eines gestörten Potenzials, behinderter Freiheit, verursacht durch entfremdete Arbeit.<sup>148</sup>

Auf dieser historischen und terminologischen Grundlagenarbeit wird in den Kapiteln 4 und 5 zunächst der Vergleich des Denkens von Hannah Arendt und Günther Anders einerseits und Karl Marx andererseits angestellt. Dabei fungierten die Begriffe Arbeit und Entfremdung selbst zunächst als Einordnungskategorien, die letztlich durch ihre Problematisierung zu einer Klärung der Frage führen, ob und inwiefern Arendt und Anders einen Standpunkt entwickeln, der einer genuinen Arbeitstheorie und Entfremdungstheorie entspricht. Die beiden Denkern gewidmeten Hauptkapitel beginnen mit einer einführenden Charakterisierung und einer Beschreibung der Grundzüge des Denkens, um so Einflussfaktoren und den werkgeschichtlichen Kontext vorzubereiten.

Hauptreferenz für die Analyse von Arendts Theorie der Arbeit und ihres anthropologischen Standpunktes ist die „Vita activa“. Ausgehend von einer Analyse der drei menschlichen Grundtätigkeiten beschreibt sie, wie es durch den Aufstieg der Arbeit in der Neuzeit zur Weltentfremdung als wesentlichem Merkmal der modernen Gesellschaft kommen konnte. Die Untersuchung folgt Arendts Erörterung der Grundtätigkeiten, problematisiert, die von der Forschung in die Kritik genommene Trennung von Arbeiten und Herstellen, die hier jedoch als methodisch motiviert beschrieben wird, und setzt diese in Bezug zu Marx' Arbeitstheorie. Davon ausgehend wird nach Arendts anthropologischem Standpunkt gefragt und erste Anknüpfungspunkte zum Denken von Günther Anders werden vorbereitet. Im letzten Schritt steht der Vergleich mit Marx' Theorie im Fokus, den Arendt in der „Vita activa“ selbst – in Form einer Abgrenzung – sucht. Sie führt den Begriff der Weltentfremdung bereits in der Einleitung der „Vita activa“ als gesellschaftliches Phänomen ein. Nach der Einordnung des Begriffs wird dieser einerseits in Abgrenzung zur Marxschen Theorie untersucht, wobei sich deutliche Parallelen zeigen, und andererseits in Abgrenzung zum im zweiten Kapitel eingeführten pathologischen Entfremdungsbegriff, der Entfremdung als einen gestörten Wiederaneignungsversuch definiert. Dabei wird

---

<sup>148</sup> Auf diesen Gedanken hat bereits Georg Lukács hingewiesen. Im Subjekt bestehe ein Widerspruch zwischen dem, was es ausüben muss, und der Tatsache, dass es nicht in Gänze über sich selbst und seine Arbeitsmittel verfügen kann (vgl. Lukács 1923: 109).

die These aufgestellt, dass Arendt, obwohl ihr Begriff der Weltentfremdung über den Entfremdungsbegriff hinausgeht, da sie darin innerweltliche und außerweltliche Phänomene vereint, dennoch wesentliche Elemente der Dimensionen von Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit und des pathologischen Entfremdungsbegriffs beinhaltet. Abschließend werden die Auswirkungen des Aufstiegs und daraus resultierend Vorrangs der Arbeit auf andere Lebensbereiche und deren Tätigkeiten in den Blick genommen, woraus sich eine Programmatik der Überwindung der Weltentfremdung rekonstruieren lässt, die Arendt in „Über die Revolution“ in eine politische Philosophie weiterentwickelt.

Die Analyse des Werks von Günther Anders folgt demselben Ansatz. Nach der Einordnung durch die deskriptive Analyse der Grundzüge des Denkens, in der bereits die These vertreten wird, dass Anders sich durch den intrinsischen Fatalismus seiner Diskrepanzphilosophie in methodische und theoretische Fallstricke verwickelt, folgt die Erörterung des Arbeitsbegriffs, den er analog zum Titel seines Hauptwerkes als antiquiert definiert. Grund dafür ist der Vorrang der Technik in der modernen Gesellschaft, dessen Auswirkungen parallel zum Vorrang der Arbeit bei Arendt beschrieben werden. Dieser Einordnung geht die Beschreibung von Anders' Anthropologie und der Vergleich mit Arendt und Marx voraus. Seine Rezeption von Marx' Arbeitstheorie tritt nicht derart offen zutage wie bei Arendt. Ziel der Arbeit ist es daher, diese Beziehung auf dem Gebiet der Arbeits- und Entfremdungstheorie deskriptiv darzustellen. Das Verhältnis von Marx und Anders ist – so zeigt sich – ähnlich zur Rezeption des Marxschen Werks bei Arendt zu sehen und gekennzeichnet von einer kritischen Reflexion und Erweiterung, wobei der Kern der Überzeugung, dass der Aufstieg der Arbeit in der modernen Gesellschaft zu einer negativen Entwicklung geführt hat, den gemeinsamen Kern bildet. In diesem Zusammenhang ist Anders' Verständnis des Technikbegriffs von Bedeutung, der in der vorliegenden Untersuchung als eine Erweiterung des Arbeitsbegriffs eingeführt wird. Nach der Einordnung von Anders' Denken in den Kontext der Frage nach einer konsistenten Theorie der Arbeit, steht der Entfremdungsbegriff im Fokus. Die Diskrepanzphilosophie wird einerseits in Beziehung zu Marx gesetzt, wodurch dessen Einfluss zutage tritt, und andererseits analog der Analyse bei Arendt im Verhältnis zum pathologischen Entfremdungsbegriff erörtert. Dabei zeigt sich, der gemeinsame Kern im Denken von Marx, Arendt und Anders bzw. der Einfluss von Marx, der auf der anthropologischen Idee beruht, dass der Mensch zum tätigen Umgang mit der Welt aufgerufen ist. In der Analyse von Anders' Denken bildet die Gegenüberstellung des Phänomens der prometheischen Scham mit dem Entfremdungsbegriff weitere Einblicke in die ambivalente Marx-Rezeption.

Im abschließenden Kapitel 6 werden die verschiedenen Stränge aus Arbeitstheorie und Entfremdungstheorie, die vorher individuell für Arendt und Anders bzw. in deren Auseinandersetzung mit dem Werk von Karl Marx erarbeitet worden sind, zusammengeführt. Die anthropologischen Standpunkte werden einander gegenübergestellt und in Verbindung zu der spezifischen Definition der Arbeitstheorie gesetzt. Dabei zeigt sich, dass der Vorrang der Arbeit bei Arendt demselben theoretischen Ansatz folgt wie der Vorrang der Technik bei Anders, die beide in der modernen Gesellschaft die Limitierung auf einen zugewiesenen Lebensbereich überwinden. Die menschliche Bedingtheit durch Arbeit bzw. Technik wird schließlich überführt in den Vergleich der Entfremdungsbegriffe, wobei gezeigt wird, dass sich beide trotz der unterschiedlichen Ansätze und Vorgehensweisen bei der Beschreibung der kennzeichnenden Phänomene der modernen Gesellschaft gleichen.



## II Entfremdung durch Arbeit: Der arbeitende Mensch in der Moderne

In der modernen Gesellschaft kommt der Arbeit eine grundlegende soziale und politische Bedeutung zu. Entscheidend für die Bedeutung der Arbeit sind die historischen und gesellschaftlichen Veränderungsprozesse, die zu Beginn der Neuzeit einsetzen. Der Übergang von 15. zum 16. Jahrhundert markiert mit der Erfindung des Buchdruckes, der Entdeckung Amerikas und der Reformation eine Zeitenwende, die die Welterfahrung des Menschen grundlegend veränderte und eine Aufwertung des Arbeitsbegriffs einleitete. Diese ist begleitet vom Aufstieg der Naturwissenschaften bzw. eines naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes sowie einer technologischen Entwicklung, die die Industrialisierung vorbereitete und in die moderne Arbeitsgesellschaft führte. Der Aufstieg der Arbeit führt, verursacht und begünstigt durch äußere Entwicklungen, wie die Säkularisierung, den technischen Fortschritt sowie die Etablierung eines rationalistischen Wissens- und Erkenntnisbegriffs, zu einer nicht gekannten Aufwertung der Tätigkeit. Arbeit wird zur Quelle individuellen Reichtums<sup>149</sup> und schließlich zur Quelle persönlicher Anerkennung und gesellschaftlicher Teilhabe, zur Stifterin eines unabhängigen Selbst.<sup>150</sup> Die Bedeutung der Arbeit erstreckt sich dabei über die anthropologische Dimension als Grundkonstante des menschlichen Daseins, als bedingende und bestimmende Tätigkeit und Ausdruck des bewussten schöpferischen Umgangs mit und in der Natur.

Den Vorrang, den die Arbeit in der Moderne einnimmt, beschreibt eine historische und sozialpolitische Sonderstellung, die Karl Marx, Hannah Arendt und Günther Anders in ihren Werken zum Untersuchungsgegenstand gemacht haben. Erst der Rekurs auf die historische Genese der Arbeit und ihrer Auffassung lässt diese Sonderstellung hervortreten und dient als Folie, vor der sie ihre Gesellschaftskritik in Form der Entfremdungstheorie entwickeln und die sie direkt aus der sukzessiven Aufwertung der Arbeit bzw. ihrer gesellschaftlichen Anwendung ableiten. Für Marx, Arendt und Anders unterscheidet sich der moderne, arbeitende Mensch grundlegend vom tätigen Menschen früherer Gesellschaften. Dies ist einerseits der Fall, weil dieser durch die spezifische Form seines Tätigseins in der Welt von Entfremdung betroffen ist. Andererseits resultiert diese Beobachtung aus der Transformation der Arbeitsauffassung und der Arbeitsformen mit Beginn der Neuzeit und der daraus folgenden Aufwertung; eine Entwicklung, die parallel zur Entstehung des Menschen als autonomen Subjekts und Machers der Geschichte verläuft.

„Noch nie in den letzten zweihundert Jahren hat es um Bemühungen, einen emanzipatorischen, humanen Begriff der Arbeit zu verteidigen, so schlecht gestanden wie heute. Die faktische Entwicklung in der Organisation von Industrie- und Dienstleistungsarbeit scheint allen Versuchen, die Qualität der Arbeit zu verbessern, den Boden entzogen zu haben...“<sup>151</sup> Diese Zustandsbeschreibung, die Axel Honneth unter dem Eindruck der gesellschaftlichen Entwicklung der Arbeitsformen und des daraus resultierenden Partizipationsverlustes darlegt, lässt sich als Paraphrase von Hannah Arendts Prognose zur Zukunft der Arbeitsgesellschaft lesen: „Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein?“<sup>152</sup> Problematisch an dieser Entwicklung ist die Inkongruenz zwischen der abnehmenden Notwendigkeit menschlicher Arbeit und ihrer nach wie vor unumstrittenen Bedeutung und gesellschaftlichen Relevanz:

---

<sup>149</sup> Marx und Engels zitieren zunächst die gängige Meinung der Nationalökonomie: „Die Arbeit ist die Quelle alles Reichtums, sagen die politischen Ökonomen. Sie ist dies neben der Natur, die ihr den Stoff liefert, den sie in Reichtum verwandelt“ (MEW 20: 444).

<sup>150</sup> Vgl. Geisen 2011: 96.

<sup>151</sup> Honneth 2017.

<sup>152</sup> VA: 13.

„Trotz aller Prognosen eines Endes der Arbeitsgesellschaft ist es nicht zu einem Relevanzverlust der Arbeit in der gesellschaftlichen Lebenswelt gekommen: Nach wie vor macht die Mehrheit der Bevölkerung die eigene soziale Identität primär von der Rolle im organisierten Arbeitsprozess abhängig. Von einem Bedeutungsverlust der Arbeit kann aber nicht nur in einem lebensweltlichen Sinn, sondern auch in einem normativen Sinn nicht die Rede sein...“<sup>153</sup>

Während die Arbeit als Erwerbsarbeit in der Moderne der Modus ist, über den gesellschaftliche Anerkennung, Aufstiegschancen<sup>154</sup> und Teilhabe sowie soziale Identität vermittelt wird, und Arbeitslosigkeit ein Faktor ist, der Menschen von einem Teil der Möglichkeiten gesellschaftlicher Teilhabe explizit oder implizit ausschließt, weil mit der sozialen Stellung zugleich ein soziales Werturteil verbunden ist, laufen einerseits die von Honneth angesprochene Entwicklung der Arbeitsorganisation sowie der technologische Fortschritt als Grundlage dieser Entwicklung darauf hinaus, die Notwendigkeit menschlicher Tätigkeit in Form von Arbeit weiter zu reduzieren.<sup>155</sup> Der moderne Arbeitsbegriff steht im Spannungsverhältnis zwischen dem Anspruch, Ausdruck der Realisierung von individueller Kreativität, Vermögen und Interessen zu sein, und der Arbeit als Ware, ihrem ökonomischen Einsatz und ihrer auf Gewinnmaximierung zielenden Verwaltung. Die Akteure der Arbeitsgesellschaft versuchen, grundsätzlich gegensätzliche Konzepte von gesellschaftlicher Arbeit zu vereinen. Während auf der Arbeitgeberseite Flexibilität, Funktionalität und Verfügbarkeit priorisiert werden, sind auf der Seite der Arbeitnehmer Vereinbarkeit von Familie und Beruf und Selbstverwirklichung heute teilweise höher gewertet als Gehalt und Karriere.<sup>156</sup> Das moderne Subjekt sucht nach einem sicheren Arbeitsplatz und einer Bestätigung seiner Tätigkeit in materieller und ideeller Form, während moderne Produktionsbedingungen dazu tendieren, den Menschen (bzw. die Arbeitskraft) als objektivierte Ware zu betrachten und in Strukturen einzugliedern, mit der Absicht, die Notwendigkeit traditioneller Arbeitsformen auf ein Minimum zu reduzieren. Die Krise der Arbeit ist die Krise des Arbeitsbegriffs – und heute Ausdruck einer Diskrepanz im Wandel der Arbeitsformen und der prognostizierten<sup>157</sup> sinkenden Verfügbarkeit von Arbeit einerseits sowie der nach wie vor gültigen gesellschaftskonstituierenden Bedeutung der Arbeit andererseits, die von den Arbeitnehmern zudem über den qualitativen und nicht mehr ausschließlich über den quantitativen Ertrag definiert wird.

Die Bedeutung der Arbeit zeigt sich auch auf struktureller Gesellschaftsebene. Für das menschliche Tätigsein als solches ist der Arbeitsprozess zum funktionalen Maßstab geworden. Das bedeutet, dass in einer Gesellschaft, die sich als Arbeitsgesellschaft definiert, nicht nur der genuine Bereich des Arbeitens, sondern auch die Freizeit bzw. der Konsum als ein Äquivalent des Arbeitsprozesses in seiner Gesamtheit interpretiert wird. Das von Marx systematisch in seiner Bedeutung für Individuum und Gesellschaft untersuchte, funktionalistische Prinzip des Arbeitsprozesses ist dabei einerseits verantwortlich für gesteigerte Produktivität und größeren Wohlstand für einen wachsenden Teil der Bevölkerung, zugleich aber auch eine Gefahr für das gesellschaftliche Gefüge, da sich mit der Verbreitung des Funktionalismus eine Nivellierung gesellschaftlicher Tätigkeit auf die Logik des arbeitenden Tätigseins durchsetzt. Sobald die Relevanz gesellschaftlichen Tätigseins über das funktionierende Arbeiten definiert wird, verlieren andere Handlungsmodi an Bedeutung und Relevanz.

---

<sup>153</sup> Honneth 2017.

<sup>154</sup> Oliver Nachtwey hat in seiner Untersuchung „Die Abstiegs-gesellschaft“ festgehalten, dass die Arbeit diese Versprechen heute nicht mehr wie selbstverständlich erfüllt und führt dies unter anderem darauf zurück, dass im Gegensatz zu früheren Jahrzehnten eine gute Ausbildung nicht mehr automatisch eine gute und gut bezahlte Beschäftigung zur Folge hat, sowie auf eine Konzentration des Reichtums in wenigen Händen (vgl. Nachtwey 2016).

<sup>155</sup> Vgl. Kapitel 2.2.3.

<sup>156</sup> Dieses Phänomen beschränkt sich jedoch auf Akademiker (vgl. Meyer 2016).

<sup>157</sup> Vgl. Kapitel 2.2.3.



Gleichzeitig gewinnt die Debatte um die Zukunft der Arbeit vor dem Hintergrund des technischen Fortschritts, der in nicht allzu ferner Gegenwart geistige sowie körperliche Arbeit des Menschen in einem Umfang ersetzen können soll<sup>158</sup>, das eine Anpassung und die Entwicklung neuer Arbeitsfelder für den Menschen nicht mehr von der grundsätzlichen Frage befreien, wie das Selbstverständnis einer Gesellschaft sich verändert, wenn die benötigte Arbeitskraft auf ein Minimum reduziert wird, und worauf sie ihr ökonomisches Fundament aufbaut. Die Frage nach der Zukunft der Arbeit, des menschlichen Tätigseins selbst, hängt notwendig mit den Entscheidungen und Entwicklungen des technischen Fortschritts ab. Die Befürchtungen, die darin zum Ausdruck kommen, sind ein weiteres Indiz dafür, in welchem Ausmaß Arbeit zur gesellschaftskonstituierenden Tätigkeit in der Moderne geworden ist. Der technologische Fortschritt macht die Verlustangst zur gesellschaftlichen Pathologie, die nicht erkennt – so Arendt –, dass sie sich ihre Freiheit eben nicht im Funktionieren erarbeiten kann. Günther Anders geht noch einen Schritt weiter und kommt in Konsequenz dieser Entwicklung zu dem Schluss, dass der moderne Mensch seine Freiheit schließlich als Bedrohung empfinde.<sup>159</sup>

Diese Ambivalenz entsteht aus dem immanenten Antagonismus der gesellschaftlichen Akteure, die Arbeitsformen der qualitativen Bedeutungsveränderung anzupassen, der Bedrohung, die Logik der Arbeit als Prinzip für menschliches Tätigsein zu setzen, und externen Faktoren, die die Frage nach der Gestaltung der zukünftigen Entwicklungen an die Gesellschaft herantragen. Diese externen Faktoren, die im Wesentlichen den technologischen Fortschritt beschreiben, stellen dabei nicht nur die Anforderung einer Anpassung und Entwicklung neuer Arbeitsfelder, sondern bringen die Frage nach der Arbeit als Erwerbsarbeit selbst und damit nach dem Selbstverständnis der Arbeitsgesellschaft ins Spiel<sup>160</sup>. Dieser Punkt tangiert nicht nur die Frage nach dem ökonomischen Fundament der bürgerlich-kapitalistischen Produktionsformen, sondern auch die soziale Bedeutung der Arbeit. Emil Durkheim<sup>161</sup> hob die funktionale Differenzierung des Tätigseins auf gesellschaftlicher Ebene hervor und unterstrich die soziale Bindungsfunktion aufgrund neuer Beziehungs- und Abhängigkeitsgefüge. Weder Marx noch Arendt oder Anders haben diese Bedeutungsdimension reflektiert. Der Begriff „Entfremdung“ als Prinzip der modernen Gesellschaft lässt sich zwar aus dem modernen Arbeitsverständnis ableiten bzw. korreliert damit, liegt aber weniger deutlich vor Augen als zunächst vermutet.

Der Umstand der Nicht-Identifikation des tätigen Menschen mit seiner Tätigkeit ist heute nicht weniger aktuell und lässt sich im Gegenteil auch über die Grenzen des produzierenden Gewerbes hinaus auf andere Erwerbstätigkeiten und schließlich private Lebensbereiche anwenden, analog zur Logik des Funktionalismus der Arbeit. So haben unter anderem die Studien zur Beschleunigung des Arbeitsalltags von Franz Schultheis<sup>162</sup> gezeigt, dass trotz der technologischen Entwicklung der Arbeiter sein Tun im Takt der Maschine weiterhin als eine Entfremdungserfahrung empfindet. Zum gleichen Schluss des Bedeutungsverlustes des eigenen Tätigseins kommen Halbesleben und Clark in ihrer Studie zur Untersuchung der Entfremdung bei

---

<sup>158</sup> Vgl. Kapitel 2.2.3

<sup>159</sup> Vgl. AdM I: 138f.: Der Mensch habe „Angst vor Selbstständigkeit und Freiheit; genauer: die Angst davor, den Raum der Freiheit, den die Muße [...] zur Verfügung stellt, das Vakuum, dem er durch die Muße ausgesetzt ist, selbst artikulieren, seinen Freiheit selbst ausfüllen zu müssen.“

<sup>160</sup> Michael Aßländer und Bernd Wagner weisen darauf hin, dass trotz der gesellschaftlichen Relevanz „Arbeit“ als philosophischer Terminus ein Schattendasein führt: „Arbeit ist ein prägender Faktor menschlichen Daseins. Nicht nur aus individueller Sicht kommt ihr eine zentrale, ja existentielle Bedeutung zu, auch in Gesellschaft und Politik nimmt die Diskussion um Arbeit eine zentrale Stelle ein. Dessen ungeachtet führt das Thema im philosophischen Kontext erstaunlicherweise ein Schattendasein“ (Aßländer/Wagner 2017: 9).

<sup>161</sup> Durkheim 1992.

<sup>162</sup> Schultheis 2010.

Zeitarbeitern<sup>163</sup>, in der die Betroffenen darüber hinaus ihre Entfremdung aufgrund der strukturellen Arbeitsbedingungen nicht artikulieren können oder wollen. Gleiches gilt für den Dienstleistungssektor, wie Arlie Hochschild<sup>164</sup> und andere in verschiedenen Untersuchungen gezeigt haben<sup>165</sup>.

Diese und andere Beispiele<sup>166</sup>, die Christoph Henning in seiner Untersuchung des Entfremdungsphänomens anführt, machen deutlich, dass die Entfremdungserfahrung keinen phänomenalen Extrembereich betrifft, sondern ein wesentliches Konstitutionsmerkmal der modernen Arbeits- und Leistungsgesellschaft geworden ist. Deutlich wird auch, dass das Thema kein philosophisches Problem alleine ist, sondern auch von Soziologie und Psychologie als pathologisches Gesellschaftsleiden erfasst wird, in dem die zunehmende Zergliederung von traditionellen Erwerbsformen in Einklang mit dem Flexibilisierungswunsch und dem technologischen Fortschritt diagnostische Pathologien erzeugt, die im Wesentlichen aus dem Versuch entstehen, mit der Leistungsfähigkeit der Maschinen und Systeme Schritt zu halten.

Das Bedrohungspotenzial der Prinzipien der Arbeit, sich die Gesellschaft funktionalistischen Maßstäben gemäß umzubilden, ist dort, wo Arbeit als entfremdete Tätigkeit erfahren wird und in körperliche Leiden umschlägt, im Besonderen virulent. Kritisiert wird mit der entfremdeten Arbeit indes nicht der notwendige Aspekt des Entäußerns im Tätigsein, ohne den jede Form des Tätigseins gleichweg unmöglich erscheinen würde, sondern die Störung der Wiederaneignung des Entäußerten, letztlich des Verstehens des eigenen Tuns als einer sinnstiftenden, konkreten Tätigkeit. Die damit gemeinte Anerkennung, die sich das moderne Subjekt in seinem Tätigsein ersehnt, muss dabei nicht mit dem unmittelbaren Tätigsein kongruent sein, sondern ließe sich auch über die gegenseitige Wertschätzung herstellen. In einer Gesellschaft jedoch, die das gegenseitige Interesse, den öffentlichen Diskurs zunehmend durch private Interessen ersetzt, wie Arendt argumentiert, und in der die sozialen Kontakte bedroht sind, wie Halbesleben und Clark zeigen, kann sich das Tätigsein nur noch über einen quantifizierbaren Wert vermitteln.

Dass diese Entfremdungsphänomene jedoch nicht nur auf die Erwerbsarbeit beschränkt sind, sondern sich auf andere Lebensbereiche ausdehnen und zu konkreten Bedrohungen für den Menschen und seine Welt entwickeln<sup>167</sup>, haben Günther Anders und Hannah Arendt im Anschluss an Karl Marx in den Blick genommen.

Um den Nachweis dieses strukturellen Zusammenhangs von Arbeitstheorie und Entfremdungskritik vorzubereiten, wird im Folgenden die sozialhistorische Entstehung sowie die terminologische Analyse beider Begriffe Gegenstand der Untersuchung sein. Dabei wird der Arbeitsbegriff in Abgrenzung dem Wesensbegriff untersucht (2.1) und unter Rekurs auf das Werk von Marx in seinem anthropologischen Kern freigelegt und gegenüber der materialistischen

---

<sup>163</sup> Halbesleben/Clark: 2010.

<sup>164</sup> Hochschild 2012.

<sup>165</sup> U.a. Cetin 2009.

<sup>166</sup> Vgl. Henning 2015: 12.

<sup>167</sup> Vgl. Kurz/Rieger 2013b: „Der jeweilige Stand der Technologie hat die Struktur der Gesellschaft, das Zusammenleben, die Kommunikation, die Arbeit und die ökonomischen Zustände beeinflusst und manchmal ganz direkt bestimmt [...]. Die Automatisierung des Geistes, die Ablösung menschlicher Hirntätigkeit durch Software und Algorithmen, hat das Potenzial, die Arbeits- und Lebenswelt noch stärker zu verändern, als es durch die Roboterisierung und Automatisierung der Produktion bereits eingeleitet worden ist. Das Faszinierende dabei liegt darin, dass dieser Prozess weitgehend unbeachtet von der Öffentlichkeit stattfindet [...]. Denn je geringer der Anteil menschlicher Arbeitskraft – sei es nun geistig oder körperlich – an Produktion und Wortschöpfung wird, desto stärker verschiebt sich das Machtgefüge in der Wirtschaft zu den Besitzern von Kapital, dem ultimativen Produktionsmittel. Genauso funktioniert die Automatisierung des Geistes an vielen Stellen. Erfahrung, Wissen und Intuition werden durch Software nachgebildet, Statistiken, Optimierungs- und Wahrscheinlichkeitsrechnungen ersetzen die oft eher unscharf begründeten, einfach zu beeinflussenden Entscheidungen des Menschen [...]. Obendrein führt die nächste technologische Innovation zur Banalisierung des einstmaligen Wissens und Kennens [...]. Die Frage, wie die Früchte dieser Entwicklung verteilt werden, ob wir es schaffen, sie für eine bessere, gerechtere und lebenswerte Gesellschaft einzusetzen, oder zulassen, dass Macht und Geld weiter in den Händen weniger konzentriert werden, ist eine der Kernfragen unserer Zeit.“

und gesellschaftlichen Ebene, den historisch spezifischen Auffassungen sowie der den konkreten Formen von Arbeit abgegrenzt (2.2), um so zu zeigen, in welchem Verhältnis menschliches Tätigsein als Grundbedingtheit und moderne Arbeitsauffassung zueinander stehen und wie sie sich beeinflussen. Abschließend wird der Entfremdungsbegriff (2.3) in seiner historischen und geisteswissenschaftlichen Genese erörtert und in der Abgrenzung zum Begriff des Entfremdens als Enttäüßerns als pathologischer Entfremdungsbegriff eingeführt (2.4).

## 2.1 Das menschliche „Wesen“

Die Untersuchung des Zusammenhangs von Arbeit und Entfremdung ist ohne den Rekurs auf die Fragen nach dem Menschen als einer Grundfrage der philosophischen Anthropologie unvollständig. Im Zentrum der Moderne steht das autonome Subjekt, das die Welt nach seinem willentlichen Handeln gestaltet und damit sich selbst setzt, losgelöst von traditionellen und religiösen Banden. In diesem Kontext stellt sich die Frage nach dem Wesen des Menschen, nach seiner Bedingtheit und Bestimmtheit neu, da idealistische und metaphysische Modelle in einer empirisch-rationalen und naturwissenschaftlich geprägten Welt als Antwort nicht mehr akzeptiert wurden, weil die Frage „Was ist der Mensch?“ bereits die Annahme eines Wesens voraussetzte, was auf den metaphysischen Hintergrund dieser Frage verwies. In dieser klassischen Bedeutung suchte die Wesensfrage über die Veränderungen des Lebens und der Welt hinaus nach einer dauerhaften und allgemeinen Bestimmtheit des Menschen.<sup>168</sup>

Auch die Philosophische Anthropologie sucht durch individuelle Abstrahierung nach dem Allgemeinen des Menschen, lehnt ein in irgendeiner Art gegebenes menschliches Wesen als Grundannahme jedoch ab. Sie bildete sich zu einer Zeit heraus, die von sozialer Verunsicherung, politischen Konflikten sowie einem sich bahnbrechenden naturwissenschaftlichen Menschenbild geprägt war.<sup>169</sup> Die Frage nach dem Wesen des Menschen wird in der Moderne zu einer Frage nach den Bestimmungen und Bedingtheiten des Menschen, zur Frage „Wer ist der Mensch?“<sup>170</sup> In den Blick geraten die Grundbedingungen, unter denen sich menschliches Leben vermittelt. Die Möglichkeit einer sinnvollen Antwort auf die Wesensfrage wird mit der Ablehnung der Wesensfrage selbst beantwortet. Diese Haltung beschreibt Max Scheler in „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ exemplarisch: „Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß.“<sup>171</sup>

Aus der Ablehnung der Gültigkeit der Wesensfrage entsteht die Grundlage für die Beschäftigung mit dem Menschen durch die Philosophische Anthropologie. Diese ist bis heute gekennzeichnet von einer mehrdeutigen Terminologie. Die Ablehnung der Wesensfrage hat nicht zur Aufgabe des Wesensbegriffs geführt. So haben Hannah Arendt, die einen Teil ihres Hauptwerks

---

<sup>168</sup> Aristoteles und nach ihm die Scholastik beantworteten die Frage im Rahmen einer Verbindung von Ontologie und Kategorienlehre. Das Wesen ist für Aristoteles die erste Substanz (*prôte ousia*; Kat. 4,1b 25.), als ein konkretes einzelnes Seiendes über das nichts weiter ausgesagt werden kann. In der „Metaphysik“ erweiterte er seinen Wesensbegriff, setzt ihn mit der Form (*eidos*) gleich und grenzt diesen von der Materie (*hýlē*) ab. Das *Eidos* beschreibt das über alle Zeit Bleibende, an dem sich die Veränderung der Materie ereignet und abgelesen werden kann, das selbst aber unverändert bleibt, also etwas Zugrundeliegendes (*ousia*). Diese Bestimmung des Wesens als die dauerhaft bleibende und allen Veränderungen widerstehende Form bleibt über die Antike hinaus maßgeblich und findet über der Rezeption von Aristoteles im Mittelalter Eingang in die Theologie und prägt so auch das mittelalterliche Menschenbild, wobei der aristotelische Formbegriff als das von Gott gegebene Zugrundeliegende des Menschen gedeutet wird.

<sup>169</sup> Hartung 2008: 10.

<sup>170</sup> Vgl. Arendt 2007: 20f.

<sup>171</sup> Scheler 1927: 162. In dieser Form, jedoch nicht in derselben Intention, ist diese Problematik auch schon von Augustinus aufgeworfen worden. Vgl. *Confessiones* IV, 4,9: „*Quaestio mihi factus sum*“ (Ich bin mir selbst zu einer Frage geworden).

darauf verwendet, die positive Beantwortung der Wesensfrage auszuschließen, und Günther Anders, dessen Negative Anthropologie dieselbe Grundhaltung zum Ausdruck bringt, den Begriff des Wesens weiterverwendet. Sie bedienen sich einer tradierten und intentionsbeladenen Terminologie, die den Kontext nicht immer gleich preisgibt. Wenn Arendt und Anders vom „Wesen“ sprechen, so meinen sie das Lebewesen, das Faktum des lebendigen menschlichen Daseins in der Welt, beschreiben es aber mit demselben Begriff, in dem Aristoteles und die Scholastik das Bleibende und Bestimmende des menschlichen Daseins gesehen haben. Für Christian Thies<sup>172</sup> ist dies ein Ausdruck des Identitätsproblems der Philosophischen Anthropologie, weswegen sie sich als Disziplin nicht habe etablieren können.

Die fehlende terminologische Eindeutigkeit ist daher von Bedeutung für die weitere Untersuchung, womit jedoch nicht behauptet wird, dass der essentialistische Wesensbegriff weiterhin, indes im Verborgenen, Konjunktur hat. Vielmehr erschwert die Uneindeutigkeit zuweilen die klare Trennung zwischen Essenzialismus und philosophischer Anthropologie und erzeugt Spielräume für mannigfaltige Uneindeutigkeiten. Diese fehlende Eindeutigkeit hält bis heute an. So schreibt Gerd Haeffner über die Philosophische Anthropologie: „Philosophie ist das Streben (philia) nach solide begründetem Orientierungswissen (sophia). Der Gegenstand der ‚Philosophischen Anthropologie‘ ist der Mensch (ánthropos), von ihm will man klar und allgemeingültig sagen, was er als solcher ist (lógos).“<sup>173</sup> Haeffner bezieht sich klar auf den Menschen, nicht auf ein Wesen, das ihn zu dem macht, der er ist, als Motiv der Philosophischen Anthropologie. Dennoch scheint die klassische Wesensfrage durch, indem er im Nebensatz die Frage beantwortet wissen will, „was er [...] ist“, die unter anderem Hannah Arendt ablehnt und ihr die Frage nach den Bedingungen des Daseins gegenüberstellt, die nach den Bedingungen und den Bedingtheiten menschlichen Lebens fragt.

Im gleichen Sinne wandelt sich die Grundfrage der Philosophischen Anthropologie. Sie ist nicht die Frage nach dem „Was“ des Menschen<sup>174</sup>, sondern die Frage nach den Bedingungen und Bedingtheiten, die den Menschen unter den anderen Lebewesen unterscheiden.<sup>175</sup> Auf diese Dimension der Wesensfrage, die von einem normativen Wesensbegriff absieht bzw. ohne diesen auskommen kann, finden sich innerhalb der Geistesgeschichte schon vor der Philosophischen Anthropologie als Disziplin Antworten. Aristoteles’ Bestimmung des Menschen als zoon logon echon hat sich dabei im Wesentlichen bis zu Immanuel Kant und in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts fortgesetzt. Erst danach verändert sich die philosophische Sicht auf den Menschen. Die Frage nach dem Wesen und die Frage nach der Bedingtheit sind in der Moderne zwei verschiedene Fragestellungen, die aufgrund der traditionellen Verbindung sorgfältig voneinander unterschieden werden müssen. Als Frage nach den Bedingtheiten hat sie ihre Relevanz nicht verloren.

---

<sup>172</sup> Vgl. Thies 2004.

<sup>173</sup> Haeffner 2000: 17.

<sup>174</sup> Thies zeigt, dass die Wesensfrage in ihrer klassischen Form „Was ist der Mensch?“ Eingang in die philosophische Anthropologie gefunden hat und von vom Essentialismus befreit wurde. Daher können ihre Antworten nicht mehr klassische Wesensbestimmung sein. Die philosophische Anthropologie als Disziplin kann aber zumindest Orientierungswissen empirisch begründen. Die gewissermaßen wesenlose Wesensfrage ist damit neben der Frage nach dem „Was sind wir?“ eine der zwei Grundfragen der philosophischen Anthropologie. Essenz und Akzidenz werden hier in Form von Identität und Eigenheiten interpretiert, Innenperspektive und Außenperspektive werden gleichermaßen berücksichtigt. Thies vertritt daher die Auffassung, dass die philosophische Anthropologie eine periphere Disziplin sei, die nicht die zentralen Fragen der Philosophie behandle (vgl. Thies 2004).

<sup>175</sup> Sie entsteht aus „der Notwendigkeit desjenigen Wesens, das sich selbst schaffen muß und daher eines Bildes bedarf, auf das hin es sich schaffen soll. Beides greift ineinander“ (Landmann 1976: 10).

Von den Werken der drei Denker, die sich die vorliegende Arbeit zum Thema genommen hat, steht nur das Werk von Marx im Verdacht, die Frage nach dem Menschen mit einem essentialistischen Wesensbegriff zu versehen.<sup>176</sup> Die folgende terminologische Analyse und Einordnung des Entfremdungsbegriffs wird daher zum Anlass genommen, die Entfremdungstheorie von Marx auf diesen Essentialismusvorwurf hin zu überprüfen, um zu zeigen, dass Marx' Theorie auch eine Interpretation ohne einen normativen Begriff zulässt. Darin zeigt sich noch deutlicher als bei Anders und Arendt, dass Marx als einem „Denker des Übergangs“<sup>177</sup> nicht das Vokabular bzw. die eindeutige Terminologie zur Verfügung stand, um seinen Standpunkt frei von essentialistischen Motiven darzulegen.

## 2.2 Der arbeitende Mensch

Im modernen Verständnis lässt sich Arbeit als eine bewusste, schöpferische Verausgabung (philosophisch) der körperlichen oder geistigen Kräfte unter Aufwendung von Zeit als Erwerbstätigkeit zum Zweck des Lebensunterhaltes (sozialwissenschaftlich) bzw. der Produkterzeugung (ökonomisch) kategorisieren. Der moderne Arbeitsbegriff ist damit nicht nur vielschichtig, sondern Gegenstand verschiedener Disziplinen und Forschungsansätze.

Die Bedeutung und Aufwertung der Arbeit für das moderne Individuum seit Beginn der Neuzeit wird konterkariert durch eine eigentümliche Leerstelle in der Behandlung des Arbeitsbegriffs auf philosophischer Ebene<sup>178</sup>. Die philosophische Bedeutung der Arbeit wurde und wird mehrheitlich im Kontext von Ethik und Moral, theologischer Dogmatik oder ökonomischer Theorie behandelt. Arbeitstheorie selbst ist heute Sache der Soziologie.<sup>179</sup> Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Arbeitsbegriff fand vor allem vor dem Hintergrund der Auswirkungen moderner Arbeit<sup>180</sup> statt und wird erst in jüngster Zeit wieder eigenständig betrachtet bzw. rekonstruiert<sup>181</sup>. Dabei erfahren die Theorien von Arendt und Anders<sup>182</sup> neue Aufmerksamkeit. Beide Denker untersuchen Arbeit als philosophisch-anthropologischen Begriff in seiner modernen gesellschaftlichen Anwendung und versuchen so, die Stellung des Menschen in der modernen Welt unter Rekurs auf sein Tätigsein und dessen Bedingtheit zu verstehen.

Abgesehen von der philosophischen Debatte, die den Verdacht ausräumen musste, keine orthodoxe marxistische Gesellschaftskritik zu sein, hat die Beschäftigung mit dem Arbeitsbegriff Konjunktur, wobei vor allem die Frage nach der Zukunft der Arbeit vor der Folie der technologischen Entwicklung in Verbindung mit einem Gesellschaftssystem, in dem das Arbeiten zur ersten Quelle von Teilhabe und Anerkennung geworden ist, thematisiert wird. In dieser aktuellen und populären Forschungsfrage, die nicht mehr nur auf wissenschaftliche Literatur beschränkt ist, sondern ihren Weg in die gesellschaftliche Debatte und Öffentlichkeit gefunden hat, sind Sozial- und Wirtschaftswissenschaften maßgeblich beteiligt.<sup>183</sup>

---

<sup>176</sup> Jaeggi 2005.

<sup>177</sup> Zit. n. Geisen 2011: 415.

<sup>178</sup> 2017 erschien die von Michael S. Aßländer und Bernd Wagner herausgegebene Schrift „Philosophie der Arbeit“, die indes keine genuine Grundlegung einer Philosophie der Arbeit darstellt, sondern die versatzstückhaften Äußerungen innerhalb der Philosophiegeschichte bündelt: „Arbeit ist ein prägender Faktor menschlichen Daseins. Nicht nur aus individueller Sicht kommt ihr eine zentrale, ja existentielle Bedeutung zu, auch in Gesellschaft und Politik nimmt die Diskussion um Arbeit eine zentrale Stelle ein. Dessen ungeachtet führt das Thema im philosophischen Kontext erstaunlicherweise ein Schattendasein“ (Aßländer/Wagner 2017: 9).

<sup>179</sup> Eine Ausnahme bildet die zweibändige Untersuchung von Severin Müller „Phänomenologie und philosophische Theorie der Arbeit“ (vgl. Müller 1992; 1994).

<sup>180</sup> U.a. Honneth 2017; Gorz 2007; Melé 2017: 489-509.

<sup>181</sup> Geisen 2011.

<sup>182</sup> Dries 2012a.

<sup>183</sup> Neumann 2010; Böhle 2010.

Eine philosophische Perspektive auf den Arbeitsbegriff scheint auch deshalb geboten, weil die Debatte um die Zukunft der Arbeit sich Thesen und Gedanken bedient, die letztlich Grundfragen der philosophischen Anthropologie sind bzw. eines Nachdenkens über den Menschen und seine Grundbedingtheit und die sich daraus ergebenden Folgen der Aufwertung der Arbeit in der Moderne. Dass dabei auch Marx' Thesen unter kritischem Rekurs nutzbar gemacht werden können bzw. noch bis heute nachwirken, hat vor allem Arendt in ihrer Rezeption von Marx gezeigt, und dies gilt in Grundzügen auch für Anders. Aus diesem Grund ist es zunächst wichtig, den Arbeitsbegriff in seinem Bedeutungskomplex zu erfassen und in seiner historischen Genese zu untersuchen.

Für die vorliegende Untersuchung sind drei Bedeutungsebenen wichtig. Die erste Ebene beschreibt Arbeit als ein Tätigwerden in und mit der Welt zum Zweck des Lebenserhaltes sowie der Gestaltung der Welt und erfasst damit die Grundbedingtheit menschlichen Daseins und zugleich die soziale, Gemeinschaft vermittelnde Dimension.<sup>184</sup> Arbeit beschreibt ein anthropologisches Potenzial, eine Freiheit des Menschen für die Welt. Als solches aufgefasst und begriffen wird es allerdings erst durch die Entwicklungen der Neuzeit. Dabei ist zunächst unbedeutend, wie sich dieses Potenzial ereignet, ob es die unmittelbare oder mittelbare Sicherung der Existenzgrundlage zum Gegenstand hat, und vermöge welcher Grenzen es sich vollzieht. Arbeit beschreibt das menschliche Angewiesensein darauf, in irgendeiner Art und Weise in einen Austausch mit der Welt treten zu müssen, worin ein abstraktes Potenzial, ein „Freisein für“ zum Ausdruck kommt. Jürgen Habermas fasst dieses Potenzial als „weltkonstituierende Lebenspraxis überhaupt“ und einen „Mechanismus der Menschwerdung“<sup>185</sup>.

Darüber liegen die weiteren Bedeutungsebenen: die Arbeitsauffassung und die Arbeitsform. Die Arbeitsauffassung beschreibt die historische, gesellschaftspolitische Bedeutung der Arbeit, die sich von der Charakterisierung als Naturnotwendigkeit in der Antike zum Modus der Anerkennung in der Moderne veränderte. Demgegenüber beschreibt die Arbeitsform die konkrete Erscheinungsform der Arbeit, die sich einerseits auf qualitativer Ebene in der Entwicklung von körperlicher zu geistiger Arbeit vollzieht, und sich andererseits auf der Ebene ihrer gesellschaftlichen Gestaltung in der Transformation von der Selbstversorgung zu Erwerbs- und Lohnarbeit vollzog. Letztere Ebenen korrespondieren und beschreiben einen Prozess der Individualisierung, in welchem „Bemühen, Umfang und Resultat von Arbeitsleistungen je individuell zuzurechnen“<sup>186</sup> sind. In der Moderne zeigt sich dieser Zusammenhang deutlich anhand des Beispiels der Arbeitslosigkeit, die als Form der Nicht-Arbeit gesellschaftlich geringgeschätzt wird und soziale Teilhabe und Anerkennung erschwert.

Die Entwicklung der Arbeitsform kann als ein Prozess der Mittelbarkeit beschrieben werden.<sup>187</sup> Auf qualitativer Ebene veränderte sich die Arbeit von einer physischen Tätigkeit zu einer geistigen Arbeit bzw. einer körperlich einfacheren Bedienung von Arbeitsgeräten. Auf der Ebene der gesellschaftlichen Gestaltung der Arbeit entwickelten sich die Selbstversorgung der Subsistenzwirtschaft zur Lohn- bzw. Erwerbsarbeit. Beide Entwicklungen beschreiben ei-

---

<sup>184</sup> Darauf, dass hier keine Trennung vorliegt, sondern Arbeit und Interaktion nicht getrennt betrachtet werden dürfen, hat Jürgen Habermas in der Theorie des kommunikativen Handelns unter Rekurs auf das Kommunikationsparadigma hingewiesen.

<sup>185</sup> Habermas 2011: 39ff. Für Habermas steht fest, dass Anthropologie Schein ist, weil es kein Wesen des Menschen gibt, sondern nur die Menschwerdung als Mechanismus, der nicht bestimmt ist, sondern sich entwickelt, historischen Umständen unterliegt und ein Potenzial beschreibt.

<sup>186</sup> Vgl. Geisen 2011: 40.

<sup>187</sup> Vgl. Habermas 2001: 39f.: „Weil sich die umgebende Natur allein in der Vermittlung mit der subjektiven Natur des Menschen durch Prozesse der gesellschaftlichen Arbeit als objektive Natur für uns konstituiert, ist aber Arbeit nicht nur eine anthropologisch grundlegende, sondern zugleich eine erkenntnistheoretische Kategorie. [...] Die Kategorie der Arbeit gewinnt dann unversehens den Sinn einer weltkonstituierenden Lebenspraxis überhaupt.“

nen Transformationsprozess, in dem der Mensch nur noch mittelbar (Kapital) für seine Existenzsicherung arbeitet. Diese Veränderung der Formen der Arbeit setzt im Zuge des technologischen Fortschritts sowie der gesellschaftlichen Veränderungsprozesse der Neuzeit ein und bedingte eine Veränderung in der Auffassung der Arbeit. Diese steht im Spannungsfeld von biologischer Notwendigkeit und Quelle gesellschaftlicher Teilhabe, Anerkennung und Selbstbestimmung<sup>188</sup>.

Das bedeutendste Erklärungsmodell für diese Entwicklung lieferte Max Weber in seiner Untersuchung „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“<sup>189</sup>. Weber fragt darin, warum die moderne Kultur gerade im Abendland entstanden ist und machte dafür einen spezifischen Rationalismus verantwortlich, den er in der Untersuchung der spezifischen Eigenheiten der protestantischen Ethik und dem Kapitalismus analysierte. Daraus schlussfolgerte er, dass das rationale Ethos des Protestantismus theoretische bzw. ideologische Gemeinsamkeiten mit dem modernen Wirtschaftshandeln teilt. Den Kapitalismus, bzw. den „Geist“ desselben als Kondensats seiner historischen Bestandteile, fasst Weber im Kern als Ausdruck eines rationalen Gewinnstrebens. Er untersucht ihn anhand seiner Maximen, die sich die Kapitalisten – in Webers Analyse sind dies die Fugger als idealtypische Vertreter – selbst gegeben haben, und erkennt darin eine eigentümliche Handlungsanweisung, „eine Verpflichtung, die der Einzelne empfinden soll und empfindet gegenüber dem Inhalt seiner beruflichen Tätigkeit, gleichviel worin sie besteht, gleichviel insbesondere, ob sie dem unbefangenen Empfinden als reine Verwertung seiner Arbeitskraft oder gar nur seines Sachgüterbesitzes („als Kapital“) erscheinen muß“<sup>190</sup>.

In einem Handeln, das dieser Maxime folgt, werden Gewinnstreben und Beruf zum Selbstzweck. Aus dieser Überzeugung besteht der Geist des Kapitalismus, der aus dem historisch zufälligen Zusammentreffen der spezifischen Eigenheiten des Abendlandes und dem Hervortreten der protestantischen Ethik entsteht. Diese Haltung gegenüber der Welt und dem anderen Menschen ist geprägt von den Motiven des Tätigseins als Fleiß gegenüber Gott, der das Ausruhen auf dem Erreichten und die Kontemplation als Verwahrlosung diskreditiert. Arbeit wird zum ethischen Imperativ, aufgeladen mit religiösen Wertvorstellungen.<sup>191</sup>

Deutlich wird diese Entwicklung in Marx' Theorien. Arbeit ist hier Grundbedingtheit der menschlichen Existenz, die sich darin zeige, dass der Mensch zuallererst ein Lebewesen sei,

---

<sup>188</sup> Dieses Konzept findet sich bereit bei John Locke (vgl. Locke 1995: 256).

<sup>189</sup> Vgl. Negt 1984: 43f. Die Schwächen von Negts These zeigen sich in seiner Gesellschaftstheorie: „Obwohl die Diskussionen darüber zur Zeit sehr modern erscheinen, halte ich nichts von der Konzeption einer postindustriellen Gesellschaft; auch die Gesellschaft der Zukunft wird, soll der erreichte Stand der sozialen Produktivkräfte nicht gewaltsam stillgestellt und in eine Lebensweise gepreßt werden, eine Industriegesellschaft sein“ (Negt 1984: 165).

<sup>190</sup> Weber 2015: 43.

<sup>191</sup> Richard Sennett, ein Schüler Hannah Arendts, greift diese These in seinem Werk „Die flexible Welt“ auf, analysiert die Produktionsformen des Kapitalismus und zeigt, dass der postmoderne Kapitalismus sich gewandelt hat und nicht mehr, wie noch bei Weber Werte verkörpert, sondern einen Modus einnimmt, der zunehmend darauf ausgerichtet ist, Werte wie Dauerhaftigkeit oder Verantwortungsbewusstsein aufzuheben. Damit wandelt sich der, von Sennett beschriebene Kapitalismus von einer wertvermittelnden Gesellschaftsform zu einer materialistischen Gesellschaftsform, die den Konsum der Dauerhaftigkeit und das Gewinnstreben dem Verantwortungsbewusstsein vorzieht. Als Ursache für diese Entwicklung kann der Wandel in der Organisation der Arbeit gesehen werden, in der dem Menschen materialistische und idealistische Flexibilität abverlangt werden. Diese Veränderung, so Sennett, wirkt sich auf die Gesellschaft aus und hat eine Atomisierung zur Folge. Die flexible Gesellschaft erfährt Zeit als zusammenhanglos und verliert die Fähigkeit, ihre eigene Geschichte durch Erzählungen zu formen. Sennett versucht, Arbeit als charakterbildendes Moment zu etablieren und erkennt im postmodernen Kapitalismus dementsprechend Tendenzen, die den Charakter korrodieren lassen („The Corrosion of Character“) allerdings nimmt Sennett die Auswirkungen dieses Prozesses außerhalb des Arbeitsbereichs nicht in den Blick, worin die theoretische Limitierung seines Arbeitsbegriffs aufscheint.

das sich im tätigen Umgang mit der Welt eine Heimat schafft und sich selbst erzeugt.<sup>192</sup> Im Kern beschreibt der Arbeitsbegriff seit Marx einen bewussten, tätigen Umgang des Menschen mit der Welt zur Erhaltung und Gestaltung seiner Existenz unter Veränderung der Welt und aufgrund bestimmter Voraussetzungen und Bedürfnisse. Diese Definition war erst möglich und wurde vorbereitet durch die sukzessive Emanzipation des Denkens von der metaphysischen und religiösen Tradition. Mit Marx wird Arbeit zum Gegenstand philosophischer Theorie<sup>193</sup> und zu einer Kategorie der philosophischen Anthropologie<sup>194</sup>, gleichwohl als Mittel zur Erörterung der politischen Ökonomie.

Die Aufwertung zeigt sich abseits der geisteswissenschaftlichen Analyse auf gesellschaftlicher Ebene in der Unterscheidung von produktiver und unproduktiver und körperlicher und geistiger Arbeit im Kapitalismus. Produktiv ist sie, wenn sie sich zum Zweck der Warenproduktion verausgibt. Damit werden andere Formen des tätigen Umgangs mit der Welt entwertet. Dies hat zur Folge, dass damit die Abwertung anderer Tätigkeiten einhergeht, letztlich sogar das Arbeiten selbst betroffen ist, das nur noch als sinnvoll angesehen wird, wo es produktiv ist. In diesen Wandlungsprozess der hat Marx das Phänomen der Entfremdung verortet. Arendt und Anders kommen durch ihre Rezeption von Marx' Theorie zu ähnlichen Schlüssen und zeigen, dass Entfremdung auch auf andere Lebensbereiche ausgreift.

Das Verdienst, das Marx hierbei zukommt, ist, den Aufstieg der Arbeit theoretisch dargelegt und gezeigt zu haben, dass Arbeit in Form von Arbeitskraft im Kapitalismus selbst zur Ware wird, der Mensch auf seine Arbeitskraft reduziert und damit letztlich selbst zur objektiven Ware wird. Zudem bemerkt er einen Doppelcharakter der Arbeit, einerseits Gebrauchswerte und andererseits Tauschwerte herstellen zu können. Die Arbeit, die Gebrauchswerte herstellt, die ein konkretes Bedürfnis befriedigen und Welt für den Menschen konstituieren, fasst er unter konkreter oder wirklicher Arbeit.<sup>195</sup> Die Arbeit, die Tauschwerte, also Waren, produziert, ist abstrakte Arbeit, die ihren Gegenstand nicht in einem konkreten nützlichen Produkt findet, sondern als Ware, Kapital. In dem Maße, in dem der Kapitalismus die Arbeit dahingehend verändert, mehrheitlich Tauschwerte zu produzieren, verschwindet in den Produkten die enthaltene Arbeitskraft. Da der Arbeiter nicht mehr konkrete, nützliche Dinge, sondern letztlich Kapital produziert, verliert er die Bindung zu seinem Produkt, das ihm schließlich als etwas Fremdes gegenübersteht, was Marx im „Kapital“ mit dem Warenfetisch beschreibt.<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> Die Bedeutung der Arbeit als identitätsstiftende Tätigkeit, die von der konkreten Form zunächst abstrahiert und so von Marx und Engels rezipiert wird, ist heute auch in der Hirnforschung angekommen. Der Neurologe Gerald Hüther äußert sich dazu in einem Interview mit der Frankfurter Allgemeinen Zeitung: „Friedrich Engels überschrieb einen seiner Aufsätze mit dem hübschen Titel: ‚Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen.‘ Da ist etwas dran, wenn man die Arbeit im weiteren Sinn als ein Tätigsein definiert. Darauf sind wir angewiesen, sonst könnten wir uns überhaupt nicht als autonome Wesen erleben. Man wüsste nicht, wer man ist, weil man sich selbst nicht vergleichen kann. Bisweilen verhalten wir uns in unserer hoch arbeitsteiligen Welt allerdings wie die Arbeiter im Ameisenstaat und wollen am liebsten nur noch Urlaub haben. Genau dann haben wir den Arbeitsbegriff auf die reine Lohnarbeit verengt. Und die macht uns nicht glücklich“ (Kloepfer 2015).

<sup>193</sup> Vgl. Nietzsche 1954: 190: „Die Arbeit bekommt immer mehr alles gute Gewissen auf ihre Seite: Der Hang zur Freude nennt sich bereits ‚Bedürfnis der Erholung‘ und fängt an, sich vor sich selber zu schämen. ‚Man ist es seiner Gesundheit schuldig‘ — so redet man, wenn man auf einer Landpartie ertappt wird. Ja, es könnte bald so weit kommen, dass man einem Hange zur *Vita contemplativa* (das heißt zum Spaziergehen mit Gedanken und Freunden) nicht ohne Selbstverachtung und schlechtes Gewissen nachgäbe.“

<sup>194</sup> Vgl. Anzenbacher 2002: 170: „Der Anspruch von Marx, Hegel vom Kopf auf die Füße stellen zu wollen, trifft genau diesen Aspekt. An die Stelle des göttlichen Absoluten bei Hegel tritt bei Marx das materiell-ökonomische Absolute des Produktionsprozesses bzw. der Arbeit als die alles begründende Wirklichkeit.“

<sup>195</sup> Vgl. MEW 23: 57f.

<sup>196</sup> Marx' Arbeitswerttheorie ist schon zu dessen Lebzeiten von Ökonomen kritisiert worden und hat in der Wirtschaftstheorie keine besondere Bedeutung mehr. Seine Erkenntnis des Aufstiegs der Arbeit und des Vorrangs, den sie in einer kapitalistischen Gesellschaft einnimmt, bleibt davon indes unberührt.



Der Vorrang der Arbeit verfestigt sich in der modernen Arbeitsgesellschaft westlicher Prägung in einer Weise, dass Arbeit zum fast ausschließlichen Mittel gesellschaftlicher Anerkennung sowie Teilhabe und des persönlichen Reichtums sowie der individuellen Selbstdefinition wird.<sup>197</sup> In dieser These kommt einerseits der Grundcharakter der Arbeit im Stiften von Gemeinschaft zum Ausdruck. Betont wird jedoch deutlich, dass der moderne Mensch sich vornehmlich über Leistung definiert, was ihm die neue Form der Arbeit als Berufs- bzw. Erwerbsarbeit erst ermöglicht.<sup>198</sup> Messgröße seines Erfolges ist die persönliche Produktivität am Arbeitsplatz. In dieser Verausgabung gründet sich die Anerkennung durch den anderen und die Möglichkeit, gesellschaftliche Teilhabe zu legitimieren, was sich wiederum auf die Auffassung der Arbeit auswirkt. Sie steht damit nicht mehr im unmittelbaren Dienst der Lebenssicherung und trägt die Sorge um das physische Überleben, sondern ist sinnstiftend sowie identitätsbe gründend<sup>199</sup> und entwickelt in dieser Auffassung eine bedeutende gesellschaftspolitische Relevanz, die sich konkret in Arbeitsmarktrichtlinien, Sozialgesetzgebung und der Etablierung von Arbeitnehmervertretungen ausdrückte.

Die moderne Arbeitsgesellschaft ist von Arendt und Anders vehement kritisiert worden. Ihr Denken ist geprägt von einer Haltung, die in dem Vorrang der Arbeit bzw. der Technik innerhalb der menschlichen Tätigkeiten ein Entfremdungsphänomen erkennt. So scheint sich in der Arbeit einerseits ein menschliches Gestaltungspotenzial in der Welt auszudrücken und zugleich ein Grund für die Selbstentfremdung des Menschen zu liegen.

---

<sup>197</sup> Vgl. Abländer/Wagner 2017: 11: „Kaum ein anderer Lebensbereich bestimmt die soziale Selbstwahrnehmung des modernen abendländischen Menschen mehr als seine berufliche Arbeit. Dabei eröffnet erfolgreiche Berufsarbeit ihm nicht nur soziale und materielle Chancen; sie ist zugleich, neben dem familiären Bereich, der wichtigste Bereich sozialer Identifikation. Nichts scheint mehr über die Tüchtigkeit eines Menschen und seine Verdienste auszusagen als sein beruflicher Erfolg. Nichts scheint uns eher dazu zu veranlassen, einem Menschen Vertrauen zu schenken, als eine verantwortliche Stellung. Nichts scheint mehr über den Charakter, die Selbstdisziplin oder die Tugenden eines Menschen zu verraten als seine berufliche Karriere. Das ‚Glück des Tüchtigen‘ ist das sprichwörtliche Ideal der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft.“

<sup>198</sup> Einen umfassenden Überblick über den Entwicklungsprozess der Erwerbsarbeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit Fokus auf die bundesrepublikanische Entwicklung bietet Eva Senghaas-Knoblochs Aufsatz „Arbeiten in der postfordistischen Dienstleistungsgesellschaft“ (2011: 24-31). Zugleich zeigt sie, dass die heutige Arbeitswelt in den Formen qualitativer Arbeitsunterschiede heterogen ist. Arbeit, wie man sie zum Beginn der Industrialisierung kannte, ist noch immer gegenwärtig, wird aber zunehmend abgelöst von einem Tätigsein, das ohne körperliche Anstrengung und Verausgabung auskommt. Die Beschäftigungsverhältnisse, in denen sich Arbeit organisiert, sind gekennzeichnet durch ein vermehrtes Auftreten a-typischer Verhältnisse von Zeitarbeit, Leiharbeit und befristeter Beschäftigung. Senghaas-Knobloch sieht diese Arbeitsformen jedoch nicht als Zukunft der Arbeit. Im Gegensatz zu Jürgen Kocka (2001: 8-13), der in seiner Untersuchung „Thesen zur Geschichte und Zukunft der Arbeit“ eine tiefgehende Veränderung in der modernen Arbeitsgesellschaft erwartet, wofür die neuen und gerade entstehenden Formen flexibler Arbeit ohne konkrete Bindung an einen Arbeitgeber erste Hinweise geben. Die daraus entstehende, neue Arbeitsform ist für Kocka gekennzeichnet durch eine „tendenzielle Fragmentierung der Arbeit in Raum und Zeit“: „Die Elastizität der Erwerbsarbeit und die Fluidität der Arbeitsverhältnisse nehmen zu, die örtliche und zeitliche Fragmentierung der Arbeitsplätze schreitet voran. Die Organisation der Unternehmen nimmt Netzwerkcharakter an, die Beschäftigten müssen einen größeren Teil des Risikos selbst übernehmen, die Bindung an den einzelnen Betrieb scheint sich zu lockern. Die Flexibilisierungszumutungen an die Einzelnen steigen.“ Das Verwischen der Grenzen zwischen Arbeit und Freizeit sieht Kocka als weiteren Hinweis und folgert daraus einen Erosionsprozess, in dem die kulturell und sozial strukturierende Bindungskraft der Arbeit in der Gesellschaft zunehmend verschwinde, womit auch der Niedergang der Arbeiterbewegung zu erklären sei. Der Wandel in der Erwerbsarbeit, als abhängige Arbeitsform im Kapitalismus hin zu einer flexiblen Arbeit biete indes auch Chancen, z.B. für die Geschlechtergleichheit in der Neugestaltung von Arbeitszeit und Arbeitsraum, allerdings nehme ihr „relatives Gewicht“ im Leben der Menschen ab. Letztlich bedeutet dies einerseits, dass die Arbeit als sinnstiftend und selbstverwirklichendes Moment an Bedeutung, aber auch andererseits in ihrer Dimension von Abhängigkeit und Last an Schrecken verliert.

<sup>199</sup> Vgl. Senghaas-Knobloch 2011: 25: „Im Zuge dieser Entwicklung hängen mehr als je zuvor der persönliche Unterhalt und Wohlstand, Sozialschutz im Fall von Krankheit, Alter und Arbeitslosigkeit, gleichberechtigte Bürgerschaft und das Selbstwertgefühl der einzelnen Menschen von der Einbeziehung in den monetisierten Tauschzusammenhang ab.“

Um diesen Argumentationsstrang nachvollziehen und kritisch hinterfragen zu können, ist es notwendig, den Arbeitsbegriff genauer in den Blick zu nehmen und ihn auch in seiner historischen Entwicklung darzulegen. Letzteres ist vor allem in Bezug auf Arendts Arbeitstheorie angebracht, da sie ihre Kritik des modernen Arbeitsbegriffs vor der Folie eines Arbeitsverständnisses entwickelt, das körperliche Arbeit als Ausdruck von Unfreiheit betrachtet.

### 2.2.1 Der Arbeitsbegriff im historischen Rekurs

In ihrer historischen Ausprägung als körperliche Verausgabung zur Existenzsicherung war und ist Arbeit ein zielgerichteter und bewusster schöpferischer Prozess bzw. Umgang mit der Welt und der Gesellschaft zum Erhalt der individuellen Lebensgrundlage. Bis zum Ende des Mittelalters war Arbeit vornehmlich durch körperliche Tätigkeit und Verausgabung bestimmt. Mit den verschiedenen Stufen der industriellen Revolution verliert dieser Aspekt jedoch zunehmend an Bedeutung. Dies gilt in verschiedenen Ausprägungen sowohl für die agrarische Subsistenzwirtschaft, die Okkupationswirtschaft und die Produktions- und Herstellungsverfahren der Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft, die heute in verschiedener Ausprägung parallel existieren. Von dieser qualitativen Entwicklung der Arbeitsform ist die gesellschaftliche Gestaltung der Arbeitsform zu unterscheiden, die sie in verschiedenen Gesellschaftssystemen und zu verschiedenen Zeiten eingenommen hat. Für die Entwicklung der Arbeitsformen als Ganzes gilt, dass die Entwicklung sowohl von materiellen Grundbedingungen als auch von gesellschaftlichen Wandlungsprozessen von Bedeutung war, die sich als entscheidend für die historisch spezifische Auffassung der Arbeit erwiesen. Wenn im Folgenden über die Auffassung der Arbeit im historischen Rekurs die Rede ist, dann steht eben diese historisch spezifische Auffassung im Fokus, die sich parallel zu der Entwicklung der Arbeitsformen ereignete und wie sie grundlegend für die Arbeitsauffassung der behandelten Autoren, im Besonderen aber für Hannah Arendt ist. Jedoch geschieht dies unter Auslassung eben dieser spezifischen Formen der Arbeit, worunter unter anderem Sklaverei, Leibeigenschaft, Fronarbeit sowie Erwerbs- und Lohnarbeit fallen.

#### **Die Bedeutung der Arbeit in der Antike**

Die Arbeitsauffassung, die vor allem Arendts Überlegungen zugrunde liegt, stellt aus heutiger Sicht einen veralteten Forschungsstand dar. Die Einschätzung, dass die griechisch-römische Antike die körperliche Arbeit überwiegend als Mühe und notwendige, aber niedere Tätigkeit, die Aufgabe der unfreien Bevölkerung war, beurteilte, ist heute aus verschiedenen Gründen nicht mehr plausibel. So haben unter anderem Okko Behrends<sup>200</sup> und Dieter Nörr im Anschluss an eine Arbeit von De Robertis<sup>201</sup> gezeigt, dass es für das klassische Denken „in keiner Weise freiheits- und ehrenmindernd [ist], wenn der Mensch um Geld arbeitet“<sup>202</sup>. Zudem war der Umstand, körperlich arbeiten zu müssen, kein zwingendes Ausschlusskriterium für politische Teilhabe, sondern konnte im Gegenteil zur Teilhabe am öffentlichen Leben befähigen. Hinzu kommt, dass vereinheitlichende Aussagen über die Antike grundlegend problematisch sind sowie die Quellenlage, in der vor allem gebildete Vertreter einer nicht auf körperliche Arbeit angewiesene Oberschicht als Autoren auftreten.

Für Hesiod beispielsweise ist die körperliche Arbeit gegenüber dem Müßiggang und der Trägheit vorzuziehen, da sie gottgefälliger sei.<sup>203</sup> Allerdings beurteilt er die Qualität der Arbeit, auch wenn die Tätigkeit selbst nicht schade, als unangenehm und mühevoll. Er charakterisiert

---

<sup>200</sup> Behrends S. 157ff.

<sup>201</sup> Nörr.

<sup>202</sup> Behrends. S. 161.

<sup>203</sup> Vgl. Hesiod 1999: 309: „Die Arbeitenden sind den Unsterblichen viel lieber.“

sie als vergiftetes Geschenk der Göttin der Zwietracht.<sup>204</sup> Diese negative Konnotation, die wohl bei Hesiod in besonderer Weise in der Gleichsetzung mit Mord und Krieg am deutlichsten hervortritt, ist in ähnlicher Form auch bei anderen antiken Denkern zu finden. Dennoch klingt bei ihm ein weiterer Aspekt an, der ansonsten kaum rezipiert wird. Obwohl die Arbeit eine Mühe für den Menschen bedeutet, gereicht es ihm zu höchster Ehre, wenn es ihm gelingt, seine Existenz durch eigene körperliche Verausgabung zu sichern.<sup>205</sup> Im Gegensatz dazu sieht Xenophon Arbeit als „banausische“<sup>206</sup> Tätigkeit, die den Menschen von der eigentlich wichtigen Tätigkeit im öffentlichen politischen Raum abhält. Diese Meinung, dass Arbeit von der eigentlich wesentlichen Betätigung ablenke, ist ein bestimmende, gleichwohl kritikwürdiges Moment auch Autoren der römischen Antike<sup>207</sup>. Kennzeichnend ist weiterhin, dass die Autoren selbst keinen Versuch unternehmen, den Arbeitsbegriff als Handlungskategorie eigenständig zu betrachten.<sup>208</sup> Arbeit wird nicht kategorial, sondern in Bezug auf einzelne Tätigkeiten und ihre qualitativen Charakteristika beschrieben. Dass dieses Auslassen einer systematischen Begriffsbestimmung nicht nur mit der Abwertung der Arbeit als Notwendigkeit begründet ist, bemerkt Thomas Geisen in seiner Analyse.<sup>209</sup> Festzuhalten ist, dass die in der Antike Arbeit nicht grundsätzlich negativ beurteilt wird und von politischer Teilhabe ausschloss. Arendt scheint in dieser Beziehung die Sklavenarbeit vor Augen zu haben. Gleichzeitig nimmt Arbeit damit aber noch keineswegs den Rang ein, den sie mit Beginn der Neuzeit erhält.

### **Arbeitsauffassung im Mittelalter und nach der Reformation**

Mit Blick auf die Etymologie scheint sich die Arbeitsauffassung im christlich-abendländisch geprägten Denken des Mittelalters an der antiken Beurteilung zu orientieren. So leitet sich das französische Wort für „arbeiten“, „travail“, vom lateinischen „tripalare“ ab, was mit „quälen“ übersetzt werden kann, wobei dies Ausdruck der faktisch körperlich anstrengenden Verausgabung ist und es sich nicht um eine idealisierende Auffassung handelt. Obgleich noch immer eine körperliche Mühe, wird die Arbeit im Christentum zum metaphysischen Schicksal als direktes Resultat der Erbsünde und der Vertreibung des Menschen aus dem biblischen Paradies,

---

<sup>204</sup> Vgl. Hesiod 1999: 220-225: „Eris, der Zwietracht Göttin, gebar mühselige Arbeit, auch Vergessenheit, Hunger zugleich, und thronende Schwermut, Kriegesschlacht, und Gefecht, und Mord, und Männervertilgung, Hader, und teuschende Wort', und Gegenworte des Eifers, Ungesetz, und Schuld, die vertraut umgehn mit einander.“

<sup>205</sup> Vgl. Hesiod 1999: 298-313: „Welcher in Trägheit, Hinbringt den Tag, wie die Drohnen, die stachellosen es lieben, Welche der Biene geduldig Bemühn vertilgen in Trägheit, Fressend die Tracht. Du mache dich gern an das Maß Deiner Arbeit, Dass dir der Jahreszeiten Ertrag ausfüllt deine Speicher. Tätigkeit ists, die die Männer an Herden reich macht und Silber; Und wer zufasst beim Werk, den Unsterblichen ist er viel lieber, Arbeit, die ist nicht Schande, das Nichtstun jedoch, das ist Schande.“

<sup>206</sup> Vgl. Oschmiansky 2010.

<sup>207</sup> Vgl. Cicero, De officiis 1, 150: „Alle Handwerker befassen sich mit einer schmutzigen Tätigkeit; denn eine Werkstatt kann nichts Edles an sich haben.“

<sup>208</sup> Vgl. Heller 1988: 451; Höffe 1999: 204: „Zu vielen Themen einer Handlungstheorie verdanken wir Aristoteles maßgebliche Analysen. Es fehlt jedoch der Begriff einer elementarsten Tätigkeit, die Arbeit. [...] Zwar finden wir bei ihm schon Bausteine für den Arbeitsbegriff, so etwa den Moment des Herstellens (poesis) und das Moment des Sich-Abmühens [...]. Diese Momente werden aber nicht zusammengebracht und um das Moment der Umgestaltung der Natur zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung erweitert.“

<sup>209</sup> Vgl. Geisen 2011: 43: „Das Fehlen eines komplexen Arbeitsbegriffs im modernen Sinne verweist jedoch nicht allein auf die Abwertung dieser Tätigkeit [...] Bei Aristoteles werden die verschiedenen menschlichen Tätigkeiten vielmehr vom Standpunkt der Politik und der Tugend ausdifferenziert und in ihrer Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen in einer politischen Gemeinschaft beurteilt. Zugleich werden die verschiedenen Tätigkeiten auch als wesentliche unabhängig voneinander vorgestellt. Dieses Denken von Unabhängigkeit und Nebeneinander unterschiedlicher Tätigkeiten widerspricht dem Denken in der Moderne, in der sowohl die Arbeit als auch die anderen menschlichen Tätigkeiten als Teil eines zusammenhängenden und dynamischen Verhältnisses von Mensch und Natur aufgefasst werden.“

wobei nicht die Arbeit selbst, sondern die mit ihr verbundene Mühsal als Fluch aufgefasst werden muss.<sup>210</sup> Als vom biblischen Gott auferlegtes Schicksal erfährt sie in der Reformation eine Aufwertung. Als gottgefällige Tätigkeit wird das „laborare“ neben dem „orare“ zur Berufung. Auch auf gesellschaftlicher Ebene erfährt die Arbeit zumindest theoretische Anerkennung, indem die Arbeiter dem Stand der Kleriker und Ritter gleichgestellt werden. Diese Trinität symbolisiert eine Funktionseinheit der christlichen Gesellschaftsordnung im Mittelalter.<sup>211</sup>

Dieses Verständnis deutet auf eine Analogie zu Hesiod, da die Aufwertung der Arbeit ebenfalls gegen die schädliche Wirkung der Trägheit auf den Charakter in Stellung gebracht wird und ebenfalls, jedoch moralisierend, auf den metaphysischen Kontext verwiesen wird. Im Gegensatz dazu ist Arbeit im Christentum vor der Reformation ein sicheres Mittel, der zur Tod-sünde erhobenen Faulheit entgegenzuwirken. Mit der Reformation beginnt eine Bedeutungsverschiebung, in der der Aspekt der Mühsal zurücktritt und die Beziehung zur Erbsünde verliert. Für Martin Luther ist das arbeitende Tätigsein innere und äußere Berufung des Menschen. In seiner theologischen Untersuchung gelingt Luther erstmals eine schematische Behandlung des Arbeitsbegriffs in Verknüpfung mit dem Beruf. Die äußere Berufung ist die konkrete Tätigkeit, der ein Mensch nachgeht. Luther unterscheidet hierbei nicht zwischen vermeintlich höheren oder niederen Tätigkeiten. Die innere Berufung ist der gemeinsame und entscheidende Faktor für alle Formen der äußeren Berufung, die Arbeit erst zu einer sinnstiftenden, weil gottgefälligen, Tätigkeit macht. Mit der inneren Berufung verknüpft Luther die verschiedenen Formen konkreter Arbeit mit einem moraltheologischen Fundament. Das Tätigsein wird dadurch zum Dienst an Gott, der sich unmittelbar am Dienst für den Nächsten im Sinne des Evangeliums<sup>212</sup> aktualisiert. Vor diesem Hintergrund wird die Arbeit eines Christen zum Beruf. In dieser Akzentuierung sie indes keine Mühsal mehr sein<sup>213</sup>, obgleich sie noch immer mit körperlicher Verausgabung verbunden ist. In Sinne Luthers ist der Beruf nicht mit Erwerbstätigkeit gleichzusetzen, sondern mit jeder Form von Tätigkeit, die der inneren Berufung nacheifert. Daher muss Luther zwangsläufig zu der Einsicht gelangen, dass alle „Werke der Gläubigen [...] Gebet [sind]“<sup>214</sup>. Ausgangspunkt für diese Überlegungen ist einerseits das Neue Testament, das ihn lehrte, die Arbeit selbst als Dienst an Gott bzw. Gottesdienst<sup>215</sup> aufzufassen, und ein daraus resultierendes Menschenbild, das die Arbeit als bestimmenden Wesenszug erkannte. Max Weber hat diese Arbeitsauffassung in seiner Untersuchung „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ mit dem zentralen Leitmotiv des Selbstzwecks charakterisiert.

### **Neuzeitliche Entwicklung: Hobbes, Locke und Smith**

Die qualitative Aufwertung, die die Arbeit in der Reformation erfahren hatte, ohne sie von dem Aspekt körperlicher Anstrengung und Verausgabung zu befreien, macht sich die in der Neuzeit bzw. Aufklärung entstehende (protestantische) Bürgerschicht zu eigen und verinnerlicht diese

---

<sup>210</sup> Vgl. Gen 3,17: „Verflucht sei der Acker um deinetwillen.“

<sup>211</sup> Vgl. Oexle 2000: 76f. Paradigmatisch dafür steht ein Zitat des Apostel Paulus aus dem zweiten Brief an die Thessalonicher: „Denn schon als wir bei euch waren, geboten wir euch: Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen. Denn wir hören, dass einige unter euch unordentlich leben und nichts arbeiten, sondern unnütze Dinge treiben. Solchen aber gebieten wir und ermahnen sie in dem Herrn Jesus Christus, dass sie still ihrer Arbeit nachgehen und ihr eigenes Brot essen“ (2. Thess. 3, 11-12).

<sup>212</sup> Vgl. Mt. 25,31-46: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“

<sup>213</sup> Vgl. Predigt 1532: „Wenn du eine geringe Hausmagd fragst, warum sie das Haus kehre, die Schüsseln wasche, die Kühe melke, so kann sie sagen: Ich weiß, dass meine Arbeit Gott gefällt, sintemal ich sein Wort und Befehl für mich habe.“

<sup>214</sup> Luther 1535: 81.

<sup>215</sup> Vgl. Conze 1972: 163.

als christliche Tugend<sup>216</sup>. Man unterschied geistige von körperlicher Arbeit sowie Kunst von Arbeit.

Mit Thomas Hobbes' Theorie kommt ein weiteres richtungsweisendes Moment hinzu. Bis in die Neuzeit waren Armut und Reichtum, ebenso wie gesellschaftliche Stellung und Rangfolge gottgegebene Schicksale. Höhere Stände legitimierten ihr Herrschaftsrecht unter anderem über einen daraus abgeleiteten göttlichen Auftrag. Hobbes bricht mit diesem Bild und sieht in der Arbeit bzw. der Natur alleine die Quelle für Reichtum bzw. Armut. Grundlage dafür ist das Menschenbild, auf dem er seine Staatstheorie als die Aufhebung der individuellen Autonomie in einem Gesellschaftsvertrag entwickelt. Dass Arbeit bei Hobbes die einzige Quelle des Reichtums ist, ist ein Zitat von Karl Marx<sup>217</sup>, das Hobbes' Gedanken nur verkürzt wiedergibt. So schreibt Marx zwar, dass bei Hobbes „die Arbeit die einzige Quelle alles Reichtums“ sei, bemerkt jedoch einschränkend, „außer den Naturgaben, die sich gleich in konsumierbarem Zustand vorfinden“<sup>218</sup>. Dieser fehlenden Eindeutigkeit liegt die angesprochene unzureichende Auseinandersetzung mit Hobbes zugrunde, der betont, dass Nahrungsmittel „uns Menschen von Gott entweder als freies Geschenk oder als Lohn für unsere Arbeit zugeteilt“<sup>219</sup> werden. Er recurriert demnach weniger auf die Arbeit als vielmehr auf die Natur als Quelle des Reichtums, dessen Bergung die Fähigkeiten und Begabungen des Menschen in unterschiedlicher Ausprägung zugrunde liegen.

Wenngleich also das Postulat der Arbeit als Quelle des gesellschaftlichen Reichtums bei Hobbes fraglich ist, so steht außer Zweifel, dass er den Kampf um die Naturgüter zum Erhalt der eigenen Existenz als entscheidendes Merkmal des menschlichen Überlebenskampfes sieht. Da die Aneignung der Natur vermittelt durch Arbeit geschieht, liegt der Schluss nahe, in der Arbeit, und den sie beeinflussenden Faktoren wie Leistungsvermögen und spezifischen Fähigkeiten sowie Wissen, die Quelle zur vorrangigen Sicherung des Überlebens und des nachrangigen Reichtums zu sehen. So scheint Hobbes eher den Ansichten der Physiokraten nahezustehen, bzw. die These dieser ökonomischen Schule in seine Analysen zu integrieren, einzig die Arbeit als Quelle des Wertes von Gütern und damit des Reichtums zu betonen.

John Locke wird in Gegensatz zu Hobbes theoretisch grundsätzlicher. Für ihn ist Arbeit grundlegende Legitimation für das persönliche Eigentumsrecht an Gütern sowie Grund und Boden, dessen Schutz die Aufgabe des Staates ist. Gleichzeitig ist sie wertschaffend; ein Aspekt den Adam Smith später aufgreifen und weiterentwickeln wird. „For 'tis labour indeed that puts the difference of value on everything; and [...] that the improvement of labour makes the far greater part of the value.“<sup>220</sup> Über die Arbeit gewinnt das Individuum nicht nur das Recht auf persönlichen Besitz und schafft die Grundlage für individuellen Wohlstand, sondern entfaltet seine Persönlichkeit.<sup>221</sup>

Bei Smith rückt die Arbeit vollends in den Mittelpunkt der aufgeklärten Gesellschaft. In seiner Untersuchung „Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“ wird Moralphilosophie im aristotelischen Sinne mit einer Analyse von Wirtschaftszusammenhänge verknüpft. Das Streben des Einzelnen nach individuellem Glück führe letztlich, wenngleich zufällig zu höherem gesellschaftlichen Wohlstand. Smith hat hierbei eine Form von Wohlstand vor Augen, die in erster Linie auf die Befriedigung physischer Bedürfnisse zielt. Sein Interesse gilt

---

<sup>216</sup> Vgl. Weber 2015: 78f.: „Arbeit muss als gottgewollter Lebenszweck betrachtet werden, sie muss so gut wie möglich verrichtet werden und Arbeit muss als Pflicht gelten, die man erledigt, weil sie erledigt werden muss“ (Himanen 2001: 27).

<sup>217</sup> Vgl. Immler 1985: 55.

<sup>218</sup> MEW 26.1: 341.

<sup>219</sup> Immler 1985: 55.

<sup>220</sup> Locke 1997: 296.

<sup>221</sup> Vgl. Locke 1995: 256. „Zugleich wird durch die Arbeit die Natur auch grundlegend verändert. Bei Locke findet sich also die Idee einer ‚zweiten Natur‘ die durch die Tätigkeiten des Menschen geschaffen wird, ebenfalls mit angelegt“ (Geisen 2011: 56).

der Ökonomie; diesem folgt seine Auffassung von Wohlstand. Dieses Streben wird gleichwohl durch die Gesellschaft und ihre Grenzsetzungen sanktioniert. Das anthropologische Grundbedürfnis des Menschen nach dem höchsten Guten im aristotelischen Sinne verbindet Smith mit dem ökonomischen Aspekt des Tausches, auf dem das Moment der Arbeitsteilung beruht und das ebenso ein Alleinstellungsmerkmal des Menschen ausmacht.<sup>222</sup> Dies ermöglicht auch dem einfachen Arbeiter, zumindest zu einem gewissen Teil, am gesellschaftlichen Wohlstand zu partizipieren und sein individuelles Streben nach Glück auszufüllen. Etwas verknüpft fasst Smith zusammen: „Und dieses ungeheure Anwachsen der Produktion in allen Gewerben, als Folge der Arbeitsteilung, führt in einem gut regierten Staat zu allgemeinem Wohlstand, der selbst in den untersten Schichten der Bevölkerung spürbar wird.“<sup>223</sup> Arbeit wird damit zu einem abstrakten, wertvermittelnden Gut zwischen Gebrauchswerten; eine Auffassung, die Marx und Engels später aufnehmen und weiterentwickeln werden. Der Gebrauchswert eines Gegenstandes wird über die ihn ihm enthaltende (konkrete nützliche<sup>224</sup>) Arbeit bestimmt. In der Erbringung dieser Arbeitsleistung ist es dem Einzelnen innerhalb der Gesetze des Marktes möglich, seinen Wohlstand zu steigern: „Arbeit ist demnach das wahre oder tatsächliche Maß für den Tauschwert aller Güter.“<sup>225</sup>

Mit Smith gewinnt der Arbeitsbegriff eine neue Bedeutung. Erstmals wird er im Rahmen einer ökonomischen Analyse als eine auf gesellschaftlicher Ebene Wert vermittelnde Kategorie aufgefasst. Dies gilt jedoch nur für die produktive Arbeit, die Smith von der unproduktiven Arbeit unterscheidet.<sup>226</sup> Arbeit ist spätestens seit Smith keine Tätigkeit mehr, die mit Sklaventum oder Leibeigenschaft in Verbindung gebracht werden will. Deutlich kommt die Bedeutungsverschiebung, die dennoch noch nicht frei ist von religiösem Pflichtgefühl, andererseits aber nicht ohne die wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen zu denken ist, schließlich bei Marx und Engels zum Ausdruck: „Die Arbeit ist die Quelle allen Reichtums [...]. Sie ist dies – neben der Natur, die ihr den Stoff liefert, den sie in Reichtum verwandelt. Aber sie ist noch unendlich mehr als dies. Sie ist die erste Grundbedingung alles menschlichen Lebens, und zwar in einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen.“<sup>227</sup>

---

<sup>222</sup> Vgl. Smith 1982: 26: „Wie das Verhandeln, Tauschen und Kaufen das Mittel ist, uns gegenseitig mit fast allen nützlichen Diensten, die wir brauchen, zu versorgen, so gibt die Neigung zum Tausch letztlich auch den Anstoß zur Arbeitsteilung.“ [...] „Jene Eigenschaft ist allen Menschen gemeinsam, und man findet sie nirgends in der Tierwelt [...]. Niemand hat je erlebt, dass ein Hund mit einem anderen einen Knochen redlich und mit Bedacht gegen einen anderen Knochen ausgetauscht hätte [...]“

<sup>223</sup> Smith 1982: 99.

<sup>224</sup> Vgl. MEW 23: 61.

<sup>225</sup> Smith 1982: 48.

<sup>226</sup> An einer Stelle, die Marx im Kapital zitiert (vgl. MEW 26.1: 125) veranschaulicht Smith den Unterschied, indem er die Tätigkeit eines Manufakturarbeiters mit der eines Dienstboten vergleicht. Der Arbeiter in der Manufaktur leistet produktive Arbeit, der Dienstbote, dessen Tätigkeit mit dem erledigten Dienst beendet ist, leistet unproduktive Arbeit. Beide Tätigkeiten werden mit einem Lohn vergütet. Im Unterschied zum Dienstboten fügt der Arbeiter in der Manufaktur der produzierten Waren jedoch vermittlels der darin enthaltenen (konkreten nützlichen) Arbeit einen Mehrwert hinzu. („Die Arbeit des Dienstboten dagegen fixiert oder realisiert sich nicht in einem besonderen Gegenstand oder einer verkäuflichen Ware. Seine Dienste vergehen gewöhnlich im Augenblick ihrer Leistung und hinterlassen selten eine Spur oder einen Wert, für den später eine gleiche Menge von Dienstleistungen beschafft werden könnte“ MEW 26.1: 125). Was produktive von unproduktiver Arbeit nach Smith unterscheidet, ist der Umstand, dass produktive Arbeit „sich unmittelbar mit Kapital austauscht“ (MEW 26.1: 196), indem sie eine Ware zum Tauschwert macht, die damit auf dem freien Warenmarkt einen Wert erhält, der sie gegen andere Waren eintauschbar macht. Marx sah diese Entdeckung als einen der größten Verdienste Smiths an.

<sup>227</sup> MEW 20: 444.

## Die Aufwertung der Arbeit in der Neuzeit

Neuzeit und Moderne betonen die individuelle Leistungsbereitschaft in der Arbeit als Ausdruck sozialer Anerkennung und individueller Selbstdefinition.<sup>228</sup> Dabei ist wichtig, zu betonen, dass Arbeit noch immer eine Tätigkeit war, die mit körperlicher Verausgabung einherging und Mühe bedeutete, dass also die Arbeitsform und die gesellschaftliche Dimension der Arbeitsauffassung differenziert betrachtet werden müssen. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wandelten sich die Arbeitsbedingungen derart, dass auch die Form des arbeitenden Tätigseins nach und nach von dem Charakter der Mühe befreit wurde bzw. wird.

Die wesentliche Funktion der Arbeit in der modernen, nach ihr benannten Arbeitsgesellschaft ist die Realisierung von gesellschaftlicher Teilhabe und Anerkennung<sup>229</sup>, die Formung von gemeinschaftlichen Bezugssystemen und das Stiften von Identität<sup>230</sup>: „Als vielschichtiger Bildungsprozess ist sie ein Medium des Selbstbewusstseins und der sozialen Anerkennung, darüber hinaus ein Ort der Selbstentfaltung.“<sup>231</sup> Sie ist nur noch mittelbar Mittel zum Erhalt des biologischen Daseins, sondern eine produktive Tätigkeit, die individuelle Teilhabe an der Gesellschaft ermöglicht und damit zumindest im Sinne von John Locke Identität und Sinn konstituiert.

In der Moderne wird Arbeit zum konstituierenden Moment für gesellschaftliche bzw. politische Teilhabe.<sup>232</sup> In dem Maß, in dem die Arbeit in der Neuzeit zur vorrangigen Form der Existenzsicherung und Realisierung gesellschaftlicher Teilhabe aufgewertet wurde, rückt sie ins Zentrum des gesellschaftlichen Interesses. Arbeit wird zum Politikum und zum Interesse des Staates, zur Sozialen Frage. Dies ist folgenreich, weil der Staat unter dem Vorrang ökonomischer Prinzipien ein Interesse daran entwickelte, dem Produktionssystem Arbeitskräfte zur Verfügung zu stellen, und verschiedene Maßnahmen implementierte, um dies zu forcieren.<sup>233</sup>

In dem Maße, in dem sich die Aufwertung der Arbeit auf sozialpolitischer, gesellschaftlicher, ökonomischer und individueller Ebene vollzog, erfuhren andere Tätigkeitsbereiche und Prinzipien eine Abwertung. Mit der Aufwertung der Arbeit, so die These von Arendt, wurde diese zur vorrangigen gesellschaftlichen Tätigkeit, sodass ihre Prinzipien auch für andere Tätigkeitsfelder eingefordert wurden. Daraus folgte, dass im gesellschaftlich relevanten Raum der Politik – Tätigkeitsfeld des Handelns bzw. Sprechens – nicht mehr das öffentliche Interesse an der Gemeinschaft, sondern das private Interesse dominiert. Gleiches gilt für die Freizeit, die unter dem Vorrang der Arbeit sich für die fehlende Produktivität begann rechtfertigen zu müssen. Anders hat dies ebenso kritisiert<sup>234</sup> wie Friedrich Nietzsche<sup>235</sup>.

---

<sup>228</sup> Vgl. Conze 1972: 168: „Indem die bürgerliche Gesellschaft sich nicht mehr, wie bisher, im repräsentativen Handeln der Herrschaftsstände darstellte, sondern Arbeit als Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur einen gesellschaftlichen Funktionswert erhielt, setzte der Prozeß der Verselbstständigung des Begriffs ein; er löste sich aus der Verschränkung der Armut (...), er begann sich auch von seiner Verbindung mit der ‚Mühe‘ und ‚Last‘ zu lösen“.

<sup>229</sup> Marx und Engels definieren Freiheit im Anschluss an Hegel als „Einsicht in die Notwendigkeit“ (vgl. MEW 20: 106).

<sup>230</sup> Vgl. Boysen 2000: 87-104.

<sup>231</sup> Vgl. Höffe 2006.

<sup>232</sup> Vgl. Geisen 2011: 57: „Arbeit erhält [...] den Charakter einer umfassenden individuellen und gesellschaftlichen Verpflichtung, die insbesondere auch für die unteren sozialen Schichten folgenreich war.“

<sup>233</sup> Vgl. Geisen 2011: 57f.

<sup>234</sup> Vgl. AdMI: 226.

<sup>235</sup> Nietzsche 1954: 190: „Die Arbeit bekommt immer mehr alles gute Gewissen auf ihre Seite: Der Hang zur Freude nennt sich bereits ‚Bedürfnis der Erholung‘ und fängt an, sich vor sich selber zu schämen. ‚Man ist es seiner Gesundheit schuldig‘ — so redet man, wenn man auf einer Landpartie ertappt wird. Ja, es könnte bald so weit kommen, dass man einem Hange zur *Vita contemplativa* (das heißt zum Spazierengehen mit Gedanken und Freunden) nicht ohne Selbstverachtung und schlechtes Gewissen nachgäbe.“

Im gleichen Atemzug, in dem Arbeit heraufgestuft wird, wird der Ausschluss von der Arbeit zum Ausschluss von gesellschaftlicher Teilhabe. Armut wird zu einem „Zustand, der es dem Menschen verwehrt, ganz Mensch zu sein und am Gemeinwohl mitzuwirken“.<sup>236</sup> Resultat dieses gesellschaftlichen Transformationsprozesses ist die Aufnahme des Rechts auf Arbeit in die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen. Laut Artikel 7 muss der Staat durch die Anerkennung des Rechts auf Arbeit seinen Bürgern ein menschenwürdiges Dasein ermöglichen.

Der hier in Ausschnitten dargestellte historische Rekurs zeigt den Transformationsprozess<sup>237</sup> der Arbeit von der Antike zum modernen Verständnis als Paradigmenwechsel. Es sind nicht verschiedene Merkmale eines Arbeitsbegriffs, die über die historische Entwicklung hinweg auf unterschiedliche Art zum Vorschein kommen, sondern ein konkreter Wandel in sich gegenseitig bedingender physischer und gesellschaftlicher Dimension.

Die nachgezeichneten Auffassungen bilden den Ausgangspunkt der weiteren Auseinandersetzung, in der anhand der Erörterung des spezifischen Verständnisses bei Marx, und darauf aufbauend bei Arendt und Anders, gezeigt wird, wie die eigentümliche Auffassung der Arbeit in der Moderne das Phänomen der Entfremdung evoziert. Die Transformation der Arbeit stößt auf personaler Ebene einen Prozess der Individualisierung an, der auch die bis dahin geltenden Gesellschaftsbezüge einem grundlegenden Wandel unterzieht. Das moderne Individuum hat sich aus historischen Bezügen gelöst und muss seine Bedeutung und Teilhabe auf gesellschaftlicher Ebene über persönliche Leistungsbereitschaft erzielen. Dass der Kapitalismus, der diese Entwicklung maßgeblich vorantreibt, damit eine innere Widersprüchlichkeit zum Ausdruck bringt, darauf hat Marx im „Kapital“ hingewiesen: So sei es Motiv des Kapitals „[...] die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren [...]“, während „es andererseits die Arbeitszeit als einziges Maß“<sup>238</sup> des Reichtums anerkenne.

## 2.2.2 Zum Zusammenhang von Arbeit, Technologie und Gesellschaft

Der historische Transformationsprozess, der im Arbeitsbegriff zum Ausdruck kommt, entspricht auf gesellschaftlicher Ebene einem Paradigmenwechsel in der Auffassung von Arbeit. Als Einflussfaktor oder Katalysator für diesen Wandel ist die Industrielle Revolution, der Übergang von einer Agrargesellschaft zu einer Gesellschaft industrieller Massenproduktion mit Beginn der Neuzeit, dabei kaum zu unterschätzen. Mit dem Übergang, der maßgeblich durch technologischen Fortschritt, wie der Entwicklung der Dampfmaschine, vorangetrieben wird, verändert sich die Arbeitsorganisation. Zunächst in kleinen Manufakturen und dann in Großfabriken wird die prozesshafte Arbeitsteilung zum grundlegenden Prinzip. Tierische und menschliche Arbeitskraft wurde, wo möglich, durch Maschinen ersetzt, womit Arbeitstag und Arbeitszeit eine neue Gestalt gewannen. Maßgeblich wurde der Takt der nicht stillstehenden Maschine, der sich der Arbeiter unterordnen muss. Seine Tätigkeit wurde in neue Formen überführt. Einfache, wiederkehrende und prozesshafte Arbeitsabläufe, wie sie für den Taylorismus kennzeichnend waren, wurden zur charakteristischen Tätigkeit, und Lohnarbeit wurde zur bestimmenden Lebensgrundlage einer wachsenden Bevölkerungsschicht.

Christoph Buchheim zeigt am Beispiel Großbritanniens als der Keimzelle der Industriellen Revolution, wie die Bevölkerungszahl im 18. Jahrhundert als freie Ressource in der Folge von Säkularisationsprozessen dazu beitrug, neuartige Wachstumsprozesse zu beschleunigen.<sup>239</sup> Das

---

<sup>236</sup> Dülmen 2000: 82

<sup>237</sup> Einen umfassenden Überblick über die historische Entwicklung der Arbeitsformen und Arbeitsauffassungen bieten Conze (1972: 174ff.) und Negt (1984: 42 ff.).

<sup>238</sup> Fetscher 2004: 177.

<sup>239</sup> Buchheim 1994: 45ff.



freigesetzte Reservoir an Lohnarbeitern entstand durch die zunehmende Einverleibung des von Kleinbauern bewirtschafteten Landes im Rahmen des Allmende-Rechts. Herrschaftliche Legitimation für die Auflösung des genossenschaftlich genutzten allgemeinen Eigentums war wiederum die steigende Bevölkerungszahl, die die Erwirtschaftung eines höheren Ertrags durch größere, zusammengelegte Flächen in den Händen der Grundbesitzer notwendig machte.<sup>240</sup> Hinzu kommt die technologische Entwicklung, für die Webstuhl und Dampfmaschine paradigmatisch stehen. Im weiteren Verlauf wurde die Manufaktur, wo möglich, durch die vollends arbeitsteilig organisierte industrielle Großfabrik<sup>241</sup> als dominierende Produktionsorganisation abgelöst.

In der Folge entstand mit der Arbeiterklasse eine gesellschaftliche Schicht, die ihre Anliegen in zunehmendem Maße öffentlich formulierte und einen sozialen Wandel bedingte. Bevölkerungswachstum und Urbanisierung waren die sozialen Kennzeichen dieses Wandels, aber auch ein steigender Lebensstandard. Weiterer Einflussfaktor war die religiöse Säkularisation. In der von der Aufklärung angestoßenen Trennung von Kirche und Staat durch die Französische Revolution und weitergeführt von Napoleon Bonaparte, ging die Kirche als Verpächter weltlicher Güter zunehmend verloren. Sie büßte wirtschaftliche und politische Macht und dadurch Deutungshoheit ein. Konkreter Anlass für die Säkularisation in Frankreich waren zwar materielle und nicht ideelle Gründe, nämlich die finanziellen Probleme, in die die französische Krone durch die Beteiligung am amerikanischen Bürgerkrieg geraten war. Die Säkularisierung setzte jedoch Ideen um, die bereits in der Aufklärung vorformuliert worden waren. Mit der Auflösung der Ständeordnung verlor der französische Klerus seine Vormachtstellung. In Deutschland setzte diese Entwicklung durch den Reichsdeputationshauptschluss von 1803<sup>242</sup> ein. In soziologischer Hinsicht läutete dieser ebenfalls durch die Gedanken der Aufklärung und des Humanismus eingeleitete Prozess eine Auflösung der vormals starken Bindung zur religiösen Tradition bzw. Lehre und der Kirche als institutionellem Träger religiöser Werte ein. Religiöse Dogmen verloren auf ökonomischer Ebene an Bedeutung oder wurden in diese integriert. Laut Hans Blumenberg<sup>243</sup> steht die illegitime Aneignung von fremden, kirchlichen Gütern und Vorstellungen aus dem kirchlichen Besitz durch die bürgerliche Gesellschaft am Anfang dieser Entwicklung. Er betont in seiner Untersuchung zur „Legitimität der Neuzeit“, dass „der große übergreifende Prozeß der Verweltlichung der Welt [...] nicht mehr als ein quantitativer Schwund, sondern als Inbegriff spezifizierbarer und transitiver qualitativer Umformungen [erscheint], in denen jeweils das Spätere nur unter der Voraussetzung des ihm vorgegebenen Früheren möglich und verständlich wird“.<sup>244</sup>

Vor diesem historischen Hintergrund entstanden Marx' gesellschaftstheoretische und ökonomische Thesen. Marx war dabei selbst ein Denker des Übergangs. Ebenso einflussreich wie die historisch-gesellschaftlichen Entwicklungen war auch der technologische Fortschritt als Katalysator des Transformationsprozesses der Arbeit

---

<sup>240</sup> Arendt verweist mit Marx auf die „ursprüngliche Akkumulation“ (vgl. VA: 80).

<sup>241</sup> Vgl. Landes 2001: 205.

<sup>242</sup> Müller 1991: 1-84.

<sup>243</sup> Blumenberg 1988.

<sup>244</sup> Blumberg 1988: 17. Für Hannah Arendt ist mit der Säkularisierung ein Wandel in der Erfahrung von Welt verbunden, der den Menschen aus bekannten und gültigen Gemeinschaftssystem nimmt. Dieser Wandel wird zusätzlich beispielhaft durch die Entwicklung des Teleskops und die Entdeckung Amerikas beschrieben, worin Fremdes Nahe erscheint und es möglich wird, die Welt von einem Standpunkt außer ihr zu betrachten. Die Entfremdung des Menschen von der Welt ist bei Heideggers ein Wegnehmen von Ferne, ein Nahebringen von Weitem, das die Welterfahrung radikal ändert. Hans Blumberg kritisiert diesen Entfremdungsbegriff bei Arendt als den „Versuch, den sich ankündigenden neuen Wirklichkeitsbegriff als Wiederkehr einer schon erfahrenen, in vertrauten Kategorien zu bewältigenden Struktur aufzufangen. Worauf es ankommt: ‚Welt‘ ist keine Konstante, deren Zuverlässigkeit erwarten ließe, daß im geschichtlichen Prozeß ein ursprünglicher Bestand unverhüllt wieder zutage treten müßte, sobald die epochale Überlagerung mit Elementen theologischer Herkunft und Spezifität abgetragen wäre“ (Blumberg 1988: 17).

Mit der ersten und zweiten Industriellen Revolution entstand mit der Arbeiterklasse eine neue Bevölkerungsschicht, deren Kennzeichen es ist, auf Lohnarbeit angewiesen bzw. auf die eigene Arbeitskraft reduziert zu sein. Für diese Schicht, die schließlich die Grundlage für die moderne Massengesellschaft bildet, ist die Lohn- oder Erwerbsarbeit das vorrangige Mittel zur Existenzsicherung. Je größer die Arbeiterklasse wurde, desto größer wurde die Bedeutung der sozialen Komponente der Arbeit. Schon während der Anfänge der ersten industriellen Revolution wurde der Konflikt zwischen technologischem Fortschritt, der zunehmenden Automatisierung in der Produktion und dem Arbeiter, der darin seine Existenz gefährdet sah, deutlich. Auf die Substitution einfacher Arbeit konnte der Arbeiter nur bedingt und nicht im gleichen Tempo mit Qualifikationsmaßnahmen reagieren, die ihn in den Augen des Arbeitgebers wertvoll erscheinen lassen, da die Kompensationsmodi der Werk tätigen mit zeitlichem Verzug auf die Technologie folgen. Obwohl die Auswirkungen der Automatisierung zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch gering waren, brachten die sogenannten Maschinenstürmer in der Zerstörung von Produktionsanlagen bereits zu diesem Zeitpunkt den sich anbahnenden Konflikt zum Ausdruck.<sup>245</sup> Die weitere technische Entwicklung über die Mechanisierung mithilfe der Dampfkraft hin zur Massenproduktion unter Nutzbarmachung der Elektrizität ist gekennzeichnet von einem stetigen Ersetzen des Faktors Arbeitskraft. Gleichzeitig gelingt es der Arbeiterklasse, ihren Status in Form von Gesetzen und Garantien festzuschreiben, der Kampf um die Arbeitszeit findet sich in einer Sozialgesetzgebung wieder, die die sozialen Folgen abfedern sollte.<sup>246</sup>

Als Folge der Automatisierung von körperlichen Tätigkeiten, entstanden neue Arbeitsfelder. Aus dem schwindenden Arbeitskräftebedarf des Agrar- und Industriesektors entstand der Dienstleistungssektor. Die technologische Entwicklung im Transportwesen kam hinzu, verkürzte Wege und mobilisierte Waren. Die Arbeitswelt wurde im 20. Jahrhundert durch die Elektrotechnik digitalisiert und ein drittes Mal revolutioniert. Wirtschaft und Gesellschaft begannen, sich über nationale Grenzen hinweg zu globalisieren. Für den Arbeiter bedeutete dies eine Chance in Form von neuen Absatzmärkten der Produkte, die er produziert, und eine Bedrohung in Form von neuer, billiger Lohnkonkurrenz. Diese Entwicklung wurde in der westlichen Welt mehr oder weniger politisch begleitet. In der Bundesrepublik Deutschland ist die Soziale Marktwirtschaft das gesellschaftspolitische Leitbild, in dem ökonomische und soziale Interessen in Einklang gebracht werden sollen.

Die Entwicklung hat gezeigt, dass der technologische Fortschritt keine massenhafte Vernichtung von Arbeitsplätzen zur Folge hatte und jede Entwicklung durch neue Formen von Arbeit und Qualifizierung kompensiert werden konnte. Der Aufstieg der Arbeit ist ein Transformationsprozess in historischer und gesellschaftlicher Dimension von einer Tätigkeit der unmittelbaren Sorge um das Leben zur Lohn- bzw. Erwerbsarbeit. Ebenso wie sich die Formen des Tätigseins verändert haben, hat Arbeit an Bedeutung gewonnen. Dieser Bedeutungsgewinn ereignet sich auf zwei Ebenen. Zum einen zeigt er sich in den konkreten Kompensationsmodi, die die Gesellschaft entwickelt, wenn bestimmte Formen von Tätigkeiten bedroht oder ersetzt werden. Zum anderen zeigt er sich darin, dass Arbeit selbst als grundlegende Form, in der sich Wohlstand und gesellschaftliche Teilhabe in der Moderne vermitteln, nicht in Frage gestellt wird.

Erst seit Kurzem drängen sich weitere, grundlegendere Fragen auf.<sup>247</sup> Anlass dafür ist die sich anbahnende vierte Industrielle Revolution, mit der Produktionsanlagen, Transportsysteme und Kommunikationstechnologie miteinander vernetzt werden und weitgehend autonom und selbstorganisiert agieren können sollen, die in der Debatte unter dem Schlagwort „Industrie

---

<sup>245</sup> Vgl. Bardt 2003: 105ff.

<sup>246</sup> Vgl. Hoffrogge 2011: 106-114.

<sup>247</sup> Vgl. Kapitel 2.2.3.

4.0.“<sup>248</sup> zusammengefasst wird. Diese Entwicklung, ergänzt um den Einsatz künstlicher Intelligenz, stellt in der Debatte die „Zukunft der Arbeit“ derart radikal infrage, dass bereits alternative wirtschaftliche Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens diskutiert werden, die die Arbeit in ihrer gesellschaftlichen Relevanz relativieren würden.<sup>249</sup>

Der Paradigmenwechsel, der die Bedeutung der Arbeit als Vermittler von gesellschaftlicher Teilhabe und individuellem Wohlstand und in dieser Form Identität<sup>250</sup> gegenüber der Auffassung von Last und Unfreiheit betont, scheint heute diskussionswürdig.<sup>251</sup> Das Verhältnis von Arbeit und Technik, als die Summe der von Menschen gemachten Geräte und Maschinen, unter dem Max Adler noch den „Inbegriff aller Tätigkeiten zum Zwecke der materiellen Lebenserhaltung und Lebenssicherung, die auf methodische Kenntnisse von den erfolgreichen Anwendungsarten der Arbeitsmittel, Arbeitsstoffe und Produktivkräfte gestützt sind“<sup>252</sup>, verstand, die darum „immer bereits etwas Menschlich-Soziales [ist]; weil immer ein Prozeß des methodischen Arbeitens zu einem bestimmten Zweck in einer bestimmten Weise und mit bestimmten Mitteln“<sup>253</sup>, scheint den sozialen Charakter schrittweise zu verlieren, indem die moderne technische Entwicklung den Faktor Mensch innerhalb ihrer Prozesse zu minimieren bzw. zu eliminieren anstrebt. Die Technik ist damit nicht mehr eine besondere Anwendungsform menschlicher Arbeitskraft in zweckbestimmter Form unter Verwendung von künstlichen Hilfsmitteln<sup>254</sup>, sondern die Ersetzung derselben. In diesem Sinne bietet sie die Möglichkeit, den Menschen von der Erbsünde zu befreien. Arbeit und Geburt<sup>255</sup>, so könnte man vermuten, sind in naher Zukunft nicht mehr nur keine Mühe mehr, sondern letztlich nicht mehr Tätigkeiten, um die sich der Mensch bemühen muss. Karl Jaspers hat in diesem Kontext auf den epochalen Charakter der Marxschen Theorie hingewiesen, die diesen Punkt zum ersten Mal in großem Stil aufgegriffen und untersucht hat. Was sich erstmals bei Marx formuliert findet, so Jaspers, ist die Beschreibung des Phänomens Technik, das den Bereich der vom Menschen überschaubaren Anwendung von Werkzeugen überstiegen habe und sich anschicke, ihn zum Mittel zu reduzieren<sup>256</sup>.

Der Widerspruch zwischen einer Gesellschaft, in der Arbeit wesentlicher Modus sozialer Anerkennung, Teilhabe und Selbstbestätigung ist und einer technologischen Entwicklung, die nicht mehr nur Teilbereiche und bestimmte Arbeitsfelder infrage stellt, sondern als Grundsatzfrage nach der Notwendigkeit des menschlichen Tätigseins als Erwerbsarbeit auftritt, wird deutlich. Zugleich wird damit die Rolle des modernen Subjekts virulent bzw. fraglich.

Die Subjektwerdung in der Moderne beschreibt eine Entwicklung parallel zum Aufstieg der Naturwissenschaften und der Arbeit unter Loslösung des Individuums aus traditionellen religiösen und gesellschaftlichen Verbindungen, die geisteswissenschaftlich mit Rationalismus und Empirismus einsetzt und in letzter Konsequenz zur Freisetzung des Subjekts führt, das außer

---

<sup>248</sup> Erstmals erwähnt bei Kagermann (2011: 2).

<sup>249</sup> Vgl. Fischer 2017: 3: „In der Praxis verändert sich in unserer Arbeitswelt deutlich mehr als die Farbe. Schnellere Prozesse, zunehmende Automatisierung und neue Ansprüche von Kunden und Mitarbeitern krepeln nahezu jedes Unternehmen um. [...] Die Folgen der Automatisierung werden brutal.“

<sup>250</sup> Vgl. Boysen 2000: 87-104; Husmann 2012; Baethge 1988.

<sup>251</sup> Kurz/Rieger 2013b: „Der jeweilige Stand der Technologie hat die Struktur der Gesellschaft, das Zusammenleben, die Kommunikation, die Arbeit und die ökonomischen Zustände beeinflusst und manchmal ganz direkt bestimmt. [...] Die Automatisierung des Geistes, die Ablösung menschlicher Hirntätigkeit durch Software und Algorithmen, hat das Potenzial, die Arbeits- und Lebenswelt noch stärker zu verändern, als es durch die Roboterisierung und Automatisierung der Produktion bereits eingeleitet worden ist.“

<sup>252</sup> Adler 1964: 27.

<sup>253</sup> Adler 1964: 30.

<sup>254</sup> Eine noch heute hilfreiche philosophische Definierung der verschiedenen Dimensionen der Technik findet sich bei Karl Jaspers (vgl. 1956: 99f.).

<sup>255</sup> Anders bezieht sich hier auf das „Cloning“ und auch Arendt stützt diesen dystopischen Gedanken (vgl. Arendt 2002: 311).

<sup>256</sup> Vgl. Jaspers 1956: 101ff.

der Grundbedingtheit seines Daseins in die Welt tritt, die ihm in diesem Zuge in Gänze zum Objekt seines Tuns und Wollens wird. Das Subjekt ist damit zugleich zurückgeworfen auf seine Grundbedingtheit und erkennt als sein eigentliches Potenzial. Die Notwendigkeit, tätig mit der Welt umgehen zu müssen, wird zur Chance und eröffnet einen Möglichkeitsraum.

Das Subjekt als Individuum in seiner Einzigartigkeit steht damit im Zentrum seines eigenen Tuns. „Von ihm geht nunmehr die Kontrolle und Entwicklung seiner eigenen Subjektivität aus, die ihn nicht nur als aktives, gestaltendes Moment innerhalb von Geschichte beschreibbar macht, sondern auch die Basis für die Entstehung von Individualität bildet [...]“<sup>257</sup> Die besondere Bedeutung der Individualität als das, was den spezifischen Menschen als Besonderen gegenüber anderen auszeichnet, geht einher mit dieser neuen Verortung des Menschen im Kosmos, der nun nicht mehr als Zwerg auf den Schultern von Riesen steht und nur deshalb besser und mehr sieht, weil der Riese ihn „emporhebt“<sup>258</sup>. Dieses spezifisch Eigene ist das Resultat des individuellen Handelns, des Umgangs mit der Welt und ihrer Gestaltung durch das Subjekt: „Den Kern des Subjektbegriffs bildet damit die Handlungsfähigkeit.“<sup>259</sup>

Am Ende der Entwicklungen seit der Neuzeit steht ein Subjekt, das sich von traditionellen und metaphysischen Fesseln gelöst hat und seine Bedingtheit nur noch darin sieht, dass es darauf angewiesen ist, in einen tätigen Umgang mit der Welt zu treten, um sich eine Welt und sich selbst zu erschaffen. In dieser Bedingtheit besteht das gesamte Freisein-für des Menschen.

### 2.2.3 Die Zukunft der Arbeit: Das Ende der Arbeit

Betrachtet man die Entwicklung der Arbeitsformen parallel zum technologischen Fortschritt, so wird die permanente Aufteilung der Arbeit in qualifizierte und ungelernete Arbeit zum bestimmenden Motiv der Transformation moderner Arbeit.<sup>260</sup> Das Subjekt als Schöpfer seiner eigenen Identität, vermittelt durch sein tätiges Eingreifen in die Welt, wird von historischen und gesellschaftlichen Wandlungsprozessen selbst wieder in seiner Rolle als Gestalter und Subjekt der Geschichte<sup>261</sup> infrage gestellt, ohne dass sich grundlegend etwas an der Arbeitsauffassung ändert<sup>262</sup>. So zumindest lässt sich die aktuelle Debatte um die Zukunft der Arbeit verstehen. Die sich anbahnende vierte Industrielle Revolution beschleunigt diese Entwicklung mittels der Vernetzung von Industrieanlagen, Transportrouten und Managementprozessen, gesteuert durch autonom agierende Systeme weiter.<sup>263</sup>

Die Vermutung, dass die bevorstehenden Veränderungsprozesse grundlegender sein könnten als die bisherigen, ist daher der Grundton der öffentlichen Diskussion<sup>264</sup>, die unter den

---

<sup>257</sup> Geisen 2011: 77.

<sup>258</sup> Salisbury 2009: 3, 4, 46-50.

<sup>259</sup> Geisen 2011: 8.

<sup>260</sup> Vgl. Kurz/Rieger: 2013b.

<sup>261</sup> Vgl. AdM I: 33: „Kurz: *die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.*“

<sup>262</sup> Vgl. VA: 13: „Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein?“

<sup>263</sup> Vgl. Schulz 2016: „Es ist nicht das erste Mal, dass die Arbeitswelt vor Umwälzungen steht. Doch bislang galt stets eine Art Naturgesetz: Jede Stufe der Automatisierung brachte auf einer höheren Evolutionsstufe neue Jobs hervor. Jobs, die meist spannender und weniger gesundheitsschädlich waren als die Berufe der vorigen Generation. [...] Doch dieses Mal könnte alles anders sein.“

<sup>264</sup> Vgl. Daheim/Wintermann 2016. In ihrer Studie „2050: Die Zukunft der Arbeit“, kommen die Autoren zu dem Ergebnis, dass die Arbeitswelt durch die zunehmende Automation, dem „digitalen Darwinismus“, vor einem radikalen Umbruch steht, der einerseits das Konzept der Lohnarbeit und andererseits die Sozialsysteme vor fundamentale Herausforderungen stellt. Es erscheint als gemeinsame Überzeugung, dass der Mensch als (Kosten)-Faktor innerhalb des ökonomischen Prozesses an Relevanz verliert. Dass er damit auch als Konsument ausfällt, scheint von der, die Automation und Digitalisierung vorantreibenden ökonomischen Wirklichkeit und der Wirtschaftstheorie ausgeblendet zu werden.

Schlagworten „Zukunft der Arbeit“, „Krise der Arbeit“ oder „Arbeiten 4.0.“ verhandelt wird. Einen Beleg findet diese Vermutung durch Studien und Untersuchungen, die unter anderem zu dem Ergebnis kommen, dass bis zu fünfzig Prozent aller Berufe in den USA in den kommenden Jahren von dieser technologischen Entwicklung zur Disposition gestellt werden.<sup>265</sup>

Die Bewertung der Transformation der Arbeitsformen, die im technischen Fortschritt zum Ausdruck kommt, folgt dabei einerseits der bereits bekannten historischen Argumentation. Zwar werden sich die Formen der Arbeit verändern<sup>266</sup>, der Bedarf an menschlicher Arbeitskraft werde jedoch nicht verloren gehen<sup>267</sup>. Insgesamt überwiegen die Chancen für Wohlstand und Gesundheit. Im Gegenzug zu dieser Haltung wird die gesellschaftliche Dimension der anstehenden Veränderung als Drohszenario „Mensch gegen Maschine“<sup>268</sup> charakterisiert, durch das eine ganze Gesellschaftsschicht unmittelbar in ihrer Existenz bedroht werde. Das Potenzial, das dieses Drohszenario entfaltet, entsteht aus der Diskrepanz zwischen Arbeitsauffassung und dem drohenden Verlust der damit korrespondierenden Arbeitsformen. Beschrieben wird ein Zustand, in dem die Erwerbsarbeit des Menschen durch die Maschine überflüssig gemacht und letztlich das ökonomische Fundament des Gesellschaftssystems infrage gestellt wird. Die Soziale Frage gewinnt damit im digitalen Zeitalter aus Sicht der Kritiker, die auf die potenziellen negativen Folgen verweisen, eine neue Bedeutung.

Die Veränderung der Arbeitsformen bleibt nicht ohne Einfluss auf die gesellschaftliche Bedeutung der Arbeit. Dem ungelerten Arbeiter erscheint seine, weil einfache und von jedem anderen Menschen oder der Maschine ebenso gut ausführbare, Tätigkeit nicht mehr als Vehikel, über das er Selbstbestimmung erlebt. Dem qualifizierten Arbeiter setzt im Gegenzug die Entwicklung flexibler Beschäftigungsverhältnisse in Form von Zeitverträgen zu, womit Identifikation mit dem Arbeitgeber verloren gehen. Die Auffassung der Arbeit scheint im Zuge der nächsten technologischen Entwicklung vor einem erneuten Wandel zu stehen, dessen Ausgestaltung noch nicht abzuschätzen ist.<sup>269</sup> Der Grundkonflikt zwischen einer technologischen Entwicklung, die die Arbeitsform verändert und gar ganz infrage stellt, und einer Gesellschaft, die Teilhabe, Anerkennung und Identität über die individuelle, arbeitsmäßige Produktivität definiert, ist indes nicht neu.

Mit der Beschreibung des Aufstiegs der Arbeit war schon bei Marx die Kritik an der daraus resultierenden kapitalistischen Gesellschaftsform verbunden<sup>270</sup>, und Arendt bemerkt in der „Vita activa“ wie bereits einleitend angemerkt: „Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein?“<sup>271</sup>

Die Gesellschaft steht demnach vor der Frage, ob durch die selbst initiierten Prozesse erwerbstätige Arbeit in Zukunft noch von Bedeutung sein wird, und thematisiert die Bedeutung der Arbeit damit grundsätzlich, wie beispielsweise in den Debatten um ein bedingungsloses Grundgehalt zu erkennen ist. Diese Diskussion ist von nicht zu unterschätzender Tragweite, da

---

<sup>265</sup> Frey/Osborne 2013.

<sup>266</sup> Kelly 2012.

<sup>267</sup> Hern 2014.

<sup>268</sup> Dettmer 2016: 10.

<sup>269</sup> Lobo 2016: „Arbeit ist in Deutschland eine Ersatzreligion. Das hat zweifellos Vorteile, der Wohlstand des Landes ist darauf aufgebaut. Der Nachteil an quasireligiösen Systemen ist aber, dass sie für rationale Analysen nicht besonders offen sind. Mit der digitalen Transformation, der Automatisierung und einer Vielzahl neuer Einzeltechnologien, von autonomen Roboterschwärmen bis Virtual Reality, verändert sich Arbeit gerade massiv.“

<sup>270</sup> Platonina und Welskopp wollen in ihre Untersuchung zur Entfremdung die Marxsche Theorie der entfremdeten Arbeit als Kritik der modernen Massen- und Konsumgesellschaft wieder fruchtbar machen (vgl. Platonina/Welskopp 2011: S. 28-52).

<sup>271</sup> VA: 13.

sie letztlich ein Wirtschaftsmodell hinterfragt, das seit Adam Smith als Grundlage für Prosperität in der westlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung gilt. Mit der Transformation der Arbeitsformen und der daraus resultierenden Veränderung der Bedeutung der Arbeit folgt eine Umgewichtung.<sup>272</sup>

Die aktuelle Debatte vermischt mehrere Facetten des Arbeitsbegriffs. Die Kommentatoren, die die Arbeit bedroht sehen, heben die Bedeutung als „Medium des Selbstbewusstseins und der sozialen Anerkennung, darüber hinaus ein Ort der Selbstentfaltung“<sup>273</sup> hervor. Hinzu kommt die Veränderung der Arbeitsformen, aus der der Bedeutungsverlust abgeleitet und die Debatte um die Auffassung initiiert wird. Dabei wird der Veränderungsprozess der Arbeitsform mehrheitlich in seiner Auswirkung auf das kapitalistische Gesellschaftssystem kritisiert und nicht unabhängig davon betrachtet.<sup>274</sup> Auch politische Initiativen wie die Abstimmung von 2016 in der Schweiz über ein bedingungsloses Grundeinkommen für alle Bürger, stellen die ökonomische Grundlage des Gesellschaftssystems nicht infrage.<sup>275</sup>

Die individuelle Produktivität bleibt auch in der Diskussion über die „Zukunft der Arbeit“ der Maßstab, an dem sich Teilhabe bemisst. Ob die Veränderungen der Arbeitsformen tatsächlich, wie von den Kommentatoren der „Krise der Arbeit“ prognostiziert, zu einem Bedeutungsverlust und damit einer gesellschaftlich relevanten Transformation der Arbeitsauffassung führen, ist Teil der Entwicklung. Die Einschätzung der Auswirkungen der Zukunft der Arbeit stehen im Spannungsfeld von Bedrohung und Chance.

Die Theorien von Marx, Arendt und Anders können in diesem Rahmen einen neuen Anstoß liefern. Sowohl Arendt als auch Anders zeigen im Anschluss an Marx, wie die korrelierende Entwicklung von Arbeitsauffassung und Arbeitsformen in der Moderne sowie der Vorrang der Arbeit sich zu einem gesellschaftlichen Entfremdungszustand entwickeln und wie sich das Tätigwerden des Menschen nicht mehr im Dienst der Gestaltung von Welt, Herstellung von Heimat und Erzeugung des Selbst vollzieht, sondern zu einem Mit-tun mit den Produktionsmechanismen wird. Damit zeigt sich, dass das, was die aktuelle Debatte als Problem auffasst, die Diskrepanz zwischen einer Auffassung von Arbeit als Modus gesellschaftlicher Anerkennung und individueller Selbstbestätigung und dem Wandel der Arbeitsform, die diese Auffassung infrage stellt und wiederum verändert, an dem Kernproblem der Moderne, ihrer Weltentfremdung, vorbeigeht. Nach Arendt und Anders muss es darum gehen, den Menschen als tätiges Lebewesen zu begreifen, dessen Tätigsein mehr ist als Erwerbsarbeit und das Herstellen von Konsumprodukten, und dessen Ziel nicht das private Konsumieren, sondern das Politische ist.

Indem Anders und Arendt den modernen Arbeitsbegriff hinterfragen und diese Entdeckung von Marx in die Moderne überführen, zeigen sie zum einen, dass nicht die Zukunft der Arbeit Anlass zur Sorge gibt, sondern die pathologische Entfremdung als gesamtgesellschaftliches

---

<sup>272</sup> Vgl. Lobo 2016: „In einer Zeit, in der durchschnittliche Erwerbsbiografien zersplittern, zerfasern, auseinanderdriften. Mal mit Wonne, mal aus schierer Not, oft vermischt sich beides. Und zwar nicht nur für Selbstständige, sondern quer durch eine ganze, digital geprägte Generation, die mit den merkwürdigen, weil starren Arbeitsethiken ihrer Eltern immer weniger anfangen kann. Auch deshalb, weil die Formel Ausbildung mal Fleiß gleich wirtschaftlicher Erfolg nicht mehr stimmt. Das alte gesellschaftliche Versprechen hinter der Arbeit, Erfüllung und Existenzsicherung, ist defekt. Vielleicht lässt es sich nicht mehr reparieren, sondern nur neu und anders aufbauen. Arbeit, das war im 20. Jahrhundert ein fast monolithischer Komplex, eingrenzbar, durchregulierbar [...]. Eine digitale Postarbeitsgesellschaft zieht auf vielfältige Weise herauf. Eine Gesellschaft, die Arbeit zwar nicht abschafft, aber so stark verändert, dass sie einen Teil ihrer gesellschaftlichen Funktionen verliert. Zum Beispiel die als politischer Kitt und sozialer Anknüpfungspunkt für eine Partei, deren Kern die Arbeit selbst war und ist.“

<sup>273</sup> Höffe 2006.

<sup>274</sup> Die „Grenzen des Wachstums“ sind nicht Gegenstand der Debatte, also nicht das Wirtschaftssystem als solches. Irving Fetscher sah in der Abkehr vom Wachstumszwang eine Möglichkeit den technischen und sozialen Fortschritt zu verallgemeinern (vgl. Fetscher 1985: 521).

<sup>275</sup> Einen Überblick über die Debatte zur Grundsicherung bietet Hauser (2006).

Phänomen, die das Tätigsein des Menschen als reziproken und sozialen Akt infrage stellt. Letztlich geht es also nicht darum, die Arbeitsformen und das zugrundeliegende Gesellschaftssystem aufgrund der technologischen Entwicklung zu verteidigen, sondern den Menschen wieder als Gestalter seiner eigenen Welt zu sehen.

## 2.3 Der entfremdete Mensch

Als diffus pathologischer Begriff ist Entfremdung heute allgegenwärtig. Politiker beklagen die Entfremdung innerhalb staatlicher Beziehungen<sup>276</sup>, fehlender sportlicher Erfolg wird durch die Entfremdung von Trainer und Mannschaft erklärt<sup>277</sup>, und die „Neue Zürcher Zeitung“ wies vor einiger Zeit auf eine „in vielen Grossbetrieben anzutreffende Entfremdung zwischen Mitarbeitern und ihrer Führungsequipe“<sup>278</sup> hin. Beklagt wird allgemein eine Diskrepanz, entstanden aus unterschiedlichen Haltungen gegenüber einem Sachverhalt, dessen wesentliches Merkmal die Unüberbrückbarkeit, die gestörte Vermittlungsbeziehung ist, die als eine Pathologie erfahren wird. Das Reden über Entfremdung scheint allgegenwärtig und – dies lässt sich bereits aus diesen wenigen Beispielen erkennen – besteht in der allgemeinen Verwendung des Begriffs aus der Klage über ein gegenseitiges Abwenden der beteiligten Parteien voneinander auf Basis unterschiedlicher Vorstellungen, Interessen und Prinzipien, was sich letztlich in einer Krise des gegenseitigen Verstehens ausdrückt.

Die öffentliche Debatte besetzt den Begriff negativ.<sup>279</sup> Der Prozess des Fremdwerdens wird als Verfallsprozess gekennzeichnet, der letztlich zur Auflösung eines gesellschaftlichen Beziehungsgefüges zwischen Menschen führt. Radikaler noch als diese Perspektive sieht Martin Buber darin einen Ohnmachtszustand des Menschen gegenüber einer Welt, die er zwar geschaffen, aber in der er nicht mehr zuhause ist, und verortet diese Ohnmacht konkret am Aufstieg von Technologie und Wirtschaft, die sich nicht koordinieren lasse, und einem politischen Geschehen, das in den Ersten Weltkrieg führte.<sup>280</sup> Vom Defätismus dieser Analyse abgesehen, wird aus diesen wenigen Hinweisen deutlich, dass Entfremdung heute eine Problemstellung vieler Disziplinen und Wissenschaften ist, nach wie vor aber ein Sachverhalt<sup>281</sup>, der für die philosophische Auseinandersetzung von Interesse ist.

In der historischen Genese vermischen sich im Entfremdungsbegriff zunächst theologische und mystische bzw. romantische Aspekte, die in Ergänzung der christlich-mittelalterlichen Entfremdung von Gott und der willentlichen Entfremdung von der Welt in der Hinwendung zu einem höheren Wesen der Antike sowie der Sehnsucht nach einer mythischen Vorstellung von Welt bzw. einem verlorengegangenen Ideal bestehen. Als theologischer Ausdruck der Distanz des Menschen zu Gott verwies Entfremdung auf die Sünde als Grundbedingtheit der menschlichen Existenz, was Blaise Pascal zum Anlass nahm, in seinen „Gedanken“ die christliche Lebensweise als heilbringende Lebensweise zu erklären. Jean-Jacques Rousseau etablierte hierauf einen Entfremdungsbegriff frei von Mystik und Metaphysik, mit dem er die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit kritisierte. Erst bei Marx findet sich die Verbindung des Entfremdungsbegriffs mit dem Arbeitsbegriff auf der Grundlage einer Untersuchung der kapitalistischen Gesellschaftsform. Marx verbindet Arbeit und Entfremdung in seiner Theorie der entfremdeten Arbeit und verhandelt sie auf dem Feld seiner materialistischen Gesellschaftstheorie bzw. Ökonomie.

---

<sup>276</sup> Vgl. Kohler 2017.

<sup>277</sup> Spannagel 2017.

<sup>278</sup> Rütli 2017.

<sup>279</sup> Vgl. Rosa 2013.

<sup>280</sup> Vgl. Buber 1954: 83f.

<sup>281</sup> Vgl. Schatz 1975: 119ff.

Nach der Veröffentlichung von „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ 1932 wurde Entfremdung zum kapitalismuskritischen Schlagwort des Marxismus und zum paradigmatischen Gesellschaftsleiden, das von der Forschung in unzähligen Publikationen und Untersuchungen diagnostiziert wurde.<sup>282</sup> Der Grund für das zwischenzeitliche Desinteresse an der Entfremdungstheorie mag in dieser inflationären Rezeption und Verbreitung des Begriffs in der (populär-)wissenschaftlichen Literatur der Nachkriegszeit liegen. In den 1980er Jahren war die Literatur über Entfremdung unüberschaubar geworden, der Begriff wurde von fast allen geisteswissenschaftlichen Disziplinen aufgenommen, um ihn für das jeweilige Anliegen fruchtbar zu machen. Heute finde sich eine unüberschaubare Auswahl an philosophischen, literaturwissenschaftlichen, psychologischen und nicht zuletzt sozialwissenschaftlichen Studien zu dem Thema.<sup>283</sup> Mit der politischen Wende des Jahres 1989 und dem sinkenden Interesse am Marxismus verlor auch die Entfremdungsdebatte an Aufmerksamkeit und Bedeutung. Reden über Entfremdung war auch deshalb in Verruf geraten und ist es noch immer, da dem Begriff ein inhärenter Essenzialismus unterstellt wurde und schien als orthodox marxistische Kapitalismuskritik innerhalb einer Welt, die sich vom Sozialismus zu verabschieden schien, erledigt zu sein.

Das Nachdenken und Schreiben über Entfremdung ist nicht erst seit Marx, sondern bereits seit Rousseau eine Kritik der Entfremdung, die mit dem Zerfall der Sowjetunion als gesellschaftliches Gegenmodell zum Kapitalismus westlicher Prägung zwar Resonanzboden<sup>284</sup> verloren hatte, aus der Forschung jedoch nicht verschwunden war. Spätestens mit der Wiederentdeckung von Marx' Kritik im Zuge der weltweiten Finanzkrise ab 2008 erlebte sie eine Wiederbelebung.<sup>285</sup>

Zwei in jüngster Zeit veröffentlichte Monografien zum Thema<sup>286</sup> führen das aufkeimende Interesse vor Augen. Peter V. Zimas Analyse in „Entfremdung. Pathologie der postmodernen Gesellschaft“ zeigt, dass der Begriff selbst einer terminologischen Dimension bedarf, um ihn als Instrument zur Beschreibung moderner Gesellschaftsphänomene wieder fruchtbar zu machen. Zima wendet seinen Entfremdungsbegriff auf eine Vielzahl menschlicher Lebensbereiche an. Damit gelingt ihm eine lesenswerte Kritik an der Konsumgesellschaft und Medienindustrie. Als Ursache führt er Kants Urteilskraft, die heute unterentwickelt sei, an. Entfremdung ist hier ein vielschichtiger gesellschaftlicher Zustand der Distanz, begründet in dem Unvermögen, einander zu verstehen.

Demgegenüber führt Christoph Henning<sup>287</sup> Entfremdung als einen pathologischen Begriff ein, der einen gestörten Wiederaneignungsversuch des Menschen von vormals Eigenem zum

---

<sup>282</sup> Vgl. Seeman 1959: 783-791.

<sup>283</sup> Vgl. Seeman 1959: 738: „Das Problem der Entfremdung zieht sich als immerkehrendes Thema durch alle klassischen Werke der Soziologie.“

<sup>284</sup> Henning 2015: 24.

<sup>285</sup> Vgl. Elbe 2015: 1: „Der Begriff Entfremdung hat Konjunktur. TheoretikerInnen, die sich als gesellschaftskritisch verstehen, greifen auf ‚Entfremdung‘ als sozialtheoretischen und -philosophischen ‚Schlüsselbegriff‘ zurück. Dabei spielt allerdings der Begriff der entfremdeten Arbeit, wenn überhaupt, nur noch eine untergeordnete Rolle, während der frühe Marx und eine ganze Tradition des humanistischen Marxismus in diesem Begriff die wesentliche Grundlage zum Verständnis der modernen Entfremdungsphänomene erblickten.“

<sup>286</sup> Vgl. Henning 2015; Zima 2014.

<sup>287</sup> Henning folgt hier Jaeggi, zeigt aber, dass die Kritik dieses Konstrukts bei Marx nicht verfängt (vgl. Jaeggi 2005: 45): „Wenn ein gelingender Selbst- und Weltbezug qua Arbeit als ein Prozess von Entäußerung, Vergegenständlichung und Aneignung dieser menschlichen ‚Wesenskräfte‘ vorgestellt wird - im Sinne der aneignenden Bezugnahme auf die vergegenständlichte eigene Arbeitskraft -, so stellt sich Entfremdung dar als das Scheitern dieses Prozesses, als verhinderte Rückkehr aus dieser Entäußerung. Was scheitert, ist also genau genommen eine Art von Rückholbewegung, die das Entäußerte dem Entäußernden ‚zurückgeben‘ soll. [...] Zu diskutieren ist in unserem Zusammenhang aber vor allem der Umstand, dass Aneignung diesem Verständnis zufolge immer nur als Wiederaneignung von etwas schon Bestehendem gedacht werden kann“ (vgl. Henning 2015: 194).



Ausdruck bringt<sup>288</sup> und insofern von einem natürlichen Zustand abweicht. In dieser Definition gelingt eine wesentliche und bedeutende Unterscheidung und Klarstellung des Begriffs. Was die moderne geisteswissenschaftliche Auseinandersetzung in der Entfremdungskritik stets zum Ausdruck brachte, ist die Grundüberzeugung der Entfremdung als ein strukturelles Defizit, ein dem Wortsinne nach Fremd-werden als Selbstentfremdung. Diese Auffassung hat der ebenfalls seit der Antike bekannten Bedeutung von Entfremdung als Entäußerung den Rang abgelaufen. Die Korrelation beider Dimensionen ist jedoch wesentlich für ein Verständnis, das ohne eine religiöse Idealvorstellung auskommen muss, um seine Relevanz nicht zu verlieren.

So scheint das Reden über Entfremdung auch heute noch gerechtfertigt. Jedoch nur, wenn es eine Voraussetzung erfüllt und, wie Christoph Henning bemerkt<sup>289</sup>, als tatsächliches Phänomen der Lebenswelt zu finden ist, es somit Teil der menschlichen Lebenserfahrung ist. Für die vorliegende Untersuchung sind dabei zwei weitere grundlegende Fragen von Bedeutung: Wie steht eine Entfremdungserfahrung in Bezug zum Arbeitsbegriff, und wie ist die Frage nach dem „Wovon“ der Entfremdung zu verstehen? Um das Reden über Entfremdung unter Berücksichtigung dieser Fragen wieder fruchtbar zu machen, ist zuletzt zu zeigen, dass der Begriff auch im Anschluss an Karl Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit ohne einen zugrundeliegenden Essenzialismus interpretiert werden kann.

In jüngster Zeit haben Axel Honneth und Rahel Jaeggi den Essenzialismusvorwurf nicht nur an Marx, sondern an den Begriff in seiner bisherigen Verwendung gerichtet<sup>290</sup>, woraus Jaeggi ihre Theorie der Rehabilitierung ohne Essenzialismus entwickelte<sup>291</sup>. Sie kritisiert an der bisherigen Entfremdungsauffassung, dass der Begriff von Rousseau bis Marx eine essentialistische Wesensbestimmung des Menschen vorausgesetzt habe.<sup>292</sup> In ihrem Ansatz, der auf eine Wesensbestimmung verzichtet, wird Entfremdung definiert als eine „Beziehung der Beziehungslosigkeit“, ein gestörtes Verhältnis zum Verhältnis sich selbst gegenüber.<sup>293</sup>

---

<sup>288</sup> Vgl. Boll 1997: 84: „In den Kontext der Entfremdungsthese gehört, daß der Verlust von Eigentlichkeit in einer Wiederaneignung von Natur, der sich die Subjekte im Prozeß der Zivilisation entfremdet haben aufgehoben werden können soll. Was die Entfremdungsthese motiviert ist das Verlangen nach einem mit seinem mit seinem Sein identischen Subjekt.“

<sup>289</sup> Henning 2015: 10ff.

<sup>290</sup> Vgl. Jaeggi 2005: 9: „Bei Marx und seinen Erben, die gemeinsam an Hegel anschließen, wird dabei unter ‚Entfremdung‘ die sozialstrukturell, zumeist ökonomisch erzwungene Verhinderung einer Aneignung der menschlichen Gattungskräfte verstanden, bei Kierkegaard und Heidegger hingegen, der ‚existentialistischen‘ Linie, die wachsende Verunmöglichung der Rückkehr aus dem Allgemeinen in die selbstgewählte, authentische Individualität. In beiden Fällen wird, so heißt es bei Rahel Jaeggi prägnant, als Kern aller Entfremdung begrifflich eine ‚Beziehung der Beziehungslosigkeit‘ ausgemacht, nämlich ein mangelndes, gestörtes Verhältnis zu dem Verhältnis, in dem als Kooperation oder als Selbstbezug die eigentliche Natur des Menschen besteht. Von hier aus ist leicht zu erkennen, inwiefern sowohl in der marxistischen als auch in der existentialistischen Tradition eine objektivistische Bestimmung des menschlichen Wesens die normative Grundlage der Entfremdungsd Diagnose bildet: Dort als Arbeitsbeziehung gedacht, hier als eine spezifische Form der Innerlichkeit gefasst, soll ein solches vorgängiges Verhältnis des Menschen in der Entfremdung soweit aus dem Blick geraten sein, dass es in die eigene Lebenspraxis nicht mehr zurückgeholt werden kann.“

<sup>291</sup> Jaeggi nimmt hier auf Foucault Bezug. Dieser kritisiert ebenfalls die Vorstellung, „dass es ein Wesen oder eine Natur des Menschen gebe, die von einer bestimmten Anzahl geschichtlicher, ökonomischer und gesellschaftlicher Prozesse in und durch Repressionsmechanismen verschleiert, entfremdet oder gefangen wäre“ (Foucault 1993: 10). Die Methodik dieses Ansatzes besteht darin, sich analytisch dem Phänomen der gestörten Beziehung anzunehmen und diese frei von Vorannahmen zu beschreiben. Jaeggi geht positivistisch mit dem Phänomen um, will das gestörte Verhältnis und die Formen des gestörten Aneignungsprozesses beschreiben und das wovon, das sich etymologisch zwar aufdrängt, den Philosophen, aber zurück zur Metaphysik und Essentialismus treibe vermeiden, da dies sowohl bei Hegel und Marx (vgl. Jaeggi 2005: 33-34), Kierkegaard und Heidegger der Fall gewesen sei.

<sup>292</sup> Jaeggi 2005: 7f.

<sup>293</sup> Mit einer marxistischen Position lässt sich diese Schlussfolgerung nicht vereinbaren: „Einzig und allein der Marxismus hat bewiesen, daß die unveränderliche menschliche Natur eine pseudowissenschaftliche

Christoph Henning kritisiert Jaeggis Analyse als verfehlte Gesellschaftsdiagnose, die sich nur um akademische Befindlichkeiten einer elitären Bildungsschicht kümmere. Jaeggi löse, so Henning, den Anspruch, die ältere Kritik der Entfremdung abzulösen, damit nicht ein. Während sie aus der akademischen Perspektive ein Interesse an einer möglichen Wiederbelebung und Fruchtbarmachung der Entfremdung hat, argumentiert Henning zugunsten der Aktualität des Entfremdungsbegriffs mit Beispielen aus der Arbeitswelt: Depression, Burnout und das allgemeine Ansteigen der Entfremdungserfahrung in der Moderne sind für ihn zunächst grundlegender Nachweis, dass Entfremdungserfahrung in der Lebenswelt der Menschen stattfindet. Damit steht zum einen fest, dass Entfremdung nicht nur ein Thema der Philosophie ist und Entfremdungserfahrungen keine auf die westliche Arbeitswelt begrenzten regionalen Erscheinungen sind. Zum anderen vertritt Henning die Auffassung, dass die Philosophie trotz der ruhenden Diskussion um den Begriff noch etwas Fruchtbare zur Debatte und dem Auftreten des Phänomens im Alltag beitragen kann. In der darauf anschließenden Analyse etabliert er Entfremdung als pathologischen Begriff, dem ein natürlicher Entfremdungsbegriff gegenübergestellt wird.

In ihrer natürlichen Form ist Entfremdung Teil des menschlichen Lebensalltags im Modus der Entäußerung und des Wiederaneignens. Im täglichen Umgang in der Welt entfremdet oder entäußert der Mensch sich aktiv. Diese Entäußerung ist im Normalfall durch eine Wiederaneignung des Entfremdeten gekennzeichnet. Auch Marx verwendet „entfremdet“ und „entäußert“ in diesem Sinne.<sup>294</sup> Das selbstgemachte Geschenk für den Anderen wird im besten Fall durch dessen Freude, Dank und Anerkennung wieder angeeignet. Damit ist gegen Jaeggi zudem angedeutet, dass es im Wiederaneignen nicht um das Zurückholen des konkreten Zustandes oder Gegenstandes geht. Der Prozess des Aneignens ist eine Erfahrung, die sich qualitativ davon unterscheidet. Pathologisch wird Entfremdung, wenn die Wiederaneignung<sup>295</sup> gestört wird.

Die pathologische Entfremdung als Phänomen beschreibt einen auf individueller oder gesellschaftlicher Ebene gestörten Zustand, in dem vormals Eigenes fremd wird und der Prozess der Wiederaneignung des Fremden misslingt oder zumindest gestört ist. Dieser pathologische Entfremdungsbegriff ist damit kein Phänomen, das alleine einem Gegenstand oder einer Situation anhaftet, sondern verdeutlicht einen Sachverhalt, der sich einerseits in der Beziehung des Menschen zu seinem Tätigsein oder in der Beziehung zwischen Menschen und Gruppen abspielt. In diesem Sinne ist Entfremdung ein sozialpolitischer Begriff. Der Mensch erfährt Entfremdung als ein Leiden, das aus der Verhinderung der Wiederaneignung entsteht. Damit ist zum einen gesagt, dass Entfremdung mehr meint, als eine Entfernung bzw. Distanz, und zum anderen, dass darin eine Rückbezüglichkeit zum Ausdruck kommt, die jedoch nicht in der faktischen Rückgewinnung des Entfremdeten aufgehen muss. Sie verweist auf etwas, das dem Menschen vormals eigen war, das sich dieser aber nicht mehr aneignen kann und dies als Leid erfährt. Entfremdung kann daher nicht unter einen materiellen Verlust subsumiert werden. Der pathologische Entfremdungsbegriff bringt das Verhindern einer sinnhaften Beziehung zu vormals Eigenem zum Ausdruck, die nicht von räumlicher Distanz oder Nähe beeinflusst werden muss.

---

Konzeption ist, die in biblischen Überlieferungen wurzelt und durch einen unwissenschaftlichen soziologischen Naturalismus bekräftigt wird. Gerade der Marxismus hat bewiesen, daß eine Gleichstellung von Privateigentum an Produktionsmitteln und Eigentum überhaupt, d. h. der Aneignung des Stoffes der Natur durch den Menschen, ein Vorurteil darstellt, welches im Laufe der Jahrtausende des Bestehens einer auf dem Privateigentum basierenden Gesellschaft entstanden ist“ (Konstantinow 1968: 20).

<sup>294</sup> Vgl. McLellan 2017: „A note is necessary on the German originals of the term “alienation.” Marx uses two words to express the concept of alienation: Entfremdung and Entäußerung. His distinction between these two words is by no means as precise as that of Hegel. Often, they appear to be synonymous and are used together for rhetorical effect. If anything, Entfremdung conveys the sense of alienation in which two people are said to be alienated from each other; while Entäußerung has more the sense of “making external to oneself” with legal and commercial overtones. Neither of these words is to be confused with Vergegenständlichung, that is, “objectification,” which, in Marx as opposed to Hegel, is a neutral process that can be either good or bad according to the particular circumstances.”

<sup>295</sup> Vgl. Jaeggi 2005: 19, 183.

Neben der Erfahrung eines Leidens in Form gestörter Wiederaneignung ist Entfremdung aber eben auch ein charakteristisches Merkmal des menschlichen Tätigseins. Im Austausch mit der Welt schafft der Mensch eine Objektivität außer sich, entfremdet sich selbst in seinen Vorstellungen, Fähigkeiten und Taten vermöge seines anthropologischen Potenzials an die Welt. Allerdings wird dieses Entfremden nicht pathologisch, wenn die Wiederaneignung gelingt, wenn der Mensch die durch ihn veräußerte Gegenständlichkeit als sinnstiftenden Teil seiner Welt erfahren kann. Entfremdung beschreibt zugleich den allgegenwärtigen Prozess der menschlichen Entäußerung seiner selbst durch den tätigen Umgang mit der Natur. Indem der Mensch mit der ihn umgebenden Natur in Austausch tritt, sie formt, gestaltet und verändert, Produkte schafft, entäußert er sich in dieser Tätigkeit unter anderem in Form der geschaffenen Gegenständlichkeit. Dieser Prozess ist eine Grundbedingung menschlichen Daseins und insofern Teil des Tätigseins.

In diesem Kontext ist Marx' Entfremdungskritik zu verstehen, die eben keine Kritik der Entfremdung als Entäußerung ist, sondern eine Kritik der entfremdeten Arbeit.

Erst die Unterscheidung der Entfremdung als Entäußerung von der pathologischen Entfremdung und deren Beschreibung als eines gestörten Wiederaneignungsversuchs verdeutlicht das Verhältnis beider Dimensionen und beschreibt den Kern des modernen Entfremdungsverständnisses, der eben nicht in der Distanz von Individuen und Gesellschaftsteilen aufgeht, sondern in der Störung des menschlichen Tätigseins, dessen natürliche Bewegung die Entäußerung und Wiederaneignung ist.

Diese Verbindung von Arbeitsbegriff und Entfremdungstheorie ist entscheidend für die moderne Auffassung des Zusammenhangs von Arbeit und Entfremdung. Beide sind sozialphilosophische Begriffe, die eine individuelle und gesellschaftliche Dimension beinhalten. Im individuellen Verhältnis geht es um den gestörten Selbstbezug, im gesellschaftlichen um den gestörten Weltbezug, beide gehen ineinander auf und beschreiben sich gegenseitig. Um ihre Relevanz für die Charakterisierung der modernen Arbeitsgesellschaft nachzuweisen, muss der Entfremdungsbegriff jedoch ohne einen normativen Wesensbegriff als Antwort auf die Frage des „Wovon“ auskommen.

Um den Begriff in diesem Sinne fruchtbar zu machen, wird er zunächst in seiner Vielschichtigkeit und historischen Uneindeutigkeit behandelt (2.3.1 und 2.3.2). Dabei wird gezeigt, dass ein natürlicher von einem pathologischen Begriff zu unterscheiden ist, um auch das nach wie vor allgegenwärtige Reden über Entfremdung verstehen zu können. Auf die historische Rekapitulation folgt die Erörterung der gesellschaftlichen und individuellen Dimensionen und schließlich die Herausarbeitung der weltlichen Dimension im historischen Materialismus und als Korrelat der Marxschen Arbeitswerttheorie und des Arbeitsbegriffs. Die notwendige Analyse der Abgrenzung und Überschneidung zu ähnlichen Begriffen wie Selbstentfremdung und Weltentfremdung findet dabei in der folgenden Diskussion der Werke von Marx und Arendt statt. In der Klärung der Fragen, was sich in der Theorie der Entfremdung wovon entfremdet, wird deutlich, dass Entfremdungstheorie immer auch Gesellschaftskritik ist.<sup>296</sup>

Neben der Klärung terminologischer Fragen steht auch die Haltung der Philosophischen Anthropologie zur Frage unter besonderer Beobachtung (2.3.3). Darin ist zu bestimmen, inwiefern Entfremdung das Menschenbild der Disziplin bestimmt, das einen wesentlichen Einfluss auf das Denken von Arendt und Anders hatte. Zuletzt wird die pathologische Entfremdung als Verunmöglichung des menschlichen Potenzials bestimmt (2.3.4).

---

<sup>296</sup> Dieses Element verliert Jaeggi in ihrer Untersuchung aus den Augen, so der Vorwurf von Henning (vgl. Henning 2015: 188ff.).

### 2.3.1 Zum Begriff und Phänomen der Entfremdung

Im Allgemeinen wird unter dem Begriff der Entfremdung die Abstraktion bzw. die Verallgemeinerung<sup>297</sup> einer individuellen Erfahrung eines Fremdwerdens von vormals Eigenem erfasst. In dieser Form unterstellt Entfremdung ...

„[...] ein menschliches Verhältnis, worin Menschen sich selbst fremd geworden sind, indem sie in dem, was sie äußern nicht außer sich bestätigt finden, stattdessen in dem, was sie positiv stimmt, zugleich eine fremde Macht, eine Bedrohung durch eine ihnen fremde Kraft erfahren. [...] Es handelt sich also um Verhältnisse, worin sie ihre eigenen Lebensäußerungen nicht als ihr Eigenes wiederfinden oder empfinden [...] können, weil und soweit sie sich in ihren Lebensäußerungen zugleich außer sich verneinen, sich selbst entäußern müssen.“<sup>298</sup>

Entfremdung beschreibt damit im Allgemeinen eine als Leiden empfundene Erfahrung, die auf ein Erkenntnisproblem zurückverweist, in dem sich der Mensch in dem von ihm Entäußerten nicht wiedererkennt, in dem etwas fremd wird, das es vorher nicht war. Darüber hinaus ist Entfremdung als pathologischer Begriff im Anschluss an Richard Schacht<sup>299</sup> ein diagnostischer Begriff<sup>300</sup>, mit dem bestimmte Phänomene erfasst, beschrieben und beurteilt werden. Als solcher liefert er Deutungsmuster. Rahel Jaeggi weist in diesem Kontext darauf hin, dass sich in der Entfremddiagnose eine deskriptive und normative Begriffsebene aktualisiert, da die Beschreibung der Entfremdung notwendig mit einem Urteil, einer Wertung verbunden ist.<sup>301</sup> Die Diagnose erscheint aus diesem Grund als Leiden und die Diskursanalyse des Begriffs als Entfremdkritik. Am Anfang der begrifflichen Erfassung und Einordnung des Phänomens ist jedoch zunächst die Frage zu beantworten, wie aus einer persönlichen Erfahrung ein universales, wissenschaftlich beschreibbares Phänomen werden kann. Dafür bieten sich nach Christoph Henning vier Lesarten an.<sup>302</sup>

Entfremdung kann als ein spezifisch gesellschaftliches Phänomen eines nach Adorno „universalen Verblendungszusammenhangs von Verdinglichung“<sup>303</sup> gesehen werden, in dem die gesellschaftliche Struktur und Disposition eine Entfremdung bewirken. In dieser Auffassung bedeutet Entfremdung eine Kritik des Kapitalismus und kommt damit der Marxschen Entfremdkritik sehr nahe. Henning sieht diesen Ansatz als kritikwürdig, da eine Definition der Entfremdung als einer gesellschaftlichen Struktur das Wissen um die gesellschaftliche bzw. individuelle Entfremdung ausschließen würde. Allerdings führt Henning diese Kritik nicht weiter aus und stellt ihr schließlich eine positive Bewertung gegenüber, in der er anhand von Beispielen des modernen Kulturschaffens die aktuelle Relevanz der Marxschen Theorie darlegt und folgert: „Marx' Gedanken sind also keineswegs veraltet.“<sup>304</sup> Wie lässt sich dieser Widerspruch erklären? Henning kritisiert an der „Marxistischen Theorielinie“, dass diese eine gesellschaftliche Dimension der Entfremdung etabliere, die es aufgrund ihres universellen Charakters für das Subjekt unmöglich mache, von seiner Entfremdung zu wissen. Entfremdung habe sich damit als unzugängliches Phänomen für den Diskurs diskreditiert. Er unterstellt hier den universellen „Verblendungszusammenhang“, in dem Entfremdung per se nicht einsichtig ist, und

---

<sup>297</sup> Vgl. Henning 2015: 20.

<sup>298</sup> Pfreundschuh 2017.

<sup>299</sup> Schacht: 1970.

<sup>300</sup> Vgl. Jaeggi 2005: 8ff.

<sup>301</sup> Jaeggi 2005: 44f.

<sup>302</sup> Henning 2015: 20ff.

<sup>303</sup> Adorno 1970: 252.

<sup>304</sup> Henning 2015: 133.

bemängelt implizit die marxistische Position, in der das Wissen um Entfremdung nicht notwendig für die Diagnose ist.<sup>305</sup> Zur Etablierung der eigenen mittleren Position<sup>306</sup> beruft er sich jedoch direkt auf Marx, der von einem Leiden, also in gewissem Maß von einem Leiden des Bewusstwerdens der Entfremdung und damit von einem pathologischen Entfremdungsbegriff ausging.<sup>307</sup> Henning kritisiert also nicht Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit, bescheinigt ihr im Gegenteil auch noch aktuelle Relevanz, da sie sich in konkreten Entfremdungserfahrungen der Gegenwart wiederfinde, sondern kritisiert die gesellschaftliche Universalisierung des Phänomens in der „Marxistischen Theorielinie“.<sup>308</sup> Die gesellschaftliche Dimension von Marx' „entfremdeter Arbeit“, in der Entfremdung als pathologisches Phänomen aufgefasst wird, bleibt relevant, womit der Nachweis zu erbringen ist, dass er sich in dieser Weise interpretieren lässt.

Eine andere Auffassung besteht darin, Entfremdung deshalb als universales Phänomen zu charakterisieren, weil es sich auf die Natur des Menschen richtet. In dieser Form wäre Entfremdung untrennbar mit der „*Conditio humana*“ verbunden und eine Grundbedingtheit des menschlichen Daseins. Legt man diese Beziehung zugrunde, so wird Entfremdung in all ihren Dimensionen unüberwindbar.<sup>309</sup> Dieser Assoziationsraum scheint die Philosophische Anthropologie von innen zu kritisieren, zeigt seine Relevanz aber eben nur unter Rekurs auf einen pathologischen Entfremdungsbegriff und nicht in Bezug auf das natürliche Entäußern.

Ein weiterer Ansatz, sich dem Entfremdungsphänomen anzunähern, ist der Standpunkt der Kritik der Entfremdung als eines philosophischen Phänomens. Der Entfremdungsbegriff, so die Argumentation, könnte schlicht zu weit und damit indifferent gefasst sein, und aus der Tatsache, dass zwei gegensätzliche Pole gesetzt werden können, die sich zunächst über ihre Distanz definieren, könne noch kein Entfremdungsphänomen abgeleitet werden, das für die Philosophie interessant wäre. Diese Auffassung besteht in der Reduzierung des Begriffs auf seinen logischen Kern und kritisiert von diesem Standpunkt aus die Verwendung innerhalb des Diskurses.

Zuletzt bietet sich eine diskursanalytische Lesart der Entfremdung an, die sich nicht dem Phänomen selbst, sondern der Diskussion und seiner Entwicklung widmet. Dabei steht die Frage im Vordergrund, warum dem Diskurs vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine steigende Bedeutung zukam. Gründe könnten die 1932 veröffentlichten Pariser Manuskripte von Karl Marx gewesen sein. In einer Zeit, als vielen Intellektuellen der real existierende Sozialismus unter der Herrschaft Stalins zum Schreckensbild geworden war und konnte sich die Wissenschaft nun diesem unbelasteten Teil des Marxschen Werks zuwenden, wobei die Entfremdungsthematik bei Marx selbst umstritten war.

Diese Vielfalt der Auffassung führte zu einer Vielzahl an widerstreitenden Theorien und Formen der Kritik an der Entfremdungstheorie selbst.<sup>310</sup> Sozialistische wie konservative Den-

---

<sup>305</sup> Vgl. MEW 2: 37.

<sup>306</sup> Vgl. Henning 2015: 29: „Man benötigt kein klares Bewusstsein davon, entfremdet zu sein, um ‚entfremdet‘ genannt werden zu können. Doch man kann nicht alles und jeden entfremdet nenne, auch wenn die Betroffenen das nicht einsehen. Die mittlere Position besagt, dass die Betroffenen zumindest Betroffene sein, also unter etwas leiden müssen, damit die Diagnose triftig wird.“

<sup>307</sup> Vgl. MEW 40: 514.

<sup>308</sup> Vgl. Rosa 2012: 284; Pauen/Welzer: 2015.

<sup>309</sup> Diese Vorstellung kommt unter anderem in der These der „anthropologische Differenz“ von Jürgen Hüllen zum Ausdruck, in der der Mensch immer hinter der Idee eines wahren Menschen zurückbleibe (vgl. Henning 2015: 20).

<sup>310</sup> Vgl. Henning 2015: 23: „Am Thema der Entfremdung hatten die großen weltanschaulichen Gegensätze jener Zeit einen wunderbaren Stellvertreter. So konnte man entweder den Systemgegensatz - Kommunismus gegen Bürgertum, - philosophisch abbilden und die bürgerliche Welt im Namen der Entfremdung kritisieren, wie das Georg Lukács und die Frankfurter Schule taten; oder man konnte gegen die Kommunismus ins Feld führen, dass Entfremdung entweder unaufhebbar sei, weil sie in der Natur des Menschen gründe, oder dass sie zwar spezifisch modern sei, sich aber nicht auf die Ökonomie beschränke (wie man Marx missverstanden), sondern auch im Bereich von Politik und Verwaltung zu finden sei. [...]“

ker konnten mithilfe des relativ biegsamen Entfremdungsbegriffs ihren philosophischen Standpunkt klarmachen und ihn verteidigen. Mit der Krise des Marxismus ging schließlich die Krise des Entfremdungsbegriffs einher. Ob und wie es sinnvoll sein kann, auch heute noch von Entfremdung zu sprechen, muss sich anhand der Analyse der Lebenswelt und der tatsächlichen Erfahrung von Entfremdung zeigen.<sup>311</sup> Die Voraussetzung dafür ist die Erörterung des terminologischen und historischen Kontextes. Diese wird nun vorausgeschickt, bevor abschließend die verschiedenen Dimensionen, in denen Entfremdung auftritt, beschrieben und die Fragen nach dem „Wer“ bzw. „Wovon“ der Entfremdung eingeordnet werden.

Entfremdung ist, und dies wird im weiteren Verlauf verdeutlicht, als Modell moderner Gesellschaftsanalyse in Bezug zu mannigfaltigen Phänomenen gesetzt und interpretiert worden. „Die Schwierigkeit, Entfremdung zu definieren, beschäftigt heute selbst wissenschaftliche Kongresse, ohne daß ein Konsens erzielt werden könnte“<sup>312</sup>, schreibt Bruno Schmid in seiner Untersuchung, die einen detaillierten Überblick über die verschiedenen Dimensionen liefert.<sup>313</sup>

Die Literatur zu Entfremdung füllt Bibliotheken<sup>314</sup> und nimmt selbst die Vieldeutigkeit des Begriffs zum Anlass.<sup>315</sup> Entfremdung als Phänomen ist Gegenstand nicht mehr nur der Philosophie, sondern der Psychologie, Medizin, Sozialwissenschaften und Theologie. Dies erschwert eine methodische Annäherung, da sich das Phänomen einer einheitlichen Beschreibung zu entziehen scheint. So schränken die Überblickswerke einleitend ein, dass die Untersuchung keinen Anspruch auf Vollständigkeit darstellen könne.<sup>316</sup> Gleiches gilt für die vorliegende Untersuchung, für die es von Bedeutung ist, den Einflussfaktoren nachzugehen, die für die spezifische Verwendung des Begriffs bei Marx, Anders und Arendt grundlegend ist.

Für die vorliegende Arbeit wird die Entfremdung in Anlehnung an Rahel Jaeggis Definition als Beziehung der Beziehungslosigkeit thematisiert, worin Entfremdung in ihrer pathologischen

---

Dieses Thema ließ sich zu Hegel zurückverlängern: Entweder zeigte man mit der Abhängigkeit Marxens von Hegel auf, dass Marx im Grunde auch ein bürgerlicher Denker war [...] oder man versuchte mithilfe der schon bei Hegel angelegten Kapitalismuskritik nachzuweisen, dass dieser im Grunde ein Vorläufer des Sozialismus gewesen sei“ (vgl. auch Henning 2005; 336ff.).

<sup>311</sup> Henning problematisiert zudem die Frage, ob man als entfremdeter Mensch überhaupt von der Entfremdung wissen und diese thematisieren kann bzw. ob man wissen muss, dass man entfremdet ist, um es zu sein. Er plädiert dabei für die Einsicht in eine Form des Leidens der Betroffenen, die damit nicht gänzlich entfremdet sein müssen, um es dennoch zu sein. Das Leiden mache die Diagnose „entfremdet“ erst möglich und vermeide einerseits einen paternalistischen Ansatz, indem über andere ohne deren persönliche Erfahrung geurteilt wird und andererseits das Erübrigen der theoretischen Auseinandersetzung. Diese stellt sich laut Henning dann ein, wenn es der Fall ist, dass „man diese Theorie nur artikulieren kann, wenn die anderen ohnehin schon wissen, dass es so ist...“ (Henning 2015: 28). Er geht also davon aus, dass die Theorie über Entfremdung überflüssig wird, wenn die betroffenen sich ihrer Entfremdung in keiner Weise bewusst werden. Diese Schlussfolgerung scheint verfrüht, da andererseits alleine das Bewusstsein von etwas noch nicht der wissenschaftlichen Untersuchung und Beschreibung gleichkommt und auch nicht die verschiedenen Charaktere und Formen, die auftreten mögen, berücksichtigt.

<sup>312</sup> Schmid 1984: 225.

<sup>313</sup> Die Herleitung seiner These von der Ambiguität des Begriffs begründet Schmid mit der theologischen Dimension von Entfremdung, die er als Grundlage bzw. bestimmendes Merkmal für den Begriff selbst sieht und damit einen ahistorischen Begriff von Entfremdung im Anschluss an Augustinus etabliert. Der Mensch ist der, „der von seinem Wesen her nicht in sich selbst ‚daheim‘“ (Schmid 1984: 326) ist. Augustinus bringt das Wissen um diese Entfremdung in dem berühmt gewordenen Satz zum Ausdruck, mit dem er sich zu Beginn der „Confessiones“ an Gott wendet: „[...] denn zu dir hin hast du uns geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe finde in dir“ (Confessiones I 1,1.).

<sup>314</sup> Popitz 1973; Israel 1972; Knecht 1975; Werlein 1977; Geyer 1980; Fischer 1970; Brenner/Strasser 1977.

<sup>315</sup> Brenner und Strasser sprechen von „einem der meist mißbrauchten Termini“ und einer „Inflation an Inhalten“. Paul Ricoeur stellt eine „surcharge sémantique: a force de signifier trop, il risque de ne plus rien signifier du tout“ (Ricoeur 1968: 660) fest (vgl. auch Wenko 1975: 33; Israel, 1972: 312; Maurer 1975: 105).

<sup>316</sup> Vgl. Schrey 1975: XVII.

Dimension im Anschluss an Richard Schacht und Christoph Henning in eine neutrale Terminologie überführt wird. Demgegenüber steht die Definition als Teil der natürlichen Lebenswelt, in der der Wiederaneignungsprozess des Entäußerten nicht gestört wird und Entfremdung durch Wiederaneignung, die jedoch keine Wiederherstellung beschreibt, aufgehoben wird.

### 2.3.2 Der Entfremdungsbegriff im historischen Rekurs

Philosophiegeschichtliche Bedeutung erlangt der Entfremdungsbegriff erstmals mit Jean-Jacques Rousseau im 18. Jahrhundert.<sup>317</sup> Er ist der Erste, der den Begriff systematisch problematisiert und in seiner gesellschaftlichen Dimension als Degenerationsprozess erfasst, den er auf Neid, Missgunst, aber auch auf das Privateigentum und das Vorherrschen privater Interessen anstelle öffentlicher Angelegenheiten zurückführte. Rousseau erscheint damit sowohl für Marx als auch für Arendt als Vordenker. Als ein solcher erwies er sich zudem für Friedrich Schiller, der die Idee einer gesellschaftlichen Erziehung und Bildung aufgriff und in seiner Theorie der ästhetischen Erziehung einfließen ließ. Hegel und Feuerbach stehen als direkte Vordenker und Stichwortgeber für Marx im Fokus. Die Genese des Entfremdungsbegriffs zeigt sich hiernach im Kern als eine Kritik, wobei die Romantik eine besondere Haltung entwickelte.

Bevor sich Rousseau systematisch mit Entfremdung beschäftigte, wurde das Wort „fremd“ bzw. das „Fremd-sein“ oder „Fremd-werden“ in verschiedenen Bedeutungshorizonten verwendet, ohne dass sich über diese eine gemeinsame Systematik hätte herstellen lassen. Die verschiedenen Assoziationsräume, in deren Kontext der Entfremdungsbegriff verortet werden kann, werden vorbereitend zur historischen Begriffsanalyse dargestellt. Christoph Henning schlägt in Anschluss an Richard Schacht<sup>318</sup> vier Assoziationsräume vor, die jedoch um eine weitere Dimension zu ergänzen sind.

„Veräußerung heißt geben oder verkaufen.“<sup>319</sup> In der „Rhetorik“ thematisiert Aristoteles eine Distanzierung zwischen Verkäufer und Ware, verursacht durch den Verkauf. Entfremdung wird hier als Element wirtschaftlichen Handels, entstehend durch die räumliche Distanz zu dem verkauften und vormals eigenen Gegenstand eingeführt. Es geht im Entfremden um ein Entäußern, das jedoch nicht pathologisch gedeutet wird. Diese Assoziation greifen sowohl Rousseau als auch Marx später auf. Entfremdung ist damit ein Begriff wirtschaftlicher Veräußerung, aber auch objektiver Distanzierung.

Eine weitere Betrachtungsweise ergibt sich aus der Anknüpfung an diesen wirtschaftlichen Entäußerungsprozess und findet sich im Begriff des personalen Fremden. Um Handel treiben zu können, Güter außerhalb seines Zugangsbereiches aneignen zu können, ist der Händler von Bedeutung<sup>320</sup>, der in die Fremde reist und sich aus dem Bedeutungshorizont derer, die an Ort und Stelle bleiben, entfernt. Er wird zum Fremden. Dieses Fremdsein des Fremden kann einer Notwendigkeit bzw. einem Zwang unterliegen oder selbst gewählt sein.<sup>321</sup> In dieser Form ist Entfremdung die Erfahrung von Fremdheit am Anderen. Sie ist aber auch willentlicher Ausschluss von Individuen aus der Gesellschaft, wie Aristoteles in der „Politik“ beschreibt<sup>322</sup>, und kommt sinnbildlich in der biblischen Geschichte von Hiob zum Ausdruck, der von seiner Familie aufgrund eines gesellschaftlich nicht akzeptablen Makels verstoßen wird. Dieser Prozess

---

<sup>317</sup> Zum Entfremdungsbegriff vor Rousseau siehe Fromm (1975: 60ff.). Fromm beschreibt vor allem den pathologischen Aspekt und nicht den geistesgeschichtlichen Entwicklungsrahmen und kommt zu dem Ergebnis: Pathologisch war Entfremdung schon immer. Er differenziert nicht gegenüber der Entäußerung, sondern legt direkt den pathologischen Begriff zugrunde.

<sup>318</sup> Vgl. Schacht 1970.

<sup>319</sup> Arist. Rhet. 1361a 22.

<sup>320</sup> Vgl. Simmel 1989: 765.

<sup>321</sup> Diesen Punkt lässt Henning in seiner Untersuchung unbeachtet.

<sup>322</sup> Arist. Pol. 1268a 40.

ist reziprok und kann auch vom Einzelnen ausgehen, der sich in bestimmten Punkten gegen die Mehrheit und ihre Meinung stellt und sich willentlich von dieser abgrenzt. Entfremdung beschreibt an dieser Stelle das Fremde als eine räumliche Dimension sozialer Kategorie. Das oder der Fremde steht außerhalb der Gruppe und dient ihr als Bezugspunkt. Sie könnte ihn auch ebenso gut integrieren, tut dies aber aufgrund verschiedener Faktoren nicht, bspw. aufgrund der freien Entscheidung des Fremden oder des Zwangs traditioneller Wertvorstellungen.

Einen weiteren Assoziationsraum zeigt die Verwendung von Entfremdung als ärztlicher Diagnose in Form geistiger Verwirrung, wie sie etwa bei Thomas von Aquin<sup>323</sup> thematisiert wird. Schließlich beschreibt Entfremdung in soziologischer und anthropologischer Hinsicht ein Herausfallen des Menschen aus einem bisher bekannten und gesicherten lebensweltlichen Umfeld. Dieses Loslösen ist im Sinne der Gnosis<sup>324</sup> und Meister Eckharts<sup>325</sup>, der den Begriff im deutschen Sprachgebrauch zum ersten Mal verwendet, positiv gedeutet als Flucht vor der zweifelhaften, lasterhaften Welt, von der der Mensch nur glaubt, dass sie seine Heimat ist, diese aber wahrhaftig im Reich Gottes zu verorten ist. Entfremdung ist somit Weltflucht und Hinwendung zum Göttlichen. Marx ist diese Form der Weltflucht ebenfalls vorgeworfen worden.<sup>326</sup>

Ein weiterer Assoziationsraum, der, wie angedeutet, zu ergänzen ist, ist die religiöse Dimension des Fremdwerdens<sup>327</sup>, die sich nicht in der Weltflucht und Hinwendung auf das Göttliche ausdrückt, sondern im schuldhaften Fremdsein von Gott. In diesem in seiner Bedeutung für das abendländische Denken wichtigsten Assoziationsraum steht Entfremdung für die Vertreibung Adams und Evas aus dem biblischen Paradies. Die in diesem Akt begründete Selbsterkenntnis des Menschen wird als Zustand einer Fremdheit von Gott begründet.<sup>328</sup> Entfremdung wird hier zum eschatologischen Begriff und verweist auf das Bedürfnis nach Erlösung und ist schon hier mit der mühevollen Arbeit als Strafe verbunden. Die religiöse Erfahrung des schuldhaften Fremdseins von Gott setzt die individuelle menschliche Existenz einem Anpassungs- und Verhaltensdruck aus, um diese als existenzielle Bedrohung erfahrene Entfremdung im Leben ohne Sünde und schließlich im Tod zu überwinden. In der Entfremdung zu Gott, die die Bibel als räumliche Vertreibung beschreibt, erscheint der Begriff als existenzielle Kategorie. In der Metaphysik gewendet tritt diese Kategorie wieder bei Blaise Pascal<sup>329</sup> auf: „Anfang und Ende der Dinge werden dem Menschen immer ein Geheimnis bleiben. Er ist ebenso unfähig, das Nichts zu sehen, aus dem er stammt, wie die Unendlichkeit zu erkennen, die ihn verschlingen wird.“ Diese Unüberwindbarkeit in der Erkenntnis, das Fremdsein der ersten und letzten Gründe, ist für Pascal nur durch ein christliches, gottgefälliges Leben aufzuheben.

Die genannten Assoziationsräume bilden den Hintergrund für die neuzeitliche Auseinandersetzung mit dem Entfremdungsbegriff und tragen dazu bei, dass der Entfremdungsbegriff ähnlich dem Begriff des menschlichen Wesens bis heute unter dem Verdacht steht, essentialistische bzw. religiöse Grundmotive zu transportieren.

### **Rousseau: Entfremdungstheorie als Gesellschaftsanalyse**

Für Jean-Jacques Rousseau ist Entfremdung ein Leiden, das er der Gesellschaft seiner Zeit attestiert. Im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen wie Jacques Turgot und Nicolas de Condorcet beurteilt er die geschichtliche Entwicklung als einen Verfallsprozess. Er sah die negativen Auswirkungen des Fortschritts als immanenten Bestandteil bzw. Resultat der menschlichen Vernunft. Gesellschaftliche Entwicklung interpretierte er als Degenerationsprozess, in den sich der

---

<sup>323</sup> Ritz 1972: 511f.

<sup>324</sup> Ritz 1972: 511.

<sup>325</sup> Zit. nach Ritz 1972: 511.

<sup>326</sup> So zum Beispiel von Jacob Taubes und Heinz Dieter Kittsteiner (vgl. Henning 2015: 30).

<sup>327</sup> Vgl. Epheser 4.18: „Ihr Verstand ist verfinstert, und sie sind entfremdet dem Leben, das aus Gott ist, durch die Unwissenheit, die in ihnen ist, und durch die Verstockung ihres Herzens.“

<sup>328</sup> Gen 3,7: : „Und sie erkannten, dass sie nackt waren...“

<sup>329</sup> Pascal 1997: II, 72.



Mensch mit dem Aufgeben seiner natürlichen Freiheit und der Unterordnung unter ein Gesetz unumkehrbar begeben habe. Kritisiert wird, dass die zivilisatorische Schicht menschlicher Gemeinschaft dünn sei und zugleich von Selbstsucht und Unwahrhaftigkeit, mithin privaten statt öffentlichen Interessen geprägt sei.<sup>330</sup> Das Zusammenschließen habe dazu geführt, dass die Menschen sich untereinander vergleichen, woraus Neid und Schadenfreude entstanden seien, die sich schließlich über das Private auf das öffentliche und politische Leben ausgeweitet hätten.<sup>331</sup> Rousseaus Entfremdungsbegriff ist einerseits Modus der Gesellschaftskritik, dessen Denken sich radikal von der zeitgenössischen Philosophie abhebt: Vernunft wird nicht als Prämisse für eine positive Entwicklung<sup>332</sup> betrachtet. Andererseits verdeutlicht die Kritik eine juristische Dimension, in der der Mensch von einem Naturzustand in eine Rechtsgemeinschaft übergeht und gewisse Rechte aufgibt.

Dieser unumkehrbare Übergang wird von Rousseau als Degenerationsprozess gesehen, in dem auf die juristische Entfremdung die gesellschaftliche folgte. Stigmata des Zustandes sei, dass der vergesellschaftete Mensch sich seiner selbst über seine veräußerten Produkte vergewissere und seinen Naturzustand, im Gegensatz zum edlen Wilden, verlassen habe: „Der Wilde lebt in sich selbst, der Mensch in der Gesellschaft ist immer außer sich und vermag nur in der Meinung der anderen zu leben. Die Empfindung seines eigenen Daseins entnimmt er sozusagen allein ihrem Urteil.“<sup>333</sup>

Dieses Leben, das „immer außer sich“ ist, bildet das Grundmoment in den beiden Diskursen von 1750 und 1755, während Rousseau im „Gesellschaftsvertrag“ von 1762 und den späteren Schriften den Versuch unternimmt, die Möglichkeit der Verinnerlichung zu rehabilitieren.

Im Gegensatz zu Thomas Hobbes vertritt Rousseau ein positives Bild vom Menschen im Naturzustand. Es sind die zivilisatorischen Errungenschaften, die Vernunftbegabung, die er kritisch betrachtet. Das ideale Zusammenleben besteht für ihn in kleinen, naturnahen Gemeinschaften, die ermöglichen sollen, die ursprünglich positive Veranlagung des Menschen in Einklang mit seinem Wesen auszuleben. Diese natürliche Veranlagung ist einerseits Selbstliebe<sup>334</sup> und andererseits Mitleid, das er auch bei den Tieren erkannt haben will. Der wesentliche Unterschied zum Tier ist aber die Veranlagung, sich weiterentwickeln zu können.<sup>335</sup> Im Zentrum der Bedingtheit steht für ihn die „perfectibilité“ als eine Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu befähigen<sup>336</sup>, ein Potenzial, das sich im Umgang mit der Welt ausdrückt und ereignet. Folglich ist Entfremdung ein Resultat der „perfectibilité“, indem der Mensch sie nicht zur Steigerung des allgemeinen Glücks und zum Streben nach dem höchsten Gut einsetzt. In Rousseaus Menschenbild wird deutlich, dass der Mensch alleine durch seine „perfectibilité“ bedingt ist, deren

---

<sup>330</sup> Die Idee der Gesellschaft als sozialer Raum, in dem im Gegensatz zum politischen Raum private Interesse zum allgemeinen Interesse werden, hat Arendt, so scheint es, von Rousseau übernommen (vgl. VA: 59). So weist sie auch daraufhin, dass das Private dem Öffentlichen im Weg steht, und dass nicht Marx diesen Umstand entdeckt hätte (vgl. VA: 81).

<sup>331</sup> Vgl. Rousseau 1755: 115f.: „Die Menschen sind böse; eine traurige und fortdauernde Erfahrung erübrigt den Beweis; jedoch, der Mensch ist von Natur aus gut, ich glaube, es nachgewiesen zu haben; [...] Man bewundere die menschliche Gesellschaft, soviel man will, es wird deshalb nicht weniger wahr sein, dass sie die Menschen notwendigerweise dazu bringt, sich in dem Maße zu hassen, in dem ihre Interessen sich kreuzen, außerdem sich wechselseitig scheinbare Dienste zu erweisen und in Wirklichkeit sich alle vorstellbaren Übel zuzufügen.“

<sup>332</sup> Wohl auch deswegen schätzt Arendt ihn, da er ebenfalls in der Gesellschaft die Herrschaft von privaten Interessen sieht, und diese daher vom Politischen unterscheidet (vgl. VA: 49f).

<sup>333</sup> Rousseau 1755: 123.

<sup>334</sup> Vgl. Rousseau 1775: 151: „Sorge für dein Wohl mit dem geringstmöglichen Schaden für die anderen.“

<sup>335</sup> Alle anderen Vermögen seien Begabungen der Vernunft. Selbst die Sprache ist für Rousseau keine menschliche Veranlagung im Sinne des Aristotelischen *zoon logon echon* (vgl. Rousseau 1755: 75, 89). Und auch Moral führt Rousseau anders als Immanuel Kant nicht auf die Vernunftbegabung, sondern auf einen natürlichen Instinkt zurück.

<sup>336</sup> Vgl. Benner/Brunner 1996: 12-48.

Äußerung bzw. Streben nicht prädestiniert ist. Dieser Punkt ist von Bedeutung: Er deutet bereits an, dass innerhalb des pathologischen Entfremdungsbegriffs die universalistische Frage nach dem „Wovon“ falsch gestellt ist, da sich der Mensch nicht von einem wesenhaften individuellen oder gesellschaftlichen Idealzustand entfernt (der Naturzustand ist lediglich methodisches Konstrukt), sondern seine „perfectibilité“, in einer Art und Weise beeinflusst wird, sodass Entfremdung entsteht. Diese These wird in der Analyse von Marx' anthropologischer Position relevant.

Rousseau plädiert nicht dafür, den naturhaften Zustand wieder einzuführen, um die Probleme zu überwinden. Im Gegenteil: Er zeigt, dass sich diese Entwicklung nicht umkehren lässt<sup>337</sup>, und entwickelt daraus die Idee eines Gesellschaftsvertrages, der der doppelten Natur, der naturhaften und der vernunftbegabten, in einer Weise Rechnung tragen soll, dass die zivilisatorische Vergesellschaftung ohne Neid und Missgunst möglich wird.<sup>338</sup>

Entfremdung entsteht dort, wo sich Gesellschaft und Kultur selbst zum Problem werden. Mit dem „Gesellschaftsvertrag“ und späteren Schriften versucht Rousseau, diese Problematik zu lösen. In der Gemeinschaft, in die sich das Individuum begibt, tauscht es Autonomie im Sinne von Rechtsstaatlichkeit gegen limitierte Autonomie ein. Die Gemeinschaft garantierte dem Individuum ein gewisses Maß an rechtlichem Schutz. Den Antrieb hierzu sieht Rousseau im Privateigentum<sup>339</sup>, womit er sich als Vordenker von Marx zeigt.<sup>340</sup> Deutlich wird dies in den Äußerungen zum Arbeitsbegriff. Erst die körperliche Verausgabung gibt dem Individuum Recht und Anspruch auf Eigentum. Es ist damit Quelle des individuellen Reichtums und erzeugt als solche eine strukturelle Beziehung von Herren und Knechten, die zu den fehlerhaften Entwicklungen führte, die er im „Sozialvertrag“ kritisiert. Ebenso findet sich bei Rousseau bereits der Hinweis, dass mithilfe von Revolutionen die gesellschaftlichen Verhältnisse trotz ihrer Hermetik durchbrochen werden können.<sup>341</sup>

---

<sup>337</sup> Gleichwohl ist Rousseau das von vielen Kritikern vorgeworfen worden. In einem Brief schreibt Voltaire an ihn: „Ich habe, mein Herr, Ihr neues Buch gegen die menschliche Gattung erhalten [...] Niemand hat es mit mehr Geist unternommen, uns zu Tieren zu machen, als Sie; das Lesen ihres Buches erweckt in einem das Bedürfnis, auf allen Vieren herumzulaufen“ (Zit. n. Duthel 2014: 22).

<sup>338</sup> Unter diesen Vorzeichen sind auch die pädagogischen Schriften Rousseaus zu sehen, die einer Erziehung im Sinne des Gesellschaftsvertrags auf individueller Ebene Rechnung tragen sollen. Durchgängiges Moment in Rousseaus Werk ist das Anliegen, die Entfremdung des Menschen innerhalb des zivilisatorischen Prozesses zu verhindern: „Ziel ist es in allen diesen Werken, das permanente Außer-sich-Bleiben zu verhindern und das Glück ‚der inneren Einheit, des Einverständensein mit sich‘, aber auch mit den anderen zu erreichen“ (Trebbes 2000: 22ff.).

<sup>339</sup> Vgl. Rousseau 1755: 49: „[...] da die Menschen außerdem begannen, ihre Blicke in die Zukunft zu richten, und alle sahen, dass sie einige Güter zu verlieren hatten, gab es niemanden, der die Repressalie für das Unrecht, das er einem anderen zufügen konnte, nicht für sich selbst zu fürchten hatte. Dieser Ursprung ist umso natürlicher, als es unmöglich ist zu begreifen, wie die Vorstellung des Eigentums aus etwas anderem als der Handarbeit entstehen könnte; denn man vermag nicht zu sehen, was der Mensch beisteuern kann, um sich die Dinge anzueignen, die er nicht geschaffen hat, außer seiner Arbeit. Allein die Arbeit, die dem Bauern ein Recht auf das Produkt des Feldes gibt, das er bestellt hat, gibt ihm folglich ein Recht auf den Boden, zumindest bis zur Ernte, und so von Jahr zu Jahr – was, da es einen ununterbrochenen Besitz schafft, sich leicht in Eigentum verwandelt... [Es zeigt sich], dass die Aufteilung des Grund und Boden eine neue Art von Recht hervorgebracht hat. Das heißt, das Eigentumsrecht, das von dem Recht, welches aus dem natürlichen Gesetz resultiert, verschieden ist.“

<sup>340</sup> Vgl. Henning 2015: 43: „Der Ruhm lässt sich dabei als etwas begreifen, das der Praxis selbst äußerlich ist, während der Blick auf den Eigensinn der Gegenstände (den Nutzen) als immanentes Gut einer produktiven Tätigkeit gelten kann - man hätte es dann bereits mit einer Entfremdung sowohl von den Produkten wie von den Tätigkeiten zu tun, wie es später bei Marx auftauchen wird...“. Rousseau kritisiert ebenfalls den Umstand, dass Reichtum genutzt werden kann, um weiteren Reichtum zu erzeugen und damit die Ungleichheit noch zu vergrößern. Marx' Akkumulationsgedanke taucht hierin auf (vgl. Rousseau 1755: 105).

<sup>341</sup> Rousseau 1755: 117; vgl. Campbell 2012.

Als Antwort auf diese Entwicklung schlägt er eine Gesellschaftsordnung vor, deren Grundsteine aus öffentlicher Erziehung, allgemeiner Bildung und Selbstgesetzgebung bestehen, so dass sich jeder „Citoyen“ in den politischen Institutionen wiederfindet und diese nicht als fremde Macht empfindet. Bildung und Politik sind das Vehikel, mit dem er die gesellschaftliche Entfremdung aufheben will. In dieser Hinsicht ist Rousseau nicht nur Vordenker von Schiller und Humboldt, sondern auch von Hannah Arendt.

Worum es schon Rousseau in der Entfremdungstheorie nicht geht, ist eine Rückgewinnung eines naturhaften Lebens des Menschen in Einklang mit dessen natürlichem Wesen, wie bspw. Jaeggi andeutet.<sup>342</sup> Der naturhafte Mensch, das zeigt Christoph Henning, wird von Rousseau nicht als Idealbild entwickelt, sondern im Sinne einer „Kontingenz der Kultur“ gebraucht, die nicht als notwendig angesehen werden muss. Der Idealtypus des Naturmenschen dient ihm als argumentatives Konstrukt, um dem Missverhältnis der Moderne etwas Idealtypisches gegenüberzustellen.<sup>343</sup>

Entfremdung ist in der anthropologischen Dimension bei Rousseau ein „Außer-sich-leben“ des Menschen, ein nicht Realisieren-können dessen, was dem Menschen eigentlich möglich ist. Grund dieses Defizits ist, dass der Mensch sich in seiner Kultur selbst vergisst und sich in der Folge ein Konformismus sozialer Art einstellt, worauf auch John Stuart Mill und Friedrich Nietzsche eingegangen sind.<sup>344</sup> Ein Konformismus dieser Art hat eine Entwertung des Besonderen und eine Bevorzugung des Allgemeinen zur Folge. In einer auf diese Weise konstituierten Gesellschaft werden Rang, Status und Anerkennung nicht mehr über tatsächliche, sondern vermeintliche Werte vermittelt.<sup>345</sup>

Was ist nun der Grund für die gesellschaftliche Entfremdung? Legt man den ersten Diskurs zugrunde, rückt die Wissenschaft ins Zentrum der Betrachtung. Mit Blick auf die ökonomischen Überlegungen des zweiten Diskurses tritt das Privateigentum als ursächlich hervor.<sup>346</sup> Beiden unterstellt Rousseau Ruhmeslust. Diese wird zum Charakteristikum einer korrumpierten Teleologie, in der Erkenntnisstreben und der tätige Umgang in der Welt durch Ruhmeslust ersetzt worden sind. Nicht mehr nach neuem Wissen oder besseren Verhältnissen wird gestrebt, sondern Ruhm und Ehre werden als Selbstzweck begriffen. Indem es dem Einzelnen in seinem Tätigsein nur noch um ihn selbst geht, ist der gesellschaftliche Fortschritt zum Stillstand gelangt. Der Mensch trachtet nach der Äußerlichkeit des Ruhms, nicht nach dem innerlichen Wert der Erkenntnis. Bedeutend an Rousseaus Entfremdungstheorie für die vorliegende Untersuchung ist, dass er – im Gegensatz zu den Aufklärern seiner Zeit – Entfremdung nicht als zu vernachlässigende Begleiterscheinung eines ansonsten positiven Fortgangs gesehen hat, sondern als dessen elementares Merkmal. Sein Begriff ist damit pathologisch und in Verbindung zu einem Potenzialbegriff gesetzt, kommt jedoch im Gegensatz zur Moderne ohne die individuelle Erfahrungsebene aus, obwohl Rousseau auch die ökonomische Dimension kennt.

### **Schiller: Entfremdung und ästhetische Erziehung**

Friedrich Schiller hatte die Französische Revolution vor Augen, als er sich mit den Texten von Rousseau beschäftigte und in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung ein Modell im Sinne der Rousseauschen Pädagogik zu entwickeln versuchte, das den Bürger dazu befähigen sollte, mit dem neu gewonnenen Handlungsspielraum nach der gewaltsamen Abschaffung des Feudalismus umzugehen.

---

<sup>342</sup> Henning 2015: Fn. 17.

<sup>343</sup> Vgl. Henning 2015: 38.

<sup>344</sup> Mill, Nietzsche und andere haben dies ebenfalls angemerkt (vgl. Henning 2015: 40).

<sup>345</sup> Rousseau 1750: 13.

<sup>346</sup> Vgl. Rousseau 1750.

Die Parallelen zu Rousseaus Denken sind auffällig. Nicht nur dient Schiller die „Idee des Menschen im Naturstand“ als rhetorisches und argumentatives Konstrukt, um mit seinen Thesen zur Überwindung der Unsicherheit eine Blaupause zur Abgrenzung zu liefern. Des Weiteren teilt er auch Rousseaus problematische Auffassung von Kultur<sup>347</sup>, die er als Verursacherin des Scheiterns der bürgerlichen Revolution erkennt. Den methodischen Ansatz, die Menschen mit richtiger Erziehung zu befähigen, ein neuerliches Scheitern zu verhindern, übernimmt er aus dem „Emile“, ebenso wie den phänomenalen Charakter von Entfremdung als „außer sich sein“.<sup>348</sup>

Schiller legt den Schwerpunkt in seiner Diagnose der Ungleichheit der Gesellschaft auf die ökonomischen Fundamente des Zusammenlebens, indem er mit einem modernen Bild auf die Schere zwischen Arm und Reich als eines Symptoms der Entfremdung verweist. Nach der Französischen Revolution war die mit Gott legitimierte Herrschaft des Königshauses durch die Herrschaft des Kapitals ersetzt worden. Die Revolution zementierte eine neue Form der Ungleichheit, anstatt die versprochenen Prinzipien von Gleichheit, Brüderlichkeit und Freiheit einzulösen. Schiller kritisiert an der Oberschicht, dass sie erschlaft sei und, obwohl sie sich nicht zu Unrecht der „Aufklärung des Verstandes“ rühmen könne, nichts mehr positiv zu dessen Erweiterung beizutragen habe.<sup>349</sup> Die niedere Klasse sei durch den Reichtum der oberen Klasse unterdrückt und dazu erniedrigt worden, nur noch auf die Befriedigung ihrer Triebe Zeit zu verschwenden. Schiller kritisiert deutlich, dass die materielle Bedingtheit der Gesellschaft dazu führe, dass diese sich nicht vermöge ihrer Möglichkeiten entwickeln könne.<sup>350</sup>

Damit bemängelt er einerseits, dass der Mensch hinter seinen Fähigkeiten zurückbleibe, und postuliert andererseits ein Bild der „Menschheit in seiner Natur“. An die Stelle der zu verwirklichenden Idee des Menschen tritt das Konzept eines gesellschaftlichen Idealzustandes, zu dem sich der Mensch vermöge seiner Fähigkeit, sich selbst zu befähigen, entwickeln soll. Dieses Konzept wird nicht normativ bzw. teleologisch postuliert, sondern entweder rational im Sinne der Aufklärung induziert oder in Ansehung eines kritikwürdigen Gesellschaftszustandes abgeleitet.

Entfremdung in der nachrevolutionären Gesellschaft ist für Schiller das „Sich-einanderfremd-werden“ der Gesellschaftsglieder, bedingt durch ökonomische Strukturen, die zum bestimmenden Phänomen geworden sind. In der Kritik der materiellen Verhältnisse bezieht er sich jedoch nicht explizit auf das Privateigentum. Am aufkeimenden Kapitalismus kritisiert er einen systematischen Egoismus<sup>351</sup>:

„Die Kultur selbst war es, welche der neuern Menschheit diese Wunde schlug. Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte notwendig machte, so zerriß auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweite ihre harmonischen Kräfte.“<sup>352</sup>

Schiller folgt Rousseau auch in einem weiteren Punkt, nämlich der Überwindung der Entfremdung durch Erziehung. Um ein nicht-entfremdetes Leben zu ermöglichen, muss Erziehung auf

---

<sup>347</sup> Schiller 1795: 24.

<sup>348</sup> Schiller 1795: 49, Fn. 4.

<sup>349</sup> Vgl. Schiller 1795: 21: „Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im Ganzen so wenig einen veredelnden Einfluss auf die Gesinnungen, dass sie vielmehr die Verderbnis durch Maximen befestigt.“

<sup>350</sup> Vgl. Schiller 1795: 25: „Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, in Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.“

<sup>351</sup> Schiller 1795: 21.

<sup>352</sup> Schiller 1795, 24.

der individuellen Ebene ansetzen, wenn sie sich schon nicht auf politischer und sozialer Ebene durchführen lässt. Die ästhetische Erziehung des Menschen, mithin die Kunst selbst, ist für den Schriftsteller Schiller das Gegenmittel. Seine Bildungsphilosophie zeigt darin Parallelen zu Wilhelm von Humboldt.<sup>353</sup> Wichtiger aber sind die Ähnlichkeiten zu Marx, Simmel<sup>354</sup> und vor allem zu Anders.<sup>355</sup> Schiller macht den Künstler und die Ästhetik seines Schaffens zur Praxis gesellschaftlicher Erziehung. Grundlage dessen muss Selbstgenügsamkeit und Autonomie sein. Darin soll es dem Künstler gelingen, einen Ausgleich zwischen Vernunft und Ästhetik zu schaffen, der einer Anleitung für das persönliche wie auch das politische und gesellschaftliche Zusammenleben entsprechen soll: „Wie schon Rousseau denkt Schiller jedenfalls individuelle und politische Befreiung zusammen, und darin ist ihm noch Marx gefolgt, wenn er proklamierte, dass ‚die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist‘.“<sup>356</sup>

### **Hegel: Entfremdung und Erkenntnistheorie**

Das philosophische Programm Hegels, der den Idealismus seiner Zeit zum absoluten Idealismus weiterdachte, verfolgte das Ziel, die gesamte Wirklichkeit in all ihren Darstellungsformen unter einer einheitlichen Theorie zusammenzuführen. Dieses „Ganze“ war für Hegel Wahrheit und Verpflichtung zugleich.<sup>357</sup> Entfremdung stellte in diesem Kontext einen Störfaktor dar. Wenn Entfremdung sich tatsächlich als pathologisches Phänomen ereignet, wie vom philosophischen Zeitgeist bedeutet, so würde dies Hegels Theorieansatz infrage stellen. Schon um diesen zu verteidigen, kam Hegel nicht umhin, sich auch mit Entfremdung zu beschäftigen. Seine Prämisse der Einheit des „Ganzen“, der Verbundenheit, lässt eine Entfremdung schon von einem logischen Standpunkt nicht zu, da sich diese schon in der Zuweisung von Subjekt und Objekt als unmöglich zeigen würde.

Um sich dieses Problems zu entledigen, bedient sich Hegel eines methodischen Kunstgriffs, indem er Entfremdung im Sinne der Logik seiner Theorie als ein zwar auftretendes<sup>358</sup> Moment erklärt, das aber mithilfe der richtigen Philosophie in seiner Scheinhaftigkeit erkannt werden kann. In der „Phänomenologie des Geistes“ heißt es dazu: „Aber die Entsagung seines Fürsichseins ist selbst die Erzeugung der Wirklichkeit, und durch sie bemächtigt es sich also unmittelbar derselben. – Oder das Selbstbewußtsein ist nur etwas, es hat nur Realität, insofern

---

<sup>353</sup> Humboldt 2017: 899-903.

<sup>354</sup> Vgl. Kapitel 2.4.3.; vgl. Kempf 2000.

<sup>355</sup> Anders formuliert in seinem Spätwerk die These, dass nur die künstlerische Auseinandersetzung mit den Phänomenen der Entfremdung, diese einerseits als solche benennen und problematisieren und andererseits die Bedingung der Möglichkeit ihrer Überwindung aufzeigen kann. Was er vorschlägt, ist eine Art Schritthalten der kulturellen, künstlerischen Entwicklung mit der modernen gesellschaftlichen Entwicklung bzw. der Technologie, um dieser gewissermaßen den Spiegel vorzuhalten und damit unmittelbar auf ihren Verlauf Einfluss zu nehmen (vgl. Kapitel 6.1).

<sup>356</sup> Henning 2015: 71; vgl. MEW 4: 482.

<sup>357</sup> Wie kam Hegel dazu sich neben Logik, Philosophie des Geistes und Naturphilosophie mit der Entfremdungsthematik auseinanderzusetzen? Interessant ist diese Frage, da sie aus der Spannung seines theoretischen Philosophieansatzes einerseits und den unvermeidlichen Eindrücken der Romantik sich mehr oder weniger aufdrängte. Hinzu kommt der Umstand, dass Entfremdung in der philosophischen Literatur nicht nur bei Rousseau und Schiller, sondern auch bei Schelling und insbesondere bei Fichte eine Größe und Bedeutung gewonnen hatte, die Hegel nicht ignorieren konnte. Schon Fichte hatte mit seinem Einheitsdenken von „Ich“ und „Nicht-Ich“ Schwierigkeiten bei der Erklärung und Überwindung von Entfremdung.

<sup>358</sup> Vgl. Hegel Werke 3: 380f.: „Das edelmütige Bewußtsein bezieht sich also hier nicht auf den Gegenstand als Wesen überhaupt, sondern es ist das Fürsichsein selbst, das ihm ein Fremdes ist; es findet sein Selbst als solches entfremdet vor, als- eine gegenständliche feste Wirklichkeit, die es von einem anderen festen Fürsichsein zu empfangen hat. Sein Gegenstand ist das Fürsichsein, also das Seinige; aber dadurch, daß es Gegenstand ist, ist es zugleich unmittelbar eine fremde Wirklichkeit, welche eigenes Fürsichsein, eigener Wille ist, d.h. es sieht sein Selbst in der Gewalt eines fremden Willens, von dem es abhängt, ob er ihm dasselbe ablassen will.“

es sich selbst entfremdet; hierdurch setzt es sich als Allgemeines, und diese seine Allgemeinheit ist sein Gelten und [seine] Wirklichkeit.“<sup>359</sup>

Das Entfremdungsproblem ist für Hegel ein Problem der Aufklärung<sup>360</sup> und entsteht, weil der Geist noch nicht zu sich selbst gekommen sei. Die Wahrheit des Ganzen ist zwar in ihm, der „sich entfremdete Geist“<sup>361</sup> hat diese aber noch erkannt, sie ist noch nicht in sein Bewusstsein getreten.<sup>362</sup> Unter Entfremdung versteht er die antithetische Bewegung, in der das Selbstbewusstsein sich selbst, seine Wirklichkeit problematisiert, damit sich selbst als Objekt begegnet und in diesem Akt des Objektivierens die Wirklichkeit außer sich setzt bzw. veräußert und damit sich seine eigene Wirklichkeit aneignet.

Entfremdung ist damit ein Mechanismus oder Zwischenstadium zur Annäherung der Wirklichkeit an den Absoluten Geist<sup>363</sup> und als solche Selbstentfremdung. Die Synthese dieses Aktes ist ein höheres Bewusstsein, worin deutlich wird, dass Hegel den Begriff nicht negativ konnotiert.<sup>364</sup> Er reduziert ihn von einem pathologischen Phänomen des Fremdwerdens auf eine individuelle und zugleich abstrakte Bewegung des Geistes, die, wenn sie sich selbst problematisiert, als Entfremdung erscheint, in Wahrheit aber keine solche ist, sondern vielmehr eine Zwischenstation oder, mit dem Vokabular der Philosophie des Geistes, ein Epiphänomen der dialektischen Bewegung der Annäherung von absolutem Geist und Wirklichkeit darstellt. Entfremdung in dem von Rousseau, Schiller und auch Fichte behaupteten Charakter ist nach Hegel Schein bzw. „notwendige Täuschung“<sup>365</sup>. Sie gaukelt dem Selbstbewusstsein eine Diskrepanz und Trennung, eine Veräußerung auf Kosten des Selbstbewusstseins vor, die nicht existiert, da letztlich alles Eines ist. In der Entfremdung Hegels wird der Mensch nicht von einem bösen Demiurgen getäuscht und übervorteilt. Das Selbstbewusstsein gewinnt darin Erkenntnis, verdeckt aber letztlich die wahrhaftige Erkenntnis, die Hegel mit einer „Rückkehr zu sich selbst“<sup>366</sup> erreichen will. In dieser Dimension ist Entfremdung positive Bedingung zur theoretischen Bildung.<sup>367</sup> „Damit liegt Hegel allerdings quer zu seiner systematischen Grundthese der ‚Identität von Denken und Sein‘ [...], denn hier bleiben die Entfremdung einer Person zu ihrem Umfeld und die Entfremdung-im-Denken offensichtlich verschiedene Sachen.“<sup>368</sup> Henning kritisiert nicht nur die Inkonsequenz, die sich daraus ergibt, sondern auch eine Verharmlosung der Entfremdung als reinen Denkfehler, der schon durch die Erkenntnis bzw. Einsicht in sie als überwunden betrachtet werden kann.<sup>369</sup>

---

<sup>359</sup> Hegel Werke 3: 363.

<sup>360</sup> Vgl. Henning 2015: 89: „’Das Ganze’ meint hier die gedankliche Welt der Aufklärung, die auseinanderfällt in verschiedene Aspekte wie den (aufgeklärten) Glauben und die (anti-religiöse) Theorie des Nutzens, den Utilitarismus [...]. Diese abstrakten Ansätze verlieren für Hegel den qualitativen Reichtum des Wissens und erzeugen damit für die Individuen einen Sinnschwund - Nietzsche nannte das später Nihilismus.“

<sup>361</sup> Hegel Werke 3: 362.

<sup>362</sup> Vgl. Hegel Werke 3: 362: „Die Welt dieses Geistes zerfällt in die gedoppelte: die erste ist die Welt der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung selbst; die andere aber die, welche er, über die erste sich erhebend,[362] im Äther des reinen Bewußtseins sich erbaut. Diese, jener Entfremdung entgegengesetzt, ist eben darum nicht frei davon, sondern vielmehr nur die andere Form der Entfremdung, welche eben darin besteht, in zweierlei Welten das Bewußtsein zu haben, und beide umfaßt.“

<sup>363</sup> Vgl. Cornu 1975: 46 f.

<sup>364</sup> Hegel Werke 3: 37f.: „Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, sich ein anderes, d.h. Gegenstand seines Selbst zu werden und dieses Anderssein aufzuheben. Und die Erfahrung[38] wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d.h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht und hiermit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewußtseins ist.“

<sup>365</sup> Hegel Werke 4: 321.

<sup>366</sup> Hegel Werke 4: 323.

<sup>367</sup> Hegel Werke 4: 321.

<sup>368</sup> Vgl. Siep 2000. Zit. n. Henning 2015: 84.

<sup>369</sup> Henning 2015: 87.

Den Akt der Erkenntnis der Entfremdung setzt der Dialektiker Hegel mit der Überwindung gleich. In dieser Weise problematisiert auch das Verhältnis von Herr und Knecht nicht ein Entfremdungsphänomen. Damit entledigt sich Hegel zwar aller theoretischen und methodischen Probleme, die der Entfremdungsbegriff aufgeworfen hatte, gibt jedoch keine Hinweise auf Lösungsansätze für die Praxis. Entfremdung bei Hegel ist der Konflikt zwischen verschiedenen in sich jedoch falschen Theorien über die Realität. Allerdings ist dieses Auseinanderlegen notwendig, da ohne dieses die Annäherung von Wirklichkeit und absolutem Geist nicht gelingt. Hegel steht mit seinem Werk gewissermaßen selbst paradigmatisch dafür und weist die Philosophen vor sich zurecht. Es ist nicht der Mensch bzw. der absolute Geist, der von Entfremdung betroffen ist, sondern die philosophische Tradition vor Hegel.

### **Feuerbach: Entfremdungstheorie als Religionskritik**

„Wenn aber die Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten und mit diesen Händen malen könnten und Bildwerke schaffen wie Menschen, so würden die Pferde die Götter abbilden und malen in der Gestalt von Pferden, die Rinder mit der Figur von Rindern. Sie würden solche Statuen meißeln, die ihrer eigenen Körpergestalt entsprechen.“<sup>370</sup> Dieses Fragment stammt von Xenophanes. Seine Feststellung ist die Quintessenz seiner Reisen, bei denen er beobachtet hatte, dass die Götter anderer Völker einer selbstreferenziellen Prägung entstammen.<sup>371</sup>

Den Verdacht des Vorsokratikers, dass Religiosität ein soziales Konstrukt sein könnte, macht Ludwig Feuerbach zum zentralen Thema seines Denkens. Dieses ist geprägt von der Auseinandersetzung mit Religiosität und Religionskritik. Feuerbach steht dem Monismus Hegels ablehnend gegenüber, da er keine Antworten in Glaubensfragen liefern könne, deren Wesen gerade darin bestehe, sich dem Verstehen zu entziehen. Das sich einstellende Verständnisproblem, das der aufgeklärte Geist in der zunehmend von naturwissenschaftlichem Denken geprägten Neuzeit einnimmt, macht Feuerbach zum Gegenstand seiner Untersuchung.<sup>372</sup> Er beschreibt darin einerseits die menschliche Lebenswelt, die Gott als Entität anerkennt und sich unter Ausübung religiöser Praxis auf diesen im Glauben bezieht. In dieser Lebensweise ist der Mensch entfremdet. Zum anderen gebraucht Feuerbach den Begriff auch für den Prozess der Aufhebung bzw. der Abwendung von der Vorstellung einer Existenz Gottes außer dem Menschen. Er löst das Hegelsche Einheitsdenken auf, indem er Gott zur Projektionsfläche des Menschen bzw. des menschlichen Wesens als etwas ihm äußerliches Fremdes erklärt.<sup>373</sup> Seine Religionskritik bringt damit vermittels des Sichtbarmachens eines trügerischen Entfremdungsphänomens einen radikalen Humanismus zum Ausdruck, der den Menschen ins Zentrum des Kosmos stellt. Die Einheit von Gott und Mensch<sup>374</sup> ist humanistisch zu denken, sie besteht und zeigt sich im Denken. So schließt Feuerbach das Sein Gottes aus, da es sich empirisch bzw. sinnlich nicht beweisen lässt<sup>375</sup>, und führt damit gegen Hegel die Wahrnehmung ins Feld, wo Hegel nur an der Einheit des denkenden Geistes interessiert war.

Religion wird so zum Modus des Umgangs mit Entfremdung, einem Zurechtkommen anstelle eines Durchschauens. Den Grund hierfür sieht er im Mangel an Wissen und Erkenntnis,

---

<sup>370</sup> Mansfeld 1999: 223.

<sup>371</sup> zit. n. Mansfeld 1999: 223: „Die Äthiopier behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und blond.“

<sup>372</sup> Vgl. Feuerbach 1960: 256: „Je mehr aber schon der Zeit nach der Mensch sich der Offenbarung entfremdet, je mehr der Verstand zur Selbstständigkeit heranreift, desto greller tritt auch nothwendig der Widerspruch zwischen dem Verstande und Offenbarungsglauben hervor.“

<sup>373</sup> Schelling ist den umgekehrten Weg gegangen (vgl. Ritz 1972: 516).

<sup>374</sup> Vgl. Feuerbach 1960: 297: „Das geheime Wesen der Religion ist die Einheit des göttlichen Wesens mit den menschlichen.“

<sup>375</sup> Vgl. Feuerbach 1960: 242: „Die Existenz Gottes hat das Wesen einer empirischen Existenz, ohne doch die Wahrzeichen derselben zu haben; sie ist an sich eine Erfahrungssache und doch in der Wirklichkeit kein Gegenstand der Erfahrung [...] Eine nothwendige Folge dieses Widerspruchs ist der Atheismus“

den erst der aufgeklärte Mensch zu überwinden beginnt.<sup>376</sup> Kern der Religionskritik ist die Kritik des Erkenntnisdefizits des Menschen, der nicht erkennt, dass es sich bei seiner Beschreibung des Göttlichen um die Externalisierung von Eigenschaften seiner selbst handelt. Diese Eigenschaften projizierte er in Form einer Überhöhung als etwas Göttliches außer sich und übersah, dass „das Bewusstsein des Gegenstandes [...] das Selbstbewusstsein des Menschen“ ist. Bei den Eigenschaften, die er dem Göttlichen zuschrieb, handelte es sich tatsächlich um Eigenschaften der Gattung. Aufgrund des Unvermögens, diese Eigenschaften zur Gänze als Teil seiner selbst zu erkennen, habe der Mensch sie als etwas außer sich objektiviert und so eine göttliche Entität geschaffen, die jedoch nur in seinem Denken Bestand hat. Religiosität ist demnach eine Form der Selbstentfremdung, in dem menschliche Eigenschaften externalisiert und diese als Entität objektiviert werden. Feuerbach bemerkte mit einigem Erstaunen, dass der Mensch alle guten Eigenschaften Gott zuschreibt, alle schlechten Eigenschaften aber bei ihm verharren.<sup>377</sup> Neben dem Erkenntnisinteresse ist die Religionskritik auch durch die spezifische Religiosität des Christentums motiviert, die Feuerbach als gesellschaftliches Hindernis ansieht.<sup>378</sup> Er thematisiert Entfremdung als ein gesellschaftliches Problem der Religion bzw. der Religiosität, wobei derselbe Begriff, wie gezeigt, in unterschiedlicher Bedeutung einmal bei der Beschreibung des Zustandes und zum anderen bei der Beschreibung der Überwindung angewendet wird. Wie genau dieser Prozess vorgestellt wird, bleibt theoretisch unausgeführt. Es scheint, als sei mit der Einsicht der Einheit von Mensch und Gott der entscheidende Schritt zur Aufhebung getan. Darüber hinaus bleibt die Andeutung, dass Bildung, wie schon bei Schiller, aber auch bei Humboldt und Hegel, ein Schlüssel zur Überwindung der Entfremdung sein kann. Bei Feuerbach führt das „falsche Denken“, das sich in der Religion paradigmatisch ausdrückt, praktisch zu negativen Konsequenzen. Daran hatte sich Marx gestört.<sup>379</sup> Feuerbach, so seine Kritik, be- greift „Theorie nicht als Effekt der Praxis, sondern Praxis als Effekt der Theorie“<sup>380</sup>.

## Das 19. Jahrhundert und die Romantik

Neben den behandelten Denkern Rousseau, Schiller, Hegel und Feuerbach haben viele weitere die Entfremdungsthematik gestreift und behandelt. So griff etwa Wilhelm von Humboldt den erzieherischen Gedanken von Rousseau auf und entwickelte den Entfremdungsbegriff zu einem positiven Begriff als Ausgangspunkt des menschlichen Strebens nach Bildung und Wissen der Dinge außer ihm, die ihm letztlich zur Erkenntnis und Überzeugung seiner selbst verhelfen.

Neben Hegel haben auch die anderen beiden prominenten Vertreter des deutschen Idealismus, Fichte und Schelling, Entfremdung in ihren Schriften behandelt. Der Begriff und der damit verbundene spezifische Deutungshorizont spielte jedoch nicht nur eine Rolle in der geisteswissenschaftlichen Theorie, sondern bestimmte für eine gewisse Zeit die vor allem durch die Literatur geprägte Geisteshaltung der Epoche der Romantik.

Der Entfremdungsbegriff, dies wurde gezeigt, ist keine Erfindung der Romantik, spielt in der romantischen Geisteshaltung unter anderem im Motiv der Weltflucht aber eine wichtige Rolle. Die romantische Literatur hat sich der Entfremdungsthematik ebenso angenommen und diese in ihrem Sinne weiterentwickelt wie die bildende Kunst, die Musik oder die Philosophie.

<sup>376</sup> Vgl. Henning 2015: 97: „Hier bleibt Feuerbach Hegelianer“

<sup>377</sup> Vgl. Feuerbach 1960: 327f.: „Über der Moral schwebt Gott als ein vom Menschen unterschiedenes Wesen, dem das Beste angehört, während dem Menschen nur der Abfall zukommt. [...] alle seine besten Kräfte vergeudet der Mensch an das bedürfnislose Wesen. [...] So geht die sittliche Gesinnung in der Religion unter! So opfert der Mensch den Menschen Gott auf! Die blutigen Menschenopfer sind in der That nur rohsinnliche Ausdrücke von den Geheimnissen der Religion.“

<sup>378</sup> Vgl. Feuerbach 1960: 305: „Gott liebt zwar alle Menschen, aber nur wenn und weil sie Christen sind. [...] Der Christ darf also nur den Christen lieben [...] der Glaube hebt die naturgemäßen Bande der Menschheit auf, er setzt an die Stelle der allgemeinen, natürlichen Einheit eine particuläre.“

<sup>379</sup> Moses Hess gelingt der Brückenschlag zwischen Marx und Feuerbach (vgl. Henning 2015: 102 ff.).

<sup>380</sup> Henning 2015: 98.



Die Romantik als eine Geisteshaltung entwickelte sich Ende des 18. Jahrhunderts als Gegenreaktion auf die Etablierung eines naturwissenschaftlich-rationalistischen Weltbildes und der damit verbundenen Entzauberung und Entmystifizierung der Welt mit Beginn von Neuzeit und Aufklärung. Die Vertreter der Romantik sahen in der beginnenden Industrialisierung einen gesellschaftlichen Wandel, den sie als Entfremdung begriffen und damit als Verlust einer vormals vermeintlichen Geborgenheit im Schoße von Natur und Glauben beschrieben. Die „Romantiker“ reagierten auf diese Verlusterfahrung mit einer Fluchtbewegung, einer Weltflucht als Hinwendung ins dörfliche Idyll und einer Rückbesinnung auf die Sagen- und Mythenwelt des Mittelalters. Diese Rückbesinnung war zugleich der Versuch, die eigene Kultur und Kunst ins Zentrum des Interesses zu rücken, und muss als Ablehnung der klassischen Vorbilder der Antike und des Klassizismus sowie der nationalistischen Strömungen im Zuge der Befreiungskriege verstanden werden.

Romantik ist damit ein Gegenentwurf zum Rationalismus der Aufklärung und den empirischen Naturwissenschaften, der vor allem Sehnsuchtsmomente thematisiert und die Bedeutung der Gefühlswelt hervorhebt. Entfremdung ist in der Romantik Motiv des Scheiterns an der modernen Welt als einer Welt, mit der sich die Romantiker nicht mehr als kongruent empfunden haben und auch in diesem Sinne ein pathologischer Begriff.

Dieses Motiv taucht bspw. bei Achim von Arnim auf sowie in den Werken von Ludwig Tieck und Novalis. In der Zeit nach den Napoleonischen Kriegen vereint Achim von Arnim in „Die Kronenwächter“ die Wiederentdeckung des deutschen Mittelalters und seiner Herrscher mit dem Motiv der Entfremdung zu einer Zeit, in der eine neue Staufer-Verehrung einsetzt.<sup>381</sup>

Er erzählt diese Geschichte anhand des gescheiterten Versuchs seiner Romanhelden und Antipoden Berthold und Anton, sich als würdige Nachfahren der Staufer zu erweisen: „Er ist in der Tat ‚fremd‘, nicht mehr zu Hause in sich, als sittliches Individuum wie als kreatürlicher Mensch, ebenso in seiner gesellschaftlichen Umwelt und ganz entsprechend auch in seiner Zeit.“<sup>382</sup>

In „Der blonde Eckbert“, einem Kunstmärchen von Ludwig Tieck, veröffentlicht in der Frühromantik, leben die beiden Protagonisten Eckbert und seine Frau Bertha das exemplarische, zurückgezogene weltgeflüchtete Leben. Angestoßen durch die Erzählung seiner Frau über ihre Kindheit und Jugend erkennt Eckbert schließlich im Beisein seines Freundes Walther, dass er und seine Frau Halbgeschwister sind, verfällt daraufhin dem Wahnsinn und stirbt. Dieses Wissen bringt Eckbert zwar Erkenntnis, lässt sein Leben aber auf tragische Weise enden. Tieck beschreibt ein Dilemma aus glücklichem Leben in Unwissenheit einer Sünde und einem elenden Leben der Erkenntnis, gefolgt von Wahn und Tod.

Obwohl also die Romantik das Motiv der Entfremdung behandelt und das Einheitsdenken Hegelscher Prägung kritisch aufarbeitet, bleibt das bestimmende Merkmal die Flucht vor dem Phänomen und die Grundhaltung, den Schmerz mit dem Mittel der Weltflucht lindern zu wollen. Die Entfremdung der Romantik ist damit dialektisch. Auf die Entfremdung der Welt reagiert sie ihrerseits mit dem Rückzug aus der Welt, die eine rückbezügliche Wiedergewinnung sein soll. Letztlich scheitern die „Romantiker“ mit dem Versuch, den naiven Naturzustand Rousseauscher Prägung wiederherzustellen. Sinnbildhaft hierfür steht das literarische Motiv der romantischen Ironie, mit der das Kunstwerk als reflexives Werk zur Erkenntnis immer auch seine eigene Kritik enthalten soll, sich des Scheiterns dieses Versuchs der Vollkommenheit jedoch in jedem Moment bewusst ist.

---

<sup>381</sup> Vgl. Geppert 1983: 258: „Der heute, in der Nachfolge Hegels und Marx’ so überbeanspruchte Begriff der Entfremdung tauch [...] nicht zufällig auf, er war eine von Arnims zentralen Erkenntnissen und wird in der Einleitung zu den Kronenwächtern poetologisch gebraucht, wenn es heißt, die Aufgabe der Dichtung sei es, die irdisch entfremdete Welt zu ewiger Gemeinschaft’ zurückzuführen [...]. ‘Die Kronenwächter’ erzählen [...] die genaue Geschichte, einer doppelten stufenweise wachsenden Entfremdung: der Selbstentfremdung und der Gesellschaftsentfremdung.“

<sup>382</sup> Geppert 1983: 34.

### 2.3.3 Moderne Entfremdungstheorie

Spätestens mit den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, die Marx 1844 verfasst, aber erst 1932 veröffentlicht wurden, erlebten der Entfremdungsbegriff eine bis in die 1980er Jahre anhaltende und Disziplinen übergreifende Konjunktur. Die systematische Erfassung des Begriffs und der Herausarbeitung seiner gesellschaftlichen Relevanz hat dies eher erschwert als begünstigt. Die Vielschichtigkeit und Indifferenz muss daher zunächst zurückgeführt werden auf die wesentlichen Einflussfaktoren für die anstehende Untersuchung. Der nachfolgende Rekurs auf die Entwicklung des Entfremdungsbegriffs in der Philosophischen Anthropologie Plessners und Gehlens steht dabei vor der Aufgabe, den Einfluss von Marx' Denken auf die Disziplin darzustellen, das vor allem für das frühe Schaffen von Arendt, aber mehr noch für Anders von Bedeutung war. Arendt und Anders machen sich wesentliche Punkte der Philosophischen Anthropologie zu eigen, entwickeln daraus aber einen entfremdungstheoretischen Ansatz, der auf Marx zurückgreift.

Der folgende kurze Rekurs auf weitere Theoriemodelle zur Entfremdung, ausgehend von Max Weber über Georg Lukács zu Theodor W. Adorno, und die abschließende Erörterung empirischer soziologischer Arbeiten ergänzen einerseits das moderne Nachdenken über Entfremdung durch die Philosophische Anthropologie und zeigen die soziale Relevanz des pathologischen Entfremdungsbegriffs abseits des philosophischen Diskurses.

#### **Die philosophische Anthropologie und Soziologie**

Charakteristisches Merkmal des Denkens von Helmuth Plessner und Arnold Gehlen<sup>383</sup> ist die vielfache Bezugnahme auf Marx. Die philosophische Anthropologie nimmt Bezug seinen Entfremdungsbegriff und seine theoretische Ausformulierung, adaptiert diesen jedoch nicht, sondern unterzieht ihn einer weiteren Kritik.

Im Zentrum des Interesses dieser zum Ende des 19. Jahrhunderts entstehenden Disziplin, ist der Mensch in seiner Bestimmtheit losgelöst von religiösen, materiellen und traditionellen Beziehungen. Die Philosophische Anthropologie problematisiert den Menschen erstmals außerhalb eines vorhandenen Kontextes und thematisiert die Frage nach dem Menschen als eine problematische. Ihre Vertreter gehen nicht von einem Idealbild aus, sondern beschreiben die Möglichkeiten, unter denen sich der Mensch ergebnisoffen in der Welt entfalten kann. Dies führt nicht notwendigerweise zu einer positiven Bestimmung, sondern im Gegenteil, wie auch im weiteren Verlauf bei Arendt oder Anders, zu einer expliziten Ablehnung eines positiven Bestimmungsversuchs.

Beispielhaft für diese kritische Wendung ist Plessners Modus der exzentrischen Positionalität. Darin kommt nicht nur die methodische Neuausrichtung zum Ausdruck, sondern auch das Vorgehen, Entfremdung als einen charakteristischen Modus des menschlichen „In-der-Welt-Seins“, seiner Bedingtheit, aufzufassen. Plessner beschreibt damit ein Vermögen, zu sich selbst in Distanz treten und sich selbst in der Rolle eines dritten beobachten zu können. Entfremdung ist hier nicht mehr pathologisch gedacht und prinzipiell kritikwürdig, sondern eine Anwendung des Entäußerns als existenzieller Modus der Welterfahrung. Diese Fähigkeit hebt den Menschen unter den Lebewesen hervor, begründet seine Sonderstellung und zeigt seine spezifische Form der Bedingtheit. In dieser Form erscheint Entfremdung, ein „Sich-selbst-fremd-werden“, als ein technischer Modus der Selbsterkenntnis. Arnold Gehlen deutet die Entfremdung ebenfalls in diesem Kontext als „Geburt der Freiheit aus der Entfremdung“.

---

<sup>383</sup> Gehlen bemerkt, dass Marx' Begriff der entfremdeten Arbeit Ausgangspunkt für seine Untersuchung war, die Entfremdung als natürlich menschlichen Prozess ins Auge zu fassen und daraus die Freiheit des Menschen abzuleiten (vgl. Gehlen 1975: 27 ff.).

### **Plessner: Entfremdung als exzentrische Positionalität**

Im Gegensatz zum Tier habe der Mensch, so Helmut Plessner, keine definierten Grenzen und sei in der Lage, sich jederzeit reflexiv zu sich selbst zu verhalten. Er benennt dieses Vermögen in seiner Schrift „Die Stufen des Organischen und der Mensch“, das zugleich Grunddisposition ist, als exzentrische Positionalität. Aus dieser leitet er drei „anthropologische Gesetze“ ab. Das in seiner Zählung dritte „Gesetz vom utopischen Standort“ besagt, dass der Mensch aufgerufen ist, sich die Welt, die er als Außenwelt erlebt, habhaft zu machen. Hier klingt einerseits Rousseaus „perfectibilité“ an, andererseits definiert Plessner den Menschen als zunächst getrennt von der Welt. Ein weiteres Gesetz, das er in „Macht und menschliche Natur“<sup>384</sup> ergänzend formuliert, zementiert Entfremdung als bestimmende Eigenschaft des Menschen, während das „Gesetz der Unergründlichkeit“ einen Dualismus im Scheitern der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis des Anderen beschreibt. Diese nicht aufzulösende Spannung ist Grundmoment der Existenz. Das menschliche Leben ist in diesem Sinne Entfremdung und grundsätzlich scheiternder Wiederaneignungsversuch: „Um sich ins Gleichgewicht erst zu bringen und nicht um es zu verlassen, wird der Mensch das dauernd nach Neuem strebende Wesen, sucht er die Überbietung, den ewigen Prozess. Die Übersteigerung [...] ist das notgedrungen diese Form annehmende Mittel der Kompensation seiner Halbheit, Gleichgewichtslosigkeit, Nacktheit.“<sup>385</sup>

Die Möglichkeit der Überwindung schließt Plessner aus. Für ihn ist Entfremdung Ausdruck menschlicher Bedingtheit, deren Aufhebung dieser zwar anstrebt, in diesem Streben jedoch notwendig scheitert. Damit erteilt er seinen Vorgängern Rousseau, Schiller und Humboldt, die in der Erziehung einen Modus der Überwindung sahen, aber auch dem historischen Materialismus von Marx, eine Absage.

Diese radikale Ablehnung alleine einer Möglichkeit eines positiven Weiterkommens hat Plessner viel Kritik eingetragen: „Man wird das Gefühl nicht los, dass es sich bei Plessners Operation um den Versuch einer Bannung des äußeren Schreckens durch eine Verdoppelung ins Innere handelt – eine Mimesis, in der ‚das Denken der Welt sich gleichmacht‘.“<sup>386</sup> Plessner gelingt mit der Kritik der Entfremdungskritik – als solche muss man seine Haltung auffassen – allerdings letztlich keine Aufhebung der Entfremdung im Sinne einer Naturalisierung.<sup>387</sup> Joachim Fischer bemerkte mit Blick auf die Konklusion zur Philosophischen Anthropologie und ihrem Umgang mit der Entfremdungstheorie: „Exzentrische Positionalität, die das Autonome des Menschen durch die Heteronomie (die Natur) zu verstehen sucht, begreift Entfremdung als konstitutiv für die menschliche Lebensführung; nur durch die Indirektheit, im Umweg über die Entfremdung stabilisiert das menschliche Lebewesen seine konstitutive Gleichgewichtslosigkeit. Philosophische Anthropologie ist insofern etwas anderes als kritische Theorie.“<sup>388</sup>

Dennoch zeigt sich Plessners Theorie der exzentrischen Positionalität als aufschlussreich und von Bedeutung für das Verständnis des Zusammenhangs von Menschenbild und Arbeitsbegriff. In den anthropologischen Gesetzen beschreibt er die menschliche Angewiesenheit darauf, sich im tätigen Umgang mit der Welt auf diese hin zu entwerfen und sie so als seine Welt zu schaffen und zu gestalten, und verbindet damit die spezifische Bedingtheit des Menschseins mit dem Begriff des Tätigseins. Zudem zeigt sich, dass diese Verknüpfung ohne die Bezugnahme zu einem essentialistischen und damit ahistorischen Begriff des Wesens möglich ist.

---

<sup>384</sup> Plessner 2003.

<sup>385</sup> Plessner 1975: 320.

<sup>386</sup> Adorno 2003: 3, 42.

<sup>387</sup> Vgl. Henning 2015: 146: „Man überwindet die Entfremdungstheorie also nicht dadurch, dass man sie naturalisierend normalisiert. So wird sie nur prinzipialisiert und verrätstelt.“

<sup>388</sup> Fischer 2000: 85; vgl. Accarino 2003: 17-34.

## Gehlen: Der Mensch als Mängelwesen

Für Arnold Gehlen ist die Entfremdung kein dauerhafter bzw. konstitutiver Modus. Zwar definiert er den Menschen als unvollkommenes „Mängelwesen“ im Anschluss an Johann Gottfried Herder.<sup>389</sup> Trotz der essentialistisch geprägten Terminologie nutzt Gehlen jedoch keinen ahistorischen Wesensbegriff, sondern unterscheidet den Menschen aufgrund seiner organischen Grundausstattung im Gegensatz zum Tier.

Der Mensch ist bei Gehlen ein „instinktentbundenes, antriebsüberschüssiges und weltoffenes Wesen“<sup>390</sup>, woraus seine „Bedürftigkeit“ resultiert, die ihn zum Austausch mit der Welt nötigt. In der „Weltoffenheit“ findet sich ein Moment der Entfremdung vorformuliert, das Günther Anders später zum Ausgangspunkt seiner negativen Anthropologie macht.<sup>391</sup> Aus der Analyse der Bedingtheit entwickelt Gehlen einen Dualismus von Innenleben und Außenwelt, die sich im besten Fall gegenseitig voranbringen und über die Bedürftigkeit vermittelt werden. Wie Plessner betont auch er die notwendige Bedingtheit, in einen Austausch mit der Natur zu treten. Dessen Ausgestaltung bleibt theoretisch offen.<sup>392</sup> In beiden Theorien findet sich damit das bei Rousseau beschriebene Element der „perfectibilité“. Grundlage dafür ist die Grundbestimmtheit des Daseins, die eben darin besteht, in einen Austausch mit der Welt treten zu müssen.<sup>393</sup>

Gehlens Anthropologie und Entfremdungstheorie sind motiviert von dem Vorbehalt gegenüber der Naturhaftigkeit des Menschen und dem Versuch, diese fruchtbar zu machen. Aus der positiven Konnotation von Entfremdung als äußerem Garant positiver Entwicklung, folgt eine Kritik der Entfremdungskritik, wie auch schon bei Plessner zu sehen war, in Anschluss an Marx' negativen Entfremdungsbegriff.

Er entwickelt seinen Dualismus von Innenleben und Außenwelt weiter zu einem Dualismus von Subjekt und Institution und hebt darin die Bedeutung der Institution hervor. In diesem Kontext hält er Marx vor, er habe alles, was nicht von den Individuen abhängt, unmöglich machen wollen. Diese Kritik wirkt indes konstruiert, da er Marx einen Dualismus unterstellt, der in Bezug auf dessen Denken jedoch keine Schlagkraft entwickelt.<sup>394</sup> Sie wird selbst umso fraglicher, da Gehlen sich mit dem institutionellen Entfremdungspotenzial nicht auseinandersetzt. Seine Kritik der Entfremdungskritik unterstellt schlicht, dass in jeder Vergegenständlichung Entfremdung enthalten ist.

Plessner und Gehlen erscheinen als Denker, die versuchten, die Entfremdungstheorie kritisch in ihre Anthropologie zu integrieren und auf diese Weise fruchtbar zu machen. Dieser methodische Ansatz wird vor allem in der Gegenüberstellung zu Rousseau und Schiller deutlich. In der konzeptionellen Integration in ihr philosophisches Programm verliert das Phänomen der Entfremdung an Bedeutung und ist damit nicht mehr Motiv philosophischen Nachdenkens, sondern Gegenstand des akademischen Diskurses auf abstrakter Ebene.

---

<sup>389</sup> Herder 1993: 20.

<sup>390</sup> Habermas 1984: 101.

<sup>391</sup> Vgl. Kapitel 5.1.

<sup>392</sup> Darauf weist auch Schaff in Bezug auf den Marxismus hin: „Entfremdung gegenüber dem eigenen ‚Ich‘ spricht, ist das *Idealmodell* der menschlichen Persönlichkeit, historisch entstanden und gesellschaftlich internalisiert“ (Schaff 1980: 68).

<sup>393</sup> Vgl. Gehlen 1975: 40: „Der Mensch kann zu sich und seinesgleichen ein dauerndes Verhältnis nur indirekt festhalten, er muss sich auf einem Umwege, sich entäußernd, wiederfinden, und da liegen die Institutionen.“

<sup>394</sup> Vgl. Henning 2015: 150: „Gehlens eigentlicher Gegner ist hier nämlich Fichte, von dem er meint dieser habe alles Äußere und daher Fremde (etwa schon die Wahrnehmung eines Gegenstandes außer uns) und etwas vom Subjekt Gemachtes überführen wollen...“

## Entfremdungstheorie im 20. Jahrhundert

Innerhalb der Soziologie wurde Entfremdung in den 1960er Jahren zu einem vieldiskutierten Begriff.<sup>395</sup> Ansätze für eine sozialwissenschaftliche Perspektive finden sich schon bei Max Weber, der zwar keine dezidierte Theorie dazu entwickelt, in seiner Untersuchung der modernen Bürokratie allerdings Hinweise liefert. Für Weber ist die Bürokratisierung die rationalste Ausübung des modernen gesellschaftlichen Lebens.<sup>396</sup> Dagegen gerät der Mensch durch die zunehmende Rationalisierung infolge der Aufklärung in ein „Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft“<sup>397</sup>, die sich dem Menschen als absolut und nicht mehr umkehrbar aufdrängt. Der Mensch, so die These, entäußert einen Teil seiner Macht an einen gesichtslosen, bürokratischen Apparat.<sup>398</sup>

Merkmal von Webers Analyse in Bezug auf Marx ist die Erweiterung der Entfremdungstheorie von der Industriearbeit auf die staatliche Verwaltungsebene und darüber hinaus.<sup>399</sup> Diese Position einer „universal“<sup>400</sup> gewordenen Entfremdung macht sich Georg Lukács zu eigen.<sup>401</sup> Für den marxistischen Philosophen Lukács ist Entfremdung jedoch ein viel grundlegenderes Phänomen als bei Weber. Er geht so weit, den Lösungsansatz von Hegel oder Feuerbach, Entfremdung durch Einsicht, Erkenntnis und ein neues Denken zu überwinden, abzulehnen, da das akademische Denken selbst unter „der vergleichgültigenden Struktur der Warenform steht“<sup>402</sup>. Nach Lukács kann nur eine „Tathandlung“ diese Struktur aufbrechen, mit der er gewissermaßen das revolutionäre Potenzial des Proletariats beschwört und seine marxistische Position unterstreicht. Später weicht Lukács diese Position wieder auf<sup>403</sup> und erkennt in der Kunst eine Möglichkeit, die Entfremdung im Denken zu überwinden. Damit greift er einen Gedanken von Schiller auf, der auch im Spätwerk von Günther Anders Wiederhall findet und dem sich auch Adorno angeschlossen hat.<sup>404</sup>

In Adornos Werk ist die Entfremdungstheorie beeinflusst vom Universalismus Lukács', der Weberschen Rationalität und der Marxschen Verdinglichungstendenz des Kapitalismus von Arbeit und Arbeiter in der Warenform. In seiner Analyse legt er den Schwerpunkt auf die Kulturindustrie, die er in der Moderne als Motor der Entfremdung benennt.<sup>405</sup> Das totalitäre Element, das Entfremdung hiermit erhält, lässt eine Aufhebung, gar eine Einsicht fraglich oder wie bei Henning als etwas „Paradoxes“ erscheinen. Adornos Position „erinnert an die Naturalisierung von Entfremdung bei Plessner und Gehlen; nur, dass Adorno sie, im Unterschied zu jenen, bedauert“.<sup>406</sup>

Neben Adorno haben weitere Vertreter der Kritischen Theorie Positionen zur Entfremdung entwickelt. Erich Fromm und Herbert Marcuse, die nicht nur von Marx' Werk, sondern auch

---

<sup>395</sup> Seeman 1959; Nisbet 2004.

<sup>396</sup> Weber 1922: 164.

<sup>397</sup> Weber 1920/21: 203f.

<sup>398</sup> Dieses Moment ist von Adorno aufgegriffen worden, der eine Position entwickelt, die sich zudem direkt auf Marx bezieht: „Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben.“ Vgl. Adorno 2003: 3, 25.

<sup>399</sup> Vgl. Weber 1988; Axel Honneth kritisiert dieses Gedanken (vgl. Honneth 2005: 22).

<sup>400</sup> Henning 2015: 158.

<sup>401</sup> Vgl. Lukács 1923.

<sup>402</sup> Henning 2015: 159.

<sup>403</sup> Lukács 1923: 15f.

<sup>404</sup> Adorno 2003: 105.

<sup>405</sup> Vgl. Adorno 2003: 3, 45: „Nicht bloß mit der Entfremdung der Menschen von den beherrschten Objekten wird für die Herrschaft bezahlt: mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes Einzelnen zu sich. Er schrumpft zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die sachlich von ihm erwartete werden.“

<sup>406</sup> Henning 2015: 161.

von Sigmund Freud beeinflusst waren, kritisieren vor allem die Übertragung von kapitalistischen Funktionsmechanismen auf das Individuum („Marketing-Orientierung“)<sup>407</sup> und den Konsum als Ersatz für tatsächliches Leben<sup>408</sup> („Vom Haben zum Sein“). Diese Phänomene führen vor allem bei Marcuse zur Diagnose einer totalitären Entfremdung des gesellschaftlichen Systems und zwar in einer Weise, dass der Mensch sich mit diesem entfremdeten System zu identifizieren beginnt: „Die Wirklichkeit bildet jedoch eine fortgeschrittene Stufe der Entfremdung aus. Diese ist gänzlich objektiv geworden; das Subjekt, das entfremdet ist, wird seinem entfremdeten Dasein einverleibt.“<sup>409</sup> Bei Marcuse führt diese Einsicht in einen Nihilismus oder Fatalismus, der zur politischen Radikalisierung beitragen kann. Ein Moment, das auch in Günther Anders' Denken zu finden ist.<sup>410</sup> Marcuse wurde damit zum Stichwortgeber der Studentenbewegung der 1960er Jahre. Im Gegensatz dazu liefert Erich Fromm in „The Sane Society“<sup>411</sup> einen positiven Gegenwurf zum Nihilismus durch eine Entwicklung der Persönlichkeit und der individuellen Fähigkeiten von Liebe, Kreativität, Solidarität, Vernunft und Individualität als fünf Bedingungen des nicht-entfremdeten Lebens. Diese populärwissenschaftlich wirkende Behandlung hat ihm Kritik eingetragen, die sich die Stilistik zum Ausgangspunkt nahm, jedoch sachlich nicht haltbar war.

### **Empirische Entfremdungstheorie**

Neben den Werken, die sich innerhalb von Soziologie und Philosophie mit Entfremdung beschäftigen, gibt es eine Reihe empirischer Arbeiten zum Thema, die Henning hervorhebt.<sup>412</sup> Von besonderem Einfluss für die wissenschaftliche Debatte war die 1964 erschienene Untersuchung von Robert Blauner<sup>413</sup> zur Lage der Arbeiter in verschiedenen Industriebereichen. Darin definiert er mit Machtlosigkeit, Sinnlosigkeit und Depersonalisation drei Dimensionen von Entfremdung aus dem persönlichen Erfahrungskontext der Industriearbeiter. Diese Methodik erlaubt es ihm, in der Folge unterschiedliche Entfremdungsgrade festzustellen, woraus er die zunächst erstaunliche Feststellung ableitet, dass der am weitesten automatisierte Arbeitsbereich der Chemieindustrie, der am wenigsten von Entfremdung betroffen war.

Dieses Ergebnis stieß vor allem bei marxistischen Autoren auf Unverständnis und Kritik<sup>414</sup>, da der von Blauner hergestellte Zusammenhang von Automatisierung und Entfremdung bereits eine Möglichkeit der Überwindung der Entfremdung innerhalb des Kapitalismus zu implizieren

---

<sup>407</sup> Fromm 1980: 47.

<sup>408</sup> Der Untersuchung des Zusammenhangs von Entfremdung und Konsum hat sich Eva Illouz ausgiebig gewidmet (2003). Sie stellt in ihrer Analyse anhand von Interviews mit Arbeitnehmern zwar fest, dass der Kapitalismus, wie von Marx behauptet, den Arbeitsplatz verlassen und ins Private vorgedrungen ist, allerdings will sie dies gegen Marx nicht als strukturell negative Entwicklung sehen. In der Konsumorientierung der modernen Gesellschaft entdeckt sie einen „Zugewinn an Freiheit“ für das Individuum und den Konsum als sinnstiftendes Element, das gerade deshalb nicht schädlich sei, weil das Subjekt - anders als bei Fromm und Marcuse - gelernt habe, dies souverän zu handhaben. Ihr Inbeziehungsetzen von Konsum und Freiheit wirkt dabei theoretisch dünn. Konsum ermöglicht keinen Zugewinn an Freiheit, so argumentiert Harmut Rosa, sondern dient als Ersatzhandlung für Freiheit (vgl. Rosa 2013: 134), in dem im Erwerb, das Erlebnis vorweggenommen und nicht mehr eingelöst wird. Auch die Behauptung des souveränen Umgangs ist auf gesellschaftstheoretischer Ebene, was nicht zuletzt in gesellschaftlichen Krisenereignissen zu sehen ist, fraglich. Den Konsum als den gelungenen Versuch der Wiederaneignung der in der Arbeit verausgabten objektivierten Ware zu sehen, bleibt fraglich. Vielmehr scheint er Ausdruck der gestörten Wiederaneignung.

<sup>409</sup> Marcuse 1964: 31.

<sup>410</sup> S. Kapitel 5.1.3.

<sup>411</sup> Fromm 1990.

<sup>412</sup> Vgl. Henning 2015: 167 ff.

<sup>413</sup> Blauner: 1964.

<sup>414</sup> Israel 1972: 251f.

schieen. Allerdings waren es besondere Umstände und äußere Faktoren, wie die besondere Wirtschaftslage der Chemieindustrie zum Zeitpunkt der Studie, die das Ergebnis maßgeblich beeinflussten und verzerrten.

Dennoch war das Feld für die Frage, ob Entfremungskritik im Kapitalismus nicht unnötig bzw. kontraproduktiv sei, bereitet. Dieser These forschen Luc Boltanski und Ève Chiapello in ihrem 1999 erschienenen Werk „Der neue Geist des Kapitalismus“ nach. Ausgehend von einer Untersuchung der ideologischen Wandlung der Rechtfertigung des Kapitalismus anhand zeitgenössischer Managementliteratur schlussfolgern sie, dass der Kapitalismus anpassungsfähig sei und äußere Kritik berücksichtige. So habe der Kapitalismus die von außen herangetragene Kritik („Künstlerkritik“), er unterdrücke die Individualität der Arbeiter in Gestalt neuer Managementprinzipien, antizipiert und integriert. Daher kommen die Autoren zu dem Schluss, dass „der Kapitalismus im Laufe der letzten dreißig Jahre zu weiten Teilen seinen Geist verändert hat“.<sup>415</sup>

Jedoch hat sich diese Anpassungsfähigkeit nicht grundlegend zum Vorteil entwickelt. Im Gegensatz zum Kapitalismus, den Marx kritisierte, sind der Arbeiter und der Angestellte in der Moderne zusätzlich aufgefordert, ihre Arbeit als erweiterten Teil des Privatlebens zu begreifen und Mitarbeiter und Management als erweiterte Familie. Diese „Tyrannei der Intimität“<sup>416</sup> führt letztlich zu einer kompletten Nivellierung von privatem und öffentlichem Bereich, die implizierte familiäre Sicherheit und deren Gestaltungsspielraum wird konterkariert durch temporäre Zeitverträge und den Umstand, dass letztlich wirtschaftliche Faktoren wie Umsatz und Marktlage über den Fortbestand der (familiären) Arbeitsbande bestimmen.

Boltanski und Chiapello halten Entfremungskritik in Form der sogenannten „Künstlerkritik“ daher für kontraproduktiv.<sup>417</sup> Allerdings kritisieren beide Autoren vor allem innerhalb der Künstlerkritik die „Entzauberung und fehlende Authentizität“<sup>418</sup>, die dem Kapitalismus vorgehalten wird, letztlich aber nicht zielführend ist, um Veränderung einzuleiten. Die Sozialkritik, die den Kapitalismus vom Standpunkt der Gerechtigkeitsfrage bemängelt, wird demnach nicht obsolet, sondern muss gegenüber der Künstlerkritik stärker hervortreten, um die Fokussierung auf das individuelle Interesse in der Postmoderne abzumildern.<sup>419</sup>

### 2.3.4 Entfremdung und Freiheit

Mit dem historischen und terminologischen Rekurs auf den Entfremdungsbegriff ist aufgezeigt worden, welchen Einfluss die Entwicklung auf Marx' Theorie der entfremdenden Arbeit hatte, die im folgenden Hauptkapitel Gegenstand der Untersuchung sein wird, wobei zugleich die Einflussphären des Marxschen Denkens auf die philosophische Anthropologie bei Arendt und

---

<sup>415</sup> Boltanski/Chiapello 2006: 142.

<sup>416</sup> Vgl. Pearlin 1962.

<sup>417</sup> Folgt man dieser Behauptung, stellt sich eine gewisse Resignation ein, muss sich einstellen: „Im Zeitalter der Postmoderne verliert daher das romantisch-expressivistische Paradigma seinen Oppositionscharakter und sein Widerstandspotenzial gegen die kapitalistischen Systemimperative. Das [...] macht die Konzeption und Verfolgung alternativer Vorstellungen nahezu unmöglich“ (Rosa 2012: 176).

<sup>418</sup> Boltanski/Chiapello 2006: 81f.

<sup>419</sup> Christoph Henning weist auf einen weiteren Punkt hin, wenn er bemerkt, dass Boltanskis und Chiapellos Konklusion unterstelle, „dass das von ihren Träger [der Entfremungskritik] erfahrene ‚Leid‘ nicht auf die Mehrzahl der übrigen Menschen übertragbar sei. Das ist eine anfechtbare Behauptung. [...] Dass eine Kommodifizierung sozialer Beziehungen die Qualität dieser Beziehung entwertet, betrifft alle Menschen [...], ohne dass dieser Vorwurf aufhört, spezifisch kapitalismuskritisch zu sein. In Reaktion auf das Buch [...] hat die Arbeitssoziologie mehrfach zeigen können, dass Entfremungskritik angesichts des neuen Geistes gerade nicht abgegolten ist...“ (Henning 2015: 175).

Anders vorbereitend untersucht wird. Wesentliches Merkmal ist dabei die Verbindung von Arbeitstheorie und Entfremdung bzw. die Verknüpfung des tätigen Arbeitens als menschliche Grundbedingtheit mit der spezifischen Entfremdungserfahrung im Kapitalismus.

### Über Entfremdung reden

Nicht der historische Rekurs oder die daraus abgeleiteten Dimensionen der Entfremdung, sondern die konkreten lebensweltlichen Erfahrungen von Entfremdung<sup>420</sup> sind es indes, die die Relevanz des Begriffs in seiner sozialphilosophischen und historischen Dimension heute wieder zum Gegenstand der Debatte machen.

Die diffuse Erfahrung von Entfremdung, die darin zum Ausdruck kommt, scheint zum großen Teil wesentliches Charakteristikum der modernen Gesellschaft, wie der Rekurs auf sozialwissenschaftliche Studien gezeigt hat. Der Begriff erscheint indes ebenso diffus oder indifferent in seiner Terminologie wie die Erfahrung selbst. Das Reden über Entfremdung, das heute weniger angestaubt wirkt als noch vor zwanzig Jahren, muss sich jedoch erst darüber vergewissern, worüber es spricht und vor welchem Bedeutungshorizont, bevor es eine Relevanz für den gesellschaftlichen Diskurs entwickelt. Geschieht dies nicht, bleibt die Entfremdungstheorie eine weitläufige Gefühlsanalyse: „Das Gefühl von Entfremdung macht sich wieder vermehrt breit – egal ob es sich um Entfremdung in der Arbeit, in der Liebe oder vom Leben an sich handelt. Es ist wieder erlaubt, über die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für ein gelungenes Leben zu reden.“<sup>421</sup>

Die Theorien von Arendt und Anders liefern Ansätze, Entfremdung als sozialphilosophisches Phänomen zu etablieren. Das Reden über Entfremdung darf indes nicht übersehen, dass die Problematisierung des Entfremdungsbegriffs nicht notwendig zu einem pathologischen Entfremdungsbegriff führt. Etwas außer sich zu setzen, etwas Eigenes zu objektivieren und einem Anderen zu übergeben, ist ein natürlicher Akt menschlichen In-der-Welt-seins.<sup>422</sup> Dafür lassen sich konkrete, der Lebenswelt entnommene Beispiele benennen: Das Gefühl der Liebe kann in Form eines Briefes oder eines Gedichts einem geliebten Menschen übergeben werden. In der Reaktion des Anderen tritt der Verfasser in eine Beziehung zu sich selbst, die ihm die Erfahrung und Erkenntnis seiner selbst ermöglicht. Die Reaktion des Anderen erzeugt Freude oder Leid und vermittelt damit den Rückbezug zum Entäußerten in Form von individueller Anerkennung. Arendt hat diesen identitätsstiftenden Modus des Offenbarens in ihrer Theorie des Handlungsbegriffs ausgeführt. Die Erfahrung einer pathologischen Entfremdung tritt dann ein, wenn der Rückfluss, die Wiederaneignung ausbleibt. In Bezug auf das Brief-Beispiel kann dies das völlige Ausbleiben einer Reaktion, einer Antwort auf die im Brief entäußerten Gefühle bedeuten.

---

<sup>420</sup> Vgl. Schultheis 2010: 165; Halbesleben/Clark 2010: 538f.; Hochschild 2012: 159.

<sup>421</sup> Weber 2010. Dies tun unter anderem Hochschild (2003), Wolf (2004) und Nies/Sauber (2012).

<sup>422</sup> Dieses Konzept ist seit der Bibel geisteswissenschaftlich relevant: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich“ (Phil 2,5-11). Es gewinnt mit Fichte und Hegel philosophiegeschichtliche Relevanz und wird von Marx aufgegriffen, der allerdings terminologisch nicht stringent zwischen Entfremdung und Entäußerung unterscheidet. „Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung“ (MEW 40: 511f). Dass bei Marx Entäußerung jedoch konzeptionell nicht mit Entfremdung gleichzusetzen ist, zeigt er an anderer Stelle: „Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren doppelt bejaht. Ich hätte 1. in meiner Produktion meine Individualität, ihre *Eigentümlichkeit*; vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle Lebensäußerung genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit *als gegenständliche, sinnlich anschauliche* und *darum über allen Zweifel erhabene* Macht zu wissen“ (MEW 40: 462f.). Diese Vorstellung der Entäußerung kommt auch in Arendts Begriff der Natalität, der Möglichkeit einen neuen Anfang machen zu können, zum Tragen.



Die Störung des Rückflusses kann durch äußere Faktoren verursacht sein, kann durch Druck, Zwang oder Gewalt herbeigeführt oder durch gesellschaftliche Faktoren verhindert werden.

Entäußerung und pathologische Entfremdung sind die zwei grundlegenden Unterscheidungen, derer man sich in der Entfremdungstheorie zu vergewissern hat: „Offensichtlich wird das ‚Außer-sich‘-Sein problematisiert, aber dies nicht allein, weil es ein Außen ist. Denn das Voninnen-nach-außen-Treten ist noch keine Entfremdung. Im Normalfall gibt es wieder eine Aneignung, eine Rück-Verinnerlichung“<sup>423</sup>. Entfremdung ist in dieser Form eine Entäußerung und verweist als solche – wie ausgeführt – auf eine menschliche Grundbedingtheit:

„Wenn diese Entäußerung selbst noch nicht das Problem ist, wann und wodurch setzt dann eigentlich Entfremdung ein? Entfremdung setzt ein, wenn die Beziehung zu diesem selbst Gesetzen nicht mehr intakt ist; wenn das, was eigentlich Bestandteil des identitären oder kulturellen Kreislaufs ist, nicht mehr als Teil des Eigenen erkennbar ist und folglich nicht mehr in dieser Weise materiell oder sinnhaft angeeignet werden kann.“<sup>424</sup>

Das Ausbleiben der Aneignungsbewegung, das „gestörte Aneignungsverhältnis“<sup>425</sup>, transformiert die Entfremdung in eine pathologische Entfremdungserfahrung. Aus dem Rekurs lassen sich folgende Erkenntnisse gewinnen: Entfremdungserfahrung ereignet sich auf individueller und gesellschaftlicher Ebene. Im individuellen Verhältnis geht es um den gestörten Selbstbezug, im gesellschaftlichen um den gestörten Weltbezug, wobei beide Betrachtungsweisen als interdependent verstanden werden müssen. Entfremdung ist damit, wie Jaeggi anmerkt, ein sozialphilosophischer Begriff „par excellence“<sup>426</sup>. Auf individueller Ebene entwickelt der Entfremdungsbegriff eine ethische Dimension und verweist auf das pathologische Moment eines verfehlten Lebens. Auf gesellschaftlicher Ebene aktualisiert sich die sozialphilosophische Dimension von Entfremdung, die seit Rousseau als gesellschaftliche Lebensweise, mit der das Subjekt sich nicht identifizieren kann, charakterisiert wird. Bei Marx entwickelt sich diese sozialphilosophische Dimension zu einem gesellschaftstheoretischen Begriff zur Entschlüsselung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft.

Dem abstrakten Dimensionsbegriff von Entfremdung steht das Phänomen bzw. die konkrete Entfremdungserfahrung gegenüber, wobei letztere als theoretische bzw. methodische Voraussetzung für erstere betrachtet werden muss. Mit der Diagnose „entfremdet“ kann ein sich selbst gegenüber unauthentisches Verhalten aufgefasst werden, ein Zustand, in dem sich das Subjekt nicht mehr mit den Verhältnissen, in denen es lebt, sowohl öffentlich als auch privat einverstanden wiederfindet. „Entfremdet“ kann die Erfahrung einer Institution als fremder Macht sein, in der sich der Einzelne nicht repräsentiert fühlt, die sich von den tatsächlichen Bedürfnissen derer, für die sie eingesetzt wurde, abgekoppelt hat. Als „entfremdet“ kann auch der Prozess der Verdinglichung von zwischenmenschlichen Beziehungen unter dem Stichwort „Kommerzialisierung“ und „Konsum“ bezeichnet werden. Alle Dimensionen beschreiben eine pathologische Ebene, die das gemeinsame Deutungsmuster des diagnostischen Entfremdungsbegriffs bestimmen. Unabhängig von den Bedeutungshorizonten erscheint Entfremdung als subjektives Moment, ein Leiden, das sich innerhalb des Subjekts verhandelt, und ist insofern Selbstentfremdung.

### **Zur Frage nach dem ‘Wovon‘ der Entfremdung**

In der Beschäftigung mit Entfremdung trägt bereits die Semantik des Begriffs die Forderung nach einer Beantwortung der Frage nach dem „Wovon“ in sich. Wovon entfremdet sich der

---

<sup>423</sup> Henning 2015: 14.

<sup>424</sup> Henning 2015: 17.

<sup>425</sup> Jaeggi 2005: 19, 183.

<sup>426</sup> Jaeggi 2005: 15.

Mensch, wenn er die Erfahrung der Entfremdung macht? Legt man einen ahistorischen Wesensbegriff zugrunde, so ist die Antwort leicht zu finden. Der Mensch entfremdet sich von einem ideellen, wahren Wesen, einer göttlichen Berufung, der Mensch zu werden, zu dem er vorgesehen ist. Legt man hingegen die Definition der pathologischen Entfremdung als einer Beziehung der Beziehungslosigkeit zugrunde, eine Entäußerung des Menschen<sup>427</sup> an sich und seine Welt, deren Wiederaneignung gestört ist, wird die Frage komplexer. Was dem Menschen fremd wird, sind prinzipiell alle Bereiche des Lebens, die sich auf dem Modus der Entäußerung konstituieren, denn sobald diese Entäußerung dauerhaft wird, entsteht eine Erfahrung von Entfremdung. Damit ist angedeutet, warum Entfremdung in ihrer terminologischen Definition diffus und Gegenstand zahlreicher akademischer und populärwissenschaftlicher Analysen ist.

Die menschliche Grundbedingtheit rückt ins Zentrum des Interesses. Selbst in der Welt tätig zu werden, ist die Prämisse dafür, dass der Mensch sich als gesellschaftliches Lebewesen verstehen kann. Das hat Engels gemeint, wenn er schreibt, dass die Arbeit den Menschen selbst geschaffen habe.<sup>428</sup> Was dem Menschen in der Erfahrung der Entfremdung fremd wird, ist das in diesem Menschenbild zum Ausdruck kommende Potenzial.

In diesem Sinne erscheint die Frage nach dem „Wovon“ falsch gestellt. Gültig erweist sie sich nur dort, wo man ein wahres Wesen des Menschen annimmt und eine Distanz zwischen Sein-sollen und Ist feststellt. In der Entfremdung als Beziehung zu einem selbst Entäußerten, die nicht mehr intakt ist, geht es jedoch nicht um eine Distanz. Sie beschreibt ein Tätigsein des Menschen in der Welt, das nicht mehr vermittelt und als sinnstiftend erfahren wird. Darin gehen Selbstbezug und Weltbezug verloren. Der Mensch ist zwar noch immer tätig, definiert und versteht sich aber nicht mehr über dieses Tätigsein. Das Potenzial wird gestört. Als unfreiwilliges Verbleiben im Äußeren bzw. Entäußerten ist die Entfremdung pathologisch.

Mit dem Begriff des Potenzials verweist auch Gavin Rae („ontological Potential“<sup>429</sup>) in seiner Untersuchung auf die Relevanz der Gesellschaftstheorie innerhalb der Entfremdungskritik und zeigt, dass sich der Mensch zwar theoretisch frei entwickeln kann, aber diese Entwicklung selbst beeinflusst ist durch historische und gesellschaftliche Veränderungsprozesse, Bezüge und Voraussetzungen, die er nur mittelbar gestalten kann, die aber wiederum auf seine Entwicklung Einfluss haben. Dieser „Möglichkeitsraum“<sup>430</sup> beschreibt zunächst das Potenzial selbst unter Berücksichtigung der menschlichen Bedingtheit. Damit wird deutlich, dass die Ausgestaltung des Potenzials prinzipiell zunächst offen ist. Die Freiheit des Menschen, im Umgang mit der Welt dieser die Form zu geben, die er will, beschreibt sein „Freisein-für“, das zwar an irdische Bedingungen geknüpft ist, in seiner Entfaltung darüber hinaus aber ohne Vorgaben bleibt<sup>431</sup>. Alle Vorstellungen zum „Wie“ der Ausgestaltung und damit auch zum „Wovon“ der Entfremdung sind gesellschaftliche Werturteile.<sup>432</sup> Entfremdungskritik ist in diesem Sinne die Kritik an einem Zustand, in dem sich menschliche Freiheit und das sich darin ausdrückende Potenzial, in einer Weise gestört wird, dass dem Menschen diese Fähigkeit abhandenkommt: „Sie äußert sich hier so, dass es Menschen verwehrt wird, ihre Fähigkeiten frei zu entwickeln

---

<sup>427</sup> Vgl. MEW 40: 514.

<sup>428</sup> Vgl. MEW 20: 444.

<sup>429</sup> Rea 2010: 27.

<sup>430</sup> Henning 2015: 199.

<sup>431</sup> Dieses Potential, dieses „Freisein-für“ ist gleichwohl ein theoretisches Potential und praktisch durch gesellschaftliche Bedingungen und andere Bestimmungen, unter denen menschliches Leben sich ereignet beeinflusst. Hannah Arendt weist unter Rekurs auf ihre politische Theorie auf diesem Umstand hin: „Der grundsätzliche Gegensatz zwischen einer Staatsform, die auf der Gleichberechtigung beruhte, und einer Gesellschaft, in der die von Geburt gegebene Ungleichheit der Lebensumstände in Klassen sich verfestigte, verhinderte sowohl die Bildung echter Republiken als auch das Entstehen einer neuen politischen Hierarchie“ (vgl. EU: 50).

<sup>432</sup> Vgl. Jaeggi 2005: 44f.

und öffentlich auszuüben und dafür auch respektiert zu werden.“<sup>433</sup> Innerhalb dieses Verständnisses entfremdet sich der Mensch nicht mehr von etwas, das er sein soll, sondern ist in einen Zustand gelangt, in dem sich sein Potenzial nicht mehr als Ausdruck eines Aneignens von Welt, sondern als eines Mit-tuns mit fremden Mächten darstellt. Verloren gehen Vermögen und Freiheit auf Grundlage der menschlichen Bedingtheit und nicht ein normatives Wesensbild derselben Vermögen oder deren Ausgestaltung. Menschliches Tätigsein und menschliche Entfremdung stehen demnach in einem engen reziproken Verhältnis.

Für die Gesellschaftstheorie, in deren Kontext auch Marx, Arendt und Anders zu verorten sind, ist dieses Potenzial von zentraler Bedeutung, wie etwa in der selbstbestimmten Tätigkeit als Gegenentwurf zur Entfremdung bei Marx.<sup>434</sup> In der Forderung danach kommen zwei Kernelemente zum Ausdruck. Zum einen bezieht sich der Mensch in diesem Tätigsein sinnvoll auf die Welt im Modus des Erkennens, zum anderen gelingt ihm dies nur, wenn der angemessene Freiraum dafür zur Verfügung steht: „Es kommt darauf an, Freiheit und Sinn zusammenzudenken. [...] Rousseau bis Marcuse [taten] dies, indem sie als Ziel weder Unterordnung unter fremdgegebenen Sinn noch die grenzenlose Selbstbehauptung um ihrer selbst willen formulierte[n], sondern eine selbstbestimmte Entwicklung der eigenen Potenziale.“<sup>435</sup>

Innerhalb der kritischen Gesellschaftstheorie dient der Entfremdungsbegriff damit zur Kritik der gestörten Entwicklung des Potenzials, das darin besteht, im tätigen Umgang mit der Natur eine Welt und Heimat in dieser zu gestalten. In der Moderne unter dem Vorrang von Funktionalismus und Konformismus, stellt der Mensch durch sein Tätigsein in der Welt keine Heimat her, sondern Tauschwerte, gibt damit privaten Interessen den Vorzug und ersetzt sich selbst als handelndes Subjekt der Geschichte durch Technologie.

Der Entfremdungsbegriff als pathologischer Begriff beschreibt einen Prozess der gestörten Wiederaneignung von vormals Eigenem. Er entstammt einer Rekonstruktion auf Grundlage einer kritischen Gesellschaftstheorie. Für die vorliegende Untersuchung ist diese theoretische Aufschlüsselung von besonderer Relevanz, da sich sowohl Marx als auch Arendt und Anders auf Basis dieser theoretischen Ebene vergleichen lassen.

## 2.4 Der Mensch im Spannungsfeld von Arbeit und Entfremdung

Ziel der vorangegangenen Kapitel war es, zu zeigen, dass die Begriffe „Arbeit“ und „Entfremdung“ in einem reziproken Verhältnis zueinander gesehen werden können bzw. gesehen werden müssen. Arbeit, verstanden als tätiger Umgang des Menschen in der Welt, in dem Identität und Heimat hergestellt werden, wurde als Kern des Arbeitsbegriffs identifiziert. Zudem wurden einerseits die anthropologische Dimension der Arbeit und andererseits die Rolle der Tätigkeit für die Entstehung des Subjekts in der Moderne nachgezeichnet.

Der Mensch wurde vorgestellt als ein durch Arbeit bedingtes Lebewesen<sup>436</sup>, wobei unter Arbeit zunächst ein Tätigsein in der Welt zu verstehen ist, vermittels dessen sich der Mensch als Mensch selbst und einer Heimat außer sich versichert. Diese Charakterisierung basiert nicht

---

<sup>433</sup> Henning 2015: 207.

<sup>434</sup> Vgl. MEW 4: 482: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist.“

<sup>435</sup> Henning 2015: 203.

<sup>436</sup> Neben der beispielhaften terminologischen Uneindeutigkeit zeigt sich, dass in der Neuzeit der essentialistische Wesensbegriff abgelöst wird, von gesellschaftspolitischen Vorstellungen. An die Stelle der zu verwirklichenden Idee des Menschen tritt das Konzept eines gesellschaftlichen Idealzustandes, zu dem sich der Mensch vermöge seiner Fähigkeit, sich selbst zu befähigen, entwickeln soll. Dieses Konzept wird nicht mehr essentialistisch bzw. teleologisch postuliert, sondern entweder rational im Sinne der Aufklärung induziert (Kant) oder in Ansehung eines kritikwürdigen Gesellschaftszustandes abgeleitet (Marx).

auf einer Bestimmung des Menschen auf Grundlage eines ahistorischen Wesensbegriffs, sondern auf einer Analyse der menschlichen Bedingtheit. Der Mensch kann nicht anders, als sich auf eine Welt hin zu entwerfen, in ihr tätig zu werden, will er sein Dasein erhalten. Wie er diesen Prozess gestaltet, welche Mittel und Wege er findet und geht, ist ihm nicht vorgegeben.

Dieses Verständnis des menschlichen Tätigseins hat Hannah Arendt in ihrer Unterscheidung von „Arbeiten“ und „Herstellen“ hervorgehoben, wobei Arbeit auf die Lebenssicherung und das Herstellen auf die Erschaffung der Welt ausgerichtet ist, das „Wie“ der Gestaltung des Herstellens indes in der Verfügung des Menschen liegt. Rousseau hat dies in der „perfectibilité“ zum Ausdruck gebracht, als einer Fähigkeit zur Befähigung. Wird dieses Potenzial in seiner Entfaltung gestört, kann sich der Mensch nicht mehr sinnhaft in der Welt entäußern, ist sein Tätigsein nicht mehr Ausdruck eines Herstellens von Welt und der eigenen Identität, kommt es zur Erfahrung von Entfremdung: „Sie äußert sich hier so, dass es Menschen verwehrt wird, ihre Fähigkeiten frei zu entwickeln und öffentlich auszuüben und dafür auch respektiert zu werden.“<sup>437</sup>

Die menschlichen Bedingtheiten durch Arbeit und Entfremdung hängen vom Standpunkt einer kritischen Gesellschaftstheorie maßgeblich voneinander ab. Der Rückblick in die Philosophie- und Rezeptionsgeschichte des Begriffs hat diese Deutung als eine durchgängige Lesart von Rousseau bis in die aktuelle Debatte vorgeführt und sie gegen andere Lesarten abgegrenzt. Damit ist der Grundstein gelegt, auf dem die Analyse dieses Bedeutungsgefüges bei Marx angestellt werden kann.

Die Reziprozität von Arbeitstheorie und Entfremdungsbegriff, die Günther Anders und Hannah Arendt für die Moderne im Anschluss an Marx feststellen, wird dabei in der aktuellen Debatte nicht mehr nur von Geisteswissenschaften argumentativ verteidigt. So antwortet der Hirnforscher Gerald Hüther in einem Zeitungsinterview auf die Frage nach der Arbeit und ihrer neurologischen Bedeutung für den Selbstbestätigungsprozess des Menschen: „Nach einiger Zeit merken sie [die Menschen], dass ihnen etwas fehlt, wenn sie nicht mehr arbeiten. Autonomie und Verbundenheit erlebbar zu machen in individualisierten Gemeinschaften ist entwicklungs geschichtlich gesehen das Erfolgsmodell der Primaten.“<sup>438</sup> Arbeit konstituiert Gemeinschaft und Identität, was in der modernen Arbeitsgesellschaft, so der Neurowissenschaftler, jedoch nicht mehr gesehen wird:

„Bisweilen verhalten wir uns in unserer hoch arbeitsteiligen Welt allerdings wie die Arbeiter im Ameisenstaat und wollen am liebsten nur noch Urlaub haben. Genau dann haben wir den Arbeitsbegriff auf die reine Lohnarbeit verengt. [...] Und die macht uns nicht glücklich. Weil wir dann allzu leicht zu Objekten gemacht werden, zu Objekten von Beurteilungen, Bewertungen und am Ende Maßnahmen des Arbeitgebers. Mit unserer angeborenen Entdeckerfreude und unserer Gestaltungslust machen wir in solchen Arbeitsverhältnissen sehr ungünstige Erfahrungen, die im wahrsten Sinne des Wortes schmerzhaft sind.“<sup>439</sup>

Die Argumentation zeigt deutliche Parallelen zu einer kritischen Gesellschaftstheorie. Wenn Arbeit nicht mehr als Ausdruck des eigenen Potenzials erfahren wird, werden Arbeit und Produkte „schmerzhaft“ fremd. Arbeitskraft wird zur Ware. Gerald Hüther benutzt sogar ein traditionell marxistisches Begriffsbild und beschreibt eine Verdinglichung als Kernkritik am Kapitalismus. Die Folge ist eine Entfremdung, die zum charakteristischen Gesellschaftsmerkmal wird. Diesen Kern des Entfremdungsbegriffs in gesellschaftstheoretischer Betrachtung hat Joachim Israel ähnlich formuliert: „Die Entfremdung ist die Kluft zwischen dem, was der Mensch ist, und dem, was er sein konnte oder sollte.“<sup>440</sup> Diesen Prozess zu durchbrechen, ist eine Herausforderung, dem zwei wesentliche Entwicklungen im Wege stehen, die einerseits

---

<sup>437</sup> Henning 2015: 207.

<sup>438</sup> Kloepfer: 2015.

<sup>439</sup> Kloepfer: 2015.

<sup>440</sup> Israel 1972: 19.

wieder die Verknüpfung zur aktuellen Debatte und andererseits die Verbindung zu Arendts und Anders' Gesellschaftskritik herstellen.<sup>441</sup> Der technologische Fortschritt führt dem Menschen vor Augen, dass seine Arbeit keine sinnstiftende Tätigkeit mehr ist oder sein kann, wenn sie durch Automatisierung ersetzt werden kann, was zur Artikulation der Forderung führt, dass Arbeit wieder Ausdruck einer sinnstiftenden Betätigung in der Welt werden muss. Diese Entwicklung ist auch deshalb interessant, weil sie den Kapitalismus in den Grenzen seiner Leistungsfähigkeit betrifft.

Obwohl Neurowissenschaften und kritische Gesellschaftstheorie in ihrer Methode oder ihren Beschreibungsmodellen unterschiedliche Ansätze verfolgen, zeigt der Vergleich deutliche Parallelen, was letztlich als weiteres Indiz für die Aktualität und Relevanz der gesellschaftstheoretischen Dimension der Entfremdungskritik gelesen werden könnte. Mit der Thematisierung der Automatisierung bringt die Hirnforschung unerwartet einen weiteren Aspekt des Denkens von Anders und Hannah in die Debatte zurück.

---

<sup>441</sup> Vgl. Kloepfer: 2015: „Ich beobachte zwei große Trends: einmal die Automatisierung, die unangenehme, zeitaufwendige und stupide Arbeiten immer mehr den Robotern überlässt. Das sind genau die Arbeiten, bei denen man hofft, dass die Zeit schnell vergeht - Fließbandarbeit zum Beispiel. Roboter befreien uns zunehmend von diesen Tätigkeiten, die wir Arbeit nennen, aber für das Hirn gar keine gute Arbeit sind. Der zweite Trend ist, dass es die jungen Menschen einfach nicht mehr hinnehmen, dass sie ein Leben lang einen schlechten Job machen müssen, nur um Geld zu verdienen. Es ist eine Selbstverständlichkeit, dass die Arbeit Freude machen muss. Für die jungen, gut ausgebildeten Menschen ist Arbeit etwas anderes als das, was wir unter Lohnarbeit verstanden haben.“



### III Karl Marx: Die entfremdete Arbeit im Kapitalismus

Die Begriffe „Arbeit“ und „Entfremdung“ bilden in ihrer jeweiligen Abhängigkeit im Werk von Karl Marx ein Grundmuster, das sowohl den frühen als auch den späten Marx betrifft. Arbeit ist für Marx maßgeblich und grundlegend für den Prozess der Menschwerdung, „und zwar in einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen“<sup>442</sup>. In dieser Feststellung kommt einerseits die strikte Ablehnung eines idealistischen Menschenbildes zum Ausdruck, wie sie in der ähnlich lautenden Redewendung Luthers noch zum Vorschein kommt, in der Mensch zur Arbeit geboren sei, wie der Vogel zum Fliegen. Bei Marx hat nicht Gott den Menschen geschaffen, sondern dieser sich selbst durch Arbeit. Das Nachdenken über den Menschen wird damit auf ein materialistisches Fundament gestellt. Der Mensch ist ein durch Arbeit bestimmtes Lebewesen, aber das Wesen des Menschen ist nicht die Arbeit, sondern das, wozu er sich vermittels ihrer macht.

Um dieser These, die sich gegen eine essentialistische Auffassung des Marxschen Menschenbildes und damit seiner Arbeits- und Entfremdungstheorie ausspricht, argumentativ begegnen zu können, ist es im ersten Schritt notwendig, Marx' anthropologischen Standpunkt darzustellen. Aus dem Verhältnis und wechselseitigen Verständnis der Begriffe „Mensch“ und „Arbeit“ muss ein Bedeutungsrahmen entwickelt werden, der Marx' Arbeitstheorie unter Abschluss der Annahme eines Wesensessenzialismus fruchtbar machen kann.

Um dieses Grundgerüst, auf dem die weitere Marx-Analyse entwickelt wird, aufzubauen, richtet die vorliegende Arbeit zunächst den Blick auf verschiedene Interpretationsansätze zu Marx' Anthropologie, um so den Zusammenhang von Menschenbild und Arbeitsbegriff als grundlegend herauszuarbeiten. Daran anschließend wird Marx' eigene Arbeitstheorie vorgestellt, die nachfolgend einer kritischen Reflexion unterzogen wird. Dabei wird auch die werkgeschichtliche Entwicklung nachgezeichnet und die von einigen Marx-Interpreten<sup>443</sup> behauptete strikte Trennung in ein Frühwerk und ein Spätwerk kritisch hinterfragt. Die phänomenologische Annäherung an den Arbeitsbegriff bietet ein Werkzeug, um seine Theorie vom Menschen gegen einen Wesensessenzialismus bzw. einen ahistorischen Wesensbegriff als Grundlage derselben zu verteidigen. Die anschließende Problematisierung der Marxschen Geschichtsphilosophie unter Berücksichtigung des anthropologischen Standpunktes bestätigt diese These unter Rekurs auf die Frage nach der werkgeschichtlichen Kontinuität des Marxschen Denkens und der Diskussion der verschiedenen Forschungsstandpunkte.

Marx' Menschenbild ist Grundlage seiner Theorie der entfremdeten Arbeit und folgt keinem Essenzialismus, sondern einem nüchternen und zuweilen naturwissenschaftlich geprägten Begriff der menschlichen Bedingtheit. Er verwendet zwar eine Hegelsche und generell nicht eindeutige Terminologie und unterscheidet nicht zwischen dem Terminus „Wesen“ und seiner ubiquitären Anwendung. Hier kommt es jedoch auf die genaue Unterscheidung an, um Marx nicht vorschnell einen ahistorischen Wesensbegriff zu unterstellen. Rahel Jaeggi führt dieses Argument gegen den Entfremdungsbegriff ins Spiel, lehnt allerdings nicht nur dessen Verwendung, sondern auch jegliche bisherige Form, in der über Entfremdung gesprochen wurde, ab.

Bevor die Diskussion des Marxschen Entfremdungsbegriffs entwickelt wird, wird zunächst die Erörterung der Frage nach einer systematischen philosophischen Anthropologie (3.1) abgeschlossen. Nachdem der Arbeitsbegriff über das Verhältnis zu Marx' anthropologischem Ansatz in seinem Kern herausgearbeitet ist, wird dieser seiner spezifischer Auffassung untersucht (3.2), wobei Hegels Einfluss ausführlich zur Sprache kommt. Der Doppelcharakter der Arbeit als wesentliches Merkmal ist dabei der erste Schritt in der Untersuchung der spezifischen Formen der Arbeit. Der hiernach freigelegte Arbeitsbegriff wird in Relation zu Marx' Arbeitswerttheorie weiter ausgearbeitet. Die Kritik von Marx an der Arbeit im Kapitalismus wird hierin

---

<sup>442</sup> Engels betreibt diese Entmystifizierung in der „Dialektik der Natur“ (vgl. MEW 20: 444ff.).

<sup>443</sup> Vgl. Althusser 2011.

zur zentralen These, deren Ursachen in der Diskussion der Arbeitsteilung und des Privateigentums thematisiert werden. Der Rekurs auf Marx' Technikverständnis dient der vorbereitenden Anknüpfung an die Rezeption seiner Theorie bei Günther Anders und die aktuelle Debatte über die Zukunft der Arbeit.

Abschließend wird der erarbeitete kritische Arbeitsbegriff in seiner Relevanz für das Entfremdungsphänomen beschrieben (3.3). Dabei wird im ersten Schritt Marx' Entfremdungstheorie als eine Theorie der entfremdeten Arbeit erörtert, und im nächsten Schritt die vier verschiedenen Formen beschrieben. Marx zergliedert die entfremdete Arbeit im Kapitalismus in die Entfremdung des Arbeiters von seiner Tätigkeit, dem Produkt seiner Tätigkeit und infolgedessen von seiner Gattung und seiner Natur. Die Klärung der Frage, inwiefern der Kapitalismus als Gesellschaftsform dafür verantwortlich gemacht werden kann, folgt im anschließenden Schritt. Bevor die Entfremdungstheorie selbst noch einmal als Theorie der entfremdeten Arbeit in ihrer Gesamtheit in den Blick genommen wird, wird Marx' Entfremdungsbegriff einerseits in Bezug zum „Fetisch“ gesetzt, der Teilen der Forschung in Marx' Spätwerk als Ersatz für Entfremdung gilt<sup>444</sup>, und andererseits in Abgrenzung zum Begriff der Verdinglichung gesetzt.

Die vorgeschlagene Lesart, die die Gemeinsamkeiten und verbindenden Elemente in Marx' Werk betont, bestimmt auch die aktuelle Forschung, ist aber nicht unumstritten. Ihr gegenüber steht die vor allem in den 1960er Jahren von westlichen marxistischen Theoretikern vertretene These eines Bruchs in Marx' Werk, die seine frühen anthropologisch-materialistischen Schriften von den ökonomischen Analysen des Spätwerks trennt. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, nicht nur eine Lesart der Marxschen Theorie der entfremdeten Arbeit anzubieten, die durch den Bezug auf den Kern von Marx' Menschenbild ohne einen essentialistischen Wesensbegriff auskommt, sondern auch die verbindenden Elemente dieses Denkens über alle Schaffensphasen zu betonen, das im Anliegen besteht, den Menschen aus sich selbst und seinem Tätigsein heraus zu verstehen. Letztlich geht es Marx auch im „Kapital“ um den Menschen selbst.

Neben diesen analytischen Ansätzen bildet die deskriptive Herausarbeitung von Arbeitsverständnis und Entfremdungstheorie die Propädeutik für die anschließende Auseinandersetzung mit Arendt und Anders. Damit ist das Fundament gelegt, auf dem gezeigt werden kann, dass und wie beide Denker wesentliche Elemente der Marxschen Theorie in ihr Schaffen integriert, sie kritisiert und damit erweitert haben. Arendt und Anders überführen die Kerngedanken der Marxschen Anthropologie, die Grundbestimmtheit des Menschen durch sein Tätigsein, und der Entfremdungstheorie, die Diskrepanz zwischen dem Arbeiter und seinem Tätigsein, in die Moderne, indem sie Entfremdung aus dem Tätigsein rekonstruieren, diese aber als universelles Phänomen moderner Gesellschaftlichkeit erklären, das sich, anders als von Marx vorgesehen, nicht durch die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln und der Arbeitsteilung überwinden lässt.

### 3.1 Die Menschwerdung und der Anteil der Arbeit

Karl Marx' Antwort auf die Frage nach dem „Was“ des Menschen ist dessen Bedingtheit in Form des tätigen Umgangs mit der Welt, indem er sich selbst und eine Welt erschafft.<sup>445</sup> Sein

---

<sup>444</sup> Vgl. Henning 2015: 109ff.

<sup>445</sup> Vgl. MEW 23: 192: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und



Begriff von Natur ist dabei dialektisch; indem der Mensch die Natur um ihn verändert, verändert er seine eigene Natur. Diese Veränderung wird vermittelt durch Arbeit, die als Grundbedingtheit den Menschen in seinem Dasein bestimmt.<sup>446</sup> Marx extrapoliert damit ein Verständnis des Menschen, das ohne zusätzliche Faktoren außer der objektiven Wirklichkeit auskommt.<sup>447</sup> Dieser materialistische Ansatz war für die damalige Zeit in dieser Tragweite radikal und bedeutet das Auf-den-Kopf-Stellen der Hegelschen Dialektik.

Dieses Tätigsein bildet den Kern von Marx' Menschenbild und die Vorlage für seinen Arbeitsbegriff. Arbeit ist ebenso wie Technik dialektisch, äußert sich in realer und allgemeiner Form. In realer Form ist sie bedingt durch die materiellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten, in allgemeiner Form beschreibt sie das zugrundeliegende Moment der Entäußerung an die Welt, wobei die reale Form immer die ist, die Marx zum Gegenstand seiner Untersuchung macht: „Der Arbeitsprozess ist daher zunächst abhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form zu betrachten.“<sup>448</sup>

Dieses Verständnis, in dem der Arbeitsbegriff zur Grundbedingtheit des Menschenbildes wird, entwickelt Marx in der „Deutschen Ideologie“. Obwohl sich in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ Ansatzpunkte finden, bleibt dieses Werk noch von der essentialistischen Terminologie des traditionellen Wesensbegriffs im Sinne Feuerbachs geprägt. In der „Ideologie“ emanzipiert sich Marx von Feuerbach und entwickelt den Grundstein für ein Menschenbild unter Rekurs auf einen gleichwohl materialistischen, allgemeinen Arbeitsbegriff, der ohne einen ahistorischen Wesensbegriff auskommt.

Von diesem allgemeinen Begriff sind weitere Termini wie reale Arbeit als Lohnarbeit ebenso zu unterscheiden wie konkrete, abstrakte oder lebendige Arbeit, die bereits Ausprägungen der Tätigkeit innerhalb eines Gesellschaftssystems darstellen. Bei Marx findet der gesellschaftliche Charakter innerhalb der Rezeptionsgeschichte des Arbeitsbegriffs die deutlichste Ausprägung. In seinem Tätigsein verwirklicht sich der Mensch als Gattungswesen, wobei der Begriff „Gattungswesen“ in verschiedenen Konnotationen verwendet wird, wenn Marx den Menschen in seiner Gesellschaftlichkeit beschreibt.<sup>449</sup>

Dabei ist von Bedeutung, dass der Kern von Marx' Menschenbild ohne einen Wesensidealismus verstanden werden kann<sup>450</sup>, sondern über den tätigen Umgang mit der Natur bestimmt wird. Marx erscheint hier einmal mehr als Denker des Übergangs, wenn er die essentialistische Terminologie gegen ihren historischen Kontext verwendet und sich damit auch von seinem Frühwerk absetzt, jedoch in Form einer Evolution und nicht einer Trennung.

Das Wesen des Menschen ist letztlich nicht im Menschen zu finden, auch nicht die Begabung zur Vernunft oder Sprache<sup>451</sup>. Der Mensch ist zwar kein reines Naturwesen, aber ein bewusstes, „menschliches Naturwesen“<sup>452</sup>. Er hat seine Natur außer sich und gewinnt sie nur im produktiven Umgang mit ihr. Arbeit ist Grundbedingtheit für das menschliche Dasein, „und zwar in

---

unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit“. Vgl. auch Israel 1972: 33: „Der Mensch und seine gesellschaftliche Rolle sind das Kernproblem des Marxschen Denkens.“

<sup>446</sup> Vgl. Schaff 1970: 29f. Schaff vertritt dieselbe These, wie auch Marx Adler (vgl. 1964: 71).

<sup>447</sup> Vgl. Schaff 1970: 61.

<sup>448</sup> MEW 23: 192.

<sup>449</sup> Vgl. Schaff 1970: 42f.

<sup>450</sup> Der Kern der Entfremdungsproblematik, die Marx später thematisiert, ist damit bereits im Menschenbild angelegt. Mit seiner Natur außer sich, ist der Mensch Gattungswesen, das in Distanz zu seinem Naturwesen tritt. Der Mensch ist daher „menschliches Naturwesen“ (MEW 40, 579), so Marx. Gegen den Wesensidealismus der Manuskripte schreibt er später selbst an (vgl. Fleischer 1970: 14ff.).

<sup>451</sup> Sprache kommt bei Friedrich Engels erst nach der Arbeit: „Arbeit zuerst, nach und dann mit ihr die Sprache - das sind die beiden wesentlichsten Antriebe, unter deren Einfluß das Gehirn eines Affen in das bei aller Ähnlichkeit weit größere und vollkommnere eines Menschen allmählich übergegangen ist“ (MEW 20: 447).

<sup>452</sup> MEW 40: 579.

einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen“<sup>453</sup>. Dies wird noch im „Kapital“ deutlich: „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben, zu vermitteln.“<sup>454</sup>

Das menschliche Wesen stellt sich nach der berühmten Formulierung als Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse<sup>455</sup> dar und wird damit zurückverlegt in die Gattung. In seiner „Wirklichkeit“, also in der Weise, wie es sich tatsächlich ereignet, kann das Wesen des Menschen, seine Bedingtheit durch Arbeit, erst unter Rekurs auf die gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden werden. Ohne diese Perspektive ist ein Unterscheidungskriterium zwischen dem Menschen und anderen Lebewesen schlechterdings nicht möglich. Darin zeigt sich, dass Arbeit und Gemeinschaft miteinander verbundene Bedingtheiten des Daseins sind. Die Arbeit indes bleibt Grundbedingung: „Und was finden wir wieder als den bezeichnenden Unterschied zwischen Affenrudel und Menschengesellschaft? Die Arbeit“<sup>456</sup>.

Die nachfolgende Erörterung dieser Thesen soll den Grundstein dafür legen, um zu zeigen, dass Marx' Entfremdungstheorie ohne einen ahistorischen Wesensbegriff auskommt. Am Arbeitsbegriff muss sich dies zeigen, weil Marx seine Entfremdungstheorie vor dessen Hintergrund entwickelt. Dazu ist zunächst zu klären, was Marx in seiner Verwendung des Begriffs des menschlichen Wesens zum Ausdruck bringt.<sup>457</sup>

Diese Fragestellung berührt einerseits die allgegenwärtige Forschungsfrage nach einer Trennung seines Werks in eine frühe, humanistische Phase der „ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ und der „Deutschen Ideologie“ und eine späte, ökonomische Werkphase nach 1845, die vor allem durch „Das Kapital“ geprägt ist, und andererseits die bereits angemerkte Terminologie, die Marx selbst problematisierte.<sup>458</sup>

Helmut Fleischer, der sich in der Debatte zur Frage nach einer werkhistorischen Trennung auf der Seite der Befürworter der These befindet<sup>459</sup>, begründet die These der Trennung anhand der Terminologie und setzt sie zwischen dem 26. und 28. Lebensjahr an, in die Übergangsphase von den Manuskripten zur Ideologie, von der Feuerbach-Rezeption zur Feuerbach-Kritik. Fleischer hält eine Trennung deshalb für plausibel, weil Marx nach 1845 nicht mehr vom menschlichen Wesen im Sinne einer präexistierenden Essenz spreche, stört sich allerdings zugleich an dieser von Louis Althusser prominent vertretenen These in Bezug auf die ins Spiel gebrachten Konsequenzen.<sup>460</sup>

---

<sup>453</sup> MEW 20: 444.

<sup>454</sup> MEW 23: 57.

<sup>455</sup> Vgl. MEW 3: VI: „Im Gegensatz zu Feuerbach, der den Menschen abstrakt, nicht historisch betrachtete, stellt Marx die These auf, daß in Wirklichkeit das menschliche Wesen ‚das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‘ ist. Marx dehnt somit den Materialismus auf das Verständnis der menschlichen Gesellschaft aus.“

<sup>456</sup> MEW 20: 448. Engels verfasste diesen Teil im Wissen um Darwins Gesetz zur Korrelation des Wachstums.

<sup>457</sup> Einen umfassenden, aber auch „skrupulösen“ (Schaff 1970: 33) Überblick bietet Fritzhand (1961: 75-112).

<sup>458</sup> Vgl. MEW 3: 217: „Da dies damals noch in philosophischer Phraseologie geschah, so gaben die hier traditionell unterlaufenden philosophischen Ausdrücke wie ‚menschliches Wesen‘, ‚Gattung‘ usw. den deutschen Theoretikern die erwünschte Veranlassung, die wirkliche Entwicklung zu missverstehen und zu glauben, es handle sich hier wieder nur um eine neue Wendung ihrer abgetragenen theoretischen Rösche [...]“

<sup>459</sup> Vgl. Fleischer Marx 1970: 17.

<sup>460</sup> Vgl. Fleischer 1970: 29: „Doch die Überwindung dieses ‚Idealismus des Wesens‘ ist nicht wie Althusser meint, zugleich auch das Ende dessen, was er den ‚Empirismus des Subjekts‘ nennt: der Ansicht, daß konkrete Subjekte als absolute Gegebenheiten existieren. Ebenso wenig bedeutet die Überwindung jenes Wesens-Idealismus, daß fortan überhaupt kein Allgemeinbegriff des ‚Menschlichen‘ mehr möglich wäre.“ Fleischer kritisiert Althusser für seine Gleichsetzung des idealtypischen „Menschlichen Wesens“ mit der „menschlichen Natur“ und deren Verwerfung.

Für Fleischer steht fest, dass Marx in den „Manuskripten“ einen Wesens-Idealismus<sup>461</sup> vertritt, den er erst mit der Kritik an Feuerbach in der „Deutschen Ideologie“ ablegt. Mit der 6. These gegen Feuerbach in der „Ideologie“ wollte Marx, so Fleischer, kein anthropologisch-soziologische Position begründen, „sondern eher einen speziellen Sachverhalt klarstellen [...], nämlich daß das Phänomen der Religion [...] nicht aus einem allgemeinen ‚menschlichen Wesen‘, sondern nur aus einer historisch bestimmten Gesellschaftsverfassung zu verstehen sei ...“.<sup>462</sup>

Im Folgenden, so Fleischers These, entwickelt Marx sein Menschenbild unabhängig von einem durch Feuerbach geprägten Wesensbegriff, indem er den Menschen vor der Folie seiner Grundbedingtheiten, Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit, betrachtet.<sup>463</sup> Es ist, so Fleischer, die „historisch modifizierte Menschennatur“<sup>464</sup>, woran, das menschliche Wesen ablesbar ist, das sich nicht auf ein Ideal hin entwickelt, sondern gesellschaftlichen und historischen Einflüssen wandelbar ausgesetzt ist: „Die Menschennatur ist für Marx, der den Menschen vor allem als produktiv-tätiges Wesen begreift, ein ‚Ganzes von Bedürfnissen und Trieben‘, ein Ensemble von Verhaltensdispositionen.“<sup>465</sup> Fleischer zieht für den Wesensbegriff folgende Bilanz: Wenn Marx von einer „allgemeinen Menschennatur“ spreche, habe er damit eine Grundbedingtheit des Menschen als gesellschaftlich tätigen Lebewesens in der Welt vor Augen, das als „anthropologisches Minimum“<sup>466</sup> kennzeichnet werden könne. Dieses unterliegt einer gesellschaftlichen sowie historischen Modifikation, ist als Grundbedingtheit jedoch Bedingung der Möglichkeit für diesen Wandel. Wenn Marx im Weiteren vom menschlichen Wesen als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ spricht, so verweist dies auf ein Vermögen dessen, was dem Menschen vermöge seiner „Daseinsweise“ möglich ist<sup>467</sup>: „Zwischen dem ‚anthropologischen Minimum‘ und dem ‚anthropologischen Maximum‘ liegt schließlich noch ein Maß, das man ein anthropologisches oder humanes ‚Optimum‘ nennen könnte: einen Begriff des ‚Menschlichen‘ als einer (wie auch immer geschichtlich oder übergeschichtlich lokalisierten) Norm oder Postulation.“<sup>468</sup>

---

<sup>461</sup> Vgl. Fleischer 1970: 13f.: Geschichte in den Manuskripten ist „die Verwirklichung einer ich aufgegebenen Norm - Werden des Menschen im ganzen Reichtum seines Wesens.“

<sup>462</sup> Fleischer 1970: 29.

<sup>463</sup> Gegen Althusser wendet Fleischer ein: „1. Wenn das religiöse Phänomen nicht in einem allgemeinen ‚menschlichen Wesen‘ gründet, so braucht das nicht zu heißen, daß es eine allgemeine Wesensbestimmtheit (oder ‚Natur‘) des Menschen schlechthin nicht gibt; 2. wenn Marx daran Kritik übt, daß Feuerbach das ‚menschliche Wesen‘ nur als Gattungsmerkmal der einzelnen Individuen versteht, und wenn er dagegen geltend macht, daß wesentliche Bestimmtheiten der Menschen nur am Ensemble ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse faßbar sind, so folgt daraus nicht, daß alles menschlich Wesentliche nur ein Charakteristikum der ‚gesellschaftlichen Verhältnisse‘ sein müßte und nichts davon als Gattungsmerkmal der einzelnen Individuen vorkäme - der Marxsche Vorwurf lautet ja aus- Dreckloch, daß Feuerbach das Wesen als Gattung faßt; 3. wenn Marx ferner ein Veto dagegen einlegt, daß Feuerbach vom ‚geschichtlichen Verlauf‘ abstrahiert und sein ‚menschliches Wesen‘ somit ungeschichtlich faßt, so folgt daraus ebensowenig, daß sich der Mensch sozusagen restlos in Geschichte auflöst und von anthropologischen Konstanten keine Rede sein kann. Das »Positive« des Marxschen Begriffs vom Menschen und von der menschlichen Natur ließe sich vielleicht so umschreiben: wir haben es konkret immer nur mit menschlichen Individuen zu tun, die bestimmte menschliche Gattungsmerkmale gemeinsam haben (z. B. bestimmte Grundbedürfnisse und die Eigentümlichkeit, nur in Gesellschaft existieren zu können)“ (Fleischer 1970: 30ff.).

<sup>464</sup> MEW 23: 637.

<sup>465</sup> Fleischer 1970: 31.

<sup>466</sup> Vgl. Marcuse 1936.

<sup>467</sup> Fromm verweist darauf, dass dies dem Menschen ein Bedürfnis ist: „*Das Lebensprinzip der menschlichen Natur besteht primär in diesem Bedürfnis des Menschen, seine Wesenskräfte in der Welt zu verwirklichen, und nicht in seinem Bedürfnis, die Welt als ein Mittel zur Erhaltung seiner physiologischen Lebensnotwendigkeiten zu benutzen*“ (Fromm zit. n. Helm/Rösler/Szewczyk 1981, 83).

<sup>468</sup> Fleischer 1970: 32.

Fleischer, der sich hier wieder die Argumentation Althusser's zu eigen macht, setzt dieses anthropologische Optimum mit einem ahistorischen, idealistischen Wesensbegriff gleich<sup>469</sup>, der zwar in Marx' weiterem Schaffen weiterhin grundlegend gewesen sei, aber methodisch nicht mehr vertretbar war.<sup>470</sup> Diese Einschränkung ist bezeichnend, denn sie unterstellt Marx auch im späteren Werk noch die Bezugnahme auf eine idealistische Vorstellung des menschlichen Wesens, wo dieser sich nicht nur theoretisch, sondern auch terminologisch bereits von diesen Lasten zu trennen versuchte. So sprach er nicht mehr vom Wesen, sondern von der Menschennatur, die er empirisch als „Ganzes von Bedürfnissen und Trieben, als vorgegebene und wandelbare Verhaltensdisposition“<sup>471</sup> auffasste.

Die Eindeutigkeit der Terminologie scheint nicht zweifelsfrei nachzuweisen<sup>472</sup> zu sein, bzw. eine klare Trennung zwischen einem ahistorischen Wesensbegriff vor 1845 und einem materialistischen Menschenbild danach, wie von Fleischer vorgeschlagen, wird von ihm selbst wieder relativiert. Damit ist zunächst nur gezeigt, dass es eine Entwicklung von den „Manuskripten“ zur „Deutschen Ideologie“ gibt, in deren Verlauf sich Marx von einem idealistisch geprägten Wesensbegriff zu emanzipieren scheint, wobei die Trennung weniger eindeutig ist, als die Forschung sie gerne ziehen würde.

Fleischer stellt diesen Prozess als Abkehr von einem noch von Feuerbach beeinflussten Wesensidealismus dar hin zur Erkenntnis, dass in jeder geschichtlich einzigartigen Epoche die durch die Produktionsverhältnisse bestimmte Natur des Menschen im historischen Materialismus des späten Marx von einer menschlichen Natur im Allgemeinen überlagert wird. Diese menschliche Natur im Allgemeinen folgt keiner Idealvorstellung, sondern verweist auf die Kategorien von Bedingtheit und Potenzial.<sup>473</sup> Fleischer schwenkt letztlich auf diese Position ein: „Der Marxsche Begriff des Menschen ist nicht der Begriff des nicht-entfremdeten oder aus der Entfremdung zurückgekehrten ‚menschlichen Wesens‘. Es ist vielmehr der Begriff eines besonders organisierten Naturwesens, das eine besondere Weise seiner Lebenstätigkeit hervorgebracht hat und in gesellschaftlichen Verbänden lebt.“<sup>474</sup>

Erst die Verbindung von Menschenbild und Arbeitsbegriff eröffnet also eine Lesart von Marx' Vorstellung vom Menschen, die ohne einen ahistorischen Wesensbegriff auskommen kann, dies wird bei Fleischer deutlich, aber auch in der Analyse der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ selbst. Auch wenn der Kern dieses Menschenbildes materialistisch ist, stand Marx aufgrund seiner Vorgeschichte und der zuweilen irreführenden Terminologie in der Forschung oft im Verdacht, letztlich doch einen Wesensidealismus zu vertreten, der sich gut mit der Programmatik des Kommunistischen Manifests in Einklang bringen ließ.

Joachim Israel hat Marx' Menschenbild aus dessen Entfremdungstheorie hergeleitet. Wenn der Mensch sich in seiner Arbeit von den Produkten seiner Arbeit, seinem Tun, seiner Natur und seiner Gattung entfremdet, so seine Argumentation, dann muss er im gleichen Zuge eine Vorstellung von einer nicht entfremdeten Form der Arbeit haben, die Israel als normale oder ideale Form bezeichnet<sup>475</sup> und damit einem essentialistischen Wesensbegriff als Merkmal des Menschenbildes folgt.

---

<sup>469</sup> Vgl. Fleischer 1970: 32: „Ganz offensichtlich hat Marx in den Manuskripten von 1844 vom ‚Wesen des Menschen‘ - und seiner Entfremdung - in eben diesem Sinne gesprochen; seit der kritischen Auseinandersetzung mit Feuerbach jedoch hat er von dieser Vorstellung abgesehen.“

<sup>470</sup> Vgl. Fleischer 1970: 32: „Die Idee einer höheren Stufe der Menschlichkeit bleibt zweifellos auch für den ‚reifen‘ Marx bestimmend, doch sie muß nun eine andere Begründung finden als in einer totalen Wesensprädestination. Eine totale theoretische Revolution ist die Wendung von 1845 kaum.“

<sup>471</sup> Fleischer 1970: 32.

<sup>472</sup> Auch Arendt kritisiert das Verhaftete in traditionellen „begrifflichen Rahmen“ (vgl. VA: 27).

<sup>473</sup> Fleischer legt dies dar und weist auf den Umstand hin, wie selbstverständlich Kritiker von lediglich einer historischen Natur ausgehen (vgl. Fleischer 1970: 54, Fn. 83.).

<sup>474</sup> Fleischer 1970: 86.

<sup>475</sup> Vgl. Israel 1972: 42.

Zunächst geht aber auch Israel von einem Menschenbild aus, das seine Grundbedingtheit im Tätigsein findet: „In der Marxschen Theorie über die menschliche Natur wird der Mensch immer als ein aktives Wesen dargestellt, als ein Subjekt im historischen Prozeß, das selbst die Geschichte macht und sich durch den grundlegenden gesellschaftlichen Produktionsprozeß selbst schafft.“<sup>476</sup> Im Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit und den Gegenständen seiner Arbeit schließt Israel im zweiten Schritt auf die Marxsche Annahme einer Prädisposition des Menschen, also einem wie auch immer gearteten Sein des Menschen sowie seiner Gattung. Aus dem Praxisbezug, in dem sich das Subjekt selbst und als Teil der Gattung und damit als Gattung produziert, leitet Israel das Ideal eines Menschenbildes ab, das seine gattungsmäßige Verwirklichung in der klassenlosen Gesellschaft findet und darin „Werte einführt ... [die] ... Teil einer humanistischen Ethik sind“<sup>477</sup>.

Diese Sichtweise, in der ein Wesensidealismus mit einer gesellschaftlichen Werttheorie in Bezug gesetzt wird, ist vielfach am Marxismus kritisiert worden. Konrad Paul Liessmann wirft Israel ein simples Missverständnis der Thesen gegen Feuerbach vor. Die menschliche Tätigkeit als Ausdruck des Welt-Herstellens ist, und dies übersieht Israel, wie in der Analyse von Helmut Fleischer deutlich wurde, zunächst dem Ziel des eigenen und gattungsmäßigen Überlebens gewidmet. Das Tätigsein des Menschen ist ein spezifisches durch den Austausch mit der Natur geprägtes Dasein, das nicht, wie Israel meint<sup>478</sup>, immer zielgerichtet ist. Sein Vorgehen, zwischen den philosophisch-anthropologischen Thesen eine Beziehung zu normativ-ethischen Begriffen zu ziehen, ist unter anderem auch deshalb kritisiert worden, weil er Marx eine positive Anthropologie unterstellt.<sup>479</sup> Israels Auslegung wird vor diesem Hintergrund kritikwürdig: „Die Thesen ad Feuerbach hätten auch der Ausgangspunkt für eine radikale negative Anthropologie sein können – daß sie zum verlogenen Humanismusgeraune der marxistischen Dogmatiker führten, markiert im Rückblick noch einmal den schmalen Grat, der über die Chancen philosophischer Dispositionen entscheidet.“<sup>480</sup> Indem die marxistische Position Israels einen gesellschaftlichen Idealzustand zugrunde legt, kommt sie nicht umhin, diesen als Ideal im menschlichen Wesen zu verorten. Damit beraubt sich der Marxismus zugleich der Chance, einen ideologiefreien Blick auf Marx' Arbeitsbegriff und seine Entfremdungstheorie zu gewinnen.

Interessanter als Liessmanns Kritik am Marxismus ist indes seine Interpretation von Marx' Menschenbild unter Berücksichtigung des dialektischen Charakters der Subjekt-Objekt-Relation. Er weist darauf hin, dass damit in Marx' Anthropologie schon der Kern für die Entfremdungsproblematik angelegt ist, indem er auf den Arbeitsbegriff als entäußernde Tätigkeit eingeht. Marx betont in einer Passage der „Deutschen Ideologie“, die nachträglich gestrichen wurde, dass der Mensch als das bereits angesprochene menschliche Naturwesen zu verstehen ist, ein „für sich selbst seiendes Wesen“, „als welches er sich sowohl in seinem Sein als auch in seinem Wissen bestätigen und betätigen muß“<sup>481</sup>. Der erkenntnistheoretische Charakter der Subjekt-Objekt-Beziehung kommt hier einerseits zum Ausdruck, andererseits aber auch die Grundbedingtheit des Tätigseins, über die sich die „Bestätigung“ des Menschen in der Welt ereignet: „Weder sind also die menschlichen Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der menschliche Sinn, wie er unmittelbar ist, gegenständlich ist, menschliche Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem menschlichen Wesen adäquat vorhanden.“<sup>482</sup>

---

<sup>476</sup> Israel 1972: 107.

<sup>477</sup> Israel 1972: 109.

<sup>478</sup> Israel 1972: 108.

<sup>479</sup> Die Frage, in welchem Verhältnis Individuum und Gesellschaft zueinanderstehen, behandelt Adam Schaff (vgl. Schaff 1970: 101ff.)

<sup>480</sup> Liessmann 1989: 44.

<sup>481</sup> MEW 40: 579.

<sup>482</sup> MEW 40: 579.

Liessmann folgert hieraus: „Daß der Mensch nun als leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen beschrieben werden kann, heißt, „daß er wirkliche, sinnliche Gegenstände zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann“.“<sup>483</sup> Er sieht den zentralen, anthropologischen Gedanken darin, „daß der Mensch schon als Naturwesen etwas ist, das sein Wesen immer außer sich findet, nicht in sich: indem er nur vermittelt über die produktive Auseinandersetzung mit Natur, mit einer Außenwelt, die er als äußere erfährt und erlebt, sein kann. Dieser oft unterschlagene Befund ist für den Arbeitsbegriff bei Marx von ungeheurer Relevanz“.“<sup>484</sup> Zudem weist er darauf hin, dass Marx nicht bei einem biologisch-gesellschaftlichen Menschenbild stehen bleibt.<sup>485</sup>

Die Dialektik zwischen Subjekt und Objekt, die konstitutiv für den Menschen ist<sup>486</sup>, welche die Notwendigkeit, sich an die Welt zu entäußern, als eine Grundbedingtheit ins Spiel bringt, ist selbst indes weder in der Theorie noch in der Praxis auflösbar. In diesem Kerngedanken des liegt zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Entfremdung vorgezeichnet. Marx macht deutlich, dass er Arbeit im Kapitalismus für keine menschenwürdige Praxis hält. Sie ist eine Tätigkeit, die nicht geeignet ist, die Subjekt-Objekt-Beziehung zu vermitteln. Der Rekurs auf die Analysen von Marx' Menschenbild als kritische Position gegenüber dem Marxismus (Fleischer, Liessmann) und als marxistische Position (Israel) haben gezeigt, dass, selbst wenn die „Manuskripte“ unter den Vorzeichen eines Wesensidealismus gelesen werden, die Integration des Arbeitsbegriffs als Tätigkeit den Kern eines Menschenbildes bei Marx hervorbringt, das keinen ahistorischen Wesensbegriff zugrunde legt, gleichsam – aufgrund der Terminologie bzw. der ubiquitären Anwendung des Wesensbegriffs und der Vorgeschichte – aber immer unter diesem Verdacht steht.

### 3.1.1 Mensch und Natur

Mit der Naturaneignung wird der Mensch zum Mensch<sup>487</sup>, verwirklicht sich selbst als Individuum und Gattung und schafft sich eine objektive Welt vermittels seiner Bedürfnisse.<sup>488</sup> Der tätige Umgang des Menschen als Naturwesen mit der Natur ist die Grundbedingtheit des menschlichen Daseins. In diesem Umgang erzeugt er sich als gegenständliches und gesellschaftliches Lebewesen. Die Verhältnisse, die er zum Erhalt seiner gesellschaftlichen Existenz mit anderen Menschen eingeht, und die daraus entstehende Gemeinschaft, werden von ihm ge-

---

<sup>483</sup> Liessmann 1989: 25.

<sup>484</sup> Liessmann 1989: 25.

<sup>485</sup> Vgl. Liessmann 1989: 26: „Die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur produziert so aber zweierlei. Auf der einen Seite den Menschen selbst als Gattung und auf der anderen Seite Geschichte: die Kontinuität der Reproduktion der Gattung unter den Bedingungen von Arbeit und Arbeitsteilung.“

<sup>486</sup> Günther Anders hat hierin den „Kontingenzschock“ verortete (vgl. Kapitel 5.2.1).

<sup>487</sup> Vgl. MEW 20: 452: „Kurz, das Tier *benutzt* die äußere Natur bloß und bring Änderungen in ihr einfach durch seine Anwesenheit zustande; der Mensch macht sie durch sie Änderungen seinen Zwecken dienstbar, *beherrscht* sie. Und das ist der letzte, wesentliche Unterschied des Menschen von den übrigen Tieren, und es ist wieder die Arbeit, die diesen Unterschied bewirkt.“ Wichtig im historischen Materialismus ist, „daß wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr (Der Natur) angehören und mit in ihr stehn, und daß unsre ganz Herrschaft über sie darin besteht im Vorzug vor allen andren Geschöpfen ihre Gesetze erkenn und richtig anwenden zu können.“ Von einer Unterscheidung von Geist und Materie oder Natur und Mensch auszugehen, ist daher irreführend.

<sup>488</sup> Vgl. Fetscher 2004a: 77: „Der Hunger ist ein natürliches Bedürfnis; er bedarf also einer Natur außer sich, eines Gegenstandes außer sich, um sich zu friedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gegenständliche Bedürfnis eines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen Gegenstande.“

prägt und prägen ihn selbst als historisches Lebewesen. Dieser Kern des Marxschen Menschenbildes wird im historischen Materialismus<sup>489</sup> zur Gesellschaftstheorie und Geschichtsphilosophie heraufgestuft und der geschichtliche Fortschritt zum zwangsläufigen Ablauf der menschlichen Entwicklung aufgrund ökonomischer Vorgänge erklärt. Der historische Materialismus<sup>490</sup>, der die Einzigartigkeit des Menschen aus seiner gesellschaftlichen und geschichtlichen Position erklärt, macht die materiellen Voraussetzungen, auf deren Grundlage sich die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse ausgestalten, zur Basis der gesellschaftlichen Entwicklung:

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“<sup>491</sup>

Die konkret materielle Bedingtheit des menschlichen Lebens, die gesellschaftliche Produktion desselben, wird bei Marx zur Triebfeder sozialer und geschichtlicher Entwicklung. Diese Basis der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse bildet die Bedingung der Möglichkeit, auf der sich der Überbau in Form von Staatlichkeit, Religion und Wissenschaft entwickeln kann.

Der historische Materialismus ist ein methodischer Ansatz, die Funktionsweise menschlicher Gesellschaften zu erklären, und fasst „die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess auf“<sup>492</sup>. Dieses Vorgehen ist vielfach kritisiert worden<sup>493</sup>, impliziere es doch, so die Kritik, eine notwendige und auf bestimmten Gesetzmäßigkeiten beruhende geschichtliche Entwicklung. Der Vorwurf, der unter anderem von Karl Popper vorgetragen wurde, geht von einem methodischen Fehler des historischen Materialismus aus, der glaubt, aus der gesellschaftlichen Entwicklung auf bestimmte Gesetzmäßigkeiten schließen zu können und daraufhin Voraussagen trifft, die er zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis macht. Der Fehlschluss liegt darin, historische Prozesse durch die Reduktion auf materielle Produktionsbedingungen, die Ökonomie als Basis, naturwissenschaftlich untersuchen zu wollen. Poppers Kritik scheint gerechtfertigt, wenn Marx im „Kapital“ schreibt:

„Eine Nation soll und kann von der andern lernen. Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist – und es ist der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen –, kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern.“<sup>494</sup>

---

<sup>489</sup> Vgl. MEW 22: 298.

<sup>490</sup> Vgl. MEW 20: 248-249.

<sup>491</sup> MEW 13: 8f.; vgl. Harvey 2010: 226: „Es ist die Hypothese, dass es eine ökonomische gibt, auf der sich Denkweisen und ein politischer und rechtlicher Überbau entwickeln, die zusammen festlegen, wie wir uns der Probleme bewusst werden und sie ausfechten. Diese Formulierung wird manchmal auf deterministische Weise gelesen: Die ökonomische Basis *determiniert* die politische und rechtliche Infrastruktur, sie determiniert die Form der dort stattfindenden Kämpfe, und in dem Maße, in dem sich die ökonomische Basis umwälzt, determiniert sie auch den Ausgang der politischen Kämpfe. Aber ich kann nicht sehen, was an Marx' Überlegungen deterministisch oder auch nur kausal sein soll. Im Kapitel über den Arbeitstag geht er keineswegs so vor. Dort geht es um Klassenbündnisse, konjunkturell bedingte Chancen, diskursive Meinungsänderungen- zu keinem Zeitpunkt ist das Ergebnis vorherbestimmt.“

<sup>492</sup> MEW 23: 16.

<sup>493</sup> Popper 1944.

<sup>494</sup> MEW 23: 15f.

Mit der Erweiterung des Bezugsrahmens auf die gesamtgesellschaftliche Entwicklung, deren Mechanismen und Triebfedern, scheint Marx ein teleologisches Moment, einen Gesellschaftsidealismus oder Historizismus einzuführen, der sich erst aus der Betrachtung des menschlichen Wesens als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ergibt und in seiner Anthropologie seit der Kritik an Feuerbach eigentlich keine Rolle mehr spielte. Was also für den Kern von Marx' Menschenbild noch zurückgewiesen wurde, die notwendige, natürliche Entwicklung auf ein vorbestimmtes Ziel hin als Motiv, scheint für das gesellschaftliche Wesen Mensch zuzutreffen. Allerdings: Die von Hegel stammende und auf Marx übertragene dialektische Methode und das Geschichtsverständnis implizieren zwar die Annahme eines zielgerichteten geschichtlichen Fortschritts, dieser ist aber von Marx selbst nicht theoretisch untersucht worden<sup>495</sup> und mit Blick auf seinen Geschichtsbegriff ebenfalls diskussionswürdig.<sup>496</sup>

Andreas Arndt sieht den historischen Materialismus daher sogar als eine Konstruktion gegen Marx, der die Frage nach einer Naturgesetzlichkeit bejahend in eine theoretische Systematik überführt und damit zum Grundgedanken des Marxschen Denkens gemacht habe, wo es Marx nur um den Versuch gegangen sei, zu zeigen, „wie die kapitalistische Produktionsweise historisch entstanden und eben in sich historisch begrenzt ist. Das ist für ihn das große Ideologem, das diese Produktionsweise so tut, als sei sie naturgegeben“.<sup>497</sup>

Der Einfluss des historischen Materialismus als methodische Formel ist von drei Seiten aus problematisch. Er scheint Marx' anthropologischen Standpunkt zu konterkarieren, indem auf gesellschaftlicher Ebene eine von Hegel übernommene gesetzmäßige, geschichtliche Entwicklung etabliert wird, die allerdings nur unter Rekurs auf die Hegelsche Dialektik einigermaßen plausibel erscheint. Andererseits wird von Marx keine Theorie der Verfasstheit einer zukünftigen Gesellschaft und ihrer ökonomischen Struktur entwickelt und damit auch nicht erklärt, wie auf der Ebene der Gesellschaftlichkeit eine zielgerichtete geschichtliche Entwicklung zustande kommen kann.<sup>498</sup> Zuletzt verwirft der Marxismus selbst die Konzeption einer dauerhaften und beständigen Wesensnatur des Menschen als unvereinbar mit Erfahrung und Geschichte.<sup>499</sup>

Es zeigt sich, dass der Versuch, Marx' anthropologischen Standpunkt in eine Systematik zu überführen, ein notwendig scheiterndes Unterfangen darstellt bzw. der historische Materialismus als Konstrukt nicht geeignet ist, um seine Anthropologie sinnvoll zu integrieren, weil diese selbst keinen systematischen Ansatz verfolgt, sondern vielmehr beeinflusst ist von einem Geschichtsverständnis, das bis zur Aufklärung zurückreicht und nach Gesetzmäßigkeiten innerhalb der historischen Entwicklung suchte, sowie von einer Terminologie, die trotz des Versuchs der Distanzierung von einem Wesensessenzialismus und einem Menschenbild geprägt bleibt, das bei Marx immer zwischen Essenzialismus und Relativismus schwankt. So schreibt er noch

---

<sup>495</sup> Vgl. Korsch 1967: 17: „Ihren Ausdruck findet sie in der politischen Programmatik des Manifests der Kommunistischen Partei, das jedoch in erster Linie versucht, erhobene Vorwürfe gegen den Kommunismus zu entkräften und lediglich mit der ‚Vergesellschaftung der Produktionsmittel‘ einen Hinweis für die Entstehung einer klassenlosen Gesellschaft gibt.“

<sup>496</sup> Vgl. Fleischer 1970: 19.

<sup>497</sup> Stein 2017: „Der sogenannte historische Materialismus ist ein Konstrukt gegen Marx. Warum: Marx ist ein Vertreter eines Geschichtsdenkens das ganz weit zurückreicht. Beginnend in der französischen Aufklärungsphilosophie, zu finden bei Herder oder Humboldt. Dort taucht immer wieder die Idee auf, nach Naturgesetzen der Geschichte zu suchen. Es wurde versucht Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte zu finden, die erklären, unter welchen Bedingungen überhaupt Geschichte zustande kommt. Marx hat keinen automatischen Geschichtsverlauf propagiert. Marx spricht zwar von „progressiven Gesellschaftsformationen“, was aber nicht als ein natürlicher Gang der Geschichte fehlinterpretiert werden darf. Progressiv ist gemeint in dem Sinne, dass etwas Neues entsteht. Viel entscheidender ist: Im Nachwort zur zweiten Auflage des Kapitals entwickelt Marx eine rein negative Dialektik. Marx Konzept macht keine Prognosen über zukünftige Entwicklungen.“

<sup>498</sup> Vgl. Schaff 1970: 49.

<sup>499</sup> Vgl. Schaff 1970: 45.



im „Kapital“, also zu einer Zeit, in der er sich längst vom deutschen Idealismus kritisch abgewandt hatte:

„Das Wirklichkeitsprinzip war keine Erfindung Benthams. Er reproduzierte nur geistlos, was Helvetius und andere Franzosen des 18. Jahrhunderts geistreich gesagt hatten. Wenn man zum Beispiel wissen will, was ist einem Hunde nützlich?, so muss man die Hundenatur ergründen. Diese Natur selbst ist nicht aus dem ‚Nützlichkeitsprinzip‘ zu rekonstruieren. Auf den Menschen angewandt, wenn man alle menschlichen Taten, Bewegungen, Verhältnisse und so weiter nach dem Nützlichkeitsprinzip beurteilen will, handelt es sich erst um die menschliche Natur im allgemeinen und dann um die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur.“<sup>500</sup>

Marx wendet sich also gegen einen Relativismus in der Betrachtung des Menschen, der sich nicht nur als historisch modifiziertes Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse äußert, und verweist auf eine menschliche Natur im Allgemeinen. Stützt er seine Konzeption des Menschen damit auch im „Kapital“ noch auf die Idee einer menschlichen Natur, wie Erich Fromm anführt?<sup>501</sup> Marx vertritt letztlich keinen eindeutigen Standpunkt, sondern widersetzt sich dem anthropologischen Idealismus wie dem anthropologischen Relativismus.<sup>502</sup> Diese Uneindeutigkeit ist zu einem bestimmenden Merkmal der Marx- und Marxismus-Forschung geworden und ist der Grund, warum die Frage nach einer Trennung im Werk eine Streitfrage geblieben ist.

Der Versuch, damit der Problematik von Marx' Menschenbild zu entgehen, misslang jedoch, was in der folgenden, werkgeschichtlichen Erörterung des menschlichen Wesens gezeigt wird. Der Problematik des Menschenbildes im Spannungsfeld von anthropologischem Idealismus und Relativismus kann unter Herausarbeitung des Kerns des Verständnisses entgangen werden, der eine tiefe Verbindung mit dem Tätigkeitsbegriff zeigt. Damit wird vorgeführt, dass der anthropologische Kern bei Marx in einer Bestimmung des Menschen als tätigem Lebewesen zu suchen ist. Diese Definition entkommt dem Relativismus, da der Verweis auf das Tätigsein eine natürliche Grundbedingtheit des Menschen darstellt, die auch für den Menschen im Allgemeinen gilt, und entkommt dem Idealismus, da mit der Definition des Menschen über seine Grundbedingtheit noch nichts über die Ausgestaltung der Fähigkeiten ausgesagt ist<sup>503</sup>. Der Wesensidealismus setzt erst nach der Tätigkeit ein, indem er einen Idealtypus vorgibt. Das Tätigsein selbst lässt sich nicht negieren, ohne den Menschen zu negieren, und ist insofern keine normative Beschreibung als es eine irdische Grundbedingtheit darstellt.

Im tätigen Umgang mit und in der Natur verwirklicht sich der Mensch als Mensch. Darin besteht das menschliche Potenzial. Es ist „Bestimmung, Aufgabe jedes Menschen, sich vielseitig, alle seine Anlagen zu entwickeln“, sodass die „originelle und freie Entwicklung der Individuen“<sup>504</sup> stattfindet. Der Mensch folgt dabei keinem idealistischen Telos, sondern einem inneren Bedürfnis, dem selbst kein Ziel, nur eine Absicht mitgegeben ist: „Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung, als innere Nothwendigkeit, als Not existirt“.<sup>505</sup> Zu sich selbst kann sich der Mensch nur insofern machen, wenn er das Potenzial seiner Grundbedingtheit, einen ungestörten, schöpferischen Charakter entwickelt, „damit die Arbeit travail attractif, Selbstverwirklichung des Individuums sei“<sup>506</sup>.

---

<sup>500</sup> MEW 23: 636f., Anm. 63.

<sup>501</sup> Fromm 1962 S. 27.

<sup>502</sup> Vgl. Schaff 1970: 49.

<sup>503</sup> Dass Marx sich dazu nicht äußert, kritisiert Terry Pinkard: „Marx fehlt Hegels Logik. Marx verfügt über eine Konzeption von Teleologie, ohne gleichzeitig eine entsprechende Auffassung davon zu besitzen, wie teleologische Darstellungen in eine Form von Naturalismus eingebettet sind“ (Pinkard 2013: 204f.).

<sup>504</sup> MEW 3: 424.

<sup>505</sup> MEW 40: 544.

<sup>506</sup> MEW 42: 512.

Dieser anthropologische Kern, der auf die Grundbedingtheit des Menschen durch Arbeit verweist und ihn damit in seiner Bestimmtheit beschreibt, findet sich bereits in den „Manuskripten“. Erst im Umgang mit der Welt erzeugt sich der Mensch als wirklicher Mensch<sup>507</sup>. Dabei gilt für den nachfolgenden Rekurs Helmut Fleischers Schlussfolgerung:

„Nach der Destruktion der Idee einer normativen Wesensbestimmung des Menschen, die sich in der Geschichte zu verwirklichen hätte, ist eine marxistische Theorie der Geschichte als Werden des Menschen nicht mehr im begrifflichen Koordinatensystem der Marxschen Frühschrift möglich. Was aus der Geschichte herauskommt, ist nun nicht mehr eine einzige zielstrebige Realisation eines anthropogenetischen Programms, sondern das in vielem ‚kontingente‘ Ergebnis einer vielgliedrigen und vielstufigen Synthese. In diesem Lichte wird man die Wiederkehr des Gedankens der ‚Menschwerdung‘ in den späteren Schriften von Marx und Engels sehen müssen.“<sup>508</sup>

### **Zu den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten**

Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ sind die früheste Schrift, in der Marx seine Kritik der vorherrschenden Nationalökonomie<sup>509</sup> mit seiner eigenen Philosophie zusammenführt. Sie wurden bereits 1844 verfasst, aber erst im Jahr 1932 veröffentlicht. Kernelement der Manuskripte bildet die Auseinandersetzung mit den Linkshegelianern und seine Kritik an der Interpretation von Hegel durch Bruno Bauer und Max Stirner. Die „Manuskripte“ stehen zudem noch unter dem Einfluss von Feuerbach, von dem sich Marx erst in der „Deutschen Ideologie“ abzugrenzen beginnt. Für den Entfremdungsbegriff bilden die „Manuskripte“ einen wichtigen Bezugspunkt. Im Kapitel über die entfremdete Arbeit finden sich wertvolle Hinweise zu seinem Menschenbild. Über den Menschen schreibt Marx hierin unter Betonung des Gattungsbezugs und der physischen Notwendigkeit des Naturbezugs zunächst:

„Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht, sondern – und dies ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache –, sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem universellen, darum freien Wesen verhält. Das Gattungswesen, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, daß der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt, und umso universeller der Mensch als das Tier, um so universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt. Wie Pflanzen, Tiere, Steine, Luft, Licht etc. theoretisch einen Teil des menschlichen Bewußtseins, teils als Gegenstände der Naturwissenschaft, teils als Gegenstände der Kunst bilden – seine geistige unorganische Natur, geistige Lebensmittel, die er erst zubereiten muß zum Genuß und zur Verdauung so bilden sie auch praktisch einen Teil des menschlichen Lebens und der menschlichen Tätigkeit. Physisch lebt der Mensch nur von diesen Naturprodukten, mögen sie nun in der Form der Nahrung, Heizung, Kleidung, Wohnung etc. erscheinen.“<sup>510</sup>

Marx' Abstrahierung vom Individuum auf die Gattung ist methodisch und erlaubt es ihm, den Menschen in Relation zum Tier zu setzen<sup>511</sup>. Zwar spricht er vom Menschen als „ensemble

---

<sup>507</sup> Vgl. MEGA I/III:118: „Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Weise an, als ein totaler Mensch. Jedes seiner menschlichen Verhältnisse zur Welt, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Leben, kurz: alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, sind in ihrem gegenständlichen Verhalten oder in ihrem Verhalten zum Gegenstand die Aneignung desselben. Die Aneignung der menschlichen Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand ist die Betätigung der menschlichen Wirklichkeit...“

<sup>508</sup> Fleischer 1970: 19.

<sup>509</sup> MEW 40: 478: „Aber die Nationalökonomie kennt den Arbeiter nur als Arbeitstier, als ein auf die striktesten Leibesbedürfnisse reduziertes Vieh.“

<sup>510</sup> MEW 40: 515.

<sup>511</sup> Vgl. Fleischer 1970: 54f.: „Man wird E. Fromm darin recht geben dürfen, daß Marx nicht einem soziologischen (und historischen) Relativismus gehuldigt, sondern den Menschen für ein ‚erkennbares und feststellbares Wesen‘ gehalten hat - wengleich wir Fromm nicht dahin folgen würden, dieses ‚Wesen‘ als eine ideale Norm des ‚Eigentlich‘-Menschlichen im Gegensatz zur historisch-faktischen Existenz zu verstehen.“

gesellschaftlicher Verhältnisse“ und als Gattung. Helmut Fleischer hat gegen den strukturellen Marxismus Althusserers darauf hingewiesen, dass damit zwar der Wesensidealismus, aber nicht die subjektive Kategorie eliminiert ist<sup>512</sup>.

In seiner Bestimmung des menschlichen Wesens als „Ensemble“ geht es Marx, folgt man Schaff, um „die Erklärung, warum einen unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen geformten Menschen gegebene Einstellungen und Anschauen charakterisieren“.<sup>513</sup> Der Mensch ist nicht nur gesellschaftliches Wesen, sondern das Produkt der Gesellschaft und ihr Schöpfer.<sup>514</sup> Als ein solches Wesen kann er nur über den Umweg bzw. die gesellschaftliche Perspektive bestimmt werden, wobei die Bestimmung immer zurückverweist auf die Gesellschaftlichkeit selbst und damit auf die Geschichtlichkeit. Soll also etwas über den Menschen als Menschen ausgesagt werden, sind diese Aussagen einerseits immer vorläufig, weil sie auf Grundlage der gesellschaftlichen Beziehungsgefüge gemacht werden und diese historisch wandelbar sind. Andererseits lässt sich der Mensch immer unter Rekurs auf die gesellschaftlichen Verhältnisse beschreiben und muss daher als das Ensemble dieser beschrieben werden. „Das, was die Philosophen ‚menschliche Natur‘ oder ‚Wesen des Menschen‘ nennen [...], beschränkt sich also auf die Rolle eines Produkts oder – wenn man will – auf die Rolle der Funktion der gesellschaftlichen Verhältnisse.“<sup>515</sup>

Schaff bietet damit eine Lesart an, die einen Wesensidealismus explizit ausschließt. Allerdings übersieht er, dass das, was er das „dritte Hauptelement der Marxschen Konzeption des menschlichen Individuums“ nennt, Teil der Beziehung von Mensch und Natur ist.<sup>516</sup> Gemeint ist die menschliche Arbeit als Prozess der Transformation der objektiven Wirklichkeit und damit der Umgestaltung des Menschen selbst. Die Selbsterzeugung durch Arbeit, darum geht es Marx – seine Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? – diese Idee stammt von Hegel, und der hat sie von Smith.<sup>517</sup>

Grundmerkmal der gattungsmäßigen Existenz des Menschen ist die Dialektik von Mensch und Natur, die hier zunächst auf die Physis eingegrenzt ist, indem die Natur dem Menschen die Überlebensmittel bereitstellt und dieser sich diese wiederum aneignet oder mit Fleischer: Die

---

<sup>512</sup> Vgl. Fleischer 1970: 30f.: „Das ‚Positive‘ des Marxschen Begriffs vom Menschen und von der menschlichen Natur ließe sich vielleicht so umschreiben: wir haben es konkret immer nur mit menschlichen Individuen zu tun, die bestimmte menschliche Gattungsmerkmale gemeinsam haben (z. B. bestimmte Grundbedürfnisse und die Eigentümlichkeit, nur in Gesellschaft existieren zu können). Ihre gesellschaftliche Lebensweise bringt es mit sich, daß einiges menschlich Wesentliche nicht an den einzelnen Individuen, sondern an den gesellschaftlichen Ordnungsformen ablesbar ist; ferner auch daß menschlich Wesentliches nicht an allen, sondern nur an manchen Individuen in Erscheinung tritt. Sofern die von den Menschen geschaffenen Produkte und Produktionsverhältnisse ein Teil ihres ‚menschlichen Wesens‘ sind und einer geschichtlichen Umbildung unterliegen, ist dieses ‚Wesen‘ (oder die menschliche Natur) etwas Wandelbares: die ‚menschliche Natur im allgemeinen‘, von der Marx spricht, ist stets überlagert und überformt von einer ‚historisch modifizierten Menschennatur‘. Die Menschennatur ist für Marx, der den Menschen vor allem als produktiv-tätiges Wesen begreift, ein ‚Ganzes von Bedürfnissen und Trieben‘. ein Ensemble von Verhaltensdispositionen.“

<sup>513</sup> Schaff 1970: 23.

<sup>514</sup> Marx schreibt in der „Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie“: „Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät“ (MEW 1: 378).

<sup>515</sup> Schaff 1970: 25.

<sup>516</sup> Marx gibt darauf in der „Ideologie“ einen eindeutigen Hinweis: „Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu *produzieren*, einen Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst“ (MEW 3: 21).

<sup>517</sup> Vgl. Schaff 1970: 29.

Menschen stehen „fortdauernd in einem werktätigen Umgang unter sich und mit diesen ‚Dingen‘, unter anderem haben sie auch ‚im Kampf mit anderen um diese Dinge zu ringen‘ – das ist bei Marx der konkrete Begriff der ‚gesellschaftlichen Verhältnisse‘“.<sup>518</sup> Während das Tier auf seinen unmittelbaren Spielraum beschränkt ist, ist der Mensch universell.<sup>519</sup> Die dialektische Beziehung von Mensch-Natur wird von Marx erweitert. Nicht nur stellt ihm die Natur die Mittel, um sein physisches Überleben zu sichern, zur Verfügung, sondern wird als Ganzes zum Verfügungsgegenstand des Menschen und ist als solche Voraussetzung für das „physische und geistige Leben des Menschen“. Diese Beziehung ist dialektisch. Er ist Teil der Natur, die Natur aber „Gegenstand und Werkzeug seiner Leibestätigkeit“, sofern sie nicht „selbst menschlicher Körper“ ist. Der Charakter dieser dialektischen Bezugnahme ist die Angewiesenheit des Menschen auf den Austausch mit der Natur, nicht nur zum Erhalt des physischen, sondern auch des geistigen Lebens, als Grundbedingung des menschlichen Daseins. Der Mensch ist also auch in den „Manuskripten“ zunächst ein Lebewesen, das in seiner Grundbedingtheit beschrieben wird, die jedoch weiter reicht als die bloß tierische Bedingtheit, die beim Menschen, da er sich auf die Natur in ihrer Gesamtheit bezieht, nur einen Aspekt dieser Voraussetzung beschreibt. Diese Bedingtheit beschreibt zugleich die menschliche Einzigartigkeit, den Bezugsrahmen auf die Natur als Ganze, ein Entfaltungspotenzial in der Welt über den des Tieres hinaus. Hinzu kommt das menschliche Bewusstsein als weiteres entscheidendes Unterscheidungsmerkmal.<sup>520</sup> Das Bewusstsein ist hier nicht mehr das Bewusstsein der Terminologie Hegels, sondern das auf die Füße gestellte Bewusstsein des dialektischen Materialismus.<sup>521</sup> Das menschliche Tätigsein ist ein bewusstes Tätigsein in der Natur. Darunter versteht Marx die Fähigkeit zur Abstraktion von eigenen Bedürfnissen und die Möglichkeit, sich selbst in seinem Tätigsein zum Gegenstand seines Bewusstseins zu machen, das Tätigsein selbst zu problematisieren. In diesem Potenzial unterscheidet sich der Mensch abermals vom Tier. Der bewusste Rekurs auf sein Tätigsein ermöglicht ihm die Abstraktion von diesem und damit die Fähigkeit, sein Tätigsein auch unabhängig von seinen Bedürfnissen anzuwenden:

„Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem

---

<sup>518</sup> Fleischer 1970: 31.

<sup>519</sup> Vgl. MEW 40: 515f.: „Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper macht, sowohl insofern sie [1.] ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Leibestätigkeit ist. Die Natur ist der unorganische Leib des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: Die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.“

<sup>520</sup> Vgl. MEW40: 516: „Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist sie. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit.“

<sup>521</sup> Vgl. MEW 23: 27.

Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.“<sup>522</sup>

Die wesentlichen Merkmale des Menschen in den „Manuskripten“ sind seine Naturzugehörigkeit, seine dialektische Beziehung zur Natur und deren Objektivierung im tätigen Umgang, in der sich der Mensch als Gattungswesen selbst produziert: „Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein Gattungswesen. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben.“<sup>523</sup>

Die Betonung des Menschen als Gattungswesens ist dabei, wie gezeigt, zunächst methodisch und steht ebenfalls noch unter dem Einfluss Hegels. Was Marx unter Gattungswesen versteht, konkretisiert er in der Passage zu „Privateigentum und Kommunismus“:

„Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der Mensch als Gattungswesen, als Mensch sich geworden ist und erfaßt hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das natürlichste Verhältnis des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, in[wie]weit das natürliche Verhalten des Menschen menschlich oder inwieweit das menschliche Wesen ihm zum natürlichen Wesen, inwieweit seine menschliche Natur ihm zur Natur geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, in[wie]weit das Bedürfnis des Menschen zum menschlichen Bedürfnis, inwieweit ihm also der andre Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist.“<sup>524</sup>

Unter Gattungswesen versteht er also eine praktische Verwirklichung des Menschen gemäß seinen Anlagen. Das Gemeinwesen bzw. die Angewiesenheit auf eine Gemeinschaftlichkeit mit anderen, die im Verhältnis von Mann zu Frau paradigmatisch Ausdruck findet, erhält ebenfalls den Charakter der Grundbedingtheit menschlichen Daseins. Materialismus und Naturalismus halten sich in dieser Definition noch die Waage, wobei Marx die Dialektik des Prozesses der gesellschaftlichen Erzeugung des Menschen als Gattungswesen betont, der sich aufgrund seiner Grundbedingtheit als gemeinschaftliches Wesen produziert und damit die Gemeinschaft selbst bedingt und verändert, sodass der „gesellschaftliche Charakter der allgemeine Charakter“ dieser dialektischen Bewegung ist.<sup>525</sup>

In der Gesellschaft sind Mensch und Natur dialektisch überstiegen und ineinander aufgegangen. Erst, wenn der Mensch sich als Gattungswesen in der Gesellschaft realisiert, ist ihm die Natur als Ganze Teil seines Tätigkeitsbereichs geworden und er selbst damit Teil der Natur. Die Rollen von Individuum und Gesellschaft sind dabei für Marx deckungsgleich. Damit gelingt es ihm, in Abgrenzung zu Hegel, die Einführung transzendentaler Begriffe zu vermeiden und die Bedeutung des Materialismus zu betonen:

„Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer gemeinschaftlichen, mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerung – ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht verschieden, so sehr auch – und dies notwendig – die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr besondere oder mehr allgemeine Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr besondres oder allgemeines individuelles Leben ist.“<sup>526</sup>

---

<sup>522</sup> MEW 40: 516f.

<sup>523</sup> MEW 40: 517.

<sup>524</sup> Lepenies/Nolte 1971: 24.

<sup>525</sup> Vgl. MEW 40: 537f.: „Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem *Menschen*, als Dasein seiner für den andren und des andren für ihn, wie als Lebenselement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als Grundlage seines eignen *menschlichen* Daseins. Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“

<sup>526</sup> MEW 40: 538f.

Marx abstrahiert dann doch wieder und führt die Begriffe „Gattungsbewusstseins“ oder „gesellschaftlichen Organe“ ein. Sein Geschichtsverständnis ist noch stark naturalistisch geprägt. Gleiches gilt für seinen Erkenntnisbegriff bzw. die Wissenschaft, die nur dann wirkliche Wissenschaft sei, wenn sie von der Sinnlichkeit, ausgehe.<sup>527</sup> Er betont in den Manuskripten, dass diese Ergebnisse „durch eine ganz empirische, auf ein gewissenhaftes kritisches Studium der Nationalökonomie gegründete Analyse gewonnen“<sup>528</sup> wurden, was in ersten Ansätzen die „Deutsche Ideologie“ vorbereitet,

„[...] „...in der zwar der Begriff des Gattungswesens, wie er emphatisch in den Pariser Manuskripten gebraucht wird, nicht mehr vorkommt, andererseits aber die Vorstellung der Naturwissenschaft als der natürlichen Wissenschaft vom Menschen und der Geschichte als der Naturgeschichte des Menschen so beibehalten wird, wie sie ursprünglich in den Manuskripten auftauchte. Von diesen Textstellen aus kann kein scharfer Einschnitt zwischen den Pariser Manuskripten und den übrigen Marxschen Werken nachgewiesen werden, eher wären die Antizipationen im Frühwerk“<sup>529</sup> herausgestellt.

Die Argumentation der Manuskripte zeigt Marx noch als Schüler Feuerbachs, der ebenfalls auf die Sinnlichkeit als Grundlage der Naturwissenschaften verwiesen hatte. Wichtiger jedoch als die Erörterung des Gattungswesens in Abgrenzung bzw. in dialektischer Synthese mit der Natur ist, dass in der Dialektik von Mensch und Natur ein Menschenbild zum Ausdruck kommt, das das Tätigsein zum einen als Grundbedingtheit herausstellt, diese zum anderen weiter fasst als die tierische Angewiesenheit, sondern darin ein Potenzial thematisiert. Der Wesensidealismus deutet sich erst in Marx' Äußerung zur Vervollkommnung des Gattungswesens in der Synthese bzw. der Naturalisierung des Menschen und der Humanisierung der Natur an, womit die Analyse der Grundbedingtheit menschlichen Daseins aber schon überschritten ist.<sup>530</sup>

### Zur „Deutsche Ideologie“

In der „Ideologie“<sup>531</sup> ändert Marx sein Verhältnis zu Feuerbach. In den „Thesen über Feuerbach“ charakterisiert er den Menschen als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“<sup>532</sup>.

Zusammen mit Friedrich Engels hatte Marx die „Ideologie“ zwischen 1845 und 1846 in Brüssel verfasst und sich darin vor allem an der zeitgenössischen, populären Geisteshaltung und Philosophie Feuerbachs abgearbeitet. Marx und Engels wussten mit dessen abstraktem Universalismus nichts mehr anzufangen und kritisieren dessen fehlenden historischen Bezug.

---

<sup>527</sup> Vgl. MEW 40: 544.

<sup>528</sup> MEW 40: 467.

<sup>529</sup> Lepenies/Nolte 1971: 23f.

<sup>530</sup> Trotz dieser Äußerungen sieht Adam Schaff in den „Manuskripten“ die Ökonomie des späten Marx antizipiert.

<sup>531</sup> Vgl. Schaff 1970: 15: „Die Deutsche Ideologie entstand nicht ganz zwei Jahre nach den Manuskripten, aber sie enthält die bereits entwickelte Kritik der naturalistischen Konzeption des Menschen, und die Grundlagen ihrer...“. Vgl. MEW 3: VII: „In der ‚Deutschen Ideologie‘ stellen Marx und Engels die These auf, daß das gesellschaftliche Sein der Menschen ihr gesellschaftliches Bewußtsein bestimmt, und sie begründen diese These. Sie zeigen die entscheidende Rolle der Produktionsweise im gesamten gesellschaftlichen Leben der Menschen. In der ‚Deutschen Ideologie‘ werden zum ersten Mal die allgemeinsten objektiven Entwicklungsgesetze der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse charakterisiert; das Werk enthält bereits den äußerst wichtigen Begriff der ökonomischen Gesellschaftsformation und gibt eine knappe Analyse der wichtigsten Besonderheiten der historisch einander ablösenden Formationen. Jedoch werden einige Grundbegriffe der von Marx und Engels ausgearbeiteten Theorie in der ‚Deutschen Ideologie‘ noch durch solche Termini wiedergegeben, die von ihnen später durch andere, den Inhalt dieser neuen Begriffe exakter wiedergebende Termini ersetzt wurden. So wird der Begriff ‚Produktionsverhältnisse‘ hier durch die Termini ‚Verkehrsmittel‘, ‚Verkehrsform‘, ‚Verkehrsverhältnisse‘ wiedergegeben; der Terminus ‚Form des Eigentums‘ umfaßt faktisch den Begriff der ökonomischen Gesellschaftsformation.“

<sup>532</sup> Vgl. MEW 3: 533: „Aber das *menschliche* Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“

In der Auseinandersetzung mit Feuerbach verdeutlicht sich die Kritik am Alltagsdenken, das die Verhältnisse als bedingungslos gegeben hinnimmt und nicht als Rahmenbedingungen gesellschaftlicher Entwicklungen erkennt, die historisch-spezifisch und gemacht sind. Die Entwicklung einer „kritischen Theorie“<sup>533</sup>, die die Umstände offenlegt, die zu diesen Verhältnissen führen, ist der gemeinsame Nenner in Marx' Werk.<sup>534</sup> Er beginnt in der „Deutschen Ideologie“ mit einer Doxographie:

„Die Menschen haben sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich selbst gemacht, von dem, was sie sind oder sein sollen. [...] Nach ihren Vorstellungen von Gott, von dem Normalmenschen usw. haben sie ihre Verhältnisse eingerichtet. Die Ausgeburten ihres Kopfes sind ihnen über den Kopf gewachsen. Vor ihren Geschöpfen haben sie, die Schöpfer, sich gebeugt.“<sup>535</sup>

Deutlich kommt hier zum einen Feuerbachs Religionskritik und die darin enthaltene Ideologiekritik vom materialistischen Standpunkt zum Ausdruck, die Marx und Engels mit der „Ideologie“ begründen. Augenscheinlich wird dies anhand von Marx' Methodik, die er unter Rekurs auf seine materialistische Position gegen den Idealismus Hegels in Stellung bringt.<sup>536</sup> Er will vom „wirklich tätigen Menschen“ ausgehen und sein Denken von einem Menschenbild aus entwickeln, das diesen durch den tätigen Umgang mit der Natur bedingt sieht. Auf den revolutionären Charakter dieses Schritts weist Schaff hin: „Aber historisch genommen, war das eine entdeckende These, die die damalige Philosophie, die sich im Kreise des Hegelismus bewegte, vom Kopf auf die Füße stellte – wie Marx zu sagen pflegte.“<sup>537</sup> Die Methodik der „Ideologie“ ist ein fundamentaler Empirismus bzw. Materialismus, in dem transzendente Kategorien und metaphysische Begriffe auf materielle Gegebenheiten zurückgeführt werden.<sup>538</sup>

In diesem Vorgehen ist die erste Voraussetzung das existierende menschliche Individuum und dessen Organisation als Verhältnis zur Natur. Dies ist die Grundlage für die Geschichtsschreibung, die wiederum von den natürlichen, materiellen Verhältnissen bestimmt wird und als Dimension menschlicher Praxis aufgefasst wird.

Das wesentliche Unterscheidungskriterium, das Marx in der „Ideologie“ im Unterschied zum Tier sieht, ist die Produktion von Lebensmitteln und in Abgrenzung zu den „Manuskripten“ nicht ein Bewusstsein<sup>539</sup> oder gar die Religiosität. Mit der Reduktion des Unterscheidungskriteriums zwischen Mensch und Tier auf den Faktor der Produktion versucht sich Marx aller „Phraseologie“ über einen Wesensidealismus, der vor allem im Geschichtsbegriff der „Manuskripte“ zum Ausdruck gekommen war, zu entledigen. Im Unterschied zum Tier kann der Mensch seine Lebensmittel gegen die Natur herstellen, sie vermöge seiner Fähigkeiten produzieren und damit über seinen individuellen Bedarf hinaus Lebensmittel zur Verfügung stellen.

---

<sup>533</sup> Vgl. Israel 1972: 17-18.

<sup>534</sup> Vgl. Israel 1972: 18f.

<sup>535</sup> MEW 3: 13.

<sup>536</sup> Vgl. MEW 3: 20: „Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es die wirklichen Individuen, ihr Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten.“

<sup>537</sup> Schaff 1970: 12.

<sup>538</sup> Vgl. MEW 3: 26f.: „Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. [...] Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hier und weiter: Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hier mit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens.“

<sup>539</sup> Vgl. MEW 3: 26: „Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“

In einer später gestrichenen Passage meint man dabei einen Einfluss von Charles Darwin zu erkennen: „Diese Verhältnisse bedingen aber nicht nur die ursprüngliche, naturwüchsige Organisation der Menschen, namentlich die Rassenunterschiede, sondern auch ihre ganze weitere Entwicklung oder Nicht-Entwicklung bis auf den heutigen Tag.“<sup>540</sup> Marx hat Darwin jedoch erst sehr viel später rezipiert, wobei er den historischen Materialismus durch Darwin bestätigt sah.<sup>541</sup>

Die Art und Weise, wie der Mensch seine Lebensmittel produziert, ist von den äußeren Verhältnissen bestimmt und zugleich Akt der Lebensäußerung. Das menschliche Wesen fällt zusammen mit der Produktionsweise als der Art und Weise, in der sich der tätige Umgang mit der Welt ausgestaltet. Wie sich das menschliche Wesen als konkrete Lebensweise äußert, ist also von den materiellen Bedingungen der individuellen Produktion abhängig. Die Lebensweise ist geschichtlich, wandelbar und damit auch das menschliche Wesen, das letztlich Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist, als Ausdruck seiner zu einer bestimmten Zeit aufgrund einer bestimmten materiellen Bedingtheit des menschlichen Daseins. In der Relation der menschlichen Existenz als Bedingung der Möglichkeit von Geschichte, ist, so Marx gegen die Tradition, anzuerkennen, dass der Mensch seine Lebensmittel zum Überleben produzieren muss, dass diese Bedürfnisse zu neuen Bedürfnissen führen, dass der Mensch sein eigenes Leben selbst produziert und darin ein gesellschaftliches Lebewesen ist. Dies sind die drei Verhältnisse, innerhalb derer Geschichte stattfindet. Der Mensch wird auf die materiellen Grundlagen seines Daseins zurückverwiesen.<sup>542</sup> Die bisherige geschichtliche Entwicklung, so die These des historischen Materialismus, wird erst in Hinblick auf dieses Fundament ersichtlich.<sup>543</sup>

Die Programmatik des historischen Materialismus folgt abermals einer gegen Hegel<sup>544</sup> und die an in anknüpfende Strömungen sowie einer Kritik an Feuerbach. Marx will der Philosophie seiner Zeit die „idealistischen Flausen“<sup>545</sup> austreiben und blickt darin auch kritisch auf das eigene Denken der „Manuskripte“.<sup>546</sup> Die Rede vom Wesen des Menschen wird für den Marx der „Deutschen Ideologie“ zur „Phraseologie“. Darin wendet er sich zwar von einem Wesensidealismus ab, wie ihn Fleischer herausgearbeitet hat, die Vorstellung vom Menschen als einem

---

<sup>540</sup> MEW 3: 21 (Im Manuskript gestrichen).

<sup>541</sup> Vgl. MEW 30: 131: „...Während der letzten vier Wochen ... habe ich allerlei gelesen. U.a. Darwins Buch über ‚Natural Selection‘. Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält.“

<sup>542</sup> Vgl. MEW 3: 30 (Fußnote): „Die Menschen haben Geschichte, weil sie ihr Leben produzieren müssen, und zwar müssen auf bestimmte Weise: dies ist durch ihre physische Organisation gegeben; ebenso wie ihr Bewußtsein.“

<sup>543</sup> Vgl. MEW 3: 30: „Hieraus geht hervor, daß eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine ‚Produktivkraft‘, daß die Menge der den Menschen zugänglichen Produktivkräfte den gesellschaftlichen Zustand bedingt und also die ‚Geschichte der Menschheit stets im Zusammenhange mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und bearbeitet werden muß.“

<sup>544</sup> Vgl. MEW 3: 39: „Die Hegelsche Geschichtsphilosophie ist die letzte, auf ihren ‚reinsten Ausdruck‘ gebrachte Konsequenz dieser gesamten Deutschen Geschichtsschreibung, in der es sich nicht um wirkliche, nicht einmal um politische Interessen, sondern um reine Gedanken handelt, die dann auch dem heiligen Bruno als reine Reihe von ‚Gedanken‘ erscheinen muß, von denen einer den andren auffrißt und in dem ‚Selbstbewußtsein‘ schließlich untergeht...“

<sup>545</sup> MEW 3: 38.

<sup>546</sup> Vgl. MEW 3: 38: „Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘ und ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben, ein realer Grund, der dadurch nicht im Mindesten in seinen Wirkungen und Einflüssen auf die Entwicklung der Menschen gestört wird, daß diese Philosophen als ‚Selbstbewußtsein‘ und ‚Einzige‘ dagegen rebellieren.“



tätigen Lebewesen bleibt jedoch über die ebenfalls von Fleischer an der Verwendung des Wesensbegriffs festgemachte Trennung erhalten. Im Kern bleibt Marx' Menschenbild im Übergang von den „Manuskripten“ zur „Ideologie“ erhalten, wird um den ahistorischen Wesensbegriff erleichtert und unter den Vorzeichen der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen und ihrer materiellen Voraussetzungen erklärt.

Im Gegensatz zu Feuerbach, der das religiöse Wesen im menschlichen Wesen auflöst, verorten Marx und Engels das Wesen in einem historisch-materialistischen Kontext. Der Mensch erfährt durch die Verhältnisse, in die er geboren wird, eine Prägung. Diese Verhältnisse sind gesellschaftliche Verhältnisse, sind gemachte, produzierte Umstände, die eine theoretisch wechselseitige, praktische, jedoch meist einseitige Beeinflussung zur Folge haben. Das Ensemble dieser Verhältnisse, die den Menschen als Gattungswesen ausmachen und nicht als Individuum, bildet das wesentliche Verständnis von Menschen. Nur in der Betrachtung der historischen Gesellschaftsverfassung kann etwas über den Menschen ausgesagt werden, da sich die materiellen Voraussetzungen des gesellschaftlichen Soseins erst in der Analyse der „Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet“<sup>547</sup>, erkennen lassen. Der Gattungsbegriff ist dabei ebenso wie der Begriff des Wesens ein abstrahierender Terminus, der keinen transzendentalen Bestandsanspruch erhebt. Schaff betont daher, dass es beim frühen wie beim späten Marx das Individuum ist, das in der Geschichte handelt, und nicht der Mensch als Gattung: „Das in die Gesellschaft verwickelte menschliche Individuum ist seiner Genese und seines Charakters nach gesellschaftlich, bleibt aber doch ein in gewisser Hinsicht autonomes Individuum [...] der reale konkrete Einzelmensch, (ist) der wahre Schöpfer der Geschichte.“<sup>548</sup>

Marx beschäftigt sich zu einem frühen Zeitpunkt intensiv mit der Bestimmung des Menschen und entwickelt sie vornehmlich in der Abgrenzung zur zeitgenössischen Philosophie Hegels und Feuerbachs und im Kontext der Ausarbeitung seines historischen Materialismus. Dieser bildet die Grundlage für die Thesen des „Kapitals“, in dem er sein vordringlichstes Anliegen, die Analyse der kapitalistischen Gesellschaftsstrukturen und ihres ökonomischen Fundaments, angeht.

Unter diesem Aspekt betrachtet, bildet die bereits zitierte Passage der „Deutschen Ideologie“<sup>549</sup> den Abschluss der Auseinandersetzung mit der Wesensfrage als einer idealistischen Frage, indem Marx die Begriffe „menschliches Wesen“ und „Gattung“ als „traditionell unterlaufende philosophische Ausdrücke“<sup>550</sup> verwirft und die Existenz eines transzendentalen Wesens des Menschen als Gattung infrage stellt. Für das Verständnis dieser Passage ist es wichtig, den Kontext nicht außer Acht zu lassen; also die Thesen über Feuerbach. Marx ist vor allem darauf bedacht, zu zeigen, „[...] daß das Phänomen der Religion (um das es in den Thesen 4, 6 und 7 geht) nicht aus einem allgemeinen ‚menschlichen Wesen‘, sondern nur aus einer historisch bestimmten Gesellschaftsverfassung zu verstehen sei – daß das ‚religiöse Gemüt‘ ein gesellschaftliches Produkt ist und das abstrakte Individuum, das Feuerbach vor Augen hat, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört“.<sup>551</sup>

Marx erteilt einem transzendentalen Wesensbegriff in der „Deutschen Ideologie“ eine Absage, indem er die menschliche Bestimmtheit über die historisch bedingte Gesellschaftsverfassung erklärt, die wiederum nur über die ökonomischen Produktionsprozesse und deren materielle Bedingungen hergeleitet werden kann. Lepenies und Nolte betonen diesen methodischen Wandel und sehen darin zugleich ein werkgeschichtlich bleibendes Moment in Marx' Anthropologie

---

<sup>547</sup> MEW 3: 38.

<sup>548</sup> Schaff 1970: 8.

<sup>549</sup> Vgl. MEW 3: 38.

<sup>550</sup> Vgl. MEW 3: 218.

<sup>551</sup> Fleischer 1970: 29f.

auch in Bezug auf das „Kapital“.<sup>552</sup> Marx wendet sich damit zwar von der von ihm selbst in den Frühwerken genutzten Terminologie ab, kann dies aber auch aufgrund der bereits gezeigten ubiquitären Weiterverwendung des Wesensbegriffs nicht ganz durchhalten. Diese Abwendung gipfelt in der „Deutschen Ideologie“ schließlich in der Absage an die traditionelle Philosophie. Polemisch spricht Marx der zeitgenössischen Philosophie von Stirner und anderen die Relevanz ab: „Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe.“<sup>553</sup>

### **Zum „Kapital“**

Der Umstand, dass Marx in den Schriften nach 1845 kaum mehr vom menschlichen Wesen spricht, bedeutet nicht, dass damit das Ende der Auseinandersetzung mit den fundamentalen Aspekten menschlicher Bedingtheit eingetreten ist.<sup>554</sup> Auch im Kontext des „Kapital“ und der darin vorherrschenden Begriffe von Arbeitskraft und Arbeitsteilung sowie Produktion und Produktionsverhältnissen beschäftigt er sich weiter, gleichwohl nicht mehr in der Tiefe der „Ideologie“ oder der „Manuskripte“, mit der Frage nach der menschlichen Bedingtheit. Deutlich wird im „Kapital“ einmal mehr der Bezug zur Grundbedingtheit des Tätigseins in der Natur als Arbeit. Der Mensch bzw. das menschliche Wesen, das bereits um die Defizite eines Wesensidealismus bereinigt worden war, wird im Hauptwerk nicht mehr als Ensemble von gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern als Nachweis der materialistischen Grundbedingungen thematisiert.

Arbeit ist für den Marx des „Kapital“ „ewige Naturnotwendigkeit“ und der Stoffwechsel „zwischen Mensch und Natur“<sup>555</sup> und insofern Grundbedingung für das menschliche In-der-Welt-zurecht-kommen. Damit wird im Gegensatz zu den „Manuskripten“ die dialektische Spannung im Verhältnis von Mensch und Natur betont, zugleich die Arbeit aber als Mittler dieser Notwendigkeit gesehen. Als Produzent von Lebensmitteln ist der Mensch zurückverwiesen auf die gesellschaftlichen Produktionsmechanismen und ihre materiellen Grundlagen. Eine Naturalisierung des Menschen bzw. eine Humanisierung der Natur als gesetzmäßiges Ziel der menschlichen Entäußerung in der Welt, bilden keinen Referenzpunkt. Wichtig an dieser Stelle ist die Einschränkung, dass nur Arbeit als Bildnerin von Gebrauchswerten die sinnstiftende Entäußerung in der Welt erfüllt, im Kapitalismus jedoch die Produktion von Tauschwerten die vorherrschende Form ist. Marx betont zudem, dass die Arbeit nicht ohne die natürliche stoffliche Grundlage der Natur auskommt. Arbeit und Natur bilden eine dialektische Vermittlung, in der der Mensch sich Welt und sich selbst als gesellschaftliches Wesen erschafft. Diesen Gedanken übernimmt Marx von William Petty, dem Begründer der angelsächsischen Nationalökonomie, der bereits im 17. Jahrhundert über die negativen Folgen der Arbeitsteilung geschrieben hatte und der Ansicht war, dass für die Gebrauchswerte die Arbeit der Vater und die Erde die Mutter sei<sup>556</sup>.

Die anthropologische Position des „Kapital“ ist im weitesten eine Rezeption des Materialismus der „Deutschen Ideologie“. Der Umstand, seine eigenen Lebensmittel zu produzieren und

---

<sup>552</sup> Vgl. Lepenies/Nolte 1971: 24: „Offenbar ist nämlich für den Menschen die Bedürfnisproduktion von Natura aus gegeben, freilich nur im Rahmen der Gattung voll verwirklichtbar. An dieser anthropologischen Fundierung hält Marx auch später fest, so, wenn er im Rohentwurf zum Kapital durch die Sozietät geschaffene von natürlichen Bedürfnissen unterscheidet [...]. Dadurch bleibt die in den Frühschriften so zentrale Idee der menschlichen Gattungsgeschichte als Naturgeschichte erhalten, andererseits ist nun auch die bloße Möglichkeit einer ontologisch fundierten Anthropologie nicht mehr angedeutet, umso weniger als Marx später erklärt, die Gesellschaft bestehe nicht aus Individuen, sondern drücke ‚die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehn‘ [...].“

<sup>553</sup> MEW 3: 218.

<sup>554</sup> Vgl. Schaff 1970: 34.

<sup>555</sup> MEW 23: 192.

<sup>556</sup> Petty 1682: 35f.

nicht auf den natürlich vorhandenen Bestand an Lebensmitteln der Natur zurückzugreifen, unterscheidet den Menschen vom Tier. In der Betonung des Bewusstseins als entscheidenden Faktors, nimmt Marx damit wieder Bezug zur Anthropologie der „Manuskripte“. Das mit Bewusstsein verbundene Produzieren beschreibt den entscheidenden Unterschied. Zur Erläuterung verwendet Marx die Analogie von Biene und Architekt. Beide bringen erstaunliche Werke hervor, doch während die Biene einem Instinkt folge, habe der Architekt ein Bewusstsein dessen, was er tue. Sein Werk sei bereits Gegenstand seines Bewusstseins gewesen, bevor mit der Umsetzung begonnen wurde: „[...] eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war.“<sup>557</sup>

Weiteres Kennzeichen des menschlichen Produzierens ist die Herstellung von Produktions- und Arbeitsmitteln. Marx zitiert Benjamin Franklins Definition des Menschen als „tool making animal“<sup>558</sup>. Auch in der Forschung ist dieser Punkt hervorgehoben worden. Schaff weist auf die Analyse von M. Fritzhand<sup>559</sup> hin, der bemerkt, dass das Herstellen von Geräten nicht eine „Reduktion der Spezifik der menschlichen Arbeit auf die Erzeugung von Arbeitsmitteln [ist], sondern [...] daß diese Produktion die menschliche Arbeit kennzeichnet“<sup>560</sup>.

Vermittelt durch Arbeit entsteht dem Menschen eine Welt, in der er leben und sich einrichten kann, in der er sich, vermittelt durch sein Tätigsein, als Subjekt erfährt im Gegensatz zu den Objekten seiner Arbeit, die gleichzeitig als Ausdruck seines natürlichen Wesens bzw. seiner Bedingtheit erkannt werden. Wenn Marx den Menschen im „Kapital“ in dieser Hinsicht charakterisiert und über sein Tätigsein in der Welt bestimmt, widerspricht dies nicht dem Bild des Menschen als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, sondern bildet in der Definition als „Animal laborans“ die Grundlage für eben diese.

Auch im „Kapital“ finden sich zahlreiche Hinweise, die in ihrer Gesamtheit den schwer zu widerlegenden Eindruck bestätigen, dass die Thesen der „Manuskripte“ und der „Deutschen Ideologie“ mehr als nur nachwirken, sondern fortgeführt werden, was auch Lепенies und Nolte in ihrer Untersuchung betonen.<sup>561</sup> Überschattet bleibt diese werkimmanente Rezeption allerdings von einer letztlich nicht eindeutig formulierten, theoretischen Anthropologie bzw. eines anthropologischen Standpunktes, womit eine methodische Differenz im Vergleich der „Manuskripte“ und des „Kapital“ deutlich wird. Lепенies und Nolte folgern schließlich:

„Andererseits kann, trotz des Rückgriffs auf eine ‚allgemein menschliche Natur‘, trotz der Versicherung, den Arbeitsprozeß anthropologisch, d.h. ‚Zunächst unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form zu betrachten‘, trotz Trennung des ‚noch nicht gesellschaftlichen‘ von dem ‚irgendwie gesellschaftlich bestimmten‘ Menschen nicht bestritten werden, daß sich der ‚Gegenstand‘ des ‚Kapitals‘ und, damit untrennbar verbunden, seine Methode<sup>562</sup> von jener der Frühschriften unterscheiden. Festzuhalten bleibt,

---

<sup>557</sup> MEW 23: 193. Die Stelle, das zeigt Harvey, steht nicht in Konflikt mit der materiellen Geschichtsauffassung, in der das Sein das Bewusstsein bestimmt. „An dieser Stelle sagt er ganz eindeutig: Nein, an bestimmten Punkten vermittelt das Ideelle (Gedankliche) tatsächlich das, was wir tun. Der Bemeisterter [...] hat die Fähigkeit, sich ein Bild von der Welt zu machen und die Welt im Sinne dieses Bildes zu verändern.“

<sup>558</sup> Vgl. VA: 170.

<sup>559</sup> Fritzhand 1961.

<sup>560</sup> Schaff 1970: 35.

<sup>561</sup> Vgl. Lепенies/Nolte 1971: 25: „Ähnlich ambivalent, d. h. einerseits Ideen der Frühschriften aufnehmend, andererseits ihr anthropologisches Pathos verwerfend, verhält sich Marx auch im ‚Kapital‘. Die Konzipierung der Arbeit z. B., die als Bildnerin von Gebrauchswerten ‚ewige Naturnotwendigkeit‘ bedeuten soll, die Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher ‚der Mensch schlechthin‘ eine ‚sehr schätzbare Rolle spielt‘, nehmen Ideen der Frühschriften auf.“

<sup>562</sup> Vgl. Harvey 2010: 18: „Marx‘ Untersuchungsmethode geht von dementsprechend aus von der erfahrbaren Wirklichkeit und von allen verfügbaren Beschreibungen dieser Erfahrung durch politische Ökonomen, Philosophen, Romanautoren und so weiter. Er unterwirft dann dieses Material einer strengen Kritik, um

daß Marx der ambivalenten Einstellung zum ‚anthropologischen Faktor‘ treu bleibt. [...] Daher ist es auch zu erklären, warum die Marxschen Äußerungen zur kommunistischen Gesellschaft so spärlich sind. Marx hält an der Skepsis fest, auch im Reich der Freiheit ‚immer ein Reich der Notwendigkeit‘ zu sehen.“<sup>563</sup>

Im Gegensatz zur Arbeitsform der Erwerbsarbeit als Ware, gibt es bei Marx und Engels demnach ein weitreichenderes Verständnis der Arbeit als Tätigkeit. Der anthropologische oder soziale Begriff „Arbeit“ ist vom ökonomischen Begriff der Erwerbsarbeit zu unterscheiden und kommt auch im Spätwerk von Marx, im „Kapital“, dann zum Vorschein, wenn dieser die Auswirkungen des Kapitalismus kritisiert. Sein Frühwerk bis zur „Deutschen Ideologie“ von 1845/46 ist geprägt von der anthropologischen Dimension des Begriffs. Arbeit wird hier eingeführt als wesentliches Unterscheidungskriterium zwischen Mensch und Tier und ist ein aktiver, bewusster und willentlicher Prozess des Welterschließens, -gestaltens und -aneignens, über den er sein Menschsein individuell und in Gemeinschaft aktualisiert. Der Arbeitsbegriff wird damit ein Terminus der philosophischen Anthropologie und des Menschenbildes des historischen Materialismus, für den Vernunft und Sprache erst an zweiter Stelle kommen und metaphysische Bezugssysteme keine Gültigkeit haben. Beide Ebenen hängen nicht notwendig miteinander zusammen. Wer beispielsweise Arbeit als Prinzip moderner Gesellschaftlichkeit kritisiert, muss dies nicht unter Rekurs auf den Verlust der Tätigkeit des Weltherstellens tun. Die Kritik der ökonomischen Dimension limitiert den Kritiker nicht auf die anthropologische Dimension der Arbeit als den Modus, in dem sich Menschsein aktualisiert. Unabhängig davon, ob Vernunft, Sprache, die Beziehung zu einem göttlichen Wesen oder die Arbeit als Unterscheidungskriterium herangezogen werden, um die Sonderstellung des Menschen im Kosmos zu beschreiben, oder ob die Beantwortung der Frage, was das Wesen des Menschen sei, abgelehnt oder als ungültig herausgestellt wird, ist die Bedeutung des Tätigseins des Menschen in der Welt für sich und die Welt ausschlaggebend, um seine Position im Kosmos nicht zu definieren, sondern in ihrer Bedingtheit darlegen zu können. Was der Mensch ist, zeigt sich erst, wenn er handelt. Dieses Verständnis des Tätigwerdens, unabhängig davon, ob damit etwas über das Wesen Mensch ausgesagt wird, ist der Kern des anthropologischen Arbeitsbegriffs bei Marx und beschreibt als solcher das Vermögen und Potenzial des Menschen, sich über sein Tun in der Welt als der zu verstehen, der er ist. Für die Interaktion mit der Welt ist der Mensch frei von normativen Vorgaben, aber nicht frei von Bedingtheiten. Diese Erkenntnis ist Grundlage für das Menschenbild und Arbeitsverständnis von Hannah Arendt und Günther Anders.

### 3.1.2 Der tätige Mensch

„Ausgangspunkt des Marxschen Denkens ist ein anthropologischer Arbeits- und Handlungs-begriff. Arbeit wird von Marx als die wesentliche Lebensform des Menschen gefasst, die Tätigkeit, in der sich die bewusste Vergegenständlichung des Menschen in tätiger Auseinandersetzung mit der Natur vollzieht.“<sup>564</sup> In dieser kondensierten Beschreibung erfasst Christoph Henning den Kern der Beziehung von Menschenbild und Arbeitsbegriff. Eine weitere wesentliche Voraussetzung bleibt dabei unausgesprochen. Das Tätigsein ist die Grundbedingtheit menschlichen Daseins in der Welt. Das Angewiesensein auf den tätigen Umgang mit der Natur<sup>565</sup> be-

---

einige einfache, aber mächtige Begriffe herauszuarbeiten, die erhellen können, wie die Wirklichkeit funktioniert. Dies nennt er die Methode des Absteigens. Wir gehen von der uns unmittelbar umgebenden Wirklichkeit aus und suchen immer tiefergehend nach den grundlegenden Begriffen dieser Wirklichkeit.“

<sup>563</sup> Lepenies/ Nolte 1971: 25.

<sup>564</sup> Maurer 2006: 122.

<sup>565</sup> In Bezug auf die, durch den Menschen vergegenständlichte Natur spricht Marx von „naturwüchsig“, vermeidet aber den von Hegel stammenden Terminus der „zweiten Natur“ und bezieht seine Formulierung

schreibt ein Potenzial, sich in der Welt zu entfalten, also nicht nur seine Lebensmittel zu produzieren, sondern sich eine Welt herzustellen und damit sich selbst als Individuum in der Gesellschaft zu realisieren: „Erst in der Gemeinschaft [mit Anderen hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.“<sup>566</sup> Im tätigen Umgang mit der Natur wird diese zur menschlichen Wirklichkeit. Die Aneignung dieser „menschlichen Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand ist die Betätigung der menschlichen Wirklichkeit [...]“.<sup>567</sup> Deutlich wird, dass Marx das Individuum in der Abstraktion als Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse nicht unterschlägt. Auch im „Kapital“ spricht er noch von der „Entwicklung des einzelnen Individuums und verlangt „die volle und freie Entwicklung jedes Individuums“<sup>568</sup>.

Außerhalb dieser Kerngedanken bleibt die Anthropologie theoretisch uneindeutig. Es wurde gezeigt, dass er spätestens seit der „Deutschen Ideologie“ einen Wesensidealismus als Phraseologie kritisiert, aber auch die relativistische Position<sup>569</sup> im „Kapital“<sup>570</sup> durch den Verweis auf eine „menschliche Natur im allgemeinen“<sup>571</sup> relativiert. Marx gibt viele Hinweise und benutzt eindeutig scheinende Formulierungen, die dem Anschein nach als Grundlage für eine systematische Anthropologie dienen könnten, letztlich aber keinen Aufbau eines geschlossenen Konzepts zulassen. Nach Erich Fromm widersetzt er sich damit „zwei Standpunkten: dem ahistorischen, nach dem die Natur des Menschen keine ihr eigenen Eigenschaften hat und nur eine Widerspiegelung der gesellschaftlichen Bedingungen ist. Nie aber formulierte er endgültig seine eigene Theorie der Natur des Menschen, die sowohl über den ahistorischen wie auch den relativistischen Standpunkt hinausgeht [...] deshalb sind die Interpretationen seiner Theorie auch so verschieden und widersprechend“<sup>572</sup>.

Für die vorliegende Untersuchung ist, dessen ungeachtet, weniger von Bedeutung, ob Marx dieses geschlossene anthropologische Konzept verfolgt. Hinzu kommt, dass der historische Materialismus, wie Andreas Arndt zeigt, in seiner Konstruktion selbst problematisch ist. Als Denker des Übergangs sind diese Irrungen schwer zu vermeiden. Retrospektiv lässt sich vermuten, dass Marx und der Marxismus selbst Opfer der „philosophischen Phraseologie“ geworden sein könnten.

Deutlich wurde, dass Marx das Wesen des Menschen spätestens mit der „Deutschen Ideologie“ nicht mehr essentialistisch denkt. Der Versuch, sich auch in der Terminologie auf den Begriff der menschlichen Natur festzulegen, ist dafür eindrückliches Beispiel. Allerdings kann er den Essenzialismusverdacht nie ganz abstreifen, sondern gibt im Gegenteil noch im „Kapital“ einen Anlass dazu, ihn zu missverstehen. Die Rede von einer „Menschennatur im allgemei

---

vor allem auf den Fetischcharakter der Waren, worin die von Menschen produzierten Produkte als naturwüchsig erscheinen bzw. sich verbergen. Ideologiekritisch wird die „zweite Natur“ bei Georg Lukács verwendet, der sie bereits mit dem Phänomen der Entfremdung gleichgesetzt und darin Unfreiheit sieht, weil „die selbstgeschaffene Umwelt für den Menschen kein Vaterhaus mehr ist, sondern ein Kerker“ (Lukács 2000: 55). Lukács wendet sich damit gegen Hegel, der die Unfreiheit als Zwischenschritt auf dem Weg zur Wiedererlangung einer entäußerten Identität im An-und-für-sich-Sein sieht. Marx stand dem Konzept einer zweiten Natur fern. Betrachtet man seine Auffassung von Technik und technologischem Fortschritt in Zusammenspiel mit seinem Arbeitsverständnis, so wird deutlich, dass es für den Menschen nur eine Natur gibt, nämlich die, die er selbst herstellt und gewinnt, um sein Überleben sicherzustellen. Der Mensch verändert bei Marx die vorhandene Natur zu seiner Natur und fügt der erst natürlichen, nicht eine zweite künstliche Natur hinzu.

<sup>566</sup> MEW 3: 74.

<sup>567</sup> MEGA I/3: 118.

<sup>568</sup> MEW 23: 618.

<sup>569</sup> Konstatintinow vertritt unter anderem diese Position (vgl. 1968: 3ff.).

<sup>570</sup> Vgl. Schaff 1970: 45.

<sup>571</sup> MEW 23: 636f., Anm. 63.

<sup>572</sup> Fromm 1962: 31.

nen“ wird allerdings erst dann verständlich, wenn man sie als Bezugnahme auf die Grundbedingtheit durch Arbeit versteht. In ihrer allgemeinen Weise ist die Menschennatur Ausdruck dieser Grundbedingtheit. Die „Menschennatur im allgemeinen“ ist eine Abstraktion von den konkreten, gesellschaftlichen Produktionsbedingungen, die die allgemeine Bedingtheit des Menschen als Potenzial, über dessen Ausgestaltung zunächst nichts gesagt ist, erfasst:

„Als Naturwesen und als lebendiges Naturwesen ist er [der Mensch] teils mit natürlichen Kräften, mit Lebenskräften ausgerüstet, ein tätiges Naturwesen; diese Kräfte existieren in ihm als Anlagen und Fähigkeiten, als Triebe; teils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein leidendes, bedingtes und beschränktes Wesen [...]“<sup>573</sup>

Der Mensch ist ein biologisches, triebhaftes und deshalb zur Arbeit als Interaktion mit der Natur determiniertes Lebewesen. Der Mensch ist aber auch gesellschaftlich, seine Existenz als Gattung ist ohne gesellschaftliche Interaktion nicht vorstellbar:

„Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer gemeinschaftlichen mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerung – ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens.“<sup>574</sup>

Ein Wesen, das im tätigen Austausch mit der Natur steht und in gesellschaftlichen Banden lebt, kann, muss aber nicht, ein menschliches Wesen sein. Ein Alleinstellungsmerkmal ist damit noch nicht benannt. Marx findet dies in der spezifischen Form des Austausches mit der Natur:

„Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“<sup>575</sup>

Diese Auffassung ist keine Neuentdeckung von Marx. Hegel<sup>576</sup> und Hume haben sie bereits vor ihm formuliert. Was aber unterscheidet den Austausch des Menschen mit der Natur vom Austausch des Tieres mit der Natur? Marx führt gegen den Einwand, auch ein Vogel baue Nester wie der Mensch Häuser, an, dass die menschliche Arbeit deshalb von anderem Rang sei, da der Mensch über das aktuell Notwendige hinaus produziert, dass er unabhängig von konkreten Bedürfnissen produzieren kann und nur dann wirklich sich frei verausgabt. Das Tier tritt nur im Maße seiner Beschaffenheit in Austausch mit der Natur, der Mensch jedoch kann diesen Zustand überschreiten und der Natur selbst seinen Stempel aufdrücken sowie Produktionsmittel frei und nur seinen Wünschen entsprechend entwickeln und anwenden, darin gelingt es, die Limitierung der Physis zu überwinden. Zudem ist der Mensch als Individuum Ausdruck des

---

<sup>573</sup> MEW 40: 578.

<sup>574</sup> MEW 40: 538f.

<sup>575</sup> MEW 3: 21. Dieser Gedanke ist schon bei Hegel zu finden. Marx führt dies selbst explizit aus. Eine ähnliche Auffassung hat laut Hannah Arendt David Hume vertreten (vgl. VA: 86).

<sup>576</sup> Vgl. MEW 40: 574: „Das Große an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift“.

Potenzials<sup>577</sup> der gesamten Gattung, die „Totalität menschlicher Lebensäußerungen“<sup>578</sup>. Letztlich ist es also der Grad der Bedingtheit, der das Tier vom Menschen unterscheidet.

Mit dem Nachweis, dass der Mensch bei Marx als gesellschaftliches „Animal laborans“ im kreativen Austausch mit der Natur über sich selbst hinauswächst und sich darin als Gattung verwirklicht, ist der Kern der Entfremdungsproblematik bereits angelegt, unabhängig davon, ob man Marx einen Essenzialismus nachweisen will oder nicht. Der Mensch hat seine Natur notwendig außer sich, er ist zum Umgang mit ihr aufgerufen. Der Modus dieses Umgangs ist die Veräußerung seiner selbst, schlicht in der Arbeit. Diese ist als existenzielle Grundbedingtheit der Mittler zwischen Mensch und Natur. Diese Aufwertung des Arbeitsbegriffs hat Marx als erster Theoretiker analysiert. Seine Untersuchung zeigt dabei auch, dass der Vermittlungsprozess zwischen Mensch und Natur durch Arbeit derart gestört sein kann, dass das Tätigsein nicht mehr freie Gestaltung<sup>579</sup>, sondern ein entfremdetes Tätigsein wird.

Aus dem bisher Dargelegten ist festzuhalten, dass sich auch nicht im Versuch der Rekonstruktion in Marx' Werk eine positive Anthropologie formuliert findet, die vorgibt, zu wissen, was der Mensch ist. Die Verbindung von Menschenbild und Arbeitsbegriff hat zunächst gezeigt, dass die menschliche Tätigkeit eine Grundbedingtheit des Daseins ist. Als Individuum ist der Mensch in dieser Bedingtheit das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, wie Marx gegen Feuerbach schreibt. Er ist Gesellschaft und Geschichte, ist das, wozu er sich unter den gegebenen materiellen Bedingungen der Welt, in der er geboren wird, macht und wie er diese als seine Welt aneignet: „Auf diese Weise ist der Prozeß des Schaffens vom Gesichtspunkt des Menschen ein Prozeß der Selbstschöpfung. Auf diese Weise, dank der Arbeit, entstand die Gattung homo sapiens, dank ihr verwandelt und verändert sie sich.“<sup>580</sup> Dieses Moment hatte Marx schon in der dritten These über Feuerbach zum Ausdruck gebracht.<sup>581</sup>

Letztlich verfestigt sich die relativistische Lesart, in der die Rede von der menschlichen Natur eine historisch modifizierbare Zustandsbeschreibung des Menschen unter den vorherrschenden gesellschaftlichen Produktionsbedingungen und ihrer materiellen Grundlagen darstellt. Marx schreibt, „daß die in der menschlichen Geschichte werdende Natur die wirkliche Natur des Menschen ist“ und deshalb „die Natur, wie sie durch die Industrie, wenn auch in entfremdeter Gestalt wird, die wahre anthropologische Natur ist“<sup>582</sup>.

Folgt man dem Relativismus, ist damit eine Anthropologie, die die Möglichkeit, den Menschen positiv zu beschreiben, annimmt, ausgeschlossen. Der Mensch ist abstrakt die Aktuali-

---

<sup>577</sup> Liessmann unterstützt diesen Gedanken: „Es sei einmal dahingestellt, ob Marx hier ein anthropologisches Arbeitsbedürfnis des Menschen voraussetzt oder ob hier die Geschichtstheorie eine Konstellation imaginiert, die aus dieser Überlebensnotwendigkeit des Arbeitenmüssens, gefiltert durch die verschiedenen Stadien der historischen Gesellschaftsformen, den Menschen zu seinem eigentlichen Wesen und damit zu einer freien Form der Arbeit kommen läßt. Möglich, daß es sich bei Marx um eine eigentümliche Potenzenlehre handelt - daß es in Wesen des Menschen angelegt sei, zu dieser spielerischen, freien Form der Tätigkeit zu kommen, er aber dazu erst den ganzen Prozeß der Geschichte durchlaufen muß“ (Liessmann 1989: 72).

<sup>578</sup> MEW 40: 539.

<sup>579</sup> Fleischer interpretiert Marx in der Art, dass das Potenzial erst im Kommunismus verwirklicht werden kann (vgl. Fleischer 1970: 22): „Der Übergang zu Sozialismus bedeutet anthropologisch: ‚Der Kampf ums Einzeldasein hört auf. Damit erst scheidet der Mensch, in gewissem Sinne, endgültig aus dem Tierreich, tritt aus tierischen Daseinsbestimmungen in wirklich menschliche. [...] Die eigne Vergesellschaftung des Menschen, die ihnen bisher als von Natur und Geschichte oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre freie Tat. [...] Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen [...]. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.“

<sup>580</sup> Schaff 1970: 29f.

<sup>581</sup> Vgl. MEW 3: 5f.: „Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile - von denen der eine über ihr erhaben ist - sondieren.“

<sup>582</sup> MEW 40: 543.

sierung seines Potenzials unter den materiellen Bedingungen und deren geschichtlicher Entwicklung, wobei auch diese Beziehung wieder dialektisch zu sehen ist. Es gilt schlicht, „[...] daß also die Umstände ebenso sehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen“<sup>583</sup>.

Den Zusammenhang von Grundbedingtheit, über die sich historisch modifizierbare Aussagen über die menschliche Bestimmtheit treffen lassen, und menschlichem Potenzial, das in Angewiesenheit auf den tätigen Umgang der Umgestaltung der objektiven Wirklichkeit zum Ausdruck kommt, fasst Liessmann unter Absage an eine systematische Anthropologie im zusammen:

„Die Menschen können nichts dafür, sie sind, per definitionem, geschichtliche Wesen, das heißt: sie handeln immer schon, wie frei und kritisch sie sich auch dünken mögen, unter ganz bestimmten überlieferten, überkommenen Verhältnissen. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne determinieren die vorgefundenen Lebensbedingungen das gesellschaftliche und individuelle Handeln und Denken der Menschen. Was sie aber dann tun, liegt ganz bei ihnen.“<sup>584</sup>

Es liegt am Menschen, wozu er sich macht, wohin er sich und die Gesellschaft entwickelt. Diese Entwicklung seiner Fähigkeiten beschreibt seine Selbstverwirklichung durch ein Tätigsein in der Welt, was nichts anderes bedeutet als ein Potenzial. Die Gestaltung dieses ist ein Selbstzweck, kennt nur den Rahmen der Bedingungen, unter denen menschliches Leben gegeben ist, und kein metaphysisches Telos.<sup>585</sup>

### 3.2 Homo oeconomicus: Anthropologie und Arbeitstheorie

Aus der Verbindung von Marx' anthropologischem Ansatz mit einem Arbeitsbegriff ist gezeigt worden, dass sein Menschenbild einerseits ohne einen Wesensidealismus gelesen werden kann, da das Tätigkeitsein als Arbeit für Marx eine Grundbedingtheit<sup>586</sup> des menschlichen Daseins darstellt. Auch werkgeschichtlich zieht sich diese Auffassung bis in das „Kapital“ durch: „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben, zu vermitteln.“<sup>587</sup>

Diese allgemeine Bedeutung der Arbeit als Vermittler zwischen Mensch und Natur ist bereits in den „Manuskripten“ und der „Ideologie“, wie gesehen, vorgezeichnet, muss sich aber im werkhistorischen Verlauf erst gegen Naturalismus und Humanismus sowie den Idealismus Hegelscher Prägung entwickeln und findet schließlich im „Kapital“ eine materialistische Ausprägung, ohne die Herkunft ganz abstreifen zu können. Dieser Einfluss zeigt sich in der Übernahme wesentlicher Prinzipien der Hegelschen Phänomenologie, wie dem Prinzip der Selbsterzeugung durch Arbeit:

---

<sup>583</sup> MEW 3: 38.

<sup>584</sup> Liessmann 1989: 33.

<sup>585</sup> Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule hat Marx vorgeworfen alles Tätigsein als instrumentell zu verstehen und auf ein Zweck-Mittel-Verhältnis zu beziehen (vgl. Geuss 2013: 100f.) sowie menschliche Praxis bzw. Tätigkeit unter der Maßgabe der Produktivität zu subsumieren. Allerdings sind bei Marx nicht nur Tätigkeiten im Sinne des Herstellens produktiv, was für eine breitere Auslegung des Arbeitsbegriffs spricht. Im Kapital ist Produktivität einerseits objektive Wertgröße, an anderer Stelle aber auch subjektiv: „Jede Produktivkraft ist eine erworbene Kraft [...] das Produkt früherer Tätigkeit. Die Produktivkräfte sind also das Resultat der angewandten Energie des Menschen“ (MEW 4: 548f.). Das bedeutet, das Potenzial ist nichts unveränderlich Gegebenes, sondern etwas, das durch menschliches Tätigsein verwirklicht und weiterentwickelt wird.

<sup>586</sup> Vgl. MEW 40: 515.

<sup>587</sup> MEW 1: 57.



„Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultate der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen Arbeit begreift.“<sup>588</sup>

Hegel erscheint indes noch als Vertreter der klassischen Nationalökonomie. „Er erfaßt die Arbeit als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch.“<sup>589</sup> Von diesem Idealismus löst sich Marx spätestens mit der „Deutschen Ideologie“.

Die drei Aspekte der Arbeit als Grundbedingtheit, also das Tätigsein im Umgang mit der Natur zum Zweck des Welt-Herstellens und letztlich des Setzens des Menschen selbst, formuliert Marx im „Kapital“ prägnant. Darin findet sich auch Hegels Erkenntnis vom gegenständlichen Menschen als eines Resultats seiner Arbeit wieder:

„Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.“<sup>590</sup>

Diese allgemeine Bedeutung, die wiederum ein Potenzial zum Ausdruck bringt, konkretisiert Marx mit seiner Arbeitswerttheorie. Die Werttheorie seiner Ökonomie, die von der Arbeitswerttheorie der klassischen Nationalökonomie zu unterscheiden ist, teilt mit dieser jedoch das Schicksal, heute weitgehend als wahlweise widerlegt<sup>591</sup> zu gelten. Bereits seit den 1870er Jahren ist innerhalb der Diskussion um die Entstehung des Werts einer Ware die Schule des Grenz- oder Marginalprinzips vorherrschend, die die Arbeitswerttheorie der klassischen Nationalökonomie<sup>592</sup> sowie Marx' Werttheorie<sup>593</sup> kritisiert bzw. für falsch erklärt.

Die Lehre der Grenznutzenschule ist Teil der Neoklassischen Theorie, die die klassische Nationalökonomie, die vor allem von Adam Smith und David Ricardo geprägt wurde, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ablöste. Die Neoklassik ist zusammen mit dem von John Maynard Keynes entwickelten makroökonomischen Theorieansatz noch heute die vorherrschende ökonomische Theorie.<sup>594</sup> Der Wert eines Produkts ist darin eine subjektive Größe, und die wertbildenden Faktoren sind nicht immer eindeutig makroökonomisch zu erfassen. Es sind im Wesentlichen subjektive Handlungsveränderungen, die den Wert entweder beeinflussen oder marginalisieren. Wertbildend für das Subjekt ist dabei die jeweils kleinste Einheit (Grenzeinheit) eines Gutes.

Der makroökonomische Theorieansatz der Neoklassik etabliert gegen den objektiven Ansatz der klassischen Nationalökonomie, die den Wert einer Ware über die darin enthaltene Arbeitszeit definierte, einen subjektiven Ansatz. Die Diskussion beider Positionen hält bis heute an:

---

<sup>588</sup> Fetscher 2004a: 73.

<sup>589</sup> Fetscher 2004a: 73.

<sup>590</sup> MEW 1: 192.

<sup>591</sup> Vgl. Schumpeter 1987: 49.

<sup>592</sup> Vgl. Böhm-Bawerk 1884.

<sup>593</sup> Vgl. Böhm-Bawerk 1896: 25ff.

<sup>594</sup> Vgl. Felderer/Homburg 2003: 25ff.

„Modern economics, as practiced by professional scholars, embodies confusions that are fundamental methodological. These have their historical foundations in the failure of economists to establish an effective synthesis between the objective and the subjective theories of value.“<sup>595</sup>

Zu Marx' Lebzeiten war die klassische Nationalökonomie der Prägung Smiths und Ricardos das vorherrschende Modell zur Erklärung ökonomischer Wertbildung. Die Ökonomie war von der allgemeinen Auffassung dominiert, dass der Wert einer Ware deshalb existiert, weil sie die zur Produktion aufgewendete Arbeitszeit im Produkt vergegenständlicht.

Marx selbst teilt diese Auffassung nur in Ansätzen und kritisierte, dass die klassische Nationalökonomie selbst nie die Frage gestellt habe<sup>596</sup>, warum diese Vergegenständlichung im Wert der Fall ist bzw. wie diese zustande kommt. Hätten sich die ihre Vertreter diese Frage gestellt, so argumentiert Marx, hätten sie erkennen können, dass der Wert nicht etwas ist, was sich im Produkt vergegenständlicht, sondern eine Relation innerhalb der Warenkategorien beschreibt: „Das Geschwätz über die Notwendigkeit, den Wertbegriff zu beweisen, beruht nur auf vollständiger Unwissenheit, sowohl über die Sache, um die es sich handelt, als die Methode der Wissenschaft.“<sup>597</sup>

Marx interessierte vor allem die Frage danach, wie der Wert einer Ware zustande kommt und auf welche Art und Weise Arbeit die Wertbildung beeinflussen. An dieser Stelle verschmelzen Arbeitstheorie und Werttheorie zur Arbeitswerttheorie, die innerhalb der damaligen ökonomischen Lehre eine eigenständige Position beschreibt.

Im Folgenden wird anhand der Untersuchung der verschiedenen Formen der Arbeit einerseits und der Unterscheidung von Gebrauchswerten und Tauschwerten andererseits ein anthropologischer Arbeitsbegriff herausgearbeitet (3.2.1), der den Arbeitsbegriff in seiner allgemeinen Bedeutung konkretisiert und erst im Kontext ökonomischer Analysen von Marx entwickelt wird. Dieser Arbeitsbegriff wird deshalb „anthropologisch“ genannt, weil er direkt zurückverweist auf den Kern der Arbeit als menschliche Grundbedingtheit, „um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen“<sup>598</sup>.

Abschließend steht Marx' Technikbegriff in Relation zum Arbeitsbegriff im Fokus (3.2.3), was vor allem in Bezug auf die Technikphilosophie von Günther Anders von entscheidender Bedeutung sein wird.<sup>599</sup> Der Kerngedanke von Marx' Arbeitsbegriff besteht letztlich darin, Arbeit als eine vielseitige Tätigkeit aufzufassen, mit der und in der der Mensch sich selbst als Mensch und seine Welt erschafft. Dieses Tätigwerden geschieht im Modus des Herstellens von Gebrauchswerten, da nur diese geeignet sind, dem Menschen aus der ihn umgebenden Natur<sup>600</sup> eine Heimat zu bilden. Nur in diesem Sinne ist Arbeit „zwecksetzende und zweckrealisierende Tätigkeit“<sup>601</sup> sowie Anwendung und Ausgestaltung des menschlichen Potenzials und insofern Kern der Marxschen Anthropologie. Das macht Marx auch noch im „Kapital“ deutlich: „Der Arbeitsprozeß [...] ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens.“<sup>602</sup> Erst die

---

<sup>595</sup> Buchanan 1987: 49.

<sup>596</sup> Vgl. Fetscher 2004b: 80: „Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, daß sie nicht das unmittelbare Verhältnis, zwischen dem Arbeiter (der Arbeit) und der Produktion betrachtet.“

<sup>597</sup> MEW 32: 552.

<sup>598</sup> MEW 23: 192.

<sup>599</sup> Vgl. Kapitel 5.1.2.

<sup>600</sup> Vgl. MEW 23: 193: „Die Erde (worunter ökonomisch auch das Wasser einbegriffen), wie sie den Menschen ursprünglich mit Proviant, fertigen Lebensmitteln ausrüstet (1), findet sich ohne sein Zutun als der allgemeine Gegenstand der menschlichen Arbeit vor. Alle Dinge, welche die Arbeit nur von ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Erdganzen loslöst, sind von Natur vorgefunden Arbeitsgegenstände.“

<sup>601</sup> Heller 1980: 38.

<sup>602</sup> MEW 23: 198.

Ausgestaltung des Potenzials in Formen des tätigen Umgangs mit der Welt erlaubt Schlüsse auf das gesellschaftliche Dasein des Menschen. Hierin zeigt sich der gesellschaftliche Charakter der Arbeit.<sup>603</sup> Arbeit ist zudem Ausdruck einer Dialektik von Naturnotwendigkeit einerseits und Selbstbestimmung und Freiheit andererseits. Die Befriedigung der Bedürfnisse findet der Mensch nur außer sich und ist damit zum Tätigwerden aufgefordert, in dem und durch das er wiederum neue, gesellschaftlich produzierte Bedürfnisse hervorbringt:

„Er [der Mensch] tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörenden Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit. [...] Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. [...] Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß. Und diese Unterordnung ist kein vereinzelter Akt. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmäßige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und um so mehr, je weniger sie durch den eignen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreibt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eignen körperlichen und geistigen Kräfte genießt.“<sup>604</sup>

### 3.2.1 Die Formen des Tätigsein

Marx' Arbeitswerttheorie und Arbeitsauffassung stehen in immanenter Beziehung. Ein genauere Blick auf die verschiedenen Formen der Arbeit soll im Folgenden die Terminologie klären und den Blick auf die Verschränkung von Anthropologie und Ökonomie richten. Zunächst werden die verschiedenen Formen des Tätigseins zu betrachten sein und wie sie im Marxschen Denken eingeführt und aufgehoben sind. Dazu findet sich im „Kapital“ folgende Passage:

„Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn, und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert. Alle Arbeit ist andererseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besonderer zweckbestimmter Form, und in dieser Eigenschaft konkreter nützlicher Arbeit produziert sie Gebrauchswerte.“<sup>605</sup>

Der Doppelcharakter, den gesellschaftliche Arbeit bei Marx im Kapitalismus einnimmt, kommt hier zum Vorschein. Arbeit ist einerseits physiologische Verausgabung und wird als „abstrakte Arbeit“ erfasst. Arbeit ist andererseits ein zielgerichtetes Herstellen auf einen Zweck hin, was er als „nützliche“ und später „konkrete Arbeit“ bezeichnet. Dem Doppelcharakter liegt wiederum eine dialektische Auffassung der körperlichen Betätigung zum Zweck des Produzierens zugrunde. Die reine physische Verausgabung bedeutet noch keine Arbeit. Abstrakte Arbeit existiert nicht isoliert und ist als solche ein abstrahierendes, theoretisches Moment. Erst die

---

<sup>603</sup> Vgl. MEW 23: 194f.: „Dieselbe Wichtigkeit, welche der Bau von Knochenreliquien für die Erkenntnis der Organisation untergegangener Tiergeschlechter, haben Reliquien von Arbeitsmitteln für die Beurteilung untergegangener ökonomischer Gesellschaftsformationen. Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen. Die Arbeitsmittel sind nicht nur Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft, sondern auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird.“

<sup>604</sup> MEW 23: 192ff.

<sup>605</sup> MEW 23: 61.

zweckgebundene körperliche Betätigung kann „nützliche“ bzw. „konkrete Arbeit“ hervorbringen. Bezogen auf einen idealtypischen Naturzustand besteht dieser Zweck darin, Welt herzustellen und die umgebende Natur so zu verändern, dass ein Leben darin möglich wird.

Der Wert einer Ware oder eines Produktes bestimmt sich nicht durch die darin enthaltene Arbeit schlechthin, sondern die darin enthaltene abstrakte Arbeit. Was aber heißt es, wenn abstrakte Arbeit nur eine theoretische Größe ist? Es zeigt sich, dass der Begriff als Moment der physischen Verausgabung als theoretisches Maß dient, um Arbeit unabhängig von den verschiedenen Formen der Verausgabung vergleichbar zu machen: „Die Arbeit jedoch, welche die Substanz der Werte bildet, ist gleiche menschliche Arbeit, Verausgabung derselben menschlichen Arbeitskraft.“<sup>606</sup> Abstrakte Arbeit und die notwendige (durchschnittliche) Arbeitszeit zur Herstellung eines Produktes (gesellschaftlich notwendige Arbeit) bilden die theoretische Grundlage für den in den Produkten enthaltenen Wert.

Ebenso wie die abstrakte Arbeit ist aber auch der Wert an dieser Stelle nur eine theoretische Größe. Marx formuliert gegen die klassische Nationalökonomie Smiths und Ricardos die These, dass der Wert einer Ware nur in Beziehung zu einer anderen Ware entsteht, der Wert also nichts ist, was dem Produkt anhaftet, sondern der Relation von Produkten.<sup>607</sup> Der Warenwert wird so zu einem gesellschaftlichen Produkt. In einer Gesellschaftsform, in der ein Warenaustausch zwischen Produzenten stattfindet, aktualisiert sich der Warenwert in der Beziehung dieser zueinander.

Der Tausch von Waren ist konstitutiv für die Wertbildung. Waren nehmen damit in einer Gesellschaftsform, die auf Warenaustausch beruht, den Charakter eines Tauschwertes an. Darin enthalten ist abstrakte Arbeit, also die physische Verausgabung, sowie die konkrete Arbeit in Form notwendiger Arbeitszeit. Innerhalb einer kapitalistischen Gesellschaft, so Marx, dient der Tauschwert als abstrahierende Größe dazu, verschiedene Warenformen untereinander vergleichen zu können. Der im Produkt enthaltene Tauschwert ist nichts anderes als Kapital bzw. Geld.<sup>608</sup> Wichtig ist in diesem Zusammenhang Marx' Bemerkung zum Geld als einer eigenständigen, neben den Waren existierenden zweiten Ware:

„Das Produkt wird zur Ware; die Ware wird zum Tauschwert; der Tauschwert der Ware ist ihre immanente Geldeigenschaft; diese ihre Geldeigenschaft löst sich von ihr als Geld los, gewinnt eine allgemeine, von allen besondern Waren und ihrer natürlichen Existenzweise gesonderte soziale Existenz; das Verhältnis des Produkts zu sich als Tauschwert wird sein Verhältnis zu einem neben ihm existierenden Gelde oder aller Produkte zu dem außer ihnen allen existierenden Geld. Wie der wirkliche Austausch der Produkte ihren Tauschwert erzeugt, so erzeugt ihr Tauschwert das Geld.“<sup>609</sup>

In Marx' Arbeitswerttheorie nimmt nicht nur das Geld die Form einer Ware an, sondern auch die Arbeitskraft. In diesem Verständnis zeigt sich, dass Marx, anders als Smith oder Ricardo, die Werttheorie seiner Zeit auf eben diese beschränkt wissen wollte. Das wertschaffende Moment der Arbeit, die Tatsache, dass Produkten durch abstrakte Arbeit Wert zukommt, sieht Marx nicht als gegeben, sondern aus Ausdruck der spezifischen Gesellschaftsform seiner Zeit und ihrer Produktionsmechanismen: „Diese Wertberechnung selbst hat also zu ihrer Voraussetzung eine gegebene historische Stufe der gesellschaftlichen Produktionsweise und ist selbst ein mit derselben gegebenes, also historisches Verhältnis.“<sup>610</sup>

---

<sup>606</sup> MEW 23: 53.

<sup>607</sup> Vgl. MEGA II/6: 31: „Ein Arbeitsprodukt, für sich isoliert betrachtet, ist also nicht Werth, so wenig wie es Ware ist. Es wird nur Werth, in seiner Einheit mit andrem Arbeitsprodukt, oder in dem Verhältniß, worin die verschiedenen Arbeitsprodukte, als Krystalle derselben Einheit, der menschlichen Arbeit, einander gleichgesetzt sind.“

<sup>608</sup> Vgl. MEW 42: 80: „Der von den Waren selbst losgelöste und selbst als eine Ware neben ihnen existierende Tauschwert ist - *Geld*.“

<sup>609</sup> MEW 42: 81.

<sup>610</sup> MEW 42: 177.

Dieses Spezifikum kommt in der Gleichung „abstrakte Arbeit“ = Tauschwert zum Ausdruck. Sie dient dem Warenproduzenten dazu, seine Güter auf einem freien Markt vergleichbar zu machen.<sup>611</sup> Damit ist eine Seite des Doppelcharakters freigelegt.

Die andere Seite der Arbeit ist die konkrete Arbeit, deren zielgerichteter Ausdruck sich im Gebrauchswert aktualisiert, „[w]ährend sich die Tauschwert setzende Arbeit in der Gleichheit der Waren als allgemeiner Äquivalente verwirklicht, verwirklicht sich die Arbeit als zweckmäßige produktive Tätigkeit in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Gebrauchswerte“<sup>612</sup>. Diese sind das arbeitswerttheoretische Pendant zum Tauschwert. Als solche entziehen sie sich der Verallgemeinerung und damit der Möglichkeit des freien Warentausches. Der Gebrauchswert einer Sache bemisst sich nicht darin, wogegen (Ware oder Geld) diese eingetauscht werden kann, sondern in der konkreten Benutzung derselben. Der Wert des Gebrauches ist individuell an einem Bedürfnis bemessen und nicht allgemein und aktualisiert sich nur im Gebrauch.

Tauschwert und Gebrauchswert sind quantitativ nicht miteinander verbunden bzw. zu verbinden, woraus die ökonomische Forschung das sogenannte klassische Wertparadox abgeleitet hat. Paradigmatisch für diese beziehungslose Beziehung ist das Verhältnis eines Laibs Brot und eines Diamantrings. Dem Laib Brot kommt in der Theorie ein höherer Gebrauchswert zu, da er dem Menschen als Quelle von Nahrung dient, auf die er zum Erhalt seiner physischen Existenz angewiesen ist. Unter diesem Aspekt ist demgegenüber der Gebrauchswert eines Diamanten geringer. Dennoch muss mehr Geld aufgewendet werden, um den Diamantring zu erwerben als bei dem Kauf eines Laibes Brot. Der Tauschwert des Rings ist somit höher als der des Brotes. Tauschwert und Gebrauchswert stehen in keiner Relation, beeinflussen sich nicht gegenseitig.

Für den Gebrauchswert zeigt sich, dass dieser unabhängig von der Gesellschaftsform und ihren Produktionsmechanismen zu sehen ist: „Ein Ding kann Gebrauchswert sein, ohne Wert zu sein. Es ist dies der Fall, wenn sein Nutzen für den Menschen nicht durch Arbeit vermittelt ist.“<sup>613</sup> Marx' Kritik an Ricardo bezieht sich auf diesen Punkt, wenn er ihm vorwirft, die Gebrauchswerte in seiner Analyse vergessen zu haben.

Der Doppelcharakter der Arbeit zeigt sich in der Beziehung von abstrakter und konkreter Arbeit. Festzuhalten ist, dass ein arbeitender Mensch immer „konkrete Arbeit“ verrichtet.<sup>614</sup> Die „nützliche-konkrete Arbeit“ verweist demnach direkt auf Marx' Anthropologie. Im Herstellen von Gebrauchswerten und in deren Gebrauch ist, unabhängig von der Gesellschaftsform, ein anthropologisches Moment der menschlichen Grundbedingtheit enthalten.

In der Arbeit „entbirgt“ sich, mit Heidegger gesprochen, dieses anthropologische Moment. Damit wird deutlich, dass Marx' Analyse des Doppelcharakters ein Spezifikum der kapitalistischen Gesellschaftsform darstellt, die dem Gebrauchswert den Tauschwert hinzufügt, der schließlich das dominierende Element wird. Die steigende Bedeutung des Tauschwertes bzw. des Kapitals und seiner damit verbundenen Imperative hat Arendt später im Vorrang der Arbeit kritisiert.

Für Marx führt diese Gewichtsverlagerung dazu, dass konkrete Arbeit schrittweise zu entfremdeter Arbeit wird, in der der Arbeiter, weil er in immer geringerem Maß mit der Herstellung von Gebrauchswerten betraut ist, seine konkrete Arbeit gewissermaßen zweckentfremdet einsetzt und sich damit von seiner Tätigkeit, dem Produkt derselben, seiner Natur und seiner Gattung entfremdet.

---

<sup>611</sup> Den Profit erzeugt der Warenproduzent, so Marx, indem er die, in der Ware enthaltene Arbeitskraft gewinnbringend einsetzt. Ihre Eigenschaft ist es nämlich mehr Wert produzieren zu können, als ihr selbst zukommt. Der Profit wird in Marx' Ökonomie demnach über den Faktor Arbeitskraft erwirtschaftet, dem Mehrwert, den der Arbeiter durch seine Arbeit der Ware hinzufügt.

<sup>612</sup> MEW 13: 23.

<sup>613</sup> MEW 23: 55.

<sup>614</sup> Vgl. MEW 1: 57: „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Notwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben, zu vermitteln.“

Festzuhalten bleibt, dass auch wenn Marx' Werttheorie mit der neoklassischen Theorie als widerlegt gilt<sup>615</sup>, seine ökonomischer Werttheorie ein anthropologisches Moment enthält, das einmal mehr die Kontinuität zwischen dem frühen und dem späten Marx verdeutlicht und den roten Faden seines Menschenbildes herausstellt. Zudem lassen sich auch in der Arbeitswerttheorie Elemente finden, die auf die Entfremdungstheorie des jungen Marx verweisen. Der Doppelcharakter der Arbeit besteht damit, wenn man so will, auch darin, ökonomisches und anthropologisches Moment zugleich zu enthalten<sup>616</sup>:

### 3.2.2 Das sinnstiftende Tätigsein: Über Gebrauchswerte und Tauschwerte

Die Akkumulation des Kapitals durch die Besitzer der Produktionsmittel wird erreicht, indem diese sich den Mehrwert aneignen, den der Arbeiter vermöge der Verausgabung seiner Arbeitskraft im Herstellungsprozess produziert, so lautet die These von Marx' Arbeitswerttheorie, die davon ausgeht, dass der Wertzuwachs eines Produkts über die für die Herstellung notwendigen Mittel durch den Arbeiter hinzugefügt wird, dessen Arbeitskraft nur in dem Maße kompensiert wird, die zum Erhalt seines Lebens notwendig ist. Marx' Arbeitswerttheorie unterscheidet innerhalb einer kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Produktionsbedingungen grundsätzlich zwischen Tauschwerten und Gebrauchswerten.

Dies bedeutet einen Wandel in der ökonomischen Betrachtung produzierter Güter. Nicht der tatsächlich produzierte Gegenstand verändert sich in der Fertigung unter kapitalistischen Bedingungen, sondern das Wesen der Ware bzw. der in ihnen enthaltene Wert. Der Gebrauchswert, so Marx im „Kapital“, „hat nur Wert für den Gebrauch und verwirklicht sich nur im Prozeß der Konsumtion“<sup>617</sup>. In der Produktion von Tauschwerten kommt diese Verwirklichung nicht zum Ausdruck. Tauschwerte sind quantifizierbare Waren, die um ihren qualitativen Aspekt, den sie als Gebrauchswert hätten, reduziert sind. Das Geld oder Kapital selbst bildet die letzte Stufe des Tauschwertes.

Die Produktion dieser Tauschwerte hat nach Marx die entfremdete Arbeit zur Folge. Der Arbeiter, der keine Waren mehr produziert, deren Wert in ihrem Gebrauch in erster Linie besteht, wird diesem Arbeiten und in Konsequenz den Produkten dieser Arbeit fremd. Er arbeitet innerhalb der kapitalistischen Warenproduktion nicht zur unmittelbaren Befriedigung eines Bedürfnisses, was er täte, würde er beispielsweise ein Hemd nähen, um sich selbst zu wärmen. Stattdessen, um bei diesem Beispiel zu bleiben, schneidert er massenhaft Stoffe zu Kleidung, die im Warenhandel als Tauschwerte dienen, mit denen der „Kapitalist“, für den er seine Arbeitskraft verausgibt, in erster Linie andere Waren tauschen kann bzw. Kapital also Tauschwerte generiert. Die Arbeit des Arbeiters wird damit „zum Mittel, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen“<sup>618</sup>. Möglich wird die Aufspaltung der menschlichen Arbeit in Tauschwerte und Gebrauchswerte durch die moderne, arbeitsteilige Produktion, wie sie in den Manufakturen des 17. und 18. Jahrhunderts noch nicht realisiert war, aber in der großindustriellen Produktion des

---

<sup>615</sup> Marx wurde unter anderem von Milton Friedman, John Maynard Keynes und seinem Zeitgenossen Eugen Böhm von Bawerk kritisiert. Letzterer merkte an, dass erhebliche Widersprüche zwischen dem dritten und dem ersten Band des Kapital bestehen und es Marx nicht gelungen sei, seine Theorie der Profitrate mit der Werttheorie in Einklang zu bringen (vgl. Böhm-Bawerk 1974: 66 ff.).

<sup>616</sup> Vgl. Maurer 2006: 122: „Der Doppelcharakter der Arbeit unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen - zugleich konkret nützliche, gebrauchswertschaffende und abstrakt menschliche, tauschwertschaffende Arbeit zu sein - ist der Springpunkt dieser auch polit-ökonomischen Analyse.“

<sup>617</sup> MEW 23: 49.

<sup>618</sup> MEW 40: 514.

19. Jahrhunderts realisiert wurde, sowie durch den Warenaustausch und das akkumulierte Privateigentum. Die gesellschaftliche Dimension ist abermals der entscheidende Faktor in Marx' Analyse, wie seine Kritik an Smith<sup>619</sup> und Ricardo zeigt.<sup>620</sup>

In einer Gesellschaft, in der das Tätigsein des Arbeiters spezialisiert und auf bestimmte Bereiche oder limitiert auf einen Bereich des Produktionsprozesses ist, einer Gesellschaft also, in der freier Warenaustausch besteht und die Produzenten animiert werden, Tauschwerte herzustellen, wird die gesellschaftliche Macht der Arbeit „zur Privatmacht der Privatperson“<sup>621</sup> mit der Folge der Entfremdung.

Marx' Arbeitswerttheorie ist damit Grundstein für seine Theorie der entfremdeten Arbeit, die er aus der Beobachtung des kapitalistischen Warensystems und seiner materialistischen Produktionsbedingungen ableitet. In der Unterscheidung von Gebrauchswerten und Tauschwerten kommt dies paradigmatisch zum Ausdruck. Die Abgrenzung eröffnet zudem eine Lesart dieses Theorieteils von Marx' philosophisch-ökonomischer Untersuchung, der zurückverweist auf den anthropologischen Kern seines Menschenbildes. Wenn die Produktion von Tauschwerten Entfremdungsphänomene bedingt, ist damit für die Gebrauchswerte ein anthropologisches Moment festzustellen. Marx scheint die Gebrauchswerte ihrerseits innerhalb seines Menschenbildes aufzuwerten und darin die eigentliche, dem Menschen entsprechende Form des Produzierens zu sehen, während die Tauschwertproduktion bereits die entfremdete Form menschlichen Herstellens beschreibt.

Die menschliche Grundbedingtheit des Tätigseins drückt sich unabhängig von negativen gesellschaftlichen Einflüssen als das Produzieren von Gebrauchswerten aus.<sup>622</sup> Nur diese sind geeignet, als Mittler zwischen Mensch und Natur, Heimat oder Welt herzustellen und damit den Menschen als gesellschaftliches Lebewesen zu schaffen: „Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.“<sup>623</sup> Damit ist im Umkehrschluss gesagt, dass der Tauschwerte produzierende Mensch das Potenzial seiner Grundbedingtheit nicht zum Ausdruck bringen kann und daher in einer Gesellschaft, die diese Produktionsform zur ökonomischen Grundlage hat, die Arbeit als entfremdete Arbeit erscheint.

Die Analyse von Marx' Arbeitswerttheorie führt zu einem eindeutigeren Verständnis des Arbeitsbegriffs in anthropologischer Dimension. Darin ist Arbeit eine Form des Tätigseins, die Gebrauchswerte herstellt. Als solche ist sie eine sinnstiftende Tätigkeit, in der der Mensch sich selbst und seine Welt erzeugt. Marx konkretisiert mit der Arbeitswerttheorie seinen Arbeitsbegriff in anthropologischer Dimension unter Rekurs auf die Grundbedingtheit des Menschen. Die Verbindung von Arbeit und Gebrauchswerten bringt auf abstrahierter Ebene die Unterscheidung in sinnstiftende und nicht sinnstiftende Arbeit in Form der Tauschwertproduktion hervor. Dieser aus der Marxschen Arbeitswerttheorie extrahierte Gedanke bleibt auch trotz der

---

<sup>619</sup> Vgl. MEW 26.1: 46f.

<sup>620</sup> Vgl. MEW 23: 56f.: „In der Gesamtheit der verschiedenartigen Gebrauchswerte oder Warenkörper erscheint eine Gesamtheit ebenso mannigfaltiger, nach Gattung, Art, Familie, Unterart, Varietät verschiedener nützlicher Arbeiten – eine gesellschaftliche Teilung der Arbeit. Sie ist Existenzbedingung der Warenproduktion, obgleich Warenproduktion nicht umgekehrt die Existenzbedingung gesellschaftlicher Arbeitsteilung. In der altindischen Gemeinde ist die Arbeit gesellschaftlich geteilt, ohne daß die Produkte zu Waren werden. Oder, ein näher liegendes Beispiel, in jeder Fabrik ist die Arbeit systematisch geteilt, aber diese Teilung nicht dadurch vermittelt, daß die Arbeiter ihre individuellen Produkte austauschen. Nur Produkte selbständiger und voneinander unabhängiger Privatarbeiten treten einander als Waren gegenüber.“

<sup>621</sup> MEW 23: 145.

<sup>622</sup> Vgl. MEW 1: 57.

<sup>623</sup> MEW 1: 192.

generellen Kritik an ihr erhalten, da in ihr ein anthropologischer Kern rekursiv enthalten ist, der von der ökonomischen Kritik an der Wertentstehung unberührt bleibt.

### 3.2.3 Der Zusammenhang von Arbeit und Technik

Marx versteht Technik als Arbeitsmittel<sup>624</sup> und Produktivkraft und als solche wiederum als Gradmesser für die Entwicklung einer Gesellschaftsform<sup>625</sup>. Die Technik und ihre durch die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und Entwicklungen bedingte Veränderung im 18. und 19. Jahrhundert sowie der Begriff, den er daraus für sein Denken entwickelte, sind bei Marx dialektisch: „Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen.“<sup>626</sup>

Die Geschichte der technischen Entwicklung ist damit auch die Beschreibung des Aufstiegs der Arbeit im Kapitalismus, die unter anderem durch die Einfachheit der Bedienung ungelernete Arbeit begünstigt und so ein neues Arbeitskräftepotenzial erschloss. Als technologischen Determinismus charakterisiert er diesen Prozess indes nicht.<sup>627</sup> Zunächst hatte Marx gezeigt, „wie der Kapitalismus seine einzigartige technologische Grundlage herausbildet, indem er die handwerks- und manufakturmäßigen Technologien umwälzt. Er erreicht diese Grundlage schließlich durch die Produktion von Maschinen mit Maschinen und die organisatorische Verbindung vieler Maschinen im Fabrikssystem“<sup>628</sup>:

„Die große Industrie musste sich also ihres charakteristischen Produktionsmittels der Maschine selbst, bemächtigen und Maschinen durch Maschinen produzieren. So erst schuf sie ihre adäquate technische Unterlage und stellte sich auf ihre eigenen Füße. [...] Als Maschine erhält das Arbeitsmittel eine materielle Existenzweise, welche Ersetzung der Menschenkraft durch Naturkräfte und erfahrungsmäßiger Routine durch bewußte Anwendung der Naturwissenschaft bedingt.“<sup>629</sup>

Das Spannungsverhältnis, in dem er seinen Technikbegriff entwickelt, ist dabei das einer Gesellschaft zwischen kapitalistischer Produktionsweise und proletarischer Revolution, als der Zustand, in dem die Lohnarbeit endgültig aufgehoben ist. Neben diesen beiden Aspekten, die für die Entwicklung des Technikverständnisses ausschlaggebend sind, enthält Technik, verstanden als erweiterte Anwendung der Arbeit, zugleich ein anthropologisches Moment. Innerhalb

---

<sup>624</sup> Vgl. MEW 23: 194: „Das Arbeitsmittel ist ein Ding oder ein Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als Leiter seiner Tätigkeit auf diesen Gegenstand dienen. Er benutzt die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andre Dinge, seinem Zweck gemäß, wirken zu lassen. Der Gegenstand, dessen sich der Arbeiter unmittelbar bemächtigt - abgesehen von der Ergreifung fertiger Lebensmittel, der Früchte z.B., wobei seine eignen Leibesorgane allein als Arbeitsmittel dienen - ist nicht der Arbeitsgegenstand, sondern das Arbeitsmittel. So wird das Natürliche selbst zum Organ seiner Tätigkeit...“

<sup>625</sup> Vgl. MEW 4: 130: „Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten“. Vgl. MEW 23: 195: „Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen. Die Arbeitsmittel sind nicht nur Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft, sondern auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird“.

<sup>626</sup> MEW 23: 393, Anm. 89.

<sup>627</sup> Die These eines technologischen Determinismus, in dem die Produktivkräfte die Akteure der Geschichte sind, vertritt G.A. Cohen (Cohen 1978). David Harvey sieht darin jedoch einen Widerspruch zur dialektischen Methode bei Marx. Technologie verursacht nicht das Verhältnis zur Natur, so Harvey, sondern enthüllt es. An dieses Enthüllen knüpft die Theorie von Anders an, der Marx wiederum erweitert und schlussfolgert, dass das Phänomen Technik das Ziel verfolgt, dieses Enthüllen unmöglich zu machen.

<sup>628</sup> Harvey 2010: 242.

<sup>629</sup> MEW 23: 405ff.



der Selbsterzeugung durch Arbeit kommt ihr die Rolle des Mittels zu, mit dem sich der Mensch seine gesellschaftsspezifische Welt schafft bzw. die Natur herausfordert: „Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozess seines Lebens [...]“<sup>630</sup>

In Marx' Technikverständnis fügt der Mensch der vorhandenen keine weitere gemachte Natur hinzu, sondern eignet sich die vorhandene Natur an bzw. transformiert sie. Er verwendet den Begriff der „zweiten Natur“ daher nicht terminologisch, und auch ähnliche Termini wie „naturwüchsig“ bringen dies nicht zum Ausdruck<sup>631</sup>. Arbeit und Technik sind damit Verfahren des Austausches mit der Natur zum Zwecke der Aneignung und des Erschließens von Welt, und die Technik ist insofern „tote Arbeit“<sup>632</sup>, da sie die Leistungsfähigkeit des Menschen erweitert. Darüber hinaus betrachtet Marx Technik und ihren Einsatz bzw. den technischen Fortschritt durchaus kritisch. Er erklärt aus ihr das verstärkte Auftreten der Arbeitsteilung<sup>633</sup> und kritisiert die Maschinen dafür, dass sie Arbeitslosigkeit erzeugen, Arbeit auf stupide Tätigkeiten reduzieren<sup>634</sup> und den Menschen zu Handlangern der Apparate machen. Trotz dieser Äußerungen scheint er Technik ohne ihre gesellschaftliche Anwendung an anderer Stelle wiederum als neutrales Element zu sehen<sup>635</sup>:

„Die Arbeit erscheint nicht mehr so sehr als in den Produktionsprozeß eingeschlossen, als sich der Mensch vielmehr als Wächter und Regulator zum Produktionsprozeß selbst verhält. (Was von der Maschinerie gilt ebenso von der Kombination der menschlichen Tätigkeit und der Entwicklung des menschlichen Verkehrs.) Es ist nicht mehr der Arbeiter, der modifizierten Naturgegenstand als Mittelglied zwischen das Objekt und sich einschiebt; sondern den Naturprozeß, den er in einen industriellen umwandelt, schiebt er als Mittel zwischen sich und die unorganische Natur, deren er sich bemeistert. Er tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein.“<sup>636</sup>

Kritikwürdig, so scheint es, wird der Einsatz der Maschinerie erst im Kapitalismus, also innerhalb ihres gesellschaftlichen Einsatzes.<sup>637</sup> Mit diesem wird die neutrale Technik, in der Marx durchaus ein Instrument zur Befreiung des Menschen von physischen Zwängen sieht, zum Mittel der Ausbeutung sowohl der Natur als auch der menschlichen Arbeitskraft:

---

<sup>630</sup> MEW 23: 393, Anm. 89.

<sup>631</sup> Vgl. Dahmer 1994: 400.

<sup>632</sup> MEW 23: 446. Vgl. Halfmann 2006: 241ff.: „Im Kapital kann sie aber auch Mehrwert produzieren (Mittel zur Produktion von Mehrwert), wenn der Wert der Arbeitskraft gesenkt wird, gewinnt der Kapitalist relativen Mehrwert. [...] Obwohl Marx Technik und Arbeit als Stoffwechsel mit der Natur bezeichnet, wird Natur nur noch als strukturierbare Materie, als Medium der gesellschaftlichen Formung verstanden. Wenn die Natur nur noch organischen und mechanischen Gesetzen unterworfen ist, aber kein eigenständiges kosmologisches telos mehr besitzt, dann kann Technik auch nicht mehr von ihr in dem Sinne unterschieden werden, dass die Form der Technik über die Ordnung der Natur erschlossen werden kann.“

<sup>633</sup> Vgl. MEW 23: 442: „Mit dem Arbeitswerkzeug geht auch die Virtuosität in seiner Führung vom Arbeiter auf die Maschine über. Die Leistungsfähigkeit des Werkzeugs ist emanzipiert von den persönlichen Schranken menschlicher Arbeitskraft. Damit ist die technische Grundlage aufgehoben, worauf die Teilung der Arbeit in der Manufaktur beruht. An die Stelle der sie charakterisierenden Hierarchie der spezialisierten Arbeiter tritt daher in der automatischen Fabrik die Tendenz der Gleichmachung oder Nivellierung der Arbeiten, welche die Gehilfen der Maschinerie zu verrichten haben, an die Stelle der künstlich erzeugten Unterschiede der Teilarbeiter treten vorwiegend die natürlichen Unterschiede des Alters und Geschlechts. [...] Soweit in der automatischen Fabrik die Teilung der Arbeit wieder erscheint, ist sie zunächst Verteilung von Arbeitern unter die spezialisierten Maschinen...“

<sup>634</sup> Die Debatte über Dequalifizierung wurde in den 1970er Jahren durch Harry Bravermans Untersuchung „Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß“ (1985) angestoßen.

<sup>635</sup> Vgl. Ohme-Reinicke 2000: 68.

<sup>636</sup> MEW 42: 601.

<sup>637</sup> In der „Ideologie“ beschreibt Marx „Maschinerie und Geld“ als Destruktionskräfte, aber unter Hinweis auf die „bestehenden Verhältnisse“ (vgl. MEW 3: 69).

„In unseren Tagen scheint jedes Ding mit seinem Gegenteil schwanger zu gehen. Wir sehen, daß die Maschinerie, die mit der wundervollen Kraft begabt ist, die menschliche Arbeit zu verringern und fruchtbarer zu machen, sie verkümmern läßt und bis zur Erschöpfung auszehrt. Die neuen Quellen des Reichtums verwandeln sich durch einen seltsamen Zauberbann zu Quellen der Not. Die Siege der Wissenschaft scheinen erkaufte durch Verlust an Charakter. In dem Maße, wie die Menschheit die Natur bezwingt, scheint der Mensch durch andre Menschen oder durch seine eigne Niedertracht unterjocht zu werden [...] All unser Erfinden und unser ganzer Fortschritt scheinen darauf hinaufzulaufen, daß sie materielle Kräfte mit geistigem Leben ausstatten und das menschliche Leben zu einer materiellen Kraft verdummen.“<sup>638</sup>

Marx, der an dieser Stelle auch die Naturwissenschaften in Verantwortung nimmt, bringt die Dialektik seines Technikverständnisses damit auf den Punkt. „In unseren Tagen“, bedeutet in den Tagen des Kapitalismus, ist Technik Mittel zur Ausbeutung und zur Repression der Gesellschaft, was sie aber nicht sein müsste. Sie ist nicht die emanzipatorische Produktivkraft, als die sie genutzt werden könnte, sondern ein gesellschaftlich destruktives Element, das er auch im Rahmen seiner Entfremdungstheorie<sup>639</sup> wieder aufgreift.<sup>640</sup>

An dieser Stelle scheint Marx für eine Differenzierung in der Betrachtung der Technik zu sprechen, in der die Maschine und ihre gesellschaftliche Anwendung getrennt voneinander betrachtet werden. Hierzu passt auch die Kritik an den Maschinenstürmern. Gegen die radikale Arbeiterbewegung, die sich und ihren Arbeitsplatz durch den technischen Fortschritt bedroht sah, zu Gewalt griff und die neuen Produktionsmittel zerstörte, wendet er ein: „Es bedarf Zeit und Erfahrung, bevor der Arbeiter die Maschinerie von ihrer kapitalistischen Anwendung unterscheidet und daher seine Angriffe vom materiellen Produktionsmittel selbst auf dessen gesellschaftliche Exploitationsform übertragen lernt.“<sup>641</sup>

Für Marx ist Technik im Kapitalismus Repressionsinstrument und Mittel der Herrschaftsausübung des Kapitalisten über den Arbeiter, die die Freiheit des Arbeiters einschränkt. In diesem Licht sieht er den technischen Fortschritt kritisch, allerdings erkennt er darin andererseits ein emanzipatorisches Element, welches der Arbeiterklasse letztlich zur Überwindung ihres Zustandes verhelfen könne. Im Kommunistischen Manifest schreiben Marx und Engels:

„Der Fortschritt der Industrie, dessen willenloser und widerstandsloser Träger die Bourgeoisie ist, setzt an die Stelle der Isolierung der Arbeiter durch die Konkurrenz ihre revolutionäre Vereinigung durch die Assoziation. Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet.“<sup>642</sup>

Das Spannungsfeld, in dem Marx Technik betrachtet, tut sich auf zwischen dem Repressionsinstrument im Kapitalismus und emanzipatorischem Element als Auswegs aus eben diesem.<sup>643</sup>

---

<sup>638</sup> MEW 12: 3f.

<sup>639</sup> Vgl. MEW 23: 445: „Während die Maschinenarbeit das Nervensystem aufs äußerste angreift, unterdrückt sie vieltätige Spiel der Muskeln und konfisziert alle frei körperliche und geistige Tätigkeit. Selbst die Erleichterung der Arbeit wird zum Mittel der Tortur, indem die Maschine nicht den Arbeiter von der Arbeit befreit, sondern die Arbeit von Ihrem Inhalt.“

<sup>640</sup> Vgl. Halfmann 2006: 245: „Marx' Theorie der Funktion von Technik in der Gesellschaft macht die schwindende Bedeutung der Ordnung der Natur für die Ordnung der Gesellschaft klar.“

<sup>641</sup> MEW 23: 452.

<sup>642</sup> MEW 4: 473f.

<sup>643</sup> Vgl. ÜR: 145: „In dem Wusch, sich von dieser Lebensnotwendigkeit zu emanzipieren und eine, wenn auch immer begrenzte Freiheit zu erobern, hat alle Herrschaft ihre ursprünglichste und ihre legitimste Wurzel. Solange wir denken können, haben Menschen diese Befreiung sich mit Gewalt auf Kosten anderer verschafft, indem sie andere zwangen, einen Teil der Lebenslast für sie zu tragen. Dies ist der eigentliche Sinn der Sklavenwirtschaft und wenn wir heute sagen können, daß die alte und fruchtbare Wahrheit, daß nur Gewalt und Herrschaft über andere wenigstens einigen Menschen die Freiheit verschafft, überhaupt und nicht mehr gültig ist, so danken wir diesen wirklichen Fortschritt nicht etwa irgendwelchen modernen politischen Ideen oder Ideologien, sondern einzig und allein der modernen Technik.“

Die Technik selbst scheint bei Marx nicht Gegenstand der Kritik, auch wenn Engels die Auswirkungen auf bspw. die Natur bereits gesehen und angemerkt hat, sondern ihre gesellschaftliche Anwendung, deren Rationalismus im Kapitalismus der menschlichen Freiheit entgegensteht.<sup>644</sup> Hieran anschließend knüpft die Diskussion der Frage, wie die Aufhebung der Arbeitsteilung gelingen kann, ohne die moderne Technik aufzugeben und wieder in einen Zustand der vormodernen Produktion zurückzufallen. Marx und Engels haben sich dazu nicht weiter geäußert.<sup>645</sup>

Gegen die getrennte Betrachtung und Bewertung von Technik und ihrer gesellschaftlichen Anwendung wendet sich David Harvey. Er betont, dass auch bei Marx die Maschine nicht neutral gesehen werde. Die Produktion von Arbeitslosigkeit könne auch nicht im Sozialismus aufgehoben werden, da es nun mal im Wesen der Maschine liege, Arbeitskraft zu reduzieren. Dass dies ein Argument gegen Marx ist, übersieht Harvey. Vor der Folie dieser Schlussfolgerung interpretiert er Marx' Aussagen zur Technik als eine generelle Kritik der Technik, die der Kapitalismus erst enthüllt habe, die aber nicht auf den Kapitalismus beschränkt sei<sup>646</sup>:

„Die Maschinerie wirkt jedoch nicht nur als übermächtiger Konkurrent, stets auf dem Sprung, den Lohnarbeiter ‚überflüssig‘ zu machen. Als ihm feindliche Potenz wird sie laut und tendenziell vom Kapital proklamiert und gehandhabt. Sie wird das machtvollste Kriegsmittel zur Niederschlagung der periodischen Arbeiteraufstände, striktes usw. wider die Autokratie des Kapitals. Nach Gaskell war gleich die Dampfmaschine ein Antagonist der ‚Menschenkraft‘, der den Kapitalisten befähigte, die steigenden Ansprüche der Arbeiter niederzuschmettern, die das beginnende Fabrikssystem zur Krise zu treiben drohten. Man könnte eine ganze Geschichte der Erfindungen seit 1830 schreiben, die bloß als Kriegsmittel des Kapitals wider Arbeiteremeuten ins Leben traten.“<sup>647</sup>

Diese Lesart der Marxschen Technikkritik erscheint plausibel, verweist aber auch auf Widersprüche im Werk. Wo immer er von den negativen Auswirkungen der Technik spricht, tut er dies unter Hinweis auf ihre gesellschaftliche Anwendung.<sup>648</sup> Insofern enthüllt der Kapitalismus zwar das Destruktive der Technik, aber zumindest nicht bei Marx eindeutig in einer Weise, dass diese Elemente als universelle Eigenschaften der Technik erkannt werden. Dass die Elemente einer generellen Kritikwürdigkeit der technischen Entwicklung vorformuliert sind, ist damit nicht in Abrede gestellt:

„In Manufaktur und Handwerk bedient sich der Arbeiter des Werkzeugs, in der Fabrik dient er der Maschine. Dort geht von ihm die Bewegung des Arbeitsmittels aus, dessen Bewegung er hier zu folgen hat. In der Manufaktur bilden die Arbeiter Glieder eines lebendigen Mechanismus. In der Fabrik existiert ein toter

---

<sup>644</sup> Vgl. Fetscher 2004b: 82: „Es kommt daher zum Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt, und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tier.“

<sup>645</sup> Irving Fetscher diskutiert diesen Aspekt in dem Aufsatz „Technik als Weg zur Macht oder zur Freiheit?“ (1985: 513ff.) und kommt zu dem Schluss, dass Marx und Engels die Komplexität moderner Wissenschaft und Technik unterschätzt haben und es heute darum gehen muss, den immanenten Wachstumszwang des Kapitalismus zu bekämpfen, um den technischen Fortschritt wieder in den Dienst der Menschen zu stellen. Fetscher zeigt, dass Marx' Idee von der Überwindung des Kapitalismus bzw. seiner Produktionsweise ohne einen Rückfall in der Steinzeit kaum möglich scheint und meint, dass Marx die Fähigkeiten des Menschen, sich in einer Art zu organisieren, die dieses Zurückfallen möglich macht, überschätzt habe.

<sup>646</sup> Vgl. Harvey 2010: 247ff.

<sup>647</sup> MEW 23: 459.

<sup>648</sup> Vgl. MEW 23: 528ff.: „Und jeder Fortschritt der kapitalistischen *Landwirtschaft* ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist ist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. Je mehr ein Land, wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika z. B. von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozess. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“

Mechanismus unabhängig von ihnen, und sie werden ihm als lebendige Anhängsel einverleibt. [...] Selbst die Erleichterung der Arbeit wird zum Mittel der Tortur, indem die Maschine nicht den Arbeiter von der Arbeit befreit, sondern seine Arbeit vom Inhalt. Aller kapitalistischen Produktion [...] ist es gemeinsam, daß [...] die Arbeitsbedingung den Arbeiter anwendet, aber erst mit der Maschinerie erhält diese Verkehrung technisch handgreifliche Wirklichkeit.“<sup>649</sup>

### 3.3 Der Arbeiter als Ware: Entfremdung und Entäußerung

Innerhalb der Forschungsliteratur zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung von Marx' Werk nimmt die „Entfremdung des Menschen“<sup>650</sup> bzw. die Theorie der entfremdeten Arbeit eine besondere Position ein. Maßgeblich entwickelt Marx diese in den „Manuskripten“ und der „Deutschen Ideologie“. Die „Manuskripte“ erschienen im Jahr 1932, im gleichen Jahr, in dem auch die „Deutsche Ideologie“ als Gesamtwerk veröffentlicht wurde, von der bereits die Abhandlung über Max Stirner um die Jahrhundertwende und die Thesen über Feuerbach in den 1920er Jahren publiziert worden waren. Die Publikationsgeschichte dieser Werke ist der Grund dafür, dass die direkten Nachfolger von Marx sich nicht mit diesem Aspekt seines Oeuvres beschäftigten und dass nach der Veröffentlichung die Werkrezeption darauf ausgerichtet war, das Gesamtwerk auf die Entfremdungstheorie auszulegen.

Die Rezeption unterteilt sich in zwei Auslegungsansätze. Gemeinsam ist diesen Ansätzen, dass sie anhand der Analyse der Theorie der entfremdeten Arbeit sein Schaffen in zwei Perioden einteilen. Gleiches war schon bei der Erörterung des Wesensbegriffs zur Sprache gekommen. Die Trennlinie zwischen dem frühen und dem späten Marx wird um das Jahr 1848 gezogen. Der Übergang von der „Ideologie“ zur Publikation von „Lohnarbeit und Kapital“ beschreibt eine Interessenverschiebung, in der ökonomische Themen und Thesen ins Zentrum des Marx'schen Denkens rückten. Die beiden Ansätze der werkgeschichtlichen Rezeption unterscheiden sich nun darin, dass die zwei Schaffensperioden entweder als aufeinander aufbauend oder als einander widersprechend interpretiert werden.<sup>651</sup>

Innerhalb der Marx-Forschung bildet dieser Aspekt einen weiteren, umfassend erörterten Diskussionspunkt in der Art, dass keine Arbeit über Marx ohne eine Haltung in dieser Frage auskommt, sodass eine Analyse der Theorie der entfremdeten Arbeit sich schnell in Teilaspekten oder ideologischen Positionsbestimmungen verlieren kann.

Das folgende Kapitel konzentriert sich daher auf die Klärung der Frage, wie Marx' Überlegungen zum Menschenbild bzw. sein Arbeitsbegriff mit seiner Entfremdungstheorie zusammenhängen. Damit werden weitere Stellen seines Denkens freigelegt, an die Günther Anders und Hannah Arendt anknüpfen.

In den vorangegangenen Kapiteln wurde gezeigt, wie Marx' Anthropologie und Arbeitstheorie zusammenhängen und wie beide den Kern seiner Entfremdungsproblematik enthalten bzw. problematisieren. Wie genau aber denkt Marx den Entfremdungsbegriff im Anschluss an seine Anthropologie und wie ist dieser gegen Kritik zu verteidigen, die ihm für Marx' Spätwerk die Relevanz abspricht?

Um zu einer Klärung dieses Sachverhaltes zu gelangen, sind die Einflussfaktoren auf den Entfremdungsbegriff herauszustellen und zu untersuchen. Der Begriff selbst steht dabei vor den gleichen methodisch-terminologischen Herausforderungen wie der Wesensbegriff: „Es ist aber

---

<sup>649</sup> MEW 23: 445f.

<sup>650</sup> MEW 40: 518.

<sup>651</sup> Vgl. Henning 2015: 110.

auch wahr, daß der Ausdruck ‚Entfremdung‘ der Name für gewisse reale gesellschaftliche Verhältnisse ist, daß er mit realen Problemen verknüpft ist, für die bisher keiner einen besseren Namen erdacht hat.“<sup>652</sup>

Marx’ Entfremdungstheorie ist, wie gezeigt wurde, vorgeworfen worden, einen Essenzialismus zu vertreten. Zudem sei die Theorie in diesem Aspekt paternalistisch, indem sie die Diagnose der Entfremdung dem entfremdeten Individuum von außen auferlege.<sup>653</sup> Die Entkräftung oder Etablierung einer Lesart, die diese Vorwürfe vermeidet, steht im Zentrum der folgenden Analyse. Hierbei dient der Argumentationsansatz von Christoph Henning<sup>654</sup> als Ausgangspunkt, der die These aufstellt, dass es in den Marxschen Texten eine Erlebnisqualität der Entfremdung gebe, die potenziell universalisierbar und damit unabhängig von der Gesellschaftsform subjektiv nachvollziehbar ist. In der Diskussion dieser These liegt zugleich die Antwort, ob es Marx in seiner Entfremdungstheorie darum geht, zu einem ursprünglichen Menschsein zurückzugehen, wie Jaeggi impliziert, oder ob dieses aus seiner Sicht nicht vielmehr unmöglich ist.

An der Entfremdungstheorie seiner Zeit kritisiert Marx, dass sie als ein Entwicklungsprozess des Bewusstseins und nicht der materiellen Verhältnisse verstanden wurde:

„Die Individuen, die nicht mehr unter die Teilung der Arbeit subsumiert werden, haben die Philosophen sich als Ideal unter dem Namen ‚der Mensch‘ vorgestellt, und den ganzen, von uns entwickelten Prozeß als den Entwicklungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt, so daß den bisherigen Individuen auf jeder geschichtlichen Stufe ‚der Mensch‘ untergeschoben und als die treibende Kraft der Geschichte dargestellt wurde. Der ganze Prozeß wurde so als Selbstentfremdungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt, und dies kommt wesentlich daher, daß das Durchschnittsindividuum der späteren Stufe immer der früheren und das spätere Bewußtsein den früheren Individuen untergeschoben [wurde]. Durch diese Umkehrung, die von vornherein von den wirklichen Bedingungen abstrahiert, war es möglich, die ganze Geschichte in einen Entwicklungsprozeß des Bewußtseins zu verwandeln [...]“<sup>655</sup>

### 3.3.1 Die „soziale Macht“: Marx’ Entfremdungstheorie

Erste Gedanken zur Entfremdung finden sich in den „Manuskripten“, die Marx 1844 verfasst. Er verbindet darin seinen durch Hegel geprägten Entfremdungsbegriff mit Überlegungen zur politischen Ökonomie. Wie gezeigt, hat die Forschung im Vergleich der „Manuskripte“ und der „Ideologie“ mit dem ökonomisch geprägten Spätwerk des „Kapital“ entweder einen Bruch oder eine Verbindung gesehen. Allerdings gibt es im „Kapital“ deutliche Hinweise auf ein Nachwirken der frühen Schriften, die eine Theorie der Trennung von Früh- und Spätwerk relativieren.<sup>656</sup>

Im Kapitel zur „entfremdeten Arbeit“ der „Manuskripte“ verknüpft Marx seine politische Ökonomie mit seiner Entfremdungstheorie und macht schon im Titel des Kapitels deutlich, worin er den Auslöser für die Entfremdung sieht:

„Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der Verwertung der Sachenwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert.“<sup>657</sup>

---

<sup>652</sup> Schaff 1970: 65.

<sup>653</sup> Rosa 2012: 304f.

<sup>654</sup> Henning 2015.

<sup>655</sup> MEW 3: 69.

<sup>656</sup> Vgl. MEW 25: 95.

<sup>657</sup> MEW 40: 511.

Marx wirft hier viele Begriffe zusammen, sodass es sich lohnt, genauer hinzuschauen. Er spricht von Produktionsprozess, Waren, Arbeit, dem Arbeiter, und verknüpft diese zugleich mit ersten Ansätzen einer Werttheorie. An gleicher Stelle heißt es weiter:

„Dies Faktum drückt weiter nichts aus als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung.“<sup>658</sup>

Entfremdung ist für Marx bis hierhin ein Moment des Produktionsprozesses, das sich beim Herstellen und in Bezug auf die Waren ereignet, und zwar derart, dass der Arbeiter sich sowohl in Hinblick auf sein Tun als auch auf das Resultat desselben entfremdet. Der Hinweis der „sachlich gemachten“ Arbeit zeigt an, dass es sich schon nicht mehr um Arbeit im allgemeinen Verständnis als Tätigkeit des Menschen, als Grundbedingtheit des menschlichen Daseins handelt.

Damit sind die ersten beiden Dimensionen des Entfremdungsbegriffs bei Marx benannt, die Entfremdung des Arbeiters von seiner Tätigkeit und dem Produkt seiner Tätigkeit. Zwei weitere kommen hinzu: die Entfremdung gegenüber seiner Natur und die Entfremdung gegenüber der eigenen Gattung, dem anderen Mitmenschen, der Gemeinschaft. Dadurch ist das Feld bereitet, auf dem Marx sich der Analyse widmet: Entfremdung ist ein gesellschaftliches Phänomen, kein individuell-psychologisches. Um diese und die Form einer Gesellschaft zu verstehen, muss man ihre materiellen Grundlagen und Voraussetzungen betrachten.

Entfremdung wird vor dem Hintergrund ökonomischer Überlegungen betrachtet bzw. der Arbeit als Ausdrucks einer spezifischen Form des Tätigseins innerhalb eines bedingten Gesellschaftssystems:

„Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei.“<sup>659</sup>

Die detaillierte Analyse der Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft führt den jungen Marx zu einer Theorie der entfremdeten Arbeit. Er geht also davon aus, dass Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft seiner Zeit eine spezifische Form angenommen hat, die er als entfremdete Arbeit bezeichnet und sich von einem ursprünglichen nicht entfremdeten Arbeitsbegriff unterscheidet<sup>660</sup>. Unter diesem Oberbegriff formuliert Marx die bereits eingeführten vier Formen der

---

<sup>658</sup> MEW 40: 511f.

<sup>659</sup> MEW 13: 8.

<sup>660</sup> Elbe weist daraufhin, dass der Begriff der entfremdeten Arbeit in seiner Bedeutung im Kapital in Form der abstrakten Arbeit übernommen wird. Es besteht demnach eine Kontinuität des Frühwerkes, wo von entfremdeter Arbeit gesprochen wird, und dem Spätwerk: „Insofern nimmt abstrakte Arbeit als spezifisch gesellschaftliche Form der konkreten Privatarbeiten, ohne als entfremdete Arbeit im Sinne der Manuskripte rekonstruierbar zu sein, eine gesellschaftstheoretische Erklärungsfunktion für das wahr, was als Entfremdung bezeichnet wurde. Marx‘ Darstellung im Kapital zeigt, wie ausgehend vom Doppelcharakter der Arbeit unter bestimmten Vergesellschaftungsbedingungen die ‚Herrschaft der Sache‘ [...] anhebt, die ‚Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst‘ [...], ‚die Individuen nun von Abstraktionen beherrscht werden‘ [...], die ein System selbstbezoglicher Reichthumsproduktion hervorbringen“ (Elbe 2015: 45f.).

Entfremdung in den „Manuskripten“. In der „Deutschen Ideologie“, die zwei Jahre später entstand, geht er genauer auf diese Formen oder Dimensionen ein und untersucht den Zusammenhang von Entfremdungsformen und dem ökonomischen Element der Arbeitsteilung. Allerdings bewirkt das reine Faktum der Arbeitsteilung noch keine Entfremdung. Dennoch sieht er einen notwendigen Zusammenhang, den er unter Berücksichtigung des gesellschaftlichen Kontexts in der spezifischen Form der Arbeitsteilung<sup>661</sup> im Kapitalismus verortet:

„Die ‚soziale Macht‘, d.h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen, woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft. Diese ‚Entfremdung‘, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei praktischen Voraussetzungen aufgehoben werden.“<sup>662</sup>

Augenfällig kommt hier die offen zur Schau gestellte Distanzierung von der Terminologie zum Ausdruck. Marx schreibt Entfremdung in Anführungszeichen, distanziert sich damit aber nicht vom Phänomen: „Es ist aber auch wahr, daß der Ausdruck ‚Entfremdung‘ der Name für gewisse reale gesellschaftliche Verhältnisse ist, daß er mit realen Problemen verknüpft ist, für die bisher keiner einen besseren Namen erdacht hat.“<sup>663</sup> Er tritt nicht in Distanz zum Phänomen, sondern kritisiert die Hegelsche Philosophie und stellt dieser entgegen, dass „das abstrakte Denken für sich nichts ist“<sup>664</sup>. Man muss die Dinge auf den Kopf stellen, um sie wieder richtig zu erkennen, und die realen bzw. materiellen Bedingtheiten einer Gesellschaft und ihrer Produktionsbedingungen in die Betrachtung einbeziehen: „Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.“<sup>665</sup>

### **Entfremdungstheorie im „Kapital“**

Ohne genauer auf die Diskussion um die Rolle und Stellung des Warenfetischs, in dem manche Autoren den roten Faden zwischen Früh- und Spätwerk gesehen haben<sup>666</sup>, einzugehen, finden sich auch im „Kapital“ deutliche Hinweise, die dafür sprechen, dass Marx den Entfremdungsbegriff der „Manuskripte“ und der „Ideologie“ nicht hat fallen lassen, sondern ihn auch hier integriert hat. Im Abschnitt über die „Ersparnis an den Arbeitsbedingungen auf Kosten der Arbeiter“ findet sich ein erster Anhaltspunkt:

---

<sup>661</sup> Vgl. MEW 23: 56f.: „In der Gesamtheit der verschiedenartigen Gebrauchswerte oder Warenkörper erscheint eine Gesamtheit ebenso mannigfaltiger, nach Gattung, Art, Familie, Unterart, Varietät verschiedener nützlicher Arbeiten – eine gesellschaftliche Teilung der Arbeit. Sie ist Existenzbedingung der Warenproduktion, obgleich Warenproduktion nicht umgekehrt die Existenzbedingung gesellschaftlicher Arbeitsteilung. In der altindischen Gemeinde ist die Arbeit gesellschaftlich geteilt, ohne daß die Produkte zu Waren werden. Oder, ein näher liegendes Beispiel, in jeder Fabrik ist die Arbeit systematisch geteilt, aber diese Teilung nicht dadurch vermittelt, daß die Arbeiter ihre individuellen Produkte austauschen. Nur Produkte selbständiger und voneinander unabhängiger Privatarbeiten treten einander als Waren gegenüber.“

<sup>662</sup> MEW 3: 34.

<sup>663</sup> Schaff 1970: 65.

<sup>664</sup> MEW 40: 585.

<sup>665</sup> MEW 23: 16.

<sup>666</sup> U. a. Joachim Israel (1972).

„Diese Vorstellungsweise ist um so weniger befremdlich, als ihr der Schein der Tatsachen entspricht, und als das Kapitalverhältnis in der Tat den innern Zusammenhang verbirgt in der vollständigen Gleichgültigkeit, Äußerlichkeit und Entfremdung, worin es den Arbeiter versetzt gegenüber den Bedingungen der Verwirklichung seiner eignen Arbeit.“<sup>667</sup>

Er verwendet Entfremdung hier in abgeschwächter Form, indem er den Begriff der Gleichgültigkeit und Äußerlichkeit daneben stellt, allerdings löst er diesen nicht aus dem Bedeutungskontext der frühen Schriften. Entfremdet ist der Arbeiter auch im „Kapital“, so scheint es, weil ihm die (materiellen) Bedingungen, unter denen er produziert, fremd geworden sind. Zudem bedient er sich auch im „Kapital“ der explizit uneindeutigen „Phraseologie“. Im Weiteren wird der Bezug auf die Theorie der entfremdeten Arbeit noch deutlicher:

„Endlich verhält sich, wie früher gesehn, der Arbeiter in der Tat zu dem gesellschaftlichen Charakter seiner Arbeit, zu ihrer Kombination mit der Arbeit anderer für einen gemeinsamen Zweck, als zu einer ihm fremden Macht; die Verwirklichungsbedingungen dieser Kombination sind ihm fremdes Eigentum, dessen Verschleuderung ihm völlig gleichgültig wäre, würde er nicht zur Ökonomisierung desselben gezwungen. Ganz anders ist dies in den Arbeitern selbst gehörigen Fabriken, z. B. zu Rochdale.“<sup>668</sup>

Er greift hier auf die Form der Entfremdung des Arbeiters von seiner eigenen Tätigkeit zurück und zeigt zugleich eine Form der nicht entfremdeten Arbeit auf, in den Fabriken, die den Arbeitern selbst gehören, in denen also das Privateigentum des Produzenten auf die Arbeiter übertragen wurde und das Eigentum in kleinem Maßstab zu gesellschaftlichem Eigentum transformiert wurde.<sup>669</sup> Ein weiteres Zitat aus dem „Kapital“ thematisiert Entfremdung als fremde Herrschaftsform und greift ebenfalls direkt auf den phänomenalen Aspekt als „Knechtschaft des Gegenstandes“<sup>670</sup> zurück, wie er ihn bereits in den „Manuskripten“ formuliert hatte: „Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eigenen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht.“<sup>671</sup>

An dieser Stelle kommt ein wesentliches Merkmal des Entfremdungsphänomens zum Ausdruck: Das ursprünglich in der Arbeit Entäußerte, der Gegenstand, tritt dem Arbeiter durch die gestörte Wiederaneignung in der entfremdeten Arbeit als gegen ihn gerichtete Macht gegenüber. Es wird deutlich, dass Marx' Entfremdungstheorie, auch abgesehen von der Diskussionsdiskussion des Warenfetischs, ein durchgehendes Moment seines Denkens bleibt, wenngleich mit weniger Aufmerksamkeit bedacht und den ökonomischen Analysen untergeordnet. Schaut man sich Marx' Äußerungen zum Phänomen genauer an, so wird zudem deutlich, dass es sich dabei durchaus um das von Henning angesprochene potenziell universell nachvollziehbare Phänomen handeln könnte. Weder der frühe noch der späte Marx beschreibt ein abstraktes, auf einen Wesensidealismus gründendes Phänomen, sondern widmet sich mit steigender Tendenz der Betrachtung konkreter gesellschaftlicher Zustände, womit bereits ein Argument gegen den Vorwurf des Paternalismus gewonnen sein dürfte.

### **Dimensionen der Entfremdung**

Joachim Israel hat bei Marx drei verschiedene Dimensionen der Entfremdung unterschieden<sup>672</sup>, die er in religiöse, politische und ökonomische Entfremdung unterteilt. Mit Blick auf die Anthropologie zeigt sich, dass diese Aufteilung als werkgeschichtlich theoretische Trennung sinnvoll erscheint, die Dimensionen inhaltlich aber zusammenhängen, und zwar in der Weise, dass Entfremdung, in welcher Dimension auch immer, Resultat entfremdeter Arbeit ist. Betrachtet

---

<sup>667</sup> MEW 25: 95.

<sup>668</sup> MEW 25: 95.

<sup>669</sup> Ein Leben in nicht entfremdeter Arbeit skizziert Marx in den Exzerptheften (vgl. Fetscher 2004b: 275).

<sup>670</sup> MEW 4. 512.

<sup>671</sup> MEW 23: 649.

<sup>672</sup> Israel 1972.



man die verschiedenen Formen entfremdeter Arbeit im Einzelnen, so wird diese These deutlicher. Zunächst sollen jedoch die unterschiedlichen Dimensionen der Entfremdung im Marxschen Werk unter dem Aspekt ihres inhaltlichen Zusammenhangs genauer erläutert werden.

Die religiöse Entfremdung steht werkhistorisch am Anfang und wird von Israel auf die Auseinandersetzung des jungen Marx mit der Philosophie Feuerbachs und dessen zentralem, 1841 erschienenen Werk „Das Wesen des Christentums“ zurückgeführt. Es wurde bereits gezeigt, dass Marx zwar der These Feuerbachs zustimmt, Gott sei eine Projektion menschlicher Eigenschaften: „Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.“<sup>673</sup> Allerdings bemängelt er, dass Feuerbach die gesellschaftliche Ebene nicht einbezogen, sondern im Gegenteil völlig ignoriert habe.<sup>674</sup> Insofern, hierin liegt Israel zweifellos richtig, ist die vielzitierte Passage weniger explizite Religionskritik als vielmehr Kritik der Rolle, die die Religion in prekären gesellschaftlichen Verhältnissen einnehmen kann und deren Auswirkung auf die Menschen, die in diesen Verhältnissen leben.<sup>675</sup> Indes geht die These, Marx habe in der Auseinandersetzung mit Feuerbach gewissermaßen Propädeutik betrieben und pflichtbewusst eine „notwendige Vorbedingung“ erbracht, zu weit, da Israel den Eindruck erweckt, ohne diesen Diskurs wäre die Offenlegung der ökonomischen Dimension der Entfremdung nicht möglich gewesen. Feuerbach käme damit mehr Ehre zu als er in diesem Zusammenhang beanspruchen darf. Im Gegenteil, seine Projektionstheorie enthielt bereits das entscheidende Element der Entfremdung. Marx hat diese auf der Grundlage einer materialistischen Gesellschaftstheorie kritisiert und in diesem Sinne richtigzustellen versucht.

Die zweite Dimension ist die politische Entfremdung, die Marx ebenfalls vor der Niederschrift des „Kapitals“ in der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie entwickelt. In dieser nimmt der Staat nach der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft die höchste Form der Sittlichkeit ein: „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß, und das, was er weiß, vollführt.“<sup>676</sup> Erfolgreich kann dieses Modell jedoch nur sein, wenn sich der Einzelne im Staat repräsentiert sieht. Dass dies nicht der Fall sei, kritisierte Marx an Hegel, da er den Staat, ähnlich der Religion, als Projektion des Menschen sieht; in diesem Fall als ein verdinglichtes Machtinstrument der herrschenden Klasse zum Erhalt ihrer Herrschaft. Ähnlich wie bei Feuerbach wirft Marx Hegel vor, die gesellschaftliche Ebene außer Acht gelassen zu haben: „Der Staat und die Einrichtung der Gesellschaft sind von dem politischen Standpunkt aus nicht zwei verschiedene Dinge.“<sup>677</sup> Israel sieht in dem „Versuch, dem Staat sittliche Eigenschaften zuzuschreiben“<sup>678</sup>, eine Form der Entfremdung. Marx mache dies durch seine Kritik der Bürokratie als Verdinglichungsorgans des Staats, in dem sich nur noch der abstrakte, aber nicht mehr der tatsächliche Mensch repräsentiert sieht, deutlich. Allerdings ist die Verdinglichung losgelöst von den gesellschaftlichen Verhältnissen neutral bewertet und vielmehr anthropologisches Moment des Welterschließens. Israel erkennt diesen Punkt bei seiner Analyse der ökonomischen Entfremdung<sup>679</sup>, scheint ihn an dieser Stelle jedoch auszublenken. Marx' Kritik an Hegels Rechtsphilosophie ist daher weniger eine Fundamentalkritik, sondern zeigt, dass Einrichtungen wie die bürgerliche Gesellschaft und der sittliche Staat sich nicht schon im richtigen Denken realisieren, sondern dass sie als gesellschaftliche Gebilde eben diesen Einflüssen unterliegen, die in einer kapitalistischen Gesellschaft darin bestehen, Privateigentum zu schützen und den

---

<sup>673</sup> MEW 1: 378.

<sup>674</sup> Vgl. MEW 1: 378: „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.“

<sup>675</sup> Vgl. Israel 1972: 51

<sup>676</sup> Hegel 2004: §257.

<sup>677</sup> MEGA I/3: 14.

<sup>678</sup> Israel 1972: 56.

<sup>679</sup> Vgl. Israel 1972: 63: „Nicht jeder Prozeß der Vergegenständlichung jedoch wird als ‚normal‘ betrachtet, d.h. als ein Ausdruck der menschlichen Lebenstätigkeit und als Verwirklichung der Gattung.“

Staat als Repräsentationsorgan zum Schutz von privaten Interessen zu sehen. Ökonomische Theorien sind in diesem Sinne Ideologien, und als diese will Marx sie entlarven. Deutlich wird dies in der Betrachtung der Form der Entfremdung des Arbeiters zu seiner Gattung, in der Marx aus der ökonomischen Perspektive eine soziale Perspektive entwickelt. Dass der im Staat nicht repräsentierte Arbeiter diesen Staat nicht als Ausdruck seines eigenen Selbst empfindet, muss in Marx' Hegelkritik nicht gesondert herausgearbeitet werden. Wichtig ist vielmehr, und dies scheint Israel zu übersehen, dass der Staat dabei nicht der Auslöser eines Fremdwerdens ist, sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre materiellen Bedingungen, die Hegels Idealismus nicht wertschätzt. In seiner Analyse der dritten Dimension, der ökonomischen Entfremdung, fügt Israel dem Marxschen Begriff der entfremdeten Arbeit die positive Blaupause nicht entfremdeter Arbeit hinzu und beschreibt sie wie folgt:

„Arbeit ist schöpferisch, (1) wenn der Mensch seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins macht [...], der Mensch durch Arbeit seine Fähigkeiten auf umfassende Weise ausdrücken kann, (3) wenn er durch seine Arbeit seine gesellschaftliche Natur verwirklichen kann, (4) wenn Arbeit nicht lediglich ein Mittel zum menschlichen Lebensunterhalt, d. h. nicht rein instrumental ist. Arbeit im Idealzustand wird daher durch das aktive, bewußt wollende, sich selbst verwirklichende Individuum repräsentiert. Diese Arbeit, die ihr Ziel in sich trägt, vollzieht sich innerhalb eines gesellschaftlichen Produktionsprozesses.“<sup>680</sup>

Allerdings, so muss man fortfahren, ist dieser Produktionsprozess nicht durch andere materielle Voraussetzungen und Bedingungen bestimmt als im Kapitalismus auch. In der Überwindung der entfremdeten Arbeit sieht Marx die Möglichkeit zur Wiederaneignung des Potenzials des menschlichen Tätigseins in der Welt, das sich als menschliche Grundbedingtheit in Arbeit ausdrückt: „Ebenso indem die entfremdete Arbeit die Selbsttätigkeit, die freie Tätigkeit, zum Mittel herabsetzt, macht sie das Gattungsleben des Menschen zum Mittel seiner physischen Existenz.“<sup>681</sup> Die von Israel kategorisierte ökonomische Entfremdung betrifft den Kern der Marxschen Entfremdungstheorie, die eng mit seinem Menschenbild verknüpft ist und nahtlos an seine Arbeitstheorie anschließt. Seine Gedanken zur Entfremdung in religiöse, politische und ökonomische Entfremdung zu trennen, erweckt indes eher den Anschein einer werkhistorischen Aufteilung.

Marx' Entfremdungstheorie ist vielschichtig, speist sich aus den Überlegungen Hegels, aus der religiösen Entfremdungstheorie von Feuerbach, und findet zudem ökonomische Anknüpfungen an Moses Hess'<sup>682</sup> Überlegungen zum Geld als Auslöser gesellschaftlicher Entfremdungsphänomene. Marx schreibt über die Macht des Geldes im „Kapital“: Es „verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Hass, den Hass in Liebe, die Tugend in Laster, die Laster in Tugend, den Knecht in den Herrn, den Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn,“<sup>683</sup> Die „Entfremdung des Menschen“<sup>684</sup>, die er seiner Zeit diagnostiziert, ist daher ursächlich in den materiellen Verhältnissen einer Gesellschaft, ihren Produktionsbedingungen und deren Auswirkungen auf den Arbeiter zu suchen. Im Folgenden wird es darum gehen, dieses Verhältnis eingehend zu untersuchen und die verschiedenen Formen zu benennen.

---

<sup>680</sup> Israel 1972: 63.f.

<sup>681</sup> MEGA I/3: 89.

<sup>682</sup> Vgl. Henning 2015: 94ff.

<sup>683</sup> MEW 40: 566. Vgl. Schorlemmer 2014: „Marx entdeckte bei Shakespeare, dass Geld nichts anderes sei als die sichtbare Gottheit, das entäußerte Vermögen der Menschheit. Alles, was der Mensch qua Mensch nicht vermag, das meine er durch das Geld zu vermögen. Geld sei die allgemeine Hure, „der allgemeine Kuppler der Menschen und Völker.“

<sup>684</sup> MEW 40: 517ff.

### 3.3.2 Die vier Formen der Entfremdung

„Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen von dem Menschen. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der andre Mensch gegenüber. Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältnis des Menschen zum andern Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des andern Menschen.“<sup>685</sup>

Diese Passage aus der „Ideologie“ enthält alle vier Formen, die Marx innerhalb seiner Theorie der entfremdeten Arbeit beschreibt und explizit in den „Manuskripten“ entwickelt. Als Formen der Entfremdung sind sie bereits von konkreten Entfremdungsphänomenen bzw. der Entfremdungserfahrung abstrahiert. Es wird deutlich, dass Marx – spricht er vom Arbeiter – den Industriearbeiter des 19. Jahrhunderts vor Augen hat, der unter den materiellen Produktionsbedingungen einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft produziert. Im gleichen Augenblick ist die Rede vom produzierenden Menschen aber auch verallgemeinernd. So war zu sehen, dass der tätige Mensch der Mensch ist, der im Sinne seines Potenzials agiert. Wenn Marx also vom Arbeiter spricht, der qua seines Tätigseins von Entfremdung betroffen ist, so ist in dieser Rede immer auch die universale Kategorie einer Entfremdung des Menschen enthalten. Marx verwendet die Begriffe „Mensch“ und „Arbeiter“, wie das vorangestellte Zitat zeigt, nahezu synonym. Dennoch ist die Rede vom Arbeiter oder Menschen nicht durchgängig inklusiv. So nimmt zum Beispiel der „Kapitalist“ eine besondere Stellung ein.

Die Analyse der verschiedenen Formen von Entfremdung orientiert sich an der Untersuchung von Henning zu Marx und dessen Entfremdungsbegriff, hinterfragt diese kritisch und ergänzt sie um den entscheidenden Punkt der Selbstentfremdung als universaler Kategorie. Damit ist letztlich nicht nur ein besseres Verständnis der Marxschen Entfremdungstheorie als Theorie der entfremdeten Arbeit gewonnen, sondern eine aus den Entfremdungsphänomenen abstrahierte Formen von Entfremdungserfahrung, die sich bei Arendt und Anders wiederfindet.

#### **Die Entfremdung des Arbeiters zum Produkt**

„Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber“<sup>686</sup>, schreibt Marx in den „Manuskripten“ und führt Entfremdung als gestörtes Entäußerungsverhältnis einer Subjekt-Objekt-Beziehung ein. Er geht jedoch noch einen Schritt weiter und behauptet, dass das Produkt der eigenen Hände Arbeit nicht nur als eine fremde Sache erscheine, zu der der Hersteller keine oder kaum mehr eine Beziehung eingehe. Vielmehr erscheint es ihm gegenüber als eine „unabhängige Macht“, als etwas, das ein Eigenleben entwickelt und auf den Arbeiter in keiner positiven Weise zurückwirkt. Er vollzieht hier zwei methodische Schritte auf einmal. Die Entäußerung des Menschen, die Vergegenständlichung der Welt durch sein Tätigwerden in der Welt, ist natürlicher Teil seiner existenziellen Grundbedingtheit.<sup>687</sup> Die Objektivierung des Arbeiters in Form freier Kreativität ist so ein Ausdruck positiver Verdinglichung, die im besten Fall eine störungsfreie Aneignung ermöglicht und Entfremdung ausschließt. Es ist also mehr als die reine Tatsache oder das Vorhandensein von Objektivierung oder Verdinglichung innerhalb des menschlichen Naturumgangs, was Entfremdung hervorbringt.<sup>688</sup> Dazu bedarf es einer bestimmten qualitativen Veränderung des Tätigseins.

---

<sup>685</sup> MEW 40: 517f.

<sup>686</sup> MEW 40: 511.

<sup>687</sup> Vgl. Schaff 1970: 67. „Die Objektivierung und Verdinglichung der Tätigkeit des Menschen ist also die Grundlage des irdischen Seins des Menschen und dadurch auch eine fundamentale anthropologische Kategorie.“

<sup>688</sup> Laut Henning habe dies Simmel behauptet (vgl. Henning 2015: 112).

Innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Produktionsbedingungen ist die Tätigkeit des Arbeiters keine freie Entäußerung im Sinne eines Aneignens von Welt, wie in der Arbeitswerttheorie gezeigt wurde. Im Produkt, das nicht mehr dem Arbeiter gehört, also nicht mehr als eigenes erfahren und angeeignet werden kann, kommt Entfremdungserfahrung zum Ausdruck: „[...] dies [ist] nur dadurch möglich, daß es [das Produkt] einem andern Menschen außer dem Arbeiter gehört.“<sup>689</sup> Der andere Mensch außer dem Arbeiter ist bei Marx der Kapitalist. Und weil der Arbeiter unter den Bedingungen des Kapitalisten bzw. des Kapitalismus produziert, sich entäußert, kommt es zu Entfremdungserfahrungen.

Die Erfahrungsqualität, die Marx in der Beziehung Arbeiter-Produkt bzw. Subjekt-Objekt verortet, muss nicht notwendig auf diese Rollenverteilung beschränkt bleiben, um nachvollziehbar zu sein. Die Distanz zum Resultat des eigenen Tuns lässt sich nicht nur in der Industriearbeit als Phänomen entdecken. Auch dem Koch, der in einer Großküche arbeitet und hunderte Menschen am Tag versorgen muss, der keine Möglichkeit hat, mit seinen Gästen in Kontakt zu treten, die Atmosphäre, die Stimmung und die Einzigartigkeit der Situation, die sein Tätigsein kreiert, nicht erlebt, wird man zumindest in Ansätzen eine Entfremdungserfahrung unterstellen können.

Marx weist auf die gesellschaftliche Bedeutung dieses individuellen Ausdrucksprozesses des Veräußerns hin. Im besten Fall ist diese Beziehung ein Ausdruck der Individualität im Rahmen der Freiräume, die sie gewährt oder gewähren kann. Dieses sich Ausdrücken ist ein Ausdrücken auf sozialer Ebene und ein Garant für soziale Identität.<sup>690</sup>

Die erste Form, in der Entfremdung bei Marx erscheint, ist eine Diskrepanz zwischen Subjekt und dem produzierten Objekt in Form einer gestörten Aneignung, die darin besteht, dass dieses „einem Menschen außer dem Arbeiter gehört“, was nichts anderes als einen Kontrollverlust über das Objekt bedeutet, den Günther Anders zu einem erkenntnistheoretischen Verständnisproblem erweitert. Dieser Kontrollverlust besteht allerdings nicht darin, dass das Produkt im Verkauf dem Einflussbereich des Arbeiters entzogen wird, sondern darin, dass das Produkt nicht als Gebrauchswert, sondern als Tauschwert fungiert.

### **Die Entfremdung des Arbeiters zu seiner Tätigkeit**

„Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im Akt der Produktion, innerhalb der produzierenden Tätigkeit selbst [...]. Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit? [Sie besteht darin], dass er [der Arbeiter] sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine frei physische und geistige Energie entwickelt.“<sup>691</sup> Entfremdung findet also nicht nur in der gestörten Wiederaneignungsbeziehung von Subjekt und Objekt statt, sondern auch der Prozess bringt diese Störung zum Ausdruck. Die Erfahrung von Entfremdung in Bezug auf sein Tätigsein empfindet der Arbeiter als ein persönliches Unglück. In dieser These findet sich zugleich eine anthropologische Grundannahme. Dem Menschen wird ein Leid zugefügt, das darin besteht, dass er sein Tätigsein nicht mehr als sein Tätigsein erfährt. Grundlegende Handlungsoptionen werden ihm von vornherein genommen. Marx geht es im ersten Schritt nicht darum, dass diese Optionen in einer bestimmten Art und Weise genutzt werden, sondern dass sie durch die kapitalistische Warenproduktion dem Möglichkeitsraum entzogen werden. Die menschliche Grundbedingtheit durch Arbeit wird im gesellschaftlichen Materialismus zur Bedingtheit durch entfremdete Arbeit. Erst im zweiten Schritt lässt sich daraus eine Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse ablesen.

Man kann die Beziehung von Menschen/Arbeiter zu seiner Tätigkeit und deren Fremdwerden als ein Fremdwerden des Arbeiters zu sich selbst deuten und damit Entfremdung auch in der Entäußerungsbeziehung von Subjekt zu Subjekt interpretieren, ohne damit notwendig eine essentialistische Position zu unterstellen. Wie das Resultat des eigenen Handelns kann auch der

---

<sup>689</sup> MEW 40: 519.

<sup>690</sup> Vgl. Henning 2015: 113.

<sup>691</sup> MEW 40: 514.

Prozess des Handelns der eigenen Kontrolle unterstehen. Wenn allerdings die Arbeitskraft fremden Mächten untersteht, dann ist die Selbstbestätigung, die darin im Pragmatismus eigentlich zum Ausdruck kommt, nur noch unter Einschränkungen möglich. Auch die Tatsache, dass es einen Herstellungsprozess gibt, bedeutet noch keine Entfremdung.

Marx hat auch hier die spezifischen Bedingungen kapitalistischer Industrieproduktion vor Augen, die den Arbeiter einerseits zur akkordartigen Wiederholung der immer gleichen Tätigkeit zwingt und den Produktionsprozess so weit zergliedert, bis der Arbeiter schließlich keinen Überblick mehr darüber hat, wofür er arbeitet. Günther Anders hat sich dieses Phänomen im Besonderen zu eigen gemacht.

Die zweite Form ist die Entfremdung des Subjekts zur eigenen Tätigkeit bzw. zu sich selbst. Henning weist in diesem Kontext darauf hin, dass der westliche Marxismus diesen Tatbestand noch weiter ausgedehnt hat: „Wenn wir nämlich von der Arbeit entfremdet sind, da wir weder über die Produkte noch über die Tätigkeiten mitbestimmen können, kann der Wille zum Ausdruck und zur Identifikation in das Privatleben hinübereutschen: etwa in den Konsum [...] oder in die Familienbeziehung.“<sup>692</sup> Diesen Gedanken hat unter anderem Erich Fromm aufgenommen und in seiner Konsumkritik weiterentwickelt.<sup>693</sup>

### **Die Entfremdung des Arbeiters zur Natur**

Die dritte Form der Entfremdung besteht zwischen dem unter den industriellen Produktionsbedingungen einer kapitalistischen Gesellschaft arbeitenden Menschen und der Natur. Marx begreift Natur hier als die physisch vorhandene Welt, zu der auch der menschliche Körper gehört. Natur wird ebenfalls dialektisch als Innen und Außen der physischen Welt aufgefasst. In den „Manuskripten“ schreibt er:

„Die entfremdete Arbeit macht also: [...] Das Gattungswesen des Menschen, sowohl die Natur als sein geistiges Gattungsvermögen, zu einem ihm fremden Wesen, zum Mittel seiner individuellen Existenz. Sie entfremdet dem Menschen seinen eignen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein menschliches Wesen.“<sup>694</sup>

An dieser Stelle wird wieder virulent, was zu Marx' Anthropologie herausgearbeitet wurde. Die Rede vom „menschlichen Wesen“ darf an dieser Stelle nicht als ein ahistorischer Wesensbegriff missverstanden werden. Es geht Marx um die gestörte Gestaltung eines Potenzials, die Welt durch ihre Bearbeitung zu einer Welt für den Menschen zu machen, seine „individuelle Existenz“ und sein Gattungsleben.<sup>695</sup> In dem gestaltenden Umgang mit der Welt verwirklicht sich der Mensch, erschafft Kultur und kann sich so im „Spiegel“ (Feuerbach) seiner eigenen Werke mit der Welt identifizieren. Es ist dieses charakteristische Moment der Grundbedingtheit des Menschen, sich auf die Welt hin entwerfen zu müssen, das Henning als Ausdrucksanthropologie<sup>696</sup> identifiziert. In der entfremdeten Arbeit ist der Aneignungsprozess der Entäußerung gestört, was für den jungen Marx zur Analyse der Entfremdung des Menschen zur der ihn umgebenden Natur führt, deren Teil auch sein eigener Körper ist. Liest man die zitierte Stelle aus

---

<sup>692</sup> Henning 2015: 115.

<sup>693</sup> Fromm 1990: 117f.

<sup>694</sup> MEW 40: 517.

<sup>695</sup> Vgl. MEW 40: 517: „Durch sie [die Bearbeitung der gegenständlichen Welt] erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens* des Menschen: indem er sich nicht nur eine im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut. Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird.“

<sup>696</sup> Vgl. Henning 2015: 111ff.

den „Manuskripten“ unter den Vorzeichen einer Ausdrucksanthropologie, wird deutlich, warum ein Paternalismusvorwurf nicht zutreffend ist. Darauf weist auch Henning mit Hinweis auf die Kulturtheorie hin: „In der Marx’schen Kulturtheorie hört die äußere Natur auf, fremd zu sein, wenn man sie bearbeitet. Diese Aussage ist nicht kulturspezifisch, denn für sie ist ‚die freie bewusste Tätigkeit [...] der Gattungscharakter des Menschen‘. Wenn die Rede vom ‚Wesen‘ die Freiheit meint, legt sie die Menschen gerade nicht fest. Ein Paternalismusvorwurf geht an dieser Stelle fehl.“<sup>697</sup>

Das Fremdwerden der äußeren Natur lässt sich bei Marx einfacher erklären als das Fremdwerden der inneren. Er selbst geht darauf nicht genauer ein, allerdings lassen sich psychologische Momente vorstellen, die eine Distanz zum eigenen Leib aufbauen (etwa bei Freud<sup>698</sup>). Inwiefern diese aus der entfremdeten Arbeit abzuleiten sind, ist vielleicht erst zum Ende des 20. Jahrhunderts wirklich deutlich geworden, mit Krankheitsbildern wie Burnout und anderen Erschöpfungsleiden. Festzuhalten bleibt, dass der Umgang mit der Natur bei Marx ein vermittelter ist. Für den Menschen ist Natur nur so, wie er sie im Umgang mit ihr erfährt. Im tätigen Umgang mit dieser entstehen Kultur, Welt und Heimat. Die Natur ist der Gegenstand des menschlichen Tätigseins: „Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein Gattungsleben.“<sup>699</sup>

### **Die Entfremdung des Arbeiters zur Gattung**

Von der Entfremdung des Menschen zur Natur schlägt Marx hier die Brücke in die soziale Sphäre einer Entfremdung der Menschen untereinander. Er erkennt damit an, dass Produzieren prinzipiell autonom möglich und im Normalfall menschlicher Beziehungen das soziale Element immer Teil des Herstellungs- und Produktionsprozesses ist. Darin ist weniger das Herstellen im Kapitalismus unter den Bedingungen entfremdeter Arbeit thematisiert, als vielmehr der freie, tätige Umgang mit der Welt als Form der Ausgestaltung des Potenzials. Das Herstellen eines Tisches ist in diesem Sinne schon ein sozialer Akt, in diesem Tun wird ein Ort geschaffen, an dem sich Menschen zusammenfinden, um gemeinsam Zeit zu verbringen, ebenso wie die an diesem Tisch eingenommene Mahlzeit und das Kochen ein sozialer Akt sind und nicht lediglich der Befriedigung eines „niederen“ Bedürfnisses gilt. Im Kapitalismus ist dieses Moment eliminiert. Die soziale Komponente wird aufgrund der Entfremdung des Arbeiters zum Tun, zum Produkt und zu seiner Natur und damit zu sich selbst, unterbunden; Tauschwerte werden Gebrauchswerten vorrangig.

Marx geht in seiner Werttheorie auf diesen Aspekt nicht mehr explizit ein, jedoch erscheint diese nicht ohne Grund als eine Weiterführung der Entfremdungstheorie. Indem das soziale Element terminiert wird, entfremdet sich der Arbeiter vom sozialen Umgang mit der Welt, spricht, entfremdet sich von dem anderen Mitmenschen und somit seiner Gattung. Diese tut es ihm gleich, da sie dieselben Signale aussendet. Henning weist zurecht darauf hin<sup>700</sup>, dass das Distanzieren von bestimmten sozialen gesellschaftlichen Umgangsweisen und Gepflogenheiten Teil des persönlichen Reifeprozesses sein und der Identitätsfindung dienen kann.<sup>701</sup>

Die hier beschriebenen Formen der Entfremdung lassen sich zu einer Theorie der entfremdeten Arbeit zusammenfassen, für deren Beschreibung Marx selbst den abstrahierenden Begriff der Selbstentfremdung wählt. Er grenzt sich damit von Hegel ab, der in der Selbstentfremdung

---

<sup>697</sup> Henning 2015: 117.

<sup>698</sup> Vgl. Lepenies/Nolte 1971: 9ff.

<sup>699</sup> MEW 40: 517.

<sup>700</sup> Henning 2015: 122.

<sup>701</sup> Vgl. Henning 2015: 123: „Ein temporäres Sich-selbst-fremd-werden [...] ist daher von einem nachhaltigen und bedrückenden Gefühl von Fremdheit gegenüber den anderen und sich selbst zu unterscheiden. Es ist daher keine überzeugende Kritik an der Entfremdungstheorie, das eine Phänomen mit dem anderen zu hinterfragen, denn phänomenal lassen sich diese Dinge voneinander abgrenzen. Allerdings ist damit ein Widerhaken der Entfremdungstheorie benannt...“

noch die implizite Bedingung des denkenden Bewusstseins gesehen hatte, indem er sie auf materialistische bzw. praktische Verhältnisse zurückführt und damit die Bedeutung der menschlichen Beziehung als Grundlage betont, die in der Entfremdung zerstört wird:

„Jede Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur erscheint in dem Verhältnis, welches er sich und der Natur zu ändern, von ihm unterschiednen Menschen gibt. [...] In der praktischen wirklichen Welt kann die Selbstentfremdung nur durch das praktische, wirkliche Verhältnis zu ändern Menschen erscheinen. Das Mittel, wodurch die Entfremdung vorgeht, ist selbst ein praktisches. Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehn, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen andern Menschen steht. Wie er seine eigne Produktion zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe, wie er sein eignes Produkt zu dem Verlust, zu einem ihm nicht gehörigen Produkt, so erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht produziert, auf die Produktion und auf das Produkt. Wie er seine eigne Tätigkeit sich entfremdet, so eignet er dem Fremden die ihm nicht eigne Tätigkeit an.“<sup>702</sup>

### 3.3.3 Arbeitsteilung und Privateigentum: Entfremdete Arbeit und ihre Ursachen

„Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein bewußtes Wesen, d. h., sein eignes Leben ist ihm Gegenstand, eben, weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit. Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Leibestätigkeit, sein Wesen nur zu einem Mittel für seine Existenz macht.“<sup>703</sup>

Die Analyse der Formen der Entfremdung hat die Symptome offengelegt, an denen der Arbeiter im Kapitalismus, wie Marx ihn kennengelernt und kritisiert hat, krankt. Henning liegt richtig, wenn er gegen den Metaphysik- bzw. Essenzialismusvorwurf Jaeggis einwendet, dass sich diese Phänomene auch heute noch als Phänomene des alltäglichen Handelns feststellen und beobachten lassen.<sup>704</sup> Die Ursache für das Vorhandensein der Entfremdung und ihrer Formen geht jedoch über den deskriptiven Ansatz der Phänomene hinaus und berührt die Wurzeln der kapitalistischen Gesellschaftsordnung.

Bei Marx lassen sich nach Henning vier Gründe für die spezifische Form der Entfremdung finden, die er als solche nicht explizit ausarbeitet oder auflistet, die sich aber gleichwohl deutlich herausheben: Arbeitsteilung, Kapitalisierung, Monetarisierung, Ideologisierung. Die positive Seite der Arbeitsteilung, hier stimmt Marx mit Smith überein, der diesen Umstand bereits gesehen hatte<sup>705</sup>, ist die gesteigerte Produktion, die dafür sorgt, dass im besten Fall mehr Menschen in Lohn und Brot stehen. Allerdings geht das höhere Produktionsniveau einher mit einer Entspezialisierung, wofür der technische Fortschritt als Grund genannt wird.<sup>706</sup> Die Arbeit er-

---

<sup>702</sup> MEW 40: 519.

<sup>703</sup> MEW 40: 516.

<sup>704</sup> Henning 2015: 123.

<sup>705</sup> Etwas verknappt fasst Smith zusammen: „Und dieses ungeheure Anwachsen der Produktion in allen Gewerben, als Folge der Arbeitsteilung, führt in einem gut regierten Staat zu allgemeinem Wohlstand, der selbst in den untersten Schichten der Bevölkerung spürbar wird“ (Smith 1982: Kap. 1). Arbeit wird damit zu einem abstrakten, Wert vermittelnden Gut zwischen Gebrauchswerten. Diese Auffassung nehmen Marx und Engels später auf.

<sup>706</sup> Vgl. MEW 23: 442. „Mit dem Arbeitswerkzeug geht auch die Virtuosität in seiner Führung vom Arbeiter auf die Maschine über. Die Leistungsfähigkeit des Werkzeugs ist emanzipiert von den persönlichen Schranken menschlicher Arbeitskraft. Damit ist die technische Grundlage aufgehoben, worauf die Teilung der Arbeit in der Manufaktur beruht. An die Stelle der sie charakterisierenden Hierarchie der spezialisierten Arbeiter tritt daher in der automatischen Fabrik die Tendenz der Gleichmachung oder Nivellierung der Arbeiten, welche die Gehilfen der Maschinerie zu verrichten haben, an die Stelle der künstlich erzeugten Unterschiede der Teilarbeiter treten vorwiegend die natürlichen Unterschiede des Alters und Geschlechts.“

fordert weniger Geschick, und der Arbeiter ist nicht mehr Teil des gesamten Herstellungsprozesses. Diesen Umstand hat Günther Anders später wieder aufgenommen.<sup>707</sup> Er ist zudem auch in der kulturgeschichtlichen Aufarbeitung zur Blaupause für einen Teil der negativen Auswirkungen der industriellen Produktion geworden. Der Film „Modern Times“ von Charlie Chaplin illustriert dies pointiert.<sup>708</sup> Mit Blick auf die heutige Arbeitswelt ist der Analogieschluss nicht fremd, dass die Vereinzelnung des Arbeiters an der Maschine auch zur Vereinzelnung unter den Kollegen führt und somit innerhalb des Arbeitsplatzes eine soziale Dimension gewinnt. Die moderne Gegenbewegung dazu ist der Ansporn von Unternehmensseite, über „Best-Team-“ und „Corporate-Identity-Strategien“ eine Form der Identifizierung des einzelnen Mit-Arbeiters mit seinem Unternehmen zurückzugewinnen bzw. herzustellen.

Ein zweiter Grund für die Entfremdung liegt in der Monetarisierung der Arbeitswelt, die letztlich auf die gesamte Gesellschaft übergreift. Kurz gesagt, bedeutet Monetarisierung eine Nivellierung des Produkts zum Tauschwert. Das Bedeutungsvolle am Produkt ist nicht mehr sein Zweck, seine Form und Qualität, sein Macher oder seine Funktion, sondern der darin repräsentierte Tauschwert in Form von Kapital. Dass sich das Produkt selbst dadurch dem Menschen als etwas Fremdes gegenüberstellt, ist ein Moment, das Marx von Feuerbachs Religionskritik übernommen hat. Es gilt beim jungen ebenso wie beim späten Marx.<sup>709</sup>

Im Element der Monetarisierung spielt auch die wachsende Bedeutung des Marktes eine besondere Rolle. Wenn das in der Ware repräsentierte Kapital zur wichtigsten Größe wird, hat dies zur Folge, dass mehr und mehr Bereiche des gesellschaftlichen Lebens als Waren-Markt aufgefasst werden, so die Argumentation. Übertragen auf eine Gesellschaft, in der Konsumfähigkeit gleichgesetzt wird mit wirtschaftlichem Fortschritt und Wohlstand, zeigt sich, wie die Monetarisierung und Vermarktlichung das Konsumverhalten beeinflussen<sup>710</sup>, nämlich steigern,

---

[...] Soweit in der automatischen Fabrik die Teilung der Arbeit wieder erscheint, ist sie zunächst Verteilung von Arbeitern unter die spezialisierten Maschinen [...]"

<sup>707</sup> Vgl. Kapitel 5.1.2.

<sup>708</sup> Vgl. AdM I: 229: „Der Clown aber [...] ist weder tierisch ernst noch zynisch; sondern von einer Traurigkeit, die, da sie das traurige Los des Menschen überhaupt abspiegelt, die Herzen aller Menschen solidarisiert und durch diese ihre Solidarisierung erleichtert. Daß keine Figur unseres Jahrhunderts so viel Dankbarkeit erregt hatte wie die jämmerliche des frühen Chaplin, war kein Zufall. Die Farce scheint zum Refugium der Menschenliebe geworden zu sein; die Komplizenhaftigkeit der Traurigen zum letzten Trost. Und ist, was da auf dem trostlos dünnen Grunde der Sinnlosigkeit sprießt: der bloße Ton der Menschlichkeit, auch nur ein winziger Trost; und weiß auch die Tröstung nicht, warum sie tröstet und auf welchen Godot sie vertröstet – sie beweist, daß Wärme wichtiger ist als Sinn; und daß es nicht der Metaphysiker ist, der das letzte Wort behalten darf, sondern nur der Menschenfreund.“

<sup>709</sup> Vgl. MEW 23: 86: „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“

<sup>710</sup> Vgl. Liessmann 1989: 114: „Shoppinglandschaften. Der Akt der Entfremdung, die Aufgabe von Individualität, die Substituierung des Lebens durch ein Ding wird selbst zum positiv erfahrbaren Akt des Lebens und zu einem Moment von Freiheit. Die Aura, die man mit einer Ware kauft, tröstet nicht nur über einen vermeintlichen Verlust hinweg, sie ersetzt ihn. Der Konsum von Waren ist keine Ersatzbefriedigung, sondern authentische Befriedigung. Das hat alle psychologische Kapitalismuskritik - und zwar in Unkenntnis von Marx - verkannt. Im Marxschen Kapital findet sich der berühmte Satz: ‚Indem [die Menschen] ihre verschiedenartigen Produkte im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.‘ [...] Das, was sich entscheidend geändert hat, ist: jetzt wissen wir es, aber wir tun es trotzdem. Und weil wir es wissen und weil wir es tun, genießen wir das Tun im Wissen und das Wissen im Tun. So in einer entfremdeten Gesellschaft zu leben, eröffnet eine neue Dimension des Genusses.“



indem sie die Ware zu verbilligen suchen, sodass beispielsweise eine Reparatur gegenüber dem Kauf eines neuen Produkts weniger attraktiv erscheint.<sup>711</sup>

Damit ist ein weiterer Grund benannt – die Kapitalisierung. Kapital ist Geld, das um seiner selbst willen, also zur Steigerung des Profits, investiert wird, so die Prämisse. Nicht mehr die konkreten Bedürfnisse, sondern die Akkumulation von Kapital steht bei der Produktion im Vordergrund. Aus dem Gebrauchswert wird der Tauschwert, der die Ware auf dem freien Kapitalmarkt vergleichbar und eintauschbar macht. Das ursprüngliche gesellschaftliche Verhältnis, das sich in der Herstellung eines Produkts ausgedrückt hat, wird im Kapitalismus durch ein Verhältnis zwischen Dingen überlagert.<sup>712</sup> Aus dem Arbeiter wird die Arbeitskraft als verhandelbare und flexible Form der Ware Arbeit. Dem Arbeiter gehören seine Arbeitsmittel nicht mehr, worauf auch Simmel und Weber hinweisen, und sein unmittelbares Tätigsein hat nur noch mittelbar mit der Befriedigung seiner Bedürfnisse zu tun.<sup>713</sup> Die Arbeit dient unmittelbar der Produktion von Tauschwerten, sprich, investitionsfähigem Kapital. Für Marx ist dies nicht nur ein entfremdetes Verhältnis, sondern ein ausbeuterisches.<sup>714</sup>

Die vierte Ursache findet auf spekulativer Ebene statt und thematisiert die Ideologisierung bzw. den Umstand, dass die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse hingenommen und nicht mehr grundsätzlich hinterfragt werden, „[...] welche die kapitalistische Produktionsweise überhaupt den Arbeitsbedingungen und dem Arbeitsprodukt gegenüber dem Arbeiter gibt.“<sup>715</sup> Wie aber kommt es dazu? In der „Deutschen Ideologie“ heißt es dazu:

„Die soziale Macht, d. h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigene, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen, woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft [...].“<sup>716</sup>

Die Ideologisierung ist demnach, wenn man so will, die Addition der übrigen Ursachen und bringt zum Ausdruck, dass die Menschen – obwohl ihre Gesellschaft das Produkt ihres eigenen Tuns ist – diese nicht mehr als solche begreifen, sondern als falsche, äußere Macht. Der Übergang vom Marx der theoretischen, ökonomisch-anthropologischen Diagnostik zum Marx, der dazu aufruft, diese Verhältnisse zu verändern, entsteht an dieser Sollbruchstelle.

## Das Privateigentum

In der Analyse der verschiedenen Gründe von Entfremdung innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft ist die vorliegende Untersuchung weitestgehend den Ausführungen Hennings zu diesem Thema gefolgt. Im Kanon der Ursache übersieht oder thematisiert Henning allerdings nicht das Privateigentum bzw. die Akkumulation des Eigentums an Produktionsmitteln in einigen

---

<sup>711</sup> Vgl. MEW 23: 211: „Der Konsum bzw. die Verwertung ist für Marx das Spezifische des Kapitalismus: „Als Einheit von Arbeitsprozeß und Wertbildungsprozeß ist der Produktionsprozeß Produktionsprozeß von Waren; als Einheit von Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß ist er kapitalistischer Produktionsprozeß, kapitalistische Form der Warenproduktion.“

<sup>712</sup> Vgl. Harvey 2010: 53.

<sup>713</sup> Zum Widerspruch im Subjekt zwischen dem, was es ausüben muss und der Tatsache, dass es nicht in Gänze über sich selbst und seine Arbeitsmittel verfügen kann, siehe Lukács (1923: 109).

<sup>714</sup> Vgl. MEW 23: 596: „Da vor seinem Eintritt in den Prozess seine eigene Arbeit ihm selbst entfremdet dem Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt ist, vergegenständlicht sie sich während des Prozesses beständig in fremdem Produkt.“

<sup>715</sup> MEW 23: 455.

<sup>716</sup> MEW 3: 34.

wenigen Händen<sup>717</sup>, das Marx als weitere Ursache und nicht zuletzt als Überwindung der Entfremdung beschreibt<sup>718</sup>.

„Das Kapital hat die Bevölkerung agglomeriert, die Produktionsmittel zentralisiert und das Eigentum in wenigen Händen konzentriert. Die Arbeiter, die sich stückweise verkaufen müssen, sind eine Ware wie jeder andere Handelsartikel und daher gleichmäßig allen Wechselfällen der Konkurrenz, allen Schwankungen des Marktes ausgesetzt“<sup>719</sup>, schreiben Marx und Engels im Manifest der Kommunistischen Partei von 1848. Der Arbeiter, als eine den Marktschwankungen ausgesetzte Ware, meint hierin nichts anderes als den Arbeiter, der sein Tätigsein als entfremdet erfährt und dem – so Marx’ und Engels’ Proklamation – nur geholfen werden kann durch die „Aufhebung des Privateigentums“<sup>720</sup> an Produktionsmitteln: „Aber das moderne bürgerliche Privateigentum ist der letzte und vollendetste Ausdruck der Erzeugung und Aneignung der Produkte, die auf Klassegegensätzen, auf der Ausbeutung der einen durch die andern beruht.“<sup>721</sup>

Diese Aufhebung war die Kernidee einer kommunistischen Gesellschaftsordnung in der Konzeption, der die Überzeugung zugrunde liegt, dass die Geschichte des Eigentums die Geschichte und die Entwicklung von Herrschaftsverhältnissen darstellt. Eigentum ist in diesem Verständnis die grundlegende materialistische Form der Herrschaftsausübung: „Die sog. ursprüngliche Akkumulation ist also nichts als der historische Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel. Er erscheint als ‚ursprünglich‘, weil er die Vorgeschichte des Kapitals und der ihm entsprechenden Produktionsweise bildet.“<sup>722</sup>

Die Entstehung von Privateigentum durch Arbeitsteilung als eine Form der Entfremdung des Arbeiters von seinem Eigentum ist nun nicht eine Ursache, die sich nach der Etablierung des Kapitalismus aus diesem herleiten lässt, sondern mithin einer der Gründe, die zum Aufstieg des Kapitalismus geführt haben<sup>723</sup>: „Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffes, daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter ursprünglich nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind.“<sup>724</sup> Die Entstehung des Privateigentums ist für Marx gleichzusetzen mit der Geschichte des Aufstiegs des Kapitalismus, sie ist dessen „Vorgeschichte“.<sup>725</sup> Der Kapitalist als der neue Potentat, der sich darin das Eigentum entweder schon einverleibt hat oder danach trachtet, hat den einzelnen Arbeiter durch den Akkumulationsprozess des Eigentums in einigen wenigen Händen, dazu verpflichtet, sich als Arbeitskraft an ihn

---

<sup>717</sup> Im Gegensatz dazu sah Platon die Pleonexie, das immer mehr Wollen, als Triebfeder und Bedingung des menschlichen Daseins ist. Um diesen für das Zusammenleben zerstörerischen Trieb zu überwinden, muss Platon zufolge, ein von Begehrlichkeiten freier Menschen geschaffen werden, was nur über die Etablierung einer Führungsschicht zu erreichen ist, die kein Privateigentum kenne und keine Familie habe, die ihre Interessen lenke. Für Platon entsteht Politik damit als Gegenentwurf zu menschlicher Gier.

<sup>718</sup> Vgl. MEW 4: 468.

<sup>719</sup> MEW 4: 466f.

<sup>720</sup> MEW 4. 475. Die Geschichte des Eigentums ist dargestellt bei Fetscher (2004a: 95f.).

<sup>721</sup> MEW 4. 475.

<sup>722</sup> MEW 23: 742f.

<sup>723</sup> Vgl. MEW 4: 468.

<sup>724</sup> MEW 40: 520.

<sup>725</sup> Vgl. MEW 23: 743: „Der unmittelbare Produzent, der Arbeiter, konnte erst dann über seine Person verfügen, nachdem er aufgehört hatte, an die Scholle gefesselt und einer andern Person leibeigen oder hörig zu sein. Um freier Verkäufer von Arbeitskraft zu werden, der seine Ware überall hinträgt, wo sie einen Markt findet, mußte er ferner der Herrschaft der Zünfte, ihren Lehrlings- und Gesellenordnungen und hemmenden Arbeitsvorschriften entronnen sein. [...] Die industriellen Kapitalisten, diese neuen Potentaten, mußten ihrerseits nicht nur die zünftigen Handwerksmeister verdrängen, sondern auch die im Besitz der Reichtumsquellen befindlichen Feudalherren. Von dieser Seite stellt sich ihr Emporkommen dar als Frucht eines siegreichen Kampfes gegen die Feudalmacht und ihre empörenden Vorrechte sowie gegen die Zünfte und die Fesseln, die diese der freien Entwicklung der Produktion und der freien Ausbeutung des Menschen durch den Menschen angelegt.“

zu verkaufen. Dem Arbeiter, so Marx, bleibt zunächst nichts anderes übrig, als sich auf dieses Spiel einzulassen, sich zu entfremden, um das Nötigste für sich und seine Familie sicherzustellen.<sup>726</sup> Interessant ist dieser Punkt vor allem, da er eng mit Marx' Freiheitsbegriff zusammenhängt. Eigentum und Freiheit kommen für ihn nur zusammen, wenn man von Besitzenden spricht, nicht aber vom allgemeinen Staatsbürger (Citoyen):

„Die Freiheit des egoistischen Menschen und die Anerkennung dieser Freiheit ist aber vielmehr die Anerkennung der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden. Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit.“<sup>727</sup>

Freiheit entsteht erst dort, wo der Zusammenhang zwischen Eigentum und der Gemeinschaft nicht mehr vorhanden ist. Erst in dem Zustand, in dem es kein Eigentum an Produktionsmitteln mehr gibt, kann sich das Individuum „nach allen Seiten hin ausbilden“<sup>728</sup>, und erst in diesem Zustand, so impliziert zumindest der junge Marx der „Ideologie“, kann ein Leben ohne Entfremdung wiederhergestellt oder zurückgewonnen werden. Das Privateigentum erscheint als der Faktor, der die Wiederaneignungsbewegung verhindert und Entfremdung bedingt, ist es doch eben diese, die Marx und Engels im Kommunismus aufheben wollen.

Dass es letztlich immer um den Arbeiter geht, dessen Leiden und die Chancen zur Überwindung seines miserablen Zustandes, ist deutlich geworden. Entfremdung betrifft als Phänomen aber nicht nur den Arbeiter im Kapitalismus, sondern auch den Kapitalisten selbst:

„Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigene Macht, und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die Zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.“<sup>729</sup>

### 3.3.4 Der angewendete Arbeiter

Es wurde gezeigt, dass Marx' Entfremdungstheorie als Theorie der entfremdeten Arbeit soziale, ökonomische und anthropologische Thesen miteinander verbindet, indem die Grundbedingtheit des menschlichen Daseins durch Arbeit im Kapitalismus zur entfremdeten Arbeit wird, die in vier Formen Gestalt findet und sich auf verschiedene Ursachen zurückführen lässt, von der Marx selbst das Privateigentum im Besonderen hervorhebt. Gleichzeitig wurde herausgearbeitet, dass der Entfremdungsbegriff im werkgeschichtlichen Kontext sowohl in der frühen als auch in der späten Schaffensperiode verortet werden kann und zumindest eine Lesart anbietet, die unter Rekurs auf den Kern des Marxschen Menschenbildes auch im Frühwerk ohne einen Wesensidealismus auskommt. Noch im „Kapital“ bringt Marx die individuelle Entfremdungserfahrung zum Ausdruck:

---

<sup>726</sup> Vgl. MEW 23: 742: „Der Prozeß, der das Kapitalverhältnis schafft, kann also nichts anderes sein als der Scheidungsprozeß des Arbeiters vom Eigentum an seinen Arbeitsbedingungen, ein Prozeß, der einerseits die gesellschaftlichen Lebens- und Produktionsmittel in Kapital verwandelt, andererseits die unmittelbaren Produzenten in Lohnarbeiter. Die sog. ursprüngliche Akkumulation ist also nichts als der historische Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel. Er erscheint als ‚ursprünglich‘, weil er die Vorgeschichte des Kapitals und der ihm entsprechenden Produktionsweise bildet.“

<sup>727</sup> Vgl. MEW 1: 347-377.

<sup>728</sup> MEW 3: 74.

<sup>729</sup> MEW 2: 37.

„Es ist nicht mehr der Arbeiter, der die Produktionsmittel anwendet, sondern es sind die Produktionsmittel, die den Arbeiter anwenden. Statt von ihm als stoffliche Elemente seiner produktiven Tätigkeit verzehrt zu werden, verzehren sie ihn als Ferment ihres eignen Lebensprozesses, und der Lebensprozeß des Kapitals besteht nur in seiner Bewegung als sich selbst verwertender Wert.“<sup>730</sup>

Ökonomisch leitet Marx die Theorie der entfremdeten Arbeit aus der konkreten Betätigung des Arbeiters im Kapitalismus ab. Dieser produziert durch die Anwendung konkreter bzw. lebendiger Arbeit keine Gebrauchswerte, sondern Tauschwerte. Dabei übersteigt die Menge an Tauschwerten den Wert der Produkte, die der Arbeiter für die Reproduktion der Tauschwerte selbst aufwendet, woraus Marx die Entstehung des Mehrwerts ableitet. Diese Differenz ist der Überschuss bzw. der Gewinn des Kapitalisten, das Mehr an Wert, das den Produkten durch die Arbeit hinzugefügt wird, sich aber erst in der Relation zu anderen Produkten auf dem Warenmarkt zeigt. In dem Maße, in dem die Tätigkeit des Arbeiters durch die Produktion von Tauschwerten bestimmt ist, wird seine Arbeit zu einer entfremdeten Arbeit. In der Trennung von Produkt und Arbeiter in der kapitalistischen Gesellschaft wird die Wiederaneignung des Arbeitsprodukts durch den Arbeiter verhindert und damit Entfremdungserfahrung erzeugt.<sup>731</sup>

Um dieser Entfremdungserfahrung vorzubeugen, muss auf die konkreten Bedingungen, unter denen sie möglich wird, zurückgegriffen werden, und diese müssen untersucht werden: die gesellschaftlich-politische Situation und deren materialistische Produktionsbedingungen. Diese finden auf gesellschaftlicher Ebene in der Trennung von Bürger und Staat bzw. Staatsbürger ihren paradigmatischen Ausdruck.

Den Bürger als Teil der bürgerlichen Gesellschaft definiert Marx, in seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, als den „wirklichen Mensch[en]“, dessen Interessen von wirtschaftlichen Faktoren bestimmt werden. Dem Staatsbürger als „wahren Menschen“ geht es im Gegensatz dazu um die Interessen des politischen Gemeinwesens, in dem er sich in seiner Rolle aktualisiert. In einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung widerstreben beide Sphären:

„Am Einzelnen erscheint hier was das allgemeine Gesetz ist. Bürgerliche Gesellschaft und Staat sind getrennt. Also sind auch der Staatsbürger und der Bürger, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, getrennt. [...] Um also als wirklicher Staatsbürger sich zu verhalten, politische Bedeutsamkeit und Wirksamkeit zu erhalten, muß er aus seiner bürgerlichen Wirklichkeit heraustreten, von ihr abstrahieren [...].“<sup>732</sup>

Marx kritisiert an den staatlichen Einrichtungen innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft, dass die Institutionen, die das gesellschaftliche Zusammenleben durch soziale Organisation (Volk, Klassen, Berufe etc.) schaffen, ebenso wie die Götter der Religion beginnen, ein Eigen

---

<sup>730</sup> MEW 23: 329.

<sup>731</sup> In den „Manuskripten“ hebt Marx dieses Element unter Rekurs auf Hegel hervor und unterscheidet damit natürliche Entäußerungsprozesse im Tätigsein von der gestörten Wiederaneignungsbewegung in Form pathologischer Entfremdung: „Das *Aufheben*, als gegenständliche, die Entäußerung in sich *zurücknehmende* Bewegung. – Es ist dies die innerhalb den Entfremdung ausgedrückte Einsicht von der *Aneignung* des gegenständlichen Wesens durch die Aufhebung seiner Entfremdung, die entfremdete Einsicht in die *wirkliche Vergegenständlichung* des Menschen, in die wirkliche Aneignung seines gegenständlichen Wesens durch die Vernichtung der *entfremdeten* Bestimmung der gegenständlichen Welt, durch ihre Aufhebung, in ihrem entfremdeten Dasein, wie der Atheismus als Aufhebung Gottes das Werden des theoretischen Humanismus, der Kommunismus als Aufhebung des Privateigentums die Vindikation des wirklichen menschlichen Lebens als seines Eigentums ist, das Wenden des praktischen Humanismus ist, oder der Atheismus ist den durch Aufhebung der Religion, der Kommunismus der durch Aufhebung des Privateigentums mit sich vermittelte Humanismus. Erst durch die Aufhebung dieser Vermittlung – die aber eine notwendige Voraussetzung ist – wird den positiv von sich selbst beginnende, der *positive* Humanismus“ (MEW 40: 583).

<sup>732</sup> Vgl. MEW 1: 281: „Am Einzelnen erscheint hier, was das *allgemeine Gesetz* ist. Bürgerliche Gesellschaft und Staat sind getrennt. Also ist auch der Staatsbürger und der Bürger, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, getrennt. Er muß also eine *wesentliche Diremption* mit sich selbst vornehmen.“

leben zu führen. Sie werden unabhängig von Willen des Individuums, das diese Institution irgendwann als gegeben vorfindet, sie fraglos akzeptiert und sich ihr unterordnet. Der Staat erscheint damit als Machtinstrument der herrschenden Klasse. Marx' Kritik zielt auf die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen der Staat zum Diener des Privatinteresses des Bürgers wird. Überwunden werden kann dieser Zustand nur, wenn der Mensch als Teil der bürgerlichen Gesellschaft von diesem Zustand abstrahiert, sich als Staatsbürger begreift und schließlich seine eigenen Stärken „erkennt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“.<sup>733</sup>

Grundlage für diese von Adam Schaff „ideologische Entfremdung“ genannte Situation der Trennung von Bürger und Staatsbürger ist die ökonomische Entfremdung, „sie bedingt die ideologische Entfremdung“<sup>734</sup>, als Ausdruck der Entfremdung. Auch hierfür propagiert Marx die Aufhebung des Privateigentums<sup>735</sup> als Ansatz zur Überwindung des Entfremdungszustandes:

„Die positive Aufhebung des Privateigentums, als die Aneignung des menschlichen Lebens, ist daher die positive Aufhebung alter Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein menschliches, d.h. gesellschaftliches Dasein. Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet des Bewußtseins des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des wirklichen Lebens – ihre Aufhebung umfaßt daher beide Seiten.“<sup>736</sup>

In eine politische Programmatik überführt, lautet die Formel der Überwindung in der „Ideologie“: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“<sup>737</sup> Marx propagiert die Aufhebung der Entfremdung durch die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln als notwendige Veränderung der Gesellschaftsform und ihrer Produktionsbedingungen, macht aber keine theoretisch detaillierten Angaben darüber, wie dieser Zustand erreicht werden kann und ausgestaltet ist. Nach der Manifestation der proletarischen Revolution 1848 hat sich Marx seiner ökonomischen Theorie des Kapitalismus gewidmet.

Dennoch stellt sich berechtigterweise die Frage, ob damit auch das Entfremdungsproblem gelöst ist oder ob es nicht andere Formen von Entfremdung gibt, die auch dann noch existieren, wenn das Privateigentum und damit die ökonomische Entfremdung aufgehoben sind? Schaff erkennt solche Formen der Entfremdung im real existierenden Sozialismus des 20. Jahrhunderts und zieht daraus den Schluss, dass Marx den Arbeitsbegriff besser nicht als eine Kategorie der Entfremdung betrachtet hätte: „Das war eng mit der Konstruktion ‚Wesen des Menschen‘ und ‚Gattungswesen‘ verbunden, und man könnte vielleicht zusammen mit diesen jugendlichen Konstruktionen – Marxens eigenen Rat befolgend – auch diese Auslegung der Entfremdung ad acta legen.“<sup>738</sup> Schaff zeigt also rückblickend, dass bei Marx die Entfremdung aus den anthropologischen Grundkonstanten entstanden ist, hält die Aussagekraft des aus der Arbeitstheorie

---

<sup>733</sup> MEW 1: 370.

<sup>734</sup> Schaff 1970: 83.

<sup>735</sup> Vgl. Schaff 1972: 52: „Das System des Privateigentums mit der ihm eigenen Teilung der Arbeit verkrüppelt das Individuum, verhindert die volle Entfaltung seiner Persönlichkeit. In dieser Gesellschaftsordnung tritt der wirkliche Mensch auf, und nicht der wahre, der hier Ideal bleibt. Ein universaler, totaler, ganzer Mensch, zum Unterschied von den verkrüppelten wirklichen Menschen, die im kapitalistischen System auftreten, kann nur der wahre Mensch sein... der ‚wahre‘ oder ‚totale Mensch‘ ist ein Mensch, der das ‚Wesen des Menschen‘ realisiert.“

<sup>736</sup> MEW 40: 537.

<sup>737</sup> MEW 3: 35.

<sup>738</sup> Schaff 1972: 97.

entwickelten Entfremdungsbegriffs für limitiert, weil auch in einer Gesellschaft, die das Privateigentum an Produktionsmitteln abgeschafft hat, Entfremdungsphänomene feststellbar sind.<sup>739</sup>

Marx kritisierte die Entfremdung auf Grundlage seiner Analyse der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse und ihrer materiellen Bedingungen. Unter diesen erscheint Arbeit als entfremdet und das Privateigentum als Ursache dieser Entfremdung, da sie den Arbeiter freisetzt und auf seine Arbeitskraft als Ware reduziert. Schaff hat recht, wenn er von anderen Formen der Entfremdung unter veränderten Bedingungen spricht. Allerdings ist damit der Horizont der ökonomischen Gesellschaftstheorie verlassen, der sich auf die Produktionsbedingungen und Eigentumsverhältnisse, nicht aber auf die Relevanz der Produkte selbst für eine Entfremdung richtete. Entfremdung ist für Marx in erster Linie ökonomische Entfremdung – also von einer bestimmten gesellschaftlichen Produktionsform verursachte Entfremdung – der bürgerlichen Gesellschaft, daher will er sie in der Aufhebung der Arbeitsteilung bzw. des Privateigentums an Produktionsmitteln beseitigen. Diese Reduktion ist in der Forschung vielfach kritisiert worden, da eben nicht nur Arbeitsteilung und Privateigentum Auslöser der Entfremdung sein können. Neben Adam Schaff<sup>740</sup> kritisieren auch Oscar Schatz<sup>741</sup> und Daniel Bell in seiner Untersuchung „The Debate on Alienation“<sup>742</sup> Marx in dieser Hinsicht, und nicht zuletzt stellt diese Reduktion den Kern von Arendts Kritik vor. In der marxistischen Forschung ist die Reduktion auf die Ökonomie hingegen der springende Punkt. Allerdings hat der Marxismus Entfremdung in dem Sinne missverstanden, in dem er darin das Entäußern als tätige Daseinsbestimmung des Menschen nicht erkannt hat: „Der Marxismus-Leninismus hat bewiesen, dass die Entfremdung konkret historisch ist.“<sup>743</sup> Entfremdung ist als Entäußerung Teil des Menschen. Erst als pathologische Entfremdung kann sie historisch sein. Die Kritik an Marx' Entfremdungstheorie ist berechtigt, wobei die historischen Voraussetzungen zu berücksichtigen sind. Worum es ihm nicht geht, ist, zu einem verlorenen Zustand zurückzukehren:

„Die universal entwickelten Individuen, deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eignen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eignen gemeinschaftlichen Kontrolle unterworfen sind, sind kein Produkt der Natur, sondern der Geschichte. Der Grad und die Universalität der Entwicklung der Vermögen, worin diese Individualität möglich wird, setzt eben die Produktion auf Basis der Tauschwerte voraus, die mit der Allgemeinheit die Entfremdung des Individuums von sich und von andren, aber auch die Allgemeinheit und Allseitigkeit seiner Beziehungen erst produziert. Auf früheren Stufen der Entwicklung scheint das einzelne Individuum voller, weil es eben die Fülle seiner Beziehungen noch nicht herausgearbeitet und als von ihm unabhängige gesellschaftliche Mächte und Verhältnisse sich gegenübergestellt hat. So lächerlich es ist,

---

<sup>739</sup> Vgl. Schaff 1972: 89: „Bestimmt geht aus den Prämissen, die feststellen, daß die Grundlage aller Formen der Entfremdung in der bürgerlichen Gesellschaft ökonomische Entfremdung ist, nicht logischerweise die These hervor, daß die Abschaffung des Privateigentums automatisch das Ende aller Entfremdung in jeder Form des gesellschaftlichen Lebens bedeutet. Denn selbst wenn im Kapitalismus die ökonomische Entfremdung, deren Ausdruck das Privateigentum ist, alle anderen Formen der Entfremdung bedingt, so geht daraus nicht logisch hervor, daß nicht andere Ursachen existieren können, die unter veränderten Bedingungen bestimmte Formen der Entfremdung verursachen.“

<sup>740</sup> Die Entfremdung hört im Sozialismus nicht auf, da auch hier noch Waren produziert werden. Schaff greift hier ein Argument von Arendt auf (vgl. Schaff 1972: 96ff.).

<sup>741</sup> Oskar Schatz lehnt die, seiner Meinung nach einengende Sicht der Entfremdung auf ökonomische oder psychologische Ebenen ab (auch unter Hinweis auf die Begrenztheit des Ansatzes von Marx) und will Entfremdung als anthropologisches Problem erfassen. Er etabliert in seiner Untersuchung Entfremdung als eine Konstitution der Bestimmtheit in Form der Entäußerung unter Auslassung des Tätigseins, des Entäußerns in Form des Umgangs mit der Welt. Entfremdung ist damit zwar als Grundcharakter erkannt und Modus der Lebensführung etabliert, aber hängt in der Luft. Schatz übersieht die pathologische Dimension der Entfremdung als gestörte Wiederaneignung des Entäußerten und damit die Entstehung der Entfremdung aus dem Entäußerung als (sic) anthropologischer Grundbedingtheit (vgl. Schatz 1975: 115ff.).

<sup>742</sup> Bell 1963: 195ff.

<sup>743</sup> Oiserman 1975: 252.

sich nach jener ursprünglichen Fülle zurückzusehnen, so lächerlich ist der Glaube bei jener vollen Entleerung stehenbleiben zu müssen. Über den Gegensatz gegen jene romantische Ansicht ist die bürgerliche nie hinausgekommen und darum wird jene als berechtigter Gegensatz sie bis an ihr seliges Ende begleiten.“<sup>744</sup>

Die Kritik von Marx und Engels am Kapitalismus ist nicht nur eine Kritik der Ausbeutung des Arbeiters und der Entfremdung, in der es dem Menschen nahezu unmöglich wird, sein Tätigsein in der Welt vermöge des zugrunde liegenden Potenzials zur Gestaltung von Welt und Individualität, zum Erzeugen von Gebrauchswerten zu nutzen. In dieser Welt, die nicht mehr die seine ist, ist das menschliche Tätigsein keine sinnstiftende Tätigkeit mehr, sondern, wie auch Günther Anders später bemerkt, ein Mit-tun, mit den Apparaten. Marx und Engels kritisieren den Kapitalismus auch, weil er die materiellen Existenzbedingungen des Lebens auf der Erde bedroht und die natürlichen Ressourcen ohne Rücksicht auf die Folgen ausbeutet.<sup>745</sup> Neben dieser anthropologischen und ökologischen Kritik ist die wichtigste Dimension jedoch die ökonomische, die inhärente Krisenhaftigkeit und damit Widersprüchlichkeit des Kapitalismus<sup>746</sup>. Dialektisch ist Marx' und Engels' Haltung zur Kritikwürdigkeit des Kapitalismus, weil sich erst aus der Reaktion auf die anthropologischen, ökologischen und ökonomischen Krisen, hervorgerufen durch den Kapitalismus, eine Klasse bildet und zu sich selbst findet, die als Antithese die Synthese einer klassenlosen Gesellschaft im Kommunismus erreichen soll.

### 3.4. Theorie der entfremdeten Arbeit

„Der wirkliche Reichtum der Gesellschaft und die Möglichkeit beständiger Erweiterung ihres Reproduktionsprozesses hängt also nicht ab von der Länge der Mehrarbeit, sondern von ihrer Produktivität und von den mehr oder minder reichhaltigen Produktionsbedingungen, worin sie sich vollzieht. Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.“<sup>747</sup>

Diese von Marx im „Kapital“ formulierte positive Theorie einer Verwirklichung des Menschen, bringt den Kern der Marxschen Entfremdungstheorie zum Ausdruck, der sich erst unter Rekurs auf Anthropologie und Arbeitstheorie vollständig darstellt. Marx vertritt darin weder eine gänzlich naturalistische Position noch einen idealistischen Humanismus, sondern bringt eine materialistische Gesellschaftstheorie zum Ausdruck, die durch ein spezifisches Bild des Menschen geprägt ist.<sup>748</sup> Den Maßstab der gesellschaftstheoretischen Erkenntnis bilden die Produktionsbedingungen. Und der Maßstab, an dem Marx den Entwicklungsstand, den wirklichen „Reichtum der Gesellschaft“ bemisst, ist nicht die Länge der Mehrarbeit, sondern die Produktivität. Innerhalb einer Tauschwerte produzierenden Gesellschaft auf Grundlage industrieller Massenproduktion dominiert hingegen diese Mehrarbeit. Die Kritik dieser These über die kapitalistische Gesellschaft beschränkt sich jedoch nicht auf die rein arbeitstheoretisch-ökonomische Wertkategorie, sondern verweist zurück auf ein anthropologisches Moment. Implizit kommt

---

<sup>744</sup> MEW 42: 79f. Liessmann schreibt dazu: „Diese Sätze sind aus mehreren Gründen bemerkenswert. Sie demonstrieren, daß es Marx natürlich immer um die Entfaltung von Individuen, nicht um deren Vergesellschaftung gegangen ist; und sie zeigen, daß die vieldiskutierte Entfremdung eine notwendige Erscheinung ist; die eigentliche Pointe dieser Stelle aber liegt darin, daß im Zustand der Entfremdung die "Fülle der Beziehungen der Individuen" nicht verschwindet, sondern überhaupt herausgearbeitet werden kann, diesen aber als von ihnen unabhängige gesellschaftliche Macht erscheint“ (Liessmann 1989: 84f). Notwendig ist dies aber nur im Kapitalismus, da nur dieser Tauschwerte produziert.

<sup>745</sup> Vgl. Fetscher 2004c: 184ff.

<sup>746</sup> Vgl. Müller 2009: 50.

<sup>747</sup> MEW 25: 828.

<sup>748</sup> Vgl. MEW 25: 828: „Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen.“

zudem zum Ausdruck, dass der Mensch im Kapitalismus in seiner Produktivität gestört ist, was letztlich nichts anderes bedeutet, als dass er sein Potenzial nicht in der Produktion von Gebrauchswerten verwirklicht. Unter diesen Vorzeichen ist Marx' Ausspruch zu verstehen, dass das Reich der Freiheit erst dort entsteht, wo die Arbeit nicht mehr durch „äußere Zweckmäßigkeit“ bestimmt ist.

Er grenzt sich damit in zweifacher Weise gegen eine naturalistische einerseits und essentialistische Definition des Arbeitsbegriffs andererseits ab. Arbeit, als Bedingung der Möglichkeit der Realisierung menschlichen Potenzials, ist keine Tätigkeit, die in der Sorge um den Erhalt des physisch-biologischen Daseins aufgeht, aber auch keine, die auf die Verwirklichung Idealbildes hinstrebt. Zwischen diesen Polen eröffnet sich der Raum, in dem sich Arbeit als Modus des Welt-Herstellens ereignen kann, wobei über die Gestaltung dieses Umgangs noch nichts ausgesagt ist:

„Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Notwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.“<sup>749</sup>

Die Entäußerung<sup>750</sup> ist Teil der menschlichen Natur und des lebendigen Arbeitens. Diesen Gedanken übernimmt Marx von Hegel<sup>751</sup>. Zur pathologischen Entfremdung wird diese, wenn die Wiederaneignung nicht mehr stattfindet bzw. gestört ist. Er erfasst diesen Punkt in den „Manuskripten“ unter Rekurs auf die Hegelsche Dialektik:

„Das Aufheben, als gegenständliche, die Entäußerung in sich zurücknehmende Bewegung. – Es ist dies die innerhalb der Entfremdung ausgedrückte Einsicht von der Aneignung des gegenständlichen Wesens durch die Aufhebung seiner Entfremdung, die entfremdete Einsicht in die wirkliche Vergegenständlichung des Menschen, in die wirkliche Aneignung seines gegenständlichen Wesens durch die Vernichtung der entfremdeten Bestimmung der gegenständlichen Welt, durch ihre Aufhebung, in ihrem entfremdeten Dasein [...]“<sup>752</sup>

Pathologisch wird Entfremdung durch die veränderten Produktionsbedingungen sowie des Privateigentums als deren Grundlage. Sie reduziert die Produktivität auf das Herstellen von Tauschwerten: „Es ist nicht mehr der Arbeiter, der die Produktionsmittel anwendet, sondern es sind die Produktionsmittel, die den Arbeiter anwenden. Statt von ihm als stoffliche Elemente seiner produktiven Tätigkeit verzehrt zu werden, verzehren sie ihn als Ferment ihres eignen

---

<sup>749</sup> MEW 25: 828.

<sup>750</sup> Entäußerung beschreibt hier, was Henning Ausdrucksanthropologie nennt, einen Modus der Sachebene, in dem sich das Subjekt in Form eines Objekts veräußert (vgl. Henning 2015: 111).

<sup>751</sup> Vgl. MEW 40: 574: „Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultate der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip - ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Gegenständlichen, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weilwirklichen Menschen, als Resultat sei eignen Arbeit begreift [...] Das wirkliche, tätige Verhalten des Menschen sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d.h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine Gattungskräfte - was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte - heraus schafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist.“

<sup>752</sup> MEW 40: 583.



Lebensprozesses [...].<sup>753</sup> Die Aufhebung dieser pathologischen Entfremdung ist nicht – das wird im „Kapital“ deutlich – mit der Aufhebung der Arbeit möglich. Schaff weist darauf hin, dass Marx „den Traum von der ‚Beseitigung der Arbeit‘, an deren Stelle die ‚freie Tätigkeit‘ treten wird, aufgegeben [habe]. [...] Der reife Marx verwarf denn auch solche Gedanken kategorisch“.<sup>754</sup> Mit Blick auf die Arbeitsteilung und deren Aufhebung in einer kommunistischen Gesellschaft formuliert er einen positiven Ansatz zur Überwindung, die einmal mehr zum Ausdruck bringt, dass darin keine Rückkehr zu einem natürlichen Ideal des Menschen beschrieben, sondern die Beseitigung von Hindernissen gesehen wird:

„Und endlich bietet uns die Teilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.“<sup>755</sup>

Deutlich wird indes auch, dass Marx die Leistungsfähigkeit einer Gesellschaft überschätzt, zugleich die stabilisierende Kraft der Erwerbsarbeit unterschätzt und das wichtige Element der Spezialisierung in der Arbeit nicht berücksichtigt.<sup>756</sup> Paul Nolte wirft Marx aufgrund dieser theoretischen Schwäche seiner kommunistischen Gesellschaftsutopie Naivität vor.<sup>757</sup>

---

<sup>753</sup> MEW 23: 329.

<sup>754</sup> Schaff 1970: 96.

<sup>755</sup> MEW 3: 33.

<sup>756</sup> Vgl. Henning 2015: 109ff.

<sup>757</sup> Vgl. Sappelt 2006: 225f.



## IV Hannah Arendt: Der Vorrang der Arbeit

In seiner Monografie über Günther Anders schreibt Jürgen Langenbach einleitend, dass Marx in der Ahnenreihe der Denker, auf die sich Anders bezieht, „soweit obenan [steht], dass er die Analysen trägt, ohne auch nur beim Namen genannt zu werden“. Die Parallelen, Verbindungen und Anknüpfungspunkte zu Marx' Werk im Denken von Anders sind in der Tat augenfällig. Ebenso bemerkenswert ist allerdings, dass Günther Anders Marx nur äußerst selten beim Namen nennt oder sich direkt auf Passagen aus dessen Werken bezieht. Der Grund dafür mag darin liegen, dass die intensive Beschäftigung mit Marx in die Schaffensperiode von Anders fällt, in der er sich selbst „in die Praxis desertiert“ sah, sich also von einer streng wissenschaftlichen Methode und Sprache verabschiedet hatte.<sup>758</sup>

Gänzlich anders stellt sich die Beziehung zu Marx im Werk von Hannah Arendt dar. Schon aufgrund des Themas ihres einflussreichsten Werks, der „Vita activa“, kommt sie nicht umhin, sich mit Marx und im Besonderen dessen Arbeitstheorie zu beschäftigen. Man muss demnach nicht zwischen den Zeilen lesen, um in ihren Werken auf Marx und den kritischen Diskurs mit seinem Denken zu stoßen.<sup>759</sup> Arendt beschäftigt sich damit jedoch nicht schlicht deswegen, weil die Philosophiegeschichte ihn auf die Agenda setzte.<sup>760</sup> Für Arendt wie für Günther Anders waren Marx und Engels ein Steinbruch<sup>761</sup>, an dem sie sich abarbeiteten und den sie einer kritischen Reflexion unterzogen, die letztlich maßgeblich für die Entwicklung ihrer Kritik der modernen Gesellschaft war. Arendt plante Anfang der 1950er Jahre eine Monografie über Marx, die den Ursprüngen totalitärer Herrschaft, ausgehend von dessen Analyse des Kapitalismus, nachgehen sollte. Allerdings ist dieses Marx-Buch nie zustande gekommen.<sup>762</sup> Die Ausarbeitungen sind in verschiedene Werke, unter anderem „Über die Revolution“ und die „Vita activa“, eingeflossen.

---

<sup>758</sup> In dem Teil seines Werkes, das noch ohne Umwege als wissenschaftlich bezeichnet werden kann, scheint sich Anders eher an seinem Lehrer Heidegger abzarbeiten, als an Marx: In einem Brief von Heidegger an Hannah Arendt schreibt dieser von einer Korrespondenz mit Anders („Dr. Stern“), der Heidegger darin bittet, ein Manuskript zu lesen und seine Gedanken von denen Anders' zu trennen. Anders schien sich damit Heidegger anbieten zu wollen, zumindest kommentiert Heidegger Anders' Anliegen spöttisch gegenüber Arendt und stellt die Sinnhaftigkeit der Lehre in Frage: „Kurz vor meinem Abstieg erhielt ich einen Brief von Herrn Dr. Stern, worin er mir schildert, daß er in einer peinlichen Situation sei. Er habe nämlich im Sommer eine Arbeit verfaßt [...] und beim Ausarbeiten habe er nicht unterscheiden können, was meine ‚Gedanken‘ seien und was seine eigenen, [...] So etwas kann sich nur Herr Stern leisten, der seit Jahren alles verschafft hat, was ich in Übungen und Seminaren gesagt habe. [...] Vielleicht ist Herr Stern nun gerade einer der schlimmsten - aber bei solchen Erfahrungen wird man doch zuweilen stutzig, ob es sich lohnt, allzuviel Kräfte für die Lehrtätigkeit zu verausgaben und nicht vielmehr alles auf die Forschung zu konzentrieren“ (Arendt 2002b: 50f.).

<sup>759</sup> Arendt beschäftigte sich ab 1931 intensiv mit dem Werk von Marx. Davor war ihr Denken von der Phänomenologie Heideggers beeinflusst und wie Anders bemerkt (vgl. Anders 2012: 39f.), nicht ausgeprägt politisch (vgl. Young-Bruehl 2004: 151).

<sup>760</sup> Anders und Arendt haben wohl zur selben Zeit angefangen, sich mit dem Werk von Marx zu beschäftigen (vgl. Kapitel 5.1).

<sup>761</sup> So ähnlich ist es auch Hannah Arendt selbst ergangen: „Das Werk Hannah Arendts erfreut sich seit einigen Jahren großen Interesses, ohne daß man jedoch sagen könnte, es habe im philosophischen Sinn Schule gemacht. Oft dient es Apologeten wie Kritikern als Steinbruch, der im Dienst eigener theoretischer Interessen bearbeitet wird“ (Boll 1997: 7).

<sup>762</sup> Vgl. Young-Bruehl 2004: 388: „...ich hatte vor, eine kleine Studie über Marx zu schreiben, aber - sobald man Marx anfaßt, merkt man, daß man gar nichts machen kann, ohne sich um die ganze Tradition der politischen Philosophie zu kümmern. Kurz und gut, ich komme mir vor wie jemand, der einen ganz kleinen Diebstahl beging, für den er höchstens zwei Jahre aufgebremmt kriegen kann, und dem dann vom Richter auseinandergesetzt wird, daß er ganz anderer Meinung ist und daß darauf eine Gott weiß wie lange Gefängnisstrafe steht.“

Der Einfluss von Marx auf das Werk von Arendt ist mit Blick auf ihr Schaffen unbestritten. Wie genau er sich in Bezug auf Anthropologie, Arbeitsbegriff und ihre These der Weltentfremdung wiederfindet und damit die Basis für den Vergleich mit dem Denken von Günther Anders bildet, wird im Folgenden erarbeitet. Das Werk von Marx diente Arendt über ihr gesamtes Schaffen hinweg immer wieder als Anknüpfungspunkt und Folie der Kritik. Trotz dessen Kritikwürdigkeit schätzte sie Marx<sup>763</sup> als einen der bedeutendsten Denker seiner Zeit, sah in ihm einen Denker des Übergangs, dessen Verdienst es gewesen sei, den Aufstieg beschrieben und hinterfragt zu haben. Diese hohe Meinung entwickelte sie indes erst, nachdem Arendt frühere existenzphilosophische Überlegungen zugunsten der philosophischen Anthropologie und politischen Philosophie aufgegeben hatte. In dem 1945 veröffentlichten Aufsatz „Was ist Existenzphilosophie“ schreibt sie über den Vergleich von Marx und Kierkegaard noch: „Weil Kierkegaard an der Verzweiflung an Philosophie festhielt, ist er für die spätere Entwicklung der Philosophie so viel wichtiger geworden als Marx.“<sup>764</sup>

Ebenso wie für Marx ist der Mensch für Arendt ein bedingtes Lebewesen. Sein Dasein auf der Erde unterliegt Grundbedingtheiten, die er zwar beeinflussen, aber dennoch nicht aufheben kann. Diese Bedingtheiten sind für Arendt die Pluralität, als der simple Umstand, dass der Mensch nicht alleine auf der Welt ist, die Natalität, in der die Möglichkeit, mit der Geburt einen neuen Anfang in der Welt zu machen, zum Ausdruck kommt, und die natürliche Notwendigkeit, die der Erhalt des physischen Lebens dem Menschen auferlegt. Unter diesen Bedingungen eignet sich das menschliche Dasein auf der Erde.

Arendt wendet sich in dieser Charakterisierung, wie auch Günther Anders, gegen eine essentialistische Wesensbestimmung des Menschen. Der Wesensbegriff bleibt unsagbar. Darin zeigen sich nicht nur Bezüge zu Marx' Menschenbild, das – wie gezeigt – auch ohne eine essentialistische Dimension interpretiert werden kann, sondern auch Anknüpfungspunkte zur philosophischen Anthropologie. Während also die Frage nach dem „Was“ hinfällig ist, gewinnt die Frage nach dem „Wer“ als Frage nach dessen Bedingtheit an Bedeutung, die Arendt an den Tätigkeitsbegriff knüpft.

Das „Wer“ ereignet sich in seinem tätigen Umgang mit der Welt. In dem, was er tut, zeigt sich, was für ein Mensch dieser ist. Wie Marx betont Arendt auf einer allgemeinen Ebene die Bedeutung der menschlichen Tätigkeiten. Um den Menschen zu verstehen, ist es daher notwendig, seine Tätigkeiten auf der Grundlage der Grundbedingtheiten seines Daseins zu untersuchen. Nur über diese Analyse lassen sich gesellschaftliche Veränderungsprozesse verstehen. In der „Vita activa“ unternimmt Arendt diesen Versuch und untersucht im Arbeiten, Herstellen und Handeln, die drei Grundtätigkeiten als die Tätigkeiten, mit denen der Mensch sein Dasein in der Welt gestaltet. Die Grundtätigkeiten können in diesem Sinne auch als ein Potenzial verstanden werden, das die Möglichkeiten der Weltentfaltung darstellt. Arendt weist in einem frühen Text zur Existenzphilosophie ebenfalls unter Rekurs auf Marx auf diesen Potenzialgedanken hin<sup>765</sup>, der jedoch in der Philosophie nach Marx nicht durchgehalten worden sei, da Marx, Nietzsche und andere die Kontingenz des menschlichen Daseins gescheut hätten.

---

<sup>763</sup> Arendt 2002a: 282: „That Marx still looms so large in our present world is indeed the measure of his greatness.“

<sup>764</sup> Arendt 1990: 26.

<sup>765</sup> Vgl. Arendt 1990: 19: „Selbst Marx, der doch, als er erklärte, er wolle die Welt nicht mehr interpretieren, sondern sie verändern, gleichsam an der Schwelle eines neuen Seins- und Weltbegriffs stand, in welchem Sein und Welt nicht mehr als nur vorgegebenes, sondern als mögliches Produkt des Menschen erkannt ist, flüchtete sich schleunigst in die alte Geborgenheit zurück, als er erklärte die Freiheit sei Einsicht in die Notwendigkeit und gab damit dem Menschen, der mit seinem Halt auch seinen Stolz verloren hatte, eine Würde zurück, mit der er eigentlich nichts mehr anzufangen wusste. Der amor fati Nietzsches, die Heideggersche Entschlossenheit, Camus' Trotz, es mit dem Leben zu versuchen, trotz der Absurdität der *conditio humane*, die in der Heimatlosigkeit des Menschen in der Welt besteht, - sind alles nichts als solche Versuche, sich in die Geborgenheit zurück zu retten.“

Auch Marx erkennt das Tätigsein des Menschen in der Welt bzw. mit der Natur als ein Potenzial zur Selbstentfaltung. Im Gegensatz zu Arendt unterscheidet er jedoch nicht zwischen verschiedenen Grundtätigkeiten, sondern sieht dieses Potenzial im Tätigsein. Diese fehlende Trennung ist für Arendt Anlass zur Kritik.<sup>766</sup> Indem sie sich der Analyse der menschlichen Grundtätigkeiten widmet, erweitert sie ihren anthropologischen Ausgangspunkt um Aspekte der Arbeitstheorie, während sie Marx' Arbeitsbegriff kritisiert und davon ausgehend ihre eigene Theorie der Arbeit formuliert. Die Verbindung von Menschenbild und Arbeitsbegriff ist unmittelbar von Marx übernommen, gewinnt bei ihr jedoch nicht den Charakter einer eigenständigen Arbeitstheorie, sondern bildet im Dreiklang mit Herstellen und Handeln die Theorie menschlichen Tätigseins als *Vita activa*. Unter Rekurs auf Alltagsphänomene<sup>767</sup> und die Begriffsetymologie wird die Trennung von Arbeiten und Herstellen bzw. Handeln gerechtfertigt. Die drei Grundtätigkeiten werden im Spannungsfeld von Notwendigkeit und Freiheit verortet. Das Arbeiten ist gänzlich durch Notwendigkeit bestimmt, womit in erster Linie der Erhalt des biologischen Lebens zu verstehen ist.<sup>768</sup> Das Herstellen nimmt eine mittlere Position ein. Vermittels der erzeugten Gegenständlichkeit erzeugt es dem Menschen eine Dauerhaftigkeit und Beständigkeit und ist insofern auch dem Reich der Freiheit verbunden, da die Wahl der Produktion der Gegenständlichkeit der Entscheidung des Menschen überlassen ist. Das Handeln, das auf dem Arbeiten und Herstellen aufbaut, ist von Notwendigkeit unberührt, findet zwischen Menschen statt, die sprechend den öffentlichen Raum betreten und sich als Individuen offenbaren, erkennen und damit Identität und Freiheit realisieren.

Das Spannungsverhältnis von Notwendigkeit und Freiheit kann auch als ein Verhältnis von privaten und öffentlichen Interessen gelesen werden. Im Arbeiten geht es dem Menschen um individuelle und damit private Interessen, im öffentlichen Raum geht es um die Interessen am Wohl und Weiterkommen der Gemeinschaft. Arendt kritisiert Marx dafür, diese Trennung nicht gesehen bzw. unternommen zu haben. Marx entgehe damit, dass sich die eigentlich einzigartige Tätigkeit des Menschen im öffentlichen Raum des Handelns abspiele, worin alleine Identität und Freiheit sich abspielen können. Das Arbeiten steht immer unter der Notwendigkeit. Die Reduzierung des Tätigseins auf materialistische Prinzipien erkennt das Handeln nicht als Tätigkeit frei von Notwendigkeit. Für Marx, für den Arbeiten und Tätigsein im anthropologischen Kern synonyme Begriffe sind, eröffnet sich dieser Bedeutungshorizont nicht, so die Kritik. Das Potenzial, das Marx schon im tätigen Umgang mit der Natur erblickt hat, sieht Arendt erst im Handeln als wahrhaft freier Tätigkeit vollends realisiert.

Dennoch schätzt sie an Marx, wie gesagt, dass dieser als Erster den Aufstieg der Arbeit in der Neuzeit gesehen und wissenschaftlich, in Form seiner materialistischen Gesellschaftskritik untersucht hat. Wie er kommt auch Arendt zu dem Schluss, dass der Aufstieg der Arbeit sich negativ auf den Menschen auswirkt. Marx erfasst diese Form der entfremdeten Arbeit, bei Arendt führt der Aufstieg der Arbeit zu einem Vorrang derselben in der modernen Gesellschaft gegenüber anderen Tätigkeiten innerhalb der *Vita activa*.

---

<sup>766</sup> Vgl. Kapitel 4.2.

<sup>767</sup> Arendt verdeutlicht ihre phänomenologische Methode in der Kritik, die sie am Vorgehen der Naturwissenschaften übt: „Wenn daher die moderne Naturwissenschaft meint, die Technik bestätige, daß es auch hier um eine echte Ordnung handelt“, so scheint sie in einen *circulus vitiosus* geraten zu sein, den man etwa wie folgt aussprechen könnte: die Wissenschaft formuliert hypothetische Theorien, mit denen sie aber nicht die Sinnenwelt unmittelbar konfrontiert, sondern die sie benutzt für eine Technik des Experiments, in der das Experiment wiederum als Probe auf die Wahrheit der Theorie gilt; sie hat es, mit anderen Worten, von Anfang bis Ende dieses Verfahrens mit einer ‚hypothetischen‘ Natur zu tun“ (VA: 365).

<sup>768</sup> Arendt übernimmt hier das antike Arbeitsverständnis: „Die Ansicht moderner Historiker, daß die Antike das Arbeiten und das Herstellen verachtete, weil nur Sklaven damit befaßt waren, ist ein Vorurteil. Das Altertum meinte umgekehrt, daß man Sklaven nötig habe, weil es notwendige Beschäftigungen gibt, die ihrer Natur nach ‚sklavisch‘ sind, nämlich dem Leben und seiner Notdurft versklavt“ (VA: 101).

Diese Entwicklung fasst Arendt in der Zustandsbeschreibung der Weltentfremdung. Diese lässt sich nach Thomas Geisen in eine außerweltliche und innerweltliche Entfremdung unterscheiden. Mit der außerweltlichen Entfremdung charakterisiert sie vor allem historische Veränderungsprozesse, die die Welterfahrung des Menschen verändern, sodass Welt nicht mehr nur die selbstgestaltete Lebenswelt des Herstellens ist, sondern die Welt von einem Standpunkt außer ihr betrachtet werden kann. Die innerweltliche Entfremdung bildet die zweite Dimension. Ihr wichtigstes Merkmal ist der Verlust von Welt als ein Verlust an Teilhabe an der bisherigen vom Menschen selbst produzierten Welt durch in der Neuzeit eingeleitete Enteignungsprozesse, die den Menschen auf seine Arbeitskraft reduzieren und somit die Grundlage für die Expansion des Kapitalismus bilden.

In der Reduzierung des Menschen auf seine Arbeitskraft kommt Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit zum Vorschein. Arendt integriert damit Aspekte der Marxschen Arbeits- und Entfremdungstheorie in ihre Anthropologie der Weltentfremdung, fasst den Entfremdungsbegriff aber weiter, da sie ihn durch die methodische Trennung der Grundtätigkeiten auf andere Lebensbereiche und Tätigkeiten ausgedehnt wissen will, den von Marx beeinflussten Begriff Entfremdung daher ablegen muss und als Terminus „Weltentfremdung“ einführt.

In dieser Art der kritischen Integration und Erweiterung des Marxschen Denkens kommt zudem zum Ausdruck, dass die Überwindung der Entfremdung nicht in der Überwindung der entfremdeten Arbeit Marxscher Prägung bestehen kann. Arendts Anliegen in der „Vita activa“ ist es, gerade das Handeln gegen die Situation der modernen Gesellschaft wieder als eigentlich menschliche Tätigkeit zu rehabilitieren. Eine Befreiung des Menschen von der entfremdeten Arbeit würde zwar eine andere Form der Arbeit hervorbringen, aber keine Tätigkeit, die geeignet ist, der Interesselosigkeit der Moderne an der Welt etwas entgegenzusetzen, da auch die nicht entfremdete Arbeit sich immer alleine im Reich der Notwendigkeit abspielt, immer privaten Interessen zuungunsten des Interesses am Gemeinwohl den Vorzug gibt. Marx' Arbeitstheorie kann dies, so Arendt, nicht leisten, weil er den Menschen auf dieses materialistische Prinzip reduziert. Die Weltentfremdung kann nicht überwunden, die Prozesse der außerweltlichen Entfremdung können nicht aufgehoben werden. Die Interesselosigkeit an der Welt als negatives Resultat kann jedoch kompensiert werden, ihr kann mit und durch das Handeln etwas entgegengesetzt werden.

Den Kern von Arendts Kritik bildet der Vorwurf der Reduktion menschlicher Tätigkeiten auf das Arbeiten und damit auf materialistische Prinzipien. Ihre Kritik kann daher als eine Kritik am Materialismus gesehen werden, ohne jedoch materialistische Einflüsse auszuschließen, diese jedoch in Bezug auf ihre Einflussphäre stark zu begrenzen.

Arendt formuliert damit nicht nur eine Kritik an der Überwindung der Entfremdung durch die Überwindung der entfremdeten Arbeit, die sie als Paradox kritisiert, da Marx einerseits die Arbeit als notwendig erachte, Freiheit aber erst in der Aufhebung der Arbeit realisiert sehe, sondern auch eine Kritik an Marx' Gesellschaftstheorie und seinem Freiheitsbegriff. Freiheit realisiert sich für Arendt nicht dort, wo die entfremdete Arbeit verschwunden ist, sondern dort, wo sie frei vom funktionalistischen Prinzip der Arbeit ist, im Handeln<sup>769</sup>. Ihr positives Gesellschafts- bzw. Menschenbild überspringt Marx und knüpft direkt an den antiken Politikbegriff an. Ebenso bestimmt sich der Mensch für sie nicht als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, wenn diese Verhältnisse ebenfalls durch materialistische Prinzipien konstituiert sind, sondern erst auf Grundlage des Pluralismus im gemeinsamen Sprechen über die Interessen des Gemeinwesens.

Trotz dieser Kritik zeigt sich aber auch, dass Arendt Marx in den Grundzügen folgt, sein Denken jedoch kritisch rezipiert, zuweilen integriert und schließlich übersteigt. Sie folgt Marx

---

<sup>769</sup> Der Kapitalismus bietet keine Befreiung von der Arbeit für Wenige im Sinne der Antike, da die Arbeit immer noch die wesentliche Gesellschaftsform ist. In der Freiheit von Arbeit geht es Arendt nicht um die physische Befreiung, sondern um die ideelle Lösung vom Vorrang der Arbeit bzw. der Prinzipien der Arbeit.

darin, den Menschen über sein Tätigsein in der Welt zu untersuchen, und verknüpft damit Anthropologie und Arbeitstheorie. Aus der Rekonstruktion der These vom Aufstieg der Arbeit bzw. ihrer Prinzipien kommt auch sie zu der Feststellung einer Entfremdung, integriert Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit in diese Überlegungen und erweitert diese zur Weltentfremdung.

In ihrem Nachdenken über den Menschen folgt sie einer Methode, die sie selbst ein Denken ohne Geländer nannte, das zumindest ihrer Darstellung nach der „Gelegenheitsphilosophie“ Günther Anders darin gleicht, keine dezidiert wissenschaftliche Methode zu verfolgen. In dieser Methodik kommt es im ersten Schritt auf die eigenen Gedanken und erst im zweiten Schritt darauf an, von der Tradition zu lernen. Wobei die Tradition, dies hat Arendt mit der Kritischen Theorie gemein, korrumpiert erscheint durch den Subjektivismus der Aufklärung, die die Schrecken des Holocaust nicht verhindert hatte. Das Geländer, an dem sich das Denken vor dem industrialisierten Massenmord des Nationalsozialismus noch habe orientieren können, war für Arendt abhandengekommen, die Tradition damit zweifelhaft bzw. kritikwürdig. Diese Heimatlosigkeit teilt sie mit Günther Anders: „Ich stehe nirgendwo. Ich schwimme wirklich nicht im Strom der gegenwärtigen oder irgendeines anderen politischen Denkens. Allerdings, nicht deshalb, weil ich so besonders originell sein will – es hat sich vielmehr einfach so ergeben, daß ich nirgendwo so richtig hineinpasse.“<sup>770</sup>

Die Rekonstruktion von Arendts Arbeits- und Entfremdungstheorie folgt im Aufbau einer Dreiteilung. Im ersten Schritt werden die Grundzüge ihrer Philosophie beschrieben (4.1), um die thematisierten Aspekte ihres Schaffens zu verorten und in den Kontext zu stellen. Hiernach folgt die Erörterung von Arendts anthropologischem Standpunkt (4.2), auf dem aufbauend die Analyse der Grundtätigkeiten weiterentwickelt wird zur Theorie der Weltentfremdung als Resultat des Aufstiegs der Arbeit (4.3). Der Einfluss von bzw. die Kritik an Marx' Theorie begleitet diese Erörterung, an deren Ende die theoretischen Gemeinsamkeiten und praktischen Unterschiede in Form einer kritischen Gesellschaftstheorie zum Ausdruck kommen.

#### 4.1 Grundzüge der Philosophie Arendts

Arendts philosophisches Interesse gilt nach der Abkehr von Heidegger der politischen Philosophie. Ihr Anliegen ist es aufzuzeigen, wie totalitäre Herrschaft in die Sphäre des Politischen eindringt, was es bedeutet, ein politisches Leben zu führen und wie die Möglichkeit dazu in der modernen Gesellschaft systembedingt untergraben wird. Weil das Politische aber, anders als bei Aristoteles, nicht als normative Beschreibung des menschlichen Wesens aufgefasst wird, sondern als eine menschliche Tätigkeit unter anderen, gleichwohl aber als *Primus inter pares*, bildet die Anthropologie des tätigen Menschen die Grundlage ihre politische Philosophie.

Das Politische versteht sie in starker Anlehnung an den funktionellen Aspekt der Agora der griechischen Polis als den öffentlichen Raum, in dem sich der Einzelne in der Gesellschaft offenbart, diesen gestaltet und so personale Individualität und Freiheit realisiert. Nur innerhalb dieses Austausches sieht sie die Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit gegeben<sup>771</sup>. Marx hatte dies ähnlich gesehen: „Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.“<sup>772</sup> Das Politische ist damit ebenso wie das Sprechen etwas, das den Menschen nicht *per se* zukommt, sondern im Austausch, in der Beziehung zwischen Menschen entsteht. Diesem Konzept liegt wiederum die Vorstellung des politischen Raumes bedingt durch den Pluralismus zugrunde, in dem die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit für alle Menschen theoretisch realisierbar sind. Damit ist für Arendt das positive Potenzial be-

---

<sup>770</sup> Arendt 2005: 111.

<sup>771</sup> Vgl. Arendt 2002: 285.

<sup>772</sup> MEW 3: 74.

schrieben, das der Mensch innerhalb einer Gesellschaft entwickeln kann. Warum die menschliche Freiheit indes zu den historischen Zäsuren des 20. Jahrhunderts führte, will sie verstehen. Dieses Anliegen teilt sie mit der Kritischen Theorie, deren Kernpunkt der instrumentelle Vernunftbegriff und dessen Herrschaftsanspruch in der Moderne ist.

Der im 19. Jahrhundert hoch gehandelte und für Freiheit sowie Emanzipation stehende Vernunftbegriff war für die Vertreter der Kritischen Theorie, wie Horkheimer, Adorno und Marcuse, selbst zu einem korrumpierenden Werkzeug eines Rationalismus der Gleichmachung geworden, der die menschliche Lebenswelt auf Zweck-Mittel-Relationen reduzierte<sup>773</sup>. Dies führe, wie Horkheimer in „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ schreibt, zur Objektivierung traditioneller gesellschaftlicher Beziehungen, reduziere die Natur zum „Objekt totaler Ausbeutung“<sup>774</sup> und versachliche die individuelle Begegnung zu Tauschverhältnissen. Horkheimer übernimmt das Moment der Objektivierung gesellschaftlicher Verhältnisse, das Marx im „Kapital“ bereits für die Warenwelt aufgezeigt hatte, und überträgt es auf die Kultur. Jürgen Habermas fügte dem später die These hinzu, dass die gesellschaftliche Rationalisierungstendenz eine potenzielle Legitimationskrise ihrerseits beinhaltet.<sup>775</sup>

In ihrer Frühphase schien die kritische Theorie allerdings nicht aus ihrer Aporie herauszukommen, in die sie „die soziologische Übereinstimmung mit Webers Diagnose der Moderne auf der einen und die gleichzeitige Zurückweisung des Geltungsanspruchs des modernen Vernunftbegriffs auf der anderen Seite gestürzt“<sup>776</sup> hatte. Arendt unternimmt ihrerseits den Versuch, diese Aporien aufzulösen, die durch die Ausweglosigkeit der Hermeneutik entstanden waren, indem sie die Kernfrage nach den Herrschafts- und Unterdrückungsmechanismen der modernen Gesellschaft sowie ihrer Ideologien und der Rolle der Vernunft auf ein anthropologisches Modell überträgt und in ihrem Hauptwerk, „Vita activa“, zu beantworten versucht: „Waren die Aporien der kritischen Theorie einmal auf ein anthropologisches Modell gebracht, ließen sie sich auch anthropologisch lösen.“<sup>777</sup>

Die philosophische Anthropologie, die Arendt in „Vita activa“ unternimmt, unterscheidet sich von der philosophischen Anthropologie als akademischer Disziplin. Dennoch steht sie in der Tradition dieser und liegt mit ihrer Arbeit über die „Menschliche Bedingtheit“ quer zur damaligen Diskurslage, reiht sie sich doch „in eine Tradition ein, die der politischen Philosophie weithin fremd geworden ist“<sup>778</sup>. Dies tut sie in „Vita activa“ auch, indem sie die griechische Antike als Vorbild für gesellschaftliches Zusammenleben vorlegt.

Die „Vita activa“ ist damit politische Philosophie der Gesellschaft im Kapitalismus und daher auch ökonomisch verwurzelt. Dieser Übergang ist erstaunlich und zunächst nicht unmittelbar nachvollziehbar. Zwischen einer anthropologisch fundierten Philosophie und einer durch diese beeinflussten Politik eine Brücke zu schlagen, ohne eine Theorie des Sozialen<sup>779</sup> explizit

---

<sup>773</sup> Vgl. Galles 2010.

<sup>774</sup> Horkheimer 1991: 119.

<sup>775</sup> Vgl. Benhabib 1982: 127.

<sup>776</sup> Benhabib 1982: 128f.

<sup>777</sup> Henning 2005: 418.

<sup>778</sup> Höffe 2017.

<sup>779</sup> Im Sozialen sieht Arendt nicht das Politische. Das Soziale ist bei ihr verursacht durch den Aufstieg der Arbeit, den Vorrang privater Interessen im öffentlichen Raum. Diese Überzeugung entnimmt sie der Antike, die Soziales und Politisches nicht als eins gesehen hat, in der aber, so Arendt, dieses bis heute gültige Missverständnis der Synonymität entstanden sei: „Die größte Schwierigkeit für ein wie immer geartetes Vergleichen liegt darin, daß die Neuzeit das Gesellschaftliche nicht eigentlich vom Politischen scheidet und unterscheidet. Daß Politik nur eine Funktion der Gesellschaft ist, daß Handeln, Sprechen und Denken primär den Überbau sozialer Interessen bilden, ist ja weder eine Entdeckung noch eine bloße Erfindung von Marx, sondern gehört im Gegenteil zu den axiomatischen Voraussetzungen, die Marx kritiklos von der politischen Ökonomie der Neuzeit übernommen hat“ (VA: 38ff.).



auszuformulieren, erscheint erklärungsbedürftig, zumal Arendt ihren Handlungsbegriff in Anlehnung an Aristoteles' Praxisbegriff entwickelt, der nicht unter dem Verdacht steht, gesellschaftstheoretische Wirksamkeit zu entwickeln<sup>780</sup>.

Anthropologie betreibt Arendt, weil sie den Menschen als tätigen Menschen zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtung macht und damit methodisch mit Marx übereinstimmt. Ausgehend von der Analyse der menschlichen Grundtätigkeiten entwickelt sie eine Theorie des aktiven Handelns, die den Herrschaftsanspruch instrumenteller Vernunftanwendung in der Moderne deutlich weiter fasst als die Kritische Theorie<sup>781</sup>. In gewisser Weise entspricht dies einem Nachforschen nach den anthropologischen Ursachen der totalen Herrschaft, wie Arendt in einem Brief an Heidegger von 1954 konkretisiert:

„Du fragst, was ich arbeite. [...] Vielleicht von Marx einerseits und Hobbes andererseits ausgehend, eine Analyse der grundverschiedenen Tätigkeiten, die von der Vita contemplativa aus gesehen in den einen Topf der Vita activa gewöhnlich geworfen wurde: also Arbeiten – Herstellen – Handeln, wobei Arbeiten und Handeln am Modell des Herstellens verstanden wurden: die Arbeit wurde ‚produktiv‘ und das Handeln im Mittel-Zweck-Zusammenhang interpretiert. [...] Ich bin da so hineingeraten, als ich Zeit hatte, den Dingen nachzugehen, die mich während des Buches über totalitäre Herrschaft ständig beunruhigten [...].“<sup>782</sup>

Die „Vita activa“ ist damit ein Werk über die Theorie des politischen Handelns, dessen Kernthese sie im Titel des letzten Kapitels der „Vita“, „Sieg des animal laborans“, verdichtet.

In der folgenden Auseinandersetzung bildet die „Vita activa“ den wesentlichen Referenzpunkt, da sie das Kondensat Arendts philosophischen Denkens beinhaltet und die Verbindung zu Marx, ergänzt um ihre Untersuchung zu „Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought“, und Anders am deutlichsten zum Ausdruck kommen. Innerhalb ihres Werks ist die „Vita activa“, wie bereits von ihr selbst angedeutet, eine Weiterführung ihrer Untersuchung zu den „Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft“ von 1951, die vor dem Hintergrund des Aufstiegs totalitärer Ideologien bereits die These formuliert, dass dies in der Moderne vor allem aufgrund der wachsenden Nivellierung des öffentlichen Raumes und der damit ausgelösten Entfremdung des Einzelnen in der industriellen Massengesellschaft verursacht wurde.

Zur Herrschaftsanalyse kehrt sie 1963 in „Über die Revolution“ zurück, wenn sie das Scheitern der Französischen und US-amerikanischen Revolution hinterfragt und Antworten darauf zu finden versucht, warum diese politischen Umwälzungen als Ausdruck des Handelns und Anfangmachens scheiterten. In beiden Werken findet sich die Kernthese der „Vita activa“ wieder, einmal vorbereitet und das andere Mal expliziert. Die Tätigkeitsfelder des Herstellens, vor allem aber des Handelns als Ausdruck der selbstverantwortlichen Partizipation, werden durch den Vorrang der Arbeit und ihrer Prinzipien entfremdet. Den Vorrang leitet sie aus Marx' Analyse der Arbeits- und Warentheorie ab. Er besteht in der Vorherrschaft der Prinzipien von Funktionalität, Konsum und instrumenteller Objektivierung, welche als Elemente der Lebenserhaltung ihren Wert haben, im Bereich des Herstellens und Handelns aber ausgeschlossen werden müssen. Grund für die Aufwertung des Arbeitens innerhalb der „Vita activa“ gegenüber der Vita contemplativa ist das christliche Heilsversprechen, das das Streben nach irdischer Unsterblichkeit der Antike durch Interessellosigkeit am Diesseits ersetzt habe, was das Handeln abgewertet und dem Vorrang der Arbeit den Weg bereitet habe<sup>783</sup>.

---

<sup>780</sup> Vgl. VA: 34ff.

<sup>781</sup> Vgl. Raddatz 1986: 24: „Die Tatsache, daß ich keine Lösung habe, enthebt mich nicht der Pflicht, die Absurdität der kommerziell gewordenen und gewollten Kultur zu kritisieren.“

<sup>782</sup> Ludz 2002: 146.

<sup>783</sup> Vgl. VA: 407: „Erst als die Vita activa ihre Ausrichtung auf die Vita contemplativa verlor, konnte sie sich als tätiges Leben voll entfalten; und nur weil dies tätige Leben ausschließlich auf Leben als solches ausgerichtet war, konnte der biologische Lebensprozeß selbst, der aktive Stoffwechsel des Menschen mit der Natur, wie er sich in der Arbeit verwirklicht, so ungeheuer intensiviert werden, daß seine wuchernde Fruchtbarkeit schließlich die Welt selbst und die produktiven Vermögen, denen sie ihre Entstehung dankt, in ihrer Eigenständigkeit bedroht.“

Den Vorwurf, den Arendt in „Über die Revolution“ gegen die politische Philosophie und ihre Vertreter mit Ausnahme von Montesquieu erhebt, die praktische Einmischung stets gescheut zu haben, hat sie selbst durch ihr politischen Engagement im Pariser Exil<sup>784</sup> und durch die literarische Einmischung mit ihrer Kommentierung des Eichmann-Prozesses 1963 als Ansporn verstanden: „Dieser Weg dürfte für die außergewöhnliche Lernfähigkeit mitverantwortlich sein, die beim Vergleich mit Theodor Adorno und Max Horkheimer auffällt. Horkheimer und Adorno kehren aus den USA mit einer eigenartigen Unberührtheit von jener Politik zurück, die ihnen das Exil erspart hätte.“<sup>785</sup> Für Arendt stellte dies ebenso wie für Günther Anders keinen praktikablen Umgang mit den Geschehnissen dar.

Trotz des anthropologischen Forschungsgegenstandes lautet der erste Satz ihres Hauptwerks bemerkenswerterweise: „Die Menschen, die Welt, die Erde und das All – davon ist in diesem Buch ausdrücklich nicht die Rede“<sup>786</sup>, nur um im Folgenden über das Wesen des Menschen zu sprechen und Max Scheler zu zitieren:

„Denn wie auch immer es um die ‚Stellung des Menschen im Kosmos‘ bestellt sein mag, die Erde und die irdische Natur scheinen zumindest insofern einzigartig im Weltall zu sein, als sie solchen Wesen, wie Menschen es sind, die Bedingungen bereitstellen, unter denen sie ohne Umstände und ohne auf von ihnen selbst ersonnene Mittel angewiesen zu sein, leben und sich bewegen und atmen können [...]; als ein lebendes Wesen bleibt der Mensch dem Reich des Lebendigen verhaftet, von dem er sich doch dauernd auf eine künstliche, von ihm selbst errichtete Welt hin entfernt.“<sup>787</sup>

Was hat es damit auf sich, wenn Arendt die Rede vom Menschen verneint, sie aber zugleich unternimmt? Im Anschluss an die zitierte Stelle schreibt Arendt über den zukünftigen Menschen: „Schon seit geraumer Zeit versuchen die Naturwissenschaften das Leben künstlich herzustellen, und sollte ihnen das gelingen, so hätten sie wirklich die Nabelschnur zwischen dem Menschen und der Mutter alles Lebendigen, der Erde, durchschnitten.“<sup>788</sup>

Man kann den ersten Satz der „Vita activa“ als eine ironische Positionsbestimmung lesen, in der Arendt zu dem Schluss kommt, dass eine Rede vom Menschen vor der Folie des bald technisch Möglichen, und heute schon fast realisierten, nämlich der Abschaffung des Geborenwerdens im Zuge des Gemachtwerdens, keine Rede mehr im ursprünglichen Sinn ist. In einer Gesellschaft, die die Möglichkeiten des technischen Fortschritts zu diesem Zweck einsetzt, muss die Rede über den Menschen, seine Welt, seinen Planeten und seine „Stellung im Kosmos“ neu gedacht werden. Diese Analyse teilt einerseits die Position von Günther Anders, wie später noch genauer zu zeigen sein wird<sup>789</sup>, allerdings werden damit auch die Grenzen ihrer Untersuchung formuliert, die sich auf die von der Erde gegebenen Bedingtheiten für das menschliche Dasein beziehen.

---

<sup>784</sup> Vgl. Young-Bruehl 2004: 160ff.

<sup>785</sup> Höffe 2017.

<sup>786</sup> VA: 7.

<sup>787</sup> VA: 9.

<sup>788</sup> VA: 9.

<sup>789</sup> Arendt teilt sie nicht nur aufgrund der Schlussfolgerung, sondern auch aufgrund des gemeinsamen theoretischen Fundaments, welches die Marxsche Philosophie darstellt. Im „künstlichen Menschen“, der sich als etwas Gemachtes vom natürlichen Menschen unterscheidet, ist die Objektivierungstendenz der Arbeit im Kapitalismus enthalten. Sie ist unter anderem Ausdruck der Entfremdung des Menschen von seiner Gattung und der Natur. Als gemachter Mensch ist dieser noch vor seiner künstlichen Erzeugung bereits Gegenstand der Arbeitswelt und deren objektivierenden Warenkatalogs sowie ein Tauschwert, dessen Preis der Lieferant der Technologie und die zukünftigen Eltern auf dem Warenmarkt verhandeln können. Mit der bahnbrechenden, vom technologischen Fortschritt erzeugten Künstlichkeit entsteht das, was Günther Anders in seinem Denken mit Diskrepanzphilosophie beschreibt und um das eigentümliche Phänomen Scham ergänzt.

Die neue Stellung des Menschen erscheint für sie im Phänomen der Weltlosigkeit bzw. der Weltentfremdung. Es ist indes nicht die dezidierte Analyse der Neubestimmung des Menschen, die Arendt verfolgt, sondern das Aufzeigen der Ursachen für die Weltlosigkeit, das sie vor der Folie des Idealbildes der griechischen Polis kritisiert und damit zumindest eine Vorstellung des idealen Tätigseins des Menschen in der Welt zugrunde legt. Damit überführt sie ihren anthropologischen Ausgangspunkt über die Kritik an Marx' Arbeitstheorie in eine Theorie des Handelns als der eigentlich menschlichen Tätigkeit.

Im englischen Originaltitel, „The Human Condition“, wird dieser anthropologische Ausgangspunkt stärker betont als in der deutschen Übersetzung, die Arendt sieben Jahre später selbst angefertigt hatte. Der Titel „Vita activa oder Vom tätigen Leben“ verweist in zweierlei Hinsicht auf eine Neugewichtung. Zum einen deutet die *Vita activa*, verstanden als das christliche Ideal eines Lebens in aktiver Nächstenliebe auf Arendts Dissertation über den Liebesbegriff bei Augustinus und die Bedeutung des Geborenwerdens als einer Möglichkeit, einen Anfang in der Welt zu machen. Hierin kommt es darauf an, das Leben als einen aktiven gesellschaftlichen Austausch zu verstehen. Zum anderen betont sie die Bedeutung des Handelns als der wesentlichen Grundtätigkeit, in der sich der Mensch in der Gesellschaft seinem Potenzial nach vollends verwirklichen und in Freiheit realisieren kann.

Im Zuge der Untersuchung der drei Grundtätigkeiten unterzieht Arendt Marx' Arbeitstheorie einem kritischen Diskurs, was letztlich zur Folge hat, dass sie Arbeiten und Herstellen voneinander unterscheidet und das Handeln als zusätzliches Element herausarbeitet. Dieses Vorgehen zeigt Parallelen zur Philosophie von Jürgen Habermas, wie Christoph Henning betont: „Wie Arendt entwarf Habermas einen Stufenbau: Der vermeintlich Marxschen ‚Reduktion des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit‘ setzte er das höhere Stockwerk der ‚Interaktion‘ obenauf.“<sup>790</sup> Die Bezugnahme auf Marx ist dabei zwar eindeutig, die Rezeption der Marxschen Philosophie allerdings nicht. Arendt hat „die theoretischen Voraussetzungen ihres Denkens kaum explizit formuliert“.<sup>791</sup> Inspiriert ist die Unterscheidung der Grundtätigkeiten weniger durch die direkte Kritik an Marx, sondern in erster Linie aufgrund der Rezeption der Aristotelischen Philosophie. Ottfried Höffe nennt sie daher mit Blick auf ihr Gesamtwerk eine „von Marx inspirierte Neoaristotelikerin“<sup>792</sup>, womit sie einmal mehr zum philosophischen Diskurs ihrer Zeit quer stehe. Arendt bezieht sich bei ihrer Ausführung zum Handlungsbegriff auf die aristotelische Praxis<sup>793</sup>, was ohne den gesellschaftstheoretischen Bezug, wie bereits angemerkt, erklärungsbedürftig erscheint. Allerdings ergänzt sie den Praxisbegriff genau um diese Dimension, wenn sie schlussfolgert, dass der Mensch kein *zoon politikon per se* sei, sondern das Politische in der Interaktion zwischen Menschen entsteht. „Erst diese Umdefinition erlaubt, von einer anthropologisch angesetzten Handlungstheorie ohne eine zwischengeschaltete Sozialtheorie zur Politik überzugehen.“<sup>794</sup>

Arendt unterteilt ihr Hauptwerk in drei Teile, der vorbereitenden Analyse der menschlichen Bedingtheit und des politischen Raumes folgt im Hauptteil die Untersuchung der Grundtätigkeiten, bevor sie abschließend die Konsequenzen in einer Analyse der Neuzeit und Moderne mit dem „Sieg des *animal laborans*“ zusammenfasst<sup>795</sup>. Ihre Gedanken entwickelt sie vor der Folie der attischen Demokratie. Platons sokratische Dialoge dienen ihr als Bezugspunkte, worin das gesellschaftliche Zusammenleben im politischen Raum der Agora als paradigmatisch verwirklicht gesehen wird. Wie die griechischen Philosophen sieht sie den wahren Menschen erst

---

<sup>790</sup> Henning 2005: 418f.

<sup>791</sup> Boll 1997: 7.

<sup>792</sup> Höffe 2017.

<sup>793</sup> Praxis ist für Aristoteles im Gegensatz zur Poesis als herstellender Tätigkeit, handelnder Selbstzweck ohne Ziel außer ihr und damit frei von Notwendigkeit.

<sup>794</sup> Höffe: 2017.

<sup>795</sup> Vgl. VA: 14.

als Teil der öffentlichen Beziehung und politischen Auseinandersetzung zum Gemeinwohl und in Freiheit verwirklicht.<sup>796</sup>

Der Mensch, der zur Zeit der attischen Demokratie und darüber hinaus darauf angewiesen war, seinen Lebensunterhalt durch körperliche Arbeit zu verrichten, war von der Teilhabe am politischen Diskurs ausgeschlossen, so Arendts Annahme. Nun teilt Arendt diese Position nicht derart, dass sie den Industriearbeiter der Moderne von politischer Teilhabe ausschließt, weil er arbeitet und damit einer körperlichen Tätigkeit nachgeht. Sie rechtfertigt keine Plutokratie, sondern zeigt, dass die moderne Gesellschaft den arbeitenden Menschen durch den Aufstieg der Arbeit in der Neuzeit systematisch von der Möglichkeit des Handelns befreit und sein Interesse vom Öffentlichen in das Private verlagert. Dem gegenüber steht vermeintlich widersprüchlich Max Webers Analyse vom Geist des Kapitalismus sowie die moderne Arbeitsauffassung als ein Moment, das gesellschaftliche Anerkennung vermitteln und generieren kann.

Gesellschaftliche Teilhabe wird in der modernen Auffassung vor allem über beruflichen Fleiß und Erfolg definiert, Arbeitslosigkeit im gleichen Zuge abwertend betrachtet. Der sich ergebende Widerspruch in der konträren Bewertung der Arbeit im Vergleich zu Arendts Theorie ist allerdings nur oberflächlich. Die gesellschaftliche Anerkennung, die der Aufstieg durch Arbeit ermöglicht, unterliegt, dies kritisiert Arendt ebenso wie Anders, den Mechanismen der industriellen Massenproduktion und des Konsums. Sie findet ihren Ausdruck daher mehrheitlich in Konsum und Statussymbolik, verlagert sich ins Private. Unter den neuen, gesellschaftlichen Prinzipien des Funktionalismus und Konformismus bleibt der Mensch in Unfreiheit verhaftet. Diese These sowie deren Ursprung teilt Arendt mit Marx. Sie fügt ihr hinzu, dass die Steigerung von Produktion und Wohlstand im Interesse der Konsumgesellschaft und nicht für das Engagement im politischen Raum genutzt werden.

Das Engagement, das im Handeln seinen politischen Ausdruck par excellence findet, steht im Zentrum ihres Politikverständnisses. Indem sie den Fokus ihrer politischen Theorie auf das Handeln als eine Grundtätigkeit legt, das im „leidenschaftlichen Sich-an-anderen Messen“<sup>797</sup> seinen Ausdruck findet, wird der Vorrang, den der politische Diskurs, also die Kommunikation, innerhalb der Gesellschaft haben sollte, betont. Dabei verzichtet die politische Theorie auf die gängigen Merkmale der Politikwissenschaft, wie einer dezidierten Staatstheorie, einer Rechtfertigungstheorie von Gewalt oder einer Analyse normativer Grundlagen. Auch spielen Macht- und Gewaltenteilung keine Rolle. Ihre politische Philosophie wirkt darin „merkwürdig apolitisch“<sup>798</sup>. Ottfried Höffe kritisiert, dass in dieser Reduktion auf ein Verständnis des freien kommunikativen Handelns von Bürgern vor dem theoretischen Ideal der griechischen Polis, also losgelöst von anderen Notwendigkeiten, Politik ihren „existenziellen Ernst“ verliert oder, anders gesagt, nur einen Idealtypus der attischen Demokratie darstellt. Arendt rücke damit zu sehr in die Nähe eines „bekannten Gedankens der Hermeneutik: des ‚Gesprächs, das wir sind‘. ‚Sprechen und Handeln‘, sagt sie, ‚galten als gleich ursprünglich und einander ebenbürtig.‘ Damit unterschlägt sie die Aufgabe, Ämter mit Zwangsbefugnis einzurichten, Verfahren vorzuziehen und Entscheidungen zu treffen“.<sup>799</sup>

Dieser Vorwurf scheint nicht leicht zu entkräften. In der Tat wählt Arendt mit der Polis als Bezugspunkt, wie Höffe bemerkt, das „Außergewöhnliche“ bzw. den Ausnahmezustand des Politischen, den idealen Zustand, in dem Politik als handelnde Tätigkeit zwischen Menschen realisiert ist, und charakterisiert genau diesen. Die selbstgewählte Eingrenzung auf das Moment des Außergewöhnlichen führt dazu, dass die kleinen Anfänge, das weniger strahlende Neue in

---

<sup>796</sup> Vgl. VA: 102: „Denn er [Aristoteles] hat nie an der Fähigkeit der Sklaven, Menschen zu sein, gezweifelt, sondern nur bestritten, daß man das Wort ‚Mensch‘ auf Wesen anwenden dürfe, die nur noch Exemplare der Gattung des Menschengeschlechts sind, weil sie der Notwendigkeit ganz und gar unterworfen sind.“

<sup>797</sup> VA: 187.

<sup>798</sup> Höffe 2017.

<sup>799</sup> Höffe 2017.

der stetigen, alltäglichen Entwicklung gegenüber der Revolution als dem strahlenden Anfang-machens an Bedeutung verliert und somit dem Begriff der Freiheit, den Arendt genuin im politischen verankert, wiederum enge Grenzen gesetzt werden:

„Wohlwollende Kritiker entdecken hier den Hang zu einer radikalen Authentizität. Wahr ist, dass Arendt die Freiheit als Neuanfang durch den zusätzlichen Anspruch des Außergewöhnlichen verfälscht. Wie bei der Geburt eines Menschen in jedem Fall und nicht nur in einer außergewöhnlichen Geburt die Freiheit des Neuanfangs zutage tritt, so dokumentiert sich in jeder Gesetzgebung die politische Freiheit.“<sup>800</sup>

Ihre politischen Analysen ergeben damit weniger das Gesamtbild einer politischen Philosophie als vielmehr eine Zustandsbeschreibung des Politischen, das sich ereignet, wenn der Mensch sein Potenzial dazu in Gänze ausleben könnte<sup>801</sup>. Der Ansatz zur Entwicklung eines Begriffes des Politischen auf Grundlage anthropologischer Analyse ist damit nicht falsch, sondern mit Blick auf eine politische Theorie, die Höffe hier vor Augen hat, kritikwürdig. Diese Kritik wird allerdings ihrerseits entschärft, hält man sich vor Augen, dass Arendt in „Vita activa“ keine politische Theorie begründen will, sondern eine Theorie des politischen Handelns vor der Folie des Aufstiegs des Totalitarismus entwickelt, der selbst in seiner Herrschaftsform von Nationalsozialismus und Stalinismus etwas Außergewöhnliches darstellte. Arendts Theorie des politischen Handelns ist in diesem Sinne eine adäquate Reaktion auf ihren Untersuchungsgegenstand. Allerdings schmälert dies die Leistung nicht und nimmt auch der Gesellschaftsanalyse und deren Konklusion vom „Sieg des animal laborans“, übertragen auf die heutige Zeit und anders als Höffe meint, nicht die Brisanz oder Schlagkraft.

#### 4.1.1 Menschliche Bedingtheit und Möglichkeit des Anfangs

Von einer positiven Wesensbestimmung des Menschen als eine Antwort auf das „Wer ist der Mensch“ kann, im Unterschied zur Frage nach dem „Was ist der Mensch“, nicht gesprochen werden. Wobei die Frage nach dem „Was“ des Menschen mit der Erkenntnis der Bedingtheit schon bei ihrer einzigen Antwortmöglichkeit angekommen ist und darüber hinaus ihre Legitimation verliert: „Versuche, das Wesen des Menschen zu bestimmen, [enden] zumeist mit irgendwelchen Konstruktionen eines Göttlichen.“<sup>802</sup> Zum gleichen Schluss wie Hannah Arendt war bereits Georg Simmel in seiner Untersuchung über das Geld gelangt.

Arendt grenzt ihr Denken gleich zu Beginn der „Vita activa“ gegen einen teleologischen oder idealistischen Wesensbegriff ab. Eine positive Wesensbestimmung verneint sie ebenso wie die philosophische Anthropologie und schließt einen Wesensessenzialismus strikt aus. Dennoch bedient sich Arendt des Wesensbegriffs, schlicht, weil keine eindeutiger Terminologie zur Verfügung stand, und lädt sich damit die schon bei Marx angetroffene Problematik auf, dass die Terminologie sich nicht ohne Weiteres von ihren historischen Wurzeln unbeeinflusst betrachten lässt. Arendt kommt denn auch nicht um eine Klarstellung hinsichtlich der Begrifflichkeit umhin:

„Um Mißverständnisse zu vermeiden: die Rede von der Bedingtheit der Menschen und Aussagen über die ‚Natur‘ des Menschen sind nicht dasselbe. [...] Im Gegensatz zur Bedingtheit des Menschen, über die wir, wenn auch noch so unzureichende Aussagen machen können, scheint das Problem des Wesens des Menschen, das Augustinische *quaestio mihi factus sum* –, ich bin mir selbst zu einer Frage geworden – unlösbar.“<sup>803</sup>

---

<sup>800</sup> Höffe 2017.

<sup>801</sup> Am Ende, so Höffe, erliege ihr Denken damit einem „apolitischen Begriff des Politischen“ (2017).

<sup>802</sup> VA: 21.

<sup>803</sup> VA: 17, 20.

Statt also vom Wesen des Menschen zu sprechen, wählt sie die menschliche Bedingtheit als Untersuchungsgegenstand. Es mag sein, dass sie darin eine Parallele zum griechischen Begriff *hypokaimenon* gesehen hat, welcher in der philosophischen Tradition als essentialistischer Wesensbegriff aufgefasst wurde, dem Wort nach aber das Zugrundeliegende meint, als das, wovon ein Ding bzw. der Mensch nicht zurücktreten kann, worum er nicht umhin kommt. In dieser Hinsicht nämlich versteht Arendt die Bedingtheiten und baut auf dieser Grundlage ihre Tätigkeitstheorie des Arbeitens, Herstellens und Handelns auf.

Unter dem Arbeitsbegriff wird von ihr die biologische Bedingtheit des Menschen, sich mit der Natur zum physiologischen Erhalt seiner Existenz austauschen zu müssen, subsumiert. Sein physisches Dasein bedingt den Menschen damit zuallererst.<sup>804</sup> Die Arbeit sorgt für die Dauerhaftigkeit des Lebens und das Überleben der Gattung. In dem letzten Punkt sieht Arendt interessanterweise auch die Moralität begründet als das Moment des Kümmerns um die im Individuum vergegenwärtigte Gattung.<sup>805</sup>

Das Herstellen offenbart im Unterschied dazu das „Widernatürliche“, den Prozess, in welchem der Mensch durch einen tätigen Umgang die Welt in seine Welt verwandelt und so Dauerhaftigkeit und Heimat entwirft. Grundbedingung des Herstellens ist die Weltlichkeit als Ausdruck der Notwendigkeit, der umgebenden Natur eine zweite objektivierte Gegenständlichkeit hinzuzufügen. Die Unterscheidung zwischen den Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens ist ein philosophiegeschichtlicher Sonderfall, stößt noch heute auf Widerstand und hat Arendt einige Kritik eingetragen.<sup>806</sup> Warum sie diese Unterscheidung trifft und inwiefern diese bezogen auf den modernen Arbeitsbegriff und innerhalb der philosophischen Anthropologie als notwendig erscheint, wird im Folgenden zu klären sein.

Das Handeln als dritte Grundtätigkeit ist von materiellen Bedingtheiten gelöst und beschreibt die Interaktion von Individuen miteinander, es konstituiert den öffentlichen Raum und dessen Institutionen, sorgt für Kontinuität und schreibt die Geschichte. Ihr liegt die Pluralität zugrunde als die Bedingtheit, als Mensch nicht alleine zu existieren und daher Gesellschaftlichkeit und Politik nicht ausschließen zu können. Die verschiedenen Bedingtheiten, das Leben, die Weltlichkeit und die Pluralität fasst Arendt unter dem Begriff der *Conditio humane*, die drei menschlichen Grundtätigkeiten wiederum im Begriff der *Vita activa*. Darüber stehen, nicht im Arbeiten verwurzelt, die allgemeinsten aller Bedingtheiten: Geburt und Tod sind gewissermaßen die existenzielle Kategorie, auf die sich das Leben hin bestimmt. Arendt räumt in Abgrenzung zu ihrem Lehrer Heidegger der Natalität einen höheren Stellenwert ein als dem Tod. Heideggers Philosophie des „Sein zum Tode“ ist eine existenzielle Bestimmung des menschlichen Daseins, geprägt von seiner Sterblichkeit, auf diese ausgerichtet und von dieser grundsätzlich bestimmt<sup>807</sup>. Für Arendt steht demgegenüber die Geburt, als die wiederkehrende Möglichkeit, einen neuen Anfang zu machen, dem „Sein zum Tode“ als ein schöpferisches Element gegenüber. Die Natalität bedingt nun das Handeln stärker als das Arbeiten und Herstellen, da es jedem neuen Menschen mit der Geburt die Möglichkeit gibt, selbst einen neuen Anfang zu machen<sup>808</sup>.

---

<sup>804</sup> Arendt interpretiert diese Naturhaftigkeit analog zu Anders „Ontischer Mitgift“: „Die Menschen leben also nicht nur unter der Bedingung, die gleichsam die Mitgift ihrer irdischen Existenz überhaupt darstellen, sondern darüber hinaus unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs die gleiche bindende Kraft besitzen wie die bedingenden Dinge der Natur“ (VA: 19).

<sup>805</sup> Vgl. VA: 18.

<sup>806</sup> Vgl. Höffe 2017; Sennett 2008: 16; Caysa 2010: 194.

<sup>807</sup> Heidegger 1967: 235.

<sup>808</sup> Den Begriff der Natalität entwickelt Arendt zwar in Abgrenzung zu Heideggers „Sein zum Tode“, allerdings teilt sie mit ihm die Bedeutung der Zeitlichkeit, die in beiden Begriffen zum Ausdruck kommt. Nur durch die zeitliche Einordnung des menschlichen Lebens, gelingt es dem Menschen, so Arendt mit Heidegger, sich als gewordenes und auf eine Zukunft ausgerichtetes Wesen zu begreifen. Die Zeitlichkeit des Menschen ist damit ein spezifischer Ausdruck des menschlichen In-der-Welt-Seins, das Heidegger wiederum von Husserl übernimmt, bei dem dieses Sein in der Welt ein Ausdruck nicht nur des Daseins, sondern des Bewusstseins ein Teil einer Welt zu sein, ist.

Dieses Neue ist kein Akt des Arbeitens oder Herstellens, sondern eine politische Tat, ein gesellschaftlicher Akt. Auf diese menschliche Fähigkeit, dieses Potenzial kommt es Arendt an. Die Natalität ist in diesem Sinne das Potenzial des Menschen, sich vermöge der Grundtätigkeiten in der Welt zu entfalten, in ihr tätig zu werden.<sup>809</sup>

Im Arbeiten ist dieser neue Anfang theoretisch kaum möglich und im Herstellen bestenfalls eine, vom technologischen Fortschritt beeinflusste, Entwicklung. Das Handeln ist aber „politische Tätigkeit par excellence“<sup>810</sup>. Arendts Analyse ist an dieser Stelle dialektisch. Die Möglichkeit, einen Anfang machen zu können, beinhaltet ebenso die Möglichkeit eines neuen Scheiterns einer Generation und Gesellschaft, das sie in „Über die Revolution“ untersucht. Damit wendet sie sich zu Teilen gegen den Geschichtsbegriff des historischen Materialismus.

Das Handeln bzw. die Politik als Tätigkeit, der wiederum die Pluralität zugrunde liegt, ist indes nichts, was dem Menschen selbst zukommt, sondern in der Beziehung zwischen Menschen entsteht. Würde die Bedingtheit des Pluralismus nicht bestehen, die auch Marx Gesellschaftlichkeit nennt<sup>811</sup>, wäre kein Handeln notwendig; es würde als Grundtätigkeit verschwinden. Die Grundtätigkeiten und ihre Bedingtheiten sind keine metaphysisch oder essentialistisch genuinen Eigenschaften. Sie werden erzeugt und beeinflusst durch die Welt, in die der Mensch hineingeboren wird:

„Nun umfaßt aber die *Conditio humane*, die menschliche Bedingtheit im Ganzen, mehr als nur die Bedingungen, unter denen den Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist. Menschen sind bedingte Wesen, weil ein jegliches, womit sie in Berührung kommen, sich unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz verwandelt. Die Welt, in der die *Vita activa* sich bewegt, besteht im Wesentlichen aus Dingen, die Gebilde von Menschenhand sind; und diese Dinge, die ohne den Menschen nie entstanden wären, sind wiederum Bedingung der menschlichen Existenz.“<sup>812</sup>

Das bedeutet nichts anderes, als dass der tätige Umgang der Menschen mit der Welt und die neue Welt, die darin entsteht, wiederum Einfluss auf den Menschen und seinen Umgang mit der Welt hat. Er kann diese nicht ignorieren oder neutral beobachten, sie wird ihm mit jedem neuen Anfang zur Bedingung seiner Existenz. Diesen Grundgedanken übernimmt Arendt von Marx. Die Gesellschaft unterliegt einem Wandel und ist in ihrer Geschichtlichkeit bedingt durch die materiellen Voraussetzungen und Grundlagen, die sie vorfindet und sich selbst schafft. Arendt nennt dies die Mitgift der irdischen Existenz und Günther Anders noch mehr in der Sprache Heideggers die „ontische Mitgift“<sup>813</sup>. Wo Marx allerdings die Möglichkeit des Menschen, sein Potenzial zu realisieren, in der von äußeren Zwängen befreiten Arbeit sieht, also auf den Kern des menschlichen Tätigseins in der Welt verweist, ist dies für Arendt erst dann der Fall, wenn der Mensch sich gänzlich von der Notwendigkeit befreit hat und sein Tätigsein keinen materiellen Bedingungen mehr unterliegt, sondern im Sinne der aristotelischen Praxis seinen Selbstzweck nicht außer sich hat, also handelt. Im Gegensatz zu Marx verweist Arendt auf eine bestimmte Tätigkeit anstatt auf das Tätigsein selbst.

---

<sup>809</sup> Dieser Gedanke findet sich bereits in einer Phase ihres Schaffens formuliert, in der Arendt Marx' geistesgeschichtlichen Einfluss noch geringschätzte. In ihrem Aufsatz „Was ist Existenzphilosophie“ von 1945 betont sie die Bedeutung des Geborenwerdens: „Das Daß des Vorgegebenseins - sei es als Wirkliche Welt oder als Unberechenbarkeit des Mitmenschen oder als die Tatsache, daß ich mich nicht selbst geschaffen habe - wird zur Kulisse, von der sich die Freiheit des Menschen abhebt, wird gleichsam zu dem Stoff, an dem sie sich entzündet. Daß ich Wirkliches nicht in Denkbare auflösen kann, wird zum Triumph möglicher Freiheit. Paradox ausgedrückt: nur, weil ich mich selbst nicht gemacht habe, bin ich frei; hätte ich mich selbst geschaffen, hätte ich mich voraussehen können und wäre dadurch unfrei geworden“ (Arendt 1990: 42).

<sup>810</sup> VA: 18.

<sup>811</sup> Vgl. Fleischer 1970: 56ff.

<sup>812</sup> VA: 18 f.

<sup>813</sup> Diese Mitgift trägt starke Züge des Marxschen Begriffs der nützlichen Arbeit, die „unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln“ (MEW 23: 57) ist.

Aus dem Faktum, dass *Vita activa* und *Conditio humane* keine metaphysischen Kategorien darstellen, sondern den historischen materiellen Bedingungen unterliegen, erklärt sich, warum die Suche nach der Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen eine unmögliche Frage bzw. eine Frage ist, die keine dauerhafte Antwort erlaubt, sondern nur auf die temporären Bedingtheiten verweisen kann. So kommt Arendt denn auch zu dem Schluss, dass, würde der Mensch seinen Heimatplaneten verlassen und einen neuen Himmelskörper besiedeln, sich also den irdischen Bedingtheiten entziehen und ...

„[...] „...es gänzlich unter Bedingungen stellen, die sie selbst geschaffen haben. Der Erfahrungshorizont eines solchen Lebens wäre vermutlich so radikal geändert, daß das, was wir unter Arbeiten, Herstellen, Handeln, Denken verstehen, in ihm kaum noch einen Sinn ergäbe. Und doch kann man kaum leugnen, daß selbst diese hypothetischen planetaren Auswanderer noch Menschen blieben; aber die einzige Aussage, die wir über ihre Menschennatur machen könnten, wäre, daß sie immer noch bedingte Wesen sind, wiewohl unter solchen Verhältnissen die menschliche Bedingtheit nahezu ausschließlich das Produkt von Menschen selbst wäre“.<sup>814</sup>

Marx und Arendt ergänzen sich an dieser Stelle auf eine Weise, die vor allem neue Einblicke in das Menschenbild bei Marx ermöglicht. Er bestimmt dieses in seiner sechsten These über Feuerbach als das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse<sup>815</sup>. Das menschliche Wesen ist, wie bereits gesagt, auch im historischen Materialismus nicht definierbar, sondern ein Ensemble der menschlichen Bedingtheiten, die ihren Ausdruck in den gesellschaftlichen Verhältnissen und ihren materiellen Grundlagen finden. Arendt macht sich diese Analyse zu eigen und integriert Marx' Feuerbachkritik in ihre Theorie des politischen Handelns, indem das Handeln ebenfalls „kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum“<sup>816</sup> darstellt, sondern ein Ergebnis der Beziehung von Individuen und damit der Gesellschaft ist.

#### 4.1.2 Totalitäre Herrschaft und ihre Ursprünge

Bevor sich Arendt der Analyse der Arbeits- und Entfremdungsbegriffe zugewandt hat, war der Aufstieg totalitärer Herrschaftsformen ihr Untersuchungsgegenstand, worin sie die in der „*Vita activa*“ formulierte Kernthese vom Vorrang der Arbeit in der Neuzeit bereits vorformulierte. In „*The Origins of Totalitarianism*“, das 1955 unter dem Titel „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ in deutscher Sprache erschien, verbindet sie ihre Analyse des Aufstiegs von Antisemitismus und Imperialismus mit der Marxschen Kapitalismuskritik und beschreibt darauf aufbauend die Ursprünge totalitärer Herrschaftssysteme. Das Neue in der Betrachtung ist die These, dass prinzipiell jede Ideologie in den Händen von totalitären Bewegungen mit einer ausreichend großen Macht- und Einflussbasis durch physischen und psychischen Terror als eine eigenständige Herrschaftsform etabliert werden kann. Im Gegensatz zur Diktatur des italienischen Faschismus unter Benito Mussolini oder der Einparteiendiktatur der DDR, kennzeichnet das totalitäre Regime, das Arendt im Nationalsozialismus und Stalinismus verwirklicht sah, ein globaler Herrschaftsanspruch, sowohl im Großen als Weltherrschaft als auch im Kleinen als Eindringen in alle Lebensbereiche der Untertanen. Totalitäre Regime sind Massenbewegungen, deren Aufstieg durch den Imperialismus und die neuen Formen der Massenkommunikation zu Propagandazwecken Verbreitung fanden und auf dem Nährboden der Zerstörung des politi-

---

<sup>814</sup> VA: 20.

<sup>815</sup> MEW 3: 6.

<sup>816</sup> MEW 3: 6.



schen Raumes gediehen. Zur Etablierung wie zum Erhalt seiner Macht schreckt der Totalitarismus vor keiner Form der Terror- und Gewaltanwendung zurück.<sup>817</sup> Grundlage dafür wiederum ist die Entfremdung des Individuums in der Massengesellschaft und dessen Rückzug in den Bereich des Privaten: „Der Kampf um totale Herrschaft im Weltmaßstab und die Zerstörung aller anderen Staats- und Herrschaftsformen ist jedem totalitären Regime eigen [...]“<sup>818</sup>

Diese Entwicklung war durch die Kapitalismuskritik von Marx bereits vorgezeichnet. Arendt, die jedoch im Detail erst in der „Vita activa“ darauf eingeht, setzt in „Elemente und Ursprünge“ die Entwicklung des Kapitalismus mit der rassistischen Ideologie und dem Expansionsstreben des Imperialismus in Beziehung und verbindet damit den Weltherrschaftsanspruch, in welchem sich der „weiße Mann“ gegenüber dem Rest der Welt als intellektuell und historisch überlegen erkannte, mit der ökonomischen Dimension des Kapitalismus. Seinen eigenen Grundprinzipien folgend, ist dieser mithilfe des Imperialismus auf globaler Suche nach Nachschub an Rohstoffen, Arbeitskräften und neuen Absatzmärkten. Begleitet durch seine rassistische Grundhaltung, erschließt der imperialistische Kapitalismus diese Quellen neuen Reichtums nicht notwendig durch die Einhaltung humanistischer Prinzipien, sondern vornehmlich durch Gewalt: „Und so kam es, daß zum ersten Mal die politischen Machtmittel des Staates den Weg gingen, der ihnen vom exportierten Geld vorgewiesen war...“<sup>819</sup> Der grenzenlose, weil keine nationalstaatlichen Grenzen mehr kennende Imperialismus bereitete dem Imperativ des Kapitalismus die globale Bühne und entzog ihn zunehmend der nationalstaatlichen Kontrolle. Ein Auflösungsprozess setzte ein, der durch das Ausräumen von Hindernissen für den Kapitalismus seitens der Politik noch begünstigt wurde. Auf diesem Nährboden entwickelte sich der Antisemitismus zu einer ungeahnten Form: „Insgesamt aber ist von dem Element des Antisemitismus im Aufbau der totalitären Herrschafts- und Bewegungsformen zu sagen, daß es sich voll erst im Zersetzungsprozeß des Nationalstaates entwickelte, zu einer Zeit also, als der Imperialismus bereits im Vordergrund des politischen Geschehens stand.“<sup>820</sup> Es ist diese Bezugnahme, die das Neue in Arendts Totalitarismusanalyse kennzeichnet.

Das Unterschlagen der rassistischen Tendenzen des Imperialismus und die Konzentration auf die ökonomische Dimension macht sie der Wissenschaft zum Vorwurf: „Die frühzeitige Entdeckung der rein ökonomischen Veranlassungen und Triebfedern des Imperialismus [...] hat die eigentliche politische Struktur, den Versuch nämlich, die Menschheit in Herren- und Sklavenrassen, [...] einzuteilen, eher verdeckt als aufgeklärt.“<sup>821</sup> Dieser Vorwurf trifft notwendigerweise auch den Imperialismusbegriff des Marxismus, den Arendt, wie gesagt, mit Rassismus in Verbindung sieht und erweitert. Die Grundlage, für die Möglichkeit totalitärer Bewegungen sich als Herrschaftsform zu etablieren, basiert auf der Analyse der Imperative von Konformität und Funktionalität einer entfremdeten Arbeitsgesellschaft, wie sie Marx und Engels geliefert haben. Dieser Punkt ist von Bedeutung. Es ist nicht der schlichte Umstand, dass die Gesellschaftsform durch eine kapitalistische Warenproduktion gekennzeichnet ist, die als Nährboden für totalitäre Herrschaft dient. Der Kapitalismus alleine ist nicht geeignet dafür, als Motiv herzuhalten:

„Überall widerstanden die nationalstaatlichen Institutionen der Brutalität und dem Größenwahn imperialistischer Aspirationen, und die Versuche der Bourgeoisie, den Staat und seine Gewaltmittel als Instrumente

---

<sup>817</sup> Arendts Untersuchung, an der sie bis 1966 weiterarbeitete, unterliegt in dieser Schlussfolgerung der normativen Kraft des Faktischen. Vor der historischen Folie ihres Schaffens, waren Stalinismus und Nationalsozialismus die totalitären Herrschaftsformen par excellence. Es ist der Quellenlage geschuldet, dass Arendt nicht auch bei der Betrachtung andere Regime wie bspw. des Maoismus zu ähnlichen Ergebnissen gekommen ist.

<sup>818</sup> EU: 981.

<sup>819</sup> EU: 364.

<sup>820</sup> EU: 41.

<sup>821</sup> EU: 339.

für die eigenen wirtschaftlichen Ziele zu benutzen, waren immer nur halb erfolgreich. Dies änderte sich erst, als die deutsche Bourgeoisie alle ihre Karten auf die Hitlerbewegung setzte in der Hoffnung, daß der Mob ihr die Herrschaft verschaffen werde. Aber da war es bereits zu spät. Zwar gelang es der Bourgeoisie, mit Hilfe der Nazi-Bewegung den Nationalstaat zu zerstören; aber dies war ein Pyrrhussieg, denn der Mob bewies sehr schnell, daß er willens und fähig war, selbst zu regieren, und entmachtete die Bourgeoisie zusammen mit allen anderen Klassen und staatlichen Institutionen.“<sup>822</sup>

Die wirtschaftlichen Ziele der Bourgeoisie konnten in anderen Staaten durch nationalstaatliche Institutionen und deren Gesetzgebung begrenzt und entschärft werden. Diese Kontrollinstrumente beseitigen allerdings noch nicht die Entfremdungstendenz des Kapitalismus, und um diese geht es hier vornehmlich, weiß sie aber zur gleichen Zeit im Zaum zu halten und ins Private zu verlagern. Nicht der Kapitalismus, sondern die entfremdete Arbeit bildet das Motiv für die Machtergreifung totalitärer Bewegungen. Die Massenbewegung, der sich der Totalitarismus bedient, versteht sich als radikale Gegenreaktion auf die Entfremdung des Individuums von seiner Gattung:

„Was moderne Menschen so leicht in die totalitären Bewegungen jagt, und sie so gut vorbereitet für die totalitäre Herrschaft, ist die allenthalben zunehmende Verlassenheit. Es ist, als breche alles, was Menschen miteinander verbindet, in der Krise zusammen, so dass jeder von jedem verlassen und auf nichts mehr Verlass ist. Das eiserne Band des Terrors, mit dem der totalitäre Herrschaftsapparat die von ihm organisierten Massen in eine entfesselte Bewegung reißt, erscheint so als ein letzter Halt und die ‚eiskalte Logik‘, mit der totalitäre Gewalthaber ihre Anhänger auf das Ärgste vorbereiten, als das einzige, worauf wenigstens noch Verlass ist.“<sup>823</sup>

Wenn Arendt von einer existenzialen Verlassenheit spricht, treffen hier, noch sehr vorsichtig ausgeführt, die Marxsche Entfremdungstheorie und die Ontologie der Seinsverlassenheit bei Heidegger aufeinander. Die Verengung auf die Verlassenheit als Auslöser der Massenbewegung, hat Arendt Kritik eingetragen<sup>824</sup>. So sei die Konzentration darauf eine unnötige Reduzierung und verschweige die Vielfalt der Reaktionen auf den gesellschaftlichen Zusammenbruch. Eric Voegelin sieht den geistigen Defekt des Agnostizismus als „das besondere Problem der modernen Massen“. Hätte Arendt dies gesehen, hätte sie „die Wurzeln totaler Herrschaft genau darin gesucht“.<sup>825</sup> Indes ist es unerheblich, ob es konkret die Verlassenheit oder der Agnostizismus ist, der Massenbewegungen begünstigt. Beide beschreiben ein Moment, das sich ohne Weiteres unter dem Topos der Entfremdung zusammenfassen lässt, einmal als Entfremdung von der Gattung und dem Wunsch der Wiederaneignung durch die Massen und andererseits als die Auflösung religiöser Tradition.

Ohne also explizit darauf einzugehen, integriert Arendt Marx' Analyse des kapitalistischen Gesellschaftssystems und der entfremdeten Arbeit in ihre Ausführung zur totalen Herrschaft, kritisierte und erweitert diese aber zugleich. Der Hinweis auf die Verlassenheit deutet ein gesamtgesellschaftliches Motiv der Entfremdung an, das in einer Reduktion des gesellschaftlichen Lebens auf das Private und dem Wunsch der Wiederaneignung besteht, was sie in der „Vita activa“ anhand des Handelns noch genauer untersucht und darlegt.

Diesen Wunsch macht sich die totalitäre Bewegung zu eigen, indem sie den Verlassenen die Massenbewegung als Heilmittel bereitstellt, damit dem Einzelnen jedoch nur vermeintlich eine Heimat bietet und ihn in ihrem Sinne auf den funktionalen Aspekt im Sinne der Zweck-Mittel-Relation reduziert. Arendts Kernthese der „Vita activa“, dass „durch die Gesellschaft der Lebensprozeß selbst [...] in den Raum des Öffentlichen hineingeleitet worden ist [...]“ und so „[...] theoretisch wie praktisch, das Politische als ein Mittel gilt, die Lebensversorgung der

---

<sup>822</sup> EU: 335.

<sup>823</sup> EU: 1173.

<sup>824</sup> Vgl. Kim 2004: 174 f.

<sup>825</sup> Young-Bruehl 2004: 356.

Gesellschaft und die Produktivität der freien gesellschaftlichen Entwicklung zu schützen“<sup>826</sup>, also der Vorrang der Arbeit den politischen Raum nivelliert habe, ist hierin vorformuliert. Die Verlassenheit zeigt, trotz des Umstandes, dass sie dem Denken Heideggers und der darin enthaltenen Tendenz des Menschen in der Moderne, seine Seinsverlassenheit und Seinsvergessenheit im „Man“ aufheben zu wollen, terminologisch nähersteht, eine deutliche Verbindung zur Entfremdungstheorie Marxscher Prägung, da sich erst mit dieser Verbindung erklären lässt, warum gerade der Kapitalismus als Strukturmoment die Entfaltung totalitärer Massenbewegungen begünstigt.

## 4.2 Anthropologie und Arbeitsverständnis

Thomas Geisen hat in seiner grundlegenden Untersuchung zum Vergleich von Marx' und Arendts Arbeitstheorie dargelegt, dass die Auseinandersetzung mit Marx als roter Faden im Werk von Arendt gesehen werden kann<sup>827</sup>. Der Anspruch der vorliegenden Arbeit kann es daher nicht sein, die Rezeptionsgeschichte der Marxschen Arbeitstheorie bei Arendt nachzuzeichnen, sondern sie nur insofern und in ihren Grundzügen darzustellen, als sie für das eigentliche Anliegen, die Herausstellung der Bedeutung für die Entfremdungstheorie und damit den Vergleich mit der Philosophie Günther Anders, dienlich ist. Für alle weiteren, tieferen Einblicke in die werkgeschichtliche Analyse der Rezeption der Marxschen Arbeitstheorie bei Arendt bildet die Monografie von Geisen, „Arbeit in der Moderne“, wichtige Einblicke:

„Jede menschliche Tätigkeit spielt in einer Umgebung von Dingen und Menschen; in ihr ist sie lokalisiert und ohne sie verlöre sie jeden Sinn. Diese umgebende Welt wiederum, in die jeder hineingeboren ist, verdankt wesentlich dem Menschen ihre Existenz, seinem Herstellen von Dingen, seiner pflegenden Fürsorge des Bodens und der Landschaft, seinem handelnden Organisieren der politischen Bezüge in menschlichen Gemeinschaften. Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt.“<sup>828</sup>

Pluralität ist eine der Grundbedingungen, dies macht das vorangestellte Zitat Arendts deutlich. Aus dem Faktum, dass der Mensch unter anderen existiert, entsteht der Raum, in dem sich der Einzelne in seiner Einzigartigkeit vermittels des Handelns verwirklicht. Ergänzt wird diese Grundbedingtheit durch die Weltlichkeit als der Zugewandtheit des Menschen zur Welt und das Leben selbst, seine Notwendigkeit. Hierauf aufbauend und dadurch bestimmt sind die Grundtätigkeiten, die Arendt in Arbeiten, Herstellen und Handeln differenziert. Während das Arbeiten das biologische Überleben sichert, den Umstand, unter Menschen zu weilen, errichtet das Herstellen aus dem tätigen Umgang mit der Natur eine Welt, eine bewohnbare Heimat in Dauerhaftigkeit und Beständigkeit.

Der Mensch ist jedoch nicht nur durch die von ihm selbst erzeugte Gegenständlichkeit bedingt, sondern unmittelbar mit aller Objektivität, die in seinen Verstehenshorizont eintritt, zu der er sich in Bezug setzt. Dazu muss er diese Objekte noch nicht unmittelbar verändert haben. „Menschen sind bedingte Wesen, weil ein jegliches, womit sie in Berührung kommen, sich unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz verwandelt.“<sup>829</sup> Da der Mensch keine andere Wahl hat, als mit den Dingen in Austausch zu treten, ist ihm die objektive Welt außer ihm zugleich Bedingung seiner Existenz. Einen Subjekt-Objekt-Dualismus kennt Arendt demnach nicht, sondern eine Dialektik der existenziellen Bedingtheit, die durchaus materialistische Züge trägt:

---

<sup>826</sup> Arendt 1993: 30.

<sup>827</sup> Vgl. Geisen 2011: 444 ff.

<sup>828</sup> VA: 33.

<sup>829</sup> VA: 18f.

„Die Menschen leben also nicht nur unter den Bedingungen, die gleichsam die Mitgift ihrer irdischen Existenz überhaupt darstellen, sondern darüber hinaus unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs die gleiche bedingende Kraft besitzen wie die bedingenden Dinge der Natur.“<sup>830</sup>

Welt entsteht dort, wo der Mensch mit anderen Menschen direkt oder indirekt tätig im Austausch mit der Natur wird. Er bestimmt sich existenziell durch den Bezug auf Dinge außer ihm<sup>831</sup>. In dieser dialektischen Auffassung macht Arendt das Sein der Dinge der Natur zum Bestimmenden des Bewusstseins, ohne die Objektivität zu einem Ausdruck menschlicher Subjektivität im Sinne des Idealismus Fichtes zu verzerren, was Marx wiederum zu der berühmten Formel des Bewusstseins bestimmenden Seins geführt hat<sup>832</sup>.

Der vermeintliche Antagonismus zwischen Subjekt und Objekt wird durch gegenseitige Bedingtheit aufgehoben. Arendt entlarvt damit Günther Anders' frühe Position einer Erfahrung der Getrenntheit von Mensch und Natur als lediglich theoretisch, im Rahmen menschlicher Praxis aber nicht auffindbar. Daher kommt es in ihrer Anthropologie auch nicht zum Kontingenzschock, wie Anders behauptet. Der menschlichen Kontingenz setzt sie die gegenseitige Bedingtheit zwischen Subjekt und Objekt entgegen.

Das Handeln schließlich öffnet auf Grundlage der Pluralität den von Sprache und Kommunikation bestimmten politischen Raum, in dem das öffentliche Interesse am Gemeinwesen sich entfaltet und damit zugleich „die Bedingung für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte“<sup>833</sup> schafft.

Vermittels der Grundtätigkeiten entsteht aus der objektiven Natur eine bewohnbare Welt. Diese Welt unterteilt Arendt in die Sphären des Privaten und des Öffentlichen. Der öffentliche Raum ist für die Tätigkeiten des Handelns reserviert. In ihm treten einzelne Individuen einander gegenüber und offenbaren sich selbst im Sprechen. Demgegenüber bietet das Private einen geschützten Raum für Tätigkeiten, die nicht in den öffentlichen Raum passen. Die Entscheidungsmöglichkeiten des privaten Raumes sind jedoch begrenzt. Für Arendt stellen sie nur eine Auswahl von Notwendigkeiten dar, da sie sich immer an den Lebensprozessen selbst orientieren. Im Privaten lebt der Mensch seine Individualität aus<sup>834</sup>, im öffentlichen Raum realisiert er seine Gleichheit, die jedoch nicht durch diesen konstituiert wird, sondern im Gegenteil diesen selbst bedingt. Den Anderen als Gleichen anzuerkennen, ist die unausgesprochene Voraussetzung, dass es zur Konstitution eines öffentlichen Raumes kommen kann, wofür die Ungleichheit im Privaten ebenso Voraussetzung ist: „Gerade Gleichheit vor dem Gesetz kann es nur für Ungleiche, also, politisch gesprochen, nur für Menschen geben, die entweder von Geburt oder durch ihren Beruf oder durch ihren politischen Willen sich in Gruppen scheiden und differenzieren.“<sup>835</sup>

Öffentlicher und privater Raum unterscheiden sich auch in Bezug auf ihre Zeitlichkeit und zeigen hierbei ihre Rückbezüglichkeit zu den ihnen zugeordneten Tätigkeitsfeldern. Während der private Raum von Vergänglichkeit bestimmt ist, die auch die Beständigkeit des Herstellens nicht negieren kann, ist der öffentliche Raum keiner „Verfallslogik“<sup>836</sup> unterworfen. Das Handeln in der Öffentlichkeit kann prinzipiell über Generationen hinweg in seinen Auswirkungen zu spüren sein. Begrenzen lässt es sich durch spezifische Vermögen: das Versprechen und das

---

<sup>830</sup> VA: 18.

<sup>831</sup> Vgl. Geisen 2011: 235.

<sup>832</sup> Vgl. MEW 13: 9: „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“

<sup>833</sup> VA: 17.

<sup>834</sup> Vgl. EU : 468.

<sup>835</sup> EU : 505.

<sup>836</sup> Geisen 2011: 236.

Verzeihen. Während das Versprechen auf die Zukunft gerichtet ist, kann vermöge des Verzeihens einer Tat-Handlung ein Ende gesetzt werden<sup>837</sup>.

Zum gesellschaftlichen Problem wird erst das Ausbleiben der willentlichen Begrenzung des öffentlichen Raumes. Wenn keine Versprechen mehr gegeben werden und nicht mehr verziehen wird, erfahren die Handlungen keine Begrenzung mehr, was gleichbedeutend ist mit dem Ausbleiben des Diskurses. Dadurch wird der öffentliche Raum entwertet und erhält den Charakter der Notwendigkeit. Diese Konsequenz wird noch bei der Erörterung der Auswirkungen des Vorrangs der Arbeit von Bedeutung sein.

Die Funktion des öffentlichen oder politischen Handlungsraumes wird von Arendt, anders als Thomas Geisen in seiner Untersuchung zum Verhältnis von Marx und Arendt suggeriert, weniger in dem menschlichen Anliegen gesehen, „ihre Beziehung auf Dauer zu stellen und deren Bestand zu sichern“<sup>838</sup>. Arendt betont vielmehr den progressiven Charakter des Öffentlichen, der durch Natalität und Pluralität bestimmt, jederzeit für einen neuen Anfang offengehalten werden muss. Es ist weniger die Beständigkeit einzelner Elemente, die für Arendt von Bedeutung ist, sondern die Dauerhaftigkeit des öffentlichen Raumes selbst<sup>839</sup>, die vermittels des Handelns erreicht wird. In dieser Dauerhaftigkeit über das individuelle Leben seiner Teilnehmer hinaus, garantiert das Handeln als einzige Tätigkeit Kontinuität und die Möglichkeit des gemeinschaftlichen Erinnerns: „Ohne dieses Übersteigen in eine mögliche irdische Unsterblichkeit kann es im Ernst weder Politik noch eine gemeinsame Welt noch eine Öffentlichkeit geben. [...] Es übersteigt unsere Lebensspanne in die Vergangenheit wie in die Zukunft [...].“<sup>840</sup> Erst im Öffentlichen kann eine Form der Rückbesinnung, des Erinnerns entstehen, die eine Dauerhaftigkeit über die individuelle Existenz ermöglicht. Indem ein Ereignis kollektiv erfasst wird, wird es erinnert und anerkannt. Den Antrieb, überhaupt vom privaten in den öffentlichen Raum zu treten, erklärt Arendt mit dem menschlichen Anliegen, „Eigenes oder Gemeinsames dauerhafter machen zu wollen als ihr irdisches Leben“<sup>841</sup>. Geschichte ist damit Ausdruck alleine des Handelns.

Diese Grundtätigkeit und damit die Konstitution des öffentlichen Raumes verortet Arendt im Spannungsfeld von Notwendigkeit und Freiheit. Im Sprechen offenbart sich der Mensch gegenüber dem anderen und eignet sich die entäußerten Wünsche, Meinungen und Vorschläge durch die Anerkennung als Person im Diskurs wieder an. In diesem kommunikativen Handeln realisiert der Mensch sich selbst als freies Subjekt. Die Notwendigkeit, der Umstand, als Lebewesen von biologischen Zwängen abhängig zu sein, eine Welt erschaffen zu müssen, beeinflusst ihn im Handeln nicht. Der öffentliche Raum wird von Arendt daher mit der Sphäre gleichgesetzt, in der sich der Mensch in Freiheit entwirft und zunächst negativ bestimmt, in dem sie die Tätigkeiten des Lebenserhalts aus diesem ausschließt. Arbeiten und Herstellen als von Notwendigkeiten bestimmte Tätigkeiten ordnet sie aufgrund dessen dem Privaten, das Handeln, dem es um das Gemeinwohl geht, dem Öffentlichen zu.

Allerdings ist das Handeln selbst insofern von Notwendigkeit bestimmt, da es eine von drei Grundtätigkeiten ist und das Arbeiten als lebenserhaltende Tätigkeit sowie das Herstellen in seiner vermittelten Gegenständlichkeit die Voraussetzungen schaffen, auf denen es sich konstituiert. Die drei Grundtätigkeiten bedingen einander. In dem Maße, in dem das Arbeiten sich dem Reich der Notwendigkeit widmet, entsteht dem Handeln erst der Raum der Freiheit. Das

---

<sup>837</sup> Vgl. VA: 306: „Nur durch dieses dauernde gegenseitige Sich-Entlasten und Entbinden können Menschen, die mit der Mitgift der Freiheit auf die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben, und nur in dem Maße, in dem sie gewillt sind, ihren Sinn zu ändern und neu anzufangen, werden sie instand gesetzt, ein so ungeheureres und ungeheuer gefährliches Vermögen wie das der Freiheit und des Beginns einigermäßen zu handhaben.“

<sup>838</sup> Vgl. Geisen 2011: 237.

<sup>839</sup> Vgl. VA: 68.

<sup>840</sup> VA: 69.

<sup>841</sup> VA: 69.

Herstellen nimmt eine mittlere Position ein, indem es der Notwendigkeit unterliegt, aus dem tätigen Umgang mit der Natur eine Welt zu erschaffen, das Resultat – die Welt – aber der nahezu freien Gestaltung des Menschen unterliegt.<sup>842</sup>

Arendt ordnet die Grundtätigkeiten im Spannungsfeld von Notwendigkeit und Freiheit entsprechend ein, indem sie die Tätigkeiten auf ihre Funktionen des Lebenserhaltes, des Heimat-Herstellens und des Freiheit-Realisierens begrenzt. Vorbild für dieses Vorgehen ist die griechische Antike und die Gemeinschaft der Polis, in der sie das Gleichgewicht der drei Grundtätigkeiten idealtypisch ausbalanciert sieht. Auch Aristoteles, der, obwohl er die Trennung zwischen Arbeiten und Herstellen nicht in dem Maße kennt wie Arendt, diese einführt, trennte die notwendigen Tätigkeiten des Lebenserhalts von den öffentlichen Angelegenheiten<sup>843</sup>. Arbeiten und Herstellen sind Tätigkeiten des „Oikos“, des Haushalts, und damit Privatangelegenheiten, das Handeln und Sprechen hat seinen Platz auf der „Agora“, dem Marktplatz.

Aristoteles kennzeichnet den Bereich des Privaten in zweifacher Weise durch Notwendigkeit bestimmt. Ist das Tätigkeitsfeld eines Menschen auf das Arbeiten, also die Sorge des Lebenserhaltes, beschränkt, ist er unfrei. Der unfreie Mensch ist Sklave der Arbeit. Zugleich untersteht sein Tätigsein der Herrschaft des Haushaltsvorstandes, seines Herren. Erst in dem Maße, in dem sich der Mensch von der Notwendigkeit und Unfreiheit des Arbeitens emanzipieren kann, findet er Anerkennung und Gehör im öffentlichen Raum. Oder anders ausgedrückt: Erst, wenn der Mensch sich von der Notwendigkeit seiner Lebensführung emanzipiert hat, also sich selbst nicht mehr um den Erhalt seines Lebens unmittelbar sorgen muss, sondern Herrschaft über die ausübte, die sich der Besorgung der Lebensmittel widmeten, war er frei, den öffentlichen Raum zu betreten, dessen Interesse dem Gemeinwesen und nicht dem Privaten galt. Arendt interpretiert die Polisgemeinschaft als eine funktionstüchtige Plutokratie, der es gelang, durch die Trennung von Oikos und Agora den öffentlichen Raum frei von privaten Interessen zu halten. Während Arbeit von Notwendigkeit bestimmt war, begegneten sich im Handeln freie Menschen als Gleiche. Die Bedeutung des Einzelnen blieb jedoch als politisches Wesen erhalten, dessen Handlungen das Motiv des Strebens nach Glückseligkeit zugrunde liegt.

In diesem Punkt unterscheidet sich Arendt von der antiken bzw. aristotelischen Position. Sie setzt das Handeln in Bezug zur Welt. Der Mensch ist nicht per se ein auf Gemeinschaft angelegtes Wesen, sondern zunächst nur durch das Faktum der Pluralität bestimmt. Das Vorhandensein vieler Menschen bildet die Grundlage, auf der das Handeln Raum findet: „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren.“<sup>844</sup> Das Politische entsteht erst unter Auslassung der Notwendigkeit dort, wo Menschen miteinander in Kontakt treten und sprechen. Erst auf dieser Ebene konstituiert sich Freiheit. Die Sorge des öffentlichen Raumes gilt dem Erhalt der Bedingung der Möglichkeit von Freiheit. Diese ist für Arendt Prinzip der Politik<sup>845</sup>, während für Aristoteles das Glück als höchstes Gut das oberste Prinzip des Handelns darstellt. Bei Aristoteles ist damit vorgezeichnet, was für das Mittelalter bestimmend sein wird, der Vorrang der *Vita contemplativa* als einem Schauen und Suchen nach Wahrheit und Weisheit.<sup>846</sup>

Trotz dieses entscheidenden Unterschieds bildet die griechische Antike mit der Organisation der Polisgemeinschaft den Idealtypus, vor dem sich alle weitere geschichtliche und gesellschaftliche Entwicklung für Arendt rechtfertigen muss. In der Neuzeit kommt es nach der Aufwertung der *Vita contemplativa* im Mittelalter wieder zur Aufwertung der *Vita activa*, jedoch

---

<sup>842</sup> Vgl. VA: 112.

<sup>843</sup> Arist. Pol. I 2-8.

<sup>844</sup> VA: 169.

<sup>845</sup> Gisler 2005.

<sup>846</sup> Vgl. VA: 26f.

innerhalb dieser zu einer Ungleichgewichtung der drei Grundtätigkeiten. Der Aufstieg der Arbeit mit Beginn der Neuzeit wird in der Moderne zum Vorrang der Arbeit<sup>847</sup> vor allen anderen Tätigkeiten und führt zusammen mit der historischen Entwicklung, die durch eine außerweltliche Entfremdung gekennzeichnet ist, zu einer innerweltlichen Entfremdung des Menschen, die Arendt in dem Begriff der Weltentfremdung, der Interessellosigkeit des Menschen an der Welt, zusammenfasst.

Arbeitsbegriff und Entfremdungstheorie sind damit substanziell miteinander verbunden. Gleiches ist für das Werk von Karl Marx gezeigt worden. Bevor diese Erkenntnisse mit Arendts Entfremdungstheorie zusammengeführt werden, wird zunächst erörtert in welcher Abhängigkeit Arbeit und Entfremdung zueinander stehen, wie diese einzeln und in ihrer Interdependenz von Marx' Denken beeinflusst sind und wie Arendt daraus eine Zustandsbeschreibung der Moderne entwickelt, die sich mit den Schlussfolgerungen von Günther Anders decken.

Dazu werden zunächst Arendts Menschenbild (4.2.1) sowie die drei Grundtätigkeiten erörtert (4.2.2), um, auf der begrifflichen und philosophiegeschichtlichen Einordnung aufbauend, Arendts anthropologische und arbeitstheoretische Standpunkte zu entwickeln und diese miteinander in Beziehung zu setzen. Hiernach werden die spezifischen Prinzipien der Arbeit herausgestellt, die in Neuzeit und Moderne zur Entwertung anderer Tätigkeitsfelder und Aufwertung der Arbeit (4.2.4) geführt haben. Im Anschluss daran werden die wesentlichen Merkmale von Arendts philosophischer Anthropologie und Arbeitstheorie mit dem Werk von Karl Marx verglichen, wobei Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Interpretation und Rezeption hervortreten (4.2.5). Die erzielten Ergebnisse bilden die Grundlage, auf der der Vergleich mit Günther Anders' Denken angestellt wird.

#### 4.2.1 Das bedingte Dasein des Menschen

Um die Frage zu beantworten, wie es einer Grundtätigkeit gelingen kann, ihre Lebensbereiche zu übersteigen und zu einem Ungleichgewicht zu führen, das den Menschen in seiner Existenz bestimmt, reicht nicht nur der Blick auf externe Faktoren, also die historische Entwicklung. Die Frage, welche Gewichtung die Grundtätigkeiten in einer Gesellschaft haben, ist grundlegend für das Verständnis ihres Zusammenhangs, den Arendt aus den Bedingungen, denen das Leben selbst unterworfen ist, ableitet. Arbeiten, Herstellen und Handeln, schreibt Arendt einleitend in der „Vita activa“, „sind Grundtätigkeiten, weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht, unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“.<sup>848</sup>

Als Grundbedingungen der Grundtätigkeiten nennt sie das Leben selbst, die Zugewandtheit des Menschen zur Welt in Form der Weltlichkeit und die Pluralität. Darüber hinaus gibt es Bedingungen des menschlichen Daseins auf der Erde, die für dieses selbst gelten und insofern grundlegend für die Grundtätigkeiten selbst sind. Begrenzt wird das Dasein von Geburt und Tod. Aus der Verbindung mit der menschlichen Physiologie, die ihm den Austausch mit der Welt ermöglicht und ihm zugleich Grenzen setzt, entsteht mit der Zeitlichkeit die Notwendig

---

<sup>847</sup> Vgl. VA: 292: „Zwar hat die Neuzeit erstmalig den Menschen erstmals als Homo faber, als einen Werkzeugmacher und Hersteller von Gegenständen, definiert und hat so den gesamten Bereich des fabrizierenden Produzierens von dem tiefen Mißtrauen und der ausgesprochenen Verachtung befreit, die seit dem Altertum auf ihm gelegen und gelastet hatten. Aber hinter solchen, klar zutage liegenden Tatbeständen verbirgt sich die andere, kaum weniger wirksame Tatsache, daß die gleiche Überlieferung, ungeachtet ihrer zur Schau getragenen Verachtung, in Wahrheit das Herstellen immer noch dem Handeln vorgezogen und so die politische Philosophie in die Bahnen gewisser, schließlich zu Selbstverständlichkeiten erstarrter, Begriffs- und Gedankengänge gezwungen hatte. die nun erst in der Neuzeit voll wirksam wurden.“

<sup>848</sup> VA: 16.

keit des Umgangs mit anderen Menschen zum Zweck des Erhalts des Geschlechts: „Das natürliche, gesellschaftliche Zusammenleben des Menschengeschlechts galt als eine dem Menschen durch die Notwendigkeit seines biologischen Lebendigseins auferlegte Begrenzung, gerade weil diese Notwendigkeiten ja offenbar für das menschliche Leben die gleichen sind wie für andere Formen organischen Lebens.“<sup>849</sup>

Arendt leitet damit die grundlegende Bedingtheit des menschlichen Daseins auf der Erde von den biologischen Voraussetzungen ab, die erst mit der Hereinnahme der Grundtätigkeiten in eine philosophische Anthropologie überführt wird. Mit Blick auf Marx' Bestimmung des Menschen lässt sich formulieren, dass Arendt den Menschen als ein Ensemble von Bedingtheiten und Vermögen fasst und die materiellen bzw. gesellschaftlichen Verhältnisse nur dort anerkennt, wo sie nicht umhinkommt.

Die Frage, wie aus dieser gemeinschaftlichen und prinzipiellen Bedingtheit Individualität entsteht, berührt den Punkt, an dem sich die Möglichkeiten der menschlichen Lebensentfaltung in Form der Grundtätigkeiten von den grundlegenden Bedingtheiten emanzipieren. Zwar sind Geburt und Tod, die Körperlichkeit und der Fortpflanzungstrieb durch das Handeln nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil Bedingung der Möglichkeit desselben. Worauf es in der Sphäre des Handelns ankommt, ist, dass es von der Bedingtheit des Daseins unberührt bleibt, da es als Tätigkeit nicht von Notwendigkeit beeinflusst wird. Das Handeln wird daher von Arendt nicht nur aufgrund der Realisierung von Freiheit als die eigentlich wesentliche Tätigkeit des Menschen bewertet, sondern auch weil der Mensch sich hier als Subjekt ereignet und seine Verschiedenheit auch in Form personaler Identität begründet. Arendt beschreibt damit noch keinen Modus, in dem sich das Handeln bzw. das Sprechen ereignet, sondern das Handeln als das wesentliche Vermögen. Diese Position ist in gewisser Weise radikal, weil auf das Subjekt als Maßstab reduziert, und hat ihr gerade wegen der Formalisierung Kritik eingetragen<sup>850</sup>.

Ebenso wie die Trennung der Grundtätigkeiten der „Vita activa“ einen formalen Charakter hat, so ist auch die analoge Trennung, in die ihnen zugeordneten Grundtätigkeiten formal und in der Praxis keineswegs durchzuhalten. Leben, Weltlichkeit und Pluralität ereignen sich gleichzeitig. Die Negation einer Dimension würde entweder dem Dasein selbst ein Ende bereiten oder es verneinen: „Ein Wesen, das Dinge herstellt und eine nur von ihm bewohnte Welt erbaut, wäre zwar noch ein Hersteller, aber schwerlich Homo faber; es hätte seine spezifisch menschliche Eigenschaft verloren und gliche eher einem Gott – zwar nicht einem Schöpfergott, aber doch dem göttlichen Demiurg, wie ihn Plato in einem seiner Mythen beschreibt.“<sup>851</sup>

Indem sie den Grundtätigkeiten Bedingtheiten zuordnet, gelingt ihr eine umfassende Kartographierung des menschlichen Potenzials und seiner Grenzen:

„Selbst, wenn wir das, was wir hier ausdrücklich auslassen, die Tätigkeit des Denkens und der Vernunft, mit in unsere Erörterung hineinnehmen würden, [...] so wären damit die wesentlichen Charaktere menschlicher Existenz keineswegs erschöpft, nicht einmal im negativen verstanden, als hätte man nun wenigstens gefunden, was menschliche Existenz schlechterdings nicht entbehren dürfe, ohne aufzuhören, menschlich zu sein.“<sup>852</sup>

Arendt relativiert ihre Erkenntnis in Form einer Ablehnung einer positiven Anthropologie selbst, wenn deren Verfahren der Ausschluss wäre. In diesem Punkt trifft sie sich einmal mehr mit dem Standpunkt von Günther Anders, dessen negative Anthropologie besagt, dass der Mensch ein generell unbestimmbares Wesen ist. Im Gegensatz zu Anders leitet Arendt die Unbestimmbarkeit nicht aus der Kontingenz ab, also nicht existenzialistisch aus einer erkenntnistheoretischen Pathologie, sondern aus dem unbegrenzten Potenzial, der Unabgeschlossenheit menschlicher Entwicklung und der Unvorhersehbarkeit zukünftiger Geschehnisse.

---

<sup>849</sup> VA: 35.

<sup>850</sup> Vgl. Habermas 1981a; Foucault 2000. Arendt sieht auch das nicht-tun als Form des Handelns.

<sup>851</sup> VA: 33.

<sup>852</sup> VA: 19.



Sie entwickelt in der „Vita activa“ eine Anthropologie, deren Merkmale Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit sind. Die prinzipielle Offenheit des Daseins wird damit zu einer weiteren Grundbedingung. Arendt treibt diese Offenheit so weit, dass sie als Grundbedingung alle anderen infrage stellt, selbst die Zeitlichkeit zwischen Geburt und Tod. Paradigmatisch ist dieser nicht fixe Charakter in der Möglichkeit, die Erde als Heimat zu verlassen und auf einem anderen Planeten zu siedeln, der möglicherweise andere Bedingtheiten zugrunde legt<sup>853</sup>.

Vom Ergebnis beurteilt, ist zu konstatieren, dass Arendt ihre Position als eine vorläufige und von Veränderungen beeinflussbare Anthropologie definiert. Einen Relativismus vertritt sie damit jedoch nicht. Die Grundtätigkeiten und ihre Bedingtheiten werden zwar nicht als definitiv charakterisiert, ihre Gültigkeit und ihre Bedeutung für die Gesellschaft, in der Menschen seit Beginn der Geschichte leben, verlieren sie damit jedoch nicht. Im Gegenteil: Gerade, weil der Mensch in seiner Entfaltungsmöglichkeit offen ist, ist mit der von Arendt aus der Empirie entwickelten Anthropologie ein Instrument gegeben, den Menschen in seiner Entwicklung verstehen zu können, und zugleich ein Instrumentarium definiert, um zukünftige Veränderungen analysieren zu können. Darin besteht ihr Anliegen. Sie will den Menschen nicht seinem Wesen nach beschreiben, sondern erklären und zuvorderst verstehen, wie der Mensch zu demjenigen geworden ist, der er in der Moderne ist. Die Grundtätigkeiten und ihre Bedingtheiten sind die Kategorien, mit denen es gelingen soll, die Voraussetzungen zu beschreiben, „unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“.<sup>854</sup> Arendt wendet dieses Instrumentarium selbst auf die Moderne an, schließt und unter Rekurs auf Marx auf den Vorrang der Arbeit und leitet hieraus das kennzeichnende Merkmal, die innerweltliche Entfremdung als Weltentfremdung, ab.

#### 4.2.2 Grundtätigkeiten und Grundbedingtheiten

In der folgenden Analyse der drei Grundtätigkeiten liegt das Hauptaugenmerk auf der Unterscheidung von Arbeit und Herstellen, die in der Forschung nicht nur aus dem Gebiet des Marxismus kritisiert wird<sup>855</sup>. Die Methodik, mit der Arendt die Analyse menschlicher Tätigkeit unternimmt, folgt einem anthropologischen Ansatz. Die Analyse der Bedingtheit des Menschen verknüpft sie darin mit der Untersuchung der Weltentfremdung, die paradigmatisch für ein Gesellschaftsphänomen der Neuzeit steht. Sie geht vom Menschen aus und sucht in der Analyse seiner Bedingtheit wiederum nach den Gründen für die Konstitution der modernen Gesellschaft und dem ihr wesentlichen Phänomen der Weltentfremdung. Ihr philosophisch-anthropologischer Ausgangspunkt ist damit gesellschaftstheoretisch motiviert.

Dieses Motiv teilt sie, auch wenn dies in der „Vita activa“ nicht explizit zur Sprache kommt, mit der Kritischen Theorie. Deren Grundfrage, wie nach einem Zeitalter der Aufklärung, des

---

<sup>853</sup> Vgl. VA: 19f.

<sup>854</sup> VA: 16.

<sup>855</sup> Volker Caysa diskutiert Seidels Kritik an Arendt, der alle drei Tätigkeiten als identisch und nur durch die Entfremdung als getrennt erscheinend sieht (vgl. Caysa 2010: 194). Darüber hinaus bemerkt Henning (2005: 418f.): Arendt „teilte mit anderen deutschen Denkern wie Gehlen und Marcuse die Festschreibung der Ökonomie auf eine reich funktionelle und geschichtlich ausweglose Perspektive, indem sie die krisenhaften modernen Phänomene unter dem Begriff ‚Arbeit‘ subsumierte. (Wie die kapitalistische Realität sich aus diesem Begriff entwickelt haben soll, blieb offen.) Dieser stand merkwürdigerweise - und stark von Marx abweichend - das ‚Herstellen‘ gegenüber, in dem nun all die Kreativität, die dem biologisierten Arbeitsprozess aberkannt wurde, gesammelt erscheint [...]. Den Gipfel bildet das ‚Handeln‘, welches nun in vollendeter Weltlosigkeit [...] die der antiken Polis ästhetizistisch nachempfundene ‚reine‘ Politik darstellte. Wie Arendt entwarf Habermas einen Stufenbau: Der vermeintlich Marx’schen ‚Reduktion des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit [...] setzte er das höhere Stockwerk der ‚Interaktion obenauf [...]‘.“

wissenschaftlichen Fortschritts und der gesellschaftlichen Emanzipation, rationale Prinzipien wie Funktionalisierung und Instrumentalisierung den Menschen zu einer Zweck-Mittel-Relation herabstufen konnten, beschäftigt auch Arendt. Als Erklärungsmodell der Dialektik der Aufklärung liefern Horkheimer und Adorno eine Analyse der Kulturindustrie, in der sie die negative Entwicklung hin zur Massengesellschaft verorten. Die Kulturindustrie, die Kultur als kommerzielles Vermarktungskapital ansieht, erzeugte „Aufklärung als Massenbetrug“. Eine gesellschaftliche Erziehung unter Auslassung einer authentischen Kultur transformierte die Kultur schließlich zur Ware und zum Massenprodukt. Aus dieser Entwertung folgern sie die „rätselhafte Bereitschaft der technologisch erzeugten Massen“<sup>856</sup>, Ideologien und totalitären Systemen anheimzufallen.

Arendt indes verfolgt keinen kulturtheoretischen, sondern einen anthropologischen Ansatz. In „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ hatte sie die These aufgestellt, dass jede Ideologie durch eine totalitäre Bewegung korrumpiert und zum Macht- und Unterdrückungsinstrument gewendet werden kann, und dies unter anderem auf den Rationalismus und Funktionalismus, vor allem aber auf den Imperialismus als einer Erweiterung des Kapitalismus zurückgeführt. Die Ursache für die Möglichkeit verstaatlichten Terrors in Form von Despotie und Diktatur sieht sie im Gegensatz zu Adorno und Horkheimer in der speziellen Funktionsweise des Kapitalismus innerhalb der modernen Gesellschaft. Die Analyse dieser Funktionsweise betreibt sie in der „Vita activa“ anhand der Untersuchung der drei Grundtätigkeiten und ihres Wandels in der kapitalistischen Gesellschaft. Sie verknüpft philosophische Anthropologie, die ihre Ursprünge in der kritischen Auseinandersetzung mit Marx hat, mit politischer Philosophie, die sie bereits in „Elemente und Ursprünge“ entwickelt hatte.

Zunächst gilt ihr Interesse jedoch der anthropologischen Analyse des Menschen auf Grundlage seiner Grundtätigkeiten und der diese bestimmenden Grundbedingungen. Die Untersuchung ist dabei zunächst deskriptiv und folgt der historischen Entwicklung. Der Vergleich mit der idealtypischen Ausgestaltung in der griechischen Polisgemeinschaft der Antike bildet den Referenzpunkt, während das Denken von Karl Marx als Folie der Kritik dient, um die eigene Terminologie abzugrenzen bzw. zu erweitern.

Im Unterschied zu Günther Anders hat Hannah Arendt die traditionellen Bezüge und methodischen Voraussetzungen, die eine Auseinandersetzung mit arbeitstheoretischen Themen aufwirft, erkannt und war sich zugleich der Schwierigkeiten, die daraus resultierten, bewusst: „Eine Analyse der Arbeit kann nicht umhin, sich mit Karl Marx kritisch auseinanderzusetzen, und ein solches Unterfangen ist heute leicht Mißverständnissen ausgesetzt.“<sup>857</sup> Ihre Herausarbeitung des Arbeitsbegriffs, den sie primär in Abgrenzung zum von ihr selbst neu in die Diskussion gebrachten Begriff des Herstellens entwickelt, ist dabei zum einen Theorie der Arbeit unter kritischem Rekurs auf Marx und Smith und zum anderen von dem Versuch bestimmt, die Arbeit nicht im Sinne des Marxismus zu interpretieren, sondern einen neuen, einen anthropologischen Blick auf die Arbeitstheorie zu eröffnen.<sup>858</sup>

## Das Arbeiten

Für Arendt stellt Arbeit bzw. Arbeiten als aktiver tätiger Austausch mit der Natur zum Zweck des physischen Lebenserhalts die erste der drei Grundtätigkeiten dar. Im Unterschied zu Marx beschränkt sie das Arbeiten auf den biologischen Lebensprozess. Dieser Umstand hat ihr von vielen Seiten Kritik eingebracht, die sich einerseits an der strengen Trennung und Limitierung

---

<sup>856</sup> Horkheimer/Adorno 2003: 3.

<sup>857</sup> VA: 98.

<sup>858</sup> Vgl. VA: 98: „In dieser Verlegenheit möchte ich mich auf Benjamin Constant berufen, der, als er nicht umhin konnte, Rousseau zu kritisieren, sich wie folgt äußerte: ‚J’éviterai certes de me joindre aux détracteurs d’un grand homme. Quand le hasard fait qu’en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même ; et pour me consoler de paraître un instant de leur avis. . . j’ai besoin de désavouer et de flétrir, autant qu’il est en moi, ces prétendus auxiliaires.‘“

der Tätigkeiten entzündete und andererseits den fehlenden Praxisbezug bemängelte. Diese Kritik geht jedoch fehl, insofern Arendt die Grundtätigkeiten immer in ihrer Gesamtheit gesehen hat und die Bedeutung des Arbeitens und Herstellens als notwendige Tätigkeiten, um das Feld des Handelns überhaupt erst entstehen zu lassen, betont:

„[...] wie schön auch immer die Welt der Dinge, die uns umgibt, sein mag, sie erhält ihren eigentlichen Sinn, wenn erst sie die Bühne für Handelnde und Sprechende bereitstellt, wenn sie durchweht ist von dem Geflecht menschlicher Angelegenheiten und Bezüge und den Geschichten, die aus ihnen entstehen. Ohne von Menschen bewohnt und von ihnen andauernd besprochen zu werden, wäre die Welt nicht mehr als ein Haufen beziehungsloser Dinge, auf den jeder Einzelne in seiner Isolierung noch einen von ihm verfertigten Gegenstand werfen könnte, ohne doch je hoffen zu dürfen, daß sein Produkt sich einer Dingwelt fügen und einfügen werde. Ohne die gestaltete Welt wiederum blieben die eigentlich menschlichen Angelegenheiten ohne Behausung, und alles, was zwischen Menschen sich ereignet, ihr Tun und Treiben, verbliebe in dem Dunkel schwermütiger Vergeblichkeit, die wir so gut aus dem Volksleben von Nomadenstämmen kennen.“<sup>859</sup>

Andererseits trifft die Kritik aber auch zu, da Arendt über die Betonung der Interdependenzen hinaus, der anthropologischen Analyse keine Theorie der Einheit der Grundtätigkeiten hat folgen lassen; was indes auch nicht Ziel der „Vita activa“ ist.

Die theoretische Abgrenzung ermöglicht es ihr, ein neuzeitliches Phänomen, den Aufstieg der Arbeit, dort kritisch in den Blick zu nehmen, wo unter anderem Marx, der dieses als Erster theoretisch erfasst hat, eine eingehende Kritik aufgrund der fehlenden Trennung nicht gelingt<sup>860</sup>, so die Argumentation. Sie steht damit quer zu den traditionellen Ansätzen, indem sie im Aufstieg der Arbeit einen „Prozess der Umkehrung der traditionellen Werthierarchie“<sup>861</sup> vom politischen Handeln auf die Prozesse des Naturaustauschs deutet. Diese Kritik ist keine grundsätzliche Missbilligung der Tätigkeiten des Arbeitens oder Herstellens. Als Grundtätigkeiten inkludiert sie beide in die Bedingungen, „unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf Erden gegeben ist“<sup>862</sup>, sieht in ihnen jedoch im Gegensatz zur Ökonomie nicht die Quelle allen Reichtums, sondern lediglich einen lebensnotwendigen Austausch. Ihr Thema ist der „Aufstieg der Arbeit“<sup>863</sup> über die ihr ursprünglich zugeordneten Bereiche menschlicher Lebenssphären. Ihre Kritik der Arbeit ist eine Kritik der fehlerhaften Interpretation durch Marx.

Unter die Tätigkeiten, die Arendt unter dem Begriff des Arbeitens fasst, subsumiert sie solche, die biologisch oder physiologisch konnotiert zum Erhalt der physischen Existenz des Menschen beitragen. Diesen Tätigkeiten unterliegt ein wiederkehrendes Moment, das sich dem menschlichen Stoffwechsel anpasst und sich um das Dasein des Menschen in der Welt sorgt, als solches aber „nichts objektiv Greifbares hinterlässt, das ihrer Mühe gleich wieder verzehrt wird und sie nur um ein sehr Geringes überdauert“<sup>864</sup>. Der Mensch kann nur überleben, wenn seine Stoffwechselfunktionen intakt sind. Für die hierauf gerichteten Tätigkeiten ist das Moment der Sorge charakteristisch, das auf die individuellen Lebensfunktionen gerichtet ist und nicht nur die Nahrungsmittelproduktion, sondern auch bspw. hygienische Tätigkeiten umfasst. Dieses Moment findet sich auch in Marx' Arbeitsbegriff.<sup>865</sup> In dieser ersten Dimension ist das Arbeiten unmittelbar auf den Erhalt der Körperlichkeit bezogen. In einer zweiten Dimension

---

<sup>859</sup> VA: 258.

<sup>860</sup> Vgl. VA: 105: „Auf dieser Verwechslung beruht nicht nur Marx' Arbeitstheorie, sondern überhaupt die Glorifizierung der Arbeit in der Neuzeit...“

<sup>861</sup> Geisen 2011: 262.

<sup>862</sup> VA: 16.

<sup>863</sup> VA: 119.

<sup>864</sup> VA: 104.

<sup>865</sup> Vgl. MEW 40: 515: „Physisch lebt der Mensch nur von diesen Naturprodukten, mögen sie nun in der Form der Nahrung, Heizung, Kleidung, Wohnung etc. erscheinen.“

öffnet Arendt das Moment der Sorge und überträgt es auf die gegenständliche Welt, da das Verlorengehen der „Gebrauchsfähigkeit“<sup>866</sup> dieser Welt ebenso existenzgefährdend wäre.<sup>867</sup>

Aus der Analyse dieser Dimensionen, zieht Thomas Geisen den Schluss, dass Arbeit zwar direkt an die physiologischen Prozesse des Menschen anknüpft, sie aber „auch davon zu unterscheiden“<sup>868</sup> sei. Diese Schlussfolgerung, wie auch die Erkenntnis, dass Arbeit „keine physiologische Tätigkeit im eigentlichen Sinne“ sei, sondern „vielmehr eine menschliche Praxis, die durch ein sozialhistorisches Gepräge bestimmt wird“<sup>869</sup>, darstelle, trifft einen wichtigen Kern von Arendts Arbeitsverständnis. Arbeit versteht sie nicht als einen Prozess des Lebenserhaltes, sondern als Summe bestimmter Tätigkeiten der Nahrungsgewinnung und Sorge um die zum Überleben notwendigen Gegenstände, die zu diesem Prozess beitragen. Die Ausgestaltung der Tätigkeiten in Form menschlicher Praxis ist sozialhistorisch bestimmt, was sich konkret an der Entwicklung von körperlicher zu geistiger Verausgabung ablesen lässt. Arbeit ist nicht unmittelbare Notwendigkeit, sondern verweist auf die Notwendigkeit des Lebenserhalts.

In dieser Notwendigkeit ist Arbeit eine Tätigkeit, die im Unterschied zum Herstellen nur sich selbst hervorbringt, insofern unproduktiv ist, und in zweierlei Weise auftritt: als unmittelbare Arbeit im Austausch mit der Natur und als mittelbare Arbeit im Austausch mit bzw. gegen die Natur, die auf den Erhalt der Gebrauchsgegenstände gerichtet ist. In dieser zweiten Dimension wird der Mensch gegen die Natur tätig, indem er gegen den Verfallsprozess ankämpft. Arbeiten ist damit von privaten Interessen geleitet und wird von Arendt dem privaten Raum zugeordnet.

An der Definition der Arbeit als unproduktiver Tätigkeit hat sich ebenfalls Kritik entzündet, die in die Frage mündet, ob eine Unterscheidung wirklich notwendig ist. Arendt hat dieser Kritik mit widersprüchlichen Aussagen in Bezug auf ihre eigene Unterscheidung von Arbeit und Herstellen entsprechende Vorlagen geliefert.

Zunächst bleibt festzuhalten, dass Arbeit „die existentielle Basis menschlichen Daseins in der Welt“<sup>870</sup> in Form des Austauschs mit der Natur darstellt. Die Natur ist dabei zwar eine vom Menschen vorgefundene Natur<sup>871</sup>, aber bereits immer schon eine vom Menschen zu seinen Bedingungen erzeugte Natur: „Manifestiert sich das Natürliche im Menschen durch die kreisförmige Bewegung der Körperfunktionen, so manifestiert sich Natur in der vom Menschen gemachten Welt als ständige Bedrohung, die Welt zu überwuchern und ihren Dingbestand in den

---

<sup>866</sup> Geisen 2011: 264.

<sup>867</sup> Interessant an diesem Punkt der Analyse ist Pitkins Hinweis, dass mit Arendt die erste Theoretikerin eine geschlechterspezifische Unterscheidung der Tätigkeit des Arbeitens einführt. Die Tätigkeiten, die mit dem Erhalt des biologischen Lebensprozesses beschäftigt sind, sind auch in der Moderne solche, die mehrheitlich von Frauen verrichten und werden. Was Pitkin an Arendt kritisiert ist, dass Arendt das Animal laborans zum femininen Wesen definiert, während der Mann lediglich für das individuelle Überleben Sorge trägt. Gegen Pitkin führt wiederum Geisen an, dass es Arendt nicht darum geht, die Arbeit als Ursache für eine geschlechterspezifische Trennung anzugeben. Vielmehr geht es darum, den Bezug von Arbeit und Notwendigkeit, die die körperlichen Bedingtheiten nicht ignorieren kann, zu verdeutlichen. Der Unterschied zwischen den Geschlechtern lässt sich arbeitstheoretisch nur mit Verweis auf die biologische Bedingtheit herleiten. Augenfälliges Beispiel ist die Geburt, laut Arendt „die Sorge [...] für die Erhaltung der Gattung der Frau oblag, schien von der Natur selbst vorgezeichnet“ (VA: 40). Mit der Geburt ist aber auch das einzige Beispiel beschrieben, in der die Arbeit eine geschlechterspezifische Form übernimmt. In den übrigen gesellschaftlichen Sphären wie bspw. im Haushalt ist die Arbeitsteilung (vgl. Geisen 2011: 269) die Folge historisch-gesellschaftlicher Entwicklungen, die bis in die Moderne bestimmt sind von patriarchalischen Machtverhältnissen.

<sup>868</sup> Geisen 2011: 265.

<sup>869</sup> Geisen 2011: 265.

<sup>870</sup> VA: 16.

<sup>871</sup> Vgl. VA: 115f.: „Geburt und Tod setzen die Welt voraus, nämlich etwas, das nicht in stetiger Bewegung ist, etwas, dessen Dauerhaftigkeit und relative Beständigkeit Ankunft und Aufbruch ermöglichen, das also jeweils schon da war und nach jedem jeweiligen Verschwinden fortbestehen wird.“

Verfall zu reißen.<sup>872</sup> Arendt teilt zwar mit Marx die Auffassung einer Vermittlung von Welt<sup>873</sup>, sieht diese jedoch nicht in der Arbeit, sondern im Herstellen. Den Austausch mit der Natur reduziert sie auf einen Ausdruck der Notwendigkeit und führt es als einen Antagonismus ein, in dem die Natur als Widersacher auftaucht.

Der Widerspruch zu Marx' Arbeitstheorie bzw. seinem Begriff der Arbeitskraft, so scheint es, könnte drastischer nicht sein. Während Marx Arbeit als „produktivste, die eigentlich weltbildende Fähigkeit des Menschen“<sup>874</sup> beschreibt, in der also der Mensch sein „Freisein für“ die Welt realisiert, reduziert Arendt Arbeit auf den Austausch mit der Natur, bedingt durch die Notwendigkeit biologischer Lebensprozesse. Die Kritik des Marxismus an dieser Limitierung, die sich weniger an Arendts Arbeitsbegriff als an Arendts Marxkritik stört, übersieht, dass ihre Kritik sich auf die Terminologie richtet. Sie kritisiert nicht, dass Marx' Denken nur das Arbeiten kennt, was schlichtweg falsch wäre, sondern, dass Marx nicht zwischen Arbeiten und Herstellen unterscheidet, wiewohl seine eigene Analyse ihm genug Anlass gegeben hätte:

„Wenn Marx die Arbeit als ‚einen Prozeß zwischen Mensch und Natur‘ definiert, ‚worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert‘, so daß sein Produkt ‚ein durch Formveränderung menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff‘ ist, so ist die biologisch-physiologische Gebundenheit dieser Tätigkeit ebenso deutlich, wie daß Arbeiten und Konsumieren nur zwei verschiedene Formen oder Stadien im Kreislauf des biologischen Lebensprozesses sind.“<sup>875</sup>

Es gelingt dem Marxismus nicht, Arendt mit Marx zu kritisieren. In der Grundtätigkeit Arbeit kommt für Arendt nicht das menschliche Vermögen, sich eine Welt zu erschaffen und ein Zuhause einzurichten, zum Ausdruck. Dieses Potenzial verortet Arendt im Herstellen bzw. Handeln<sup>876</sup>. Die Arbeit hat hieran nur Teil, insofern sie sich dem Reich der Notwendigkeit widmend die Bedingung der Möglichkeit für die Realisierung dieses Potenzials in Form des Erhalts des physiologischen individuellen Lebens sichert.

Von ihrem anthropologischen Standpunkt ausgehend, entwickelt sie eine Arbeitstheorie in Abgrenzung zu Marx, deren wesentlicher Unterschied in der Trennung von Arbeiten und Herstellen besteht. Von dieser immanenten Widersprüchlichkeit in Marx' Gesamtwerk habe dieser sich nicht freimachen können: „Marx' Stellung zur Arbeit, und das heißt zu dem Zentrum seines

---

<sup>872</sup> VA: 117.

<sup>873</sup> Terminologisch unterscheidet Arendt „Welt“ als den von Menschen gemachten Raum und Bedingung des politischen Raumes (Vgl. IwV: 64) von der Erde als grundlegende, räumliche Beschränkung des Menschen. Wenn Arendt von „Welt“ spricht, meint sie also den vom Menschen erzeugten Raum, die durch Gegenständlichkeit vermittelte Heimat. Die Erde ist im Gegensatz dazu von der zyklischen Notwendigkeit der Naturprozesse bestimmt und insofern später der Sphäre des Arbeitens zugeordnet.

<sup>874</sup> VA: 120.

<sup>875</sup> VA: 117.

<sup>876</sup> Potenzial entsteht im politischen Raum. Der Machbegriff bei Arendt bildet dafür eine Referenz: „Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält. Das Wort selbst - die griechische ‚δύναμις‘, die lateinische ‚potentia‘ mit ihren Abwandlungen in modernen Sprachen, die deutsche ‚Macht‘, die sich von ‚mögen‘ und ‚möglich‘, und nicht von ‚machen‘, herleitet - Weist deutlich auf den potentiellen Charakter des Phänomens hin. Macht ist immer ein Machtpotenzial, und nicht etwas Unveränderliches, Meßbares, Verlässliches wie Kraft oder Stärke. Stärke ist, was ein jeder Mensch von Natur in gewissem Ausmaße besitzt und wirklich sein eigen nennen kann; Macht aber besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen. Wegen dieser Eigentümlichkeit, welche die Macht mit allen Potenzialitäten teilt, die zwar aktualisiert, aber nicht materialisiert werden können, ist ihre Existenz so erstaunlich unabhängig von rein materiellen Faktoren.“ 254: Denn Macht ist ihrem Wesen nach so schrankenlos wie das Handeln; sie kennt nicht die materiell-physische Begrenzung, durch die der menschliche Leib und seine Notdurft als Stärke in bestimmten Schranken hält. [...] Diese Begrenztheit der Macht durch Pluralität ist nicht zufällig, weil ihr Grundvoraussetzung von vornherein eben diese Pluralität ist“ (VA: 252f.).

Denkens und seines Werkes, ist von Beginn bis Ende immer zweideutig gewesen.“<sup>877</sup> Wie Marx es nicht gelungen sei, die Proklamation der Befreiung von Arbeit mit der Definition der Arbeit als ewiger Naturnotwendigkeit in Einklang zu bringen, so gelingt es jedoch auch Arendt nicht, eine widerspruchsfreie Unterscheidung zwischen Herstellen und Arbeiten zu liefern, obgleich die Notwendigkeit der Unterscheidung für ihr Vorhaben elementar ist.

Beispiele dazu lassen sich in der „Vita activa“ finden. In der Analyse des Arbeitsbegriffs schreibt sie, dass „der grundsätzliche Unterschied zwischen Arbeiten und Herstellen in der Unterscheidung zwischen produktiver und unproduktiver Arbeit eigentlich mitenthalten [ist], wenn auch in der Form des modernen Vorurteils zugunsten der Arbeit und ihrer angeblichen Produktivität“.<sup>878</sup> Ihre Definition scheint zunächst eindeutig: Arbeit ist unproduktiv<sup>879</sup>, Herstellen ist produktiv. Als Unterscheidungskriterium verweist sie auf das Resultat der Tätigkeit: Bringt sie keine Produkte hervor, ist es eine Tätigkeit des Arbeitsbereiches, ist sie produktiv, hat man es mit einer herstellenden Tätigkeit zu tun. Allerdings hält sie diese Definition nicht durch, womit ihre Kritik an Marx<sup>880</sup> selbstreferenziell wird. Hier setzt auch Christoph Hennings Kritik an Arendts Arbeitsbegriff an:

„Die Gegenüberstellung ist verfehlt: in beiden Fällen wird gearbeitet und etwas hergestellt. Sie hinkt schon etymologisch. ‚Arbeit‘ meint hier primär Industriearbeit (sie ist nichtig, da sie ‚nichts [...] hinterlässt‘, – ein Klassenvorurteil); ‚Herstellen‘ dagegen das kleinbürgerliche ‚Handwerk‘ oder das großbürgerliche ‚Kunstwerk‘. Arendt schwankt: Mal ist jedes Produkt ein Werk, während die Arbeit nur der Prozess seiner Erzeugung ist, mal ist die Arbeit das Herstellen von niederen Produkten wie Konsumtionsmittel, mal auch ist Arbeit die Tätigkeit des Sklaven, während die Freien herstellen.“<sup>881</sup>

Arendt braucht diese Unterscheidung zwischen produktiver und unproduktiver Arbeit, um ihre These vom Aufstieg der Arbeit bzw. einer Aufwertung der Produktivität und Entwertung der sich selbst erhaltenden Arbeit schlüssig herleiten zu können. Der Umstand, dass die eigentlich unproduktive Arbeit bei ihr zuweilen als produktive Kraft auftritt, bevor diese vor der Folie der Kapitalismuskritik betrachtet wird, erscheint als Mangel, der zurückverweist auf die Modellhaftigkeit der Unterscheidung von Arbeiten und Herstellen anhand des Kriteriums Resultat bzw. Produkt und damit den Kern der Kritik Hennings darstellt.

Von der terminologischen und theoretischen Trennung ausgehend, entwickelt sie den Kern ihrer Arbeitstheorie, die Nivellierung der Unterschiede von Arbeiten und Herstellen in der Moderne, die Entwertung des Herstellens, das „zugunsten der Arbeit eingeebnet worden“<sup>882</sup> ist. Im Kapitalismus wird das Herstellen, dessen Gegenstände der „Welt als dem Gebilde von Menschen die Dauerhaftigkeit und Beständigkeit“<sup>883</sup> verleihen, zu einer besonderen Form der Arbeit degradiert. Die eigentlich unproduktive Arbeit wird, indem man ihr Qualitäten zuschreibt, „die nur dem Herstellen zukommen“<sup>884</sup>, produktiv, vergegenständlicht sich in einem Produkt, das jedoch nicht wie die Gegenstände des Herstellens in der Lage ist, Beständigkeit zu vermitteln, da es weiter der Logik des unproduktiven Arbeitens folgt und dem Konsum überantwortet wird.

---

<sup>877</sup> VA: 123.

<sup>878</sup> VA: 104.

<sup>879</sup> Vgl. VA: 104: „Denn es ist je gerade das Kennzeichen der Arbeit, daß sie nichts objektiv Greifbares hinterläßt, daß das Resultat ihrer Mühe gleich wieder verzehrt wird und sie nur um ein sehr Geringes überdauert.“

<sup>880</sup> Vgl. VA: 111.

<sup>881</sup> Henning 2005: 418, Fn. 17.

<sup>882</sup> VA: 107.

<sup>883</sup> VA: 161.

<sup>884</sup> VA: 104.

Demgegenüber erfuh die ursprüngliche unproduktive Arbeit, die keine Produkte vergegenständlicht, aber gleichwohl nicht obsolet geworden ist, eine Abwertung.<sup>885</sup>

Plausibel wird diese Genese jedoch erst vor der Folie einer Kapitalismuskritik.<sup>886</sup> Arendts Unterscheidungskriterium, wann man es mit Arbeit zu tun hat, ist die neben dem Resultat die Frage nach der Notwendigkeit. Richtet sich eine Tätigkeit in erster oder zweiter Dimension auf die Sorge um die eigene Existenz, ist sie bestimmt von Notwendigkeit und damit Arbeit. Unabhängig vom Charakter der Tätigkeit oder dem Ort, an dem sie ausgeführt wird, ist Arbeit immer dann vorhanden, wenn sie menschliche Notwendigkeit berührt. Sie erhält den Menschen am und im Leben, ist die Bedingung der Möglichkeit für alle weiteren Tätigkeiten und nicht, wie bei Marx und Engels, die Grundbedingung, die den Menschen selbst geschaffen hat.

Anthropologisch ordnet Arendt die Arbeit, wie gesehen, analog zu Marx als natürlichste Tätigkeit des Menschen ein, schließt aber das Moment des Weltbildens, das Marx wie Smith in ihr gesehen haben, aus: „Da nun Arbeit in Wahrheit die natürlichste und somit die wenigst weltliche aller menschlichen Tätigkeiten ist, gerieten sie alle, aber Marx am offenkundigsten, in bestimmte Widersprüche, die in der Natur der Sache liegen.“<sup>887</sup>

Ihr Arbeitsbegriff ist zunächst auf die Sorge um biologische und physiologische Prozesse reduziert, jedoch letztlich gänzlich vom Menschen her gedacht, wenn sie bspw. die Lebensnotwendigkeiten zur subjektiven Kategorie erklärt und damit als historisches Faktum relativiert.<sup>888</sup> Damit spaltet sie Marx' Arbeitsbegriff in zwei Teile und kritisiert ihn sowie seine Vorgänger Locke und Smith dafür, die Unterscheidung zwischen Animal laborans und Homo faber nicht erkannt zu haben.

Ein weiterer, wesentlicher Punkt der Arbeitstheorie ist die Entstehung des „im eigentlichen Sinne gesellschaftlichen Raumes“<sup>889</sup> durch den neuzeitlichen Aufstieg der Arbeit, der sich zwischen das Private und das Öffentliche drängt und zugleich den Aufstieg der Arbeit in der Moderne zu einer gesellschaftlichen Tätigkeit beschreibt. In dem Maße, in dem die Arbeit in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Interesses getreten ist, zeigt sich jedoch auch ein für die moderne Gesellschaft kennzeichnendes Phänomen der individuellen Verlassenheit:

„Im Arbeiten und Konsumieren jedoch ist der Mensch wirklich völlig auf sich selbst zurückgeworfen. [...] Aufs Biologische und auf sich selbst. Und da haben sie den Zusammenhang mit der Verlassenheit. Im Arbeitsprozeß entsteht eine eigentümliche Verlassenheit. [...] Und diese Verlassenheit ist dieses Auf-sich-selbst-zurückgeworfen-Werden, in dem dann gewissermaßen das Konsumieren an die Stelle aller eigentlich relevanten Tätigkeiten auftritt.“<sup>890</sup>

Die Verbindung zwischen Arbeitsbegriff und ihrer Entfremdungstheorie zeigt sich in der Verlassenheit paradigmatisch und entsteht an dem Punkt, an dem Arbeit bzw. die Prinzipien einen Vorrang einnehmen. Diese Entwicklung ist mit dem Aufstieg der Arbeit initiiert und findet

---

<sup>885</sup> Laut Geisen zeigen sich hierin zwei, von Arendt nachgezeichnete Bewegungen: „...die Verlagerung des Unterscheidungskriteriums erstens vom Gegenstand und Ergebnis der Tätigkeit auf die Art und Weise der Ausführung selbst und zweitens vom Umgang mit Dingen, Materie und Stoffen hin zur abstrakten Qualifizierung und Unterscheidung der Arbeitskraft in immaterielle und materielle Tätigkeiten, und zwar unabhängig vom Arbeitsgegenstand. Sie [Arendt] zeichnet damit die Entwicklungsschritte nach, durch die *Arbeit* in der Moderne zunehmend aus ihren konkreten materiellen und sozialen Bezügen herausgelöst und zu einer abstrakten Tätigkeit wird, die unabhängig von der arbeitenden Person und vom Gegenstand der Arbeit bestimmt wird“ (Geisen 2011: 267).

<sup>886</sup> Zugleich wird in dieser Perspektive deutlich, dass sich Arendts Analyse auf eine materialistische Gesellschaftsauffassung stützt, da sie unter den Lebensnotwendigkeiten alle Bedürfnisse fasst, die der Mensch als notwendig erachtet und damit die Wandelbarkeit betont.

<sup>887</sup> VA: 120.

<sup>888</sup> Vgl. Geisen 2011: 271.

<sup>889</sup> VA: 38.

<sup>890</sup> IwV: 68.

ihren prägnantesten Ausdruck in der modernen Arbeitsgesellschaft. Indem der Aufstieg der Arbeit das private Interesse an Produktion und Konsum zum Zentrum des Interesses gemacht hat, und damit das Herstellen und Handeln diesem Zweck untergeordnet hat, entsteht innerweltliche Entfremdung<sup>891</sup>.

In der Tradition nimmt Arendt damit einen radikal kritischen Standpunkt ein. Sie kritisiert die Arbeitstheorie vom Standpunkt einer fehlenden Differenzierung. Dafür, dass sie die drei Grundtätigkeiten nicht als einen gemeinsamen Ausdruck der menschlichen Bedingtheit und gelebter Praxis verstanden habe und daher die Lebensbereiche strikt theoretisch voneinander trennen musste, wurde sie wiederum kritisiert<sup>892</sup>. Zudem vertritt sie ein gegensätzliches Konzept von Freiheit im Vergleich zu Marx. Arbeit als Ausdruck von Notwendigkeit schließt Freiheit aus. Vermittels der Arbeit kann der Mensch seine Freiheit nicht realisieren. Er kann aber auch die Arbeit nicht überwinden. Marx hat dies ähnlich gesehen, Arbeit war auch für ihn ewige Notwendigkeit. Allerdings hoffte er, und hierin liegt nach Arendt der große Widerspruch seines Werks<sup>893</sup>, diese Notwendigkeit überwinden zu können: „das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört“.<sup>894</sup> Arendt geht diesem vermeintlichen Widerspruch aus dem Weg, indem sie die Freiheit außerhalb der Notwendigkeit verortet. Marx kennt den öffentlichen Raum frei von Notwendigkeit nicht. Allerdings ist gezeigt worden, dass das Reich der Freiheit für ihn nicht in der Aufhebung der Arbeit besteht, sondern in der Beseitigung äußerer Zwänge. Die Geringschätzung, die Arendt vorgeworfen wurde<sup>895</sup>, übersieht, dass sie Arbeit in den Kanon der Grundtätigkeiten gestellt hat und als Bedingung für alle anderen Vermögen definiert.

## Das Herstellen

Im Gegensatz zur Arbeit zielt das Herstellen auf die Einrichtung von Dauerhaftigkeit. Die menschliche Welt ist auf Beständigkeit angelegt, entzieht sich sowohl dem unmittelbaren Konsum des Menschen und strebt wider die Natur danach, den ebenfalls vergänglichen Naturdingen eine Haltbarkeit abzurufen.<sup>896</sup>

---

<sup>891</sup> Vgl. Kapitel 4.3.1.

<sup>892</sup> Vgl. Höffe 2017.

<sup>893</sup> Marx hat diesen Widerspruch nur innerhalb des vorherrschenden Gesellschaftssystems verortet: „Das Kapital ist selbst der prozessierende Widerspruch [dadurch], daß es die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren sucht, während es andererseits die Arbeitszeit als einziges Maß und Quelle des Reichtums setzt“ (MEW 42: 601). Axel Honneth betont einen anderen Widerspruch: „Marx geht in den verschiedenen Teilen seines reifen Werkes von zwei entgegengesetzten Vorstellungen über die Temporalität moderner, kapitalistischer Gesellschaften aus, ohne auch nur erste Anstrengungen einer Vermittlung zwischen ihnen zu unternehmen. Für seine Beschreibung der Klassenkämpfe in den historischen Studien unterstellt er eine stete Wandelbarkeit des Richtungsverlaufs geschichtlicher Prozesse, angestoßen jeweils dadurch, dass kollektive Akteure normativen Neuorientierungen institutionelle Wirklichkeit verleihen, während er im Kapital die Möglichkeit einer derartigen Richtungsänderung gerade in Abrede stellt, weil die kapitalistische Entwicklung nur dem einen Pfad der sozialen Expansion folgen soll“ (Honneth 2013: 358).

<sup>894</sup> MEW 25: 828.

<sup>895</sup> Vgl. Haug 2003.

<sup>896</sup> Vgl. VA: 161: „Das Werk unserer Hände, und nicht die Arbeit unseres Körpers, Homo faber, der vorgegebenes Material bearbeitet zum Zwecke der Herstellung, und nicht das Animal laborans, das sich körperlich mit dem Material seiner Arbeit ‚vermischt‘ und ihr Resultat sich einverleibt, verfertigt die schier endlose Vielfalt von Dingen, deren Gesamtsumme sich zu der von Menschen erbauten Welt zusammenfügt. Die meisten dieser Dinge, aber nicht alle, sind Gebrauchsgegenstände, und als solche besitzen sie die Haltbarkeit, die Locke als Vorbedingung des Eigentums erkannte, die Adam Smith als Vorbedingung der ‚Werte‘ benötigte, die auf dem Markt erscheinen und ausgetauscht werden, und in der Marx den Beweis für die der menschlichen Natur eigene Produktivität erblickte. Diese Gegenstände werden gebraucht und nicht verbraucht, das Brauchen braucht sie nicht auf; ihre Haltbarkeit verleiht der Welt als dem Gebilde von Menschenhand die Dauerhaftigkeit und Beständigkeit, ohne die sich das sterblich-unbeständige Wesen der Menschen auf der Erde nicht einzurichten wüßte; sie sind die eigentlich menschliche Heimat des Menschen.“



Gegen die Notwendigkeit der Arbeit steht das Herstellen als der Versuch, die von der Natur gesetzten Grenzen auszudehnen, dem Leben, wenn auch keine ewige, so doch eine begrenzt dauerhafte Heimat zu geben. Im Gegensatz zum Arbeiten ist das Herstellen genuin und auch theoretisch widerspruchsfrei produktiv<sup>897</sup>. Dessen Resultate sind Gebrauchsgegenstände, die sich nicht im Konsum erschöpfen, sondern diesem widerstehen und somit Teil menschlicher Lebenswelt werden und zurückwirken<sup>898</sup>. Diesen dialektischen Aspekt übernimmt Arendt von Marx. In Analogie dazu spricht sie in einer Variation von Marx' Gebrauchsgegenständen von Verbrauchsgegenständen.

In seiner anthropologischen Dimension erfüllt das Herstellen den funktionalen Aspekt der Abgrenzung von der Notwendigkeit des Lebenserhalts. Damit erscheint es im Kanon der Grundtätigkeiten als die erste menschliche Bedingtheit, die ihn vom Tier unterscheidet, und als Tätigkeit, die ein Selbstverständnis seiner eigenen Subjektivität vermittelt.<sup>899</sup> Den weltkonstituierenden Aspekt des tätigen Umgangs mit der Welt, den Marx im Arbeiten verortet und für die daraus entstehende Welt u. a. den Begriff „naturwüchsig“<sup>900</sup> benutzt, separiert Arendt und überführt ihn in den in diesem Fall formal eindeutigeren Begriff des Herstellens. Damit unterscheidet sie sich methodisch, nicht inhaltlich von Marx: „In der Marx'schen Kulturtheorie hört die äußere Natur auf, fremd zu sein, wenn man sie bearbeitet. Diese Aussage ist nicht kulturspezifisch, denn für sie ist die freie bewusste Tätigkeit ... der Gattungscharakter des Menschen“<sup>901</sup>:

„Die Umwelt des Menschen ist die Dingwelt, die Homo faber ihm errichtet, und ihre Aufgabe, sterblichen Wesen eine Heimat zu bereiten, kann sie nur in dem Maße erfüllen, als ihre Beständigkeit der ewigenwechselnden Bewegtheit menschlicher Existenz standhält und sie jeweils überdauert, d. h. insofern wie sie nicht nur die reine Funktionalität der für den Konsum produzierten Güter, sondern auch die bloße Nützlichkeit von Gebrauchsgegenständen transzendiert.“<sup>902</sup>

In der Definition des Herstellens bringt Arendt mit der Heimatlosigkeit in der Natur ein existenzielles Moment zum Ausdruck, dass sie mit Günther Anders teilt:

„In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zu Hause, das von Natur in der Natur heimatlos ist; und die Welt bietet Menschen eine Heimat in dem Maße, in dem sie menschliches Leben überdauert, ihm widersteht und als objektiv-gegenständlich gegenübertritt. Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Herstellens steht, ist Weltlichkeit, nämlich die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität.“<sup>903</sup>

Arendt beschreibt hier, gleichwohl ohne den Schwerpunkt auf diese Erkenntnis zu legen, die Widersprüchlichkeit, der sich menschliche Existenz ausgesetzt sieht. Als Lebewesen ist er von Natur aus theoretisch heimatlos in der Natur, erfährt sich ihr praktisch zugehörig in dem Maße, in der er auf Objektivität angewiesen ist, um existieren zu können, und von ihr getrennt, da sie keine genuine Heimat bereitstellt. Diese Dialektik des Dilemmas menschlichen Daseins beschreibt Günther Anders als Kontingenz. Bei Arendt entwickelt diese Kontingenz jedoch nicht den Charakter des Schocks. Die Entfremdung ist bei ihr kein Bestandteil, sondern Resultat des

---

<sup>897</sup> Vgl. Niggemeyer 2008: 86: „Während für Arendt Produktivität die wesentliche Erscheinungsform der Tätigkeit des Herstellens, die ein dauerhafte, heimatgebende Dingwelt hervorbringe ist, versteht Marx unter ‚produktiver Arbeit‘ Mehrwert hervorbringende Arbeit.“

<sup>898</sup> Vgl. VA: 18: „Menschen sind bedingte Wesen, weil ein jegliches, womit sie in Berührung kommen, sich unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz verwandelt.“

<sup>899</sup> Geisen 2011: 272.

<sup>900</sup> „Naturwüchsig“ bedeutet für Marx „planlos“ oder „ohne Absicht“ (vgl. MEW 42: 32).

<sup>901</sup> Henning 2015: 117.

<sup>902</sup> VA: 211.

<sup>903</sup> VA: 16.

Weltverlusts durch den Aufstieg der Arbeit. Daher nimmt Entfremdung in ihrer Theorie den Charakter der Weltfremdheit ein.

Das Fremdwerden der Welt bedeutet, „die Umwelt verlieren, in die man hineingeboren ist und innerhalb derer man sich einen Platz in der Welt geschaffen hat, der einem sowohl Stand wie Raum gibt“.<sup>904</sup> Arendt erkennt in der Entfremdung, im Gegensatz zu Anders, das Moment der Marxschen Kulturtheorie an, nämlich den Umstand, dass der Mensch immer schon in eine bestehende Welt bzw. Gesellschaft geboren wird, womit die Weltlichkeit als Grundbedingtheit des Herstellens korrespondiert. Der Weltbezug des Herstellens steht damit in Gegensatz zur Weltlosigkeit des Arbeitens. Vor allem an diesem Punkt kann Arendt die strenge theoretische Trennung zwischen Arbeiten und Herstellen jedoch nicht aufrechterhalten<sup>905</sup>, da sich auch die Erwerbstätigkeit produktiver Arbeit an der Notwendigkeit des Erhalts des eigenen Daseins zumindest ausrichtet.<sup>906</sup>

### **Das Handeln**

In Zuge der vorliegenden Untersuchung ist das Handeln im Rahmen der Entfremdungstheorie von Arendt von Bedeutung. Die Erörterung seiner gesellschaftstheoretischen Relevanz in Bezug auf ihre politische Philosophie tritt bei der begrifflichen und werkgeschichtlichen Einordnung in den Hintergrund.

Innerhalb der drei Grundtätigkeiten ist das Handeln „die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Material, Materie und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt“.<sup>907</sup> Die grundsätzliche Unterscheidung vom Arbeiten und Herstellen übersieht dabei nicht, dass beide Tätigkeiten Bedingungen für die Möglichkeit, die Fähigkeitsoption menschlichen Handelns ausüben zu können, sind. Arendt erkennt an, dass besonders die Gegenstände der zweiten Natur eine besondere Rolle für das menschliche Handeln haben, insofern sie die Unterschiedlichkeit der Menschen zueinander in den Blick nehmen.

Die Menschen unterscheiden sich vermittelt ihres individuellen Umgangs mit der Welt und erfahren so ihre Differenz. Diese individuelle Einzigartigkeit, die auch innerhalb eines gemeinschaftlichen Beziehungssystems erhalten bleibt, ereignet sich als „existentielle Differenz“<sup>908</sup> auch im Handeln. Dessen Grundbedingung ist die Pluralität, die auch im gemeinschaftlichen Handeln nicht aufgehoben wird. Handeln ist damit nicht im gesellschaftlichen, sondern im individuellen Rahmen identitätsstiftend, als solches aber immer Ausdruck einer Tätigkeit, die ausschließlich zwischen Menschen stattfindet. Als handelnder Mensch tritt das Subjekt in seiner Einzigartigkeit in Erscheinung. Die Frage nach der Identität, dem ‚Wer‘ des Subjekts, beantwortet sich, so Arendt, nicht durch den biografischen Rückblick, sondern durch das Handeln, den kommunikativen Akt. Die Pluralität, die demnach Voraussetzung für die Entstehung des politischen Raumes ist,

„[...] manifestiert sich auf zweierlei Art, als Gleichheit und Verschiedenheit. Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt, die nicht mehr von uns, aber doch immer noch von unsersgleichen bevölkert sein wird. Ohne Verschiedenheit, das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird, bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung.“<sup>909</sup>

---

<sup>904</sup> EU 457.

<sup>905</sup> Vgl. VA 169.

<sup>906</sup> Vgl. Geisen 2011: 274: „Das Verhältnis, in dem Arendt *Arbeiten* und *Herstellen* sieht, kann daher als Ambivalenz beschrieben werden.“

<sup>907</sup> VA: 17.

<sup>908</sup> Geisen 2011: 275.

<sup>909</sup> VA: 213.

In seiner zeitlichen Dimension zeigt sich, so Arendt, die Verbindung des Handelns mit der Geschichtlichkeit. Es schafft „die Bedingungen für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte“.<sup>910</sup> Die Geschichtlichkeit übernimmt damit den funktionalen Aspekt des Identitätsstiftens auf gemeinschaftlicher Ebene, in der Tradierung und Begründung von Erzählungen, die für Arendt ihrem Wesen nach Ausdrücke kommunikativen Handelns sind.

Eingebettet und eng verbunden ist dieser Gedanke mit dem Begriff der Natalität. Arendt denkt das Sein nicht wie Heidegger vom Tod aus, sondern betont die Bedeutung der Geburt als wiederkehrender Möglichkeit, einen Anfang zu machen. Natalität ist keine existenzialontologische Kategorie, sondern eine Grundbedingung<sup>911</sup>, in der „dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d. h. zu handeln“.<sup>912</sup> In dem Moment, in dem dieser sich der Fähigkeit bemächtigt und seines Potenzials bewusst wird, erweist sich die Pluralität als eine Bedingtheit, die über das Vorhandensein verschiedener Individuen hinausreicht und an dieser Stelle eine subjektive Verschiedenheit anzeigt<sup>913</sup>. Das Neue, die Fähigkeit zur Spontanität realisiert sich einerseits in der Geburt und andererseits im kommunikativen Akt. Analog zur gestalteten Welt des Herstellens spricht Arendt von der „zweiten Geburt“<sup>914</sup> im Handeln, das von den Zweck-Mittel-Notwendigkeiten frei ist. Diese Freiheit, die auch darin besteht, keiner Zeitlichkeit zu unterliegen, zeigt sich in den, dem Handeln eigenen Tätigkeiten des Versprechens und des Verzeihens. Durch das Versprechen erhält das Handeln Bedeutung für die Zukunft, im Verzeihen wird bereits Geschehenes, das prinzipiell eine unbegrenzte Dauer einnimmt, zu einem Abschluss gebracht.

Handeln als eine Form des kommunikativen Austauschs im öffentlichen Raum, zeigt sich paradigmatisch im Sprechen, „daß nämlich das Finden des rechten Wortes im rechten Augenblick, ganz unabhängig von seinem Informations- oder Kommunikationsgehalt an andere Menschen, bereits Handeln ist“.<sup>915</sup> Als Blaupause dient ihr auch hier das Zusammenleben in der griechischen Polisgemeinschaft: „Politisch zu sein, in einer Polis zu leben, das hieß, daß alle Angelegenheiten vermittels der Worte, die überzeugen können, geregelt werden und nicht durch Zwang oder Gewalt.“<sup>916</sup>

In dieser Definition, darauf weist Thomas Geisen hin, hebt sich der funktionale Charakter des Handelns auf, da der Einzelne durch seinen Eintritt in den öffentlichen Raum sein Interesse in der Form zurückstellt, in der er sie zum Gegenstand des Diskurses macht und dessen Urteil überantwortet. Arendt wendet sich dagegen, „den Bereich des Politischen materialistisch zu verstehen“<sup>917</sup>, kritisiert damit die Überbauthese des Marxismus und betont das Moment der individuellen „Offenbarung“ des Subjekts als ein Wagnis. In dieser Definition ist politisches Handeln eine Form des Wiederaneignens von vormals Fremdem, ein „Prozess der Transformation von Fremdheit“<sup>918</sup>, der nichts an der Grundsätzlichkeit der Pluralität ändert, aber den Raum schafft, in dem sich Individuen als Individuen begegnen.

Arendts Definition der Grundbedingtheiten in Form der drei Grundtätigkeiten verweist hier exemplarisch auf ein positives Potenzial. Einerseits kommt darin die Fähigkeit zum Ausdruck, nicht nur das eigene Leben zu erhalten, sondern Natur in Form von Welt zu konstituieren und im Sprechen personale Identität zu verwirklichen. Die Tätigkeiten, die den menschlichen Lebensbereichen zuzurechnen sind, werden von ihr dialektisch interpretiert. Den biologischen Lebensprozess, das Einrichten in der Welt und die Pluralität kann der Mensch zwar negieren, würde damit sogleich aber sein Menschsein infrage stellen. Will er dieses realisieren, unterliegt

---

<sup>910</sup> VA: 15.

<sup>911</sup> Vgl. VA: 21.

<sup>912</sup> VA: 18.

<sup>913</sup> Vgl. IwV: 70.

<sup>914</sup> VA: 215.

<sup>915</sup> VA: 36.

<sup>916</sup> VA: 36f.

<sup>917</sup> VA: 225.

<sup>918</sup> Geisen 2011: 280.

er der Notwendigkeit. Zum anderen ist ihm vermittlems der Grundtätigkeiten ein Potenzial anhand gegeben, mit dem er die Grenzen eben dieser Bedingtheit bis zu einem gewissen Maße verschieben und sich im Handeln über die Notwendigkeit erheben kann. Hierin liegt das Motiv ihrer vehementen Kritik an der Degradierung des Handelns. Darin sind nicht nur der politische Raum und Freiheit negiert, sondern, noch allgemeiner gefasst, die Entfaltung des Potenzials in einer von ihr als wesentlich gesehenen Art und Weise verhindert. Die „Vita activa“ ist in diesem Sinne auch eine Verteidigungsschrift, die Welt im Handeln gemeinsam zu gestalten, wobei über die Gestaltung analog zu Marx noch keine Aussage getroffen ist und Arendt das Scheitern mit einkalkuliert<sup>919</sup>.

Dieses positive Bild findet sich bei Günther Anders nicht. Er gibt seiner Anthropologie keinen moralischen Appell mit, sondern macht den anthropologischen Defekt, als natürlicher Mensch nicht gänzlich in der Natur zu sein, den auch Arendt anerkennt, zum Faktum, zum Schock. Freiheit wird bei Anders zur schicksalhaften Begegnung mit der Welt. Er sieht das Potenzial in der modernen Gesellschaft nicht nur beschränkt, sondern antiquiert.

Im Gegensatz dazu gelingt es Arendt, durch die Analyse der Grundtätigkeiten, den Anderschen Schock durch das Handeln theoretisch zu neutralisieren, indem sie Freiheit und Notwendigkeit auf spezifische Tätigkeitsfelder begrenzt. Weil das Handeln sich aus der Abhängigkeit der zyklischen Lebensführung und der Beschränkung durch Zeitlichkeit herausnimmt, kennt es zwar in der Geburt einen Anfang, aber keine „Berechenbarkeit“<sup>920</sup>. Im Unterschied zum Herstellen und Arbeiten, die beide mit dem Moment der Notwendigkeit zusammenhängen, ein Zweck für das Mittel des Überlebens sind<sup>921</sup>, realisiert das Handeln Freiheit.

Interessant ist, hierauf sei abschließend hingewiesen, dass Arendt den öffentlichen Raum nicht aus dem gemeinsamen Handeln herleitet bzw. dieser sich nicht durch den kommunikativen Akt konstituiert, sondern das Öffentliche im Gegensatz zum Privaten als Bedingung für die Formung des politischen Raumes bereitgestellt werden muss: „Bevor das Handeln selbst überhaupt beginnen konnte, musste ein begrenzter Raum fertig- und sichergestellt werden, innerhalb dessen die Handelnden dann in Erscheinung treten konnten, der Raum des öffentlichen Bereichs der Polis, dessen innere Struktur das Gesetz war.“<sup>922</sup> In der Untersuchung der Auswirkungen des Vorrangs der Arbeit auf die Tätigkeitsfelder des Herstellens und Handelns ist dieser Punkt von Bedeutung, denn die Möglichkeit, zu handeln, ist nicht voraussetzungslos und schafft sich ihre eigenen Bedingungen. Es bedarf eines gewissen Maßes, so muss man Arendt lesen, an Zivilisation und Rechtsprechung, die der Sprache ihren Platz frei räumen und diesen frei von Missbrauch durch funktionalistische Prinzipien halten müssen.

In der analytischen Aufschlüsselung der idealtypischen Tätigkeiten des Handelns zeichnet Arendt ein fast heroisches Bild des menschlichen Handlungsvermögens, letztlich der Politik als höchster Auszeichnung des Tätigwerdens<sup>923</sup>, das in der Moderne verloren geht, erdrückt wird vom Funktionalismus und privaten Interessen, auf die sich der Mensch reduziert sieht:

„Die Tatsache, daß der Mensch zum Handeln im Sinne des Neuanfangens begabt ist, kann daher nur heißen, daß er sich aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht, daß in diesem einen Fall das Unwahrscheinliche selbst noch eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, und daß das, was ‚rational‘, d. h. im Sinne des Berechenbaren, schlechterdings nicht zu erwarten steht, doch gehofft werden darf. Und diese Begabung für das schlechthin Unvorhersehbare wiederum beruht ausschließlich auf der Einzigartigkeit, durch die jeder von

---

<sup>919</sup> Dies ergibt sich notwendig aus der anthropologischen Position der Ablehnung eines normativen Wesensbegriffs.

<sup>920</sup> VA: 217. Geisen zeigt, dass Arendts Idee von Raum und Zeit grundlegend für das Verständnis von Mensch und Welt sind und unmittelbar von Kant, Husserl und Heidegger beeinflusst sind (vgl. Geisen 2015: 226).

<sup>921</sup> Vgl. VA: 294, 297.

<sup>922</sup> VA: 224.

<sup>923</sup> Diese Auffassung des Handelns findet sich schon bei Demokrit (Grabrede des Perikles): „Die Staatskunst ist die höchste aller Künste, weil sie die Menschen anweist, ‚den Mühen nachzujagen, durch die das Große und das herrlich Scheinende den Menschen zuteil wird‘...“ (VA: 261).

jedem, der war, ist oder sein wird, geschieden ist, wobei diese Einzigartigkeit nicht so sehr ein Tatbestand bestimmter Qualitäten ist, oder der einzigartigen Zusammensetzung bereits bekannter Qualität in einem ‚Individuum‘ entspricht, sondern vielmehr auf dem alles menschliche Zusammensein begründenden Faktum der Natalität beruht, der Gemütlichkeit, kraft derer jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist.“<sup>924</sup>

### **Zur Trennung von Arbeiten und Herstellen**

Die von Arendt in dieser Form erstmals eingeführte Trennung von Arbeit und Herstellen ist vielfach kritisiert worden. Ihr Schüler Richard Sennett bemängelt, dass sie darin eine theoretisch nicht fundierte Unterscheidung vornimmt, da auch der arbeitende Mensch ein denkendes Wesen ist. Die Reduzierung des Animal laborans auf die Notwendigkeit des Lebenserhalts sei unsachgemäß<sup>925</sup>. Sennett wirft Arendt in seiner Untersuchung „Handwerk“ vor, den Begriff des Herstellens nicht genügend theoretisch durchdacht zu haben, den er als den intrinsischen Impuls beschreibt, eine Tätigkeit um ihrer selbst willen im besten Maße ausführen zu wollen. Das Herstellen enthält für ihn Elemente, die Arendt dem Arbeiten zugewiesen hatte. Des Weiteren bietet es die Möglichkeit, sich selbst in seiner Tätigkeit zu reflektieren, und greift die Marxsche Nuance der Arbeit als Moment der Selbsterkenntnis auf. Er positioniert sich damit gegen Arendt, die den identitätsstiftenden Charakter auf das Handeln limitiert. Interessanterweise besteht sein Gegenentwurf, den er in „Homo faber“ darstellt, darin, den Menschen als „Macher“ in den Mittelpunkt zu stellen – eine Perspektive, die Arendt schon bei Marx vehement abgelehnt hatte – und fordert bzw. bemängelt, dass sie die materialistische Perspektive des Marxismus nicht ausreichend berücksichtigt habe<sup>926</sup>. Gegen Arendt versucht Sennett Arbeit und Herstellen als sich ergänzende, sinnstiftende Grundtätigkeiten zu verteidigen und in Einklang mit dem Handeln zu bringen, indem er sich zwar nicht der terminologischen, aber der theoretischen Trennung verweigert. Demgegenüber geht Helmut Seidel von einer konkreten Identität der drei Grundtätigkeiten aus und beschränkt sie nicht wie Arendt auf bestimmte Lebensbereiche, sondern setzt sie in einen integralen Bezug: „Praxis [ist] Herstellen durch Arbeit.“<sup>927</sup> In die gleiche Kerbe schlägt Christoph Hennings Kritik. Die Trennung sei bereits etymologisch schlecht begründet<sup>928</sup>. Zudem unterliege Arendt einem Klassenvorurteil, wenn sie behaupte, Arbeit sei eine Tätigkeit, die nichts hinterlasse, und kritisiert, dass ihre Analyse das Bild der Industriearbeit zugrunde legt, das sie in Abgrenzung zum künstlerischen Herstellen der Antike entwickele. Die Trennung bemängelt er als beliebig und nicht ausreichend fundiert. In ihrem Ergebnis gleicht diese Argumentation Sennetts Arendt-Kritik. Seyla Benhabib nimmt ebenfalls die kategorische Unterscheidung der Grundtätigkeiten zum Anlass der Auseinandersetzung. Sie merkt an, dass die Trennung der Komplexität menschlichen Tätigseins in der Welt nicht gerecht werde, sich in der Praxis nicht durchhalte und Arendt die materielle Bedingtheit nicht genügend berücksichtige: „When human activities are considered as completely social relations, and contextualized properly, what appears to be one type of activity may turn out to be another; or the same activity may instantiate more than one action type.“<sup>929</sup>

Die Kritik an der Differenzierung führt zurück auf die Frage nach Arendts Motivation, die sich unter Rekurs auf ihre politische Philosophie und mit der Rezeption von Marx' Arbeitstheorie aufklären lässt. Den Bruch mit traditionellen Herrschaftskonzepten durch Nationalsozialismus und Stalinismus in Formen totaler Herrschaft sieht sie nicht nur im Wandel ideologischer Herrschaftsvorstellungen begründet, sondern in einer neuen Denkungsart, die den Funktionalismus zum Dogma erhoben hat. Der Aufstieg funktionalistischer Prinzipien moderner Gesellschaftlichkeit untersucht sie anhand ihrer spezifischen Auslegung der These vom Aufstieg der

---

<sup>924</sup> VA: 217.

<sup>925</sup> Vgl. Sennett 2008: 17.

<sup>926</sup> Sennett 2008: 17.

<sup>927</sup> Caysa 2010: 194.

<sup>928</sup> Vgl. Henning 2005: 418, Fn. 17.

<sup>929</sup> Benhabib 1996: 131.

Arbeit. Die „Vita activa“ ist damit die Weiterführung ihrer politischen Philosophie, indem sie unter Rekurs auf die menschliche Bedingtheit versucht, zu verstehen, wie generell und im Besonderen gesellschaftlicher Wandel entsteht.

Die Wertverschiebung in der Neuzeit von der Vita contemplativa hin zur Vita activa mit der sieht sie als Kennzeichen moderner Gesellschaftlichkeit. Die Aufwertung der Arbeit bei gleichzeitiger Entwertung derselben und anderer Tätigkeit in Form einer Nivellierung ist dabei eine These der klassischen Nationalökonomie, die ohne die technische Entwicklung und naturwissenschaftliche Entdeckungen nicht vollständig beschrieben ist. Arendt bedient sich ihrer Ausformulierung bei Locke und Smith und kritisiert diese Entwicklung vor der Folie des Handelns als der eigentlichen menschlichen Wesensäußerung.

Die klassische Nationalökonomie hatte die Arbeit zur Quelle allen Eigentums erklärt, und auch Engels wird zuweilen noch immer missverständlich in diese Reihe gesetzt. Diese theoretische Legitimierung der Arbeit als einer neuen Form moderner Gesellschaftlichkeit geht historisch im Gleichschritt mit der Etablierung neuer Produktionsverfahren und der Industrialisierung. Das unproduktive Arbeiten wird im Kapitalismus zu einer produktiven und wertschöpfenden Tätigkeit. Dieser kann sich als Gesellschaftsform etablieren, weil die Reduzierung des Menschen auf die spezifische Produktivität seiner Arbeit auf neue Produktionsformen und eine gesellschaftliche Entwicklung trifft, und er darin einen idealen Nährboden findet. Arendt und Marx teilen diese Auffassung:

„Von noch größerer Bedeutung aber ist, was schon die klassische Nationalökonomie gespürt und Marx dann eigentlich entdeckt und begrifflich formuliert hat, daß nämlich rein sachlich und ganz unabhängig von historischen Umständen dem Arbeiten in der Tat eine nur ihm eigene ‚Produktivität‘ zukommt trotz der Flüchtigkeit seiner ‚Produkte‘, und daß diese Arbeitsproduktivität sich sowohl im privaten wie im öffentlichen Bereich durchsetzt.“<sup>930</sup>

In der Analyse treten zugleich deutlichen Abgrenzungen hervor. Das Arbeiten steht für Arendt in einem immerwährenden Kreislauf mit dem Konsumieren. Es folgt der Logik der Notwendigkeit und ist in seinem Selbstbezug ohne Bezug zur Welt.<sup>931</sup> Eine Gesellschaft, die dieses Arbeiten aufwertet, wird zu einer Gesellschaft, die sich nicht darum kümmert, „wie die Welt aussieht“.<sup>932</sup> Demgegenüber steht der Begriff des Heimat-schaffenden Herstellens, dessen Kernaussage Arendt aus Marx' Arbeitsbegriff extrahiert, ihn damit aber gegen das Arbeiten und Handeln exponiert. Unter Herstellen subsumiert sie das Element des Marx'schen Arbeitsbegriffs, das dem Heimat-Erzeugen im tätigen Umgang mit der Natur entspricht:

„In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zu Hause, das von Natur in der Natur heimatlos ist; und die Welt bietet Menschen eine Heimat in dem Maße, in dem sie menschliches Leben überdauert, ihm widersteht und als objektiv gegenständlich gegenübertritt. Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Herstellens steht, ist Weltlichkeit, nämlich die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität.“<sup>933</sup>

Geisen weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass ihr Konzept der Angewiesenheit auf Gegenständlichkeit aus Marx' Idee der „Naturwüchsigkeit“ resultiert: „Die Umwelt des Menschen ist die Dingwelt, die Homo faber ihm errichtet, und ihre Aufgabe, sterblichen Wesen eine Heimat zu bieten, kann sie nur in dem Maße erfüllen, als ihre Beständigkeit der ewig-wechselnden Bewegtheit menschlicher Existenz standhält.“<sup>934</sup>

---

<sup>930</sup> VA: 105.

<sup>931</sup> Vgl. Geisen 2011: 274.

<sup>932</sup> IwV: 67.

<sup>933</sup> VA: 211.

<sup>934</sup> VA: 211. Arendt macht hier eine Andeutung, die auf eine Parallele zum Denken von Anders hinweist. Die „ewig-wechselnde Bewegtheit menschlicher Existenz“ entspricht der Kontingenz bei Anders. Beide Denker

Das Herstellen teilt mit dem Arbeiten den formalen Charakter des Austauschs mit der Natur. Die Verdinglichung ist damit ein Ausdruck einer Subjekt-Objekt-Beziehung, die sich beim Arbeiten auf die Notwendigkeit und beim Herstellen an der jeweiligen Idee von Dauerhaftigkeit und Beständigkeit des Subjekts realisiert. Arendt bezieht sich damit auf die These, die Marx bereits in den „Manuskripten“ formulierte: „Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewahrung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält.“<sup>935</sup> Allerdings verlegt sie den Marxschen Aspekt der „Bewahrung“ von der Bearbeitung der Welt (Herstellen) in die Sphäre des Handelns und teilt Marx’ Resümee nicht: „Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein Gattungswesen. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben.“<sup>936</sup>

Mit Marx teilt sie indes die Überzeugung, dass der Mensch im tätigen Umgang mit der Welt eine Heimat erzeugt, sieht dieses Potenzial jedoch nicht im Tätigkeitsfeld des Arbeitens realisiert – was letztlich vielleicht kein theoretisches, sondern ein terminologisches Problem ist – und spaltet die bei Marx noch dem Arbeitsbegriff inhärente Dimension des Heimaterzeugens und Identitätstiftens auf das Herstellen und Handeln auf.

Einen wesentlichen Einfluss auf ihr Denken hat die Folie, vor der sie ihre Theorie der menschlichen Bedingtheiten entwickelt. Der Stadtstaat der griechischen Antike, vor allem der sokratischen Dialoge<sup>937</sup>, steht beispielhaft für eine Gemeinschaft, in der sich gleiche Bürger im öffentlichen Raum zur Sorge des Gemeinwohls sprechend offenbaren. Das Arbeiten war Privatangelegenheit des Haushalts. Die Polis stellt die Blaupause einer pluralistischen Gemeinschaft bereit, vor dessen Hintergrund sich alle weiteren gesellschaftlichen Entwicklungen beweisen müssen.

Erstaunlich erscheint daher auf den ersten Blick, dass Arendt selbst bemerkt, dass die Antike sich nicht wirklich um eine Unterscheidung zwischen Arbeiten und Herstellen gekümmert hat<sup>938</sup>. Dennoch sei diese vorhanden, etwa im Begriff des Banausen<sup>939</sup>, der im Gegensatz zum Sklaven einem Handwerk nachgegangen, aber nicht an den öffentlichen Angelegenheiten interessiert gewesen sei. Dass die Antike diese für Arendt wichtige Unterscheidung nicht gesehen hat, erklärt sie mit einem Verweis auf die Bedeutung des Politischen als sinnstiftende gemeinschaftliche Anerkennung:

„Die eigentlich politischen Unterscheidungen zwischen privat und öffentlich, zwischen dem Hausbezirk und dem öffentlichen Bereich, [...] überschatteten gleichsam alle sonstigen Unterschiede, so daß, was ein Menschenleben betraf, eigentlich nur noch die Frage übrigblieb: wo hat es mehr an der ihm zugemessenen Zeit und der ihm möglichen Kraft verausgabt, im Bereich des Privaten oder des Öffentlichen?“<sup>940</sup>

---

treffen sich in diesem Punkt, weil sie eine klassische, essentialistische Wesensbestimmung des Menschen ablehnen.

<sup>935</sup> MEW 40: 516f.

<sup>936</sup> MEW 40: 517.

<sup>937</sup> Vgl. Neumann 2001: 120.

<sup>938</sup> VA: 102.

<sup>939</sup> Arendt bezieht sich hier wohl auf Hesiod, der in der Arbeit eine banausische Tätigkeit sah, diese aber vom politischen Handeln und weniger vom Herstellen unterschied: „Welcher in Trägheit, Hinbringt den Tag, wie die Drohnen, die stachellosen es lieben, Welche der Biene geduldig Bemühen vertilgen in Trägheit, Fressend die Tracht. Du mache dich gern an das Maß Deiner Arbeit, dass dir der Jahreszeiten Ertrag ausfüllt deine Speicher. Tätigkeit ists, die die Männer an Herden reich macht und Silber; Und wer zufasst beim Werk, den Unsterblichen ist er viel lieber, Arbeit, die ist nicht Schande, das Nichtstun jedoch, das ist Schande“ (Hesiod Werke und Tage: 303ff.).

<sup>940</sup> VA: 10.

Für die Nivellierung menschlicher Tätigkeiten in der Neuzeit zeichnet sie die politische Theorie verantwortlich, deren Dualismus dem Christentum „eine allgemeine Geltung verschafft“<sup>941</sup> habe. Die Neuzeit hat mit ihrer Aufwertung der Arbeit diesen Dualismus wieder aufgebrochen, jedoch die Arbeit zuungunsten des Handelns erhöht. Erstaunlicherweise konstatiert Arendt wie bereits für die Antike: „Überraschend aber [...] ist, daß die Neuzeit theoretisch nirgends zwischen Animal laborans und Homo faber [...] einen Unterschied gesetzt hat.“<sup>942</sup> Dennoch beruhe auf der Verwechslung von Arbeit und Herstellen „nicht nur Marx’ Arbeitstheorie, sondern überhaupt die Glorifizierung der Arbeit in der Neuzeit [...]“<sup>943</sup>

Wenn sich indes weder in der Antike noch im Mittelalter oder in der Neuzeit eine solche klare Definition finden lässt, wie kann Arendt dann behaupten, dass es diese gibt bzw. dass diese eine Rolle spielt? Dass es eine Unterscheidung zwischen Herstellen und Arbeiten gibt, führt sie einerseits auf die Phänomene der Lebenswelt zurück, die diese Unterscheidung rechtfertigen<sup>944</sup>, und durch den Verweis auf das Sprechen über die Tätigkeiten, die ebenfalls eindeutige Belege liefern. Da sich die Unterscheidung etymologisch in allen europäischen Sprachen niedergeschlagen habe, erscheint die Differenzierung „in ihrer Evidenz um so überzeugender“<sup>945</sup>.

Erstaunlich ist, dass Arendt auf die theoretische Begründung ihrer Unterscheidung wenig Zeit verwendet. Bruchstückhaft entsteht diese aus dem Verweis auf lebensweltliche Phänomene, die Etymologie und aus der Kritik an Marx’ und Smiths Arbeitstheorie. Dieses Vorgehen scheint Indiz dafür, dass sie die Trennung nicht derart dogmatisch gesehen hat, wie ihr von der Kritik vorgeworfen wurde, sondern methodischen Intention folgt, die sich zwar aus der Kritik an Marx speist, sich letztlich aber davon abhebt, aber auch deshalb kritikwürdig bleibt<sup>946</sup>.

Legt man wiederum zugrunde, dass sie der Intention folgt, den öffentlichen Raum zu rehabilitieren, ist es methodisch nicht zweckmäßig, nur zwischen Arbeit und Handeln zu unterscheiden, wenn man den Menschen nicht in ein animalisches und ein kommunikatives Lebewesen zerteilen will. Um den produktiven Charakter des Tätigseins im Austausch mit der Natur, den

---

<sup>941</sup> VA: 103

<sup>942</sup> VA: 103.

<sup>943</sup> VA: 105.

<sup>944</sup> VA: 99.

<sup>945</sup> VA: 99.

<sup>946</sup> Lars Niggemeyer verweist innerhalb von Arendts Marx-Interpretation darauf, dass sie die Trennung von Arbeit und Herstellen bzw. den Vorwurf, Marx habe diese unterlassen, gegen Marx konstruiert und darin falsch liegt, da Marx qualitativ sehr wohl zwischen verschiedenen Tätigkeitsformen unterschieden habe, diese jedoch lediglich nicht terminologisch getrennt habe: „Arendts Kritik beruht jedoch auf einer grundlegenden Fehlinterpretation von Marx: Sie berücksichtigt nicht, daß Marx den Arbeitsprozess nach zwei Seiten hin analysiert: Der Produktionsprozess ist die Einheit von Arbeitsprozeß und Wertbildungsprozeß bzw. im Kapitalismus die Einheit von Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß. Diese beiden Seiten des Produktionsprozesses spiegeln nur die doppelte Bestimmung der Ware als Gebrauchswert und Tauschwert wider. Im Arbeitsprozess wird Arbeitskraft in besonderer, zweckbestimmter Form verausgabt, um ein konkretes nützliches Ding, einen Gebrauchswert zu schaffen. Arbeit ist hier qualitativ nach den individuellen Eigenschaften und verschiedenen Gebrauchsweisen ihres Produkts bestimmt. Wenn Marx die Arbeit unter diesem qualitativen Gesichtspunkt betrachtet, legt er ihr immer das Moment der zweckmäßigen und bewußten Tätigkeit bei. Die Vorstellungskraft wird hier von Marx immer als wesentliches Moment des Menschen gesehen: ‚Die bewußte Liebestätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Liebestätigkeit. Arendts Vorwurf ist in dieser Hinsicht also unzutreffend; er wird aber verständlich, wenn man bedenkt; daß im Zentrum des Marx’schen Denkens nicht die Gebrauchswert, sondern die Tauschwert produzierende Arbeit steht. [...] Da die Verwertung von Arbeitskraft durch das Kapital und seine fortschreitende Akkumulation im Zentrum von Marx ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ stehen, hat Arendt wohl übersehen, daß der Wertbildungsprozeß nur ein Moment der Arbeit neben dem Arbeitsprozeß ist. Daher reduziert Marx die Tätigkeit des Herstellens nicht auf Arbeiten, sondern vereinigt in seinem Begriff der Arbeit beide Formen von Aktivität. Die e Vereinigung kritisiert Arendt von ihrem Standpunkt aus zu Recht: Denn tatsächlich schenkt Marx an keiner Stelle den weltlichen Eigenschaften der Waren Aufmerksamkeit“ (Niggemeyer 2008: 83ff.).



der Marxsche Arbeitsbegriff bereits enthält, nicht aus den Augen zu verlieren, findet sie für diesen den Begriff des Herstellens als mittlere Position. Unter dieser Lesart wird plausibel, warum die Grenzen von Arbeiten und Herstellen zuweilen verwischen, sich „das Arbeiten in seinem Vollzug in ein Herstellen verwandelt“<sup>947</sup>, oder konkret „die Landarbeit, die die Produktion der Lebensmittel besorgt, dem Herstellen näher als die Hausarbeit [ist], die für ihren Konsum erforderlich ist“<sup>948</sup>, obwohl sie an der grundsätzlichen Trennung festhalten will.<sup>949</sup>

Sie schränkt damit den Begriff des Herstellens unnötigerweise ein und limitiert ihn auf Dauerhaftigkeit garantierende Gegenständlichkeit. Als Beispiel führt sie das Ackerland an, das niemals zum Gebrauchsgegenstand werden könne, und in die gleiche Kategorie würde sie auch zubereitete Speisen und Lebensmittel stellen. Allerdings kann man mit Blick auf die alltägliche Lebenswelt die Frage stellen, ob nicht auch beispielsweise das von den Eltern täglich aufs Neue zubereitete Mahl am Abend, obgleich es als Produkt vergänglich ist und Resultat der Arbeit ist, da es auf den Lebenserhalt des Kindes, also die Sorge um die Gattung, zielt, dem Kind eine Heimat herstellt, eine Dauerhaftigkeit und Beständigkeit vermittelt, die noch dann anhält, wenn das Mahl nicht mehr von den Eltern zubereitet wird, und in dieser Form nicht sogar einen höheren Rang einnimmt als die objektive und haptische Beständigkeit, die Gebrauchsgegenstände vermitteln<sup>950</sup>. Das Moment der Beständigkeit liegt damit nicht nur im Produkt oder Konsum selbst, sondern gerade in der zyklischen Wiederkehr. Dieses Moment wird auch nicht von Arendts Vorstellung eines „Modells“<sup>951</sup>, das „die Herstellung leitet“, plausibler, da auch dieses Modell seinen konkreten Ausdruck in Gegenständen verdinglicht findet.

Auch Thomas Geisen beschreibt Arendts Differenzierung als ambivalent: „Arbeiten und Herstellen ist also gemeinsam, dass sie als Tätigkeiten den Austausch mit der Natur vermitteln, daher stets bezogen auf Dinge sind, die direkt oder indirekt der Natur entstammen. Auch der Ort, an dem sie ausgeübt werden, ist identisch [...]“<sup>952</sup> Unterschiede finden sich in der Zeitlichkeit, der Qualität und der Konsistenz der Resultate der spezifischen Tätigkeiten. Worauf Geisen nicht eingeht und was man Arendt vorhalten kann, ist die Fixierung auf den Dualismus von Verbrauchs- und Gebrauchsgegenstand bei der Analyse des Resultats der Tätigkeiten.

Vor allem in Bezug auf den Arbeitsbegriff wird die Brüchigkeit dieser Argumentation deutlich, da selbst der dem Konsum verantwortete Verbrauchsgegenstand eine Zeitlichkeit und Qualität entwickeln kann, die über seine Dinghaftigkeit hinausweisen, indem er mit Geschichte und Tradition verknüpft wird. Arendt bleibt bei der Beurteilung des Resultats bei den Kategorien „Dinghaft“ und „Nicht-Dinghaft“ stehen, wo sie das Resultat als Phänomen hätte in den Blick nehmen sollen. Diesen Schwachstellen zum Trotz gelingt es ihr, ein Modell zu entwickeln, das die moderne Form der Entfremdung aus der materialistischen Perspektive von Marx heraushebt und Entfremdungsphänomene über den Tätigkeitsbereich der Arbeit hinaus erreicht. Helmut Seidel hat darauf hingewiesen, dass die drei Grundtätigkeiten denn auch nur durch die Entfremdung als getrennt erscheinen<sup>953</sup>.

Entscheidend ist, dass Arendt das Tätigsein von dessen Resultaten und Wirkungsmechanismen in der Welt her denkt. Die Trennung von Arbeiten und Herstellen haben auch Marx und Engels zumindest gesehen: „Die englische Sprache hat den Vorzug, zwei verschiedene Worte

---

<sup>947</sup> VA: 163.

<sup>948</sup> VA: 164.

<sup>949</sup> Vgl. VA: 164.

<sup>950</sup> Arendt erkennt diese Qualität in den Produkten (Konsumgütern) des Arbeitens nicht. Das Moment des Herstellens einer „Vertrautheit der Welt“ limitiert sie auf das Herstellen: „Aus ihnen erwächst uns die Vertrautheit der Welt, ihrer Sitten und Gebräuche, die den Umgang von Mensch und Ding wie den zwischen den Menschen regeln. Was die Verbrauchsgüter für das Leben des Menschen bedeuten, bedeuten die Gebrauchsgegenstände für seine Welt“ (VA: 112).

<sup>951</sup> VA: 166f.

<sup>952</sup> Geisen 2011: 274.

<sup>953</sup> Vgl. Caysa 2010: 194.

für diese zwei verschiedenen Aspekte der Arbeit zu haben. Die Arbeit, die Gebrauchswerte schafft und qualitativ bestimmt ist, heißt *work*, im Gegensatz zu *labour*; die Arbeit, die Wert schafft und nur quantitativ gemessen wird, heißt *labour*, im Gegensatz zu *work*.<sup>954</sup> Marx und Engels messen dieser Unterscheidung jedoch keine besondere Bedeutung bei, da sie nicht nur wegen der fehlenden unterschiedlichen Begrifflichkeit in der deutschen Sprache, sondern vor allem wegen der Fokussierung auf die Anwendung der Tätigkeit im Produktionsprozess einen anderen Schwerpunkt legen, der eine Bedeutung der Resultate ausschließt. Die Tauschwertproduktion nivelliert die Resultate, was Marx jedoch nicht daran hindert, diesen Prozess selbst zu kritisieren.

Arendt benötigt die Idee des Herstellens, weil sie Arbeit in moderner Gesellschaftlichkeit auf funktionalistische Prinzipien limitiert sieht. Würde sie nicht zwischen Arbeiten und Herstellen auf idealtypischer Ebene unterscheiden, würde sie den schon seit Marx bekannten Aspekt des Welterstellens im menschlichen Tätigsein verlieren. Aus der philosophiegeschichtlichen Retrospektive kann sie die Begriffe jedoch nur schwer rekonstruieren und stützt sich daher auf die Beschreibung von wenigen Beispielen<sup>955</sup> und die Etymologie. Der Vergleich mit Marx' Arbeitsbegriff verdeutlicht dies. Er definiert diesen, wie bereits angeführt, zunächst als einen sinnstiftenden Umgang mit der Natur.<sup>956</sup> Darüber hinaus ist Arbeit aber auch Aneignung der Natur nach dem Belieben der menschlichen Möglichkeiten, worin die Hegelsche Tätigkeit des Knechts aufscheint. Arbeit weist, trotz des starken Naturbezugs durch das Moment der Aneignung über das, was Arendt darunter subsumiert, über die Tätigkeit zum Erhalt des physischen Lebens hinaus:

„Andererseits trug die Ausbildung der Arbeit notwendig dazu bei, die Gesellschaftsglieder näher aneinanderzuschließen, indem sie die Fälle gegenseitiger Unterstützung, gemeinsamen Zusammenwirkens vermehrte und das Bewußtsein von der Nützlichkeit dieses Zusammenwirkens für jeden einzelnen klärte. Kurz, die werdenden Menschen kamen dahin, daß sie einander etwas zu sagen hatten.“<sup>957</sup>

Engels verbindet hier unter Rekurs auf die Evolutionsbiologie Arbeit und Handeln, indem er Letzteres aus Ersterem ableitet. Marx und Engels legen ihrer Arbeitstheorie einen Begriff zugrunde, der im Gegensatz zu Arendt, Arbeiten, Herstellen und Handeln als identisch bzw. nicht voneinander unabhängig ansieht.

Allerdings können sie sich damit nicht der immanenten Widersprüche erwehren, die durch den Versuch verursacht werden, menschliches Tätigsein zur Ursache von gesellschaftlichen Verhältnissen zu erklären. Damit können zwar einerseits Funktionsmechanismen der Warenproduktion aufgezeigt werden, allerdings gelingt damit keine konkrete Beschreibung bzw. Unterscheidung des Arbeitsprozesses selbst, wie man sie eigentlich analog zur Unterscheidung von Gebrauchswert- und Tauschwertproduktion annehmen müsste. Marx versteht beide als Äußerung eines grundlegenden Tätigkeitsverständnisses als Anwendung des menschlichen Potenzials, als Arbeitskraft, und verknüpft diese nicht mit dem Resultat selbst<sup>958</sup>. Dass Marx keine konkrete Vorstellung über den Arbeitsprozess entwickeln kann, zeigt sich, so Arendt, auch in der Terminologie von Verdinglichung und Ding, und verweist letztlich auf eine fehlende Unterscheidung von Arbeiten und Herstellen.<sup>959</sup> Diese wird von Arendt zu einem gewissen Grad

---

<sup>954</sup> MEW 23: 61f.

<sup>955</sup> Vgl. VA: 163f.

<sup>956</sup> MEW 1: 192.

<sup>957</sup> MEW 20: 446.

<sup>958</sup> Vgl. Geisen 2011: 376.

<sup>959</sup> Vgl. VA: 121: „Selbst Marx, der den Menschen nun wirklich als ein *Animal laborans*, ein arbeitendes Lebewesen bestimmte, hat vor der schlagenden Evidenz der Phänomene zugeben müsse, daß Arbeitsproduktivität genau genommen erst mit ‚Vergegenständlichung‘ anfängt, nämlich mit der ‚Erzeugung einer gegenständlichen Welt‘. Und daß umgekehrt keine Arbeitsleistung das arbeitende Lebewesen davon befreien kann, mit dem Arbeiten gleich wieder von vorn anfangen zu müssen. Daher ist

unter kritischem Rekurs auf Marx' Arbeitstheorie gerechtfertigt. Allerdings entwickelt sie diese nicht systematisch in Abgrenzung zu Marx. Die Trennung geht dieser vielmehr methodisch voran. Im Nachweis der darauf zurückzuführenden Defizite in Marx' Werk findet sie die Bestätigung einer These, die sie zuvor nicht explizit entwickelt hat, sondern phänomenal, etymologisch und historisch zur Voraussetzung erklärt hat. Für den Teil ihrer These der Trennung von Arbeiten und Herstellen bleibt daher die Frage nach dem Motiv virulent.

Sie scheint einer selbst gemachten Notwendigkeit zu unterliegen, die wieder zurück auf ihre politische Philosophie verweist und darin besteht, die im Totalitarismus aufgetretenen negativen Aspekte des menschlichen Tuns anthropologisch zuweisen zu müssen, nachdem sie die Suche nach den Ursprüngen totalitärer Herrschaftsformen auf das Feld der philosophischen Anthropologie gebracht hatte. War diese Zuweisung erst einmal in den Tätigkeiten, die den Menschen bestimmen, verankert, mussten die positiven Aspekte, die das Arbeiten im Marxschen Verständnis als welt- und damit gesellschaftserzeugend in sich vereint, in das Herstellen und Handeln gerettet bzw. unterschieden werden. Damit war der Weg frei, den Vorrang des Arbeitens verantwortlich für die Zerstörung des politischen Raumes zu erklären.

Es ist dem methodischem Vorgehen geschuldet, wenn sie menschliches Tätigsein unterscheidet, wobei sie im Arbeiten die Prinzipien von Funktionalität, Konformismus und Konsum vereint, die zwar für den Erhalt des physischen Lebens und eines gewissen Lebensstandards brauchbar sind, aber in anderen Lebensbereichen keine Anwendung finden dürfen. Hieraus spricht eine merkwürdige Distanz bzw. negative Wertschätzung des Lebenserhaltungsprozesses, wo aufgrund der immanenten Notwendigkeit eine neutrale Haltung zu erwarten gewesen wäre.

Die Unterscheidung erweist sich dennoch als methodisch folgerichtig, da es ihr gelingt, zu erklären, wie im Kapitalismus und mehr noch in totalitären Regimen humanistische Prinzipien durch Prinzipien instrumenteller Vernunftanwendung ersetzt werden und das Individuum sich in der Massengesellschaft als entfremdet erfährt. Gegenüber der Marxschen Theorie kann Arendt so ein in sich schlüssiges Erklärungsmodell der Weltentfremdung in bürgerlich-kapitalistischen Massengesellschaften liefern, das über die materialistische Perspektive und deren Argumentation hinausreicht. Durch den Siegeszug des Funktionalismus und die Reduzierung der Lebensbereiche auf Zweck-Mittel-Relationen, werden die Dimension des Interpersonalen aufgelöst. Demgegenüber bleibt die Marxsche Theorie der entfremdeten Arbeit im Unklaren über die Folgen. Marx kommt letztlich nicht über das Aufzeigen des Phänomens der Entwertung der Welt und deren ökonomischen Bedingungen hinaus.

Mit der Unterteilung in drei Grundtätigkeiten gelingt es Arendt, die Funktionsmechanismen einer Gesellschaft und deren Folgen für alle Lebensbereiche aufzuzeigen, wo Marx sich in immanente Widersprüche zu verstricken begann. Die Entwicklung dieses anthropologischen Modells folgt dem Motiv, die Folgen dieser Funktionsmechanismen zu verstehen. Paradigmatisch liegt diese Analyse in Arendts Berichterstattung zum Eichmann-Prozess vor<sup>960</sup>.

Vor dem historischen Hintergrund und der Motivation ihrer politischen Philosophie wird dieser Ansatz noch einmal verständlicher. Ihre strikte Unterscheidung der drei Grundtätigkeiten ist theoretisch-methodisch. Ob Arendt diese Unterscheidung auch in der Praxis trifft, bleibt, auch vor dem Hintergrund des Idealbildes der griechischen Polis, zweifelhaft.

---

die Arbeit für Marx auch immer wieder ‚eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbestimmung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln‘. Wenn Marx dann in dem gleichen Zusammenhang sagen kann, daß der Arbeits-Prozeß erlischt‘, so denkt er in Wahrheit an das Herstellen und hat den ‚ewigen‘ Stoffwechsel vergessen, dessen Prozeß gar nicht im Produkt erlöschen kann, weil er ja das Leben selbst ist, der sich vielmehr ‚mit (dem Gegenstand der Arbeit verbindet‘, ihn sich im Konsumieren einverleibt.“

<sup>960</sup> Vgl. Kapitel 6.1.

In der Forschung wurde die Unterscheidung auch deshalb mehrheitlich kritisch beurteilt, da sie nicht vermeiden kann, die Grundtätigkeiten hierarchisch so anzuordnen, „dass die jeweils höhere Art den Rang der niederen Art vollständig relativiert“<sup>961</sup>. Sennett kritisiert vor allem das Missverhältnis in der Unterscheidung von Arbeit und Herstellen und in diesem Zuge das Fehlen eines tieferen Verständnisses „des Herstellens von Dingen, ein materialistischeres Engagement, als man es bei Denkern vom Schlage Hannah Arendts findet“<sup>962</sup>. In die gleiche Kerbe schlägt Seidel, der, unter Rekurs auf die praktische Ausgestaltung, eine Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln ablehnt.<sup>963</sup>

In der strikten Aufteilung der Grundtätigkeiten und der Zuweisung der Bedingtheiten verliert Arendts Arbeitstheorie den Praxisbezug zuweilen aus dem Blick. In der Praxis lassen sich Arbeiten, Herstellen und Handeln nicht so säuberlich trennen, wie sie es theoretisch anstellt. Der Hinweis auf den Praxisbezug führt zurück zum Hegelschen Arbeitsbegriff, wie Höffe anmerkt:

„Spätestens seit Hegel weiß die Philosophie, dass die Arbeit über ihren ursprünglichen Zweck, das Überleben, weit hinausreicht. Denn man setzt sich nicht nur mit der Natur auseinander, sondern auch mit sich und mit seinesgleichen. Als vielschichtiger Bildungsprozess ist sie ein Medium des Selbstbewusstseins und der sozialen Anerkennung, darüber hinaus ein Ort der Selbstentfaltung. Sie tritt also in die Dimension ein, die Arendt für das Politische reservieren will, die des Miteinandersprechens. Und während es in der Politik auch, häufig sogar vornehmlich einen strategischen und trotzdem nicht notwendig ‚gewalttätigen‘ Charakter hat, gewinnt es im Arbeitsleben einen durchaus kommunikativen Wert.“<sup>964</sup>

Arendt ist nie in dem Maße „in die Praxis desertiert“<sup>965</sup> wie Günther Anders. Ihre Leistung, erstmals ein anthropologisches Modell für die Bedingung der Möglichkeit des Aufstiegs bürgerlich-kapitalistischer Ideologie und deren Eindringen in andere Lebensbereiche, aufgezeigt zu haben, schmälert dies jedoch nicht. Grundlage dafür war die Marxsche Arbeitstheorie, die sie damit weniger verwirft als theoretisch neu aufschlüsselt.

#### 4.2.3 Prinzipien und Potenziale des Tätigseins

Ebenso wie Marx bestimmt Arendt den Menschen über sein Tätigsein. Im Gegensatz zu Marx fasst sie dieses jedoch nicht exklusiv im Begriff des Arbeitens, sondern unterscheidet in Grundtätigkeiten, die verschiedenen Grundbedingungen und mehrere konkrete Tätigkeiten und Tätigkeitsfelder in sich vereinen. Jeder der drei Grundtätigkeiten ordnet sie verschiedene Prinzipien zu. Für das zyklische und in seiner Zeitlichkeit unbegrenzte Arbeiten gelten unter anderem die Prinzipien der Funktionalität und des Konsumierens, die dazu geeignet sind, eine auf Notwendigkeit ausgerichtete Tätigkeit zu organisieren und im Leben zu erhalten.

Funktional ist das Arbeiten, weil es unmittelbar als Mittel dem Zweck des Erhalts der biologischen Lebensprozesse des Menschen dient bzw. Sorge um die dafür notwendigen Umstände trägt<sup>966</sup>. Auf dieser Ebene erscheint Arbeit als eine Tätigkeit, die der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat. Da Arendt die Grundtätigkeiten jedoch immer als eine Lebensäußerung des tätigen Menschen versteht, keine Rangfolge impliziert, sondern eine Gesamtheit, kann man aus der „Vita activa“ keine Definition des Menschen im Sinne der klassischen philosophischen Anthropologie ableiten, in der die Bestimmung des Menschen über die Differenz zum Tier als Ausgangspunkt dient.

---

<sup>961</sup> Höffe 2017.

<sup>962</sup> Sennett 2008: 17.

<sup>963</sup> Vgl. Caysa 2010: 194.

<sup>964</sup> Höffe 2017.

<sup>965</sup> Anders 1987a: 98.

<sup>966</sup> Vgl. VA: 40.

Mit dem Prinzip der Funktionalität der Arbeit geht die Notwendigkeit einher. Die Tätigkeit des Arbeitens ist für Arendt immer Ausdruck eines notwendigen Anspruchs an den Menschen, der ihm von der Natur aufgrund des Lebens gestellt wird, und nur unter dem Risiko des Verlusts dieser Natürlichkeit, also des Lebens bzw. der Lebensqualität, außer Acht gelassen werden kann. Arbeit ist damit bestimmt von Prozessen, Instinkten und Trieben, die sich dem Einflussbereich des Menschen entziehen, weil sie ihn grundlegend charakterisieren:

„Daß die Sorge für die Erhaltung des Einzelnen dem Manne und die für die Erhaltung der Gattung der Frau oblag, schien von der Natur selbst vorgezeichnet, und die beiden natürlichsten Funktionen des Menschen, das Arbeiten des Mannes, das der Nahrung dient, und das Gebären der Frau, das der Fortpflanzung dient, waren gleicherweise dem Drang und Trieb des Lebens untertan.“<sup>967</sup>

Ebenso wie von Funktionalität ist der Tätigkeitsbereich des Arbeitens gekennzeichnet von Konsum, den Arendt direkt aus der Kritik an Marx' Arbeitsbegriff entwickelt:

„Wenn Marx die Arbeit als ‚einen Prozess zwischen Mensch und Natur‘ definiert, ‚worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert‘, so daß sein Produkt ‚ein durch Formveränderung menschlicher Bedürfnisse angeeigneter Naturstoff‘ ist, so ist die biologisch-physiologische Gebundenheit dieser Tätigkeit ebenso deutlich, wie daß Arbeiten und Konsumieren nur zwei verschiedene Formen oder Stadien in dem Kreislauf des biologischen Lebensprozesses sind. Dieser Kreislauf erhält sich, indem er verzehrt, und was die Mittel dieser Konsumtion bereitstellt, heißt Arbeit.“<sup>968</sup>

Sie kritisiert hier einerseits die unsachgemäße Anwendung des Begriffs, der eben die Beschränkung auf den biologischen Lebensprozess nicht gesehen hat und in ihr fälschlicherweise auch die Fähigkeit, Welt herzustellen, gesehen hat, die eigentlich der Tätigkeit des Herstellens zukommt. Andererseits, und darauf kommt es im Kontext dieses Kapitels an, entdeckt sie mit Marx, dass Arbeit und Konsum mittels der Notwendigkeit elementar miteinander verbunden sind. In den Konsumobjekten schafft das eigentlich unproduktive Arbeiten ein Produkt, das in seiner Zeitlichkeit jedoch auf das nötigste beschränkt ist und dem sofortigen Verbrauch überantwortet wird. In dieser Hinsicht unterteilt sie die Resultate in Verbrauchsgegenstände<sup>969</sup> und Gebrauchsgegenstände. Für die Resultate der Arbeit gilt:

„Kaum sind sie präpariert [Arendt vermeidet hier den Begriff ‚hergestellt‘], müssen die Produkte der Arbeit auch schon wieder dem menschlichen Lebensprozeß zugeführt werden, und diese den Lebensprozeß regenerierende Konsumtion produziert, oder besser ‚reproduziert‘ ihrerseits neue ‚Arbeitskraft‘, die der Körper für seine weitere Erhaltung benötigt.“<sup>970</sup>

Bezogen auf die Notwendigkeit im Lebensprozess, die „necessity of subsisting“ bei Locke, sind die tätige Arbeit und das Konsumieren damit so sehr integraler Bestandteil der Grundtätigkeit Arbeiten, dass in der Praxis kaum mehr eine Unterscheidung möglich ist. Aus dem Konsum als einem Prinzip ergibt sich eine weitere Facette, die bei der Betrachtung des Vorrangs der Arbeit von Bedeutung ist. Die Dimension der Zeitlichkeit ist darin aufgehoben. Der Dualismus weist auf eine endlose zyklische Wiederkehr des immer gleichen Tätigseins. Sobald der Verbrauchsgegenstand im Konsum verzehrt worden ist, der biologische Lebensprozess erhalten wird, entsteht neue Arbeitskraft, die wiederum im Dienst des Lebenserhalts steht. Der Prozess von Arbeit und Konsum ist ohne Ende und wird erst durch das Herstellen aufgebrochen und mit dem Handeln aufgehoben: „Das Arbeiten ist wie das Konsumieren primär ein verzehrender Prozeß, in dem Materie nicht verwandelt, sondern zerstört wird, und die Gestalt, die die Arbeit ihrem

---

<sup>967</sup> VA: 40.

<sup>968</sup> VA: 117.

<sup>969</sup> Vgl. VA: 120.

<sup>970</sup> VA: 117f.

„Material“ aufprägt, ist nur die Präparierung für die bevorstehende Vernichtung.“<sup>971</sup> Die Verbrauchsgegenstände als Produkte des tätigen Arbeitens haben einen intrinsischen, appellativen Charakter, der dann problematisch wird, wenn er als Prinzip auf andere Lebensbereiche angewendet wird.<sup>972</sup> Funktionalität und Konsumieren leiten sich als Prinzipien unmittelbar aus der Notwendigkeit des Lebenserhalts ab und sind ihrerseits wiederum integraler Bestandteil der Sorge und damit der Sicherung des individuellen und gattungsmäßigen Lebens und Überlebens.

Die Prinzipien, nach denen das Herstellen als vom Arbeiten unterschiedene Form menschlicher Tätigkeit verfährt, sind Dauerhaftigkeit und Beständigkeit. Untersucht man den Begriff anhand des Resultats, welches das Herstellen hervorbringen, so wird der Unterschied deutlich. Diese sind konkrete Gegenständlichkeit, die der Mensch wider die Natur produziert. Das Herstellen ist damit ein produktiver Akt, seine Resultate sind Produkte, die nicht der Flüchtigkeit des zyklischen Lebensprozesses überantwortet sind, sondern gegen diesen Gestalt gewinnen.<sup>973</sup>

Das Herstellen vollzieht sich im Modus der Weltlichkeit und findet sein konkretes Resultat über die gegenständlichen Produkte hinaus in der Herstellung von Welt und Heimat. Erst diese vermittelte Welt bildet die Grundlage für den öffentlichen Raum, in dem sich die Tätigkeit des Handelns ereignet: „In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, dass eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.“<sup>974</sup>

Das Handeln schließlich, dessen Grundbedingung das „Faktum der Pluralität“ ist, also der Umstand, dass der Mensch nicht alleine auf der Erde lebt, beruht auf dem Prinzip der Natalität. Im Handeln, das für Arendt seine paradigmatische Form im Sprechen als der Kommunikation zwischen Menschen findet, offenbart sich der Einzelne. Das öffentliche Sprechen ist identitätsstiftend einerseits<sup>975</sup> und andererseits ein Wagnis im doppelten Sinne:

„Man exponiert sich im Lichte der Öffentlichkeit, und zwar als Person. Wenn ich auch der Meinung bin, daß man nicht auf sich selbst reflektiert in der Öffentlichkeit erscheinen und handeln darf, so weiß ich doch, daß in jedem Handeln die Person in einer Weise zum Ausdruck kommt, wie in keiner anderen Tätigkeit. Wobei das Sprechen auch eine Form des Handelns ist. Das zweite Wagnis ist: Wir fangen etwas an; wir schlagen unseren Faden in ein Netz der Beziehungen. Was daraus wird, wissen wir nie. [...] Und nun würde ich sagen, daß dieses Wagnis nur möglich ist im Vertrauen auf die Menschen. Das heißt, in einem – schwer genau zu fassenden, aber grundsätzlichen – Vertrauen in das Menschliche aller Menschen. Anders könnte man es nicht.“<sup>976</sup>

---

<sup>971</sup> VA: 118.

<sup>972</sup> Vgl. VA: 118: „Ihren destruktiv verzehrenden Aspekt zeigt die Arbeit natürlich nur, wenn sie vom Standpunkt der Welt und im Gegensatz zum Herstellen betrachtet wird, das nicht Materie für eine Einverleibung präpariert, sondern sie in Material verwandelt, um sie zu bearbeiten und zu einem Gegenstand zu gestalten. Vom Standpunkt des Natürlichen und des Haushalts der Natur betrachtet, ist umgekehrt gerade das Herstellen destruktiv und nicht das Arbeiten, da nur der Herstellungsprozeß die von ihm benötigte Materie der Natur für immer entwendet, sie ihrer beraubt, während die Arbeit sich zwar von den ‚guten Dingen‘ der Erde nährt, sie ihr aber auf dem Wege des Stoffwechsels des menschlichen Körpers auch immer wieder zurückgibt.“

<sup>973</sup> Vgl. VA: 161: „Das Werk unserer Hände, und nicht die Arbeit unseres Körpers, Homo faber, der vorgegebenes Material bearbeitet zum Zwecke der Herstellung, [...] verfestigt die schier endlose Vielfalt von Dingen, deren Gesamtsumme sich zu der von Menschen erbauten Welt zusammenfügt. [...] Diese Gegenstände werden gebraucht und nicht verbraucht [...]; ihre Haltbarkeit verleiht der Welt als dem Gebilde von Menschenhand die Dauerhaftigkeit und Beständigkeit, ohne die sich das sterblich-unbeständige Wesen der Menschen auf der Erde nicht einzurichten wüsste; sie sind die eigentlich menschliche Heimat des Menschen.“

<sup>974</sup> VA: 66.

<sup>975</sup> Vgl. Canovan 1992: 135.

<sup>976</sup> IwV: 7.

Im Handeln erhält der Mensch die Möglichkeit, innerhalb der Gesellschaft, in die er geboren wird, einen neuen Anfang zu machen und damit einen Prozess in Gang zu setzen, dessen Ausgang er nicht gänzlich überblicken kann. Das Handeln ist die menschliche Tätigkeitssphäre, in der der Mensch seine Freiheit realisiert, weil es sich „direkt zwischen Menschen abspielt“<sup>977</sup>:

„Während Herstellungsprozesse ihre Kraft in der Herstellung verausgaben und in ihren jeweiligen Endprodukten erlöschen, erlischt die Kraft, durch die ein Handlungsvorgang entfesselt wurde, überhaupt nicht [...] Was im Bereich der menschlichen Angelegenheiten überdauert, sind diese einmal entfesselten Prozesse des Getanen, und ihr Andauern in den Folgen ist unbegrenzt.“<sup>978</sup>

Anders als Arendt hier zunächst vermuten lässt, ist dem Menschen jedoch im Verzeihen die Möglichkeit gegeben, wenn auch nicht den Prozess selbst und damit die Geschichte aufzuheben, so doch das Handeln in seinen Auswirkungen zu befreien bzw. ein Ende dafür in der Sprache zu finden. Das Versprechen eröffnet demgegenüber die Möglichkeit, konkrete auf die Zukunft gerichtete Absichten in Sprache zu überführen. Die Ausübung dieser Fähigkeiten berührt den Kern des Handlungsbegriffs als einer Tätigkeit, in der unter Auslassung aller Einflüsse des Bereichs der Notwendigkeit der Mensch frei sein kann.<sup>979</sup>

Worauf es Arendt in ihrer Analyse ankommt, ist die durch die Geburt gegebene Möglichkeit einen neuen Anfang in der Welt zu machen. Handeln ist progressiv und entsteht zwischen Menschen in einer Form des sich sprechend Offenbarens. Es ist aber auch politisch und beschreibt eine Handlungssphäre, die dem Menschen, frei vom unmittelbaren Einfluss des Notwendigen, einen Raum schafft, in dem dieser mit anderen das Geschick seiner selbst bestimmen kann. Indem er dies tut, ist er ein politisches Wesen und nur als solches frei. Aus diesem Grund sind Handeln und Natalität derart eng verknüpft: „Handeln als Neuanfangen entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborenses [...]“<sup>980</sup> Versprechen und Verzeihen sind Modi des Handelns und nur vermittelt des Sprechens möglich, weswegen dieses als kommunikativer Akt zwischen Menschen zur handelnden Tätigkeit per se erklärt wird. Versprechen und Verzeihen sind aber auch immer sprachliche Äußerungen oder im weiteren Sinne Handlungstätigkeit einer Gruppe oder Gemeinschaft, aber nie Ausdruck des Menschen in seiner Totalität, sondern seiner Individualität: „[...] Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen finden.“<sup>981</sup>

Die Herausarbeitung der Prinzipien, die den Grundtätigkeiten zugrunde liegen, hat deutlicher noch als die Analyse derselben gezeigt, dass die Grundtätigkeiten aus dem Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit erklären werden müssen. Für Arendts Theorie des Vorrangs der Arbeit ist damit auf einer höheren Stufe erkennbar deutlich geworden, dass das Vorgehen dort, wo sich die Prinzipien des Arbeitens die Lebensbereiche der Tätigkeitsfelder des Herstellens und Handelns einverleiben bzw. diese bestimmen, einem Vorgehen entspricht, in dem die Notwendigkeit den Bereich der Freiheit berührt, der eng mit dem Begriff des Politischen verknüpft ist, und dort innerweltliche Entfremdung verursacht wird, als Teil der modernen Weltentfremdung.

---

<sup>977</sup> VA: 17.

<sup>978</sup> VA: 297.

<sup>979</sup> Vgl. VA: 303: „Die Fähigkeiten, zu verzeihen und zu versprechen, sind in dem Vermögen des Handelns verwurzelt; sie sind die Modi, durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will, befreit wird und sich einer Zukunft, deren Unabsehbarkeit bedroht, halbwegs versichern kann.“

<sup>980</sup> VA: 217.

<sup>981</sup> VA: 217.

## **Menschliches Potenzial zwischen Zwang und Freiheit**

Im Handeln zeigt sich exemplarisch, dass die drei Grundtätigkeiten auch als Vermögen aufgefasst werden könnten, die „die Handlungsfähigkeit eines Menschen in einer Gesellschaft bestimmen“<sup>982</sup> und als solche grundlegend sind, das heißt per Definition jedem zur Verfügung stehen, weil sie sich aus den Grundbedingtheiten des Daseins ergeben. Das Handeln nimmt eine besondere Rolle ein, wird dabei zum Ausdruck des eigentlich Menschlichen. Die Möglichkeit, sich auf die Welt hin zu entwerfen, wurde im Vorangegangenen unter dem Terminus „Potenzial“ eingeführt. Arendts Anthropologie kennt dieses Element, das sie unter anderem in der Grundbedingtheit der Weltlichkeit aufgreift.

So wie die Vermögen der Notwendigkeit bzw. den Grundbedingtheiten menschlichen Daseins entspringen, so liegt ihre Ausgestaltung und Nutzbarmachung in der Aufgabe der Verantwortung des Subjekts und damit in der Erziehung und Bildung. Damit ist zugleich gesagt, dass die Grundtätigkeiten verstanden als Vermögen in ihrem Kern ein Potenzial, ein Freisein-für beschreiben, das im Erziehungsprozess geformt wird, dessen Ausbildung aber auch unterbleiben kann, und darüber hinaus mit Wertvorstellungen ex post aufgeladen wird. Mit dem Hinweis auf Bildung und Erziehung führt Arendt eine Möglichkeit ins Feld, in der die Realisierung auch ausbleiben kann. Die Bedeutung der Bildung für die Gesellschaft in Relation zur Subjektwerdung ist von außerordentlicher Relevanz. Darin kommt unter anderem wieder ein Gedanke Schillers zum Ausdruck.

Ob und wie das Potenzial einen Ausdruck findet, ist jedoch nicht alleine der Entscheidung des Subjekts überlassen, sondern wird durch äußere Faktoren, den sozialen Rang, physiologische Voraussetzungen und Fähigkeiten sowie die materiellen Grundvoraussetzungen bestimmt. So entschied in früheren Epochen die gesellschaftliche Stellung darüber, welchen Grad an Bildung ein Mensch erhielt und welchen Vermögen er seine Fertigkeit ausbilden konnte.

Grundlegend dafür ist, dass die Grundtätigkeiten – wie bereits beschrieben – einerseits von Notwendigkeit, die in Arendts Anthropologie einer Naturnotwendigkeit biologischer Lebensprozesse entspricht, bedingt werden und sich andererseits von dieser Notwendigkeit befreien. Die Freiheit, die das Handeln ermöglicht, ist in dem Sinne als zweifache zu verstehen, indem der Mensch sich auch dazu entscheiden kann, das Handeln nicht zum Gegenstand seines tätigen Umgangs in und mit der Welt zu machen.

Arendt definiert die Grundtätigkeiten einerseits als Grundvoraussetzung, die spezifische Tätigkeitsfelder eröffnen, zugleich aber auch begrenzen. In ihrer Reinform entsprechen sie andererseits einem Potenzial, das prinzipiell allen gleichermaßen zukommt, aber nicht nur durch die Grundtätigkeiten, sondern auch durch weitere Faktoren eingeschränkt wird.

Einen bisher nicht genannten gesellschaftlichen Faktor führt Arendt in „Über die Revolution“ ein. Auch die Gewaltherrschaft eines Einzelnen oder eines staatlichen Systems kann dazu führen, dass Potenziale sich nicht frei gestalten lassen, weil sie einem Zwang unterliegen, der nicht von Notwendigkeit, sondern von Gewaltherrschaft bestimmt ist, die nicht unbedingt Ausdruck physischer Gewalt sein muss. Gewalt und Notwendigkeit sind die zwei Dimensionen, in denen sich der Zwang ausdrückt, der die Ausformung des Potenzials begrenzen kann. Auf der anderen Seite steht Freiheit. Alle Grundtätigkeiten ordnen sich im Spannungsfeld von Zwang und Freiheit. Dadurch ergibt sich einerseits eine Gewichtung, und andererseits können die Tätigkeiten in einen sinnhaften Vergleich gesetzt werden. Zuletzt wird damit die Bewertung der Grundtätigkeiten anhand ihres Leistungsvermögens und ihrer Bedeutung für die moderne Gesellschaft, „als Maßstab, mit dem die menschlichen Tätigkeiten und die gesellschaftliche Entwicklung beurteilt werden“<sup>983</sup>, möglich. Arendts sozialwissenschaftliche Relevanz findet hierin ihren Ausdruck. Wie sich das menschliche Tätigkeitspotenzial gestaltet, hängt von inneren und äußeren Faktoren ab sowie den gesellschaftlichen Werturteilen und -vorstellungen, wobei die äußeren Faktoren nur zu einem gewissen Grad der individuellen Kontrolle unterliegen. Die

---

<sup>982</sup> Geisen 2011: 25.

<sup>983</sup> Geisen 2011: 256.



Analyse der äußeren Faktoren ist Gegenstand der historischen Untersuchung, die Arendt in der „Vita activa“ unternimmt.

### **Funktionalismus als Kriterium der Entwertung**

In der Neuzeit, als einer Übergangsperiode von Mittelalter zu Moderne, wird der Einfluss historisch-gesellschaftlicher Veränderungsprozesse deutlich. Es ist bereits herausgearbeitet worden, dass die Neuzeit die Ungleichgewichtung innerhalb der Lebensführung nicht aufhebt. Zwar kommt der Vita activa im Gegensatz zur Vita contemplativa wieder eine höhere Bedeutung zu, allerdings wird Arbeit innerhalb der Grundtätigkeiten zum dominierenden Prinzip. In dem Maße, in dem Arbeit zur Quelle allen Reichtums aufgewertet wird, gewinnt die Frage nach der Partizipation und dem Zugang zur Arbeitswelt an Relevanz. In dem Maße also, in dem Arbeit zum Mittelpunkt des individuellen Lebens wird, wird sie auch zum Zentrum des gesellschaftlichen Interesses und so zum bestimmenden Thema des öffentlichen Diskurses. Die individuelle Notwendigkeit des Arbeitens wird durch die historische Entwicklung, unter die auch der naturwissenschaftliche und technische Fortschritt zu subsumieren ist, in der kapitalistischen Gesellschaft der Moderne zur gesellschaftlichen Notwendigkeit. Produktion und Konsum werden zu gesellschaftlichen Prinzipien, die den Kapitalismus am Leben erhalten. Die neue Arbeitsgesellschaft, in der Arbeit als frei verfügbare Ware gehandelt wird, stellt die Grundbedingung des Lebens ins Zentrum ihres Interesses. Der Mensch in der Arbeitsgesellschaft wird damit geleitet von den funktionalistischen und auf Konsum ausgerichteten Prinzipien, die ihn in seiner Notwendigkeit betreffen und auf diese verweisen. In dem Maße, in dem Arbeit zum gesellschaftsbestimmenden Faktor wird, wird das private, weil auf Notwendigkeit gerichtete, Interesse des Subjekts zum gesellschaftlichen Interesse aufgewertet und in gleicher Weise das Politisch-Öffentliche abgewertet.

Bedingung dafür ist die historische Entwicklung – die Enteignung als erste und ursprüngliche Form der Akkumulation von Kapital in Form von Eigentum an Produktionsmitteln und Arbeitskraft und der technische Fortschritt, der einfache Arbeit zunehmend durch Maschinen zu ersetzen begann und Arbeit zergliederte und teilte<sup>984</sup>.

Während Arbeit also auf Notwendigkeit bezogen ist und auch in der Arbeitsgesellschaft darauf bezogen bleibt – was dann paradox wird, wenn die Arbeitsgesellschaft sich nichts sehnlicher wünscht als sich von der Arbeit zu befreien, die sie doch zum einzigen gesellschaftlich relevanten Faktor gemacht hat –, nimmt das Herstellen besagte Zwischenposition ein. Es ist einerseits der Notwendigkeit verhaftet, da der Mensch die Grundbedingung seines Daseins als Weltlichkeit nicht abwenden kann. Andererseits ist es mit dem Reich der Freiheit assoziiert, da die konkrete Tätigkeit bzw. das Produkt, das ihr folgt, nicht der Notwendigkeit entspringt, sondern dem Vermögen und den Fähigkeiten des Subjekts obliegt. Das Herstellen ist im Gegensatz zum Arbeiten ein gestaltender und kreativer Austausch mit der Natur, dessen Ausgestaltung dem Subjekt selbst obliegt. Auch die Möglichkeit, sich diesem Prozess zu einem gewissen Grad zu verweigern, verweist auf das Moment der Freiheit, das hier als Wahlmöglichkeit verstanden wird und nicht mit Arendts Position der politischen Freiheit im Handeln gleichzusetzen ist.

Das Herstellen wird damit implizit höher bewertet. Arendt übernimmt hier die antike Position, die in der freien gestalterischen Tätigkeit eine höhere Form menschlichen Tuns als in der auf Notwendigkeit bezogenen Sklavenarbeit erkannte<sup>985</sup>. Diese Sichtweise kommt auch im Handeln zum Ausdruck. Maßstab für die Einordnung der Grundtätigkeiten wird damit die Nähe

---

<sup>984</sup> Auf die historische Entwicklung weist auch Marx hin: „Die Teilung der Arbeit war in den Städten zwischen den einzelnen Zünften noch [ganz naturwüchsig] und in den Zünften selbst zwischen den einzelnen Arbeitern gar nicht durchgeführt. Jeder Arbeiter mußte in einem ganzen Kreise von Arbeiten bewandert sein, mußte Alles machen können, was mit seinen Werkzeugen zu machen war; der beschränkte Verkehr und die geringe Verbindung der einzelnen Städte unter sich, der Mangel an Bevölkerung und die Beschränktheit der Bedürfnisse ließen keine weitere Teilung der Arbeit aufkommen, und daher mußte Jeder, der Meister werden wollte, seines ganzen Handwerks mächtig sein“ (MEW 3: 52).

<sup>985</sup> Vgl. VA: 40ff., 74ff.

bzw. Ferne zur Notwendigkeit. Je weiter der Mensch sich in seiner Tätigkeit von den Zwängen, die sein Leben bestimmen, entfernt, umso besser gelingt es ihm, Freiheit zu realisieren. Erst dort, wo die Notwendigkeit keinen Einfluss mehr auf die Tätigkeit des Menschen hat, entsteht die Sphäre des Handelns. Arendt wendet sich damit gegen Marx, der Freiheit mit der Aufhebung der (entfremdeten) Arbeit und des in wenigen Händen konzentrierten Eigentums an Produktionsmitteln realisieren wollte. Für Arendt ist dies schlechterdings unmöglich, da der Mensch der Notwendigkeit verhaftet bleibt, sich zwar der Produktion von Lebensmitteln, nicht aber der Konsumtion entziehen kann.

Das Reich der Freiheit wird zum identitätsstiftenden Ort. Der Mensch, der den öffentlichen Raum betritt, offenbart sich damit und in seinem Sprechen nicht nur gegenüber den anderen in seiner Verschiedenheit, sondern auch gegenüber sich selbst. Individualität ist verknüpft mit dem Handeln und dessen Grundbedingung des Pluralismus, und personale Identität ist freiheitstheoretisch fundiert. Möglich ist dies indes nur, weil das Arbeiten und das Herstellen das Feld hierfür vorbereiten. Aus der Höherbewertung des Handelns schlussfolgert Arendt jedoch keine, wie von der Kritik vorgehalten, Entwertung der Arbeit. Arbeiten und Herstellen sind vielmehr in der Gesamtheit der Grundtätigkeiten Bedingung der Möglichkeit, integraler Teil der *Vita activa*. Zur Ambivalenz, die sich hieraus ergibt, bemerkt Geisen: „Denn die Tätigkeiten können voneinander unterschieden werden und sind jeweils autonom und unabhängig voneinander, in ihrer Unabhängigkeit und fundamentalen Differenz zueinander jedoch gemeinsame Grundbedingungen des menschlichen Lebens.“<sup>986</sup>

Maßstab der Bewertung der Tätigkeit ist demnach der Grad der Abhängigkeit vom Zwang, der sich zum einen in biologischer Notwendigkeit oder sozialer Gewalt ereignen kann. Damit ist für die weitere Untersuchung vor allem in Bezug auf die Analyse des Vorrangs der Arbeit ein Kriterium gefunden, mit dem das Maß der Einflussnahme der Arbeit auf andere Lebensbereiche in Form der Übernahme der Prinzipien von Funktionalität und Verwertbarkeit bzw. Konsum bemessen werden kann. In dem Maße, in dem bspw. Tätigkeiten des Handelns von diesen Prinzipien bestimmt sind, ist der Einfluss des Vorrangs der Arbeit messbar.

#### 4.2.4 Der Aufstieg der Arbeit und die Entwertung des Handelns

Arendts Arbeitstheorie ist im Kern eine Theorie des Arbeitens als Ausdrucks existenzieller Notwendigkeit in Verbindung mit einer Theorie des Herstellens als weltkonstituierenden Moments, ergänzt um eine Theorie des Handelns als des öffentlichen Raums des Politischen. Grundlegendes Merkmal ist die Trennung von Arbeiten und Herstellen. Aus Arendts philosophischer Anthropologie lassen sich daher Rückschlüsse auf einen arbeits-theoretischen Ansatz finden, die wiederum aus der Trennung resultieren und sich auf drei Aspekte konzentrieren.

Zunächst erscheint ein gattungsspezifisches Moment. Durch die Kategorisierung der Arbeit als notwendige Tätigkeiten in erster und zweiter Dimension wird diese reduziert auf den biologischen Austausch. In seiner Zweckmäßigkeit geht es jedem Lebewesen um den Erhalt seines individuellen und gattungsmäßigen Überlebens. „Bestimmt man den Menschen als ein *Animal laborans*, so kann er in der Tat nichts wesentlich anderes sein als ein Tier, bestenfalls die höchste der Tiergattungen, die die Erde bevölkern.“<sup>987</sup> Der zweite Aspekt ergibt sich aus der Abgrenzung selbst und tritt in Gestalt des philosophisch-anthropologischen Moments des Welterschaffens und damit Dauerhaftigkeit und Beständigkeit erzeugenden Herstellens auf. Zuletzt bietet Arendt mit der Differenzierung ein Modell, anhand dessen sie den Aufstieg der Arbeit und die

---

<sup>986</sup> Geisen 2011: 257.

<sup>987</sup> VA: 102.

Entwertung der Sphären des Herstellens und Handelns durch die Arbeit erklären kann, ausgelöst durch den Wertewandel in der Neuzeit und die Ausweitung der Ökonomie in den öffentlichen Raum.

Dieses Modell bleibt nur funktionstauglich, wenn man eine Unterscheidung von Arbeiten und Herstellen zugrunde legt. Wie gesehen, beurteilt Arendt die Tätigkeiten nach ihrem Resultat.<sup>988</sup> Die Entwicklung der modernen Gesellschaft führte zu einer „beispiellosen Steigerung der Produktivität“<sup>989</sup>, was zur Folge hatte, dass der Unterschied zwischen Herstellen und Arbeiten „zugunsten der Arbeit eingeebnet worden“<sup>990</sup> ist. Alle Tätigkeit musste sich am Maßstab der Produktivität messen, was zur Folge hatte, dass nur noch zwischen produktiver und unproduktiver Arbeit unterschieden wurde, somit das Herstellen zu einer Spielart der Arbeit herabgestuft wurde, „nämlich zu einer Arbeit, die sich in einem Produkt vergegenständlicht“.<sup>991</sup> Die Arbeit erhielt damit eine Qualität, die bisher nur dem Herstellen zugekommen war. Das Fatale in dieser Nivellierung ist, dass die neuzeitliche produktive Arbeit nicht den Prinzipien der Dauerhaftigkeit und Vermittlung von Beständigkeit, also der Schaffung einer Welt, verpflichtet ist, sondern sich die Prinzipien des Konsumierens zu eigen macht.

Die Wertverschiebung rückte schließlich die gesellschaftliche Bedeutung der Arbeit in den Mittelpunkt bzw. erzeugte den Raum des Sozialen analog zu Marx<sup>992</sup>. Dieser ist geleitet von ökonomischen und damit privaten Interessen, die zwar gemeinschaftlich geteilt werden, jedoch individuelle Interessen bleiben. Die Idee der menschlichen Pluralität im politischen Handeln verschwindet in dieser Gesellschaftlichkeit.

Arendt zeichnet damit ein kritisches Bild der Moderne, das durch den Aufstieg der Arbeit zum Primat der Lebensbereiche verursacht wurde, die durch die Grundtätigkeiten des Herstellens und Handelns bestimmt sind. Die Möglichkeit des Welterschaffens und des politischen Handelns werden durch Konformismus und Konsums überfordert. Der Mensch ist damit in eine Situation geraten, in der Anforderungen an ihn gestellt werden, Fragen an ihn herangetragen werden und Haltungen von ihm verlangt werden, die er kaum mehr bewältigen kann. Arendt plädiert auch deshalb in der „Vita activa“ dafür, darüber nachzudenken, „[w]as wir tun, wenn wir tätig sind“<sup>993</sup>. Ihr gelingt in der Nachzeichnung der Entwicklung der Grundtätigkeiten und ihrer Bedeutung eine überzeugende Beschreibung der modernen Gesellschaft und ihrer Phänomene, wie Verlassenheit, Weltfremdheit und Entfremdung. Ihren Arbeitsbegriff entwickelt sie dabei in kritischer Auseinandersetzung mit Marx.

#### 4.2.5 Die Kritik des Homo oeconomicus

Die in „Elemente und Ursprünge“ begonnene Auseinandersetzung mit dem Denken von Marx findet ihren Höhepunkt auf anthropologischer und arbeitstheoretischer Ebene in der „Vita activa“. Es ist herausgearbeitet worden, dass Arendt den Menschen als ein bedingt auffasst. Die Theorie der Bedingtheit, die wiederum grundsätzlich durch Geburt und Tod bestimmt ist, ist zum einen empirisch und zum anderen durch die Anthropologie von Marx grundlegend beeinflusst. Arendt erweitert diese, indem sie daraus ihre Theorie der Grundtätigkeiten entwickelt, die als Teil der Vita activa die Modi darstellen, in denen sich das tätige Leben des Menschen

---

<sup>988</sup> Vgl. VA: 99.

<sup>989</sup> VA: 10.

<sup>990</sup> VA: 107.

<sup>991</sup> Geisen 2011: 267.

<sup>992</sup> Vgl. MEW 1: 354f.: „Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur in Gedanken, im Bewußtsein sondern in der Wirklichkeit im Leben ein doppeltes ein himmlisches und ein irdisches Leben das Leben im politischen Gemeinwesen, worin er sich als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch tätig ist, die anderen Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird.“

<sup>993</sup> VA: 14.

ereignet. Das Tätigsein hebt sie damit im Gegensatz zur *Vita contemplativa* hervor, entwickelt jedoch mit den drei Grundtätigkeiten eine Weiterentwicklung der Marxschen Arbeitstheorie.

Abschließend zum diesem Kapitel, das zum einen die Erarbeitung von Arendts Menschenbild sowie ihrem Arbeitsbegriff in ihrem immanenten Zusammenhang zum Gegenstand hatte, werden nun Bezüge, Anknüpfungspunkte und Abgrenzungstendenzen sowie die Kritik Arendts an Marx' Arbeitstheorie und Menschenbild diskutiert, bevor die Erörterung dreier wesentlicher Kritikpunkte, die Arendt gegen Marx hervorhebt, den Boden für die Erörterung ihrer Entfremdungstheorie bereitet. Der in der „*Vita activa*“ zugrunde gelegte theoretische Rahmen bildet auch hierfür die wesentliche Referenz. Die nicht nur in „*Elemente und Ursprünge*“ vorbereiteten Thesen finden hier ihre systematische Ausformulierung, sondern auch ihre Gedanken aus der Vorlesungsreihe „*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*“ von 1953 sind in die „*Vita activa*“ eingeflossen. Ihre Differenzierung des Tätigseins in Grundtätigkeiten ist motiviert durch die ökonomische Verengung der Arbeitstheorie, die sie Marx vorwirft<sup>994</sup>. Diese entstand auf der Basis der Dialektik aus dem methodischen Prinzip der Negation der Theorie der bürgerlichen Gesellschaft<sup>995</sup> und zeigt eine strukturelle Parallele zu derselben auf, die sich, so Arendt, auch in der Terminologie niederschlägt.

Sie kommt zu dem gleichen Schluss, der bereits in der Analyse von Marx' Menschenbild herausgearbeitet wurde: „Es liegt in der Natur des berühmten Auf-die-Füße-Stellens philosophischer System oder gängiger Wertung, daß der begriffliche Rahmen, in dem sich diese Umwertungen vollziehen, nahezu vollständig intakt bleibt.“<sup>996</sup> Arendt sieht hierin den Grund dafür, dass Marx die gesellschaftlichen Verhältnisse auf ökonomische Prinzipien allein zurückführt und damit das Politische als eine Sphäre der Wirtschaft reduzieren musste<sup>997</sup>, wobei ihre Kritik letztlich zu kurz greift, da Marx' Ansatz nicht die Reduktion von gesellschaftlichen Entwicklungen bzw. menschlicher Tätigkeiten auf materialistische und ökonomische Kategorien war. Vielmehr war sein Motiv, zu zeigen, wie unter diesen Bedingungen Verhältnisse möglich sein können, die dem Menschen einen Raum eröffnen, sein Potenzial wieder frei auszugestalten, zur Entfaltung zu bringen: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“<sup>998</sup> Die Revolution des Proletariats ist insofern auch im „Kapital“ noch immer mitgedacht.

Die Geringschätzung des Politischen und die Aufwertung der Ökonomie ist indes ein geisteswissenschaftliches Phänomen der Neuzeit, das in Marx einen prominenten Rezipienten gefunden hat. Arendt macht vor allem die christliche Moral, die immer betont habe, „dass man sich nur um das Eigene kümmern soll, daß politische Verantwortung eine Last sei und daß man die Bürde des Politischen ausschließlich um der Nächstenliebe willen auf sich nehmen dürfe“<sup>999</sup>, dafür verantwortlich. Gegen die Geringschätzung des Politischen, die sich für Arendt auch im Sozialismus durchhält, dessen Programmatik ebenfalls auf die revolutionäre Veränderung der Eigentumsverhältnisse an Produktionsmitteln ziele, den Menschen also durch eine

---

<sup>994</sup> Vgl. VA: 27: „Mein Einwand gegen die Tradition besteht wesentlich darin, daß durch das in er überlieferten Hierarchie der Kontemplation zuerkannte Primat die Gliederung und Unterschiede innerhalb der *Vita activa* verwischt oder nicht beachtet worden sind, und daß allem Anschein nach zum Trotz sich diese Lage der Dinge auch nicht durch den Abbruch der Tradition in der Neuzeit und der Verkehrung der überkommenen Ordnung durch Marx und Nietzsche geändert hat.“

<sup>995</sup> Geisen 2011: 364.

<sup>996</sup> VA: 27.

<sup>997</sup> Vgl. VA: 56: „Was Marx nicht verstand – und in seiner Zeit schwerlich verstehen konnte –, war, daß die Keime einer kommunistischen Gesellschaft bereits in der Realität eines Nationalhaushalts vorgebildet warn und daß ihre volle Entfaltung nicht so sehr durch irgendein Klasseninteresse sabotiert wurde, wie durch die damals schon veraltete monarchische Struktur des Nationalstaats.“

<sup>998</sup> MEW 4: 482.

<sup>999</sup> VA: 74.

ökonomische Revolution wieder zu einem freien Menschen machen will, wo dieser nach Arendt doch erst im öffentlichen Raum seine Freiheit realisieren kann, positioniert sie sich entschieden<sup>1000</sup>. Diese sozialistische Umwälzung ändert indes nichts an den Produktionsformen, sodass auch der Mensch in einer Gesellschaft verallgemeinerter Produktionsmittel immer noch Waren produziere, sein Dasein in der Welt über das Arbeiten bestätige und der öffentliche Raum auch im Sozialismus nicht zur Sphäre menschlicher Freiheit wird.

Motiv für diese Kritik ist die Annahme eines immanenten Zusammenhangs von öffentlichem und privatem Raum innerhalb ihrer Gesellschaftstheorie. Geht der öffentliche Raum verloren, wird auch der private Raum als positiver Rückzugsraum des Menschen infrage gestellt. Die ökonomische Entwicklung bedingt aber eben diesen Auflösungsprozess. Beispielhaft dafür ist die veränderte Produktivität durch das Herstellen von Tauschwerten<sup>1001</sup>. Arendt stimmt hier mit der Analyse von Marx überein. Während dieser jedoch die Werttheorie selbst als Wertrelation von Waren in den Blick nimmt, betrachtet sie das Produkt anhand der Resultate.<sup>1002</sup> In der kritisierten „Entdinglichung“ durch die Tauschwertproduktion kommt ein Weltverlust zum Ausdruck, der in der Beschreibung seiner Konsequenzen nicht mehr weit entfernt ist von der Theorie der entfremdeten Arbeit bei Marx.

Die Tauschwertproduktion, auch diese These übernimmt sie, löst die Arbeit vom Herstellungsprozess und dessen Produkt und macht sie zur abstrakten Größe der Arbeitskraft. Der Arbeit geschieht damit dasselbe wie der Ware. Damit ist zugleich der Weg frei, Arbeit als produktive Tätigkeit aufzufassen, da der Mensch sich aufgrund der „Umwandlung der Werkstätigkeit in Arbeit“<sup>1003</sup> nicht mehr in den Resultaten seiner Arbeit entäußert. Die Aufwertung der Arbeit ist daher nur ein oberflächlicher Bedeutungsanstieg und im Kern eine Einebnung der eigentlich produktiven Tätigkeit des Menschen durch deren Subsumtion unter das Tauschwerte herstellende Arbeiten bzw. funktionalistische Prinzip. Es ist bereits gezeigt worden, dass die menschliche Tätigkeit von ihren Resultaten her gedacht wird. Im Tauschwertproduzieren sind diese Resultate abstrahierte Größen und als solche nicht mehr geeignet, Bedeutung zu transportieren, mithin auf funktionale Aspekte reduziert<sup>1004</sup>. Der Aufstieg führt zu einer Freisetzung von Arbeitskraft, die letztlich eine Reduzierung bedeutet und den Menschen in den Bedingungen der Möglichkeiten seines Tätig-Werdens einschränkt, da alle Tätigkeiten unter dem Prinzip der Produktivität untergeordnet werden.

„Denn ausschlaggebend für die neuzeitliche Rangerhöhung der Arbeit war gerade ihre ‚Produktivität‘, und Marx’ blasphemisch gemeinte Formulierung, daß die Arbeit (und nicht Gott) den Menschen erschaffen habe oder daß die Arbeit (und nicht die Vernunft) ihn von allen anderen Tieren unterscheide, spricht nur in schockierender Radikalität aus, worüber sich die gesamte Neuzeit im Grunde einig war.“<sup>1005</sup>

Abgesehen davon, dass diese Formulierung von Engels stammt, trifft Arendt den Kern von Marx’ Arbeitstheorie, wie Geisen zeigt, da „nämlich Marx das innerweltliche Geschehen allein

---

<sup>1000</sup> Geisen weist auf die Widersprüchlichkeit in Arendts Vorwurf an Marx hin (vgl. Geisen 2011: 266).

<sup>1001</sup> Vgl. VA: 182.

<sup>1002</sup> Vgl. VA: 84: „Was das Ding selbst betrifft, so hat es seinen privaten ‚Gebrauchswert‘, der von dem Ort, an dem sich das gebrauchte Ding befindet, nicht ablösbar ist, verloren und dafür einen gesellschaftliche Wert erworben, der sich nach seiner jeweiligen Austauschbarkeit richtet; diese Tauschwerte [...] sind überhaupt nur bestimmbar, weil alle Werte noch einmal auf den Generalnenner des Geldes reduzierbar sind. Diese unheimliche Entdinglichung der gegenständlichen Welt ist auf das genaueste von den Eigentums- und Besitztheorien des siebzehnten Jahrhunderts vorweggenommen worden und ‚erklärt‘ worden, als sie mit Locke den Ursprung allen Eigentums in den Menschen selbst verlegte, in das Ureigentum, das der Mensch an seinem Körper habe und der ihm innewohnenden natürlichen Kraft, kurz dem, was Marx dann ‚Arbeitskraft‘ nannte.“

<sup>1003</sup> VA: 157.

<sup>1004</sup> Vgl. Geisen 2011: 369.

<sup>1005</sup> VA: 103f.

aus den menschlichen Tätigkeiten selbst zu verstehen sucht. [...] Die menschliche Tätigkeit selbst reduziert Marx – und davon geht Arendt in ihren Bezugnahmen stets auch aus – auf eine dem Menschen spezifische Kraft, die Arbeitskraft. Diese erhält bei Marx den Charakter eines universalistischen Prinzips, das es ihm nicht nur erlaubt, eine konkrete Gesellschaftsform zu analysieren, sondern zugleich ermöglicht, verschiedene Gesellschaftsformen miteinander zu vergleichen und aufeinander zu beziehen.“<sup>1006</sup>

Gleichzeitig ist damit die Marxsche Methodik als die Folie benannt, vor der die Kritik eröffnet wird. Die Problematik dabei ist, wie gezeigt, von einer besonderen Eigentümlichkeit. Die Analyse von Marx' Arbeitstheorie hat gezeigt, dass dieser Arbeit nicht nur als Tätigkeit zum Erhalt biologischer Lebensprozesse sieht, sondern darin ein spezifisches menschliches Potenzial erfasst, das „es ermöglicht, auch andere Tätigkeiten als das Arbeiten zu verrichten – und damit letztlich eine Kraft, die die freie Betätigung des Menschen ermöglicht“<sup>1007</sup>. Arendt erkennt die Arbeitskraft als wesentlichen Beitrag von Marx zur Theorie der Arbeit an<sup>1008</sup>, beschränkt deren Bedeutung jedoch auf die ökonomische Ebene innerhalb der Mehrwertproduktion. Obgleich die Arbeitstheorie bei Marx die Dimensionen bereitstellt, Arbeit als generellen Tätigkeitsbegriff und Grundbedingtheit menschlichen Daseins zu erfassen, unter der nicht nur die Sorge um den Erhalt des physischen Lebens subsumiert wird, wird diese vom Standpunkt der antiken Arbeitsauffassung kritisiert, in dem Arbeit immer als Ausdruck von Notwendigkeit gesehen wurde<sup>1009</sup>. Damit bringt Arendt eher die eigene methodische Einschränkung zum Ausdruck als eine wirksame Kritik zu formulieren. So ist die Frage legitim, warum Arendt diese Unterscheidung nicht gesehen hat, da sie so doch unter Rekurs auf Marx selbst die terminologischen Schwierigkeiten angeführt hat: „Es liegt in der Natur des berühmten Auf-die-Füße-Stellens philosophischer System oder gängiger Wertung, daß der begriffliche Rahmen, in dem sich diese Umwertungen vollziehen, nahezu vollständig intakt bleibt.“<sup>1010</sup> Auch für Marx ist Arbeit mit Notwendigkeit verbunden, geht jedoch nicht völlig darin auf, sondern befreit sich dort von ihr, wo der Mensch nicht mehr durch äußere Zwänge des gesellschaftlichen Produktionsprozesses von Tauschwerten bedingt ist, sondern sich sein Potenzial ausgestalten kann.

Arendt kritisiert diesen Standpunkt nicht nur unter Verweis auf die immanente Verbundenheit von Arbeit und Notwendigkeit, sondern auch aufgrund der Unterscheidung von produktiver und unproduktiver Arbeit, bzw. der Abwertung unproduktiver Arbeit, und führt diese auf eine fehlende Differenzierung zurück. Grundlage dafür ist einmal mehr, dass sie die Tätigkeit von ihren Resultaten her betrachtet, während Marx die Tätigkeit von ihrer Anwendung innerhalb des Produktionsprozesses her untersucht.<sup>1011</sup> Dass diese strikte Unterscheidung nicht nur mit Blick auf die Tätigkeit des Subjekts, und damit außerhalb von Marx' Theorie, zum „Gradunterschied“ werden kann, ist bereits unter Rekurs auf Arendts Kritiker gezeigt worden.

Eigentümlich wiederum an der Kritik an Marx ist daher vor allem der Umstand, dass sie in dem Maße, in dem sie die Arbeit auf den Bereich der Notwendigkeit reduziert, das Herstellen abgrenzt und Marx im gleichen Maße kritikwürdig erscheinen lässt. Ihre Kritik wirkt an dieser Stelle inszeniert und motiviert durch das antike Vorbild, das sie Marx unterstellt<sup>1012</sup>. Thomas Geisen bemerkt hierzu, dass die Kritik an Marx sich hier jedoch vor allem auf dessen Hoffnung

---

<sup>1006</sup> Geisen 2011: 370.

<sup>1007</sup> Geisen 2011: 371.

<sup>1008</sup> Vgl. VA: 105.

<sup>1009</sup> Zudem kritisiert Arendt die Unterscheidung von produktiver und unproduktiver Arbeit und die Aufwertung der produktiven Arbeit bei Marx (vgl. VA: 104).

<sup>1010</sup> VA: 27.

<sup>1011</sup> Vgl. VA: 111: „Konzentriert man sich nun, wie in der Modernen und vor allem in Marx' Werk, ausschließlich auf die Tätigkeit des Subjektes und läßt die objektiv weltlichen Eigenschaften der produzierten Dinge – ihren Ort, ihre Funktion, ihre Beständigkeit in der Welt – ganz und gar außer Acht, so wird die Unterscheidung zwischen Arbeiten und Herstellen in der Tat zu einem bloßen Gradunterschied.“

<sup>1012</sup> Vgl. Arendt 2002a: 292.

richte, „die notwendige Arbeit über die Produktivitätssteigerung derart zu vermindern, dass die Menschen sich letztlich von der Arbeit ‚befreien‘ können. Für Arendt hätte dies jedoch fatale Folgen, da das Verschwinden der Arbeit von ihr gleichermaßen als unerreichbares, da nicht wünschenswertes Ziel angesehen wird [...]“<sup>1013</sup>.

Der Grund, warum Arendt den Arbeitsbegriff nicht in der beschriebenen Dimensionalität untersucht und das menschliche Tätigsein aufschlüsselt, ist der für sie immanente Widerspruch der Marxschen Arbeitstheorie. Für sie ist die Vorstellung von Freiheit als eines Freiseins von Arbeit nicht logisch vereinbar mit der Annahme, dass Arbeit „ewige Notwendigkeit“ darstellt. Dieser Vorbehalt ist gewissermaßen das durchgehende Moment der Marx-Kritik und wird an unterschiedlichen Stellen der „Vita activa“ akzentuiert<sup>1014</sup>.

Folgt man ihr, so kann man einerseits schlussfolgern, dass Marx' Denken darin zugleich paradigmatisch für das subsumierende Denken aller menschlichen Tätigkeiten unter den Vorrang der Arbeit in der Moderne steht. Andererseits bietet sich die Schlussfolgerung an, Marx' methodischen Ansatz als „Resultat eines dialektischen Entwicklungsprozesses“<sup>1015</sup>, vom Abstrakten auf das Konkrete zu schließen, für diese Widersprüche verantwortlich zu machen. Marx kann darin einerseits erklären, wie das eigentliche menschliche Tätigsein der Arbeit im Kapitalismus durch Arbeitsteilung<sup>1016</sup> zur entfremdeten Arbeit wird. Im gleichen Zuge gelingt es

---

<sup>1013</sup> Geisen 2011: 373.

<sup>1014</sup> Vgl. VA: 156; 123: „Marx' Stellung zur Arbeit. Und das heißt zu dem Zentrum seines Denkens und seines Werkes ist von Beginn bis Ende immer zweideutig gewesen. Obwohl die Arbeit eine ‚ewige Notwendigkeit‘, ‚eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung‘ und zudem noch die eigentlich menschliche und produktivste aller Tätigkeiten ist, hat die Revolution doch nach Marx nicht etwa die Aufgabe die arbeitende Klasse zu emanzipieren, sondern die Menschen von der Arbeit zu befreien. Denn ‚das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört‘. Solche fundamentalen und flagranten Widersprüche unterlaufen zweitrangigen Autoren selten; in den Schriften großer Autoren führen sie in den Mittelpunkt ihres Werkes.“

<sup>1015</sup> Geisen 2011: 377.

<sup>1016</sup> Vgl. Geisen 2011: 270: „Die Arbeitsteilung ist in der Tat ein dem Arbeitsprozess inhärentes Prinzip, das nicht mit dem nur scheinbar ähnlichen Prinzip der Spezialisierung in Berufe verwechselt werden darf, das den Herstellungsprozessen eigen ist. Das Einzige, was die Berufsspezialisierung mit der Arbeitsteilung gemein hat, ist das allgemeine Prinzip der Organisation, das seinerseits weder aus dem Herstellen noch dem Arbeiten als solchen entspringt, sondern aus dem politischen Bereich stammt bzw. der menschlichen ‚Fähigkeit zu handeln geschuldet ist.‘ [...] Anders als die politische Ökonomie leitet Arendt die Arbeitsteilung nicht aus den allgemeinen Rationalisierungstendenzen der modernen Gesellschaft her, sondern aus der Grundtätigkeit des menschlichen Handelns. Damit wird deutlich, dass Arbeitsteilung nur in Gesellschaftssystemen auftritt, die den öffentlichen Raum für ein gemeinsames Handeln zur Verfügung stellen [...] und beschreibt zudem eine Nivellierung qualitativer Arbeit: ‚Das Eins-Sein in der Arbeitsteilung deutet auf die Gattungseinheit, in welcher jedes Exemplar jedem anderen bis zur Auswechselbarkeit gleich‘ [...]. Deutlich kommt hier Marx Theorie der entfremdeten Arbeit in ihrer Ausprägung des Arbeiters von seinem Tun und im weiteren in der Dimension der Entfremdung des Arbeiters von seinem Selbst und seiner Gattung zum Ausdruck. Aus dem Dualismus von traditionellem privaten und neu entstandenen öffentlichen Raum entsteht für Arendt der Zwischenraum des Gesellschaftlichen. Dieser ist ‚die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt, und wo infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen dürfen.‘ [...] Die moderne oder bürgerliche Gesellschaft konstatiert sich folglich aufgrund von privaten Interessen die sie zu gesellschaftlichem Rang erhöht, eine gemeinsame politische Idee des Pluralismus findet sich darin nicht mehr. Hieran setzten Arendts und Marx Kritiken der Moderne an, in der private Interessen zu öffentlichen Anliegen und ‚damit als ‚gemeinschaftliche Interessen‘ ausgewiesen.“

ihm zudem, auf der Ebene gesellschaftlicher Entwicklung die Arbeit und die in der Arbeitsteilung<sup>1017</sup> freigesetzte gesteigerte Produktivität als Voraussetzung für eine Überwindung dieses pathologischen Zustandes zu beschreiben. Den frappierenden Widerspruch zwischen einem Menschenbild, das von Arbeit als Notwendigkeit ausgeht und den Menschen vermittelt der Arbeit zu einem Lebewesen entwickelt, das frei von Arbeit sein soll bzw. sich in einem revolutionären Akt davon freimachen will, muss Marx dabei in Kauf nehmen<sup>1018</sup>. Es ist indes gezeigt worden, dass er die Proklamation der Aufhebung der Arbeit später revidiert. Noch im „Kapital“ versteht er Arbeit als Notwendigkeit und genuinen Bestandteil des Tätigseins einer Gesellschaft. Arendt bezieht sich in ihrer Kritik also auf den revolutionären Gesellschaftstheoretiker Marx und berücksichtigt die werkhistorische Entwicklung nicht ausreichend. Letztlich versteift sie sich sogar zu der Aussage, „daß Marx in allen Stadien seines Denkens davon ausgeht, den Menschen als ein Animal laborans zu definieren, um dann dies arbeitende Lebewesen in eine ideale Gesellschaftsordnung zu führen, in der gerade sein größtes menschliches Vermögen brachliegen würde“.<sup>1019</sup>

Durch die Kurskorrektur des späten Marx im „Kapital“ treffen sich Arendt und Marx jedoch inhaltlich wieder, indem Marx das Spannungsverhältnis von Notwendigkeit und Freiheit letztlich zum existenziellen Merkmal des menschlichen Daseins macht. Im „Kapital“ mündet die Überwindung der entfremdeten Arbeit nicht mehr in einen befreiten Menschen, sondern in einen Menschen, der frei von äußeren Zwängen das Potenzial seiner Grundbedingtheit und Freiheit zur Gestaltung bringen kann: „Den entscheidenden Fortschritt in der kommunistischen Gesellschaft bildet für Marx also die individuelle Möglichkeit, die Art der Tätigkeit, die man ausüben möchte, frei zu bestimmen.“<sup>1020</sup>

Demgegenüber bleibt der Umstand, dass Marx keine eindeutige Vorstellung von dem Prozess dieser Ausgestaltung hat, in Arendts Augen kritikwürdig. Es ist bereits zur Sprache gebracht worden, dass dieses Auslassen dadurch motiviert gewesen sein könnte, die Einführung einer essentialistischen Wesensvorstellung durch die Hintertür zu vermeiden. Allerdings geht es Arendt nicht um die Frage des Ziels, sondern des Modus, bei dessen Beschreibung<sup>1021</sup> Marx letztlich vage bleibt. Darin zeigt sich die Differenz der arbeitstheoretischen Standpunkte:

„Arendt und Marx stimmten zwar insofern überein, dass die Lebensnotwendigkeiten durch die Tätigkeit des Arbeitens besorgt werden müssen. Die Differenz zwischen beiden Positionen liegt jedoch in ihrer unterschiedlichen Relevanz, die der Besorgung der Lebensnotwendigkeiten im Verhältnis zu anderen Tätigkeiten zugeschrieben wird. Während für Marx die Arbeit – in diesem Zusammenhang wird sie als begrenzt auf die Lebensnotwendigkeiten bestimmt – zur Bedingung der freien Entfaltung des Menschen gesetzt wird, ist sie für Arendt zwar notwendig und unabdingbar zum Erhalt des Lebens, aber keine Bedingung für die menschliche Freiheit.“<sup>1022</sup>

Arendt legt also, wie gezeigt, ein Verständnis zugrunde, in dem Arbeit als ungeeignet erscheint, Dinge herzustellen und Neues hervorzubringen. Eben diese Vermögen schreibt Marx hingegen seinem Arbeitsverständnis zu. Diese unterschiedliche Haltung führt zurück zur ursprünglichen

---

<sup>1017</sup> Arbeitsteilung ist für Arendt ein Resultat des Aufstiegs der Arbeit. Sie stimmt darin mit Marx überein. Beide betonen die Arbeitsteilung und die Vereinnahmung der Arbeitskraft im Kapitalismus zur Produktionssteigerung (vgl. VA: 60).

<sup>1018</sup> Vgl. VA: 123.

<sup>1019</sup> VA: 123.

<sup>1020</sup> Geisen 2011: 379.

<sup>1021</sup> Vgl. MEW 23: 552.

<sup>1022</sup> Geisen 2011: 379.



Kritik an Marx: die Reduzierung individueller und gesellschaftlicher Tätigkeiten auf ökonomische Prinzipien, welche paradigmatisch in der „Gleichsetzung von Wirtschafts- und Lebensprozessen“ zum Ausdruck kommen.<sup>1023</sup>

Marx zeigt sich damit als Denker des Übergangs, dessen besondere Leistung darin besteht, klassischen Traditionsbestände und die „neuen Erfahrungen in der Moderne aufzunehmen und sie miteinander zu vereinbaren“.<sup>1024</sup> Diesen Gedanken entwickelt Arendt vornehmlich in „Between Past and Future“, worin sie Marx in eine Reihe mit Kierkegaard und Nietzsche stellt.<sup>1025</sup> Er denkt den Menschen ausschließlich als arbeitendes Lebewesen. Unter diesen Vorzeichen muss auch die Gleichsetzung von Arbeit und Zeugung gesehen werden, die auch dazu diene, den Menschen in seiner Unabhängigkeit zu begründen<sup>1026</sup>.

Erst mit Arendts Rezeption dieses Gedankens eröffnet sich indes die Tragweite des theoretischen Ansatzes. Indem er den Menschen im Unterschied zum Tier durch Arbeit bestimmt, bestimmt sich der Mensch durch sein Tätigsein selbst und nicht in Bezug auf eine Wahrheit außer ihm. Arbeit wird damit zur Grundlage eines abstrakten Verständnisses von menschlicher Gleichheit, ohne jedoch die daraus resultierenden Probleme ins Auge zu fassen.<sup>1027</sup>

Dennoch gelingt es Marx, im Grundsatz die vorherrschende Meinung aufzubrechen, der Mensch finde sein Wesen außer sich: „The end came with Marx’s declaration that philosophy and its truth are located not outside the affairs of men and their common world but precisely in them, and can be ‚realized‘ only in the sphere of living together, which he called ‚society‘, through the emergence of ‚socialized men‘ (vergesellschaftete Menschen).“<sup>1028</sup> Arendt verweist damit nicht nur auf das geistesgeschichtlich revolutionäre Moment, sondern auch auf die Auffassung des Tätigseins als eines Potenzials. Indem der Mensch dieses erkennt und sich die Welt zu seiner Welt macht, gehen Verstehen und innerweltliche Tätigkeit als Form des Welt-Herstellers ineinander auf<sup>1029</sup>.

Hierin sieht sie die Bedeutung von Marx’ Anthropologie, die durch die Herausarbeitung des Begriffs der Arbeitskraft weiterentwickelt wurde und erstmals mit dem Aufstieg der Arbeit ein gesellschaftliches Phänomen in seinen Auswirkungen auf das gesellschaftliche Zusammenleben wissenschaftlich begründete. Der neue Stellenwert der Arbeit ist in Arendts Augen die große Leistung der Marxschen Theorie<sup>1030</sup>. Dieses Neue, das er der Geistesgeschichte hinzufügt, steht für sie jedoch nicht nur unter dem prägenden Einfluss der begrifflichen Überlieferung eines traditionellen Denkens, woraus sich die Widersprüche in seinem Denken ergeben, die sich einerseits innerhalb der Arbeitstheorie selbst als fehlende Unterscheidung der menschlichen Tätigkeiten zeigen. Der Einfluss des traditionellen Denkens zeigt sich andererseits in seiner

---

<sup>1023</sup> Vgl. VA: 125f.: „Das Niveau des Marxschen Denkens zeigt sich vielleicht nirgends deutlicher darin, daß er diese noch halb metaphorischen Gleichsetzungen von Wirtschafts- und Lebensprozessen auf die beiden fundamentalen Modi zurückführte, in denen der menschliche Lebensprozeß wirklich verläuft und die ihm eigentümliche Fruchtbarkeit entfaltet, nämlich auf die Arbeit und das Zeugen. Dadurch, daß Marx die Arbeit und die Zeugung zusammensah -, durch Arbeit produziert der Mensch sich selbst, durch Zeugung produziert er andere’ -, gelangte er in eine Tiefenschicht, die keiner seiner Vorgänger [...] und keiner seiner Nachfolger je erreicht hat.“

<sup>1024</sup> Geisen 2011: 384.

<sup>1025</sup> Vgl. BPF: 28: „Kierkegaard, Marx and Nietzsche are for us like guideposts to a past which has lost its authority. They were the first who dared to think without the guidance of any authority whatsoever; yet for better and worse, they were still held by the categorical framework of the great tradition.“

<sup>1026</sup> Vgl. Geisen 2011: 384.

<sup>1027</sup> Vgl. Arendt 2002a: 305.

<sup>1028</sup> BPF: 17.

<sup>1029</sup> Vgl. Haug 1998: 130.

<sup>1030</sup> Vgl. Arendt 2002a: 278 f.

politischen Philosophie bzw. der Vorstellung des Klassenkampfes, einer proletarischen Revolution und einer kommunistischen Gesellschaftsordnung, die den Menschen von der Unterdrückung im Kapitalismus befreien sollte<sup>1031</sup>.

Im Ausgangspunkt unterscheiden sich die Anthropologie von Marx und Arendt demnach kaum. Die unterschiedliche Ausgestaltung des Ansatzes, den Menschen als ein bedingtes und bestimmtes Lebewesen zu sehen, das sich durch sein Tätigsein in der Welt erst als es selbst erschafft, findet erst in der spezifischen Auffassung über das menschliche Tätigsein selbst seinen Gegenstand. Wo Arendt zwischen Grundtätigkeiten unterscheidet, erfasst Marx alle diese Tätigkeitsaspekte im Arbeiten, worauf auch Geisen hinweist: „Dennoch zeigt die uneinheitliche Verwendung des Arbeitsbegriffs, der etwa zwischen Arbeiten und Herstellen changiert und auch das Denken und politische Handeln darunter subsumiert, dass bei ihm noch ein deutliches Bewusstsein um die Unterscheidung der verschiedenen Tätigkeiten besteht.“<sup>1032</sup>

### **Zur Kritik an Marx' Arbeitsbegriff**

Die herausragende Leistung von Marx' Arbeitstheorie, diese Auffassung teilt Arendt mit Engels<sup>1033</sup>, besteht in der Erkenntnis der genuinen Produktivität der Arbeit vermöge der Leistungsfähigkeit des menschlichen Körpers über das Maß hinaus, das nötig zum Erhalt des eigenen Lebens ist – mit einem Wort: der Entdeckung der Arbeitskraft und des Mehrwerts<sup>1034</sup>. Dieses Moment, so Arendt, macht sich der Kapitalismus zunutze, sodass einerseits „alles Arbeiten als ‚produktiv‘ erscheinen“ muss und andererseits die Nivellierung des Herstellens und im Weiteren des Handelns und damit die Aufwertung bei gleichzeitiger Entwertung der Arbeit vorangetrieben wird.

Damit geht die Ausdehnung funktionalistischer Prinzipien des Arbeitens auf andere Lebensbereiche einher. Arendt folgert hieraus, dass der neu entstehende Gesellschaftsbereich ausschließlich „von dem Lebensprozess des Menschengeschlechts bestimmt“<sup>1035</sup> ist und damit die gegenständlichen Produkte des Tätigseins als ein „Konsumwert“ erscheinen. Die Entwicklung des Aufstiegs einer Form der Arbeit als einer Tätigkeit, die auf den Erhalt von Lebensprozessen hin bestimmt ist, hat zur Folge, dass auch innerhalb des Tätigkeitsfelds Arbeit andere Tätigkeiten, namentlich gelernte und geistige Arbeit, an Wert verlieren. Auf dem freien Warenmarkt werden daher nicht mehr Fertigkeiten oder Vermögen angeboten, sondern überschüssige Arbeitskraft. Indem der Arbeiter dem Arbeitgeber seine Arbeitskraft verkauft, ihn die historische Entwicklung des Aufstiegs der Naturwissenschaften<sup>1036</sup> und Siegeszugs der Industrialisierung dazu nötigt, wird ihm die Arbeit zur einzigen Quelle seines Reichtums.

---

<sup>1031</sup> Vgl. BPF: 81.

<sup>1032</sup> Geisen 2011: 385f.

<sup>1033</sup> VA: 105.

<sup>1034</sup> Vgl. MEW 3: 33f.: „Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung, und eben aus diesem Widerspruch des besondern und gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als Staat eine selbständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen, an, und zugleich als illusorische Gemeinschaftlichkeit, aber stets auf der realen Basis der in jedem Familien- und Stamm-Konglomerat vorhandenen Bänder, wie Fleisch und Blut, Sprache, Teilung der Arbeit im größeren Maßstabe und sonstigen Interessen - und besonders, wie wir später entwickeln werden, der durch die Teilung der Arbeit bereits bedingten Klassen, die in jedem derartigen Menschenhaufen sich absondern und von denen eine alle andern beherrscht.“

<sup>1035</sup> VA: 106.

<sup>1036</sup> Vgl. VA: 333: „Das Naturbild der modernen Physik, dessen Anfänge man bis auf Galilei zurückverfolgen kann und das dadurch entstand, daß das Vermögen des menschlichen Sinnesapparats, Wirklichkeit zu vermitteln, in Frage gestellt wurde, zeigt uns schließlich ein Universum von dem wir nie mehr wissen, als daß es in bestimmter Weise unsere Meßinstrumente affiziert, und das, was wir von unseren Apparaten ablesen können sagt über die wirklichen Eigenschaften, in dem Bilde Eddingtons nicht mehr aus, als eine Telefonnummer von dem aussagt, der sich meldet wenn wir sie wählen. Anstatt mit objektiven

Arendt kritisiert diese ihrer Ansicht nach einschränkende Perspektive in Marx' Ökonomie, da darin Produktivität primär anhand der Erfordernisse des Erhalts des Lebensprozesses bemessen werde. Mit der Fokussierung auf den produktiven Aspekt der Tätigkeit verliert Marx die qualitativen Eigenschaften der Produkte der Tätigkeiten aus dem Blick und erkennt, so Arendt, nicht den Unterschied zwischen Arbeiten und Herstellen. Sie kritisiert also, dass Arbeit die Qualität des Herstellens, das Produktivsein übernimmt. Sie behauptet nun, dass, wo die Sprache eindeutig sei in der Trennung von Arbeiten und Herstellen, der Theorie diese Trennung nicht gelinge, weil sie die Betrachtung der Welt ausklammere.<sup>1037</sup> Diese These ist ebenso kühn wie der Vorwurf, Marx habe die wirkliche Welt außer Acht gelassen, da Arendt den Nachweis dieser sprachlichen Trennung in weiten Teilen schuldig bleibt.

Sie schätzt an Marx, dass dieser, im Gegensatz zu Locke und Smith, den Aufstieg der Arbeit durch die Entdeckung der Arbeitskraft im Kapitalismus als Erster erkannt habe<sup>1038</sup>, bemängelt aber, dass er, trotz der Bestimmung der Arbeit als der „eigentlich weltbildende[n] Fähigkeit des Menschen“<sup>1039</sup>, seine Gesellschaftstheorie und Anthropologie vom Standpunkt eines Materialismus gedacht habe. Da der Arbeit diese Eigenschaft aber nicht zukomme, sie im Gegenteil die „am wenigsten weltliche aller Tätigkeiten“<sup>1040</sup> sei und Marx diesen Umstand nicht gesehen habe, haben er und die ökonomische Theorie sich in Widersprüchen verfangen müssen. Einer dieser Widersprüche ist die von Locke aufgestellte These der Arbeit als einer Quelle allen Eigentums, eine weitere Marx' Proklamation der Abschaffung allen Privateigentums zur Überwindung des Kapitalismus. Hinzu kommt die Diskrepanz zwischen der Behauptung, die Arbeit habe den Menschen geschaffen und sei ihm notwendig, und der Forderung nach Überwindung der Arbeit zur Ermöglichung des Reichs der Freiheit.

Für Arendt sind diese Widersprüche Resultat eines limitierten Arbeitsbegriffs, dem die Qualität der Produktivität zugesprochen wird, die ihm eigentlich aber nicht zukommt.<sup>1041</sup> Diese Kritik ist berechtigt und folgerichtig. Allerdings hat sie den methodischen Nachteil, dass sie von der Prämisse der Notwendigkeit der Trennung von Arbeiten und Herstellen bereits ausgeht. Daher ist es nicht überraschend, wenn Arendt Nachweise in Marx' Werk findet, die für diese Trennung sprechen. Eine zweite, ausgelassene Dimension kommt hinzu: Marx sieht sich der Schwierigkeit gegenüber, die von Locke und Smith stammende Idee der Arbeit als Quelle allen Reichtums, welche notwendig mit der Qualität der Produktivität verbunden ist, mit seinem von Hegel beeinflussten Arbeitsbegriff zusammenzubringen. Es ist daher nicht nur die fehlende

---

Eigenschaften, mit andren Worten, finden wir uns mit den von uns selbst erbauten Apparaten konfrontiert, und anstatt der Natur oder dem Universum begegnen ‚wir gewissermaßen immer nur uns selbst‘.“  
Entscheidend in unserem Zusammenhang ist, daß Verzweiflung und Triumph dem gleichen Ereignis geschuldet sind.“

<sup>1037</sup> Vgl. VA: 112: „So erweist sich, daß die merkwürdige Diskrepanz von Sprache und Theorie, von der diese Erörterungen ausgingen, in Wahrheit auf die Diskrepanz zurückgeht, die zwischen der an der Welt orientierten, gegenständlichen Sprache, die wir alltäglich sprechen, besteht und den subjektiven Theorien, die sich ohne Beachtung der Welt um den Menschen und seine Tätigkeiten zentrieren.“

<sup>1038</sup> Arendt 2002: 283.

<sup>1039</sup> VA: 120.

<sup>1040</sup> VA: 120.

<sup>1041</sup> VA: 121: „Selbst Marx, der den Menschen nun wirklich als ein Animal laborans, ein arbeitendes Lebewesen bestimmte, hat vor der schlagenden Evidenz der Phänomene zugeben müssen, daß Arbeitsproduktivität genaugenommen erst mit ‚Vergegenständlichung‘ anfängt, nämlich mit ‚der Erzeugung einer gegenständlichen Welt‘, und daß umgekehrt keine Arbeitsleistung das arbeitende Lebewesen davon befreien kann, mit dem Arbeiten gleichwieder von vorn anfangen zu müssen. Daher ist die Arbeit für Marx auch immer wieder ‚eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln‘. Wenn Marx dann in dem gleichen Zusammenhang sagen kann, daß der Arbeits- ‚Prozeß im Produkt erlischt‘, so denkt er in Wahrheit an das Herstellen und hat den ‚ewigen‘ Stoffwechsel vergessen, dessen Prozeß gar nicht in dem Produkt erlöschen kann, weil er ja das Leben selbst ist, der sich vielmehr ‚mit [dem Gegenstand der Arbeit] verbindet‘, ihn sich im Konsumieren einverleibt.“

Trennung von Herstellen und Arbeiten, die zu Widersprüchen führt, sondern die über sein gesamtes Werk andauernde Auseinandersetzung mit dem in jungen Jahren entwickelten anthropologischen Grundverständnis. Beide Interpretationen führen jedoch zu der Frage, warum die Arbeit eine so herausragende Rolle einnimmt. Den Kern dieses Denkens sieht Arendt in der Gleichsetzung von Arbeiten und Zeugen bei Marx, die er schon in der „Deutschen Ideologie“ zugrunde legt:

„Dadurch daß Marx die Arbeit und die Zeugung zusammen sah – ‚durch Arbeit produziert der Mensch sich selbst, durch Zeugung produziert er andere‘ – , gelangte er in eine Tiefenschicht, die keiner seiner Vorgänger, denen er im Einzelnen nahezu alle seine Einsichten verdankte, und keiner seiner Nachfolger je erreicht hat. So konnte er vor allem die moderne Arbeitstheorie in Übereinstimmung bringen mit den ältesten und bestbezeugten Erfahrungen der Menschheit, zu denen die neuzeitliche Verherrlichung der Arbeit in einen unüberbrückbaren Widerspruch geraten war.“<sup>1042</sup>

In dieser Hinsicht, so kann man ihre These weiterlesen, hat Marx damit den Grundstein für Max Webers Protestantismus-These geliefert. In der Gleichsetzung von Arbeiten und Zeugen erhält Marx' Arbeitsbegriff darüber hinaus eine naturalistische Dimension, die zugleich ein Interesse an einer dauerhaften, über die Gegenstände des Herstellens vermittelten „Außenwelt“<sup>1043</sup> abschließt. Diese naturalistische Reduzierung kritisiert sie.

### **Zur Kritik an Marx' Gesellschaftstheorie**

Kernpunkt der Kritik ist Marx' Reduzierung gesellschaftlicher bzw. politischer Wandlungsprozesse auf materialistische bzw. ökonomische Ursachen. Zwar habe Marx als erster Philosoph die Denkungsart beschrieben, die kennzeichnend für moderne Gesellschaftlichkeit sei und auf funktionalistischen Prinzipien beruhe, allerdings habe er aus der Erkenntnis nicht die nötigen Schlüsse gezogen. So habe er im Staatswesen seiner Zeit eine Institution gesehen, die in der Lage ist, die Funktion des Interessenausgleichs unter den Bürgern tatsächlich zu gestalten.

Darin hebt Arendt nicht nur das Defizit hervor, dass das private Interesse des Kapitalismus damit zum ersten Interesse des Staates wird, sondern auch, dass der Staat zum Funktionsträger kapitalistischer Interessen reduziert wird.<sup>1044</sup> Dieser Hinweis lässt sich auch als eine Kritik an Marx' Versuch beschreiben, die Aufwertung der Arbeit bzw. der produktiven Arbeit in der Neuzeit und ihre staatsrechtliche Ausformulierung als praktikabel zu charakterisieren und so die „Funktionalisierung des Politischen“<sup>1045</sup>, die er kritiklos von der politischen Ökonomie seiner Zeit übernommen habe, mit voranzutreiben. Dennoch zollt Arendt ihm Anerkennung dafür, dass es ihm gelungen sei, die Funktionalisierung als Kernbestand der Denkungsart moderner Gesellschaftlichkeit zu beschreiben. Den bürgerlichen Nationalstaat beschreibt sie dementsprechend in „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ als die paradigmatische Ausformulierung eines auf die privaten Interessen der Bürger gerichteten funktionalen Interessenvermittlers:

„Die Bourgeoisie, die so lange mit der Regierung des Nationalstaats, in dem sie groß geworden war, nichts zu tun hatte, weil sie sich ausdrücklich an allen öffentlichen Angelegenheiten desinteressiert hatte, erlangte ihre politische Mündigkeit durch den Imperialismus. [...] Wie wenig diese Klasse nach politischer Herrschaft von sich aus drängte, ist bekannt und oft beschrieben worden, wie zufrieden sie mit jeder Regierung gewesen ist, auf die sie sich für den Schutz des Eigentums verlassen konnte. Sie hat wahrscheinlich im Staate nie etwas anderes als eine notwendige Organisation zu Polizeizwecken gesehen. Diese Blindheit und unangebrachte Bescheidenheit hatte zur Folge, daß die Mitglieder dieser Klasse immer in erster Linie Privatpersonen blieben und als solche dachten und handelten; ihr politischer Status ging sie nichts an, und es

---

<sup>1042</sup> VA: 125.

<sup>1043</sup> VA: 128.

<sup>1044</sup> Vgl. VA: 43.

<sup>1045</sup> VA: 43.

war ihnen gleichgültig, ob sie Untertanen einer Monarchie oder Bürger einer Republik waren. Für sie waren Monarchie und Republik genau das gleiche, nämlich ein Staat überhaupt, in dem es eine Polizei gab. All ihre Erfahrung des Handelns hatte sie für öffentliche Angelegenheiten nicht nur vorbereitet, sondern sie sogar gewisse Prinzipien gelehrt, die dem Politischen nur abträglich waren. Denn die Privatgesellschaft, in der diese Klasse lebte, war eine Gesellschaft von Konkurrenten, in der in der Tat galt, daß Macht Recht ist, daß Erfolg der einzige Maßstab allen Tuns und Leidens ist und daß der Größere notwendigerweise immer den Kleineren verschlingen muß, so daß jeder sehen muß, so groß wie möglich zu werden.“<sup>1046</sup>

In dieser prägnanten Analyse zeigt sich, dies merkt Geisen zurecht an, ein weiterer Unterschied: „Während Marx in Kontinuitäten denkt, die die Möglichkeit der Wiederholung historischer Ereignisse mit einbezieht, geht es Arendt darum, Diskontinuitäten und Brüche aufzuzeigen [...]“<sup>1047</sup> Das historisch Neue, das sie zum Gegenstand hat, findet sich jedoch auch bei Marx. So geht es beiden letztlich darum, dieses Neue in seiner Entstehung und seinen Ursachen nach als gesellschaftliche Entwicklung zu analysieren und zu verstehen.

Ogleich Marx im „Kapital“ nachzuweisen versucht, dass der bürgerliche Staat als funktionaler Interessenausgleich seinerseits funktionsfähig ist, stellt dieser für ihn gleichwohl nur eine Übergangserscheinung dar. In „Der achtzehnten Brumaire“ vertritt er diese Auffassung, entwickelt aber keine positive Idee einer Staatstheorie im Anschluss an die Herrschaft der Bourgeoisie. Arendt bemerkt dazu, dass er „im Staate genau das [sah], was die Bourgeoisie wollte, daß er sei. Mit der Wirklichkeit des Nationalstaates hat sich dies nie gedeckt“<sup>1048</sup>. Marx begreift, so die Konklusion, Politik als eine von der gesellschaftlichen Entwicklung unabhängig Sphäre<sup>1049</sup>, als einen Ausdruck der gesellschaftlichen Entwicklung, jedoch nicht als einen integralen Bestandteil. „Damit verkennt Arendt jedoch auch die Stärke der Marxschen Argumentation, dem es ja vor allem darum geht, die Prinzipien der kapitalistischen Produktionsweise und ihre Einflüsse auf die gesellschaftlichen und politischen Organisationsformen herauszuarbeiten.“<sup>1050</sup> Gegen die Behauptung, dass die politische Entwicklung lediglich ein Phänomen der gesellschaftlichen Entwicklung ist, die Politik mit der materiellen Entwicklung nichts zu tun, sondern vielmehr von der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft bestimmt wird, wendet sie sich entschieden. Als Argument dient ihr der Imperialismus, dessen Expansionsdrang nicht primär mit demselben Drang des Kapitalismus vollständig beschrieben werden kann, sondern für den es vornehmlich politische Motive waren, die zur Herrschaftsausdehnung führten. Zur Beweisführung bedient sie sich bei Rosa Luxemburgs „Akkumulation des Kapitals“, wenn sie schreibt, „daß es eine von der Politik schlechthin unabhängige, ihren eigenen Gesetzen gehorchende, kapitalistische Entwicklung nicht geben kann und nie gegeben hat“<sup>1051</sup>. Arendt verwahrt sich in ihrer Analyse der kapitalistischen Gesellschaft dagegen, das Politische unter „rein ökonomische Gesetzmäßigkeiten“ zur subsumieren, teilt jedoch die von Marx erstmals beschriebene „Funktionalisierung der Politik durch die bürgerliche Gesellschaft“ als Diagnose.

Das Anliegen beider, zu verstehen, wie und wodurch diese und andere gesellschaftliche Entwicklungen zustande kommen, berührt zugleich die Frage nach der Bedingung der Möglichkeiten, diese Entwicklung den Bedürfnissen nach zu gestalten. Es ist bereits gezeigt worden, dass Marx in der nicht-entfremdeten Arbeit, die Möglichkeit erhält, eine Welt zu erschaffen. Thomas Geisen weist hierbei auf eine doppelte Ambivalenz in Marx' Tätigkeitsbeschreibung der Naturaneignung hin.<sup>1052</sup> So begrenzt die Natur das Tätigkeitsfeld, lässt dieses aber eben dadurch erst entstehen, und zugleich ist der Mensch in der Lage, diese Begrenzung zu verän

---

<sup>1046</sup> EU: 373f.

<sup>1047</sup> Geisen 2011: 354.

<sup>1048</sup> EU: 374, Fn. 3.

<sup>1049</sup> Vgl. Geisen 2011: 355.

<sup>1050</sup> Geisen 2011: 356.

<sup>1051</sup> EU: 397f., Fn. 38; Vgl. Luxemburg 1985: 307.

<sup>1052</sup> Geisen 2011: 260.

dern: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“<sup>1053</sup> Arendt kritisiert das Selbstverständnis, das in Marx' Zitat zum Ausdruck kommt und das „Machen“ in den Vordergrund stellt. Für ihn wird der Mensch, indem er sich im Austausch mit der Natur eine Welt schafft und die Grenzen dieser Welt verschiebt. Für Arendt ist jedoch das Handeln, die erstrebenswerte Tätigkeit. Ein Mensch, der nicht handelt, nur arbeitet und herstellt, ein Mensch, der isoliert und jeder Form der Kommunikation beraubt ist, kann, so Arendt, nur schwerlich ein Mensch genannt werden und ist nicht frei.

Wenn Marx die Selbstschöpfung des Menschen durch die Arbeit herausstellt, so kommt darin für Arendt „eine apolitische Haltung zum Tragen, deren zentraler Kritikpunkt – eine bei Marx vorliegende Verwechslung des politischen Handelns mit dem Herstellen“<sup>1054</sup> darstellt.<sup>1055</sup> Ihr widerstrebt die Marxsche These von der Arbeit als der Tätigkeit, die den Menschen selbst geschaffen hat. Wenn sich beide in diesem Punkt auch unterscheiden, was im Wesentlichen darauf zurückzuführen ist, dass Arendt Marx von einem philosophischen Standpunkt kritisiert, wo dieser ökonomischen Topoi folgt, gleichen sie sich indes wieder in der Auffassung der menschlichen Bedingtheit. Für das Arbeiten bei Marx wie das Handeln bei Arendt gilt, dass es dem menschlichen Potenzial entspricht, das in der Entwicklung hin zum Kapitalismus der Moderne dadurch zum Erliegen kommt, da die (bei Marx entfremdete) Arbeit „als Tätigkeit ins Zentrum moderner Gesellschaften gerückt und damit zu einem ihrer wesentlichen Kennzeichen geworden ist [...]“<sup>1056</sup>. Im Gegensatz zu Arendt sah Marx „in dieser Um- und Neubewertung der Tätigkeiten auch die Möglichkeit zur „Befreiung der in ihnen durch rein Notwendigkeit bestimmten Tätigkeiten gefangenen Menschen“<sup>1057</sup>.

### **Zur Kritik an Marx' Freiheitsbegriff und Geschichtsphilosophie**

Arendts Kritik an Marx' Gesellschaftstheorie entzündet sich an dessen Arbeitstheorie, reicht jedoch über die damit verbundene Kritik der Staatslehre und ihrer Einordnung des Politischen hinaus und befasst sich auch explizit mit dem Freiheitsbegriff und seiner Geschichtsphilosophie. In ihrer anthropologischen Dimension bestimmt Marx' Gesellschaftstheorie das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als wesentlich für den Menschen, und zwar in dem Maße, dass das Wesen des Menschen erst in der Gesamtsicht als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ zum Ausdruck kommt. Die Bedeutung des Pluralismus betont auch Arendt. Im Gegensatz zu Marx ist dieser jedoch lediglich eine Grundbedingtheit. Für Marx ist die Gesellschaft „die wahre Resurrektion der Natur“<sup>1058</sup>, die das Individuum verwirklicht: Diese Reduzierung auf materielle Prinzipien ist als Kritikpunkt Arendts bereits beschrieben worden und kommt auch hier zum Ausdruck. Arendt sieht daher den Gesellschaftsbegriff äußert kritisch und fasst ihn unter dem Terminus des „Sozialen Raums“<sup>1059</sup>, der sich zwischen den privaten und den öffentlichen Raum schiebe. Wo der interpersonale Austausch zwischen Menschen vom Arbeiten bestimmt wird, wo also private Interessen den öffentlichen Raum bestimmen, entsteht

---

<sup>1053</sup> MEW 8: 115.

<sup>1054</sup> Geisen 2011: 361.

<sup>1055</sup> Vgl. EU: 1145f.: „Die Versuchung, menschliches Handeln am Modell des Herstellens von Gegenständen zu interpretieren, ist nur neu, war aber natürlicherweise niemals so mächtig und bedeutungsvoll wie in den letzten hundert Jahren, da Menschen [...] sich zum ersten Male wesentlich als arbeitende Wesen verstanden und bestimmten. Dieses neue Selbstverständnis des Menschen fand seinen ersten theoretischen Ausdruck in Marx [...]. Alles Handeln ist in den Worten Burkes ‚to act in concert‘; was bei diesem Tun herauskommt, hat niemals ein Ende und daher auch weder die Beständigkeit noch die Eindeutigkeit eines Mittel-Zweck-Zusammenhang erzeugten Gegenstandes.“

<sup>1056</sup> Geisen 2011: 361.

<sup>1057</sup> Geisen 2011: 361.

<sup>1058</sup> MEW 40: 538.

<sup>1059</sup> VA: 60.

dieser negativ besetzte soziale Raum, in dem individuelle Interessen eine gesellschaftliche Dimension erhalten.

„Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehn“<sup>1060</sup>, schreibt Marx in den „Grundrissen“ und betont zugleich, dass er den Gesellschaftsbegriff nicht als Abstraktum dem Individuum gegenüberstellen will. Was sich wie eine These liest, die so auch bei Arendt zu finden sein könnte, bietet ihr indes Anlass zur Kritik. Weil er die Beziehungen und Verhältnisse der Individuen durch Arbeit bestimmt, verfehlt sein Gesellschaftsbegriff den eigentlichen anthropologischen Kern, der nicht im über die Arbeit vermittelten Umgang mit der Welt besteht, sondern über das Handeln als einer Freiheit realisierenden Tätigkeit. Daraus folgt mehr oder weniger notwendig, dass Arendt auch Marx' Freiheitsbegriff problematisieren muss, wenn sie dessen gesellschaftstheoretische Basis schon in Zweifel zieht. „Erst in der Gemeinschaft [mit Anderen hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.“<sup>1061</sup> Für ihre Kritik am Freiheitsbegriff gilt dasselbe wie für den Gesellschaftsbegriff. Freiheit in der Gemeinschaft mit Anderen bedeutet für Marx eine freie Selbstentfaltung, in der der Andere das erste Bedürfnis des Individuums darstellt und das immer über den tätigen Umgang des Einzelnen mit der Natur und dessen Produkten vermittelt wird. Der Freiheitsbegriff rekurriert auf den bereits materialistisch interpretierten Gesellschaftsbegriff und übernimmt diese Facette. Für Marx ist diese Dimension entscheidend: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.“<sup>1062</sup> Arendt hat in dieser Bemerkung eine paradoxe Haltung gesehen, die sein ganzes Werk durchziehe. Indem er in seiner Anthropologie die Arbeit als das eigentliche Wesentliche definiert und in seiner Gesellschaftstheorie die Aufhebung der Arbeit fordert, um individuelle und gesellschaftliche Freiheit zu realisieren, widerspreche er sich grundlegend.

Die Kritik scheint Marx an einem wunden Punkt zu treffen, allerdings zeigt die genauere Analyse, dass der Widerspruch lediglich entsteht, da Arendt eine andere Auffassung von Arbeit vertritt und diese Marx unterschiebt, ohne jedoch der eigentlichen Definition des Arbeitsbegriffs gerecht zu werden, die sich auch auf das Gesamtwerk gesehen nicht als widersprüchlich zeigt. So schreibt Marx noch im „Kapital“ über die Freiheit: „Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.“<sup>1063</sup>

Damit ist ein erster Hinweis formuliert, dass das Reich der Freiheit nicht dort lokalisiert wird, wo die reine Notwendigkeit aufgehoben ist, sondern wo die entfremdete Form der Arbeit aufgehoben ist<sup>1064</sup>. Marx will zurück zum anthropologischen Kern seines Arbeitsbegriffs, womit für Arendt letztlich aber auch nichts gewonnen ist, da sie die Notwendigkeit immanent mit dem Arbeiten verbunden sieht. In ihrer Perspektive ignoriert er das Spannungsverhältnis von Notwendigkeit und Freiheit. Letztlich spricht daraus auch abermals eine Kritik des fehlenden

---

<sup>1060</sup> MEW 42: 189.

<sup>1061</sup> MEW 3: 74.

<sup>1062</sup> MEW 25: 828.

<sup>1063</sup> MEW 25: 828.

<sup>1064</sup> Niggemeyer 2008: 91: „Hier liegt für Arendt der Widerspruch im Marxschen Denken offen zutage: Einerseits besteht die spezifische Differenz des Menschen in der Fähigkeit zur Lebensmittelproduktion, andererseits soll er möglichst von diesem Reich der Notwendigkeit emanzipiert werden. Dieser Widerspruch löst sich auf, wenn man erkennt, daß Marx unter Arbeit einerseits die freie Werkätigkeit als spezifische Fähigkeit des Menschen versteht und sie andererseits als dem Reich der Notwendigkeit angehörige entfremdete Reproduktionsarbeit begreift. Marx Arbeitsbegriff hat folglich einen Doppelcharakter, in ihm ‚kreuzen sich Herrschaft und Befreiung, Mühsal und Genuß, Notwendigkeit und Freiheit‘ (Haug 1994: 401) [...] Arendt befürchtet, daß Marx unter dem ‚Reich der Freiheit‘ in Wahrheit das Reich der Freizeit verstanden hat...“

positiven Politikverständnisses und einer Staatslehre, deren Fehlen Ausdruck der Marxschen Reduzierung seiner Anthropologie auf materialistische Prinzipien ist. Zuletzt ist der Mensch, sowohl bei Arendt als auch bei Marx, ein Lebewesen, das seine Grundbedingtheit im tätigen Umgang mit der Welt bzw. im Aufruf dazu erfährt, wobei Arendt die Tätigkeiten selbst differenzierter erfasst als Marx es tut, obwohl sein Arbeitsbegriff weiter gefasst ist als die auf Notwendigkeit beschränkte Arbeit bei Arendt.

### 4.3 Die Interessellosigkeit an der Welt

„Was einmal den Philosophen Leben hieß, ist zur Sphäre des Privaten und dann bloß noch des Konsums geworden, die als Anhang des materiellen Produktionsprozesses, ohne Autonomie und ohne eigene Substanz, mitgeschleift wird. Wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muss dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgene bestimmen.“<sup>1065</sup>

Die Programmatik, der sich Arendt in der „Vita activa“ verpflichtet, ist durch eben dieses von Adorno angeführte Nachforschen nach der entfremdeten Gestalt des Lebens in der Moderne bestimmt. Adorno bringt Arendts Kritik am Vorrang des privaten Interesses und Konsumierens anstelle des Interesses am Gemeinwohl und gesellschaftlichen Fortschritt, das sich im öffentlichen Raum aktualisiert, zudem zum Ausdruck. In ihrem Nachforschen diagnostiziert sie der modernen Arbeitsgesellschaft das Phänomen der Weltentfremdung. Sie gelangt zu dieser Erkenntnis, indem sie historische, gesellschaftliche Entwicklungen in ihrer Wirkungsmacht auf die Welterfahrung in den Blick nimmt und zusammenführt. Weltentfremdung zerfällt dabei in innerweltliche und außerweltliche Entfremdung. Die Erfahrung von Welt wird sowohl durch äußere historische Prozesse geprägt, die sie im Übergang von Mittelalter zu Neuzeit entscheidend verändern. Arendt nennt als Beispiele dafür die Entdeckung Amerikas, die Reformation und die Erfindung des Teleskops. Hinzu kommen Prozesse, die den Menschen aus traditionellen Sinnbezügen herausheben und sich im Kern auf den Aufstieg der Arbeit beziehen.

Mit der Analyse des Phänomens der Weltentfremdung beschreibt sie die eigentliche Motivation der „Vita activa“<sup>1066</sup>. Dies ist Anlass genug, um die Entfremdung bei Arendt in Abgrenzung zu Marx eingehend in den Blick zu nehmen. Erstaunlich ist, dass dies bisher kaum geschehen ist. Auch bei Thomas Geisens bleibt die Entfremdungsproblematik ein Randaspekt in der vergleichenden Gegenüberstellung.

Dabei zeigt sich ein Moment, das ebenfalls für Arendts Arbeitstheorie in Bezug auf ihre Rezeption des Marxschen Werks bestimmend war. Auch hier ist Marx in ihren Augen ein Denker des Übergangs, der mit dem Aufstieg der Arbeit nicht nur deren gesellschaftlich vorrangige Stellung innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft aufgezeigt hatte, sondern zugleich den degenerativen Charakter dieses Vorrangs in seiner Theorie der entfremdeten Arbeit zum Ausdruck gebracht hat. Die Kritik ist auch hier dieselbe wie beim Arbeitsbegriff, sie folgt – aufgrund des immanenten Zusammenhangs von Arbeitstheorie und Entfremdungsbegriff – notwendig darauf. Marx reduziert Entfremdung als gesellschaftliches Phänomen auf ökonomische Zusammenhänge und Prinzipien und sieht in einer veränderten wirtschaftlichen Basis umgestalteter Eigentumsverhältnisse, die jedoch – so Arendt – nichts an den Produktionsformen ändern, die Möglichkeit, der entfremdeten Arbeit zu begegnen.

Ihre Kritik hält sie jedoch nicht davon ab, wesentliche Aspekte von Marx' Entfremdungstheorie in ihre Gedanken zur innerweltlichen Entfremdung zu integrieren. Im Folgenden wird daher auch gezeigt, dass die verschiedenen Dimensionen der entfremdeten Arbeit ihren Eingang in Arendts Werk gefunden haben. Um dies zu zeigen, wird im weiteren Verlauf zunächst mit

---

<sup>1065</sup> Adorno 2003: 13.

<sup>1066</sup> Vgl. VA: 15.



einem deskriptiven Ansatz Arendts Entfremdungstheorie unter dem Begriff der Weltentfremdung (4.3.1) bestimmt und hiernach vergleichend mit Marx' Position in Bezug gesetzt (4.3.2), bevor abschließend die Diskussion ihrer Position auf die Arbeitstheorie zurückgeführt wird und Möglichkeiten zur Überwindung besprochen werden (4.3.3).

#### 4.3.1 Außerweltliche und innerweltliche Entfremdung

Wesentliches Merkmal der Weltentfremdung ist der Umstand, dass Arendt diesen deskriptiv aus der Kulturgeschichte und Technikgeschichte deduziert und ihn nicht in erster Linie aus der Abgrenzung zu Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit entwirft. Weltentfremdung ist Ausdruck sich verändernder gesellschaftlicher Prozesse, die den Charakter der bisherigen oder besser idealtypischen Erfahrung von Welt maßgeblich beeinflussen. Die kritische Position von Marx, die er in seiner Theorie der entfremdeten Arbeit als Grundmerkmals der kapitalistischen Gesellschaft entwirft, integriert sie innerhalb ihres weiter gefassten Entfremdungsbegriffs als Ausdruck einer innerweltlichen Entfremdung, die wiederum einen Aspekt des Phänomens der Weltentfremdung darstellt, die sie von der außerweltlichen Entfremdung unterscheidet. Weltentfremdung ist für Arendt ein neuzeitliches Phänomen einer Zeit des Übergangs, in dem traditionelle Strukturen und überliefertes Wissen durch den technologischen Fortschritt und geistesgeschichtliche Emanzipation radikal infrage gestellt werden und sich in einem bisher ungekannten Maße entwickeln.

Dieser Wandel bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die *Conditio humana*. Zwar ist es für Arendt ein grundlegender Bestandteil dieses Transformationsprozesses, dass in der Neuzeit die *Vita activa* im Gegensatz zur Bevorzugung der *Vita contemplativa* im Mittelalter wieder an Bedeutung gewinnt, sich die Gewichtung allerdings innerhalb der *Vita activa* zugunsten des Arbeitens verschiebt. Diese Bewertung ist zunächst neutral, gewinnt aber dann einen degenerativen Charakter, sobald sich die Neuzeit vor dem Ideal der griechischen Polis behaupten muss: „Für Arendt besteht der in der Moderne stattfindende Prozess der ‚Weltentfremdung‘ also in der Auflösung bislang bestehender Strukturen von gemeinschaftlicher Teilhabe in der Welt und deren Ersetzung durch eine allein von individuellen Interessen dominierten ‚Welt‘.“<sup>1067</sup>

Der Aufstieg der Arbeit in der Neuzeit ist Teil des Prozesses der Weltentfremdung, aber beschreibt diesen nicht umfänglich. Weltentfremdung ist mehr als die Theorie der entfremdeten Arbeit. Arendt integriert diese zwar, macht sie aber nicht zum Kern ihrer Entfremdungsanalyse. Nur deshalb kann sie sagen: „Weltentfremdung, und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit.“<sup>1068</sup>

#### **Die Außerweltliche Entfremdung**

Arendts Begriff der Weltentfremdung umfasst zwei Dimensionen. Die außerweltliche und die wiederum zweifach aufgeschlüsselte innerweltliche Entfremdung. Die außerweltliche Entfremdung beschreibt einen Prozess, in dem die ursprünglich als unmittelbar erfahrene, selbst geschaffene Welt als Resultat des Herstellens einem mittelbaren Bezugspunkt wird. Durch die darin stattfindende Entgrenzung verliert der Mensch den unmittelbaren Bezug und die Erfahrung von Welt als genuin eigener. Als Taktgeber für diese Entwicklung nennt Arendt die Entdeckung Amerikas, die Reformation und die Erfindung des Teleskops, die als historische Ereignisse Kennzeichen der neuzeitlichen Entwicklung sind,

„[...] aber nicht der modernen Welt, die vielmehr erst mit der Französischen Revolution anhebt; und obwohl auch sie echte Ereignisse sind und nicht als Glieder eine Kausalitätskette erklärt werden können,

---

<sup>1067</sup> Geisen 2011: 245.

<sup>1068</sup> VA: 325.

stehen sie doch in einem mehr oder minder ungebrochenen Kontinuum, in dem es Präzedenzfälle für das Ereignete gibt und Vorläufer der Entdecker und Erfinder namhaft gemacht werden können“.<sup>1069</sup>

Während die Entdeckung Amerikas die Welt geografisch entgrenzte, führte die Reformation zur Aufhebung nicht nur von traditionellen religiösen Strukturen, sondern bereitete „den individuellen Enteignungsprozeß der modernen Wirtschaft“<sup>1070</sup> durch die Säkularisierung vor. In der naturwissenschaftlichen Entwicklung beschreibt die Erfindung des Teleskops eine weitere Entgrenzung der Welt, in der die Erde erstmals vom Standpunkt außer ihr in den Blick genommen werden konnte. War die Welt vor den Entwicklungen der Neuzeit bestimmt durch die unmittelbar geschaffene Welt als Ausdrucks des Welterschließens, führen die Neuerungen dazu, dass die Begrenzung dieses Spielraums brüchig wird. Die Veränderung der Welterfahrung ist fundamental aufgrund der Universalität, in der sie begegnet. In seiner Welterfahrung nimmt der Mensch einen neuen Standpunkt ein, der sich von der religiösen Tradition zu lösen beginnt und die Erde von einem globalen und einem kosmischen Standpunkt in den Blick nimmt. Der außerweltliche Standpunkt in der Beobachtung und Erfahrung wird schließlich zum Kern der modernen Welterfahrung. In ihrer unmittelbaren Subjektivität wird sie ersetzt durch eine entgrenzte Wahrnehmung von Welt als einer Totalität. Diese holistische Erfahrung verbindet Arendt mit einer „Entfremdung des Menschen von seiner unmittelbaren irdischen Behausung“.<sup>1071</sup>

Kennzeichnend für die Neuzeit ist zudem das Anheben eines Denkens in Prozessen. Sie beginnt mit der Transformation von Ereignishaftigkeit, „die auf den Elementen des Besonderen und Einzigartigen beruht“<sup>1072</sup>, in ein prozessuales Denken. Arendt beschreibt damit einen Wandel in der Geisteshaltung, der eng verknüpft ist mit dem Aufstieg der Naturwissenschaften. Indem neu erkannte Prozesshaftigkeit der Natur und ihre Notwendigkeit zum Paradigma eines Menschenbildes und Weltbildes werden, werden beide Sphären, Mensch und Welt, und die Ereignisse in ihnen zum Ausdruck von auf Kausalität beruhenden notwendigen Prozessen reduziert und damit unter anderem die Möglichkeit, im Handeln einen neuen Anfang machen zu können, negiert<sup>1073</sup>. In der Neuzeit büßt nicht nur Gott seinen Rang ein, auch der Mensch, der nur vermeintlich zum neuen Gestalter wird, wird eingeordnet in eine natürliche Notwendigkeit.<sup>1074</sup> Die historischen Ereignisse, die zur außerweltlichen Entfremdung führen, bedingen eine weitere Entwicklung, die Arendt, die hier wieder auf die Terminologie von Heidegger Bezug nimmt, mit der „Ent-Fernung“, also dem Nahebringen von Ferne, beschreibt:

---

<sup>1069</sup> VA: 318.

<sup>1070</sup> VA: 318.

<sup>1071</sup> VA: 322.

<sup>1072</sup> Geisen 2011: 241.

<sup>1073</sup> Es gereichte, so Arendt, der Philosophie nicht zum Vorteil, dass sie auf den Bedeutungsverlust im Kontext des Aufstiegs der Naturwissenschaften mit einem Anbiederungsversuch reagiert habe: „Aber ob nun die Philosophie sich als Naturphilosophie und Wissenschaftstheorie an den Naturwissenschaften oder als Geschichts- und schließlich Existenzphilosophie an den Geschichtswissenschaften orientierte, in beiden Fällen war ihr Bemühen, etwas zu verstehen und sich mit einer Wirklichkeit zu versöhnen“, die ohne ihre Mitwirkung zustande gekommen war. Man möchte meinen, daß der menschliche Geist auf keinem anderen Gebiet so große Einbuße durch die Entwicklung der Neuzeit erlitten hat wie auf dem Gebiet des philosophischen Denkens und es ist kaum auszumachen, was die entscheidende Ursache dieses Verlusts ist, das neue Primat des Tätigseins vor allen anderen menschlichen Vermögen oder der Wahrheitsverlust selbst nämlich das Verschwinden eines Wahrheitsbegriffes, der für die gesamte abendländische Tradition maßgebend gewesen ist“ (VA: 374).

<sup>1074</sup> Vgl. Geisen 2011: 241: „Seinen Abschluss findet dieser Übergangsprozess in der Moderne, die von Arendt als diejenige Epoche charakterisiert wird, in der das Prinzip der Prozesshaftigkeit sich durchgesetzt und alle anderen Tätigkeiten durchdrungen und transformiert hat - und zwar auch und gerade diejenigen Tätigkeiten, die durch ihre Ereignishaftigkeit bestimmt sind und denen damit Besonderheit und Einmaligkeit zukommt.“

„Die moderne Welt ist ein über die ganze Erde sich erstreckendes Kontinuum, aus dem Ferne und Entfremdung vor dem Ansturm der Geschwindigkeit verschwunden sind. [...] Denn die Bedeutung der Ferne ist vernichtet, seitdem es keinen Punkt der Erde mehr gibt, den man nicht von einem anderen Punkt in wenigen Stunden erreichen könnte; die Ferne wird vielleicht noch als Metapher der Sprache überleben; ihre konkrete Bedeutung für menschliches irdisches Leben war, daß sie nur mit dem Einsatz von menschlicher Lebenszeit, von Jahren, Monaten oder Wochen überwunden werden konnte.“<sup>1075</sup>

Die menschliche Lebenswelt wird durch die räumliche und zeitliche Entgrenzung, also durch die prozesshafte, weilwiederholbare Nahebringung des Fremden in ihrer bestehenden Form aufgelöst. Nicht mehr das Ferne, in seiner Unbestimmbarkeit, wird zum Bezugspunkt, sondern die Erde als Teil des Kosmos. Durch die Vermessung der Welt wird diese Nähe willentlich erzeugt<sup>1076</sup>. Für den Menschen, für den Welt jedoch eine willentlich gemachte Welt seiner Gegenständlichkeit ist, die ihm den Raum des Handelns konstituiert, ist die Ausdehnung dieses Spielraums auf eine globale Ebene schlechterdings eine Überforderung. Das, was ihm als seine Welt bekannt war, wird ersetzt durch eine Welt, die plötzlich von einem Standpunkt außerhalb ihrer selbst aufgefasst werden kann.<sup>1077</sup>

Die konkrete, räumliche Auflösung von Fremdheit ist dialektisch und geht einher mit der Entfremdung der bisher bekannten menschlichen Welt, indem der Mensch einen Standpunkt einnehmen kann, von dem aus ihm eine Welterfahrung in ihrer räumlichen Gänze möglich ist. Die Erfahrung der Welt transformiert sich damit von einer subjektiven zur objektiv-naturwissenschaftlichen Betrachtung (vermittels des Teleskops und der Kartografie) und macht den gesamten Planeten zur gestalterischen Einflussphäre.

Bei der Beschreibung der außerweltlichen Entfremdung ist wichtig festzuhalten, dass Arendt hier keinen pathologischen Entfremdungsbegriff adaptiert, sondern die Auswirkungen von historischen und gesellschaftlichen Veränderungsprozessen beschreibt. Weder eine implizite noch eine explizite Bewertung dieser Prozesse selbst ist damit verbunden. Erst daran, wie der Mensch auf diese Prozesse reagiert, wie diese ihn in seiner aktiven Lebensgestaltung und Entfaltung betreffen, kann eine Kritik der Reaktion festgemacht werden.

### **Die Innerweltliche Entfremdung**

Die innerweltliche Entfremdung lässt sich ihrerseits in zwei Dimensionen unterscheiden, die sich jedoch beide auf den Aufstieg der Arbeit als gemeinsame Triebfeder stützen. In ihrer ersten Dimension führt die Aufwertung gemeinsam mit der historischen Entwicklung und hier konkret der Reformation zu einer Entfremdung in Form der „innerweltlichen Askese“, „die Marx Weber als die stärkste Triebfeder der neuen kapitalistischen Denkart diagnostizierte“<sup>1078</sup>. Weber argumentiert, dass eine enge Verwandtschaft zwischen der protestantischen Ethik, die aus Luthers Reformation und Calvins „innerweltlicher Askese“ entsteht, und dem Geist des Kapitalismus besteht, die einen idealen Nährboden für die Industrialisierung bietet. In der protestantischen Ethik veränderte sich nun die Auffassung über das „Wie“ des Erreichens von Glückseligkeit, die eng verknüpft ist – und von Weber auch dahingehend interpretiert wird – mit dem Aufstieg der Arbeit<sup>1079</sup>. Fleiß und Tugendhaftigkeit in der Ausführung der Arbeit, mithin der berufliche Erfolg, werden zum Ausdruck eines gottgefälligen Lebens. Die innerweltliche Tätigkeit des Arbeitens wird damit von eben diesem Charakter befreit, indem ihre Bedeutung für die jenseitige Glückseligkeit in den Vordergrund tritt. Diese Umwertung der Bezüglichkeit der Tätigkeit

---

<sup>1075</sup> VA: 320.

<sup>1076</sup> Vgl. VA: 320.

<sup>1077</sup> Vgl. VA: 322: „Jeder Verringerung von Entfernung auf der Erde kann nur um den Preis einer vergrößerten Entfremdung des Menschen von der Erde gewonnen werden, als um den Preis einer entscheidenden Entfremdung des Menschen von seiner unmittelbaren irdischen Behausung“

<sup>1078</sup> VA: 322.

<sup>1079</sup> Vgl. Weber 1920/21: 71.

in ihrer Ausrichtung auf das Jenseits, geht über das Diktum des Mönchslebens „ora et labora“ hinaus, in dem Moment, in dem es zum grundlegenden Prinzip einer gesellschaftlichen Denkungsart wird. In dieser Entwicklung findet nicht nur eine Weltentfremdung in Form der totalen Negierung eines auf die Welt gerichteten Interesses statt, sondern auch eine Entfremdung vom Interesse am gemeinsamen öffentlichen Handeln, in dem der jenseitige Glaube zum Maßstab der irdischen Tätigkeit wird.<sup>1080</sup>

Die zweite Dimension der innerweltlichen Entfremdung bezieht sich auf den Aufstieg der Arbeit in der Weise, dass Erstere Letztere begünstigt. Arendt führt diese auf umfassende Enteignungsprozesse in der Neuzeit zurück, die mit der Säkularisierung beginnt und sich in der massenhaften Freisetzung von Landarbeitern und Bauern fortsetzt<sup>1081</sup>. Durch die Enteignung vor allem der Landbevölkerung in Form einer Entlassung aus dem über Generationen bestehenden Erwerbsverhältnis, war die Produktion von verfügbaren Arbeitern für den Kapitalismus vorgezeichnet. Die Freisetzung dieser Gesellschaftsgruppe war verbunden mit dem Ausschluss von der gemeinsamen Welt und der Teilhabe in ihr und an ihr und einem Bedeutungsverlust innerhalb der Gemeinschaft. Das Machtstreben der weltlichen Herrscher, das zunächst gegen die religiöse Vorherrschaft gerichtet war, hatte eine Entfremdung dieser großen Gesellschaftsgruppe zur Folge, die diese auf ihre Arbeitskraft reduzierte. Die beginnende Industrialisierung und der Kapitalismus wurden zu Nutznießern dieser Entwicklung, bzw. konnten sich erst in dem Maße ausbreiten, wie die Entwicklung ihnen die Arbeitskräfte zur Verfügung stellte, die sie benötigten.

Für Arendt ist diese Enteignungswelle der Grund dafür, dass „gewisse Bevölkerungsschichten ihres Platzes in der Welt beraubt und dem Kampf um das nackte Leben ausgesetzt“<sup>1082</sup> wurden. Die Bedingung der Möglichkeit, dass Anerkennung durch Arbeit entstehen konnte, ist also Folge der Freisetzung und der damit ausgelösten Reduzierung der Landbevölkerung auf ihre Arbeitskraft und damit verbundenen Notwendigkeit, andere Anwendungsformen der eigenen Vermögen zu finden, und als solche eine Reaktion auf die Enteignung, die in der Moderne durch die technologische Entwicklung in ungekanntem Maße beschleunigt wurde. „Daß vor diesem Ausgang, der den modernen Enteignungsprozeß losließ, sich eine Entwicklung anbahnen würde, deren Resultat ein ungeheures Anwachsen menschlicher Produktivität ist, war von Anfang an deutlich, lange vor der industriellen Revolution.“<sup>1083</sup> Dass das Behaupten des Menschen gegen die Macht der Maschine in Form einer Erweiterung seiner Fähigkeiten über das, was die Maschine in der Lage zu leisten ist, auch eine Form der gesellschaftlichen Anerkennung produziert, bleibt bei Arendt unausgesprochen, aber dennoch gültig.

Die Suche nach neuen Anwendungsmöglichkeiten der frei gewordenen Arbeitskraft erhält damit den Charakter eines Wiederaneignungsversuchs der entfremdeten Welt durch den Menschen. Dieser Aneignungsversuch gelingt im Kapitalismus jedoch nicht, da er auf das Arbeiten als Tätigkeit beschränkt bleibt, und ist damit ein Ausdruck von Entfremdung, der Arendt mit ihrer Theorie des Vorrangs der Arbeit und der gleichzeitigen Entwertung anderer Tätigkeiten eine Form verleiht. Die Entwicklungen, die zur Entstehung der Moderne beigetragen haben, beschreibt sie als einen Degenerationsprozess, ähnlich wie Rousseau, in dem gemeinschaftliche Partizipation und öffentliches Handeln zugunsten einer Aufwertung der Arbeit, über die sich gesellschaftliche Teilhabe und Anerkennung fortan realisiert, entwertet werden.

Die innerweltliche Entfremdung darin ist ein Verlust an Teilhabe an einer gemeinsamen Welt, die der Mensch durch die Aufwertung der Arbeit zu überwinden versucht und wiederum

---

<sup>1080</sup> Vgl. VA: 325: „Die Größe von Marx Webers Entdeckung der Ursprünge des Kapitalismus ist ja gerade der Nachweis, daß eine durchaus diesseitige ungeheuerere Aktivität möglich ist, ohne daß die Beteiligten sich am Diesseits zu orientieren brauchen, also ohne Sorge für die Welt, ohne Weltgenuß; daß all dies vielmehr dem Interesse an dem eigenen Selbst und der Sorge um das Seelenheil entspringen kann.“

<sup>1081</sup> VA: 322.

<sup>1082</sup> VA: 325.

<sup>1083</sup> VA: 325.

um den Preis der Entfremdung von der eigentlich sinnstiftenden Balance der Grundtätigkeiten erhält. Der Mensch entfremdet sich also auch in Arendts innerweltlicher Entfremdung von der Möglichkeit, sein Potenzial gestalten zu können. Die Aufwertung der Arbeit, zu der der Mensch zunächst durch die neuzeitlichen Enteignungsprozesse gezwungen wird, die dann aber zur eigentümlichen Dynamik des modernen Kapitalismus wird, erscheint damit als eine gestörte Wiederaneignungsbewegung zur Überwindung der weltlichen Entfremdung. Arbeit ist demzufolge auch bei Arendt entfremdet, jedoch nicht in erster Linie im Sinne von Marx als Folge des Kapitalismus, sondern als Ausdruck einer Reaktion auf Entwicklungen, die in der Moderne verfestigte Strukturen in einer Gesellschaftsform finden, für die der Kapitalismus kennzeichnend ist.

Die Aufwertung geht dem Kapitalismus historisch voran. Gleichwohl war der Boden schon bereitet, denn der „eigentliche Grund, warum die Arbeiter erst einmal als ‚Besitzer ihrer eigenen Arbeitskraft‘ bzw. als diejenigen definiert werden konnten, die nichts besaßen außer ihrer Arbeitskraft, liegt einfach darin, daß die ursprüngliche Befreiung der Arbeiter – nämlich jene Enteignung, die als ‚ursprüngliche Akkumulation‘ zugleich Kapital schuf und Arbeit freisetzte – in eine kommerzielle Gesellschaft fiel, die, da sie nur Waren kannte, auch die Arbeitskraft als Ware definierte.“<sup>1084</sup> Dass sich diese Aufwertung am deutlichsten im Kapitalismus zeigen und beschreiben lässt, so Arendt, ist Marx’ Verdienst.<sup>1085</sup> Den Vorgang, in dem Arbeit den Vorrang innerhalb der gesellschaftlichen Tätigkeiten einnimmt, beschreibt Arendt mit Blick auf das Herstellen als einen Verlust an Würde und Wesenhaftigkeit: „An die Stelle von Dauer, Haltbarkeit, Bestand, die Ideale des Homo faber, des Weltbildners, ist das Ideal des Animal laborans getreten, das, wenn es träumt, sich den Überfluß eines Schlaraffenlandes erträumt.“<sup>1086</sup>

Die Moderne ersetzt die Möglichkeit, einen Anfang machen zu können durch das Konsumverlangen. In der Negation von Dauerhaftigkeit und Beständigkeit, die darin zum Ausdruck kommt, wird zugleich der öffentliche Raum, der auf die im Herstellen vergegenständlichte Dauerhaftigkeit angewiesen ist, verneint. Das Resultat ist das Verschwinden von Freiheit durch die Unterordnung aller Tätigkeiten unter funktionalistische Prinzipien, zum Stillen von Bedürfnissen, die an der biologischen Notwendigkeit menschlichen Lebens orientiert sind: „Manifestiert sich das Natürliche im Menschen durch die kreisförmige Bewegung der Körperfunktionen, so manifestiert sich Natur in der von Menschen gemachten Welt als ständige Bedrohung, die Welt zu überwuchern und ihren Dingbestand in den Verfall zu reißen.“<sup>1087</sup>

Inwiefern findet sich hierin Marx’ Theorie der entfremdeten Arbeit wieder? Anzutreffen ist sie innerhalb der innerweltlichen Entfremdung, die den Vorrang der Arbeit veranschaulicht. Der Vorrang sorgt dafür, dass in einer kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaftsordnung alle Tätigkeiten durch die Prinzipien des prozesshaften und an Resultaten orientierten Arbeitens entwertet werden. Die Tätigkeiten des Herstellens und des Handelns werden abgewertet, der Mensch auf den Faktor Arbeitskraft und diese wiederum zu Ware reduziert. Damit entfremdet sich der Mensch in Arendts Verständnis von dem Potenzial, das ihm unter anderem mit dem Handeln gegeben ist, aber auch von der Welt selbst als eines Resultats seines Herstellens. Hierin besteht die Definition des Begriffs „Weltentfremdung“. Die vom Menschen als seine Heimat gemachte Welt wird ihm fremd.

Die Entfremdung des Arbeiters zu seiner Tätigkeit, kommt damit bereits in der Entwertung anderer menschlicher Tätigkeiten und der Aufwertung der Arbeit zum Ausdruck, da Marx’ und

---

<sup>1084</sup> VA: 194.

<sup>1085</sup> Vgl. Geisen 2011: 245: „Die neu entstehenden Gesellschaftsformen der Moderne stellen daher auch einen Bruch mit den Traditionen dar. Mit anderen Worten, an die Stelle der unterschiedlichen Gemeinschaften und der strikt voneinander getrennten sozialen Klassen einer Gesellschaft tritt nun das von allen sozialen Bindungen losgelöste und ausschließlich seine eigenen Interessen verfolgende Individuum.“

<sup>1086</sup> VA: 150.

<sup>1087</sup> VA: 117.

Arendts anthropologischer Konsens in der Bestimmung des Menschen, durch die Grundbedingtheit auf den tätigen Umgang mit der Welt angewiesen zu sein, verstanden werden kann. In der Umgewichtung der Grundtätigkeiten auf das Arbeiten entsteht ein Ungleichgewicht und eine Bemächtigung der Arbeit, die den Menschen von seinem Tätigsein in Form einer ausgewogenen Ausübung aller Grundtätigkeiten entfremdet. Die Entfremdung zu Resultat seiner Arbeit findet ihren Ausdruck in der Nivellierung der Arbeitsergebnisse zu Produkten. Diese sind nicht mehr auf Beständigkeit und Vermittlung von Dauerhaftigkeit angelegt. Das Produkt selbst sowie der Vorgang des Herstellens werden dem Menschen fremd. Die Entfremdung zu sich selbst deutet sich in derselben Dimension an. Indem der Mensch seine Tätigkeiten nicht mehr ihrer eigentlichen Bedeutung nach ausübt, wird sein Schaffen nicht mehr zu einem Ausdruck seiner selbst und indem das Arbeiten auch den Vorrang vor dem Handeln einnimmt, verliert er die Möglichkeit, sich im öffentlichen Raum identitätsstiftend zu bewegen. Letztlich verliert er mit der Nivellierung des Öffentlichen auch den Bezug zur Gattung, weil er sich nicht mehr am gemeinschaftlichen Interesse orientiert, sondern das Private das Politische besetzt. Seine Interessen bleiben private Interessen und verlieren den gemeinschaftlichen Bezug.

Arendts These vom Vorrang der Arbeit ist im Umkehrschluss die Problematisierung des Umstandes, dass der Mensch in seinem Tätigsein nicht mehr auf das Moment des Welt-Herstellers ausgerichtet ist. In diesem Kernpunkt der Kritik trifft sie sich abermals mit Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit, der eben dieses Moment bemängelte. Seine Kritik am Kapitalismus ist letztlich die Kritik an einer Gesellschaft, die sinnstiftende Tätigkeit weitestgehend abgeschafft hat.<sup>1088</sup> Fragt man in diesem Kontext nach dem „Wovon“ der Entfremdung, könnte dies einerseits die Welt als unmittelbares Konstitutiv der selbstgemachten Heimat und andererseits das Interesse an der Welt (Askese) sowie der Fähigkeit zur Teilhabe am öffentlichen Raum und des Welterstellens beschreiben. Weltentfremdung ist bei Arendt demnach in erster Linie ein Verlust der Fähigkeit, Welt herzustellen. Dieser Verlust ist verursacht durch den Aufstieg der Arbeit, der sich schließlich zu einem Vorrang dieser Tätigkeiten gegenüber anderen Tätigkeiten verfestigt. Die ursprüngliche Akkumulation<sup>1089</sup> als Kernbestandteil dieses Prozesses ist Ausgangspunkt für die Weltentfremdung:

„Enteignung, daß nämlich gewisse Bevölkerungsschichten ihres Platzes in der Welt beraubt und dem Kampf um das nackte Leben ausgesetzt werden, ist historisch sowohl der Ausgangspunkt für die ursprüngliche Akkumulation wie die Grundbedingung dafür, daß Reichtum durch die Ausbeutung der Arbeit in Kapital verwandelt werden kann. Daß von diesem Ausgang, der den modernen Enteignungsprozeß losließ, sich eine Entwicklung anbahnen würde, deren Resultat ein ungeheures Anwachsen menschlicher Produktivität ist, war von Anfang an deutlich, lange vor der industriellen Revolution.“<sup>1090</sup>

Das besondere Moment in Arendts Entfremdungstheorie gegenüber der Marxschen Theorie der entfremdeten Arbeit ist, dass sie den Aufstieg mit ihrem spezifischen und in der Kritik an Marx' entwickelten Arbeitsbegriff erarbeitet. In dieser Relation verbindet sie einen Arbeitsbegriff, den sie per se im Reich der Notwendigkeit verortet hatte, mit der Aufwertung der Arbeit zur Theorie der Weltentfremdung. Damit versetzt sie den Schwerpunkt der Kritik. Während Marx die entfremdete Arbeit auf ökonomischer Ebene in der Tätigkeit des Arbeiters als Auslöser von Entfremdungserfahrung gesehen hatte, verweist Arendt auf die Grundbedingtheit dieser Tätigkeit,

---

<sup>1088</sup> Vgl. VA: 266f.: „Diese eigentümliche, menschliche-personale Kontaktlosigkeit in einer Warengesellschaft hat Marx als Selbstentfremdung und Entmenschlichung des Menschen angeprangert, und das in ihr herrschende Primat des Warentauschs schließt in der Tat das Personale aus dem öffentlichen Bezirk aus und drängt alles eigentlich Menschliche in den Privatbereich der Familie oder die Intimität und den Warenhandel zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht hat, beruht sie in der Tat auf einer genauen Umkehr der gesellschaftlichen Verhältnisse in der klassischen Antike.“

<sup>1089</sup> Vgl. Niggemeyer 2008: 48: „Dieser scheinbar unaufhaltsam voranschreitende Akkumulationsprozeß des Kapitals ist das Wesen der modernen Gesellschaft in den Augen von Arendt und Marx.“

<sup>1090</sup> VA: 325.

die Notwendigkeit. Es überrascht sie daher nicht, bzw. scheint ihr nicht kritikwürdig, dass Arbeit Selbstentfremdung bzw. Fremdbestimmtheit verursacht. Diese gehören zum Kern ihres Arbeitsverständnisses, das immer von der Notwendigkeit bestimmt war und dem Menschen keine Möglichkeit zur freien Betätigung zugesteht.<sup>1091</sup> Problematisch wird dieser Arbeitsbegriff erst, wenn er eine gesellschaftliche Aufwertung erfährt, in der die bisher auf das Arbeiten beschränkte Erfahrung von Fremdbestimmtheit und Selbstentfremdung ein Ausmaß annimmt, das diese Entfremdungsphänomene in dem Maße auf weitere gesellschaftliche Bereiche ausweitet, indem die Arbeit den Vorrang vor diesen einnimmt. Hierin besteht der inhärente Zusammenhang von innerweltlicher und außerweltlicher Entfremdung.

Sie widerspricht damit nicht Marx, zeigt aber durch die Neubestimmung des Arbeitsbegriffs plausibler als er, wie die dem Arbeiten immanenten Dimensionen von Selbstentfremdung und Fremdbestimmtheit zu gesamtgesellschaftlichen Entfremdungsphänomenen werden. In der Rezeption seiner Entfremdungstheorie fokussiert sie auf die Übergewichtung der Arbeit. Das kritische Moment, das sie gegen Marx entwickelt, ist eine Weiterführung des bereits in der Arbeitstheorie entwickelten Gedankens einer Reduzierung der menschlichen Tätigkeiten. Allerdings kommt es bei der Frage nach dem Verursacher nicht auf die Arbeit selbst an, die im Kapitalismus eine andere, entfremdete Form annimmt, sondern, so Arendt, auf das Ausmaß des Vorrangs, den sie gegenüber anderen Tätigkeiten einnimmt. Selbstentfremdung als Resultat entfremdeter Arbeit ist damit nicht erledigt, sondern neu verortet und in ihrer Bedeutung eingeschränkt. Worauf es ankommt, ist die Weltentfremdung als Ausdruck einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung aller Tätigkeitsbereiche, die sich durch den Aufstieg einstellt.

Es zeigt sich bereits an dieser Stelle, dass Arendt Marx auch in Bezug auf dessen Entfremdungstheorie als Denker des Übergangs sieht, der sich von der Tradition, die in diesem Fall von Hegel geprägt ist, freimacht, aber analog zur Arbeitstheorie ökonomischen Prinzipien und einer materialistischen Kategorisierung zu viel Gewicht beimisst. Im Folgenden steht daher die vergleichende Analyse beider Entfremdungstheorien im Fokus.

#### 4.3.2 Selbstentfremdung und Weltentfremdung

In den „Manuskripten“ schreibt Marx über seine Analyse des Entfremdungsphänomens im Kapitalismus:

„Die Entfremdung des Arbeiters in seinem Gegenstand drückt sich nach nationalökonomischen Gesetzen so aus, daß, je mehr der Arbeiter produziert, er um so weniger zu konsumieren hat, daß, je mehr Werte er schafft, er um so wertloser, und so unwürdiger wird, daß, je geformter sein Produkt, um so mißförmiger der Arbeiter, daß, je zivilisierter sein Gegenstand, um so barbarischer der Arbeiter, daß, um so mächtiger die Arbeit, um so ohnmächtiger der Arbeiter wird, daß, je geistreicher die Arbeit, um so mehr geistloser und Naturknecht der Arbeiter wird.“<sup>1092</sup>

Das Inbezugsetzen von Arbeiter und Produkt bzw. das Bemessen der Entfremdung anhand der Resultate des Tätigseins, kritisiert Arendt. Dabei verweist sie auf die Tatsache, dass auch unter Produktionsbedingungen, die nicht der kapitalistischen Doktrin unterliegen, Waren produziert werden:

„Diesen letzteren Vorwurf, daß der Mensch, wenn man ihn nur gemäß den Gegenständen, die er hervorbringt, beurteilt, bereits sich selbst entfremdet sei, gilt auch in einer nicht-kommerziellen Gesellschaft, in der der ‚Gebrauchswert‘ noch den Vorrang vor dem ‚Tauschwert‘ hat; denn die ‚Gegenständlichkeit‘, die den hergestellten Produkten eignet und die Marx ‚gespenstig‘ nennt, existiert ‚ohne Rücksicht auf die Form‘, in der menschliche Arbeitskraft verausgabt wurde. Auf diese ‚Verausgabung‘ nimmt in der Tat nur

---

<sup>1091</sup> Vgl. Geisen 2011: 388.

<sup>1092</sup> MEW 40: 513.

eine Arbeitsgesellschaft die von Marx geforderte Rücksicht, insofern sie ihre Mitglieder nach den Funktionen beurteilt, die sie innerhalb des Arbeitsprozesses der Gesellschaft im Ganzen einnehmen. Arbeitskraft als solche ist nicht nur in den Augen einer warenproduzierenden Gesellschaft, sondern auch im Sinne von Homo faber nur ein Mittel zum Zweck, und der Zweck ist primär nicht der Mensch, sondern ein Gegenstand, wobei es gleichgültig ist, ob diesem Gegenstand ein Gebrauchswert oder ein Tauschwert zukommt.“<sup>1093</sup>

Die Kritik ist berechtigt, in ihrer Tragweite indes reduziert. Sie gewinnt nicht die Schlagkraft, die Arendt ihr beimisst, indem sie Marx anhand des Resultats seiner Kritik der Entfremdung in einer kapitalistischen Gesellschaft, „die den Menschen zu einer Ware degradiert habe“<sup>1094</sup>, packt, aber die Genese derselben gleichsam auf das Resultat einschränkt. Schon in den „Manuskripten“, in denen Marx die Bedeutung des Resultats der Arbeit für die Entfremdung betont, geht er über diese Relation hinaus. Es zeigt sich, dass Entfremdung zwar anhand des Produkts exemplarisch beschrieben werden kann. Die Selbstentfremdung in der Arbeit erschöpft sich aber nicht im Herstellen von ihm fremden Produkten. Zwar bestimmt Marx das Verhältnis von Arbeiter zum Produkt als das wesentliche<sup>1095</sup>, damit ist aber noch nicht gesagt, dass dieses Verhältnis auch wesentlich für die Entfremdung ist, wenn Entfremdung abhängig zum Gesellschaftssystem gesehen wird. Marx folgert:

„Wir haben bisher die Entfremdung, die Entäußerung des Arbeiters nur nach der einen Seite hin betrachtet, nämlich sein Verhältnis zu den Produkten seiner Arbeit. Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im Akt der Produktion, innerhalb der produzierenden Tätigkeit selbst. Wie würde der Arbeiter dem Produkt seiner Tätigkeit fremd gegenüber treten können, wenn er im Akt der Produktion selbst sich nicht selbst entfremdete? Das Produkt ist ja nur das Resümee der Tätigkeit, der Produktion. Wenn also das Produkt der Arbeit die Entäußerung ist, so muß die Produktion selbst die tätige Entäußerung, die Entäußerung der Tätigkeit, die Tätigkeit der Entäußerung sein. In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst.“<sup>1096</sup>

Selbstentfremdung wird damit nicht vom Resultat der menschlichen Tätigkeit her bestimmt, sondern von der Tätigkeit selbst, die wiederum als Ware eingekauft wird. Wendet man Arendts Einwand auf die Tätigkeit an und bemerkt, dass auch in nicht-kapitalistischen Gesellschaften gearbeitet wird und die Tätigkeit selbst nicht entfremdet ist, wird deutlich, dass sie einen bedeutenden Aspekt von Marx' Entfremdungstheorie unterschlägt. Worauf es ihm ankommt, ist die Unterscheidung zwischen Entfremdung und Entäußerung, mit der er in den „Manuskripten“ noch feiner umgeht als im Spätwerk.

Im tätigen Umgang des Arbeitens entfremdet oder entäußert sich der Mensch in Form der von ihm geschaffenen Gegenständlichkeit, seiner Produkte. Diese Entfremdung ist zunächst neutral. Zur pathologischen Entfremdung wird sie dann, wenn das zuvor Entäußerte nicht mehr angeeignet werden kann. Diesen Umstand schließt Marx jedoch für die nicht-kapitalistische Gesellschaft aus. Dies kritisiert Arendt:

„Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit? Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter äußerlich ist, d. h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. [...] Endlich erscheint die Äußerlichkeit der Arbeit für den Arbeiter darin, daß sie nicht sein eigen, sondern eines andern ist, daß sie ihm nicht gehört, daß er in ihr nicht sich selbst, sondern einem andern angehört.“<sup>1097</sup>

---

<sup>1093</sup> VA: 195.

<sup>1094</sup> VA: 195.

<sup>1095</sup> Vgl. MEW 40: 514.

<sup>1096</sup> MEW 40: 514.

<sup>1097</sup> MEW 40: 514.



Ursächlich für die Entfremdung des Arbeiters ist also letztlich der Umstand, dass dem Arbeiter seine Arbeitskraft selbst nicht gehört, sondern diese verkauft ist an den Arbeitgeber und somit in Entäußerung verbleibt. Die moderne Entfremdung in einer kapitalistischen Gesellschaft leitet Marx nicht in erster Linie aus dem Resultat der menschlichen Tätigkeit ab, sondern aus dem Besitzverhältnis. Geisen weist etwas verklausuliert auf diesen Umstand hin, wenn er auf die spezifische Form kapitalistischer Herrschaftsausübung abhebt, die sich in den Produktionsverhältnissen spiegelt<sup>1098</sup>. Die Herrschaft des Kapitals zeigt sich als Entfremdung in der Tatsache, dass das Resultat des Arbeitsprozesses nicht mehr dem Arbeiter gehört, dem Arbeiter seine eigene Tätigkeit damit fremd wird. Dieser Argumentation folgt Marx auch in der „Deutschen Ideologie“. Wenn er von der Gewalt des Produkts spricht, ist damit die Entfremdung der Tätigkeit unausgesprochene Voraussetzung: „Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsere Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente der bisherigen geschichtlichen Entwicklung.“<sup>1099</sup>

Zum Problem, so Marx, wird die Arbeit erst unter den Bedingungen einer kapitalistischen Gesellschaft, in der der Arbeiter die Selbstbestimmung über seine Arbeitskraft verliert. Hieraus entsteht entfremdete Arbeit, die kennzeichnend für den Kapitalismus sei. Die Argumentation, dass Entfremdung nicht aus dem Resultat der menschlichen Tätigkeit, sondern aus der fremdbestimmten Tätigkeit und deren Bedingungen entsteht, findet sich auch im „Kapital“ noch in der Steigerung wieder, dass für Marx die Arbeit schon mit dem Moment des Verkaufs an den Arbeitgeber entfremdet ist: „Da vor seinem Eintritt in den Prozeß seine eigne Arbeit ihm selbst entfremdet, dem Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt ist, vergegenständlicht sie sich während des Prozesses beständig in fremdem Produkt.“<sup>1100</sup> Arendt lässt dieses Moment unberücksichtigt, weil sie in ihrer Definition der Grundtätigkeiten anhand der Resultate, die diese hervorbringen, beurteilt. Damit ist es aber noch nicht methodisch folgerichtig, auch Marx' Arbeitsbegriff an diesem Maßstab zu messen, dem sie andererseits vorwirft, die Grundtätigkeiten nicht voneinander unterschieden zu haben.

Hier zeigt sich ein entscheidender Unterschied in der Arbeits- und Entfremdungstheorie beider. Während für Marx Entfremdung dort begünstigt wird, wo Arbeit nicht mehr Ausdruck der Selbsttätigkeit des Menschen ist und ihre Produkte einem anderen als ihm selbst gehören, Entfremdung also ein Resultat des Machtverlustes und der Fremdbestimmung ist, durch die materialistischen Bedingungen, auf denen eine kapitalistische Gesellschaft aufbaut, sind bei Arendt „Selbstentfremdung und Fremdbestimmung [das] Wesen der Arbeitstätigkeit“<sup>1101</sup>.

Arendt kritisiert damit, dass Arbeit immer auf Notwendigkeit bezogene Tätigkeiten sind, die insofern genuin fremdbestimmte Tätigkeiten sind. Es kommt demnach nicht auf die Selbstentfremdung an, die sich im Arbeiten ausdrückt, sondern auf die Weltentfremdung und deren Dimension, die sich im Vorrang der Arbeit auf gesamtgesellschaftlicher Ebene ausdrückt. Ihr gelingt mit der Fokussierung auf den Vorrang, mit dem Selbstentfremdung und Fremdbestimmtheit erst zu einer pathologischen Gesellschaftsanalyse werden, ein Beschreibungsmodell gesellschaftlicher Entwicklung, das unabhängig von materialistischen Bezügen auskommt, indem sie es letztlich auf dem anthropologischen Modell der *Vita activa* entwickelt. In dieser Weise integriert und erweitert sie Marx' Denken im gleichen Zug, dessen Kritik immer auf die Kritik am kapitalistischen Gesellschaftsmodell gerichtet war. Daher bleibt auch Marx' Moment des Vorrangs der in seinem Fall entfremdeten Arbeit auf andere Lebensbereiche kritikwürdig:

---

<sup>1098</sup> Vgl. Geisen 2011: 388.

<sup>1099</sup> MEW 3: 33.

<sup>1100</sup> MEW 23: 595.

<sup>1101</sup> Geisen 2011: 388.

„Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein Gattungsleben, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird. Ebenso indem die entfremdete Arbeit die Selbsttätigkeit, die freie Tätigkeit, zum Mittel herabsetzt, macht sie das Gattungsleben des Menschen zum Mittel seiner physischen Existenz. Das Bewußtsein, welches der Mensch von seiner Gattung hat, verwandelt sich durch die Entfremdung also dahin, daß das Gattungs[leben] ihm zum Mittel wird.“<sup>1102</sup>

In dieser Passage kommt eindrücklich zum Ausdruck, was Marx unter Selbstentfremdung erfasst. In ihr verliert der Mensch den interpersonalen Bezug, verliert sich selbst als Gattungswesen und als lebendigen Teil dieses Lebens aus dem Blick. Mit Arendt könnte man sagen, dass das private Interesse an die Stelle des öffentlichen tritt. Sie gelangt zu einem ähnlichen Schluss:

„Diese eigentümliche, menschliche-personale Kontaktlosigkeit in einer Warengesellschaft hat Marx als Selbstentfremdung und Entmenschlichung des Menschen angeprangert, und das in ihr herrschende Primat des Warentauschs schließt in der Tat das Personale aus dem öffentlichen Bezirk aus und drängt alles eigentlich Menschliche in den Privatbereich der Familie oder die Intimität der Freundschaft. Insofern die moderne Gesellschaft das menschlich Personale zur Privatsache und den Warenhandel zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht hat, beruht sie in der Tat auf einer genauen Umkehr der gesellschaftlichen Verhältnisse in der klassischen Antike.“<sup>1103</sup>

Arendt teilt das Resultat der Analyse der Selbstentfremdung und erkennt auch die Gründe an, die Marx dafür anführt. Was ihr zu kurz kommt, ist die Betonung, in der Marx die eigentliche Dimension der Entfremdung als Weltentfremdung übersieht, die sich nicht in der entfremdeten Arbeit erschöpft, sondern den Vorrang der Prinzipien der Arbeit auf andere Lebensbereiche ins Blickfeld rückt. „Dort, wo alle Tätigkeiten des Menschen zur Arbeit geworden sind, ist demnach nicht die Selbstentfremdung entscheidend [...], sondern das Ausmaß an Weltentfremdung, die sich mit der Dominanz der Arbeitstätigkeit einstellt.“<sup>1104</sup>

Rahel Jaeggi hat in ihrer Untersuchung zum Verhältnis der Entfremdungstheorien von Arendt und Marx darauf hingewiesen, dass Arendts Kritik konstruiert wirkt<sup>1105</sup>, da auch Marx, jedoch weniger deutlich, das Entfremdungsphänomen auf die Selbstentfremdung zuspitzt, darüber aber nicht die Weltentfremdung außer Acht lässt. Der Weltverlust bei Arendt hat einen Selbstverlust zur Folge, da in der Zersetzung des öffentlichen Raumes auch die Möglichkeit für das Individuum verloren geht, sich als Subjekt im Gegensatz zum anderen zu setzen.

### **Fremdbestimmtheit und Entfremdung**

Hinzu kommt, dass Arendt im Bereich des Arbeitens den Entfremdungsbegriff nicht unmittelbar zur Anwendung bringt. Pathologische Selbstentfremdung kann im Arbeiten nicht entstehen, da dieses immer mit dem Reich der Notwendigkeit verbunden ist. Aufgrund dieser Verbindung, die sie als eine denkt, ist das Arbeiten kein Ausdruck einer pathologischen Entfremdung in Form einer gestörten Wiederaneignungsbewegung. Was in der Produktion entfremdet wird, wird im Konsum direkt wieder angeeignet, und zwar so schnell, dass eine Unterscheidung zwischen beiden Vorgehen fast nicht möglich ist.

Im Bereich des Arbeitens ist der Mensch nicht entfremdet, aber gleichwohl fremdbestimmt. Erst wenn die Fremdbestimmtheit die Sphäre des Naturalismus überschreitet und in Form gesellschaftlicher Herrschaftsausübung, in Form des Zwangs Einfluss auf den Menschen ausübt, wird sie zur innerweltlichen Entfremdung. Sobald der Zwang den Charakter des Notwendigen verliert und in Gewalt übergeht, wird sie pathologisch, da die Gewalt die Fremdbestimmtheit zur innerweltlichen Entfremdung transformiert. Die Fremdbestimmtheit durch Arbeit wird also

---

<sup>1102</sup> MEW 40: 517.

<sup>1103</sup> VA: 266f.

<sup>1104</sup> VA: 388.

<sup>1105</sup> Vgl. Jaeggi 1997b: 99ff.

dann pathologisch und damit zur Entfremdung, wenn die sie in der Gewalt eine gesellschaftliche Dimension gewinnt und damit auf die Lebensbereiche des Herstellens und Handelns sanktionierend einwirkt. Bestes Beispiel dafür sind die neuzeitlichen Enteignungsprozesse:

„Enteignung, daß nämlich gewisse Bevölkerungsschichten ihres Platzes in der Welt beraubt und dem Kampf um das nackte Leben ausgesetzt werden, ist historisch sowohl der Ausgangspunkt für die ursprüngliche Akkumulation wie die Grundbedingung dafür, daß Reichtum durch die Ausbeutung der Arbeit in Kapital verwandelt werden kann.“<sup>1106</sup>

Deutlich wird hier, wie Arendt Marx' Position integriert und um ihre eigene anthropologische Position erweitert. Während für seinen Entfremdungsbegriff die Fremdbestimmtheit Resultat der entfremdeten Arbeit ist, ist für Arendt Fremdbestimmtheit im Bereich des Arbeitens völlig unproblematisch. Erst wenn dessen Prinzipien sich auf andere Lebensbereiche ausdehnen, wird aus der Fremdbestimmtheit eine Entfremdung. Marx und Arendt treffen sich dann aber wieder in der These, auch darauf weist Geisen hin<sup>1107</sup>, dass die Freisetzung der Arbeitskraft in der Neuzeit die Bedingung dafür war, dass es zu einer bis dahin ungekannten Steigerung der Produktivkraft kommen konnte, die auf fruchtbaren Boden des Kapitalismus getroffen ist.

Aus dieser massenhaften Freisetzung von Arbeitskraft folgt für Arendt im Umkehrschluss die Bedeutung des Privateigentums, da sich zeigt, dass in der modernen Gesellschaft die Teilhabe an der Welt, mithin das Herstellen von eigener Heimat mittels der Gegenstände, eines besonderen Schutzes eben dieser Gegenstände bedarf<sup>1108</sup>. Die Bedeutung des Besitzerverhältnisses an der Arbeitskraft für Gesellschaftssysteme jenseits des Kapitalismus, hat sie indessen übersehen.

Mit Marx teilt sie jedoch den gesellschaftsstabilisierenden Effekt des Privateigentums, nicht jedoch die These von der Überwindung der Entfremdung durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Auch wenn Marx an manchen Stellen von der Aufhebung des Privateigentums spricht, so zielt er doch auf die Aufhebung der Konzentration von „Eigentum an Produktionsmitteln“<sup>1109</sup> in den Händen weniger, um die Befreiung der Arbeiter zu ermöglichen. Darin strebt er keine Neuverteilung der Eigentumsverhältnisse in gleichem Maße an, sondern eine gemeinschaftliche Verfügbarkeit und Bestimmung über die Produktionsmittel, und spricht sich entgegen populären Vermutungen auch dafür aus, persönliches Eigentum nicht abzuschaffen.<sup>1110</sup>

#### 4.3.3 Aufstieg und Vorrang des Funktionalismus

Der Vorrang der Arbeit, der der modernen Gesellschaft in Arendts Verständnis zum wesentlichen Merkmal geworden ist, wird durch die technische Entwicklung zum pathologischen Moment einer gesamten Gesellschaftsordnung. Das macht Arendt schon in der Einleitung der „Vita activa“ deutlich: „Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein?“<sup>1111</sup> Seitens der modernen Hirnforschung wird dieser Gedanke heute aufgegriffen und präzisiert, wobei gleichwohl ein anderes Arbeitsverständnis, das näher an Marx als an Arendt ist, unausgesprochen zugrunde gelegt wird. Der Neurologe Gerald Hüther beschreibt die Erfahrungswelt der nicht arbeitenden Menschen wie folgt: „Nach einiger Zeit [ohne Arbeit] merken sie, dass ihnen etwas fehlt, wenn sie nicht mehr arbeiten. Autonomie und

---

<sup>1106</sup> VA: 325.

<sup>1107</sup> VA: 389.

<sup>1108</sup> Vgl. VA: 324.

<sup>1109</sup> VA: 389.

<sup>1110</sup> Vgl. Geisen 2011: 390.

<sup>1111</sup> VA: 13.

Verbundenheit erlebbar zu machen in individualisierten Gemeinschaften ist entwicklungsge-  
schichtlich gesehen das Erfolgsmodell der Primaten.“

Der Kern dieser Argumentation besteht darin, dass der nicht-arbeitende Mensch ein Poten-  
zial ungenutzt lässt, das ihm in diesem Fall evolutionsbiologisch in die Wiege gelegt ist. Die  
Darstellung der Konsequenzen eines modernen Menschen ohne Arbeit bleibt, dies zeigt dieses  
naturwissenschaftliche Beispiel, sowohl innerhalb von Arendts Theorie des Vorrangs der Ar-  
beit als auch unter dem von ihr kritisierten, eingeschränkten Arbeitsbegriff bei Marx, schlüssig.  
Letztlich führt sowohl ihre arbeitstheoretische Dominanzthese als auch der kritisierte ökon-  
omisierte Arbeitsbegriff nach Marx zu dem gleichen Resultat: zu einem Menschen, dessen Tä-  
tigsein keine Form des Aneignens von Welt als seiner Welt ist. Dies ist nur deshalb möglich,  
weil Arendt und Marx einen gemeinsamen Kern im Menschenbild teilen; einem Menschen,  
dessen Grundbedingtheit, abgesehen von Leben und Tod, die des tätigen Umgangs mit der Welt  
ist. Arendt verortet dieses Potenzial graduell ansteigend im Herstellen und Handeln und bewert-  
et die Tätigkeiten anhand des Maßes, in dem sie diese menschliche Freiheit realisieren.

Damit stellt sie eine zweifache Widersprüchlichkeit moderner gesellschaftlicher Entwick-  
lung ins Zentrum ihrer Untersuchung. Einerseits wird in der rasanten technologischen Entwick-  
lung, der „Ausbreitung der Automation“<sup>1112</sup>, die Aufhebung des Moments der Notwendigkeit  
der Arbeit zum Zweck des Lebenserhaltes vorangetrieben. Dem widerstrebend hat die Neuzeit  
jedoch mit der Auflösung traditioneller Strukturen die Arbeit einer Aufwertung unterzogen und  
die moderne Gesellschaft in dem Maße zu einer Arbeitsgesellschaft gemacht, dass auch die  
politische Herrschaftsausübung als „ein Job wie jeder andere“<sup>1113</sup> verstanden wird. Der techno-  
logische Fortschritt bedingt also eine Entwicklung, die die kapitalistische Gesellschaft in den  
Grundfesten ihrer Ordnung erschüttert. In diesem Sinne ist Arendts Anthropologie aktueller  
denn je: „Denn es ist ja eine Arbeitsgesellschaft, die von den Fesseln der Arbeit befreit werden  
soll, und diese Gesellschaft kennt kaum noch vom Hörensagen die höheren und sinnvolleren  
Tätigkeiten, um derentwillen die Befreiung sich lohnen würde.“<sup>1114</sup>

Sie bleibt damit ihrer Idee des politischen Handelns treu, wenn sie einleitend in der „Vita  
activa“ einschränkt, dass sie keine Antworten auf die Probleme dieses inhärenten gesellschaft-  
lichen Widerspruches geben kann, dass es mithin nicht Aufgabe einer einzigen Theoretikerin  
sei, diese Antwort zu geben, sondern dass das kommunikative Handeln, diese Fragen angehen  
müssen. Herausforderung oder Widerspruch ist dabei die These, dass die Tätigkeit des Han-  
delns „kaum noch vom Hörensagen“ bekannt sei.<sup>1115</sup>

### **Entfremdungstheorie und Weltentfremdung**

Arendts Anliegen ist es, zu verstehen, wie gesellschaftliche Veränderungsprozesse initiiert wer-  
den, wovon sie beeinflusst sind und wie es letztlich zur die Moderne kennzeichnenden Weltent-  
fremdung<sup>1116</sup> kommt. Dabei gibt es äußere Faktoren, historische Entwicklungen und techni-  
schen Fortschritt, die den Menschen in einer spezifischen Weise bestimmen. Diese außerwelt-  
liche Entfremdung besteht gerade darin, Fremdheit zu eliminieren, das Ferne und Fremde nahe  
zu bringen. Dadurch zerstört sie aber die unmittelbare Welt des Menschen, seine Umgebung  
als Heimat, indem sie die ganze Erde zu seiner Einfluss- und Interessenssphäre macht. Die Er-  
fahrung von Welt verändert sich durch eine Verschiebung des Standpunktes. In dem Maß, wie  
dem Menschen die Erde als Ganzes zur Verfügung gegeben wird, wird sie ihm zunehmend  
fremder, weil mittelbarer.

---

<sup>1112</sup> VA: 12.

<sup>1113</sup> VA: 13.

<sup>1114</sup> VA: 13.

<sup>1115</sup> Historisch grenzt sie ihren Untersuchungsgegenstand ein auf die Neuzeit, die politisch mit dem ersten  
erfolgreichen Atombombentest beendet worden sei und gekennzeichnet sei von einer doppelten  
Weltentfremdung (ins Universum und in das Selbstbewusstsein).

<sup>1116</sup> Vgl. VA: 13.

Wie die außerweltliche Entfremdung, so ist auch die innerweltliche Entfremdung durch historische Ereignisse der Neuzeit vorgezeichnet. Arendt führt die Enteignungsprozesse der Bauern als ursprüngliche Akkumulation an, die den Menschen aus seiner bisher gekannten Welt herausgehoben und ihn nicht mehr anhand seiner Fertigkeiten und Fähigkeiten, sondern seiner Arbeitskraft bemessen haben.

Diese neuzeitliche Entwicklung hat Marx als Erster mit dem Aufstieg der Arbeit beschrieben. Im Gegensatz zu Arendt beurteilt er diesen Aufstieg jedoch nicht negativ, da er in der Arbeit als Ausdruck eines tätigen Umgangs mit der Welt das Potenzial einer Selbsterzeugung sieht. Entfremdung ist daher nur dort anzutreffen, wo dieses Potenzial nicht zur Entfaltung kommt bzw. dessen Entfaltung begrenzt wird. Arendt teilt diese inklusive Auffassung des Arbeitsbegriffs nicht. Entfremdung in Form innerweltlicher Entfremdung entsteht für sie bereits mit der Reduzierung des Menschen auf seine Arbeitskraft durch die in der Neuzeit beginnenden Enteignungsprozesse.

Pathologisch ist die Entfremdung an diesem Punkt der Untersuchung damit aber noch nicht. In dem Moment, in dem das Entäußerte Teil der Lebenswelt, der weltlichen Heimat des Menschen wird, wirkt es wieder auf ihn zurück, wird von ihm als Teil seiner selbst außer sich als weltkonstituierend erkannt und angeeignet. Die Entfremdung wird überwunden, indem das Fremde wieder angeeignet wird. Diese Dimension moderner Entfremdungstheorie wird von Arendt nicht explizit thematisiert, findet jedoch auch in ihrem Denken statt und ist fundamental für das Verständnis ihres Entfremdungsbegriffs. Denn damit ist ein Maßstab gefunden, mit dem man ihre Entfremdungstheorie beurteilen und die Frage beantworten kann, ob es sich bei der Weltentfremdung um eine Entfremdungstheorie im modernen Sinne handelt und wie der Primat der Arbeit zumindest in der innerweltlichen Entfremdung zu eben dieser führt.

Legt man die Definition des pathologischen Entfremdungsbegriffs zugrunde, so wird deutlich, dass Arendts Dimension der außerweltlichen Entfremdung keinen Entfremdungsbegriff im Sinne der modernen Theorie enthält, ihr Begriff der innerweltlichen Entfremdung aber sehr wohl unter diese Kategorie fällt.

Den pathologischen Entfremdungsbegriff auf Arendts Konstrukt der außerweltlichen Entfremdung anzuwenden, fällt schwer. Generell bedeutet Entfremdung für Arendt einen Verlust von Formen, Strukturen und Prozessen, in denen sich das menschliche Leben ursprünglich ereignet hat. In der außerweltlichen Entfremdung werden diese aufgelöst, weil der Bezugsrahmen, in welchem der Mensch bisher die Wahrnehmung seiner selbst und der Welt vollzogen hat, sich ins unendliche ausdehnt bzw. auflöst. Die Wiederaneignung dieses verengten Bezugsrahmens ist nur schwer möglich, die historischen Ereignisse der Entdeckung Amerikas oder der Säkularisierung schlechterdings nicht umkehrbar. Damit werden die Ambivalenz und Problematik der Theorie der außerweltlichen Entfremdung deutlich. Fragt man danach, wie die gestörte Wiederaneignungsbewegung überwunden werden kann, muss man resümieren, dass dies kaum möglich erscheint und die außerweltliche Entfremdung damit einen konstitutionellen Zustand des Menschen in der Moderne beschreibt. Andererseits stellt sich die Frage, ob hier der Entfremdungsbegriff als pathologischer Terminus überhaupt Anwendung finden kann.

Arendt beschreibt mit den Phänomenen historische Fakten und Veränderungsprozesse, die Teil der geschichtlichen Existenz des Menschen und wiederum kein Ausdruck eines gestörten Aneignungsprozesses sind. Nachdem der Mensch erkannt hatte, dass die Erde nicht der Mittelpunkt des Sonnensystems bzw. Universums ist, hat er sich von einem ihm vorher als von Gott gegebenen und vertrauten Weltbild verabschiedet. Der Preis der Erkenntnis war die Entfremdung von einer Wahrheit. Der Verlust dieser Wahrheit führte jedoch schließlich nicht dazu, dass der Mensch sich dieses nun Fremde wieder aneignen, zu seiner Wahrheit machen wollte. Die außerweltliche Entfremdung enthält daher keine Dimension einer gestörten Wiederaneignungsbewegung und beschreibt insofern keine pathologische Form der Entfremdung, sondern einen historischen Erkenntnisprozess.

Wovon der Mensch sich im Prozess der außerweltlichen Entfremdung entfernt, ist seine Welterfahrung. Dieser Prozess ist aber unabsehbar und prinzipiell offen und bestimmend für die menschliche Existenz. Die Entfremdung von der bisherigen Welterfahrung tauscht er ein gegen Erkenntnis und Wissen, welche wiederum seine Welterfahrung prägen und bestimmen. Pathologisch ist an dieser Beschreibung, in der Arendt den Verlustmoment in den Vordergrund stellt, die Wertung des Prozesses, wo eigentlich die Betonung des Fortschritts und der wissenschaftlichen Erkenntnis im Fokus stehen könnte.

Abgesehen von diesem Randaspekt, ist festzuhalten, dass sie die außerweltliche Entfremdung als einen Teil der Zustandsbeschreibung versteht, die sich auf das Faktum reduziert, dass dessen Welt durch historische Veränderungsprozesse eine andere ist als zuvor. Die neue, holistische Welterfahrung der Moderne führt sie in eine Theorie der Interesselosigkeit. Diese ist Folge des entgrenzten Standpunkts, von dem aus der Mensch Welt wahrnimmt. Damit zeigt sich die zweite Dimension der außerweltlichen Entfremdung, die sich an Heideggers Überlegungen zur Entfernung anlehnt: „Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entfernthet von etwas, Näherung.“<sup>1117</sup> Entfernen ist in diesem Sinne auch immer mit Erkenntnis verbunden, die bei Arendt jedoch nicht thematisiert wird. Das moderne Subjekt bleibt in einer Fremdheit gegenüber der Welt verhaftet. Arendts Begriff der außerweltlichen Entfremdung bleibt damit methodisch limitiert bzw. verweist auf die Schwierigkeiten in der terminologischen Anwendung.

Interessanter für das Verhältnis von Arbeit und Entfremdung ist Arendts Überlegung zum innerweltlichen Entfremdungsbegriff, da dieser in direkter Verbindung zum Arbeitsbegriff steht. Wie bereits gesehen, entsteht für sie innerweltliche Entfremdung bereits durch die ursprüngliche Akkumulation und die Freisetzung der Arbeitskraft. Setzt man diesen Umwertungsprozess in Beziehung zum pathologischen Entfremdungsbegriff, so wird deutlich, dass die Aufwertung der Arbeit als ein Modus der Wiederaneignung verstanden werden kann. Was der Mensch versucht, sich wieder anzueignen, ist in diesem Fall die verlorene Möglichkeit zur Teilhabe an der ursprünglich gemeinsamen Welt. Als ein gestörter Wiederaneignungsprozess, zeigt sich dieser, da durch die Aufwertung der Arbeit zwar eine Form der Teilhabe an der Welt realisiert werden kann, der Mensch sich aber darin noch weiter davon entfernt, seine Freiheit im Handeln zu realisieren und sich dem Funktionalismus und Konsum unterwirft. Die Möglichkeit, vermeintliche Teilhabe am Gemeinwesen zu sichern, wird bezahlt mit der Preisgabe der Freiheit. Den Prozess der Entfremdung in diesem Zustand erfasst Arendt unter dem Vorrang der Arbeit, der die Bereiche des Herstellens und Handelns entwertet und sich in diesem Sinne mit Marx' Theorie methodisch überschneidet. Außerweltliche und innerweltliche Entfremdung stehen damit in einem ambivalenten Spannungsverhältnis und in gegenseitiger Abhängigkeit.

In Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit wie in Arendts Theorie des Vorrangs der Arbeit kommt letztlich eine Entfremdung des Menschen von seinem ihm ursprünglich eigenen Potenzial zum Ausdruck, mit dem Unterschied, dass Arendt dieses Potenzial im Handeln bzw. in der ausgewogenen gleichgewichtigen Ausübung und auf ihren Bereich beschränkten Grundtätigkeiten sieht, und Marx, der diese Unterscheidung nicht macht, das Potenzial im Arbeiten selbst verortet, das als ein universelles Tätigsein erfasst werden kann. Entfremdet ist die Arbeit bei Marx, der diese Entfremdung vom Materialismus her denkt, weil sie dem Arbeiter nicht selbst gehört. Entfremdet ist bei Arendt nicht die Arbeit, sondern die moderne Arbeitsgesellschaft und ihre Glieder, weil sie die Tätigkeiten des Arbeitens zu ihrem wesensbestimmenden Merkmal gemacht haben, ihre Prinzipien auf Lebensbereiche, die nicht zu ihr gehören, ausdehnen:

„In ihrem letzten Stadium verwandelt sich die Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft von Jobholders und diese verlangt von denen, die ihr zugehören, kaum mehr als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht, und als bestehe die einzige aktive individuelle Entscheidung nur noch darin, sich selbst gleichsam

---

<sup>1117</sup> Heidegger 1967: 105.

loszulassen, seine Individualität aufzugeben, bzw. die Empfindungen zu betäuben, welche noch die Mühe und Not des Lebens registrieren, um dann völlig ‚beruhigt‘ desto besser und reibungsloser ‚funktionieren‘ zu können.“<sup>1118</sup>

Der Vorrang der Arbeit kann zwar im Kapitalismus exemplarisch beobachtet werden, da die Entwicklung die Phänomene hervortreten lässt. In der Methodik ihres Vorgehens bleibt Arendt jedoch auf dem Feld der philosophischen Anthropologie. Ihr Anliegen ist nicht in erster Linie die Entwicklung einer systematischen Gesellschaftstheorie, sondern, zu verstehen, wie der Mensch im Kapitalismus lebt und wovon er beeinflusst wird. Die moderne Gesellschaftlichkeit dient als Folie, vor der sie ihre Theorie entwirft, da diese mit dem Phänomen der Weltentfremdung einen bisher unbekanntem Lebensmodus hervorgebracht hat. Arendts anthropologisches Interesse steht über dem gesellschaftstheoretischen, nutzt dieses als Folie. Damit sind die gesellschaftlichen Entwicklungen in ihrem Einfluss auf den Menschen nicht negiert, aber in ihrer Einflussphäre beschränkt. Dieser methodische Ansatz ist in der Forschung vor allem von Benhabib als Unzulänglichkeit kritisiert worden.<sup>1119</sup>

Während also für Arendt (innerweltliche) Entfremdung aus der Aufwertung der Arbeit entsteht, entsteht Entfremdung in Form entfremdeter Arbeit für Marx aus der Entwertung der Arbeit im Kapitalismus. Während Arendt die Dominanz der Arbeit kritisiert und zum Auslöser der Weltentfremdung macht, kritisiert Marx die Veränderung der Arbeit. Marx und Arendt treffen sich in der Beschreibung der Resultate dieser Prozesse, die sie als ein illegitimes Eingreifen in die Bedingung der Möglichkeit begreifen.

Innerweltliche Entfremdung und der Primat der Arbeit

Die Betrachtung der innerweltlichen Entfremdung bei Arendt unter dem Gesichtspunkt eines pathologischen Entfremdungsbegriffs kann erklären, wie Arendt den Modus, in dem der Vorrang der Arbeit seine Prinzipien auf andere Lebensbereiche ausdehnt, denkt. Dem muss eine Analyse der Tätigkeitsfelder des Herstellens und Handelns vorausgehen, die aufzeigt, dass die idealtypische Ausübung dieser Tätigkeiten im Spannungsfeld von Entfremdung und Wiederaneignung steht. Damit ist der Boden bereitet, auf dem untersucht werden kann, wie die Prinzipien von Funktionalität und Konsum an die Stelle von Dauerhaftigkeit und Beständigkeit bzw. der Natalität als Möglichkeit, einen Anfang zu machen, treten.

Für das Herstellen ist dies bereits beispielhaft aufgezeigt worden. Indem der Mensch sich mittels des Werks seiner Hände eine Welt außer ihm schafft, entäußert er sich an die Welt, entäußert sich er als Subjekt von der objektiven, aber von ihm selbst geschaffenen Welt. In demselben Maße dieser Entäußerung, findet jedoch auch eine Wiederaneignung einerseits in der Form statt, dass der Mensch in der erzeugten Gegenständlichkeit seine eigene unmittelbare Welt schafft, und andererseits, dass er damit eine Welt bereitet, die ihm das Reich der Freiheit im Handeln öffnet. Dieser Prozess ist so lange ungestört und eignet sich das Entäußerte wieder an, solange der Mensch seine Entäußerung, die Objektivierung seiner selbst in Gegenständlichkeit, als Teil seiner Welt erfährt und damit wieder aneignen kann.

Im Handeln entäußert er sich ebenfalls, und zwar in dem Maße, in dem er sich im öffentlichen Raum offenbart und seine Meinungen, Wünsche und Überzeugungen zum Gegenstand des politischen Diskurses macht. Dieses Entäußern ermöglicht ihm rückwirkend die Erlangung personaler Identität, die Arendt freiheitstheoretisch begründet, indem er sich im öffentlichen Raum in seiner Verschiedenheit erfährt, erkennt und ereignet. In dem Maße, in dem der Mensch also im Handeln sich selbst sprechend entäußert, gewinnt er sich selbst als individuelles Subjekt. Die Wiederaneignungsbewegung entsteht, indem die Entäußerung oder das sich Offenbaren im kommunikativen Diskurs und der politischen Willensbildung anerkannt wird, Wertschätzung erfährt, gehört und schließlich integriert wird und sich das Individuum selbst im politischen Prozess integriert und reflektiert sieht, auch wenn dieser Prozess nicht kongruent mit

---

<sup>1118</sup> VA: 410f.

<sup>1119</sup> Benhabib 1996: 131.

den individuellen Motiven ist. Die Entäußerung des Einzelnen findet schon im kommunikativen Austausch mit dem anderen ihre Wiederaneignung. So gelingt es nur dem Menschen, „diese Verschiedenheit aktiv zum Ausdruck zu bringen, sich selbst von anderen zu unterscheiden und eventuell sich vor ihnen auszuzeichnen, und damit schließlich der Welt nicht nur etwas mitzuteilen [...], sondern in all dem auch immer zugleich sich selbst. Im Menschen wird die Besonderheit, die er mit allem Seiendem teilt, zur Einzigartigkeit, und menschliche Pluralität ist eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist. Sprechen und Handeln sind die Tätigkeiten, in denen diese Einzigartigkeit sich darstellt“<sup>1120</sup>.

Den Prozess der Entäußerung charakterisiert Arendt als ein Exponieren „im Licht der Öffentlichkeit“<sup>1121</sup>, das einem Wagnis gleichkommt, einerseits sich in diese Position zu begeben und damit andererseits einen Marker in der Welt zu setzen. Ein Wagnis oder Risiko ist dieses, weil das sich selbst Offenbaren in der Öffentlichkeit zu Streit, Konfrontation und Disput führen kann. Grundlage dafür, dass dieser Prozess überhaupt initiiert werden kann, ist ein diffuser Vertrauensbegriff; im Vertrauen auf die Menschen, dieses Offenbaren zu wagen. Im politischen Handeln zeigt sich, ebenso wie in der Erziehung, ein Prozess der Transformation von Fremdheit, vermittelt durch das Sprechen. Dieser Prozess, darauf weist Geisen hin<sup>1122</sup>, ist voraussetzungslos. Begrenzt wird er durch die äußere und innere Beschränkung, woraus deutlich wird, dass der Mensch sich nicht in Gänze seiner selbst entäußert. Äußerlich wird das Offenbaren durch den politischen Raum selbst begrenzt, also durch die Einschränkung auf Angelegenheiten, die die Gemeinschaft selbst betreffen. Innerlich wird der Prozess durch das Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit beschränkt. Der Mensch ist nicht darauf festgelegt, Freiheit im Handeln zu realisieren. Er kann sich willentlich für ein Leben in Unfreiheit entscheiden. Im temporären Rückzug aus dem Öffentlichen ins Private bzw. im Privaten selbst, sieht Arendt jedoch auch ein wichtiges Konstitutivum des öffentlichen Raumes in Form eines Rückzugsorts, sollte das Wagnis der Entäußerung misslingen.

Mit der äußerlichen Begrenzung des Entfremdungsprozesses durch die Einschränkung auf gemeinschaftliche, allgemeine Angelegenheiten, wird das politische Handeln als ausgerichtet auf den Erhalt und die Gestaltung der gemeinsamen Welt<sup>1123</sup> definiert und nicht als eine politische „Interessenaggregation“. Die Möglichkeit gemeinschaftlichen, kommunikativen Handelns ist an die Bedingung und Bereitschaft geknüpft, das Wagnis einzugehen, das bedeutet, die eigenen Ansichten und Motive im Austausch mit anderen deren Urteil auszusetzen.<sup>1124</sup> Die Erziehung wird bei Arendt als besondere Tätigkeit des Handelns eingeführt, die die Entfremdung, das Fremde zur Vertrautheit wiederaneignen kann.

Der Hinweis auf den durch Heidegger geprägten Begriff der „Ent-Fremdung“ im Handeln, also des Nahe-Bringens von Fremdem, darf jedoch nicht mit dem modernen Entfremdungsbegriff verwechselt werden. Zwar gelingt in der Tat im Handeln eine Vertrautheit mit dem anderen, diese entspricht jedoch nicht dem Wiederaneignen eines vormals Fremden, worin sich der existenzielle Charakter des Entfremdungsbegriffs bestimmt. Die eigentliche existenzielle Entfremdung des Menschen geschieht im Handeln durch das sprechende Entäußern seiner inneren Überzeugung in den öffentlichen Raum. Die Wiederaneignung ist in der Anerkennung durch

---

<sup>1120</sup> VA: 214.

<sup>1121</sup> IwV: 70.

<sup>1122</sup> Geisen 2011: 280.

<sup>1123</sup> Geisen 2011: 281.

<sup>1124</sup> Vgl. Geisen: 279: „Dieser kommunikative Prozess stellt einen Prozess der Ent-Fremdung dar, in dem die bestehende, grundlegende Fremdheit zwischen den Menschen durch das öffentliche Sprechen aufgehoben wird. Durch solche, auf Gegenseitigkeit – auch in den jeweiligen Positionierungen als SprecherIn und ZuhörerInnen - beruhenden kommunikativen Akte entsteht aus Fremdheit Bekanntschaft. Im Prozess der ‚Entfremdung‘ realisiert sich somit ein spezifisches Verhältnis der Menschen zur Welt, das durch ‚Vertrauen‘ charakterisiert werden kann. Diese Vertrautheit realisiert sich existentiell im gelingenden Erziehungsprozess...“



den anderen mittels dessen sprechendem Antworten und Eingehen auf die subjektive Entäußerung gegeben. Versprechen und Verzeihen treten bei Arendt als Modi der Wiederaneignungsbewegung auf, die das Handeln nicht nur sanktionieren, sondern menschliche Identität konstituieren und mit den menschlichen Vermögen zusammenhängen:

„Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden, im Guten wie im Bösen; gerade im Handeln wären wir das Opfer unserer selbst, [...] Ohne uns durch Versprechen für eine ungewisse Zukunft zu binden und auf sie einzurichten, wären wir niemals in der Lage, die eigene Identität durchzuhalten.“<sup>1125</sup>

Eine pathologische Entfremdung im Handeln, eine gestörte Wiederaneignungsbewegung in Form einer Korruption des öffentlichen Raumes durch private Interesse, hat zur Folge, dass das eigentlich Menschliche, das Potenzial, das von Arendt „Begabung“ genannt wird, sich nicht entfaltet und ihm somit die Konstitution personaler Identität versagt bleibt:

„Und diese Begabung für das schlechthin Unvorhersehbare wiederum beruht ausschließlich auf der Einzigartigkeit, durch die jeder von jedem, der war, ist oder sein wird, geschieden ist, wobei diese Einzigartigkeit nicht so sehr ein Tatbestand bestimmter Qualitäten ist oder der einzigartigen Zusammensetzung bereits bekannter Qualitäten in einem ‚Individuum‘ entspricht, sondern vielmehr auf dem alles menschliche Zusammensein begründenden Faktum der Natalität beruht, der Gebürtlichkeit, kraft deren jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist.“<sup>1126</sup>

Im Begriff der Natalität kommt also ein ähnlicher Aspekt wie in Marx' arbeitstheoretisch fundierter Anthropologie zum Ausdruck, indem dieser den Menschen nicht seinem Wesen nach, sondern seinem Potenzial nach bestimmt, durch tätigen Umgang mit der Welt, diese Welt zu konstituieren und zu erweitern. Es hat sich gezeigt, dass der einleitend eingeführte pathologische Entfremdungsbegriff auch in den Grundtätigkeiten bei Arendt theoretisch anzutreffen ist. Im Arbeiten, Herstellen und Handeln entäußert der Mensch sich in einer jeweils spezifischen Weise an die Welt und eignet sich diese in derselben Handlungssphäre wieder an. Entfremdung bzw. Entäußerung ist damit auch für Arendts Anthropologie ein konstitutives Element der menschlichen Innerweltlichkeit.

Aus dieser Analyse ergibt sich ein besseres Verständnis dafür, wie der Vorrang der Arbeit in der Moderne die Lebenssphären des Herstellens und Handelns entwertet. Die Übertragung seiner Prinzipien von Funktionalität und Konsum entfremdet dem Menschen die Tätigkeiten des Herstellens und Handelns, indem diese einerseits die Wiederaneignungsbewegung stören und dadurch andererseits neue Verfahrensweisen hervortreten lassen. Arendt bringt dies zum Ausdruck, wenn sie bezogen auf den Vorrang der Arbeit, der sich das Handeln einverleibt, schreibt: „Wenn man der herstellenden Fähigkeit und der ihr eignen Zweck-Mittel-Kategorie gestattet, in den Bereich des Handelns einzudringen [...] hat man sich der spezifischen, dem Handeln eigentümlichen Mittel für Wiedergutmachung beraubt und sieht sich nun gezwungen, nicht nur mit den für alles Herstellen notwendigen Gewaltmitteln zu tun, sondern auch gewalttätig ungetan zu machen, also mit den gleichen Mitteln der Zerstörung, deren man sich bedient, wenn ein herzustellender Gegenstand missraten ist.“<sup>1127</sup>

### **Prinzipien der Arbeit**

Als wesentliches Kennzeichen von Arendts Arbeitsbegriff zeigt sich, dass dieser „nichts objektiv Greifbares hinterlässt, dass das Resultat ihrer Mühe gleich wieder verzehrt wird und sie nur

---

<sup>1125</sup> VA: 302.

<sup>1126</sup> VA: 217.

<sup>1127</sup> VA: 304.

um ein sehr Geringes überdauert. Und dennoch ist diese Mühsal, die so gar nichts Dauerndes zustande bringt, in ihrer Vergeblichkeit von einer unüberbietbaren Dringlichkeit, und ihre Aufgaben gehen allen anderen Aufgaben vor, weil von ihrer Erfüllung das Leben selbst abhängt.“<sup>1128</sup>

Damit ist zugleich der funktionale Aspekt des Arbeitens beschrieben: Die Arbeit erhält den Menschen am Leben und schafft damit die Grundlage für alle weitere Lebensäußerung. Des Weiteren ist Arbeit nicht produktiv und bringt nur in dem Maße Resultate hervor, in dem diese sogleich wieder dem Konsum überantwortet werden. Die Dauerhaftigkeit ihrer Tätigkeiten ist begrenzt und nicht dafür geeignet wie das Herstellen die Natur in Welt zu transformieren. Aufgrund der Notwendigkeit unterliegt die Arbeit einer Dringlichkeit, der sich der Mensch kaum entziehen kann. Maßgeblich für die Mühe, die für Arendt mit der Arbeit verbunden ist, ist auch der Verzehr der Produkte des Arbeitens, der Konsum. Dieser Prozess ist zyklisch, prinzipiell offen und ohne Ende. Die Arbeit ist eine immer wiederkehrende Notwendigkeit des Erhalts des körperlichen Lebens des Menschen und seiner Welt.

Die Prinzipien des Konsumierens, der Dringlichkeit, Unproduktivität und Wiederkehr vereint Arendt in der Funktionalität als Grundlage des Arbeitens, dem es um die Aufrechterhaltung der Lebensfunktionen geht. Eigentümlich für diesen funktionalen Charakter ist, dass er keinen Zweck außer sich folgt, er ist kein Mittel für etwas, sondern vereint, anders als das Herstellen, Mittel und Zweck in sich. Dies gilt auch für die zweite Aufgabe des Arbeitens, in der neben dem Erhalt des Körpers auch der Erhalt der Welt gesehen wird.<sup>1129</sup> Funktionalität liegt der Arbeit prinzipiell zugrunde, weil sich die Tätigkeit im Spannungsfeld von natürlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit in Gänze im Bereich der Notwendigkeit<sup>1130</sup> einordnet.

### **Der Primat der Arbeit und die gestörte Wiederaneignung**

Das Fazit, das Arendt aus ihrer Analyse der modernen Gesellschaft in der „Vita activa“ zieht, ist zugleich eine Kritik der Interesselosigkeit: „Sehen Sie, die Sache mit dem nur-noch-Arbeiten-und-Konsumieren, die ist deshalb so wichtig, weil sich darin wieder eine Weltlosigkeit kundtut. Es liegt einem nichts mehr daran, wie die Welt aussieht.“<sup>1131</sup>

Die Reduzierung menschlicher Tätigkeit auf Arbeiten und Konsumieren also die Aufwertung der Funktionalität als Prinzip ist kennzeichnend für den modernen Menschen. In dem Maße, in dem dieser nur noch den funktionalen Aspekt, also die Sorge um den Lebenserhalt in den Mittelpunkt stellt, und über den Grad dessen Gelingens sein Dasein, seinen gesellschaftlichen Rang und sein Lebensglück definiert, entsteht eine innerweltliche Entfremdung, die zum maßgeblichen Charakteristikum der Weltentfremdung wird, die zuletzt nichts anderes besagt,

---

<sup>1128</sup> VA: 104.

<sup>1129</sup> Vgl. VA: 118: „Nicht ganz so vordringlich, aber nicht weniger eng in den Kreislauf der Natur gebunden, stellt sich die zweite Aufgabe der Arbeit, die in dem niemals endenden Kampf mit den Wachstums- und Verfallsprozessen besteht, durch die die Natur dauern in die von Menschen erstellte Welt eindringt und ihre Beständigkeit und Tauglichkeit für menschliche Zwecke bedroht. Nicht nur die Erhaltung des Körpers, sondern auch die Erhaltung der Welt erfordert die mühevollen, eintönigen Verrichtungen täglich sich wiederholender Arbeiten.“

<sup>1130</sup> Das zweite Element der Entfremdung, das in Arendts Kritik an Marx' Arbeitsbegriff durchscheint, wird in der naturalistischen Reduktion der Arbeit sichtbar. Indem das Herstellen ausgeschlossen wird, verbleibt das Arbeiten im Reich der Notwendigkeit, so muss man Arendt lesen. Damit wird dem Menschen die Möglichkeit aberkannt, seine Welt in einer dauerhaften zu überführen und sich Heimat herzustellen. Das Arbeiten kann diese Aufgabe nicht übernehmen. Marx kennt zwar Elemente des Herstellens, hat es als solches aber nicht gegen das Arbeiten abgegrenzt und verfängt sich daher in die von Arendt angeführten Widersprüche. Wenn Marx im Arbeiten die Möglichkeit des Weltherstellens sieht, so geht er, dies ist Arendts Kritik, darin fehl, weil sein Arbeiten immer mit dem Bereich des Notwendigen verknüpft bleibt. Eine Selbsterschaffung des Menschen durch Arbeit ist für Arendt eine Entfremdung vom Herstellen und der für sie tatsächlich zuständigen Tätigkeit des Welterschaffens. Sucht man also nach dem Phänomen der Entfremdung in Marx' Theorie, so ist dies, geht man mit Arendt, bereits in dessen Definition der Arbeit angelegt und sehr viel Grundlegender als die Theorie der entfremdeten Arbeit im Kapitalismus.

<sup>1131</sup> IwV: 67.

als eine Interesselosigkeit des Menschen gegenüber allem, was nicht seinem individuellen und privaten Interesse zuträglich ist. Kritikwürdig ist dieser Prozess, da der Mensch sich selbst erst als Person ereignet, seine Identität entwickelt, wenn er sich frei von der Notwendigkeit dem Diskurs gemeinschaftlicher Angelegenheiten im öffentlichen Raum widmen kann. Hierin besteht die eigentliche Würde des Menschen, realisiert sich Freiheit und ermöglicht sich gesellschaftlicher Fortschritt.

Diese spezifische Fokussierung des Interesses auf individuelle und private Angelegenheiten bringt im Gesamtblick ein gestörtes Wiederaneignungsverhältnis zum Ausdruck. Der Mensch, der durch die neuzeitlichen Enteignungsprozesse, durch Säkularisierung sowie technischen und wissenschaftlichen Fortschritt mit einer neuen Welt umgehen musste, fand als Kompensationsmittel für diesen umfassenden Weltverlust die aufgewertete Arbeit. Dass diese Aufwertung jedoch nicht die Wiederaneignung der Welt, der verlorenen Teilhabe an ihr und ihrem Gemeinwesen realisiert, beschreibt Arendt mit ihrer These der Weltentfremdung. Damit ist zunächst nichts anderes gemeint, als der Vorrang der Prinzipien des Arbeitens vor Tätigkeiten anderer Lebensbereiche, die vor der Neuzeit von diesen Prinzipien unberührt geblieben waren; zu einer Zeit, in der die *Vita contemplativa* noch den Vorrang genoss.

Die erste Folge des Aufstiegs der Arbeit in der Neuzeit ist die Entwertung anderer Tätigkeiten. Dies betrifft zunächst das Herstellen.<sup>1132</sup> Die Unterscheidung zwischen *Homo faber* und *Animal laborans* verschwinde. Der Maßstab, an dem sich die Tätigkeiten in der Neuzeit messen müssen, ist nicht mehr das Resultat ihres Tuns, sondern der Grad an Produktivität. Die Unterscheidung in produktive und unproduktive Tätigkeit subsumiert nun das Herstellen als eine besondere Form der Arbeit. Die Abwertung des Herstellens erfolgt anhand des Maßstabs der Produktivität und nicht der Qualität ihrer erzeugten Gegenständlichkeit. Darin wird Arbeit aufgewertet, und zwar zu einer Tätigkeit, die dem Herstellen gleichrangig ist. Obwohl sie eigentlich keine Produkte herstellt, die nicht im sofortigen Konsum verzehrt werden, bewertet die Neuzeit und schließlich die Moderne das Arbeiten als produktiv. Die unproduktive Arbeit wird als „Restbestand der Vergangenheit“ abgewertet: „Angesichts der beispiellosen Steigerung der Produktivität in der modernen Gesellschaft lag es nahe, das sich immer gleichbleibende ‚unproduktive‘ Arbeiten einfach als einen Restbestand aus der Vergangenheit abzutun und der Arbeit Qualitäten zuzuschreiben, die nur dem Herstellen zukommen, bzw. von dem *Animal laborans* zu sprechen, als sei es eigentlich *Homo faber*.“<sup>1133</sup>

Der Vorrang der Arbeit, vielmehr sein funktionalistisches Grundprinzip, tritt damit zwischen den Prozess der Entfremdung und Wiederaneignung. Sobald dem Menschen, der sich selbst im Herstellen auf eine Welt hin entwirft bzw. entäußert, die dann zu seiner auf ihn rückwirkenden Welt wird, vermittelt der von ihm geschaffenen Gegenständlichkeit, diese Gegenständlichkeit entwertet wird und Maßstab seiner Welterfahrung, seiner Teilhabe und Konstitution der Welt das reine Tätigsein wird, ist sein Herstellen auf funktionalistische Prinzipien reduziert. Das Herstellen wird auf die Ebene der Notwendigkeit herabgesetzt und der freie gestalterische Aspekt verliert an Bedeutung. Das Herstellen wird zum funktionalen Selbstzweck.

Mit der Aufwertung der Produktivität und der Entwertung des welterzeugenden Herstellens verliert der Mensch die Möglichkeit, sich vermöge seines Potenzials offen auf die Welt hin zu entwerfen. Zwar stellt er immer noch Dinge her, erzeugt mit seiner Arbeit eine Gegenständlichkeit, jedoch steht diese Gegenständlichkeit nicht mehr im Dienst des Welterzeugens bzw. Aneignens, da die Wiederaneignung ausbleibt. Es entsteht eine Beziehung der Beziehungslosigkeit.

Der Vorrang der Arbeit gegenüber dem Herstellen bringt damit gleich zwei Dimensionen der Marxschen Theorie der entfremdeten Arbeit zum Ausdruck, nämlich die Entfremdung des Arbeiters zu seinem Produkt und seinem Tun, da er mit Arendts Terminologie nicht mehr herstellt, sondern nur noch produktiv arbeitet. Begleitet wird die anthropologische Entwertung

---

<sup>1132</sup> Vgl. VA: 107.

<sup>1133</sup> VA: 104.

durch die gesellschaftliche Aufwertung der Arbeit. Sowie der Mensch auf seine Arbeitskraft reduziert wird, das Herstellen im produktiven Arbeiten aufgeht, wird die Verfügbarkeit und Teilhabe zum zentralen Thema des gesellschaftlichen Interesses (Arbeiterbewegung, Gewerkschaften, soziale Frage). Der Vorrang der Arbeit entwertet das Herstellen und entfremdet den Menschen, was deshalb als Entfremdungserfahrung beschrieben werden kann, da die Entwertung des Herstellens den Wiederaneignungsprozess des vormals Eigenen blockiert, indem es der Arbeit Qualitäten zuschreibt, „die nur dem Herstellen zukommen [...]“<sup>1134</sup>.

Der Aufstieg hatte zur Folge, dass ihr die Qualität der Produktivität zugeschrieben wurde. Das Produkterzeugen, das eigentlich dem Herstellen charakteristisch war, geriet damit unter den Einfluss des Arbeitens und seiner Prinzipien. Fortan standen nicht mehr die Prinzipien von Beständigkeit und Dauerhaftigkeit in Bezug auf die geschaffene Gegenständlichkeit im Vordergrund, sondern zyklische Wiederkehr, Konsum und Dringlichkeit, letztlich Funktionalität. So die „künstliche Welt von Dingen, die sich den Naturdingen nicht einfach zugesellen, sondern sich von ihnen dadurch unterscheiden, daß sie der Natur bis zu einem gewissen Grade widerstehen und von den lebendigen Prozessen nicht einfach zerrieben werden [fremd]. In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zu Hause, das von Natur in der Natur heimatlos ist; und die Welt bietet Menschen eine Heimat in dem Maße, in dem sie menschliches Leben überdauert, ihm widersteht und als objektiv-gegenständig gegenübertritt“<sup>1135</sup>. Damit verschwand auch die Bedeutung des Herstellens. Hierin liegt einer der Gründe, warum Arendt Marx vorwerfen kann, nicht zwischen Arbeiten und Herstellen unterschieden zu haben. Weil, so das Argument, die Möglichkeit zur Unterscheidung nicht mehr gegeben war, weil die Differenz beider Begriffe schon eingegeben war.

Der Vorrang wirkt sich nicht nur auf die Tätigkeiten des Herstellens aus, sondern auch auf das Handeln. Interessanterweise in der Art, dass die Zweck-Mittel-Relation des Herstellens in den Bereich des Handelns eindringt, sodass man eigentlich mit Blick auf den hier eingeführten Dualismus von einem Vorrang des Herstellens sprechen müsste. Was hieraus deutlich wird, ist die Umkehrung der Grundtätigkeiten in ihrer Rangfolge, die einer diametral entgegengesetzten Wertung zur antiken Auffassung darstellt. Mit Bezug auf Marx schreibt Arendt dazu:

„Diese eigentümliche, menschliche-personale Kontaktlosigkeit in einer Warengesellschaft hat Marx als Selbstentfremdung und Entmenschlichung des Menschen angeprangert, und das in ihr herrschende Primat des Warentauschs schließt in der Tat das Personale aus dem öffentlichen Bezirk aus und drängt alles eigentlich Menschliche in den Privatbereich der Familie oder die Intimität der Freundschaft. Insofern die moderne Gesellschaft das menschlich Personale zur Privatsache und den Warenhandel zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht hat, beruht sie in der Tat auf einer genauen Umkehr der gesellschaftlichen Verhältnisse in der klassischen Antike.“<sup>1136</sup>

Die moderne Gesellschaft hat die Prozesse des Herstellens in Arbeitsprozesse umgewandelt und dazu auch das Handeln in den Dienst gestellt, indem das dem „Herstellen eigene Prinzip der Zweck-Mittel-Beziehung in den Bereich des Handelns eingedrungen ist“<sup>1137</sup>. Das Handeln unter Nützlichkeitsprinzipien hat zur Folge, dass das einzelne Subjekt nicht mehr als gleichrangig gesehen wird und der öffentliche Raum zu einem Mittel, persönliche und damit private Zwecke umzusetzen, verwandelt wird. Letztlich wird dieser dadurch zerstört, die Möglichkeit von Freiheit und Identität negiert und das Politische durch das Private ersetzt:

„Wenn man der herstellenden Fähigkeit und der ihr eigenen Zweck-Mittel-Kategorie gestattet, in den Bereich des Handelns einzudringen [...] hat man sich der spezifischen, dem Handeln eigentümlichen Mittel

---

<sup>1134</sup> VA: 104.

<sup>1135</sup> VA: 16.

<sup>1136</sup> VA: 266f.

<sup>1137</sup> Geisen 2011: 287.

für Wiedergutmachung beraubt und sieht sich nun gezwungen, nicht nur mit den für alles Herstellen notwendigen Gewaltmitteln zu tun, sondern auch gewalttätig ungetan zu machen, also mit den gleichen Mitteln der Zerstörung, deren man sich bedient, wenn ein herzustellender Gegenstand missraten ist.“<sup>1138</sup>

Die Wiederaneignung des Entäußerten wird durch die Zweck-Mittel-Reduzierung auf den Bereich des Privaten limitiert. Sie bleibt jedoch deshalb aus, weil der Mensch Identität und Freiheit nur über das Sprechen gewinnen kann.

Aus dieser Analyse zeigen sich analog zum Herstellen zwei weitere Dimensionen von Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit innerhalb der innerweltlichen Entfremdung. Die Entfremdung zur Gattung, die der Mensch erfährt, weil die Vereinnahmung des öffentlichen Raums durch private Interessen die Pluralität als Prinzip des Handelns herabsetzt und die Entfremdung des Menschen zu sich selbst bzw. seiner inneren Natur, weil der Mensch personale Identität und Freiheit, die ihn als Menschen zugrunde liegend auszeichnen, nicht realisiert, sondern im Reich der Notwendigkeit und dessen Prinzipien verhaftet bleibt.

Auch aus diesem Grund wird der Vorrang der Arbeit von Arendt als ein Prozess der Entwürdigung und Verhinderung des menschlichen Potenzials charakterisiert. Dabei geht es jedoch nicht um die Kritik an der Arbeit als solche, sondern an der überproportionalen Aufwertung der Tätigkeiten, die im Kapitalismus ihren bisher deutlichsten gesellschaftstheoretischen Ausdruck gefunden hat. Arendt erkennt demgegenüber die Bedeutung jeder Tätigkeit für sich und im Verbund mit anderen an, will diese jedoch – und hier gerät sie in einen Konflikt zwischen Theorie und Praxis – einer bestimmten Lebenssphäre zuweisen. Denn nicht nur das Arbeiten hat in seiner Überproportionalität fatale Folgen, auch die Übergewichtung der *Vita contemplativa* als Gegenentwurf zur *Vita activa* hatte negative Folgen für den Menschen. Gleiches gilt für die Gewichtung innerhalb der *Vita activa*, wenn, so Arendts Beispiel, das Handeln auf andere Tätigkeitsbereiche Einfluss nimmt:

„Da die vom Handeln selbst erzeugten Gegenmittel gegen die ungeheuer widerstandskräftige Zähigkeit seiner eigenen Prozesse nur dort ins Spiel kommen, wo die Pluralität einer Mitwelt das Medium des Handelns ist, ist es so außerordentlich gefährlich, dieses Vermögen außerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten zu betätigen.“<sup>1139</sup>

Dieser Einwand ist vor allem in Bezug auf Günther Anders' Theorie der Diskrepanz von besonderer Bedeutung. Ein durch die Prinzipien des Handelns geleitete produktive Tätigkeit des Herstellens hätte zur Folge, dass darin Prozesse initiiert werden, die ihre Legitimation alleine durch die Fähigkeit erhalten, diese umsetzen zu können. Günther Anders bringt dies auf die Formel: „Das Gekonnte ist das Gesollte.“<sup>1140</sup> Diese Prozesse sind in ihren Folgen jedoch unabsehbar und in ihrer Unbegrenztheit und prinzipiellen Offenheit nicht mehr aufzuhalten, da das Prinzip des Verzeihens, der „Wiedergutmachung“<sup>1141</sup> auf dem Gebiet des Herstellens nicht zur Anwendung kommt.

### **Zur Kritik an Marx' Entfremdungsbegriff**

Für Marx ist Entfremdung in erster Linie im und durch den Kapitalismus entfremdete Arbeit. Ihre Überwindung eröffnet das Reich der Freiheit, in dem Arbeit nicht mehr auf Notwendigkeit gerichtet, sondern Teil des tätigen Umgangs mit der Welt über den Selbsterhalt hinaus ist. Auch

---

<sup>1138</sup> VA: 304.

<sup>1139</sup> VA: 304.

<sup>1140</sup> AdM II: 17.

<sup>1141</sup> VA: 304. Young-Bruehl weist daraufhin, dass Arendt dabei von damals aktuellen politischen Ereignissen inspiriert gewesen sei: „Her ideas about forgiveness and her book on Eichmann influenced and were reflected in the action, the new beginning, that brought the South African Truth and Reconciliation Commission (TRC), which, for the first time in history, made forgiveness a guiding principle for a state“ (Young-Bruehl 2006: 112).

für Marx wird die entfremdete Arbeit reduziert auf Notwendigkeit eben durch die Verhinderung der Bedingung der Möglichkeit, menschliches Potenzial ausüben zu können.<sup>1142</sup>

Arendt teilt die Diagnose, erklärt sie jedoch aus der Aufwertung der Arbeit und der daraus resultierenden Abwertung des Herstellens und des Handelns, während Marx von einer Abwertung der Arbeit ausgeht, die eine Entwertung des Menschen im Kern seines Tätigseins beschreibt. Dieses Verständnis geht nicht in Arendts „Weltentfremdung“ auf, beeinflusst es jedoch maßgeblich, da sich die Entfremdungsphänomene als Erfahrungen auch in Arendts Konzept der Weltentfremdung nahtlos einfügen bzw. sich daraus erklären lassen. Hinzu kommt die zweite Form der innerweltlichen Entfremdung, in der der Vorrang der Arbeit moralische und religiöse Sphären einnimmt<sup>1143</sup>, die Marx ebenfalls nicht kennt.

Marx kann letztlich, so Arendt, den Aufstieg der Arbeit nicht schlüssig erklären, da er an der Bedeutung der Arbeit für die Subjektwerdung festhält. Ein Fehler, der ihm nicht unterlaufen wäre, hätte er den Arbeitsbegriff von Herstellen und Handeln unterschieden.

Es zeigt sich, wie Arendt ihre Entfremdungstheorie als Weltentfremdung aus der Kritik an Marx' Arbeitstheorie entwickelt und ihn – methodisch analog der Kritik des Arbeitsbegriffs – auch darin als Denker des Übergangs charakterisiert, der zwar die wesentlichen Merkmale der gesellschaftlichen Entwicklung erkannt habe, diese aber in ihren tatsächlichen Ursachen aufgrund des zu radikalen materialistischen Ansatzes des „Vom-Kopf-auf-die-Füße-stellens“ eines traditionellen Idealismus auf materielle Prinzipien nicht korrekt beschrieben habe.

#### 4.4 Verlorene Vermögen und verlorene Welt

„Jede menschliche Tätigkeit spielt in einer Umgebung von Dingen und Menschen; in ihr ist sie lokalisiert und ohne sie verlöre sie jeden Sinn. Diese umgebende Welt wiederum, in die jeder hineingeboren ist, verdankt wesentlich dem Menschen ihre Existenz, seinem Herstellen von Dingen, seiner pflegenden Fürsorge des Bodens und der Landschaft, seinem handelnden Organisieren der politischen Bezüge in menschlichen Gemeinschaften. Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt.“<sup>1144</sup>

Der Mensch ist ein Lebewesen, das seine Grundbedingtheit darin erfährt, sich im tätigen Umgang mit der Natur eine Welt herstellen zu müssen, und darin seine Existenz als Mensch realisiert. Dass darin ein Potenzial, offen zu sein für die Gestaltung der Welt, zum Ausdruck kommen kann, ist nicht zuletzt der Bestimmtheit des menschlichen Daseins durch Natalität zuzuschreiben, in der „dem Neankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d. h. zu handeln“<sup>1145</sup>. Dass sich in der Grundbedingtheit des Menschen, einem Tätigsein, das Arendt in Grundtätigkeiten aufschlüsselt, ein Potenzial ausdrückt, ist indes nur möglich, da es Tätigkeiten gibt, die nicht dem „Reich der Notwendigkeit“ unterliegen. Diese These

---

<sup>1142</sup> Vgl. MEW 40: 517: „Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird. Ebenso indem die entfremdete Arbeit die Selbsttätigkeit, die freie Tätigkeit, zum Mittel herabsetzt, macht sie das Gattungsleben des Menschen zum Mittel seiner physischen Existenz.“

<sup>1143</sup> Der Aufstieg der Arbeit in der, von Max Weber beschriebenen protestantischen Ethik ist eine Sonderform der innerweltlichen Askese, weil sie sich mit religiöser Überzeugung verbindet und in extremer Form den Aufstieg verdeutlicht. Bedeutender ist indes die gesamtgesellschaftliche Dimension der innerweltlichen Entfremdung durch Arbeit, die durch die außerweltliche Entfremdung vorbereitet wird. Damit ist auch gezeigt, dass es bei der spezifischen Weltentfremdung des Menschen, die im Kapitalismus der Moderne ihren prägnantesten Ausdruck findet, um ein gesellschaftliches Phänomen der westlich geprägten Welt handelt.

<sup>1144</sup> VA: 33.

<sup>1145</sup> VA: 18.

gründet sich auch auf Arendts politischer Überzeugung, dass der Mensch keiner dialektischen Geschichtsentwicklung unterlegen ist, sondern dass er innerhalb eines komplexen Beziehungsgeflechts aus Pluralität und widerstrebenden Interessenlagen jederzeit in der Lage ist, einen neuen Anfang in der Welt zu machen. Dieses sinnstiftende Eingreifen in und Entäußerung („Offenbaren“) an die Welt ist Teil der Tätigkeit des Handelns, das den Menschen als Menschen auszeichnet, unter dem sie immer das konkrete Subjekt sieht, das nicht über dessen Auflösung in theoretische Begriffe wie „Gattungswesen“ oder „Weltgeist“<sup>1146</sup> bestimmbar ist.

Die Natalität bzw. das Potenzial, das sich darin ausdrückt, sind indes nicht allein auf den Tätigkeitsbereich des Handelns limitiert. Auch wenn die methodisch-theoretische Trennung der drei Grundtätigkeiten im Werk überwiegt, wurde gezeigt, dass deren gegenseitige Abhängigkeit und Bedingtheit hervorgehoben wird. Nur in dem Maße, wie das auf Notwendigkeit beschränkte Arbeiten die Sorge um den Lebenserhalt und die geschaffene Welt einlöst, kann das Herstellen sich ereignen und eine Welt, eine Heimat im tätigen Umgang mit der Natur errichten, das Versprechen von Dauerhaftigkeit realisieren. Für das Handeln bildet die vom Menschen gemachte Heimat auf Grundlage der Sorge die Basis, auf der es sich frei von Notwendigkeit im gemeinsamen Sprechen dem gesellschaftlichen Interesse widmen kann.

Arendt bewertet die Tätigkeiten, auch das wurde deutlich, nicht anhand eines abstrakten Maßstabs, wie etwa Arbeitskraft oder Arbeitszeit, also nicht anhand des Tätigkeitsprozesses, sondern anhand der Resultate, die sie hervorbringen, und der Frage, welche Rolle sie für die Bedingung der Möglichkeit spielen.<sup>1147</sup> Das Spannungsfeld von Notwendigkeit und Freiheit dient ihr zur Verortung der Tätigkeiten; während das Arbeiten der Notwendigkeit unterliegen, ist das Handeln im Reich der Freiheit aufgehoben. Das Herstellen nimmt eine mittlere Position ein. Es macht daher nur Sinn, in den Bereichen des menschlichen Tätigseins von Freiheit zu sprechen, wo diese auch realisiert wird bzw. werden kann, was für Arbeiten und Herstellen ganz bzw. teilweise ausgeschlossen ist.

Arendt unterscheidet damit nicht nur, sondern bewertet die Tätigkeiten anhand ihrer Resultate. In diesem Zusammenhang erscheint Arbeit als die erste Stufe und das Handeln als bedeutendste Form, woraus keine Geringschätzung des Arbeitens abzuleiten ist, Arendt dies gleichwohl von der Forschung vorgeworfen wurde.<sup>1148</sup> Deren Kritik zielt jedoch nicht auf die begriffliche Unterscheidung der Grundtätigkeiten, sondern auf die Exklusivität der Einflussphären. Die Möglichkeit, dass auch im produktiven Herstellen konkreter Gegenständlichkeit sich Selbstbestimmung, Anerkennung und schöpferische Freiheit realisieren lassen können, schließt Arendt mit ihrer Trennung aus<sup>1149</sup>. Allerdings berührt diese Kritik nicht den Kern ihrer Anthropologie, der darin besteht, dass sich der Mensch in seiner Gesamtheit als tätiges Lebewesen an die Welt entäußert.

Ihre Anthropologie ist damit eine Theorie menschlichen Tätigseins in der Welt mittels der Grundbestimmtheit des Daseins, die die Forschung aufgrund der Gewichtung innerhalb der *Vita activa* angegriffen hat. In dieser Theorie geht es ihr letztlich darum, die menschliche Freiheit zu verteidigen. Niggemeyer hat unter Rekurs auf ihren Freiheitsbegriff darauf hingewiesen, dass sie darin letztlich derselben methodischen Unterlassung unterliegt wie auch Marx, indem sie eben nicht erklärt, wie die Bedingungen der Möglichkeit zur Etablierung des politischen Raumes konkret zu denken sind.<sup>1150</sup>

---

<sup>1146</sup> Die Formulierung Gattungswesen ist hier gegen Marx gerichtet (vgl. IwV: 74f.).

<sup>1147</sup> Vgl. Geisen 2011: 343.

<sup>1148</sup> Z.B. Höffe 2017.

<sup>1149</sup> Vgl. Höffe 2017.

<sup>1150</sup> Niggemeyer 2008: 104: „Arendt interessiert letztlich nur die *Gründung der Freiheit*, also die Etablierung eines Raumes, wo Menschen in ihrer Pluralität erscheinen können, indem sie mit anderen gemeinsam handeln und sprechen. Dieser Raum soll ein Ort des Austausches von individuellen Meinungen und nicht des Zusammenpralls von kollektiven Interessengegensätzen sein. Hierzu muß zunächst die materielle Reproduktion der Individuen zur Zufriedenheit aller Beteiligten gewährleistet sein, in Arendts Worten die

Dieses methodische Modell entwickelt sie aus dem historischen Rekurs über die veränderte Auffassung von Arbeit, der sich schließlich zu einem Vorrang der Arbeit innerhalb der Grundtätigkeiten etabliert. Dieser Vorrang sorgt einerseits dafür, dass andere Tätigkeiten in dem Maße entwertet werden, das Arbeiten aufgewertet wird und andererseits für einen Vorrang funktionalistischer Prinzipien innerhalb einer Gesellschaft und innerhalb von Tätigkeitsbereichen, die davon bisher unberührt waren. Dieser Umstand bildet die Folie, vor der Arendt die moderne Arbeitsgesellschaft kritisiert. Der Aufstieg der Arbeit mit der Neuzeit ist gleichzeitig der Verfall des spezifisch Menschlichen und bildet anders als bei Marx nicht die dialektische Antithese, auf der sich eine neue Gesellschaftsordnung etabliert. Der Aufstieg des Arbeitens wird von ihr als Verfallsprozess charakterisiert. Rousseaus Gesellschaftsanalyse scheint hier durch.

Aus diesem Übergewicht der Arbeit folgt eine innerweltliche Entfremdung, eine Beziehung der Beziehungslosigkeit, die begünstigt wurde durch die massenhaften Enteignungen der Landbevölkerung und der Freisetzung von Arbeitskraft bzw. der Reduzierung der Menschen auf diesen Faktor. Die Aufwertung der Arbeit kann daher als ein gestörter Versuch der Wiederaufbau des verlorenen Vermögens gelesen werden, der in der modernen Arbeitsgesellschaft jedoch scheitert und als Entfremdung charakterisiert werden kann. Allerdings hinkt dieses Argument, insofern damit zugleich gesagt wäre, dass der Mensch vor der Aufwertung der Arbeit, also zu einer Zeit, in der die *Vita contemplativa* Vorrang genoss, ein nicht-entfremdetes Leben geführt habe.

Die innerweltliche wird ergänzt um die außerweltliche Entfremdung, um historische Prozesse und technologische Entwicklungen, die die Welterfahrung des Menschen radikal veränderten, sodass die Welt nunmehr von einem Standpunkt außer ihr betrachtet werden konnte und zu etwas Nahem wurde, das um das Element der Ferne reduziert war.

Beide Dimensionen verbindet Arendt zur Weltentfremdung, die in letzter Instanz eine Kritik an der Interesselosigkeit des Menschen an der Welt zum Ausdruck bringt. Wesentlicher Grund dafür ist der Vorrang der Arbeit, der wenig dazu geeignet ist, die historischen und technischen Entwicklungen der außerweltlichen Entfremdung zu kompensieren, zu moderieren oder abzumildern, sondern diese vorantreibt.

Auf Grundlage ihrer Anthropologie, die sich aus der Analyse des menschlichen Tätigseins erzeugt, gelingt es ihr, die Weltentfremdung als wesentliches Merkmal der modernen Arbeitsgesellschaft herausheben zu können und damit zugleich ein Dilemma auf den Punkt zu bringen. So ist der moderne Mensch ein von Weltentfremdung betroffenes Lebewesen, dessen Streben darauf ausgerichtet ist, Arbeit abzuschaffen, diese aber in einem Maße zur wesentlichen Form seines Tätigseins aufgewertet hat. Dieser Widerspruch ist zugleich der Widerspruch, den Arendt innerhalb von Marx' Anthropologie und politischer Sozialrhetorik gesehen hat.

„Ja, ich glaube, daß das Denken einen Einfluß auf das Handeln hat – auf den handelnden Menschen, weil es dasselbe Ich ist, das denkt und handelt“<sup>1151</sup>, schreibt Arendt in „Ich will verstehen“ und verknüpft die Tätigkeit des Handelns eng mit dem Bereich des „Leben des Geistes“. Für den Menschen ist letztlich nicht nur von besonderer Bedeutung, wie er in der Welt tätig ist, sondern dass er ein Subjekt ist, das denkt, will und urteilt. Diese Form des geistigen Lebens ist von der *Vita contemplativa* zu differenzieren. Die Leistung des Denkens besteht im Wesentlichen in der Möglichkeit eines Nach-Denkens bereits zurückliegender Ereignisse. Im Nach-Denken wird sowohl vergangenes Geschehen betrachtet. Es tendiert zugleich dazu, diese Erfahrung zu verallgemeinern und zu abstrahieren. Im Nach-Denken gewinnt der Mensch Erfahrungswissen. Das Wollen ist für Arendt ein menschliches Talent, vermöge dessen der Erscheinungswelt des Menschen eine Form verliehen wird. Als solches ist es auf die Zukunft

---

*Befreiung von Armut.* Wie diese tatsächlich vollzogen werden soll erläutert sie aber nicht; daß technischer und wirtschaftlicher Fortschritt allein nicht ausreichen, zeigt der Blick auf das anhaltende Elend in der Welt.“

<sup>1151</sup> IwV: 74.



gerichtet. Denken und Wollen verbinden sich im Urteilen, das aus der Rezeption von Kants Kritik der Urteilskraft entwickelt wird. Mit Kant teilt Arendt die Auffassung, dass ästhetische Urteile ohne Begriffe und Vorstellungen von Zwecken aufgebaut sind, also keine Interessen verfolgen und keine Begriffe bilden<sup>1152</sup>. Ebenfalls mit Kant wird die Subjektivität solcher Urteile betont und bemerkt, dass diese auch für politische Urteile als Grundlage dienen können. Das Urteilen ist nun keine Verbindung von Denken und Wollen in Form einer gemeinschaftlichen Anwendung dieser Vermögen, sondern dient als Gradmesser, um zu bestimmen, wie der Mensch sich innerhalb einer Gesellschaft in Bezug auf sein Nach-Denken über Vergangenes und sein willentliches Entwerfen auf Zukünftiges bestimmt. Beides fließt in das Urteilen ein und zwar in der Weise, dass dieser in der Lage ist, vom eigenen Standpunkt des Denkens zu abstrahieren und das subjektive Wollen zu hinterfragen. Hier überschreitet Arendt Kants Modell der Geschmacksurteile und macht diese zum Gegenstand des öffentlichen Raumes und damit zu politischen Urteilen. Dies ist eine Tätigkeit des handelnden Menschen, der sein Tun nicht an den in der modernen Arbeitsgesellschaft vorherrschenden funktionalistischen Prinzipien ausrichtet. Kennzeichen dieser ist die überproportionale Aufwertung der Arbeit, die das Denken letztlich in die Gedankenlosigkeit des Nationalsozialismus transformiert habe. Arendts Nach-Denken über Denken, Wollen und Urteilen ist von der Programmatik geprägt, diese vor „Gedankenlosigkeit“<sup>1153</sup> zu bewahren.

An Marx' Werk hebt Arendt immer wieder die außerordentliche Leistung hervor, diesen Aufstieg der Arbeit und deren Eindringen in den Bereich des Politischen, den Arendt frei von naturalistischen und materialistischen Ideen halten will, beschrieben zu haben. Dass darin ein Phänomen der Entfremdung des Menschen zu seinem ihn auszeichnenden Pluralismus zum Ausdruck kommt, hat sie selbst zum Ausdruck gebracht:

„Marx hat, wenn auch mit ganz ungerechtfertigter Genugtuung, das ‚Absterben‘ des öffentlichen Bereichs unter den Bedingungen einer ungehemmten Entwicklung der ‚gesellschaftlichen Produktivkräfte‘ vorausgesagt; und er hat auch recht behalten mit seiner kuriosen Voraussage, daß das vergesellschaftete Animal laborans seinen Überschuß an Freizeit, als seine zeitweise Befreiung von der Arbeit, nicht dazu benutzen würde, sich der Freiheit der Welt zuzuwenden, sondern seine Zeit im wesentlichen mit den privaten und weltunbezogenen Liebhabereien vertun werde, ‚die wir Hobby nennen‘.“<sup>1154</sup>

Die Gemeinsamkeit gründet darin, dass sie das wesentliche Element der Marxschen Anthropologie, die Verbindung mit dem Arbeitsbegriff zum Ausgangspunkt ihres Denkens macht. Wie Marx denkt sie den Menschen als ein tätiges Lebewesen, das seine Bestimmtheit in eben dieser Grundbedingtheit als Tätigkeit erfährt. Allerdings liefert Marx' Arbeitstheorie auch den größten Ansatz zur Kritik. Darin charakterisiert sie diese als ein Denken des Übergangs, das zwar in der Lage war, neue Phänomene zu beschreiben, aber im Anspruch, die Philosophie Hegels vom „Kopf auf die Füße“ zu stellen, menschliches Tätigsein ausschließlich auf materialistische Prinzipien zurückführte und darin letztlich zu kurz griff. Ausdruck findet diese Limitierung in der fehlenden Unterscheidung der Grundtätigkeiten. Marx habe deshalb nicht erkennen können, dass das Arbeiten eine stets der Notwendigkeit verpflichtete Tätigkeit ist und sein Ansinnen, mit der Überwindung der Arbeit das Reich der Freiheit zu eröffnen, ebenso notwendig scheitern musste:

„Weil Marx' zentrale Entdeckung in der Beschreibung des Menschen als eines arbeitenden Wesens besteht – daher die zentrale Stellung der Arbeiterklasse und des sogenannten Materialismus (Stoffwechsel mit der Natur) –, sieht er den Menschen wesentlich isoliert. Der Arbeitende, gesehen und beschrieben nach dem alten griechischen Modell des Herstellers, ist in der Tat prinzipiell allein mit dem, was er produziert; die anderen erscheinen nur als Helfer (Meister und Gehilfe). Die Mittel-Zweck-Kategorien, die dem Herstellen

---

<sup>1152</sup> Vgl. Arendt 1998a: 25, 89.

<sup>1153</sup> Vgl. Arendt 2011: 13ff.

<sup>1154</sup> VA: 138.

völlig angemessen sind, greifen im Arbeitsprozess auf den Menschen über; nirgends liegt es so nahe und ist [es] gewissermaßen legitim, Menschen als Mittel zu behandeln, wie im Arbeitsprozess. Dies ist gleichsam die Kardinalsünde der Arbeit, die erst in der modernen Organisation des Arbeitsprozesses voll ans Tageslicht tritt.“<sup>1155</sup>

Ebenfalls kritikwürdig sind die politischen Konsequenzen bzw. die gesellschaftliche Folgenlosigkeit von Marx' philosophischer Anthropologie, wobei sie übersieht, dass dieser seinen Arbeitsbegriff nicht derart eingeschränkt sah, wie sie unterstellt. Sie teilt jedoch mit Marx die Überzeugung, dass der Mensch innerhalb der Arbeitsgesellschaft nicht er selbst ist, dass er in den Bedingungen der Möglichkeit seines Potenzials eine Einschränkung erfährt<sup>1156</sup>. Arendt erweitert indes Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit zu einer universalistischen Theorie der Weltentfremdung, in der Dimensionen entfremdeter Arbeit einen wesentlichen Teilaspekt eines gesamtgesellschaftlichen Zustands der Moderne darstellen. In dieser Weise integriert sie Marx' Entfremdungstheorie in ihr Denken und erweitert sie zugleich, indem sie sie für nicht materialistische Modelle öffnet. Diese Methodik zeigt sich darin, dass sie Marx zugleich als Quelle und Folie der Kritik für dasselbe Phänomen verwendet.<sup>1157</sup>

Auch in ihrer Entfremdungstheorie lassen sich die Dimensionen der entfremdeten Arbeit wiederfinden, ohne dass Arendt dabei jedoch von Arbeit spricht. Da Arbeit durch Notwendigkeit bestimmt ist, ist der Tätigkeit eine Fremdbestimmtheit immanent. Worum es in der modernen Arbeitsgesellschaft letztlich geht, und was Entfremdungserfahrung hervorbringt<sup>1158</sup>, ist der Vorrang der Arbeit und ihrer Prinzipien gegenüber den anderen Tätigkeiten der *Vita activa*, aber auch – dies wird in diesem Kontext oft vergessen – der *Vita contemplativa*<sup>1159</sup>. Marx hat diesen Vorrang erkannt, ihn aber lediglich innerhalb eines materialistischen Gesellschaftssystems und seiner Produktionsbedingungen verortet. Daher bleibe seine Entfremdungstheorie als Theorie der entfremdeten Arbeit beschränkt.

In der Konsequenz folgt hieraus auch eine Limitierung von Marx' Ansatz zur Überwindung der Entfremdung, die er durch die Abschaffung des Privateigentums<sup>1160</sup> an Produktionsmitteln

---

<sup>1155</sup> DT: 79.

<sup>1156</sup> Vgl. VA: 266f.; MEW 40: 517: „Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein Gattungslieben, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird. Ebenso indem die entfremdete Arbeit die Selbsttätigkeit, die freie Tätigkeit, zum Mittel herabsetzt, macht sie das Gattungslieben des Menschen zum Mittel seiner physischen Existenz.“

<sup>1157</sup> Vgl. VA: 105: Auf der Verwechslung von Arbeit und Herstellen beruhe, so Arendt, „nicht nur Marx' Arbeitstheorie, sondern überhaupt die Glorifizierung der Arbeit in der Neuzeit...“

<sup>1158</sup> Arendt sieht diese in der technischen Entwicklung realisiert (in Übereinstimmung mit Anders) und nutzt sogar den Terminus „Entfremdung“ - allerdings in Anführungszeichen: „Und weil Maschinenprozesse, je automatischer sie werden, desto mehr sich Naturprozessen angleichen, ja weil ihr kontinuierlicher Automatismus überhaupt nur dadurch ermöglicht wurde, daß wir die kreisenden, anfangs- und endlosen, zweckfreien Prozesse der Natur in eine von menschlichen Zwecken bestimmte Welt geleitet haben, ist es durchaus vorstellbar, daß ein voll automatisiertes Maschinenzeitalter, obzwar es vermutlich die Weltlichkeit der Welt als einem Gebilde von Menschenhand vernichten wird, sich als ein ebenso zuverlässiger und grenzenlos produktiver Versorger des Menschengeschlechts herausstellen wird, wie die Natur es war, bevor der Mensch sich ihr ‚entfremdete‘ und eine Welt in ihr errichtete, die ihn behauste und damit eine Schranke bildete zwischen ihm und der Natur“ (VA: 180).

<sup>1159</sup> Vgl. VA: 410: „Nicht nur, daß die anschauende Kontemplation keine Stelle mehr hat in der Weite spezifisch menschlicher und sinnvoller Erfahrungen, auch das Denken, sofern es im Schlußfolgern besteht, ist zu einer Gehirnfunktion degradiert, welche die elektronischen Rechenmaschinen erheblich besser, schneller und reibungsloser vollziehen als das menschliche Gehirn. Das Handeln wiederum, das erst mit dem Herstellen gleichgesetzt wird, sinkt schließlich auf das Niveau des Arbeitens ab, weil auch das Herstellen, wegen der ihm inhärenten Weltlichkeit und Gleichgültigkeit gegen die Belange des Lebens, nur als eine Form der Arbeit geduldet werden kann, als eine vielleicht kompliziertere, aber grundsätzlich von anderen Funktionen nicht geschiedene Funktion des Lebensprozesses im Ganzen.“

<sup>1160</sup> Arendt kritisiert eine neue Bedeutung des Privateigentums in der Neuzeit und stimmt darin mit Marx überein: „Es ist ja selbstverständlich, daß öffentliche Tätigkeit nur dann möglich ist, wenn für die viel

erreichen will, was in Arendts Augen nichts an der Grundproblematik des Vorrangs der Arbeit verändert, da auch in anderen Systemen noch Waren produziert werden. Aus diesem Grund sieht Arendt Marx' politische Konzeption als limitiert<sup>1161</sup>. Er deutet diese auch nur an, dann aber in deutlicher Übereinstimmung mit Arendts Handlungsbegriff und ihrem Verständnis von Pluralität:

„Die Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche durch die Teilung der Arbeit kann nicht dadurch wieder aufgehoben werden, daß man sich die allgemeine Vorstellung davon aus dem Kopfe schlägt, sondern nur dadurch, daß die Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren und die Teilung der Arbeit aufheben. Dies ist ohne die Gemeinschaft nicht möglich. Erst in der Gemeinschaft [mit Anderen hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.“<sup>1162</sup>

Innerhalb der Erörterung von Arendts Kritik an Marx' Arbeitsbegriff ist bereits ihre ablehnende Haltung zu Marx' Gesellschafts- und Geschichtsbegriff deutlich geworden. Im Gesamtblick dient ihr die Kritik an der Arbeitstheorie als Grundlage, auf der sie die generelle Kritik an Marx vorbereitet, die schließlich ihren Ausdruck in Marx' dialektischer Geschichtsauffassung findet:

„Der eigentlich utopische Zug in Marx ist nicht die klassenlose Gesellschaft, sondern der Begriff einer Geschichte, die in sich die Zukunft birgt. Also der organische Geschichtsbegriff, indem die Gesellschaft immer schon in ihrem Schoß die Keime des Kommenden enthält – wie die gegenwärtigen Menschen in ihrem Schoß die zukünftigen Menschen enthalten. Oder wie der Mensch sowohl seinen Tod wie seine Nachkommen in sich trägt.“<sup>1163</sup>

Damit zeigt sich, dass Arendt auch in der *Vita activa* politische Philosophin ist, die nicht nur danach sucht, die moderne Gesellschaft und ihre Entwicklung beschreiben zu können, sondern das Handeln als Tätigkeit zu rehabilitieren. Ihre Kritik an Marx ist eine Kritik des naturalistischen Humanismus des 19. Jahrhunderts. Im Gegensatz dazu ist Politik nichts dem Menschen natürlich Zukommendes, sondern etwas, das zwischen Menschen entsteht<sup>1164</sup>. Ihre Kritik am Aufstieg und Vorrang der Arbeit ist damit eine Kritik am Aufstieg des Naturalismus, der das Politische konterkariert<sup>1165</sup>:

Aus diesen Gründen muss sie Marx letztlich im Kern wegen seiner unzulänglichen politischen Position, bzw. deren Auslassen, beanstanden.<sup>1166</sup> Diese von tiefer Wertschätzung durchgezogene Ablehnung in bestimmten Punkten hat, obwohl sie in einem bedeutenden Maße von

---

vordringlicheren Lebensnotwendigkeiten gesorgt ist. Dies wiederum konnte nur durch das Arbeiten geschehen, und der Reichtum eines Mannes wurde daher oft nach der Zahl von Arbeitern, d.h. natürlich nach seinem Sklavenbesitz berechnet. Hier bedeutet Privatbesitz, daß man Herr über die eigenen Lebensnotwendigkeiten und daher potentiell ein freier Mensch ist, frei nämlich, das eigene Leben zu transzendieren und in die allen gemeinsame Welt einzutreten. [...] Die modernen Verfechter des Privateigentums aber, die darunter niemals etwas anderes verstehen als Privatbesitz und privaten Reichtum, haben wenig Grund, sich auf eine Tradition zu berufen, für die es in der Tat keine öffentliche Freiheit geben konnte ohne eine Garantie des Privateigentums und keine politische Tätigkeit ohne Privatbesitz“ (VA: 79f.).

<sup>1161</sup> Ökonomie ist öffentliche Angelegenheit im Gegensatz zur Arbeit (vgl. MW: 284 f.).

<sup>1162</sup> MEW 3: 74.

<sup>1163</sup> Arendt 2002c: 686f.

<sup>1164</sup> Vgl. Boll 1997: 20.

<sup>1165</sup> Vgl. Boll 1997: 68ff.: „Was Arendt Marx zum Vorwurf werden läßt gilt nicht Marxens Insistieren auf die natürlichen Bedingungen des Lebens als unhintergehbare *conditio humana*. Arendts Bedenken betrifft eine Naturvorstellung, die die Notwendigkeit der Lebensreproduktion an das Versprechen, Entfremdung aufzuheben, bindet und damit eine Rangaufwertung des Natürlichen vornimmt, die sich bei Marx darin ausspricht, das ‚gesellschaftliche Dasein‘ als das eigentlich ‚menschliche Dasein‘ zu bestimmen. Als ein solches wesenhaftes Naturverhältnis dringt die Gesellschaft in den politischen Raum ein und transformiert ihn.“

<sup>1166</sup> Vgl. Geisen 2011: 444.

Marxistischem Denken beeinflusst ist, zu dem beachtenswerten Umstand geführt, dass sie selbst sich nie als marxistische oder linke Denkerin verstanden hat und im Gegenteil vom linken Intellektuellen kritisiert wurde<sup>1167</sup>. Vornehmlicher Grund dafür waren ihre Analysen zum Totalitarismus und die Gleichsetzung von Nationalsozialismus und Stalinismus bzw. ihrem theoretischen Fundament und ihrer Geisteshaltung<sup>1168</sup>. Arendt ist darüber hinaus im Grundsatz keine marxistische Denkerin, sparte nicht mit Kritik an der Marx-Exegese<sup>1169</sup>, sondern eine Denkerin, die Marx ohne den Marxismus gelesen hat und daher von diesem nicht berücksichtigt bzw. kritisiert worden ist: „He is the one great man of the past who not only was already concerned with predicaments that are still with us, but whose thought could also be used and misused by one of the forms of totalitarianism.“<sup>1170</sup>

Die äußere Kritik an Marx bzw. am Marxismus geht einher mit einer inneren Kritik des Marxschen Denkens, in der sie dessen Arbeitstheorie und Herrschaftsverständnis zu einer Kritik der Gesellschaftstheorie zusammenführt. So habe Marx sein Herrschaftsverständnis auf der Hegelschen Dialektik von Herr und Knecht aufgebaut und im Pathos des 19. Jahrhunderts eine Gesellschaft vor Augen gehabt habe, in der Gleichheit und Freiheit vereint seien. Er folgerte daraus, dass derjenige, der andere versklavt, nicht frei sein könne, worin Arendt nicht nur einen Widerspruch zur Definition der Arbeit als Erschaffers des Menschen und der Gewalt als Hebamme der Geschichte<sup>1171</sup> erkennt, sondern einen falschen Freiheitsbegriff vermutet, der Herrschaft ausschließen will. Tatsächlich aber sei Freiheit auf bestimmte Formen von Herrschaft

<sup>1167</sup> IwV: 109ff: „Daß die Linke denkt, ich sei konservativ, ist Ihnen bekommt, und die Konservativen denken manchmal, ich sei links oder ein Außenseiter oder Goll weiß was. Und ich muß sagen, daß mich das völlig kalt läßt. Ich glaube nicht, daß auf diese Weise die wirklichen Fragen dieses Jahrhunderts eine wie auch immer geartete Erhellung erfahren. [...] Darüber hinaus muß erwähnt werden, daß der Kapitalismus im 17. 18. und 19. Jahrhundert natürlich von ungeheurer Grausamkeit war. Und die müssen Sie berücksichtigen, wenn Sie Marx' großes Loblied auf den Kapitalismus lesen. Er war von den abscheulichen Folgen dieses Systems umgeben und dachte trotzdem, daß es sich um eine große Sache handelte. Er war natürlich auch ein Hegelianer und glaubte an die Macht des Negativen. Nun ja, ich glaube nicht an die Macht des Negativen, der Negation, wenn es sich dabei um das schreckliche Unglück anderer Menschen handelt. Sie fragen mich also, wo ich stehe. Ich stehe nirgendwo. Ich schwimme wirklich nicht im Strom der gegenwärtigen oder irgendeines anderen politischen Denkens. Allerdings, nicht deshalb, weil ich so besonders originell sein will - es hat sich vielmehr einfach so ergeben, daß ich nirgendwo so richtig hineinpasste. Diese Sache mit dem Kapitalismus und Sozialismus scheint mir die offensichtlichste Angelegenheit der Welt. Und die Leute verstehen nicht einmal worüber ich rede, sozusagen. Ich meine damit nicht, daß ich mißverstanden werde: Im Gegenteil, ich werde sehr gut verstanden. Doch wenn Sie eine solche Sache aufbringen und den Leuten ihre Geländer, ihre sicheren Wegweiser nehmen (wenn diese Leute dann über den Zusammenbruch der Tradition sprechen, aber sich niemals vergegenwärtigen, was das heißt, daß es nämlich bedeutet, daß Sie wirklich allein in der Kälte stehen!), dann kommt es natürlich zu der Reaktion - und das ist mir sehr oft passiert -, daß man einfach ignoriert wird. Und das macht mir nichts aus. Manchmal wird man angegriffen. Aber gewöhnlich werde ich nicht beachtet, weil in meinem gedanklichen Horizont nicht einmal eine nützliche Polemik ausgetragen werden kann. Und Sie können behaupten, daß dies eigentlich meine Schuld ist.“

<sup>1168</sup> Vgl. Arendt 2002a: 276: “The fact that one form of totalitarian domination uses, and apparently developed directly from, Marxism, is of course the most formidable charge ever raised against Marx. And that charge cannot be brushed off as easily as can charges of a similar nature - against Nietzsche, Hegel, Luther, or Plato, all of whom, and many more have at one time or another been accused of being the ancestors of Nazism.”

<sup>1169</sup> Vgl. Arendt 2002a: 275: “To be sure, Marxism in this sense has done as much to hide and obliterate the actual teachings of Marx as it has to propagate them. [...] Through Marxism Marx himself has been praised or blamed for many things of which he was entirely innocent; for instance, for decades he was highly esteemed, or deeply resented as the ‘inventor of class, struggle,’ of which he was not only not the ‘inventor’ (facts are not invented) but not even the discoverer.”

<sup>1170</sup> Arendt 2002a: 281.

<sup>1171</sup> Arendt 2002a: 287a: “At the other end of this position and, as it must appear at first glance, in the most extreme opposition to it, stand three propositions that are the pillars which Marx's whole theory and philosophy rest: first, *Labor is the Creator of Men*; second *Violence is the midwife of History* (and, since history for Marx is past political action, this means that violence makes action efficient); third, seemingly in contradiction of the other two, *Nobody can be free who enslaves others*.”

und Teilung der Gewalt angewiesen<sup>1172</sup>. Aus dem Marxschen Herrschaftsverständnis, aufbauend auf einem Freiheitsbegriff lässt sich keine politische Gesellschaftstheorie entwickeln, da Politik und Gesellschaft immer mit Herrschaft verbunden sind und durch Sanktionierung erst den Raum für Freiheit schaffen: „Marx was not, and as we shall see, could not have been aware that this glorification of violence and labor challenged the traditional connection between freedom and speech.“<sup>1173</sup> Marx habe nicht erkannt, dass der Aufstieg der Arbeit und die Gewalt, also die politische Revolution in der Geschichte, die eben keine Vereinigung von Freiheit und Gleichheit hervorbringe, der eigentlichen Freiheit, die sich als Tätigkeit des Handelns zwischen Menschen ereignet, die traditionelle Verbindung von Freiheit und Sprache aufzulösen drohe, also das Handeln als eigentlichste aller menschlichen Tätigkeiten negiere<sup>1174</sup>. Er habe lediglich die Inkompatibilität zwischen Freiheit und Notwendigkeit innerhalb des Arbeitens bzw. zwischen Freiheit und Zwang bezüglich der Gewalt erkannt, aber nicht auflösen können, weil er auf der Möglichkeit des Reichs der Freiheit beharrte:

„The basic self-contradiction in which Marx’s whole work, from the early writings to the third volume of Capital is caught (and which can be expressed in various ways, such as that he needed violence to abolish violence, that the goal of history is to end history, that labor is the only productive activity of man but that the development of men’s productive forces will eventually lead to the abolition of labor, etc.) arises from this insistence on freedom.“<sup>1175</sup>

Arendt kritisiert eine Gesellschaftstheorie, die in ihren Augen die menschliche Freiheit im Handeln bedroht anstatt, wie von ihr selbst vorgegeben, sie zu begünstigen, bzw. sich bei ihrer Begründung in unauflösbare Widersprüche verstrickt sowie die Dialektik des historischen Materialismus, die Marx dazu diente, im Kapitalismus ein positives Moment zu sehen, durch das die Menschheit auf ihrem Weg in die klassenlose Gesellschaft zu gehen habe<sup>1176</sup>. Dass dieses Vorgehen vor allem in den Reihen des orthodoxen Sozialismus nicht auf Gegenliebe gestoßen ist, erscheint verständlich. Bemerkenswert ist hingegen, dass Arendt trotz der Kritikwürdigkeit des Marxschen Denkens diesem keinen Vorwurf macht, sondern im Gegenteil die außerordentliche Bedeutung betont<sup>1177</sup>. Begleitet wird dieses durch eine generelle Wertschätzung der Haltung Philosophie als aktiven politischen Beitrag zu sehen:

---

<sup>1172</sup> Vgl. Arendt 2002a: 289.

<sup>1173</sup> Arendt 2002a: 294.

<sup>1174</sup> Für die Moderne gilt, dass anstelle der politischen Gewalt die Technologie tritt: „In dem Wusch, sich von dieser Lebensnotwendigkeit zu emanzipieren und eine, wenn auch immer begrenzte Freiheit zu erobern, hat alle Herrschaft ihre ursprünglichste und ihre legitimste Wurzel. Solange wir denken können, haben Menschen diese Befreiung sich mit Gewalt auf Kosten anderer verschafft, indem sie andere zwangen, einen Teil der Lebenslast für sie zu tragen. Dies ist der eigentliche Sinn der Sklavenwirtschaft und wenn wir heute sagen können, daß die alte und fruchtbare Wahrheit, daß nur Gewalt und Herrschaft über andere wenigstens einigen Menschen die Freiheit verschafft, überhaupt und nicht mehr gültig ist, so danken wir diesen wirklichen Fortschritt nicht etwa irgendwelchen modernen politischen Ideen oder Ideologien, sondern einzig und allein der modernen Technik“ (ÜR: 145).

<sup>1175</sup> Arendt 2002a: 290.

<sup>1176</sup> IwV: 109f.

<sup>1177</sup> Arendt 2002a: 307ff.: “Labor, violence, and freedom indicate the central challenges to our tradition that appeared in the three great events of the modern era, and which Marx attempted to formulate and think through. Compared with them, the one reversal of traditional ‘values’ of which Marx himself was aware, the turning away from ‘idealism’ to ‘materialism’ which he believed he had turned Hegel upside down, and for which he has so frequently been praised or blamed - is of minor importance. [...] Marx's prophecies have been wrong in almost all respects, although he certainly did not err more than is the common lot of social scientists. But in this one respect- in his concoction that the future belongs to man as a laboring animal, to those, that is, who have but their laboring capacity, whom he called the proletariat - he was so right that we, even today, are hardly aware of it.”

„Marx does not challenge philosophy, he challenges the alleged impracticality of philosophy. He challenges the philosophers' resignation to do no more than find a place for themselves in the world, instead of changing the world and making it ‚philosophical‘. And this is not only more than but also decisively different from Plato's ideal of philosophers who should rule as kings, because it implies not the rule of philosophy over men but that all men, as it were, become philosophers. The consequence that Marx drew from Hegel's philosophy of history [...] was that action, contrary to the philosophical tradition, was so far from being the opposite of thought that it was its true, namely real vehicle, and that politics far from being finitely beneath the dignity of philosophy, was the only activity that was inherently philosophical.“<sup>1178</sup>

Die Gemeinsamkeiten von Anthropologie und Arbeitstheorie sowie in der Folge der Entfremdungstheorien bei Marx und Arendt sind grundlegend. Sie würdigt ihn, integriert wesentliche Theoreme, rezipiert diese kritisch und macht sich seine Thesen zunutze, indem sie diese letztlich übersteigt und von Materialismus und Dialektik befreit. Damit beschreibt sie die Entwicklung bzw. den Zustand der Arbeitsgesellschaft von einem anthropologischen Ansatz ausgehend, ohne in unkonkrete gesellschaftliche Kategorien und Appelle abzugleiten<sup>1179</sup>.

---

<sup>1178</sup> Arendt 2002a: 317f.

<sup>1179</sup> Vgl. IwV: 74f.: „Die Theorie kann das Handeln nur durch Veränderung des Bewusstseins beeinflussen. Haben Sie jemals über die Zahl der Menschen nachgedacht, deren Bewusstsein sie zu ändern haben werden? Und wenn sie hierüber nicht so konkret nachgedacht haben, dann denken Sie über die Menschheit nach - das heißt über ein Substantiv, das in der Wirklichkeit nicht existiert, das ein Begriff ist. Und immer erfährt dieses Substantiv - sei es nun das Marxsche Gattungswesen, die Menschheit, der Weltgeist oder was immer - eine Auslegung entsprechend dem Bild eines einzigen Menschen.“

## V Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen durch Technik

Günther Anders, der ebenso wie Hannah Arendt bei Heidegger und Husserl studiert hatte, stand aufgrund seiner philosophischen Sozialisierung nicht in dem Verdacht, der Technikkritiker und Diskrepanzphilosoph zu werden, zu dem ihn die normative Kraft des historisch Faktischen schließlich machen sollte. Den unbestreitbaren Einfluss des Zweiten Weltkriegs und des Nationalsozialismus sowie des vorausgehenden Rassismus und Antisemitismus auf sein Schaffen teilt er mit Arendt, ebenso wie das Interesse an der philosophischen Anthropologie, das Arendt im Gewand einer politischen Handlungstheorie nach dem Krieg weiterführte.

Bei Günther Anders markierten die Schrecken des Zweiten Weltkriegs nicht nur einen methodischen Wandel, sondern auch eine aktive Abkehr von der streng wissenschaftlich-akademischen Auseinandersetzung mit seiner frühen philosophischen Anthropologie. Es war neben dem Holocaust nach eigener Aussage ein Ereignis im Besonderen, das ihn motivierte, eine Kehre in seinem Schaffen zu vollziehen: der Abwurf der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki, die den Zweiten Weltkrieg im Pazifik beendeten. Anders schreibt über seine Erinnerung an diese beiden Ereignisse, die als ein historisch Gemeinsames betrachtet werden müssen, und seine akademischen Kollegen:

„Daß das etwas qualitativ und schicksalsmäßig völlig anderes war, haben die anderen damals nicht gesehen, und ich kann nicht sagen, daß sich in den ersten fünf Jahren, obwohl ich begriffen hatte, was da los war und daß es so unbegreiflich war, daß es die anderen nicht begriffen, ich war nicht in der Lage, darüber zu schreiben. Ich habe erst hier, also in Europa, angefangen, ich habe mich gezwungen, darüber zu schreiben ...“<sup>1180</sup>

Danach betrachtet er sein Schaffen von einem radikalen politischen Standpunkt aus.<sup>1181</sup> Seine Sichtweise der Ereignisse von Auschwitz und Hiroshima kulminiert in der These, dass die Menschheit hiernach in ihrer letzten Epoche angekommen sei, da sie nun erstmals die Möglichkeit besitze, sich selbst als Gattung auszulöschen<sup>1182</sup>. Dies hat zweifellos Auswirkungen auf sein philosophisches Schaffen, das er selbst nach 1945 in Anlehnung an Goethes Gelegenheitsdichtung als Gelegenheitsphilosophie beschreibt, deren methodischer Kern in der literarischen Übertreibung besteht und sich dem technologischen Fortschritt und dessen Auswirkungen auf die Menschen und ihre Lebenswelt widmet.

Anders ist nach der Kehre von seinem wissenschaftlichen, der philosophischen Anthropologie und Phänomenologie gewidmeten Frühwerk hin zu einer, wie er es nannte, Diskrepanzphilosophie, von der akademischen Philosophie kaum mehr beachtet und mit dem Schlagwort „Kulturkritiker“ abgeheftet worden, dessen Schaffen keiner philosophischen Methode folgte und er dementsprechend kein Philosoph sei<sup>1183</sup>. Nichtsdestotrotz sind sein Werk und Denken in

---

<sup>1180</sup> zit. n. Liessmann 2003: 168f.

<sup>1181</sup> Gabriele Althaus (1988) zeigt die Auswirkungen des Hereinbrechens des Konkreten in das Denken des Theoretikers anhand von Voltaire und Adorno und stellt auch Anders in dieser Reihe: „Das Erdbeben von Lissabon, eine Katastrophe nur der ersten Natur, reichte hin, Voltaire von der Leibniz’schen Theodizee zu kurieren. Auschwitz veranlaßte Adorno zu dem Satz: ‚Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug‘.“

<sup>1182</sup> Damit sind auch alle Moral und Ethik obsolet: „Die bisherigen religiösen und philosophischen Ethiken sind ausnahmslos und restlos obsolet geworden, sie sind in Hiroshima mitexplodiert und in Auschwitz mitvergast worden. Wir stehen im Jahre Null der neuen Moral“ (Anders 1996a: 195).

<sup>1183</sup> Broniowski 2003: 133ff: „Meine These ist, dass die Philosophie mit dem Philosophen Anders deshalb nichts oder doch nicht viel anzufangen weiß, weil Anders gar kein Philosoph ist oder doch nicht viel Philosophisches zu bieten hat. [...] Man könnte sagen: Aus Günther Stern hätte ein passabler Philosoph werden können, Günther Anders ist bloß ein philosophischer Schriftsteller geworden. [...] Ich meine nun, das ist falsch. Günther Anders war in keinem irgendwie nachvollziehbaren Sinn ein Phänomenologie.“

der internationalen akademischen Forschung bis heute präsent, wenn auch nicht in dem Maße, wie das wiederentdeckte Werk von Hannah Arendt<sup>1184</sup>. Den Weg zurück in den Diskurs hat Anders bisher nur in Ansätzen gefunden.<sup>1185</sup> Für die vorliegende Untersuchung ist innerhalb der neueren Veröffentlichungen die Arbeit von Marcel Müller, „Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit“, von herausgehobener Bedeutung, in welcher der Autor das Frühwerk von Anders detailliert untersucht und die Position und Entwicklung seiner philosophischen Anthropologie darlegt sowie einen roten Faden zum Spätwerk herausarbeitet.<sup>1186</sup> Ebenso von Bedeutung ist die vergleichende Arbeit von Christian Dries zum Denken von Hannah Arendt und Günther Anders.

Anders' zentrale These, die Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen, einer Entmenschlichung des Menschen aufgrund einer ‚Hypertrophie‘ der Technik, legt er in der zweibändigen „Antiquiertheit des Menschen“ dar. Im ersten Band von 1956, „Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution“, setzt er sich in vier Essays unter anderem mit dem Phänomen der Atombombe auseinander und entwickelt eine der ersten Wahrnehmungstheorie im Medienzeitalter. Der Referenzpunkt für die vorliegende Untersuchung ist unter anderem das im ersten Band enthaltene Essay „Über prometheische Scham“, in welchem Anders sich mit dem modernen Phänomen der Scham des Menschen als Naturwesen geboren, aber nicht wie die Maschine und Geräte technisch perfekt gemacht worden zu sein, beschäftigt. Hierin kommt eine kritische philosophische Anthropologie im Anschluss an Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit zum Vorschein.<sup>1187</sup>

Im zweiten Band des Hauptwerks von 1980, „Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten Industriellen Revolution“, formuliert Anders seine Technologiekritik im Zeitalter der Technokratie, indem die Technik zum produzierenden Subjekt der Geschichte geworden sei. Seine drei Grundthesen, „daß wir der Perfektion unserer Produkte nicht gewachsen sind; daß wir mehr herstellen, als wir uns vorstellen und verantworten können; und daß wir glauben, das, was wir können, auch zu dürfen“<sup>1188</sup>, sind für beide Bände maßgeblich und bilden den Kern seiner Diskrepanzphilosophie, die jedoch, und das wird bereits an dieser Stelle deutlich, eine Anthropologie des nicht mehr tätigen Menschen ist.<sup>1189</sup>

Anders' Hauptwerk bildet den Referenzpunkt für die vorliegende Arbeit und den Vergleich mit der Marxschen Philosophie mit dem sich Anders wohl erstmals Mitte der 1930er Jahre

---

Nichts ist ihm fremder, als dem phänomenologischen Ruf zu folgen und sich den Sachen selbst zuzuwenden. [...] Was wir ihm vorwerfen, ist nicht Unredlichkeit, sondern intellektuelle Untugend, die Anspruch auf einen Adelstitel erhebt und die oft durch verzweifelte Gutgläubigkeit gerechtfertigt erscheint. So verwundert es denn auch nicht, wenn der apokalyptische Kritiker sich über die Vorstellung lustig macht, die Massenmedien seien Werkzeuge (wie Maschinen) und als solche instrumentalisierbar. Er hat sich von Anfang an geweigert das Werkzeug zu untersuchen, dessen Möglichkeiten und Reichweite kennenzulernen. Die einzige Nachprüfung, zu der bereit ist, findet auf der anderen Seite der Barrikade statt, wobei er sich selbst zum Versuchskaninchen macht: Äpfel verursachen mir Hautausschlag, also sind sie gefährlich. Was ein Apfel ist und welche Substanzen er enthält, interessiert mich nicht. ‚Wenn andere Leute Apfel essen und ihnen nichts geschieht, so verrät das nur, dass sie degeneriert sind.‘ [...] Bekanntlich schreckte er auch nicht davor zurück, angebliche persönliche Erlebnisse frei zu erfinden und sie zugleich als geradezu beweiskräftige Belege für das von ihm Verkündete auszugeben. Was Anders nicht bietet, sind Argumente, die von seinen persönlichen Vorlieben und vor allem Abneigungen ablösbar sind. Was er nicht bietet, sind überprüfbare Untersuchungen der Wirklichkeit, so, wie sie von anderen als von Anders erlebt wird.“

<sup>1184</sup> Die „Antiquiertheit des Menschen“ ist 2017 in dritter Auflage erschienen, während die „Vita activa“ als Taschenbuch bereits in der 18. Auflage vorliegt.

<sup>1185</sup> Einen Überblick über die jüngste Forschung ab 2012 bietet die Internationale Günther Anders Gesellschaft auf ihrer Internetseite: <http://www.guenther-anders-gesellschaft.org/bibliographie/>.

<sup>1186</sup> Vgl. Müller 2012.

<sup>1187</sup> Jung betont die Parallele zu Marx ebenso und schlägt den Begriff der Ware als gemeinsamen Nenner vor (vgl. Jung 1992: 24ff.).

<sup>1188</sup> AdM I :131.

<sup>1189</sup> Vgl. MEW 23: 455.



auseinandersetzte, inspiriert durch die Lektüre von Karl Mannheim<sup>1190</sup>, sowie dem Denken Hannah Arendts. Der Mensch bzw. die Frage nach dem „Was“ des Menschen als die Arendtsche Frage nach den Bedingtheiten menschlicher Existenz sowie die Analyse des Menschen und seines Potenzials in einer industriell und technologisch geprägten kapitalistischen Gesellschaft, stehen bei Anders in Zentrum.

Vor der Folie der historischen Ereignisse des Zweiten Weltkriegs findet jedoch eine Bedeutungsverschiebung statt, die sich im Wesentlichen von der Frage nach der Grundbedingtheit menschlichen Lebens zur Frage nach dem Wesen bzw. dem Phänomen der Technik verschiebt und mit einer von Anders selbst propagierten Abkehr von Kernelementen der philosophischen Anthropologie verbunden ist, die jedoch nicht in dem Maße gelingt, wie er behauptet.

Um die vergleichende Untersuchung seines Werks mit Arendt vorzubereiten, werden im folgenden Kapitel die wesentlichen Aspekte der Arbeits- und Entfremdungstheorie untersucht. Der Einfluss des Denkens von Marx' ist dabei Referenzpunkt, sodass am Ende nicht nur ein deutliches Bild von Anders' Haltung zum modernen Arbeitsbegriff und dem Phänomen der Entfremdung gezeichnet, sondern auch der Einfluss von Marx' auf die Entstehung desselben dargelegt wird. Vorbereitend dazu werden zunächst die Grundzüge des Andersschen Denkens (5.1) thematisiert. Anschließend werden Anthropologie und Arbeitsbegriff in ihrer Relation untersucht (5.2), bevor abschließend Anders' Entfremdungsbegriff zu diesem theoretischen Fundament in Bezug gesetzt wird (5.3).

## 5.1 Grundzüge der Philosophie Anders'

Günther Anders' Schaffen lässt sich auch im Sinne des Autors<sup>1191</sup> in eine frühe Phase unterteilen, in der er sich der philosophischen Anthropologie und Kunsttheorie – Anders strebte Ende der 1920er Jahre eine Habilitation über die Philosophie der Musik an, zu der es nicht gekommen ist – widmete. Die zweite Schaffensperiode, in die auch die Veröffentlichung der beiden Bände seines Hauptwerks fällt, ist gekennzeichnet von einer Kritik der modernen Arbeitsgesellschaft auf Grundlage einer Technikphilosophie und zugleich einer Revision des frühen Schaffens. Über den 1930 erschienenen Aufsatz „Über die sogenannte ‚Seinsverbundenheit‘ des Bewusstseins. Anlässlich Karl Mannheim, Ideologie und Utopie“, in dem er wesentliche Punkte seiner frühen Anthropologie, die er erst ein Jahr zuvor in seinem Vortrag „Die Weltfremdheit des Menschen“ vor der Kantgesellschaft kompakt dargelegt hatte, schreibt er sehr viel später:

„Der Aufsatz – er entstand vor 44 Jahren – enthält keine einzige These, die ich heute noch unterschreiben würde. Aber der Einundsiebzigjährige kann dem Siebenundzwanzigjährigen nicht in die Parade fahren. Es bleibt ihm nur die Möglichkeit, zu erklären: der damalige, mit dem heutigen kaum identische Schreiber, der fünf Jahre zuvor mit einer Arbeit über Logik und Situation bei Husserl promoviert, dann noch bei Heidegger studiert hatte, und der sich fast ausschließlich mit philosophischer Anthropologie und Kunsttheorie beschäftigte, war zur Zeit der Niederschrift des Textes mit Hegel und Marx noch kaum in Berührung gekommen.“<sup>1192</sup>

Anders selbst hebt hier hervor, wie sehr ihn das Denken von Marx selbst beeinflusst hat, sich von der akademischen Philosophischen Anthropologie abzuwenden und die konkreten materiellen und gesellschaftlichen Entwicklungen in den Blick zu nehmen, die er in seiner Technikkritik ausführt<sup>1193</sup>. Was ihm dabei mithilfe einer phänomenologischen Methode begegnete, fasst

---

<sup>1190</sup> Im Nachwort zur Rezension von Mannheims „Ideologie und Utopie“ bemerkt Anders, diese sei ihm Anlass gewesen, Hegel und Marx in den Blick zu nehmen (vgl. Anders 1982a: 512).

<sup>1191</sup> Vgl. Anders 1930a: 167.

<sup>1192</sup> Anders 1930a: 167.

<sup>1193</sup> Interessanterweise führt Anders auf die konkreten Stichwortgeber seines Denkens angesprochen Marx nicht mit an: „F. J. R. [Fritz J. Raddatz]: *Wer waren die Lehrer dieses Lehrers Es verblüfft, je mehr man von*

er in seinem zweibändigen Hauptwerk, die „Antiquiertheit des Menschen“, zusammen, die einem Vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellen der Philosophischen Anthropologie entspricht. Anders' Schreiben über den Menschen ist in diesem Sinne eine Anthropologie über den gerade noch existierenden Menschen unter der Fremdherrschaft der Technik.

Die zwei Phasen seines Schaffens lassen sich daher folgendermaßen charakterisieren: Der junge Günther Stern widmete sich unter Verwendung eines terminologischen Handwerkszeugs seinerzeit philosophisch aktuellen Themen und arbeitete über Anthropologie, Phänomenologie und Kunsttheorie. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde aus dem akademischen Philosophen Stern der gesellschaftskritische Denker Günther Anders, als der er heute bekannt ist.

Der methodische Ansatz seines Hauptwerks, dessen erster Band 1956 erschien, kann als eine Art phänomenologische Induktion charakterisiert werden<sup>1194</sup>, der er in Anlehnung an Marx eine historische Dimension hinzufügt. Er betrachtet lebensweltliche Phänomene – in seinem Fall die Technik – und schließt von diesen auf allgemeingültige Zustände der Lebenswelt.

### Der Einfluss Husserls

Dieses Vorgehen, das indes nicht im Sinne der aristotelischen Methodik auf allgemeine Begriffe oder Erkenntnisse abzielt, sondern auf die konkrete Situation und die gesamtgesellschaftliche Disposition unter den gegebenen Bedingungen, ist unbestreitbar von der Phänomenologie seines Doktorvaters Edmund Husserl geprägt und verweist insofern auch auf eine Kontinuität zwischen dem Philosophen und Kulturkritiker Anders. Er teilt in diesem Vorgehen die Kritik Husserls am relativierenden Historismus und Psychologismus und steht damit wiederum Marx' Geschichtsverständnis des historischen Materialismus näher, nicht jedoch dessen immanenter gesetzmäßiger Notwendigkeit<sup>1195</sup>. Über seine Promotion bei Husserl schreibt Anders: „Ich habe im Jahr 1923, also als Einundzwanzigjähriger bei Husserl promoviert. Übrigens mit einer Arbeit gegen ihn.“<sup>1196</sup> Seine Dissertation, „Die Rolle der Situationskategorie bei den Logischen Sätzen“, ist eine Kritik und zugleich Erweiterung der Husserlschen Phänomenologie und ihrer Methodik.

Darin beschäftigt ihn die Frage, inwieweit die Phänomenologie einen Zugang zur Situationsbedingtheit der Alltagssprache ermöglichen kann. Kriterium der Differenzierung sind dabei situativ bedingte Sätzen mit nicht eindeutiger Intention. Für Husserl gehören solche Sätze zu „subjektiven und okkasionellen Ausdrücken, [die] unsere Auffassung der Bedeutung als idealer

---

*Ihnen liest, desto mehr Namen kommen vor – meistens übrigens zum Schluß abgewertet –, aber man kann nicht genau erkennen, ob es eigentlich Lehrer des Lehrers gibt oder Sie nur etwas planlos durch die Weltgeschichte gelesen haben. - Anders: Meine Lektüre war, verglichen mit der Lektüre von Gelehrten, dürftig. Ich habe wiederholt eingeräumt, daß mir Lesen ungleich schwerer fällt als Schreiben, daß mich<sup>L</sup><sub>SEP</sub> das Herumackern in Gärten, die von anderen angelegt sind, viel mehr anstrengt als im eigenen Garten zu jäten, zu pflanzen oder zu ernten. Wer meine Lehrer gewesen sind? Rein biographisch ist das leicht beantwortet: Das waren erst mein Vater und Ernst Cassirer, dann waren es Edmund Husserl und Martin Heidegger: mit Max Scheler war es schon nicht mehr ein Lehrer-Schüler-Verhältnis, da wir uns viel unterhalten haben; wenn auch nicht von gleich zu gleich, denn dafür war ich viel zu jung. Wie überhaupt meine Lehrzeit in die grünste Jugend fällt. Ich habe im Jahr 1923, also als Einundzwanzigjähriger, bei Husserl promoviert. Übrigens mit einer Arbeit gegen ihn“ (Raddatz 1986: 13).*

<sup>1194</sup> Vgl. Liessmann 1992a: 193.

<sup>1195</sup> Von Karl Popper ist dies als Historizismus bei Hegel und Marx kritisiert worden. Popper bemerkt unter anderem, dass die geschichtliche Entwicklung stark von dem Wissensgewinn der Menschheit abhängt und diese daher nicht vorhergesagt werden könne. Anders' Analyse der modernen technischen und wissenschaftlichen Entwicklung, die er als Rückschritt versteht, wären in methodischem Sinn Indiz für Poppers These (vgl. Popper 1987: XI f.).

<sup>1196</sup> Raddatz 1986: 13.

[...] Einheit [...] erschüttern“<sup>1197</sup>, weswegen dieser die Situationsbedingtheit methodisch ausschließt<sup>1198</sup> und diesem Problem entgehen will, indem er annimmt, dass jeder subjektive „Ausdruck, bei identischer Festhaltung der ihm augenblicklich zukommenden Bedeutungsintention, durch objektive Ausdrücke ersetzbar ist“<sup>1199</sup>. Dieses methodische Vorgehen wird von Anders kritisiert<sup>1200</sup>, der anhand der Untersuchung der Personalpronomina von „Ich-Sätzen“ den Nachweis erbringen will, dass diese sich durch objektive Ausdrücke ersetzen lassen, ohne dabei das spezifische des „Ich“ preiszugeben. Grundlage der Kritik ist Husserls eigene Annahme, dass im Ausdruck „Ich“ zugleich der Hinweis auf den in einer bestimmten Situation Redenden und die individuelle Person als Gegenstand der Rede stattfindet.<sup>1201</sup> So sei es letztlich nicht plausibel, das kommunikative „Ich“ als Gegenstand der Rede durch einen objektiven Ausdruck zu ersetzen<sup>1202</sup>, „ohne daß der Bezug zur spezifischen Situation zerstört würde“.<sup>1203</sup> Die „Einsicht in die Bedingtheit“ ist zugleich ein früher Hinweis auf die Bedeutung der konkreten Situation, die er später auch bei Heidegger kritisch einforderte, diesen Anspruch aber bei seiner frühen Anthropologie zunächst nicht einlöst. Noch ist seine Abwendung von der Phänomenologie Husserls aber Resultat einer Hinwendung zum Denken Heideggers.<sup>1204</sup> Gemeinsam haben beide die Bedeutung der Situationsgebundenheit und der Faktizität gegenüber dem reinen Bewusstsein, die Husserl als „naiv-natürliche Einstellung“<sup>1205</sup> kritisiert.<sup>1206</sup>

Trotz des kritischen Moments in Anders' Diskussion der Husserlschen Lehre bedeutet dies kein Verwerfen derselben. In Husserls Phänomenologie werden ebenso entscheidende Vorteile für das Verstehen der Welt betont, die die rationalistischen Naturwissenschaften in ihrer Methodik nicht zu liefern imstande seien<sup>1207</sup>. Zu einer Zeit, in der Wissenschaft durch diese Methodologie geprägt ist, musste Husserls Phänomenologie das Schicksal erleiden, „daß diese echte Aufklärung [...] aufgrund bestimmter Termini ‚Schau‘, ‚Wesen‘ etc. als Mystik und Metaphysik rasch verschrien wurde“<sup>1208</sup>, obwohl er damit gezeigt habe, dass sich der Geist in seiner Wendung hin zu einem naturwissenschaftlichen Diktum der Erkenntnistheorie von sich selbst entferne.

Neben Edmund Husserl hatte die Philosophie Martin Heideggers sowie das Denken Max Schelers, bei denen er Seminare besuchte, Einfluss auf den jungen Günther Anders. Dem Einfluss von Scheler muss man dabei, wie auch dem Einfluss von Marx, methodisch nachspüren,

<sup>1197</sup> Husserl 1993: 80.

<sup>1198</sup> Vgl. Hildebrandt 1992b: 59.

<sup>1199</sup> Husserl 1993: 90.

<sup>1200</sup> Wittulski 1992: 24.

<sup>1201</sup> Vgl. Husserl 1993: 82.

<sup>1202</sup> Vgl. Anders 1924a: 37.

<sup>1203</sup> Hildebrandt 1992b: 59.

<sup>1204</sup> Vgl. Anders 1924a: 4.

<sup>1205</sup> Zit. n. Hildebrandt 1992b: 60.

<sup>1206</sup> Die Kritik an der phänomenologischen Methode lässt in der Rückschau eine Ausrichtung in Anders' Frühwerk erkennen, die sich in der Auseinandersetzung mit Heidegger noch deutlicher herausstellen sollte: „Heute ist für den Philosophen ein nur-Heute; [Aber] das Heute ist die apriorische Bedingung seiner eigenen Erkenntnis. Das Praktische [...], das Faktische, das Darinstehen im Faktischen, ist – und dies ist rein theoretisch gemeint – Bedingung des Theoretischen. Nicht das interesselose Wohlgefallen, sondern das Inter-esse, das Darin-Sein, gibt Objektivität.“ Vgl. Anders 1924b: 33. Trotz theoretischer und methodischer Differenzen wurde die Dissertation von Husserl zur Annahme empfohlen. In der Tradition der Husserlschen Phänomenologie sah sich Anders indes nicht: „[...] ich glaube, dass es einfach eine von Husserl völlig unabhängige, viel positivere Attitüde gegenüber der Wirklichkeit gewesen ist“ (zit. n.: Liessmann 1993: 165).

<sup>1207</sup> Gleiches kritisiert auch Marx: „Marx' allgemeine Kritik an den Naturwissenschaften bezieht sich auf ihre Unfähigkeit, die eigene historische Situation zu reflektieren, und ihre methodischen Vorentscheidungen, die sie daran hindern, die Menschheitsgeschichte in ihre Modelle der Welt zu integrieren“ (Harvey 2010: 225).

<sup>1208</sup> ÜH: 19.

er legt ihn nicht explizit dar. Die Beziehung zu Heidegger hingegen, den Anders ebenso wie Arendt auch aufgrund seiner Nähe zum NS-Regime äußerst kritisch betrachtete, ist von Anders' Seite in seinem Werk „Über Heidegger“ aus erster Hand dokumentiert.

### Der Einfluss Heideggers

Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Werk Heideggers ist von einer tiefen Distanz zu dessen Frühwerk geprägt. Bemerkenswert ist dies vor allem, weil Anders eine Anstellung bei Husserl im Anschluss an seine Dissertation ablehnte, um in Marburg Heideggers Seminar zu besuchen. Anders behauptet im Vorwort des Sammelbandes „Über Heidegger“, er habe diesen persönlich kaum gekannt. Dennoch wird von einer Übernachtung im Hause des Lehrers berichtet, bei der Anders diesen, „den total Humorlosen“<sup>1209</sup>, mit einem auf seine Vorlesungen umgedichteten Voltaire-Zitat<sup>1210</sup> zornig gemacht habe. Ein weitaus trivialerer Grund für die Distanz dürfte das gescheiterte Habilitationsverfahren bei Paul Tillich gewesen sein, das laut Anders von Adorno<sup>1211</sup> torpediert worden war, weil dieser „vermeinte, Freiburger Existenzialdüfte zu riechen“ (Heidegger war 1928 von Marburg nach Freiburg gewechselt), obwohl sich Adorno öffentlich gegenteilig geäußert und den „Heidegger-Verdacht [...] revoziert“<sup>1212</sup> habe.<sup>1213</sup>

Der Kern der Kritik an Heideggers früher Phänomenologie besteht im Vorwurf der „Schein-Konkretheit“. Diese sei eine notwendige Folge der Existenzialontologie, zudem einer unvollständigen phänomenologischen Methode und einer Anthropologie, die den Menschen als „geworfen“ und nicht als „geboren“ auffasse. Einen ähnlichen Vorwurf sollte er später der Philosophischen Anthropologie machen. Der Schein offenbare sich bereits in der Terminologie, die vermeintlich konkret sei und „dort, wo Heidegger anscheinend ‚konkret‘ oder ‚pragmatisch‘ wird, er ganz altertümlich ist, denn seine ganzen Beispiele stammen aus der ländlichen Schusterwerkstatt“<sup>1214</sup>. Scheler habe dieses Denken daher zurecht eine ‚Schusterontologie‘ genannt.<sup>1215</sup> Von „Ding“ und „Zeug“, Hammer und Amboss im Zeitalter der Massenproduktion zu sprechen, wie es Heidegger tue, sei unangemessen, weil diesen Begriffen keine Relevanz mehr zukomme. Im gleichen Zuge bleibe Heidegger damit auch die Analyse der faktischen Lebenssituation der Menschen verschlossen: „Die Entfremdung, die gerade durch die angeblich ‚aufschließenden‘ Geräte produziert wird, ist ihm fremd.“<sup>1216</sup> Dass Heidegger jedoch unter anderem mit der These der „Entdeckung“ im „Man“ ein treffendes Charakteristikum der Epoche geliefert hat, wird nicht gewürdigt. Vielmehr macht Anders in seiner Kritik am „Man“ den zweiten Schritt vor dem ersten und stolpert in den übereilten Vorwurf, Heidegger habe daraus keine moralischen Implikationen abgeleitet, um den ‚Man‘-Zustand zu überwinden.<sup>1217</sup>

Deutlich wird an den Einwänden gegen Heidegger die Situationsgebundenheit und wichtiger noch deren konkreter Bezug zur Lebenswelt, dessen Unterschlagung er schon bei Husserl kritisiert hatte. Zudem deutet er den Einfluss der Gesellschaftsform und ihrer materiellen Bedingungen auf das Dasein an, wenn er die Terminologie der Existenzialontologie in der modernen

---

<sup>1209</sup> ÜH: 11.

<sup>1210</sup> Vgl. ÜH: 11: „Es genügt nicht zu murmeln, man muß auch recht haben“.

<sup>1211</sup> Zum Verhältnis des Denkens von Anders und Adorno siehe Wiesenberger (2003).

<sup>1212</sup> Anders 1983.

<sup>1213</sup> 1938 erhielt Anders den Adorno-Preis der Stadt Frankfurt und nahm ihn an.

<sup>1214</sup> ÜH: 80.

<sup>1215</sup> Vgl. Schubert 1992: 25.

<sup>1216</sup> ÜH: 80.

<sup>1217</sup> Vgl. ÜH: 58. Selbst die Grundthese Heideggers in „Sein und Zeit“, die ontisch-ontologischen-Differenz, will Anders nicht als Wiederentdeckung einer seit der Antike vergessenen Problematik verstanden wissen. So hätten schon Kant und Schelling auf diese Differenz aufmerksam gemacht (vgl. ÜH: 216).

industriellen Massengesellschaft als überholt bemängelt<sup>1218</sup>. Die Aburteilung der Phänomenologie seines Lehrers entspringt zudem einem abweichenden anthropologischen Standpunkt, der paradigmatisch in der Betrachtung der Sorge zum Ausdruck kommt.

Das Sein des Daseins ist nach Heidegger wesentlich „Sorge“, „Seiende[s], dem es in seinem Sein um dieses selbst geht“<sup>1219</sup>. Hinter dieser Erkenntnis verbirgt sich die genannte „Schein-Konkretheit“. Der Begriff „Sorge“ bleibe unklar, wenn Heidegger schreibt, dass Realität immer auf die Sorge als Phänomen zurückverweise und „die Abhängigkeit der Realität [...] von der Sorge, [...] die weitere Analytik des Daseins vor einer unkritischen, aber immer wieder sich eindringenden Interpretation des Daseins am Leitfaden der Idee von Realität (sichert)“<sup>1220</sup>. Was in der Analyse fehle, sei der konkrete Bezug zur Lebenswelt. Hätte Heidegger diesen hergestellt, hätte sich gezeigt, wie Emmanuel Levinas bemerkt, „daß die Welt zunächst mal ein Ensemble von Nahrungsmitteln ist, bevor sie ein System von Werkzeugen wird“<sup>1221</sup>. So ist das Grundmotiv der „Sorge“ der konkrete Hunger<sup>1222</sup>: „Heideggers Dasein stirbt, aber hungert nicht.“<sup>1223</sup> Seine Phänomenologie muss, so die Schlussfolgerung, diesen konkreten innerweltlichen Bedürfnissen und Handlungen ausweichen, da die Ontologie sonst auf materialistischer Ebene gegen eben diesen Materialismus verteidigt oder in Einklang hätte gebracht werden müssen.

Aus der eher fragmentarischen Kritik an Heidegger, die zu keiner Zeit einen geschlossenen systematischen Ansatz darstellt, sondern sich an einzelnen Punkten abarbeitet, sticht dieser Aspekt heraus. Die Beurteilung der „Schein-Konkretheit“ wiegt auch deshalb schwer, da Heidegger sie in einer Zeit entwirft, in der das konkrete politische Bekenntnis der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Eliten gegen den Totalitarismus von Bedeutung gewesen wäre. Statt dieses Bekenntnisses liefere der „Heilige M[artin]“<sup>1224</sup> einen „Plotinismus des 20. Jahrhunderts“<sup>1225</sup>, der die tatsächliche Lebenswelt ausklammert.<sup>1226</sup>

Der kritischen Haltung gegenüber Heideggers Frühwerk stehen die Gemeinsamkeiten in der Technikphilosophie gegenüber<sup>1227</sup>. Anders bringt die Position beider auf einen gemeinsamen Nenner, wenn er in der Analyse des Zeitgeistes zu dem Urteil gelangt, dass nicht der Materialismus das kennzeichnende Merkmal des Zeitalters sei: „Nicht im Zeitalter des Materialismus, wie alle Banausen klagen, leben wir, sondern im zweiten platonischen Zeitalter. Erst heute, in

---

<sup>1218</sup> Gleiches hatte Emmanuel Levinas bereits bei Heidegger bemängelt: „Was Heidegger entgangen zu sein scheint, [...] ist, daß die Welt zunächst mal ein Ensemble von Nahrungsmitteln ist, bevor sie ein System von Werkzeugen wird“ (Lévinas 1983: 45).

<sup>1219</sup> Heidegger 1967: 42.

<sup>1220</sup> Heidegger 1967: 212.

<sup>1221</sup> Lévinas 1983: 45.

<sup>1222</sup> Auch Marx weist auf den Hunger hin: „Der *Hunger* ist ein natürliches *Bedürfnis*; er bedarf also einer *Natur* außer sich, eines *Gegenstandes* außer sich, um sich zu friedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gegenständliche Bedürfnis eines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen *Gegenstände*“ (Vgl. Fetscher 2004a: 77).

<sup>1223</sup> ÜH: 233.

<sup>1224</sup> ÜH: 216.

<sup>1225</sup> ÜH: 302.

<sup>1226</sup> Dieter Thomä weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Anders in seiner Kritik ein unterschiedliches Verständnis des Seins-Begriffs zugrunde legt: „Während für Heidegger Sein (und Zeit) den Betrachtungshorizont erst öffnen, in dem sich das Seiende entfaltet, wendet Anders den Begriff sehr viel pragmatischer an und scheint darunter schlicht so etwas wie natürliche Gegebenheiten oder Lebenssituationen zu verstehen. Thomä weist zudem darauf hin, dass auch Sartre diese Deutung verwendet hat, indem er „das ‚Sein‘ bekanntlich zum Gegenspieler des ‚Bewußtseins‘“ gemacht hat“ (Thomä 2007: 41).

<sup>1227</sup> Vgl. Müller 2012: 74: „Während Heidegger in einer Makroperspektive die Technik aus der Geschichte der abendländischen Metaphysik beschreibe, untersuche Anders in einer Mikrologie der Technik konkrete Phänomene und ihre Auswirkungen auf die Menschenwelt [...]. Angesichts der spärlichen Bezüge und der nicht abrechenden Kritik an Heidegger ist allerdings [...] vor einer zu starken Parallelisierung zu warnen.“

der Epoche der Massenindustrie, kommt dem einzelnen Objekt tatsächlich ein geringerer Seinsgrad zu als seiner ‚Idee‘.<sup>1228</sup> Die Formulierung des „zweiten platonischen Zeitalters“ verweist direkt auf eine Analyse der Seinsgeschichte als einer Verfallsgeschichte der abendländischen Metaphysik. Diese beginnt mit „der Platonischen Ideenlehre und Ontologie [...], die einen Abfall vom Anfang bedeutet, weil sie das Sein des Seienden als Seiendheit, das Sein als Wert und das Seiende als zwischen Sein und Nichtsein befindlich auffasst“.<sup>1229</sup> Das Seiende nahm somit gegenüber der Idee einen niederen Rang ein. Dieser Vorgang hatte weitreichende Konsequenzen. Die Herabstufung des Seienden als Seiendes gegenüber dem Sein als Idee mit Platons Metaphysik öffnete den Weg, das Seiende als Rohstoff zur technischen Verarbeitung zu begreifen und zu verwenden: „Das Erdreich entbirgt sich jetzt als Kohlenrevier, der Boden als Erzlagerstätte“<sup>1230</sup>, schreibt Heidegger. Die Scheidung von Körper und Geist, die Descartes vornahm, verstärkte diese Entwicklung, bis sich schließlich im 20. Jahrhundert die sinnhaften Bezüge, die vormals noch zwischen Seiendem und der Welt bestanden, fast vollständig aufgelöst haben. Die Lebenswelt wird zum Objekt der Ausbeutung: „[...] dies ist die fixe Idee der dritten industriellen Revolution – [in der] das Mögliche durchweg als das Verbindliche, das Gekonnte durchweg als das Gesollte akzeptiert ist“<sup>1231</sup>, folgert Anders im zweiten Band der „Antiquiertheit“. Aufgrund dieser gemeinsamen Basis und der Kritik der „gängigen Vorstellung“ von Technik kommt die Forschung zu dem Schluss, dass Anders’ Denken und Heideggers Spätwerk als ergänzend zu betrachten sind.<sup>1232</sup> Den Punkt, an dem sich wieder Differenzen auftun, hat Margret Lohmann aufgezeigt. Anders gehe es nach 1945 darum, die Tendenzen der Technik, die Welt zu zerstören und den Menschen zu antiquieren, aufzuzeigen und die reale Bedrohung zu benennen, die „mit den Kategorien der Heideggerschen Thanatologie nicht faßbar ist, da sie an das einzelne Dasein gebunden ist“<sup>1233</sup>.

### **Das Ende der Geschichte: Auschwitz und Hiroshima**

Die konkreten Ereignisse des Zweiten Weltkriegs und seiner Schrecken führen zu einer Hinwendung zur konkreten Lebenswelt, der Industriegesellschaft und ihrer materiellen Bedingungen. Dabei gilt für Anders’ Werk das, was er schon im Schaffen seines Vaters festgestellt hatte. In der Widmung des ersten Bandes der „Antiquiertheit“ schreibt er über dessen wissenschaftliche Arbeit: „Seine persönliche Güte und der Optimismus der Zeit, der er angehörte, verhinderten ihn lange Jahre, einzusehen, daß, was die ‚Person‘ zur ‚Sache‘ mache, nicht deren wissenschaftliche Behandlung ist; sondern die faktische Behandlung des Menschen durch den Menschen.“<sup>1234</sup> Anders reklamiert für sich, diese Entwicklung sehr viel früher gesehen zu haben. Mehr noch, er macht es sich zur Aufgabe, die Entstehung der Entwicklungen zu untersuchen und zu warnen. Dabei distanziert er sich zunehmend von einer wissenschaftlich-akademischen Methode und beschreibt sich selbst als „in die Praxis desertierter“<sup>1235</sup> Gelegenheitsphilosoph<sup>1236</sup>.

<sup>1228</sup> AdM II: 37.

<sup>1229</sup> Hildebrandt 1992a: 45.

<sup>1230</sup> Heidegger 2007: 14. Anders teilt diese Auffassung auch noch im zweiten Band der „Antiquiertheit des Menschen“. Die bisherige Aufgabe der Metaphysik, so Anders dort, nämlich das verborgene Wesen der Dinge oder die unbekanntete Gesetzmäßigkeit der Welt aufzuspüren, besteht nach nun „darin, deren geheime Verwertbarkeit zu entdecken. Die (gewöhnlich selbst verborgene) metaphysische Voraussetzung der heutigen Forschung ist es also, daß es nichts gibt, was nicht ausbeutbar wäre. [...] Rohstoffsein ist criterium existendi geworden“ (AdM II: S. 32f.).

<sup>1231</sup> AdM II: 17.

<sup>1232</sup> Hildebrandt 1990: 35.

<sup>1233</sup> Lohmann 1996: 209.

<sup>1234</sup> AdM I: V.

<sup>1235</sup> Anders 1987a: 98.

<sup>1236</sup> In dieser Gelegenheitsphilosophie versuchte er, eine neue Sprache zu entwickeln (vgl. Liessmann 2017).

Seitdem industriell organisierten Massenmord in nationalsozialistischen Konzentrationslagern und dem Einsatz der Atombombe gegen Menschen, besitzt der Mensch, so die These nach 1945, die Fähigkeit, seinem Dasein ultimativ ein Ende zu setzen. Hinter diese Entwicklung könne es kein Zurück geben. Der Mensch lebt in seinem letzten Zeitalter und vor dieser Folie müssen alle weiteren Entwicklungen, Theorien und Lebenswelten begriffen werden und sich rechtfertigen<sup>1237</sup>. Die Rede von einer dialektischen Geschichtsauffassung im Sinne des historischen Materialismus wird zur Posse erklärt. In einer Gesellschaft, die ihrem Potenzial die Möglichkeit der Auslöschung der eigenen Gattung hinzugefügt hat, kann und muss es nur noch darum gehen, das Ende hinauszuzögern. Die Geschichte ist in diesem Sinne zu einem Ende<sup>1238</sup>, gekommen und die dialektische Geschichtsauffassung des historischen Materialismus ist damit ebenso widerlegt wie die Bedeutung des Werdens des Menschen als eines willentlich handelnden Individuums. Das Ende der Geschichte ist eingetreten, allerdings anders als von den Historikern vorhergesagt<sup>1239</sup>, in Form einer „Frist“.

Dieser zugespitzten Schlussfolgerung schiebt Anders ein theoretisches Fundament unter, mit dem er deutlich macht, dass die Entfremdung der modernen Gesellschaft notwendig auch den Geschichtsbegriff unterminiert. So agieren nicht alle Subjekte innerhalb der Geschichte auch geschichtlich, nämlich dann nicht, wenn das geschichtliche Subjekt, bspw. in Gestalt des entwurzelten Industriearbeiters, aufgrund des gesellschaftlichen Strukturwandels in der modernen Industriegesellschaft keinerlei Vergangenheitsbewusstsein seiner bäuerlichen Vorfahren mehr hat. „Nicht der nachträglich amputierten Geschichte gehört je ein historisches Subjekt zu, sondern der Geschichte, wie es selbst sie versteht. Geschichte ist ohne ihren jeweiligen eigenen Geschichtsbegriff nicht interpretierbar.“<sup>1240</sup> Der Kapitalismus entwurzelt den Arbeiter aus seiner Geschichte, entfremdet ihn von Tradition und Historizität seiner eigenen Gattung. Damit ist die Möglichkeit einer neuen tradierten Geschichtsschreibung theoretisch nicht ausgeschlossen, allerdings praktisch unterminiert, indem das Moment der Entfremdung des Arbeiters bzw. Menschen durch die Diagnose des Endes der Geschichte für dauerhaft erklärt wird und damit zum existenziellen Daseinsmodus wird. Anders' Diskrepanzphilosophie als ein Denken über die Kluft zwischen dem, was der Mensch herstellen und dem, was er vorstellen kann, ausgelöst durch die technische Entwicklung, hat daher etwas immanent Defätistisches. Seine Phänomenologie des Endgültigen, die alle Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg als Phänomene eines letzten Zeitalters erfasst, verstärkt dieses Motiv zusätzlich. Der sich daraus ergebende anthropologisch-ahistorische Standpunkt<sup>1241</sup> macht die Antiquiertheit als Kern der Gesellschaftskritik ihrerseits kritikanfällig. Denn deren geschichtliche Dimension, die sich auf die veränderbaren Produktionsbedingungen bezieht, und in der Anders seine Kritik des Zusammengehens von Technik als Produktivkraft und Kapitalismus erfasst, kann als Pendant zum ahistorischen Standpunkt keine theoretische Schlagkraft entfalten.<sup>1242</sup>

---

<sup>1237</sup> Arendt entwickelt mit der griechischen Polisgemeinschaft ein positives Bild, vor dem sich alles rechtfertigen muss, für Anders ist die Frist das negative Bild, vor dem sich alles rechtfertigen und definieren lassen muss.

<sup>1238</sup> Zu einem Ende kommt die Geschichte für Günther Anders jedoch nicht im Sinne von Francis Fukuyama mit einer Durchsetzung des Liberalismus nach dem Zerfall der UdSSR (vgl. Fukuyama 1992).

<sup>1239</sup> Fukuyama 1992.

<sup>1240</sup> Anders 1930a: 510.

<sup>1241</sup> Vgl. Palandt 1999: 60. „Diese Dominanz des Technischen geht bei ihm so weit, daß er nach der objektiven Seite seine Technikkritik häufig außerhalb eines historisch-gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs formuliert“ (Palandt 1999: 190).

<sup>1242</sup> Zum gleichen Schluss kommt auch Palandt: „Technik als Produktivkraft kann in ihrer historischen Entwicklung jedoch nicht ohne die Kapitalinteressen betrachtet werden, von denen sie bestimmt wird. Im Zusammenspiel von kapitalistischer Produktionsweise und Naturwissenschaft wird Technik zur Technologie. [...] Anders thematisiert und attackiert explizit das Zusammenwirken von Interessen der Rüstungsindustrie und Mechanismen des Kapitalismus. [...] In seinen Reflexionen über die ‚Antiquiertheit der Geschichte‘ sieht er in der Kriegsindustrie eine Wegführerin der Konsumindustrie. [...] und in seinem

## Technik- und Diskrepanzphilosophie

Anders' Technikphilosophie wird von einer an Marx anknüpfenden Kapitalismuskritik bzw. einer Kritik der Produktionsverhältnisse getragen, entwickelt aber keinen eigenen kohärenten Standpunkt einer materialistischen Gesellschaftskritik. Trotz dieser Programmatik, die nur noch das theoretische Interesse an der Technik anerkennt, macht sich Anders den von Marx entlehnten Anspruch, die Welt vom Kopf auf die Füße stellen zu wollen, zu eigen. Seine Technikphilosophie und Diskrepanzphilosophie sind „eine Antizipation, denn ... [sie beinhalten] nicht nur ein Benennen der Ursachen, sondern ... [sind] – nicht zuletzt durch die Inversion von Vorstellen und Herstellen – ein Ausmalen der Folgen der gegenwärtigen, menschlichen und technischen Entwicklungen“<sup>1243</sup>.

Den Übergang von philosophischer Anthropologie zur Diskrepanzphilosophie über die Technikkritik beschreibt er selbst treffend in einem Vortrag während eines von Horkheimer und Adorno im Sommer 1942 in Los Angeles initiierten Seminars zum Thema „Theorie und Bedürfnisse“:

„Künstlichkeit ist die Natur des Menschen. D. h., die Nachfrage des Menschen überschreitet ab ovo das Angebot der Welt. Der Mensch muß sich die bedürfnisstillende Welt selbst herstellen. [...] die Künstlichkeit des Menschen steigert sich dadurch, da er Produkt seiner eigenen Produkte wird. Da er besonders in einer Wirtschaft, die nicht den Bedürfnissen der Menschen, sondern des Marktes sich anmisst, den Anforderungen seiner eigenen Produkte nicht gewachsen ist, entsteht eine Differenz, ein Gefälle, zwischen Mensch und Produkt.“<sup>1244</sup>

Die Notwendigkeit des tätigen Umgangs mit der Welt ist, wie bei Marx, die Grundbedingtheit des Menschen: „Der klassische homo-faber hatte sich ja damit beschieden, Weltstücke zu verwenden, um seine eigene, von der Welt selbst nicht vorgesehene, Welt herzustellen, und darin seine Bestimmung und seine Freiheit gesehen. Was er dafür nicht benötigte, ließ er intakt.“<sup>1245</sup> Die spezifische Bedingtheit wiederum, wie sie sich im Kapitalismus darstellt, ist in der Analyse ebenfalls geprägt von Marx und der Theorie der entfremdeten Arbeit. Anders rekurriert dabei sowohl auf das Moment der Unterordnung des Arbeiters unter das Produkt, die Trennung der kapitalistischen Wirtschaft von den Bedürfnissen der realen Lebenswelt, sowie auf den Kontrollverlust über die Produktion und Produkte. Auf theoretischer Ebene kann eine Übereinstimmung mit Marx' Thesen festgestellt werden; was Anders „Gefälle“, die Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen nennt, ist in der „Deutschen Ideologie“ als Entfremdung beschrieben<sup>1246</sup>, von der Anders im Besonderen beeinflusst scheint. Die Grundbedingung der Entfremdung ist zugleich die menschliche Grundbedingtheit, auf den tätigen Umgang mit der Welt angewiesen zu sein. Ursache der Entfremdung ist jedoch nicht in erster Linie das Produkt selbst, sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse, „die nicht den Bedürfnissen der Menschen, sondern des Marktes“ sich anmessen, die eine Wiederaneignung des Entäußerten verhindern. Zwar haben die von Menschen gemachten Produkte die Tendenz, sich dem Menschen als etwas Fremdes gegenüberzustellen. Dieser natürliche Prozess des Entäußerns wird allerdings erst pathologisch und zu einer Fremdbestimmtheit, wenn die Wiederaneignung gestört bleibt.

---

Essay ‚Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit‘ zieht er eine direkte Verbindung zwischen Experimenten, ihrer technischen Auswertung und ihrer industriellen Anwendung [...]. Insgesamt macht er zwar die Industrie, ökonomische und auch politische Interessen für die Technikentwicklung verantwortlich, gleichwohl fällt er in seinen Schriften vielfach hinter diese Aussagen zurück“ (Palandt 1999: 60).

<sup>1243</sup> Palandt 1999: 65.

<sup>1244</sup> Anders 1985: 579.

<sup>1245</sup> AdM I: 117.

<sup>1246</sup> Vor dem Hintergrund von Auschwitz und Hiroshima verschiebt sich dieses Bild einmal mehr. Entfremdung in Form des Gefälles wird zur selbstverschuldeten Abschaffung des Menschen durch sich selbst und somit zum Paradox, dem auch der Geschichtsbegriff der technologischen Entwicklung unterliegt.



Anders gelangt zu dieser Schlussfolgerung, weil er dem „Gefälle“ die Theorie der entfremdeten Arbeit zugrunde gelegt, die abermals mit der menschlichen Grundbedingtheit verbunden ist. Erst vor diesem Hintergrund wird die Schlussfolgerung verständlich. Allerdings liegen diese Einflüsse nicht offen zutage. Er verfolgt eine ähnliche Methode wie Hannah Arendt, indem Marx rezipiert, Teile seines Denkens integriert bzw. kritisiert und schließlich erweitert werden. Dieses Hinausgehen springt von der Untersuchung des menschlichen Tätigseins direkt über auf die Untersuchung der Beziehung zwischen Mensch und Produkt unter Auslassung der vermittelnden Tätigkeit, der Arbeit: „...die Reibung mit dem Marxismus bestimmt Anders' Theorie ganz und gar, sie benutzt, aktualisiert, variiert und erweitert die Marxschen Gedanken. Doch vor allem kritisiert sie die vergeblichen Tröstungen, die in dieser Philosophie angelegt sind.“<sup>1247</sup>

Anders überspringt die Arbeitstheorie und fährt direkt mit seiner Phänomenologie der kapitalistischen Arbeitswelt fort, in die er indes Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit integriert und sich auf die Untersuchung der Beziehung zwischen Mensch und Maschine stützt. Seine Methode ist, wie Liessmann schreibt, eine Phänomenologie des konkreten Einwirkens der Technologie auf den Menschen<sup>1248</sup>. Arbeitstheoretische Aspekte müssen daher aus den Überlegungen zur philosophischen Anthropologie oder aus der Technikkritik rekonstruiert werden, womit zunächst Arbeit als eine Erweiterung der Technik erscheint. In das Zentrum seiner Technikphänomenologie rückt die These vom Kontrollverlust, den Marx auch noch im „Kapital“ anspricht. Dieser wird jedoch nicht direkt anhand der entfremdeten Arbeit, sondern in erster Linie anhand der Technik als Produktivkraft der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Auswirkungen auf den Menschen entwickelt.

### **Das Verhältnis von Arbeit und Technik**

Die Methode, die kapitalistische Arbeitsgesellschaft anhand einer phänomenologischen Untersuchung der Technik zu kritisieren, ist ihrerseits durch methodologische Einschränkungen begleitet, die die Technikphilosophie maßgeblich beeinflusst haben. Anders führt, wie bereits gesagt, seine Anthropologie bzw. Arbeitstheorie nicht systematisch aus<sup>1249</sup>, wodurch seine Haltung gegenüber dem Einfluss der Technologie, die er während seines Exils in den USA unter anderem als Fabrikarbeiter und Beobachter der Medienlandschaft entwickelt<sup>1250</sup>, theoretisch

---

<sup>1247</sup> Greiff 1992: 195.

<sup>1248</sup> Vgl. Liessmann 2002: 11: „Es geht ihm - in einer tatsächlich ins Konkrete gewendeten Phänomenologie - um die Sache selbst, um deren Wesen und Bedeutung für den Menschen. Nicht das verspielte und harmlose Aussehen der technischen Apparate interessiert ihn, auch nicht das technische Wie ihres Funktionierens, sondern das, was sie tatsächlich sind und bewirken - im kritisch-emphatischen Sinn also ihr Sein.“

<sup>1249</sup> Anders kann die fehlende Systematik nicht entkräften: „INTERVIEWER: Wenn man Ihr Philosophieren charakterisieren will, könnte man ja sagen, Sie sind nie aufs System gegangen, sondern immer ausgegangen von den Forderungen des Tages, von konkreten Fragen und Problemen...G. ANDERS: Wenn ich Sie da unterbrechen darf: Ursprünglich war ich außerordentlich ‚systematisch angelegt‘, und in der Zeit in der ich meine *Pathologie de la Liberte* schrieb - ich nenne diese Schrift auf Französisch, weil sie nur so überliefert ist, das deutsche Exemplar ist in der Emigration verlorengegangen -, hatte ich eigentlich vor, eine systematische philosophische Anthropologie zu verfassen. Sehr viele Stücke davon existieren, und diese waren in eine Naturphilosophie eingebaut. Ich hatte nicht einfach, wie Heidegger, die Tatsache, daß es Tiere und Pflanzen gibt und daß wir umgeben von einer tierischen und pflanzlichen Welt leben, ausgelassen. Ebensovienig ausgelassen hätte ich die Tatsache, daß es Maschinen gibt - bei Heidegger gab es nur mittelalterliche Hämmer und Sägen, aber keine Elektromotoren, höchstens gibt es die beim ganz späten Heidegger... Das alles war systematisch vorbereitet, vom Jahre 1929 an, und sehr viele dieser Materialien werden, in dem sehr unwahrscheinlichen Falle, daß sich jemand einmal dafür interessieren sollte, gefunden werden. Aber dann kam Hitler bzw. die Vor-Hitler-Zeit, und die Forderung des Tages, die zu einer ‚Forderung der Jahre‘ wurde, nahm mich von morgens bis abends in Anspruch. So habe ich das System, das ich eigentlich hatte schreiben wollen, nicht geschrieben. Weder die Anthropologie noch die Kunstphilosophie, die freilich fragmentarisch auf Englisch vorliegt - darüber hielt ich in der New School in New York eine Vorlesung“ (GAA: 27).

<sup>1250</sup> Vgl. Bormann 1994.

nicht ausreichend fundiert erscheint. Das Fehlen eines systematisch entwickelten Tätigkeitsverständnisses führt zudem dazu, dass der Technikbegriff isoliert zum Tätigsein steht.

Technik, verstanden als die Gesamtheit der gemachten Maschinen, Apparate und Geräte, die sich zu einer selbstständigen Entität und zum Subjekt der Geschichte machen, wird so zum sozialpolitischen Kampfbegriff, da es nunmehr die Dinge sind, die sich vergesellschaften. Sie sind dabei immer das zwar vom Menschen gemachte, aber über ihn Macht ausübende Fremde. Der historische Bezug zu dem, was die technologische Entwicklung einmal war, nämlich Ausdruck der menschlichen Bedingtheit und Teil seiner Natürlichkeit, wird ausgeklammert. Technik als positiver Modus des Weltbemächtigens findet nicht statt. Die Forschung hat dies zum Anlass der Kritik genommen. So erscheine die Maschine „als die Gegenspielerin des Menschen, sie wird zur mythologischen Größe. Eine Rationalität, die dabei endet, das Objekt ihrer Bemühung zu dämonisieren, ist defekt. Beschädigt hat sie das Grauen des Autors vor dem Gerät. Hier wie an mancher anderen Stelle entwirft er ein Bild der Welt, das dem der Zukunftsromane ähnlich ist. Das Gesicht, vor dem der Kritiker erschrickt, malt er selbst an die Wand.“<sup>1251</sup>

Dieser Einwand ist berechtigt. Allerdings kritisiert Hans Magnus Enzensberger Anders hier auf akademischem Terrain, das der „Gelegenheitsphilosoph“ mit seiner Technikkritik bereits verlassen hatte. Die defätistische Einstellung ist unter anderem seiner Rhetorik geschuldet, die er als eine Methode der bewussten Übertreibung (in Richtung Wahrheit) beschreibt, und die letztlich ein stilistisches Mittel der Dramatisierung darstellt, die der Verdeutlichung dienlich sein soll: „Man malt den Weltuntergang an den Horizont, um ihn abzuwenden, nicht, weil man ihn ernstlich vorwegnimmt.“<sup>1252</sup> Die Drastik des Warnens vor den Folgen des technologischen Fortschritts, den appellativen Charakter seiner Technikphilosophie, entwickelt er vor allem im zweiten Band der „Antiquiertheit des Menschen“.

Zuletzt muss aber auch diese Analyse wieder vor dem Hintergrund von Auschwitz und Hiroshima verstanden werden. Das positive Moment des Weltbemächtigens durch Technik ist korrumpiert durch die Fähigkeit zur eigenen Vernichtung. In der modernen Gesellschaft ist der Mensch nur noch „Hirt“<sup>1253</sup> der Automaten und taucht nur noch als Reminiszenz an eine Zeit auf, in der Technik noch ein Ausdruck seines willentlichen Tätigseins in der Welt vermöge des Potenzials seiner Grundbedingtheit war<sup>1254</sup>. Die Technikphilosophie ist zugleich die These der Antiquiertheit des Menschen und seiner Grundbedingtheit. Es ist das intrinsische Ziel der Maschine, den Menschen als tätiges Lebewesen zu antiquieren<sup>1255</sup>.

Anders' Denken erscheint damit als eine Dialektik von Mensch und vom ihm selbst geschaffener Künstlichkeit, ohne die Hoffnung auf eine Auflösung. Gleiches gilt für den Schambegriff, den er als eine Form der Unterlegenheit gegenüber der Technik und auf die Identitätskrise des Menschen, zufällig, ohne Zweck in der Welt zu sein, entwickelt. Dass der Mensch diese Scham

---

<sup>1251</sup> Enzensberger 1958: 63.

<sup>1252</sup> L. Marcuse zit. n. Wittulski 1989: 3.

<sup>1253</sup> Vgl. AdM I: 186f.

<sup>1254</sup> Wenn Anders das Potenzial thematisiert, dann betont er damit wieder nur den Verweis auf die Grundbedingtheit: „F. J. R.[Fritz J. Raddatz]: Die Möglichkeit, schuldig zu werden, heißt ja auch die Möglichkeit, sich zu entscheiden: für Gut oder Böse. Gehört die Entscheidungsmöglichkeit nicht zum Wesen des Menschen Anders: Nicht die Entscheidungsmöglichkeit, sondern der Zwang, sich entscheiden zu müssen. Der Zwang, eine Moral haben zu müssen, die die Tiere wahrscheinlich nicht brauchen. Wir wissen es nicht. Wir können die Bienen nicht fragen, ob sie auch bestimmte Regeln haben und ob sie, wenn sie die Regeln verletzen, umgebracht werden“ (Raddatz 1986: 12).

<sup>1255</sup> Vgl. Liessmann 1993: 34: „Der Terminus ‚Antiquiertheit‘ meint vielmehr zweierlei: Einmal will Anders unter diesem Titel die ‚Metamorphosen der Seele‘ im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution beschreiben - Antiquiertheit besagt hier nüchtern, daß bestimmte Lebensformen und damit verbundene Vorstellungen hinter der Realität einer rasanten gesellschaftlichen Entwicklung zurückbleiben müssen - wie immer das dann bewertet werden mag. Und zum anderen diagnostiziert Anders unter diesem Begriff im zweiten Band des Werkes laut Untertitel die ‚Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution‘. Mensch sein, Leben überhaupt beginnt als antiquierte Daseinsform zu erscheinen - gemessen an den immanenten Tendenzen der technischen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts...“

gegenüber den von ihm selbst gemachten Apparaten entwickelt, kann als Zeichen eines zweifach gestörten Wiederaneignungsversuchs zur Überwindung der Entfremdung gedeutet werden. Erstens ist dieser Versuch gestört, da das Angleichen an die Maschine als Reaktion auf das Schamgefühl letztlich nicht eingelöst werden kann, und zweitens misslingt die Wiederaneignung, weil sie auf der falschen Ebene geschieht. So sucht sie danach, den Menschen der Maschine anzugleichen, um die Entfremdung aufzuheben und nicht die Maschine wieder zum Instrument menschlicher Weltbemächtigung zu machen.

Anders' Denken hat an dieser Stelle mit Arendt kaum mehr etwas gemein. Während sie mit der Rehabilitierung des Handelns zur Wiederaneignung des politischen Raumes ein Gegenmodell zum Vorrang der Arbeit darlegt, geht es für ihn darum, vor weiteren Schrecken des instrumentellen Vernunftgebrauchs bzw. des Funktionalismus der Technologie zu warnen. Entfremdung wird damit zum existenziellen Modus einer Gesellschaft in ihrem letzten Zeitalter, die in der Analyse der „prometheischen Scham“ ihren markantesten Ausdruck findet. Gegen diesen Zustand kann der Mensch nichts ausrichten, da darin selbst das Reden von Entfremdung nicht mehr adäquat erscheint:

„Durch die Wörter ‚Entfremdung‘ oder ‚Verfremdung‘ ist diese ja nicht mehr beschrieben, denn diese Termini setzen ja voraus, daß man etwas, was vorher vertraut war, nun nachträglich fremd macht. Aber davon ist gar keine Rede. Der heutige Arbeiter oder Politiker macht nicht vorher Vertrautes plötzlich fremd, vielmehr befindet er sich von vornherein in einem Fremdheitszustand gegenüber dem Resultat seiner Tätigkeit: Er denkt überhaupt nicht an sein Resultat.“<sup>1256</sup>

Es wird daher wichtig sein, im weiteren Verlauf die verschiedenen Ebenen, namentlich philosophische Anthropologie, Arbeitsbegriff, Entfremdungstheorie und Diskrepanz- und Technikphilosophie, im Einzelnen zu betrachten und über die jeweilige Untersuchung des Einflusses von Marx' Denken den roten Faden herzustellen. Diesem Vorhaben liegt die Herausforderung zugrunde, dass Anders' Werke im Großteil keine genuin wissenschaftlichen Schriften sind und er, im Gegensatz zu Arendt, die Ideengeber seines Denkens nur selten beim Namen nennt.

### **Zu Anders' Methodik**

Explizite Äußerungen zur Methodenfrage tauchen bei Anders erst im abschließenden Kapitel des zweiten Bandes der „Antiquiertheit“, den „methodologischen Nachgedanken“, auf. Aus seiner Schaffensmotivation lassen sich Anklänge an Marx erkennen: „Primär ist Philosophie alles andere als System: Primär ist sie Rebellion gegen Autorität.“<sup>1257</sup> Daraus spricht die Hinwendung zur konkreten Lebenswelt und ihren Phänomenen ebenso wie die Absage an eine philosophische Systematik oder akademische Methode.

Für Anders wird Wahrheit nicht wahrer, weil sie innerhalb eines reziproken bzw. referenziellen Systems artikuliert wird. Nichtwidersprüchlichkeit der eigenen Aussagen erscheint ihm als hinreichend, womit die Systemfrage für ihn erledigt ist. Jedoch hat er in der Rückschau auf seine Analysen eine systembildende „Monothematik“ erkannt: So seien seine Überlegungen „nämlich durchweg Variationen über ein einziges Thema: das der Diskrepanz der Kapazität unserer verschiedenen Vermögen [...]“.

Seinen methodischen Ansatz bezeichnet Lohmann als Ansammlung von „okkasionalistische[n] Einzelstudien“, die zusammen das Gesamtbild seiner „Gelegenheitsphilosophie“<sup>1258</sup> ergeben, deren Ausgangspunkt stets „empirische Tatsachen“ waren. Die Beschäftigung mit der Deutung bestimmter Phänomene muss sich der „Dialektik der Deutung“ bewusst sein. Denn, „wenn Deutung nötig ist, so ist damit [...] implicite etwas über das zu Deutende, das Seiende,

---

<sup>1256</sup> Raddatz 1986: 20f.

<sup>1257</sup> ÜH: 262.

<sup>1258</sup> AdM II: 411ff.

gesagt: nämlich daß dieses nicht ganz verrate, was es ist, daß es sich partiell verberge<sup>1259</sup>. Er greift damit explizit auf Heideggers Analyse der Wahrheit als „Unverborgenheit“ zurück, formuliert jedoch über seinen Lehrer hinaus den Anspruch, „die Tatsache der Verborgenheit selbst zu „entbergen“<sup>1260</sup>. Auf seine Philosophie übertragen, bedeutet dies, die Diskrepanz zwischen Vorstellen und Herstellen ihrerseits selbst und innerhalb der Phänomene aufzudecken.

Begrifflich wird die Frage nach dem Grund der Verborgenheit der Phänomene der technischen Welt unter dem methodischen Terminus „prognostische Deutung“ gefasst, die aber erst in der Weiterentwicklung zur „prognostischen Hermeneutik“ einen methodischen Charakter gewinnt. Die Begriffe „prometheische Scham“ und „prometheisches Gefälle“ werden mithilfe dieses Verfahrens aus der phänomenologischen Beobachtung empirischer Tatsachen erhoben. Die Methode ist daher keine systematische Phänomenologie, sondern ein phänomenologisches Nachdenken. Anders äußert sich dazu nur stichwortartig, „daß [er] keinen Augenblick lang etwas zu erfinden versucht habe, vielmehr immer nur auf ‚Funde‘ aus war, und daß [er] keiner [seiner] Einzelbeobachtungen oder -thesen ein ausgearbeitetes Konstruktionsschema [...] unterlegt habe [...]“<sup>1261</sup>. Zu dem konkreten Vorgehen seiner „prognostischen Hermeneutik“ bleibt er ebenso unkonkret: „Wie solches ‚prognostisches Verstehen‘ und ‚Deuten‘ vor sich geht? Da kann ich nur antworten: ‚Auch ich würde das gerne wissen‘.“<sup>1262</sup>

Ihren Ausdruck findet diese Methode unter anderem in einer eigentümlichen Stilistik. Sein Schreiben sah er nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges einem pädagogischen Anspruch verpflichtet. Daraus resultierte eine Abkehr vom philosophisch-wissenschaftlichen Duktus hin zur freieren Stilistik. Am Anfang dieser Neuausrichtung stand zugleich die Einsicht in die Diskrepanz zwischen technischer und sprachlicher Entwicklung<sup>1263</sup>. Wesentliches Merkmal der Stilistik sind Wortneuschöpfungen, die dazu dienen, „historische Phänomene zum Sprechen [zu] bringen, ihren verborgenen Kern sichtbar zu machen“<sup>1264</sup>. Wo der technische Fortschritt mit der herkömmlichen Sprache nicht mehr zu erfassen ist, soll diese Lücke mit begrifflichen Montagen wie „Automationsdiener“ als Chiffre für den Maschinenarbeiter und „elektronische Gewissens-Automaten“ für Computer oder mit Neologismen wie „Technikpsychologie“ überbrückt werden. Diesen Neuschöpfungen liegt, wie allen anderen verwendeten literarischen Formen (Fabeln, Verfremdungen, Allegorien, und weiteren), das Motiv zugrunde, bisher Verborgenes – im Sinne Heideggers – zu „entbergen“<sup>1265</sup>.

Die Rigorosität der Technikkritik, die ihrerseits Kritik provoziert hat, liegt zu Teilen in diesen journalistischen Stilmitteln begründet. Denn die Neologismen, Montagen und Metaphern sind kalkuliert eingesetzte Mittel. Wortschöpfungen und Umschreibungen werden so eingesetzt, dass sie den interpretatorischen Spielraum auf negative Aspekte begrenzen, positive Konnotationen kaum zulassen und zugleich das Allgemeine gegenüber dem Individuellen betonen: „Die Prämissen, auf denen [Anders] seine Urteile aufbaut, verschwinden [...] hinter den Metaphern.“<sup>1266</sup> Diese Methodik leistet der Radikalisierung der eigenen Thesen Vorschub, die in Teilen nur noch schwer unter die Kategorie „Übertreibung“ zu fassen ist.

---

<sup>1259</sup> AdM II: 420.

<sup>1260</sup> AdM II: 420.

<sup>1261</sup> AdM II: 10.

<sup>1262</sup> AdM II: 428. Margret Lohmann schlussfolgert aus Anders' methodologischen Ansätzen, bei denen er es „... bei einführenden Bemerkungen belässt, selbst kühne Thesen weder begründet noch weiterverfolgt und sich jeder Diskussion von ihm aufgegriffener Theoreme [...] enthält, [...] daß Anders in keiner Weise begründungsorientiert verfährt. Vielmehr genügen ihm die Rudimente einer allgemeinen Theorie des Verstehens als Folie, um vor ihr dessen aktuelle Problematiken nun um so plastischer abzuheben“ (Lohmann 1996: 93).

<sup>1263</sup> Vgl. Kapitel 6.1.

<sup>1264</sup> Palandt 1999: 32.

<sup>1265</sup> Vgl. Röpke 2003: 8

<sup>1266</sup> Palandt 1999: 33.

Der Kern der Methode ist die „Übertreibung in Richtung Wahrheit“, der wiederum das Dogma der kalkulierten Zuspitzung und Überpointierung sowie einem „Mehr“ als das wirklich Gemeinte und Beabsichtigte zugrunde liegt. In der Rhetorik dienen Übertreibungen der Verdeutlichung. Die griechische Bedeutung des Wortes „Hyperbel“ (hyper-ballein) meint ein „über das Ziel hinaus werfen“. Damit ist gesagt, dass das Ziel im Übertreffen selbst getroffen und zugleich übertroffen wird, um sinnbildhaft nicht nur anzudeuten, sondern zu zeigen, welche großen Würfe, sprich Konsequenzen, möglich sind. Wenn die marxistische Parole am Ende des Kommunistischen Manifests „Proletarier aller Länder vereinigt euch!“<sup>1267</sup> von Anders im Zeichen der Technik in der Formulierung „Morituri aller Länder vereinigt euch!“ zugespitzt wird, kommen darin die „Übertreibung“ und ihr pädagogischer Appell deutlich zum Ausdruck. Zugleich klingt darin eine nicht zu vermeidende Ironie an.

Hierbei stellt sich allerdings die Frage, ob ein Hinausgehen über die Wahrheit einen „höheren“ oder „deutlicheren“ Wahrheitsanspruch behaupten kann, oder ob das Aufzeigen der „übertriebenen“ Konsequenzen Wahrheit nicht gerade aufhebt. Es geht Anders in seinen „Übertreibungen“ nicht um eine Definition des Wahrheitsbegriffs, sondern nur um die Suche nach einer adäquaten Kommunikationsform seiner Überlegungen. Wenn er in Richtung Wahrheit übertrieb, dann behauptete er nicht, Wahrheit zu besitzen. Vielmehr zeigt er an, dass selbst seine Thesen nur in Richtung Wahrheit tendieren, Wahrheit also noch gar nicht treffen und übertreffen. Er behandelt „Potentielles [...] so, als wäre es bereits etwas Faktisches“<sup>1268</sup>. Die Übertreibung ist Betonung der Brisanz: Obwohl er übertreibt, dem gegenwärtigen Zustand ein vielleicht unangemessen hohes Maß an „Mehr“ hinzufügt, hat er darin die Wahrheit selbst noch nicht erreicht, er zeigt vielmehr an, was einmal wahr bzw. Realität werden könnte: „Anders zeigt, daß die Phänomene oft nicht identifizierbar sind, weil sie zu verschwommen, zu schwach oder zu wenig ausgeprägt sind. Um sie zu identifizieren, muß man oft die Fokussierung ändern [...]“<sup>1269</sup>

Bei der Lektüre von Anders' Werken darf daher nicht der Fehler begangen werden, die Methode des „zu dicken Pinselstrichs“<sup>1270</sup> mit dem Inhalt zu verwechseln, auch wenn beides zuweilen nur schwer voneinander zu unterscheiden ist: „Es gibt Situationen, in denen nur die Übertreibung wahr ist; doch darf man nie vergessen: wahr ist sie nur als Übertreibung.“<sup>1271</sup>

Das methodische Vorgehen war ein Erfordernis der Zeit, da mit der Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen auch Verständigungsprobleme zwischen Sprache und Technik auftraten, die ihn vor die Alternative „Übertreibung oder Erkenntnisverzicht“<sup>1272</sup> stellten. Im Umkehrschluss darf man indes aber auch nicht dem Fehler erliegen, und dies scheint in der Anders-Exegese zuweilen der Fall, die Thesen, wo sie zu krude oder unpässlich bzw. widersprüchlich werden, durch Hinweis auf die Methode zu relativieren. Spätestens in der geschichtsphilosophischen Dimension seines Denkens muss man Anders beim Wort und den daraus folgenden Widersprüchen nehmen. Er selbst lässt daran keinen Zweifel. Tut man dies an diesem Punkt nicht, stellt sich die Frage, ob Anders' Werk überhaupt ernst zu nehmen ist:

„Mit dem 6. August 1945, dem Hiroshimatage, hat ein neues Zeitalter begonnen: das Zeitalter, in dem wir in jedem Augenblicke jeden Ort, nein unsere Erde als ganze, in ein Hiroshima verwandeln können. Seit diesem Tage sind wir modo negativo allmächtig geworden; aber da wir in jedem Augenblick ausgelöscht werden können, bedeutet das zugleich: Seit diesem Tage sind wir total ohnmächtig. Gleich wie lange, gleich ob es ewig währen wird, dieses Zeitalter ist das letzte: Denn seine *differentia specifica*: die Möglichkeit unserer Selbstauslöschung, kann niemals enden – es sei denn durch das Ende selbst.“<sup>1273</sup>

---

<sup>1267</sup> MEW 4: 493.

<sup>1268</sup> Anders 2002b: 141.

<sup>1269</sup> Maire 2004: 93.

<sup>1270</sup> Anders 2002: 141f.

<sup>1271</sup> Burger 1992: 254.

<sup>1272</sup> AdM I: 15.

<sup>1273</sup> Anders 1972: 93.

### 5.1.1 Negative Anthropologie

Die Auseinandersetzung mit der philosophischen Frage nach der Rolle des Menschen, der „Stellung des Menschen im Kosmos“, bildet Anders' frühes Werk, nach der Dissertation bei Husserl. Sein Interesse an der Fragestellung währte etwa zehn Jahre bis hinein in das französische Exil. Den Referenzpunkt bilden die anthropologischen Aufsätze, die er in den „Recherches philosophiques“ veröffentlichte und zu denen auch der Vortrag „Über die Weltfremdheit des Menschen“ vor der Kantgesellschaft im Jahr 1929 gehörte, der 1937 publiziert wurde.

Interessant an der Auseinandersetzung mit den frühen Schriften ist weniger das Verhältnis zu Scheler oder der Philosophischen Anthropologie, sondern die Parallelen zu Marx und zu Arendt. Wie bereits gezeigt wurde, waren sich Anders und Arendt darin einig, eine positive Beantwortung der Frage „Was ist der Mensch?“ als essentialistische Wesensfrage auszuschließen<sup>1274</sup>. „Das Wesen des Menschen besteht darin, daß er kein Wesen hat“<sup>1275</sup>, schreibt Anders noch sehr viel später im zweiten Band der „Antiquiertheit des Menschen“<sup>1276</sup>.

„Das Ziel der Andersschen Untersuchung ist es, anthropologisch zu zeigen, dass es dem Menschen möglich ist, Erfahrungserkenntnis zu erlangen, dass diese Erfahrungserkenntnis ebenso eine Notwendigkeit für ihn darstellt und welche Konsequenzen das für sein Selbst- und Weltverhältnis hat“<sup>1277</sup>, beschreibt Marcel Müller den Ausgangspunkt. Dieser ist erkenntnistologisch und damit noch stark von Husserl beeinflusst: „Ihm geht es zunächst um die Frage der Erfahrung und um den Versuch, das „Ich“ der Phänomenologie als Körper und Leib in der Welt zu verorten. Aus der Klärung der Position des Menschen in der Welt erhofft sich Anders Aufschluss über die Frage, wie Erfahrung möglich sei.“<sup>1278</sup> Basierend auf dieser Grundlage entwickelt er seine frühe anthropologische Philosophie, die jedoch im Stile eines Entwurfs verbleibt und nie zu einem systematisch geschlossenen Ansatz ausformuliert wurde<sup>1279</sup>.

Das frühe Schaffen zeichnet sich durch eine kritische Auseinandersetzung mit den philosophischen Wurzeln aus. In den späten 1920er Jahren widmete er sich – ausgehend von der Phänomenologie Husserls – der Frage, wie Erfahrung möglich ist. Ausgangspunkt hierfür ist die Erörterung der Stellung des Menschen in der Welt. Beeinflusst von einem weiteren Lehrer, Max Scheler, und wohl auch Helmut Plessner, entstand so eine eigene, gleichwohl fragmentarische Position zur philosophischen Anthropologie. Diese legte er im Jahr 1929 mit seinem Vortrag „Die Weltfremdheit des Menschen“ vor der Kantgesellschaft einem größeren Publikum dar.

Ziel der „Untersuchung ist es, anthropologisch zu zeigen, dass es dem Menschen möglich ist, Erfahrungserkenntnis zu erlangen, dass diese Erfahrungserkenntnis ebenso eine Notwendigkeit für ihn darstellt und welche Konsequenzen das für sein Selbst- und Weltverhältnis hat. Mit anthropologischer Herangehensweise ist hier gemeint, dass Anders nach der ‚spezifischen Lage des Menschen in der Welt‘ fragt und nach einer Entsprechung in der typisch menschlichen Art und Weise, Welt zu erfahren, sucht.“<sup>1280</sup>

---

<sup>1274</sup> Vgl. PF: 1.

<sup>1275</sup> Anders verweist an dieser Stelle - im Stil seiner Methode der Übertreibung - auf die Auswirkungen der Technologie des „Human-Engineerings“, mit der der Mensch dabei sei, sich als Gattung abzuschaffen, da er sich mithilfe der Technologie, seiner eigenen Natürlichkeit enthebe.

<sup>1276</sup> Mit Blick auf Heidegger und Scheler hat Anders seine eigene Anthropologie abgegrenzt: „Beiden Philosophien liegt der Wunsch zugrunde, dem Menschen eine metaphysische Mission zu zuschanzen; ihm einen Auftrag zu rechtfertigen. Unbegreiflich ist dieser Wunsch allerdings nicht. In beiden Fällen handelt es sich um verzweifelte Proteste gegen die heutige ‚Stellung des Menschen im Kosmos‘ oder richtiger: gegen die Tatsache, daß der Mensch eben keine Stellung im Kosmos einnimmt, daß er, durch den Naturalismus zu einem Stück Natur unter Milliarden anderen Stücken Natur degradiert, der Illusion seines anthropozentrischen Privilegs beraubt worden ist“ (AdM I: 187).

<sup>1277</sup> Müller 2012: 23.

<sup>1278</sup> Müller 2012: 85

<sup>1279</sup> Die historischen Umstände sind gewissermaßen über ihn hereingebrochen und haben das verhindert.

<sup>1280</sup> Müller 2012: 23.

Der Mensch wird zwar als natürlich geborenes Wesen charakterisiert, das aber mit dem Defizit behaftet ist, mit der Natur alleine nicht zurecht zu kommen und dieser mithilfe von Technik bzw. aus Natur geschaffener Künstlichkeit habhaft zu werden. In dieser Schlussfolgerung ist Anders konform mit der gängigen Argumentationslinie der Philosophischen Anthropologie, wie sie beispielsweise in Gehlens „Mängelwesen“ zum Ausdruck kommt. Allerdings widmet er sich im Folgenden nicht der Analyse möglicher Kompensationsmodi, sondern unterzieht dieses selbst einer existenzialontologischen Analyse.

Wesentlich für Anders' Menschenbild ist die Charakterisierung der Welterfahrung, in der sich der Mensch als ein von der Welt getrenntes und zufällig zu ihr gekommenes, kontingentes Lebewesen erfährt<sup>1281</sup>. Dafür, dass der Mensch derjenige ist, der er ist, nichts zu können, ist Auslöser des Kontingenzschocks. Auf diesen für das menschliche Wesen existenziell bestimmenden Schock gibt es verschiedene Reaktionsmechanismen, die er in seiner frühen Anthropologie ausarbeitet, von der aber letztlich nur das Tätigsein des geschichtlichen Menschen geeignet scheint, den Kontingenzschock nicht nur abzumildern, sondern zu überwinden. Das nicht Festgelegtsein des Menschen wird damit zur Grundbedingtheit des Daseins. Im Vortrag über die „Weltfremdheit des Menschen“ überwog noch die Bedeutung der Grundbedingtheit, „sich die bedürfnisstillende Welt selbst herstellen“<sup>1282</sup> zu müssen. In der „Pathologie de la liberté“ wird die aus dem Widerspruch von Freiheit und Kontingenz entstehende pathologische Freiheit zur Grundbestimmtheit. Hier ist der tätige Mensch nur ex negativo aus dem Appell deduzierbar, dass er aufgrund der Kontingenz darauf angewiesen ist, sich die Welt durch den tätigen Umgang mit ihr zu seiner Welt zu machen: Der Mensch, schreibt Anders in „Die Weltfremdheit des Menschen“, macht „etwas aus der Welt, er greift in sie ein, verändert sie, überträgt sie auf sein eigenes Nichtfestgelegtsein, schafft in ihr von der Welt selbst nicht vorgesehene neue Spezies, er macht sich eine eigene Welt, eine Welt über der Welt“<sup>1283</sup>. Die Bezugnahme zum Kern des Marxschen Menschenbildes bestimmt durch Arbeit bzw. tätiges Eingreifen in die Welt, scheint hier bereits durch.

Anders hat diesen Gedanken indes nicht systematisch weiterentwickelt. Wie sein gesamtes Interesse an der philosophischen Anthropologie ist auch die Beziehung zwischen Mensch und Arbeit von der historischen Entwicklung und deren Ereignissen bedingt, die ihn zu einer neuen Sicht auf den Menschen und sein Tätigsein bewegt haben. Der Fokus auf Technikphilosophie und die Deutung der Geschichte als Frist im Hauptwerk antiquieren alles bisherige Nachdenken über die Stellung des Menschen im Kosmos und damit den frühen anthropologischen Ansatz, der deutlich von Marx' Menschenbild und dessen Verbindung mit dem Arbeitsbegriff geprägt ist: „Ausgangspunkt des Marxschen Denkens ist ein anthropologischer Arbeits- und Handlungsbegriff. Arbeit wird darin als die wesentliche Lebensform des Menschen gefasst, die Tätigkeit, in der sich die bewusste Vergegenständlichung des Menschen in tätiger Auseinandersetzung mit der Natur vollzieht.“<sup>1284</sup>

Dass Anders im Folgenden das systematische Nachdenken über die Grundbedingtheiten des Menschen einstellt, zugunsten einer Untersuchung des Einflusses der Technologie, bedeutet indes nicht, dass die frühen Ansichten als widerlegt gelten, sondern als schlicht nicht mehr relevant bewertet werden. Die Untersuchung des Menschen im Zeitalter der zweiten und dritten industriellen Revolution förderte drängendere Fragen und Probleme zutage, die Anders' Anthropologie zu einem Nachdenken über den Menschen unter dem Einfluss des technologischen

---

<sup>1281</sup> Vgl. Anders in Raddatz 1986: 11: „Das habe ich mit dieser Unzweideutigkeit und mit dieser Frechheit formuliert, um gegen die unbescheidene und selbstgefällige These zu polemisieren, daß wir nach dem Antlitz Gottes geschaffen seien. Die Betonung der Kontingenz ist im Grunde genommen eine Aussage gegen die Notwendigkeit der Existenz des Menschen auf der Welt.“

<sup>1282</sup> Anders 1985: 579.

<sup>1283</sup> WM: 16.

<sup>1284</sup> Maurer 2006: 122.

Fortschritts transformiert. Das Eigentümliche an dieser Anthropologie, die eigentlich eine Phänomenologie des Einflusses der Technik auf den Menschen ist, ist, dass Anders darin die verschiedenen Dimensionen der Theorie der entfremdeten Arbeit von Marx entgegen der formulierten Programmatik integriert und damit einen noch deutlicheren Bezug zum Marxschen Menschenbild als in der frühen Anthropologie nimmt.

Der Einfluss muss gleichwohl aus dem Blick auf den antiquierten Menschen im Zeitalter der Technologie erst extrahiert werden. Die Betrachtung dessen, was der Mensch in diesem Zeitalter eben nicht mehr ist, lässt Rückschlüsse auf eine Auffassung dessen zu, was dieser sein könnte, aber aufgrund der Technik nicht ist.

Das Bild des Menschen als eines antiquierten Lebewesens zeigt dabei deutliche Bezüge zu Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit, legt man beiden Thesen die Auffassung zugrunde, dass der Mensch in eine Lage geraten ist, in der das Potenzial seiner Grundbedingtheit gestört ist. In beiden Welten leidet er unter Entfremdung, die auch bei Anders pathologisch ist, weil sie die Kompensation der existenziellen Weltfremdheit des Daseins durch ein freies Tätigsein stört. Anders bemerkt dies im Vorgriff auf seine Technikphilosophie selbst im ersten Band der „Antiquiertheit“, wobei er Arbeitstheorie, Entfremdungstheorie und Anthropologie miteinander in Bezug setzt:

„Die Tatsache, daß die Produkte alles tun, um die Tempo-Gleichschaltung des Menschen durchzusetzen, bestreiten wir zwar nicht. Und ebenso wenig, daß die Menschen dieser Forderung hektisch nachzueifern suchen. Aber ob sie das mit Erfolg tun, auch nur mit Recht, das ist eben die Frage. Denn es wäre ja durchaus denkbar, daß die Transformation der Geräte zu rapide vor sich ginge, schlechthin zu rapide; daß die Produkte etwas Übertriebenes von uns verlangen, etwas Unmögliches; und uns durch ihre Zumutung wirklich in einen kollektiv pathologischen Zustand hineintrieben. Oder anders ausgedrückt, aus der Perspektive des Produzenten: Es wäre ja durchaus nicht unmöglich, daß wir, die wir diese Produkte herstellen, drauf und dran sind, eine Welt zu etablieren, mit der Schritt zu halten wir unfähig sind, und die zu ‚fassen‘, die Fassungskraft, die Kapazität sowohl unserer Phantasie wie unserer Emotionen wie unserer Verantwortung absolut überforderte. Wer weiß, vielleicht haben wir eine solche Welt bereits etabliert. Schließlich ist ja der Mensch, abgesehen von der formalen Schrankenlosigkeit seines Produzierens, außerdem ein mehr oder minder bestimmter, also mehr oder minder in seiner Adaptierbarkeit begrenzter, morphologischer Typ; ein Wesen also, das weder durch andere Mächte noch durch sich selbst nach Belieben ummodelliert werden kann; ein Wesen, dessen Elastizität sich nicht ad libitum strapazieren läßt.“<sup>1285</sup>

Der Unterschied beider Auffassungen ist, dass Anders diese spezifische Bestimmtheit in Form der Antiquiertheit zum Daseinszustand heraufstuft, der aufgrund der Frist und der Bedrohung durch die Atombombe ultimativ und die wesentliche Grundbestimmtheit des Daseins geworden ist. In diesem Sinne antiquiert die Technik den Menschen und das Nachdenken über ihn.

### 5.1.2 Die natürliche Künstlichkeit: Anders' Technikphilosophie

„Es ist durchaus denkbar, daß die Gefahr, die uns droht, nicht in der schlechten Verwendung von Technik besteht, sondern im Wesen der Technik als solcher angelegt ist.“<sup>1286</sup>

In einer Welt, die durch den Imperativ des technologischen Fortschritts bestimmt ist, in der also das technisch Mögliche das Gesollte ist, tritt der Mensch, so Anders, nicht als Handelnder in der Welt in Erscheinung. Die Maschine ist in ihr zum Subjekt der Geschichte geworden.

Diese These liegt Anders' Technikphilosophie zugrunde, die Fundament und Kernbestandteil seiner Diskrepanzphilosophie ist, in deren Analyse er zu dem Schluss gelangt, dass der Mensch aufgrund des technischen Fortschritts in einer Situation ist, sich das, was er vermittels

---

<sup>1285</sup> AdM I: 17f.

<sup>1286</sup> AdM II: 127.



der Technik zu tun imstande ist, nicht mehr vorstellen kann. Die Technik sprengt das Vorstellungsvermögen und bringt den Intellekt an seine Grenzen. Das dabei entstehende Gefälle nennt er unter Rekurs auf die griechische Mythologie, in der Prometheus als Stifter von Technologie und Zivilisation auftritt, „prometheisches Gefälle“.

Die Technikphilosophie ist in ihren Kernpunkten eine Abkehr von der Anthropologie, die stark von derselben beeinflusst bleibt. Nach seiner Absage an die philosophische Anthropologie als Wissenschaft unter dem Eindruck der Entwicklungen des Zweiten Weltkriegs wendet er ihre Methodik auf die technische Welt an. Anstatt den Menschen und seine Sonderstellung, die er zur Disposition gestellt hatte, im Verhältnis zur Natur zu bestimmen und seine Bedingtheiten zu untersuchen, fragt er nach dem Verhältnis von Mensch und Maschine. Auf die Voraussetzung für dieses Denken, das nicht ohne Konsequenz für seine Anthropologie bleibt, hat Liessmann hingewiesen.<sup>1287</sup>

Der Mensch, von seiner Natürlichkeit gelöst, lässt sich in der technischen Welt nur durch diese Relation erfassen, so die These. Die traditionelle anthropologische Frage nach der Bedingtheit wird in der Technikphilosophie zur Frage nach dem Wesen von Technik und dessen Auswirkungen. Anders bringt dies im ersten Band der „Antiquiertheit“ auf folgende Formel, die Anklang bei Marx findet, der ebenfalls betont, dass der Mensch in eine vorhandene Welt und Gesellschaft hineingeboren wird:

„Was uns prägt und entprägt, was uns formt und entformt, sind eben nicht nur die durch die ‚Mittel‘ vermittelten Gegenstände, sondern die Mittel selbst, die Geräte selbst: die nicht nur Objekte möglicher Verwendung sind, sondern durch ihre festliegende Struktur und Funktion ihre Verwendung bereits festlegen und damit auch den Stil unserer Beschäftigung und unseres Lebens, kurz: uns.“<sup>1288</sup>

Vor diesem Hintergrund entfaltet Anders seine Technikphilosophie, die eine Anthropologie der technologischen Lebenswelt darstellt. Darin ist es die Technik, die das Leben des Menschen bedingt. Fasst man die Formulierung der „Mittel selbst“ auf einer allgemeinen Ebene, ist die Bedeutung der materiellen Welt, ihrer Gegebenheiten und Produktionsmechanismen und Produkte benannt. Deren Integration hatte er in seiner frühen Schaffensphase noch ausgelassen.

Aus dieser ersten Positionsbestimmung ergeben sich Anhaltspunkte, die für eine Rezeption des Marxschen Entfremdungsbegriffs sprechen, den Anders auf die Produktionsmechanismen und technischen Produkte anwendet. In der Welt, in der wir leben, so könnte man die zitierte Passage paraphrasieren, erscheint dem Individuum nicht nur das Produkt seiner Arbeit als eine fremde Macht und tritt ihm in Form von Tauschware<sup>1289</sup> gegenüber, sondern die Produktionsanlagen selbst entwickeln diesen Charakter. Die Technik ist in diesem Sinne kein ein Modus des Welterschließens, sondern ein Gemacht-Werden durch Technik.

### **Die Macht der Maschine**

Diese Dimension wird von Anders neu ins Spiel gebracht. Bei Marx ist es das Produkt der Arbeit, das als fremde Macht gegenübertritt. Anders erweitert Marx an dieser Stelle und gelangt zu einer Erkenntnis, die seiner phänomenologischen Methode geschuldet ist. Nicht nur die

---

<sup>1287</sup> Vgl. Liessmann 2002: 53: „Voraussetzung für diese Fragestellung war die Annahme, daß der Mensch nicht das souveräne Subjekt ist, das die Technik nach seinen eigenen Maßstäben gezielt nutzt, sondern daß der Mensch durch die Einbettung in ein von ihm selbst geschaffenes technisches Universum in ein äußerst prekäres Spannungsverhältnis zu diesem Gerät und von seiner künstlich-technischen Umwelt nicht nur modifiziert, sondern zunehmend in seiner Daseinsweise in Frage gestellt wird.“

<sup>1288</sup> AdM I: 100.

<sup>1289</sup> Vgl. Jung 1992: 24: „Sie wissen es nicht, aber sie tun es, sagte Marx im ‚Kapital‘ mit Bezug auf den Fetischcharakter der Ware, daß diese nämlich, insofern sie Tauschwert ist, das Verhalten der Menschen dirigiert. Anders hält dem entgegen, daß es nicht der Tauschwert der Dinge ist - den kennt er nicht, interessiert sich wohl auch nicht dafür -, sondern einzig die simple Tatsache, daß die Dinge nützlich sind, nämlich unsere Bedürftigkeit befriedigen.“

Ware, sondern auch die Maschine entwickelt einen Machtanspruch und tritt dem Menschen, ihrem Schöpfer, als Eigenständig gegenüber. Marx hat zwar gesehen, dass die Maschine den Arbeitsrhythmus verändert und zur Anpassung an ihren Akkord zwingt, ein Repressionsinstrument ist, das die Erwerbs- und Lebensgrundlage bedroht<sup>1290</sup>, daraus aber keine weitere Form der Distanzierung abgeleitet. So schreibt er im „Kapital“: „In Manufaktur und Handwerk bedient sich der Arbeiter des Werkzeugs, in der Fabrik dient er der Maschine.“<sup>1291</sup> Allerdings ist es der Tauschwert, der den Machtanspruch entwickelt. Die Maschine ist Machtinstrument zweiter Instanz und „Objektivierung zweckrationalen Handelns“<sup>1292</sup>:

„Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwicklung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung.“<sup>1293</sup>

Die Schlussfolgerung liegt nahe: Während Marx' Analyse eine politische Ökonomie des Wesens des Arbeitsproduktes ist, ist Anders' Denken eine phänomenologische Untersuchung der Produktionsgeräte und -technologie, an deren Ende die Entfremdung als wesentliches Charakteristikum der Arbeitsgesellschaft gesehen wird. Die Bezugnahme auf Marx wird noch deutlicher, wenn Anders den Übergang von seiner Anthropologie zur Technikphilosophie beschreibt:

„Künstlichkeit ist die Natur des Menschen. D. h., die Nachfrage des Menschen überschreitet ab ovo das Angebot der Welt. Der Mensch muß sich die bedürfnisstillende Welt selbst herstellen. [...] die Künstlichkeit des Menschen steigert sich dadurch, da er Produkt seiner eigenen Produkte wird. Da er besonders in einer Wirtschaft, die nicht den Bedürfnissen der Menschen, sondern des Marktes sich anmisst, den Anforderungen seiner eigenen Produkte nicht gewachsen ist, entsteht eine Differenz, ein Gefälle, zwischen Mensch und Produkt.“<sup>1294</sup>

Er referierte diese Analyse im Sommer 1942. Die Rede von der Natur des Menschen zeigt, dass die Anthropologie terminologisch nachwirkt. Er verknüpft die klassische These der natürlichen Künstlichkeit mit der Marx'schen Arbeitstheorie. Das „Welt selbst herstellen“ zur Stillung der eigenen Bedürfnisse geschieht durch Arbeit („herstellen“), das Anders im Gegensatz zu Arendt nicht systematisch von anderen Tätigkeiten unterscheidet. Indem er die „Künstlichkeit“ zur „Natur des Menschen“ erklärt, ist die Notwendigkeit des „Herstellens“ der „Welt selbst“ beschrieben, also die Arbeit, das Potenzial, durch das sich der Mensch als Mensch erschafft. Engels hatte diesen Gedanken in der „Dialektik der Natur“ analog formuliert<sup>1295</sup>.

Auch im zweiten Schritt seiner Schlussfolgerung, den Folgen der menschlichen Disposition und deren Ursachen, teilt Anders Marx' These. Es zeigt sich, dass der Mensch den „Anforderungen seiner eigenen Produkte nicht gewachsen ist“, diese ihm als eine fremde Macht gegenüberübertreten, deren Kontrolle er verliert. Ebenso hatte Marx im „Kapital“ analysiert, dass „ihre [der Menschen] eigene gesellschaftliche Bewegung [...] für sie die Form einer Bewegung von Sachen [besitzt], unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren“<sup>1296</sup>. Grund für den

---

<sup>1290</sup> Vgl. MEW 4: 468: „Die Arbeit der Proletarier hat durch die Ausdehnung der Maschinerie und die Teilung der Arbeit allen selbständigen Charakter und damit allen Reiz für den Arbeiter verloren.“

<sup>1291</sup> MEW 23: 445.

<sup>1292</sup> Habermas 1969: 56.

<sup>1293</sup> MEW 40: 511.

<sup>1294</sup> Anders 1985: 579.

<sup>1295</sup> Vgl. MEW 20: 444: Arbeit ist Grundbedingung des Menschlichen Daseins „und zwar in einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen“

<sup>1296</sup> MEW 23: 89.

Kontrollverlust ist nicht die Bedingtheit des Menschen als künstlich, was einen paradoxen Determinismus der menschlichen Natur implizieren würde, sondern die ökonomische Verfasstheit der Gesellschaft, „einer Wirtschaft, die nicht den Bedürfnissen der Menschen, sondern des Marktes sich anmisst“. Erst unter den gesellschaftlichen Produktionsbedingungen des Kapitalismus, so Anders' Konklusion, erfährt das „Welt selbst herstellen“ des Menschen eine Bedeutungsverschiebung. Die Arbeit wird zu entfremdeter Arbeit, indem die Produkte dem Menschen entwachsen, ihm gegenüber treten und ihn – hier überbietet Anders Marx – selbst anwenden<sup>1297</sup>. Darin kommt nicht nur die Dimension der Entfremdung des Arbeiters zum Produkt der Theorie der entfremdeten Arbeit zum Ausdruck, sondern ein Problem des Verstehens dieses Fremdwerdens. Anders spricht von „Anforderungen“, denen der Mensch in Bezug auf seine Produkte nicht gerecht werden kann. Damit ist gesagt, dass diese sich seinem Verständnishorizont zu entziehen versuchen. Das prometheische Gefälle seiner Diskrepanzphilosophie findet sich hier vorformuliert.

Anders' Marx-Rezeption, die sich hier paradigmatisch darlegt, zeigt das bereits genannte Moment, der kritischen Rezeption und Erweiterung. Im gleichen Zuge, in dem er dessen arbeitstheoretische Position referiert, erweitert er diese in seiner eigenen Theorie. Die findet seinen Ausdruck in einem exklusiven Interesse am Verhältnis von Mensch-Maschine und damit dem Macht- und Entfremdungspotenzial der Produktionsgeräte, der Technologie selbst.

Die oben zitierte Passage stammt von 1942, also einer Zeit, in der das gesamte Ausmaß des Holocaust der Weltöffentlichkeit wohl nicht bekannt war<sup>1298</sup> und die Atombombenabwürfe auf Japan noch bevorstanden. Nach dem Bekanntwerden des Zivilisationsbruchs und der Zerstörung von Hiroshima und Nagasaki, diesem „Monströsen“<sup>1299</sup>, wird die „Tendenz aller Technik, den Menschen zu liquidieren“<sup>1300</sup> zum Grundmoment der Andersschen Technikphilosophie. Beispielhaft wendete er seine phänomenologische Methode und deren Ziel, das Wesen der Technik verstehen zu wollen, bei der Atombombe an: „Wesen, die man nicht klassifizieren konnte, nannte man früher ‚monströs‘; das heißt: als ‚monstra‘ hatten Wesen gegolten, die, obwohl sie kein ‚Wesen‘ hatten, doch da-waren und, der Frage, was sie seien, ins Gesicht lachend, ihr Unwesen trieben.“<sup>1301</sup>

<sup>1297</sup> Vgl. Delabar 1992: 36: „Mit dem Hinweis, es müsse Aufgabe der Philosophie der Technik sein, ‚den dialektischen Punkt ausfindig zu machen und zu bestimmen, wo sich unser Ja der Technik gegenüber in Skepsis oder in ein unverblühtes Nein zu verwandeln hat‘ [...], läßt sich aber der Widerspruch nicht lösen, der daraus entsteht, daß er einerseits behauptet, daß jede Technik ihre Anwendung einfordere [...], und andererseits die Gattung nichts verlere. Wieso die Menschheit unter dieser Prämisse in der Lage sein soll, auf eine Anwendung ihres Wissens zu verzichten, bleibt unaufgelöst.“

<sup>1298</sup> Vgl. Knopp 2000: 334f. „Das Ausmaß des Holocaust erleichterte seine Tarnung...“

<sup>1299</sup> Vgl. AdM I: 246f. Anders weist in seiner Technikbetrachtung deutliche Parallelen zu Karl Jaspers auf, dessen „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ im gleichen Zeitraum (1955) erschienen war, wie die „Antiquiertheit“ (1956). Was Anders als „monströs“ bezeichnet, wird von Jaspers „dämonisch“ genannt (1956: 120), der ebenso wie Anders den Menschen als „Mittel“ zum Zweck der Maschine degradiert sieht (1956: 121) und in der Technik eine Macht erkennt, deren Einfluss vom Menschen unterschätzt bzw. nicht erkannt wird und durch Fortschrittsoptimismus nicht überwunden werden kann. In einem wesentlichen Punkt unterscheidet sich Jaspers jedoch wieder von Anders und zwar in der Analyse des phänomenalen Charakters der Technik. Für Jaspers ist Entfremdung nicht Resultat des phänomenalen, prädikativen „Wesens“ der Technik; diese ist weder gut noch böse. Letztlich kommt es auf den Menschen an und darauf, was dieser „daraus macht“ (1956: 122). Zwar sieht Jaspers eine Technologie, der in ihrem Wirken keine Grenzen gesetzt werden, deren Einsatz nicht mit menschlichem „Sinn“ (1956: 123) versehen ist, als Dämon und die Welt mit der grundsätzlichen Frage nach dem Umgang konfrontiert. Das Ende der Geschichte, ist im Gegensatz zu Günther Anders, für Jaspers mit den von Marx beschriebenen Auswirkungen der technischen Entwicklungen jedoch nicht eingetreten. Was dem Menschen bleibt, ist das Potenzial auch anders handeln zu können.

<sup>1300</sup> Liessmann 2002: 103.

<sup>1301</sup> AdM I: 254.

Als Objekt einer künstlichen Welt ist die Atombombe ein Phänomen, das sich selbst und sein Potenzial konsequent verberge.<sup>1302</sup> Nur die Übertreibung in Richtung Wahrheit, als Analyse dieses Phänomens, könne darstellen, was die Atombombe wirklich ist, nämlich eine permanente Untertreibung ihres eigenen monströsen Potenzials. Dieses Missverhältnis der technischen Phänomene und des menschlichen Vorstellungsvermögens begründet Anders' Diskrepanzphilosophie, die im Gegensatz zur Identitätsphilosophie den Moment des Verschleierns zum Gegenstand macht, worin er Bezug auf das Entfremdungsphänomen nimmt: „Obwohl wir in Wahrheit in einer entfremdeten\* Welt leben, wird uns die Welt so dargeboten, als ob sie für uns da wäre, als ob sie unsere wäre und unseresgleichen.“<sup>1303</sup>

### **Dimensionen der Technikphilosophie**

Marcel Müller unterscheidet vier Dimensionen der Andersschen Technikphilosophie, die er in Thesen zur Geschichtsphilosophie, Ontologie, Anthropologie und Moralphilosophie zusammenfasst<sup>1304</sup>. Ihre These ist die historisch neue Fähigkeit des Menschen zur Selbstvernichtung seiner irdischen Existenz durch die Entwicklung der Atombombe, womit der Mensch in seinem letzten Zeitalter angekommen ist. Die Geschichte ist zu einem Ende gekommen und zur Frist transformiert. Die Atombombe macht die „Gegenwart für alle Zukunft zur Endzeit [...], in der wir ‚gerade-noch‘“<sup>1305</sup> sind. Der Mensch ist in seiner letzten Epoche angekommen: Die „dritte – und für Anders entscheidende – industrielle Revolution hat die Menschheit instandgesetzt, den eigenen Untergang zu produzieren“<sup>1306</sup>. In dieser ontologischen These kommen die Bezüge zur Technikphilosophie Heideggers zum Tragen: „Nicht im Zeitalter des Materialismus, wie alle Banausen klagen, leben wir, sondern im zweiten platonischen Zeitalter. Erst heute, in der Epoche der Massenindustrie, kommt dem einzelnen Objekt tatsächlich ein geringerer Seinsgrad zu als seiner ‚Idee‘.“<sup>1307</sup>

Diese Entwicklung ist nicht ohne Einfluss auf das Tätigsein, das Anders in gegensätzliche Beziehung zu den übrigen Vermögen des „Denkens, Wahrnehmens, Vorstellens, des Fühlens und Handelns“<sup>1308</sup> setzt. In der von Technologie geprägten Welt ist der Mensch nicht mehr das handelnde Subjekt der Geschichte. Die Imperative werden von der Technik diktiert, für die das Mögliche das Gesollte darstellt. Für das Denken, Wahrnehmen, usw. bedeutet dies die Entstehung einer Diskrepanz zum Herstellen. Diese ist Grund für die Antiquiertheit des Menschen, da er den „Anforderungen seiner eigenen Produkte“ weder im Denken, Wahrnehmen, Vorstellen oder Fühlen gerecht werden kann, was „die Ausbildung einer positiven Ich-Identität [...]“<sup>1309</sup> verhindert und worauf er mit Scham reagiert.

Anders fasst diese drei Thesen als den „Weltzustand ‚Technik‘“<sup>1310</sup> zusammen, die er in seiner moralphilosophischen These als „Malum an sich“<sup>1311</sup> charakterisiert. Die Tendenz der Technik, die Welt selbst zur „Mega-Maschine“<sup>1312</sup> zu machen, die er in zehn Thesen zur Entwicklung der Maschine beschreibt<sup>1313</sup>, und ihre verborgene Monstrosität offenzulegen, will er

---

<sup>1302</sup> Vgl. AdM II: 310, 322.

<sup>1303</sup> AdM I: 116.

<sup>1304</sup> Müller 2012: 109ff.

<sup>1305</sup> AdM II: 20.

<sup>1306</sup> Fohler 2003: 152.

<sup>1307</sup> AdM II: 37.

<sup>1308</sup> Brentano 1987: 18; vgl. AdM I: 16.

<sup>1309</sup> Müller 2012: 110; Vgl. AdM I: 23, 65ff.

<sup>1310</sup> AdM II: 377.

<sup>1311</sup> Müller 2012: 110.

<sup>1312</sup> Lohmann 1996: 192; Vgl. AdM II: 113.

<sup>1313</sup> Anders führt hier an, dass die Maschine einer Logik der Antiquierung der Einzelapparate folgt. Anstelle derer will sie ein zusammenhängendes, technisches Netz, eine einzige große Maschine setzen, die an die Stelle des sozialen Systems das Funktionsprinzip setzt. Anders sah hier eine Entwicklung voraus, die mit den Vorbehalten, die das „Internet der Dinge“ und der „Künstlichen Intelligenz“ bei Kritiker hervorrufen, vielleicht erst heute richtig verstanden werden kann (vgl. AdM II: 117ff).

„mittels einer Soziologie der Dinge [...] untersuchen“<sup>1314</sup>. Die Konsequenzen für die moralische Entwicklung dieser Tendenz bestehen darin, dass der Mensch die Verantwortung für die Folgen der technologischen Entwicklung ablehnt<sup>1315</sup> bzw. nicht mehr sich selbst zurechnen kann und will<sup>1316</sup>, weil der Arbeiter in seiner nicht mehr sinnstiftenden oder „telos-los[en]“<sup>1317</sup> Arbeit keinen Bezug zu dem Produkt herstellt. Anders erweitert hier den Marxschen Gedanken der Entfremdung des Arbeiters zu seinem Produkt um eine moralische und politische Dimension, in der die Verfügungsgewalt über die Technik zur neuen politischen Gewalt wird. Weil der Arbeiter sich nicht mehr als der Handelnde erkennt, nicht mehr sinnstiftend tätig wird, wird er zugleich unfähig zur Erfahrung: „Da Technik, wie viel Naturerkenntnis sie auch voraussetzen mag, eudämonistisch darauf abzielt, uns die Welt komfortabel, also konform, zu machen und die Reibung mit der Welt auf ein Mindestmaß zu reduzieren, verwandelt sie uns in Erfahrungsbedürftige, damit in Erfahrungslose, damit in Erfahrungsunfähige.“<sup>1318</sup>

### Abgrenzung und Kritik

Damit zeigt Anders' Technikphilosophie den defätistischen Grundcharakter<sup>1319</sup>. Zwar hat er sich gegen den Vorwurf des Anti-Humanismus verwahrt, worauf auch Müller hinweist, und schloss eine Umkehr der Entwicklung letztlich nicht aus<sup>1320</sup>, allerdings steht diese Haltung in Widerspruch zu seinen philosophischen Thesen<sup>1321</sup>. Positive Ansätze der Überwindung oder

<sup>1314</sup> Müller 2012: 110.

<sup>1315</sup> Vgl. Anders 1996a: 193: „Sie bereuen deshalb nicht, weil sie im Rückblick (vielleicht sogar schon im Tun) ihre Taten nicht als ihre eigenen, und sich selbst nicht als die damaligen Täter erkennen oder fühlen. Weil also zwischen ihnen und dem Geschehenen von vornherein eine Distanz besteht. Dies im Unterschied zu «normalen Verbrechern», von denen viele (vergeblich gegen die Irrevokabilität der Identität anrennend) diese Distanz zwar wünschen, aber keinen Moment nicht wissen, daß sie es gewesen sind. Diese Identifizierung, die die Voraussetzung für die Reue wäre, müßten die heutigen Massenmörder erst erlernen. Warum fehlt ihnen die Identifizierung? - Ihre Untaten haben sie zumeist nicht aus eigenem Entschluß begangen, sondern auf Befehl, und das heißt entsetzlicherweise, wie selbst ihre Verteidiger optima fide argumentieren, als Pflicht. Und nicht als sie selbst, sondern ‚in ihrer Eigenschaft als ...‘ ‚mit der sie angeblich nicht identisch gewesen seien, jedenfalls heute gewiß nicht mehr seien.“

<sup>1316</sup> Gehlen kommt bei seiner Analyse der Atombombe zum gleichen Schluss: „Derselbe Mann, der die schwersten Hemmungen hätte, einem Wehrlosen vor ihm den Schädel einzuschlagen, macht sich kaum Gedanken, wie viele Menschen die Bombe tötet, die er mit einem Fingerdruck abschickt“ (Gehlen 1986: 56).

<sup>1317</sup> AdM II: 71.

<sup>1318</sup> Anders 1969: 99.

<sup>1319</sup> Vgl. Liessmann 2002: 183. Liessmann bemerkt dazu: Für Anders' Technikkritik als Subjekt der Geschichte gilt, „wir können sie kaum mehr nachvollziehen“.

<sup>1320</sup> Vgl. AdM II: 428: „Die Wahrscheinlichkeit des Gelingens schlage ich wahrhaftig nicht hoch an. Aber solange dessen Unmöglichkeit nicht bewiesen ist, bleibt es moralisch unmöglich, auf die Versuche zu verzichten.“ Walter Delabar weist auf einen Widerspruch bei Anders hin oder versteht Anders selbst nicht Richtung und produziert einen Widerspruch: „Alternativen zur Technologie formuliert nun auch Anders kaum, die Relevanz der kapitalistischen Wirtschaftsform für die technologische Entwicklung bezweifelt er ebenfalls nicht, und die Kritik an der Verbindung von politischer Herrschaft mit der Verfügungsgewalt über Technologien bis hin zu den Massenvernichtungswaffen unterscheidet ihn wesentlich von den konservativen Technikkritikern. Seine Technik-Akzeptanz ist in Anbetracht der Konsequenzen, die er für die Industriestaaten attestiert, aber auffallend hoch. Mehrfach betont er, daß die ‚Erfindung‘ der Technik kein Sündenfall oder der Verlust der Unschuld gewesen sei, sondern ein notwendiger Schritt, der nicht mehr zurückgenommen werden könne“ (Delabar 1992: 36).

<sup>1321</sup> Vgl. Bahr 2005: 14: „Günther Anders' Denken ist nihilistisch. Günther Anders als Mensch will überleben. Daraus einen Widerspruch zu seinem Werk zu entwerfen, wäre purer Unsinn. Nirgendwo in seinem Werk gibt uns Günther Anders Hoffnung auf ein Leben jenseits des „einmontierten Menschen“, jenseits des „atomaren Staates“ oder einer „Philosophie des Untergangs“, höchstens vielleicht den Wunsch, daß all sein Denken und Schreiben sich als Irrtum herausstellen und er Unrecht erhalten möge, damit eine *Welt ohne Mensch* niemals Wirklichkeit werde.“ Bahr übersieht allerdings, dass die Widersprüche in Anders Werk nicht nur aus dem Gegensatz von theoretischer Erkenntnis und praktischer Haltung ergeben, sondern innerhalb der Theorie selbst, die seine Praxis so paradox erscheinen lassen.

der Etablierung eines Modus vivendi, bspw. im „Prinzip Hoffnung“ Ernst Blochs<sup>1322</sup>, hat er aufs Schärfste kritisiert. Müller konstatiert Anders' Werk damit einen ambivalenten Grundcharakter.<sup>1323</sup> Dieses Urteil wird allerdings relativiert, ruft man sich Anders' methodischen Ansatz in Erinnerung: „Handelt es sich z. B. beim Begriff der Totalmaschine um eine didaktische Entstellung des tatsächlichen Sachverhaltes, um ein ‚teilweise diagnostisch getarntes Warnbild‘ [...], dann werden auch die Forderungen nach praktischen Konsequenzen, die Anders als ‚Moralist‘ [...] an seine Leserinnen und Leser stellt, plausibler.“<sup>1324</sup> Sein eigenes politisches Engagement in der Anti-Atombewegung, das Positionieren als handelnder Mensch innerhalb einer technischen Welt sowie seine theoretischen Überlegungen, das bereits Geschehene im Gedenken an die Opfer zu einer „moralistischen Erkenntnistheorie“<sup>1325</sup> auszubauen und der Apokalypse-Blindheit des letzten Zeitalters mit der „Ausbildung der moralischen Phantasie“<sup>1326</sup> entgegenzuwirken, sprechen dagegen, die Hoffnung gänzlich aufzugeben. Als Kernelement der Technikphilosophie bleibt die These der Antiquiertheit bestimmend. Anders steht damit in seiner Auffassung der Technik nicht nur im Gegensatz zur Anthropologie Gehlens und Schelers, sondern auch zu Marx: „Für Marx ist Technik der maßgebliche Teil der Mittel der Produktion und natürlich ein Gradmesser des Endwicklungsstandes der Produktivkräfte“<sup>1327</sup>, und als solche zunächst neutral bzw. sogar dafür geeignet, im sinnvollen Einsatz dem Menschen dienstlich zu sein. Erst im Kapitalismus wird die Technik zu einer Quelle der Not: „In unseren Tagen scheint jedes Ding mit seinem Gegenteil schwanger zu gehen. Wir sehen, daß die Maschinerie, die mit der wundervollen Kraft begabt ist, die menschliche Arbeit zu verringern und fruchtbarer zu machen, sie verkümmern läßt und bis zur Erschöpfung auszehrt.“<sup>1328</sup> Verändert man mit Marx die gesellschaftlichen Verhältnisse, verliert auch die Technik ihren Schrecken. Diese Option besteht für Anders nicht. Zwar basiert seine Analyse der Geräte auf „einer Wirtschaft, die nicht den Bedürfnissen der Menschen, sondern des Marktes sich anmisst“<sup>1329</sup>. Im letzten Zeitalter, so die geschichtsphilosophische These, ist diese Gesellschaftsform endgültig geworden. Technik als Phänomen des Verbergens von Macht ist damit uneinholbar.

<sup>1322</sup> Über Bloch dichtet Anders spöttisch: „Ernst Bloch spricht: ‚wir sind noch nicht.‘ ernster als Bloch, wäre: ‚gerad‘ noch.“ anders wär: „nicht mehr.“<sup>1322</sup> Laut Anders eigener Aussage ist dies ein Spruch, den er in einen Seminartisch eingeritzt fand, der wohl aber von ihm selbst stammt (vgl. AdM II: 452).

<sup>1323</sup> Vgl. Müller 2012: 111: „Anders' Diagnose der technischen Zivilisation schwankt zwischen Apokalypse und Appell. Es ist möglich, den ‚Verlust der menschlichen Freiheit an die Technik‘ [...] als den Sieg des nihilistischen Menschen aus Anders' früher Anthropologie [...] zu interpretieren, dessen omnipotenter Machtwille sich schließlich gegen ihn selbst wendet [...]. So hat Ulrich Horstmann versucht, das Anderssche Denken als Ausdruck einer Philosophie der Menschenflucht zu werten, die die baldige Selbstausslöschung der Menschheit empfiehlt [...]“

<sup>1324</sup> Müller 2012: 112f.

<sup>1325</sup> Vgl. AdM I: 287f.

<sup>1326</sup> AdM I: 273. Vgl. Anders 1996a: 39: „Vielmehr haben wir, da die Wahrheit unserer monströsen Verhältnisse nicht ohne weiteres, also nicht mit nacktem Auge, wahrnehmbar ist, Phantasie zur Korrektur einzusetzen. Das heute erforderliche Phantasieren besteht also nicht mehr in dem, was wir uns bis heute darunter vorgestellt hatten: nicht mehr darin, daß wir das Wirkliche ‚überschwänglich‘ transzendieren, nicht mehr darin, daß wir uns Unwirkliches vorstellen oder uns Fabelwesen ausmalen - wer auch heute noch einen solchen Böcklin-Begriff von Phantasie weiterverwendet, der macht sich lächerlich. Umgekehrt hat Phantasieren heute darin zu bestehen, daß wir uns der heutigen effektiv phantastischen Wirklichkeit anmessen, daß wir diese angemessen auffassen. Kurz: *Phantasie hat, da ihr Gegenstand: die phantastische Wirklichkeit, selbst phantastisch ist, als eine Methode der Empirie zu funktionieren, als Wahrnehmungsorgan für das tatsächlich Enorme*, als ein Werkzeug, das zwar nicht, wie das Auge, an ein Stück Leib gebunden ist, ‚dafür‘ aber auch nicht an dessen Insuffizienz, nämlich an dessen Kurzsichtigkeit.“

<sup>1327</sup> Oiserman S. 236.

<sup>1328</sup> MEW 12: 3f.

<sup>1329</sup> Anders 1985: 579.

Damit sieht er quer zu Plessner.<sup>1330</sup> Dieser hat die Technikfeindlichkeit stets als einen radikalen und deshalb destruktiven Ansatz gesehen<sup>1331</sup> und bewertete die Tendenz zur „Selbstentfaltung der Apparate“<sup>1332</sup> analog zu Gehlen als „Entlastung“<sup>1333</sup>. „Gegen einen irrationalistischen Kulturpessimismus verteidigt Plessner ‚das bürgerliche Fortschrittsbewußtsein und seinen Humanismus‘ [...], ohne dass ihm entgehen würde, dass die ‚Entwicklung im Sinne einlinigen Fortschreitens [...] problematisch geworden‘ ist [...]. Aber auch nach 1945 steht Plessner der Diagnose Anders’ vom prometheischen Gefälle fern.“ Ebenso verhält es sich mit Arnold Gehlens Position zur Technik. Trotz der Zweifel, die Anklänge an Anders’ moralphilosophische Thesen nehmen, führt „die Ausbreitung der Technik letztlich zu einer ‚geschichtlich beispiellosen Daseinsstabilisierung‘ [...]. Einen Epochenwandel wie Günther Anders, der davon spricht, dass wir angesichts der atomaren Drohung im Zeitalter des ‚Gerade-noch‘ [...] leben, kann er (genauso wenig wie Plessner) nicht erkennen.“<sup>1334</sup>

Deutlich wird die Zweck-Mittel-Relation bzw. deren Umkehrung als Moment der Beziehung zwischen Mensch und Maschine. Anders kommt in seiner Phänomenologie zu dem Ergebnis, dass die Technik selbst Herrschaft ausübt und die Zweck-Mittel-Relation oder das Verhältnis von Herr und Knecht infrage stellt bzw. zu ihren Gunsten umkehrt:

„Es genügt nicht, zu beteuern, man solle die Technik für gute statt für böse Zwecke, für aufbauende statt für destruktive Aufgaben benutzen. Dieses Argument, das man aus den Mündern vieler hommes de bonne volonté bis zum Überdruß hört, ist indiskutabel kurzfristig. Was heute gefragt werden muß, ist, ob wir so frei über Technik verfügen. Diese Verfügungsgewalt darf man nicht einfach unterstellen.“<sup>1335</sup>

Diese normative Kraft des Technischen<sup>1336</sup> hat er hingegen nie auf ihren ideologischen bzw. politischen und damit gesellschaftstheoretischen Aspekt hin untersucht.<sup>1337</sup>

### 5.1.3 Das prometheische Gefälle: Anders’ Diskrepanzphilosophie

Anders gibt seinem Denken nach 1945 den Titel „Diskrepanzphilosophie“, die im Gegensatz zur Identitätsphilosophie Schellings von der These ausgeht, dass die Phänomene der technischen Welt ihren wahren Charakter verbergen. Mithilfe einer adäquaten Methode analysiert, so die These, zeige sich in diesen Phänomenen, dass der technische Fortschritt dabei ist, den Menschen selbst hinter sich zu lassen. Dabei kommt der Mensch nicht in banalem Sinne aus der Mode. Anders verwendet den Begriff „Antiquiertheit“ in sehr viel radikalerem Sinn: „Antiquiertheit besagt hier nüchtern, dass bestimmte Lebensformen und damit verbundene Vorstel-

<sup>1330</sup> Vgl. Müller 2012: 116f.

<sup>1331</sup> Vgl. Plessner 1981: 39, 44; Plessner 1985: 32, 38.

<sup>1332</sup> Plessner 1985: 37.

<sup>1333</sup> Plessner 1985: 37.

<sup>1334</sup> Müller 2012: 117.

<sup>1335</sup> AdM II: 126.

<sup>1336</sup> Vgl. Liessmann 2002: 53

<sup>1337</sup> Jürgen Habermas bemerkt in seiner Untersuchung zu „Technik und Wissenschaft als Ideologie“, dass der Machtfaktor Maschine und die scheinbar verselbstständigte technische Entwicklung ein ideologisches Produkt sind, das dazu geeignet ist, politisch-demokratische Prozesse zu delegitimieren. Vgl. Habermas 1969: 81: „Die immanente Gesetzlichkeit dieses (des wissenschaftlich-technischen) Fortschritts scheint die Sachzwänge zu produzieren, denen eine funktionalen Bedürfnissen gehorchende Politik folgen muß. Wenn sich dieser Schein aber wirksam festgesetzt hat, dann kann der propagandistische Hinweis auf die Rolle von Technik und Wissenschaft erklären und legitimieren, warum in modernen Gesellschaften ein demokratischer Willensbildungsprozeß über praktische Fragen seine Funktionen verlieren und durch plebiszitäre Entscheidungen über alternative Führungsgarnituren des Verwaltungspersonals ersetzt werden ‚muß‘.“

lungen hinter der Realität einer rasanten gesellschaftlichen Entwicklung zurückbleiben müssen<sup>1338</sup> und beschreibt als Prozess der Antiquierung ein Verschwinden, Zerstören oder pointiert die Erledigung des Menschen durch sich selbst. Mit dem Hinweis auf die Diskrepanz zwischen Mensch und Technik verweist er, seine frühen anthropologischen Ansätze aufgreifend, auf eine Dialektik zwischen Erkenntnisvermögen und objektiver Realität, die er im prometheischen Gefälle terminologisch erfasst. Diese Diskrepanz tut sich dann auf, wenn der Mensch nicht mehr in der Lage ist, die Folgen seines Tuns zu erkennen. Diese These führt in eine Inkohärenz, die auf ihre eigene Antiquiertheit verweist: Es war bereits gezeigt worden, dass Anders' Technikphilosophie die Technik als das neue Subjekt der Geschichte begreift und der Mensch im Technologiezeitalter um seine Weltentfremdung überwindende Fähigkeit des Handelns beraubt ist. Wenn der Mensch nun aber nicht mehr das handelnde Subjekt der Geschichte ist, wie kann Anders dann eine Diskrepanz zwischen dem menschlichen Tun und seinem Vorstellungsvermögen behaupten? Besagt nicht die Diskrepanz zwischen dem menschlichen Tun und dem Vorstellen, die Inversion des Herstellens und Vorstellens im technischen Zeitalter, dass der Mensch nicht mehr Teil dieser Gleichung ist? Problematisiert man Anders' Diskrepanz-These in dieser Weise, wird deutlich, dass der Mensch darin nur noch pro forma enthalten sein kann. Tatsächlich ist er im Technologiezeitalter, so muss man Anders lesen, um weitere Widersprüche zu vermeiden, bereits Zuschauer des Handelns der Maschine, und als solcher nicht mehr in der Lage, die Entwicklung zu verstehen. Wenn Anders daher von einer Diskrepanz zwischen Tun und Vorstellen des Menschen spricht, so ist diese Inversion nicht mehr treffend. Das menschliche Tun taucht darin als Reminiszenz an den antiquierten Menschen auf, der einmal das handelnde Subjekt der Geschichte war. An dieser Stelle begegnen einmal mehr die Schwierigkeiten zwischen theoretischer Analyse und dem praktischen Aufruf, gegen diese Entwicklung zu handeln. Er hat dieses Dilemma selbst gesehen und ihm ein paradoxes Trotzdem<sup>1339</sup> entgegengehalten: „Es bleibt uns gar nichts anderes übrig: wir müssen sollen.“<sup>1340</sup> Warum dies so ist, kann er, der Moral selbst als unbegründbar ablehnt, allerdings nicht erklären. Auch in seinem Schaffen, namentlich im Verhältnis von Theorie und Praxis, besteht demnach ein Gefälle. „Man kann es auch so sagen: Anders gibt den Gehalt seiner bisherigen Analysen zur Gänze preis.“<sup>1341</sup>

### Das Gefälle

Das prometheische Gefälle zeigt sich in Form einer zunehmenden Distanzierung, als Entfremdung<sup>1342</sup>. Entfremdung nimmt darin alle Formen an, wie sie bereits in Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit aufgeführt wurden. Allerdings analysiert Anders ihre Dimensionen in erster

<sup>1338</sup> Liessmann 1993: 34.

<sup>1339</sup> Rohrwasser 1992: 153: „Anders wird über seinem Ziel und seiner Aufgabe zum Dogmatiker“.

<sup>1340</sup> AdM I: 258.

<sup>1341</sup> Langenbach 1988: 59.

<sup>1342</sup> Inwiefern der Mensch in der Lage ist, sein Tun vorherzusehen, wenn die Vermögen in einem ausgeglichenen Verhältnis zueinander stehen, ist die andere Frage. Offenbaren Herstellen und Vorstellen nicht schon genuin eine Lücke, die zu negativen Konsequenzen führt? Bezogen auf Anders wäre daran anschließend zu fragen, ob die Technik diese Lücke nur vergrößert oder tatsächlich selbst verursacht? Setzt man voraus, dass eine immanente Kluft zwischen Herstellen und Vorstellen auch ohne die Technik besteht, so wird Arendts Vermögen des Verzeihens von besonderer Bedeutung. Allerdings treibt die Technik einen qualitativ neuen Unterschied zwischen Herstellen und Vorstellen. Abseits davon gilt für das Herstellen und Vorstellen bzw. deren Diskrepanz, was schon Engels dazu gesagt hat. „Als die Araber den Alkohol destillierten lernten, ließen sie sich nicht im Traume einfallen, daß sie damit eins der Hauptwerkzeuge geschaffen, womit die Ureinwohner des damals noch gar nicht entdeckten Amerikas aus der Welt geschafft werden sollten. Und als dann Kolumbus dies Amerika entdeckte, wußte er nicht, daß er damit die in Europa längst überwundene Sklaverei zu neuem Leben erweckte und die Grundlage zum Negerhandel legte. Die Männer, die im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert an der Herstellung der Dampfmaschine arbeiteten, ahnten nicht, daß sie das Werkzeug fertigstellten, das mehr als jedes andre die



Linie unter Rekurs auf die Technik als einer Produktivkraft in der kapitalistischen Gesellschaft. Dieses Vorgehen ist seiner phänomenologischen Methode geschuldet, für die die Theorie der entfremdeten Arbeit die Basis bildet. Die Diskrepanzphilosophie wird damit zur phänomenologischen Programmatik. Die Prämissen dieses Philosophierens sind die Theorie der entfremdeten Arbeit und die Kritik der modernen Arbeitsgesellschaft. Die Inversion von Herstellen und Vorstellen ist die Konklusion.

Die gesellschaftlich-historischen Wurzeln der Entfremdungstheorie bzw. des prometheischen Gefälles, liegen in Marx' Arbeitstheorie, die Anders nur selten beim Namen nennt, die aber dennoch deutlich hervorscheint. Die „Totalität der Arbeitsteilung“ ist für ihn, der hier seinen Ideengeber Marx kaum eindeutiger beim Namen nennen könnte, eine der Ursachen der Entfremdung des Menschen von den Produkten und den Produktionsmaschinen, die der Mensch einmal selbst hergestellt hat, eine Entfremdung von sich selbst als handelndem Subjekt der Geschichte und damit seinem Tun sowie schließlich von seiner Gattung, die Anders in seiner Medientheorie untersucht:

„Die Arbeiter sind ja nicht stolz auf ‚ihr‘ Ergebnis. Und zwar deshalb nicht, weil die Produktionsprozesse in so viele Einzelakte zerfallen, daß für Stolz (sei es auf das individuelle Endprodukt, sei es auf die Geräte- und Produktewelt als Ganze) gar keine Gelegenheit bleibt; weil kein Endprodukt verrät, daß in ihm ihre (dieser individuellen Arbeiter) Qualitäten und Leistungen investiert sind. Stolz kann man aber nur auf solche Leistungen sein, die derartige Spuren tragen, die für solche Identifizierungen zur Verfügung stehen.“<sup>1343</sup>

Wenn er folglich sein Schaffen als ein Offenlegen der Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen charakterisiert, dann tut er dies anhand der Analyse von Phänomenen einer Technologiegesellschaft, die entstehen konnte, weil die Technik im Kapitalismus als Produktivkraft und im Einklang mit dem Positivismus der Naturwissenschaft normativen Charakter entwickelt hat. Die Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen ersetzt in der technokratischen Welt die Diskrepanz zwischen Seele und Körper<sup>1344</sup>. Die erste Folge war die entfremdete Arbeit. In diesem Sinn erweitert Anders die Marxsche Kapitalismuskritik zu einer anthropologischen, aber ahistorischen Phänomenologie der Erkenntnis im Zeitalter der Technologie. Anders verwendet im Kontext seiner Heidegger-Kritik und mit Blick auf die Maschinen explizit den Entfremdungsbegriff<sup>1345</sup>. Der Aufstieg der Arbeit bei Marx korrespondiert mit dem Aufstieg der Maschine bei Anders, gemeinsames Moment sind die darin enthaltenen Prinzipien. Dass er darin abermals Marx aufgreift, erweitert und zu Teilen hinter sich lässt, zeigt sich, wenn er den Entfremdungsbegriff schließlich selbst infrage stellt:

„Die Diskrepanz zwischen Auslösung und Effekt ist ein völlig neues, gleichfalls katastrophales Phänomen. Durch die Wörter ‚Entfremdung‘ oder ‚Verfremdung‘ ist diese ja nicht mehr beschrieben, denn diese Termini setzen ja voraus, daß man etwas, was vorher vertraut war, nun nachträglich fremd macht. Aber davon ist gar keine Rede. Der heutige Arbeiter oder Politiker macht nicht vorher Vertrautes plötzlich fremd, vielmehr befindet er sich von vornherein in einem Fremdheitszustand gegenüber dem Resultat seiner Tätigkeit: Er denkt überhaupt nicht an sein Resultat. Wenn Sie an einer Maschine stehen, wie ich an einer Maschine gestanden habe, dann ist Ihnen nicht nur vollkommen gleich, was da herauskommt, Sie haben es, um es

---

Gesellschaftszustände der ganzen Welt revolutionieren und namentlich in Europa durch Konzentrierung des Reichtums auf Seite der Minderzahl. Und der Besitzlosigkeit auf der Seite der ungeheuren Mehrzahl, zuerst der Bourgeoisie die soziale und politische Herrschaft verschaffen, dann aber einen Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat erzeugen sollte, der nur mit dem Sturz der Bourgeoisie und der Abschaffung aller Klassengegensätze endigen kann“ (MEW 20: 453f.).

<sup>1343</sup> AdM I: 27.

<sup>1344</sup> Vgl. Anders 2003: 53: „Insofern sind wir *invertierte Utopisten*: während Utopisten dasjenige, was sie sich vorstellen, nicht herstellen, können wir uns dasjenige, was wir herstellen, nicht vorstellen.“

<sup>1345</sup> Dass der Entfremdungsbegriff tatsächlich zutreffend ist, von Anders nach 1945 aber nur noch selten genutzt wird, zeigt eine Passage aus seiner Kritik an der Heideggerschen Existentialontologie: „Die Entfremdung, die gerade durch die angeblich ‚aufschließenden‘ Geräte produziert wird, ist ihm fremd“ (ÜH: 80).

griechisch auszudrücken, auch niemals als eidos vor Augen, und es hätte auch gar keinen Zweck, das eidos vor Augen zu haben. Man arbeitet also telos- und eidoslos. Die Diskrepanz zwischen Produzent und Produkt [...] ist total.“<sup>1346</sup>

Im Arbeiten ohne Ziel drückt sich die Entfremdung des Arbeiters von seinem Tun und dem Produkt seiner Arbeit nahezu paradigmatisch aus. Zugleich wird deutlich, dass Anders auch in der gedanklichen Welt von Marx seine Heimat gefunden hat, da er immer wieder den Maschinenarbeiter der Industriegesellschaft vor Augen hat und als Zeugen der Veränderung aufruft. Gedanklich hat er den Übergang in die Dienstleistungsgesellschaft nie vollzogen. In seinen Beispielen bleibt er beim Industriearbeiter<sup>1347</sup> aus Charlie Chaplins „Modern Times“<sup>1348</sup>. Für den ersten Band der „Antiquiertheit“ von 1956 kann man ihm daraus keinen Vorwurf machen, beim zweiten Band von 1980 muss es verwundern. Allerdings fällt es nicht schwer, das prometheische Gefälle auf die heute Gesellschaft zu übertragen, die zwar unscheinbarer, aber noch deutlicher von Technologie dominiert wird, da sie die Produkte so sehr in den Alltag eingefügt hat, dass sie nicht mehr nur am Arbeitsplatz, sondern in allen Bereichen des Lebens zum ständigen Begleiter des Menschen geworden sind.<sup>1349</sup>

Gesellschaftskritische Schlussfolgerungen sind jedoch selten. Ihm geht es um das isolierte Individuum und die Negierung von Erkenntnis im prometheischen Gefälle. Mit Blick auf seine Erörterungen zum Produktionsbereich hat Sabine Palandt unter Rekurs auf Genderaspekte<sup>1350</sup> gezeigt, dass in seiner Konstruktion des prometheischen Gefälles „wenig materialistische Gesellschaftskritik“ steckt. Zudem sei seine Analyse „in weiten Teilen ahistorisch und darüber hinaus androzentrisch. Wesentliche Bereiche der gesellschaftlichen Realität werden in diesem Ausdruck nicht erfaßt. Daher greift das prometheische Gefälle als Analyseinstrument zu kurz“<sup>1351</sup>. Allerdings entschärft Palandt ihre Schlussfolgerung unter Hinweis auf Anders' Methode und das Gefälle als eine „warnende Prognose“, das jedoch mit dem Makel behaftet sei, keine gesellschaftskritische Stimme zu entwickeln.<sup>1352</sup>

---

<sup>1346</sup> Raddatz 1986: 20f.

<sup>1347</sup> Vgl. Dries 2009: 74: „Anders behauptet, dass die technisierte, arbeitsteilige Organisation der Moderne nicht nur in der Industrie, deren Entfremdungsmomente bereits hat, sondern auch im Dienstleistungssektor den Blick der auf das Ganze des jeweiligen Herstellungsprozesses und die Einschätzung der wirklichen Bedeutung und Reichweite ihrer jeweiligen Tätigkeit verunmöglicht.“

<sup>1348</sup> Vgl. AdM I: 89: Anders bezieht sich direkt auf Chaplins Film allerdings in der für ihn typischen Inversion uns verweist darauf, dass das von Chaplin schon überzeichnete Bild eines Industriearbeiter, der sich in den Takt der Maschine einfügen muss, sein Tun auf ein stupides Tätigsein reduziert wird und letztlich an der Aufgabe scheitert, selbst schon nicht mehr gültig ist.

<sup>1349</sup> Man kann Anders' Thesen heute ohne große Umstände auf aktuelle Begebenheiten übertragen. Die Antiquiertheit von Masse und Individuum setzt sich auch und vielleicht sogar paradigmatisch im digitalen Zeitalter fort, wo der Einzelne vollends zum „Masseneremiten“ wird, wenn er über die Maschine „Computer“ mit anderen in Kontakt tritt und im Grunde mit einer Maschine bzw. nach von Maschinen diktierten Verhaltensweisen kommuniziert. Die Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen ist gleichwohl auf die Wirtschaftswelt übertragbar, in der finanzielle Transaktionen von Großrechnern und selbstlernenden Algorithmen getätigt werden, und das Wissen oder Unwissen von Bankern über die Komplexität dieser Prozesse und dessen Folgen zu Krisen führt.

<sup>1350</sup> Palandt 1999: 63f.

<sup>1351</sup> Palandt 1999: 65.

<sup>1352</sup> Vgl. Palandt 1999: 63: „Im prometheischen Gefälle wird dieser Wechsel zwischen einer historisch-kritischen und einer ontologisierenden Darstellung um die anthropologische Betrachtung erweitert. Die biologischen und gesellschaftlichen Ursachen des prometheischen Gefälles münden in den Anderschen Überlegungen schließlich in eine Erkenntniskritik des isolierten Individuums. Der Begriff des prometheischen Gefälles verweist zwar auf die Dialektik zwischen Erkenntnis und objektiver Realität. Aber der gesellschaftliche Charakter von Erkenntnis, das darin enthaltene Ziel, Gesellschaft zu verändern, wird in dem Ausdruck des prometheischen Gefälles nicht durchgehalten. Nach Anders muss sich der Mensch verändern, muß moralische Phantasie entwickeln. Für gesellschaftlichen Wandel plädiert Anders nicht.“

Mit diesem abschließenden Urteil zu Anders' anthropologischer Erkenntnistheorie liegt Palandt richtig und falsch zugleich. Richtig, weil sich aus der Interpretation von Anders' Thesen auf theoretischer Ebene tatsächlich keine Forderungen zu gesellschaftlichem Wandel herleiten können, weil dies unvereinbar mit Anders' Grundannahme des letzten Zeitalters wäre. Falsch liegt sie indes darin, diese Schlussfolgerung zu einem Urteil über Anders' gesamtes Werk zu machen. Indem sie seine Theorie des Gefälles unabhängig von seinen übrigen Schriften und seinem politischen Engagement betrachtet, übersieht sie die Praxis des Trotzdem<sup>1353</sup> als Gegenpols zur Theorie. Diese ist ein Aufruf, gegen die eigene theoretische Erkenntnis zu handeln.

### Die Scham

Es ist bereits gezeigt worden, dass die Scham als Kompensationsmoment der Weltfremdheit in Anders' früher Anthropologie eine, wenn auch untergeordnete, Rolle spielt. Im ersten Band der „Antiquiertheit“ greift er den Begriff wieder auf und analysiert ihn in Bezug auf seine anthropologische Erkenntnistheorie des prometheischen Gefälles mit Blick auf die Technologiekritik. Der frühe anthropologische Ansatz kommt darin wieder deutlich zum Tragen, wenn die Scham als ein Ausdruck der „Identifizierungs-Störung“<sup>1354</sup> charakterisiert wird. Das Bewusstsein, nicht Teil der Welt zu sein, und doch in ihr zu sein, der Kontingenzschock der frühen Schriften taucht also auch im Hauptwerk wieder auf in Form der „Scham, die den Menschen angesichts der Tatsache befällt [auf], dass er für seine Existenz nichts kann und alle Versuche, eine Identität zu gewinnen, von der Kontingenz seines Daseins kontaminiert bleiben werden“<sup>1355</sup>.

Anders entwickelt diese Position nicht weiter. Vielmehr bilden die Ausführungen seines Frühwerks das Fundament, auf dem er seine Modifizierung der Scham zur prometheischen Scham analog zum prometheischen Gefälle geschieht. Die These „Nichts dagegen tun zu können, dass man nichts dafür kann“<sup>1356</sup>, unterliegt dabei denselben Schwächen wie die anthropologischen Standpunkte des Frühwerks. Leiblichkeit und gesellschaftliche Sphäre werden nicht einbezogen, und die Möglichkeit des Überwindes der Weltfremdheit durch das Handeln, kommt nicht mehr zur Sprache.

Anders gelingt es daher nicht, die unveränderte Anthropologie seines Frühwerks mit der phänomenologischen Methode, als deren „Fund“<sup>1357</sup> er die Scham beschreibt, plausibel zu verbinden. Wohl aus diesem Grund hat er selbst im zweiten Band der „Antiquiertheit“ infrage gestellt, ob Scham als prometheische Scham überhaupt verspürt wird<sup>1358</sup>. Dessen ungeachtet, bringt die Analyse der Technik unter dem Gesichtspunkt der Scham interessante Erkenntnisse, die vor allem in Bezug auf den Entfremdungsbegriff und Marx' Theorie des Warenfetischs relevant werden.

Grundlegend für die Modifizierung der Scham zur prometheischen Scham ist die „Identifizierungs-Störung“<sup>1359</sup> des Menschen beim Anblick der Geräte in Form der Erkenntnis der eigenen Defizite. Die effiziente und zweckbestimmte Maschine erliegt diesem Makel nicht: „Es gehört zum Wesen des Geräts, daß es eine einzige spezialisierte Aufgabe leiste, in dieser seiner Leistung aufgehe, in ihr und ihr allein die Rechtfertigung seines Daseins finde. Hängen ihm andere Eigenschaften an, so werden diese nur ‚in Kauf genommen‘.“<sup>1360</sup> Darauf reagiert er mit einem Gefühl der Minderwertigkeit, für welches wiederum die Scham ein Kompensationsmechanismus bzw. ein Modus vivendi ist. Die Scham, geboren worden zu sein, fußt dabei auf dem

---

<sup>1353</sup> Vgl. AdM I: 258: „Es bleibt uns gar nichts anderes übrig: wir müssen sollen.“

<sup>1354</sup> AdM I: 75.

<sup>1355</sup> Liessmann 2002: 72.

<sup>1356</sup> AdM I 70.

<sup>1357</sup> Vgl. AdM II: 10f.

<sup>1358</sup> „Nicht revoziere ich hingegen, daß auch dann, wenn Scham dieser Art nicht verspürt werden sollte, das vorliegt, was die englische Sprache shame nennt: nämlich eine Schande“ (AdM II: 433f.).

<sup>1359</sup> AdM I: 75.

<sup>1360</sup> AdM I: 42.

Kontingenzschock und dem prometheischen Gefälle. Sie kann zur prometheischen Scham werden, weil bereits durch die Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt und seiner Tätigkeit eine Diskrepanz zwischen dem Menschen und seinem Tätigsein in der Welt entstanden ist, wodurch ihm (mit Marx) die Produkte und (mit Anders) die Maschine als etwas eigenständig Fremdes gegenüberreten. Scham wird zur prometheischen Scham: „Prometheus hat gewissermaßen triumphal gesiegt, so triumphal, daß er nun, konfrontiert mit seinem eigenen Werke, den Stolz, der ihm noch im vorigen [19.] Jahrhundert so selbstverständlich gewesen war, abzutun beginnt, um ihn durch das Gefühl eigener Minderwertigkeit und Jämmerlichkeit zu ersetzen.“<sup>1361</sup> Das Moment der Vertauschung von Macher und Gemachtem, das Anders schließlich um die menschliche Reaktion der zunehmenden Angleichung seiner selbst an die nunmehr glorifizierte Maschine<sup>1362</sup> erweitert, ist bereits im Warenfetisch von Marx enthalten:

„Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit einem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.“<sup>1363</sup>

Ähnlich der Projektionstheorie von Feuerbach erkennt Marx im Warenfetisch ein Moment, in dem der Mensch dazu neigt, den von ihm selbst erzeugten Produkten eine Qualität und ein Dasein außer sich zuzuschreiben, und nicht erkennt, dass die vermeintlich objektive Macht der Produkte und Waren ein von ihm gemachtes gesellschaftliches Verhältnis darstellt. Es liegt nahe, anzunehmen, dass Anders denselben Schluss zieht, wird die Maschine doch auch bei ihm zum monströsen Subjekt der Geschichte. Nimmt man Anders' Phänomenologie beim Wort, zeigt sich, dass es sich bei der Maschine nicht um einen Fetisch, die Extrapolarisation menschlicher Eigenschaften, sondern um einen intrinsischen Machtanspruch der Technik handelt und keine Spiegelung eines verallgemeinerten, menschlichen Machtstrebens ist.

Die Scham ist in Anders' Überlegung zunächst ein Kompensationsmodus. Er besteht im ersten Schritt in der Ausbildung eines Minderwertigkeitsgefühls und im zweiten Schritt in der Tendenz, sich den Maschinen anzugleichen. Anders modifiziert damit Nietzsches Diktum „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß“<sup>1364</sup> zu „Der Leib ist etwas, was überwunden werden muss“<sup>1365</sup>. Die Scham geht als Modus vivendi fehl, wie auch schon in Anders' früher Anthropologie, erscheint allerdings in seinem Spätwerk als unumkehrbar. Als Kompensationsmodus ist sie Ausdruck der Entfremdung und des gestörten Versuchs der Wiederaneignung.

Es gehört in die Kategorie der methodischen Übertreibung, wenn Anders im letzten Schritt erkannt haben will, dass der Mensch nicht die Scham bekämpft und gegen sie die Wiederaneignung versucht, sondern den Rest seiner individuellen Identität bekämpft, um die Kontingenz vergessen zu machen: „Was den „modern man“ befremdet, ist [...], dass er als ich-hafter Rest auch dann noch übrig bleibt, wenn er, dem Maschinenbetrieb eingeordnet, ‚eigentlich‘ nichts anderes sein wollte, ‚eigentlich‘ nichts anderes mehr zu sein wünscht, als ein Rad.“<sup>1366</sup>

---

<sup>1361</sup> AdM I: 24.

<sup>1362</sup> Vgl. AdM I: 30ff.

<sup>1363</sup> MEW 23: 86.

<sup>1364</sup> Nietzsche 1988: 60.

<sup>1365</sup> AdM I: 31.

<sup>1366</sup> AdM I: 89.

## Zum Problem einer Philosophie des letzten Zeitalters

Im Gegensatz zu seiner ökonomisch-gesellschaftlichen Rezeption des Werks von Marx lehnt Anders dessen geschichtsphilosophische Position grundsätzlich ab. Gelingt es dem geschichtlichen Menschen, ein Gegenmodell, einen positiven Modus vivendi zum Umgang mit dem Kontingenzschock zu entwickeln, ohne diesen gleichwohl überwinden zu können, worin sich auch die Möglichkeit des Historischen als sinnstiftenden Elements zumindest eröffnete, schließt Anders später einen positiv besetzten oder dialektischen Geschichtsbegriff im Sinne aus. Dies ist eine Konsequenz seiner Technikkritik und der Untersuchung des Phänomens der Atombombe.

Mit der Fertigung der Atombombe hat der Mensch sich nicht in erster Linie technologisch weiterentwickelt, sondern ontologisch in den Status des „Gerade noch“ gebracht. Das menschliche Dasein ist in diesem Sinne ein gattungshafte Sein zum Tode, eine Frist, die dadurch bestimmt wird, die Selbstvernichtung so lange wie möglich hinauszuzögern. Die Macht der Selbstvernichtung, die „potestas annihilationis“ der „reductio ad nihil“, wie Anders in Analogie zur „creatio ex nihil“ der christlichen Schöpfungslehre formuliert, macht den Menschen zum „Herren der Apokalypse“<sup>1367</sup>. Das Paradoxe<sup>1368</sup> an diesem ontologischen Status ist, dass der Mensch sich dieser Tatsache nicht bewusst ist, aufgrund der Entfremdung zur Technik und der Scham als Ausdrucks dieser Entfremdung. Als „Herren der Apokalypse“ sind die Menschen jedoch zugleich Herren der Geschichte. Weil die Menschheit gerade noch nicht, nicht ist, lebt sie grammatikalisch im Futur II. Wenn es einmal so weit gekommen sein wird, dass sie nicht mehr gewesen sein wird, dann werde auch die Geschichte mit ihr verschwunden sein, niemals da gewesen sein, „denn worin sollte sich denn, was nur gewesen ist, von niemals Gewesenem unterscheiden, wenn es niemanden gibt, der des Gewesenen gedächte?“<sup>1369</sup> Atomwaffen als Mittel, diesen Zustand herbeizuführen, sind daher „geschichtlich überschwellig“, d. h., sie sind aufgrund ihrer Entwicklung zwar Teil der Geschichte, stehen aber insofern außerhalb, da ihr Einsatz die Beseitigung der Bedingung ihrer Entwicklung zur Folge hätte.

Mit dieser Absage an einen positiven Geschichtsbegriff gelingt Anders einerseits eine einzigartige Drastik, die er mit seiner Phänomenologie der technischen Produktwelt theoretisch fundiert. Zum anderen macht er sich mit der linearen Fokussierung auf die negativen Auswirkungen der Technik bzw. mit der Negierung positiver Umgangsformen mit der Entwicklung theoretisch und methodisch angreifbar.

Sein Denken gewinnt damit den Anschein, als habe er sich von der Kehrseite der Technologie derart vereinnahmen lassen, dass er die andere Seite, den Menschen, seine Vermögen und Fähigkeiten, seine Moral und sein Potenzial, sich selbst weiterzuentwickeln, theoretisch nahezu außer Acht gelassen hat<sup>1370</sup>. Zudem fehlt eine historisch-kritische Auseinandersetzung mit dem Phänomen, das er im „Gefälle“ in eine „ontologisierende Argumentation“<sup>1371</sup> überführt. Er bemerkt zwar unter Rekurs auf Marx, dass die „Marxsche Bestimmung, die besagt, daß wir als Nicht-Eigentümer unserer Produktionsmittel unfrei seien“<sup>1372</sup>, noch immer gültig ist. Unter Umständen, unter denen er seine Analysen anstellt, ist diese Definition aber nicht genug.

Erst viel später, und gegen die eigene theoretische Erkenntnis gerichtet, formuliert er moralische Imperative und Appelle, wie die an die Wissenschaft, sich praktisch anders zu verhalten. Verursacht werden diese Brüche und Dissonanzen durch das Fehlen eines systematischen Werkansatzes und einer analytischen Methode abseits des phänomenologischen Ansatzes sei-

---

<sup>1367</sup> AdM I: 219.

<sup>1368</sup> Zu den Paradoxa in Günther Anders' Denken siehe Foley (1977: 705-708).

<sup>1369</sup> AdM I: 245.

<sup>1370</sup> Dies gilt bis auf die Theorie des Fühlens im ersten Band, deren Möglichkeit er indes selbst angezweifelt hat.

<sup>1371</sup> Vgl. Kagal 1993: 567.

<sup>1372</sup> AdM II: 174.

ner Technikkritik. Die Kritik hat darauf bezogen versucht, Anders' Denken den philosophischen Rang abzusprechen<sup>1373</sup>, was jedoch nebensächlich ist, den Kern der Kritikwürdigkeit verfehlt und Anders, den selbsternannten „Gelegenheitsphilosophen“ auch kaum gestört hätte.

Problematisch ist der Geschichtsbegriff deshalb, da er, nachdem er seine Theorie des letzten Zeitalters der Menschheit aufgestellt hatte, seine Position zu einem radikalen Nihilismus überführt, gegen den er selbst theoretisch nicht mehr argumentieren konnte: „Weder hat es Geschichte immer gegeben, noch sind alle Zeit- oder Raumgenossen geschichtlich“.<sup>1374</sup> Vor diesem Hintergrund, vor dem er alles erklären will und zu dem er alles in Bezug setzt, wird das Leben selbst bzw. dessen Sinnhaftigkeit nicht nur fraglich, sondern unmöglich. Anders muss sich daher die Frage gefallen lassen, warum es in dieser Welt überhaupt noch ein Wollen geben soll: „Es gibt im Werk von Günther Anders keinerlei Hinweis, wie ein Ausweg aus dem atomaren Dilemma aussehen könnte. Auch das Wort von der ‚heute erforderlichen Schizophrenie‘ zwischen verzweifelter Gegenwartsdiagnose und gleichsam optimistischem Handeln führt keinen Schritt weiter, denn für ein solches Handeln gäbe es ja kein Kriterium mehr, das ihm auch nur seine Richtung anzeigen könnte.“<sup>1375</sup>

Motivation für dieses Vorgehen kann im Denken Heideggers gefunden werden. Anders überträgt dessen Existenzialontologie von der individualen auf die gesellschaftliche Dimension. Darin steht die Menschheit als Gattung vor ihrer Nihilierung. Mit der Entwicklung der Atombombe war der technologische Rubikon überschritten. Dieses Denken hat die Forschung als „moralische Erpressung“, die „nicht argumentiert“<sup>1376</sup> bezeichnet.

Letzteren Vorwurf kann man Anders kaum machen, allerdings trägt seine Argumentation in sich deutliche Widersprüchlichkeiten. Seine Konklusion ist nicht der Methode der Übertreibung geschuldet, sondern Kern seiner Phänomenologie der Atombombe, die zu einer Ontologie des „Gerade noch“ wird. Auf die Linearität dieser Sichtweise weist auch Palandt hin: „Anders' Betrachtungen reduzieren sich auf den aus seiner Sicht qualitativen Sprung der Technikentwicklung: auf die Produktion der Atombombe.“ Damit, so Palandt weiter, unterschlage er jedoch „Diskontinuitäten, unterschiedliche gesellschaftliche Macht- und Interessenskonstellationen, die historisch diese Technik und andere Technologien hervorgebracht haben“<sup>1377</sup>, mithin die historisch-gesellschaftliche Dimension. Die fehlende historische Perspektive im Gefälle erzeugt eine Argumentationslinie, die zu keiner anderen Konklusion gelangen kann. Die Absage an ein Verständnis von Geschichte, in dem der Mensch noch als handelndes Subjekt auftaucht, entwickelt er aus der Betrachtung des Phänomens der Atombombe, die er jedoch unter einer „ontologisierende[n] Argumentation“<sup>1378</sup> und unter Auslassung der historisch-gesellschaftlichen Dimension weiterverfolgt. In diesem Vorgehen, so folgert Kagel<sup>1379</sup>, bringe Anders Widersprüche und Abweichungen wie von Zauberhand zum Verschwinden, die eine historische

---

<sup>1373</sup> Vgl. Broniowski 2003: 142: „Der Syllogismus Broniowskis ‚Zum Philosophen gehört eine philosophische Methode. Bei Anders aber findet sich keine solche, also ist er kein Philosoph‘, ist streitbar, da er in dieser Form wohl auch auf Friedrich Nietzsche zutrifft, dessen philosophischer Rang (nicht dessen Rang als Philosoph) außer Frage steht.“

<sup>1374</sup> AdM II: 271.

<sup>1375</sup> Matz 1992: 56: Matz fährt fort: „Daß aber aus einer Analyse der atomaren Situation auch andere Folgerungen gezogen werden können, hat Dieter Henrich gezeigt. Für Henrich muß heute die Grundlage jeder politischen Ethik die illusionslose Erkenntnis sein, ‚daß das Wissen über die thermonuklearen Prozesse und somit die Kenntnis von der Herstellbarkeit der neuen Waffe unwiderruflich in jede Weltlage eingehen‘. Im Gegensatz zu Anders zeigt Henrich jedoch, daß ein ‚nuklearer Friede‘, also eine Weltordnung, die mit der atomaren Drohung politisch umzugehen vermag, denkbar ist; daß es möglich ist, Instanzen für die Kontrolle der komplexen militärischen und zivilen Technologie zu entwickeln. Tatsächlich mögen die Aussichten dafür schlecht sein, aber sie sind es nicht als Folge einer unausweichlichen Endzeit, sondern aufgrund realer politischer Konstellationen.“

<sup>1376</sup> Broniowski 2003: 142.

<sup>1377</sup> Palandt 1999: 62.

<sup>1378</sup> Vgl. Kagel 1993: 567.

<sup>1379</sup> Kagel 1993: 567.

Ableitung zwangsläufig nach sich ziehen würde. Nicht der Atombombenabwurf über Hiroshima steht als historische Zäsur infrage, „sondern die Art ihrer nachgerade metahistorischen Lokalisierung in der reflexiven Bewegung auf das Davor und das Danach“.

Darin zeigt sich eine Parallele zum Auslassen der geschichtlichen Dimension bei der Diskussion des Kontingenzschocks in Anders' früher Anthropologie sowie eine gegensätzliche Position zu der Hannah Arendts, die das Geborenwerden als wiederkehrendes Potenzial der Menschheit zum Kern ihres Geschichtsverständnisses in Abgrenzung zu Heidegger macht.

Deutlich steht damit schließlich Anders' Theorie gegen seine Praxis des Einmischens. Sein praktisches Handeln kann er theoretisch nicht rechtfertigen. Seine Philosophie bzw. sein Werk sind geprägt von einer Kritik der modernen, kapitalistischen Arbeitsgesellschaft, die jedoch eher im Gewand einer Kulturkritik erscheint. Sieht man genauer hin und trennt die kulturkritisch motivierte oder motiviert scheinende Kritik am Kapitalismus von der Untersuchung des Einflusses von Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit, so wird deutlich, dass Anders' Kulturkritik der Antiquiertheit sehr viel mehr theoretisch fundiert ist, als es zunächst den Anschein hat. Dies soll nun im Einzelnen sowie im Vergleich mit Arendts Theorien anhand der Positionen zur Arbeitstheorie und zum Entfremdungsbegriff untersucht werden. Die vorliegende Arbeit hat nicht zum Ziel, Arendts und Anders' Werk als Kapitalismuskritik zu untersuchen, sondern wie sie ihre Positionen unter Rekurs auf Marx' kritische Haltung zum Kapitalismus entwickeln.

## 5.2 Der sich selbst antiquierende Mensch

„Nicht was Washington oder Moskau aus der Technik macht, wird gefragt; sondern was die Technik aus uns gemacht hat, macht und machen wird, noch ehe wir irgendetwas aus ihr machen können. In keinem anderen Sinne, als Napoleon es vor 150 Jahren von der Politik, und Marx es vor 100 Jahren von der Wirtschaft behauptet hatte, ist die Technik nun unser Schicksal.“<sup>1380</sup> Inwiefern die Technik heute Schicksal des Menschen ist oder ob Anders sie schlicht zum Schicksal des Menschen postuliert, soll im Folgenden zunächst anhand der Untersuchung der Arbeits- und Techniktheorie von Günther Anders erörtert werden. Beide Theorien werden dabei in Anlehnung und Abgrenzung zu Karl Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit und dessen Technikauffassung betrachtet, um Art sowie Konsequenzen der Marxschen Rezeption vorzuführen. Dabei zeigt sich, dass Anders Marx' Arbeitsbegriff nahezu in Gänze adaptiert, ihn jedoch einer kritischen Reflexion auf der Ebene der Beziehung von Technik und Mensch unterzieht und in seiner Dimension phänomenologisch reduziert. Zugleich integriert er wesentliche Elemente der Marxschen Entfremdungstheorie, ohne diese als Ursache für die Phänomene der technischen Welt genauer zu untersuchen. Damit überführt er den arbeits-theoretischen Entfremdungsbegriff von Marx in einen anthropologisch-technologischen Entfremdungsbegriff. Dieses Vorgehen kommt einem methodischen Kunstgriff gleich, mit dem sich Anders die Theorie der entfremdeten Arbeit bei Marx zunutze macht, ohne dessen theoretisches Fundament, die entfremdete Arbeit und damit die Ökonomie, genauer betrachten zu müssen. Wie sich diese Brüche und Divergenzen auflösen oder zumindest innerhalb des Werkes bzw. des methodischen Vorgehens von Anders kohärent darstellen lassen, wird im Folgenden betrachtet.

Nach der Beschreibung der Grundzüge von Anders' Menschenbild (5.2.1) steht die Herausarbeitung des anthropologischen Ansatzes und dessen Verbindung zur Arbeitstheorie im Fokus (5.2.2), die unter den genannten methodischen und theoretischen Einschränkungen bzw. Problematiken steht. Hiernach wird Anders' Technikverständnis in Anlehnung und Abgrenzung zu Marx untersucht (5.2.3), bevor abschließend die Verbindung von Arbeitstheorie und Anthropologie zusammengefasst wird (5.2.4).

---

<sup>1380</sup> AdM I: 7.

### 5.2.1 Dasein als Schock: Kontingenz und Weltoffenheit

In seiner Analyse des Menschen geht Anders mit Kant davon aus, dass die Welt a posteriori zur Verfügung steht, sich durch Erfahrung erschließt. Ausgangspunkt in der Beschäftigung mit dem Menschen ist eine erkenntnistheoretische Fragestellung nach der Möglichkeit von Erfahrungserkenntnis, die er zu einer generellen Beschäftigung mit der menschlichen Bedingtheit erweitert. Diese menschliche Disposition fasst er unter dem Begriff „Weltfremdheit“. Sie stellt eine Grundbedingtheit dar, die den Menschen vom Tier unterscheidet: „[D]as Tier lebt ‚je schon in einer Welt‘. Und zwar mehr ‚in‘ als der Mensch.“<sup>1381</sup> Das A posteriori ist Disposition a priori: „Aposteriorität ist apriorischer Charakter des Menschen, d. h. das spezifisch Nachträgliche der nachträglichen Erfahrung kommt ihm nicht nachträglich zu; Mensch ist von sich aus ein solcher, der im Laufe eigenen Lebens a posteriori Weltbeziehungen aufnehmen kann, aufnehmen wird.“<sup>1382</sup>

Die Weltfremdheit ist damit neutral und verweist auf einen immanenten, strukturellen Modus der Existenz, der den Menschen zum Umgang mit der Welt sowie auf einen dialektischen Freiheitsbegriff verpflichtet. Aus der besonderen Stellung, seiner strukturellen, primären Trennung von der Welt, ergibt sich eine prinzipielle Freiheit gegenüber derselben in Form des Nichtfestgelegt-seins, eine Weltoffenheit bzw. Indifferenz: „In einer Doppelperspektive auf die Freiheit wird diese [...] vom Subjekt und vom Objekt aus näher bestimmt. Freiheit bedeutet [...] zum einen eine bestimmte ‚Seinsmöglichkeit‘ für ‚den Freien‘, zum anderen, aus der Perspektive des Objekts, dass ‚ein bestimmtes Seiendes von ihm abgeschnitten, seinem Spruch nicht unterworfen ist‘ [...].“<sup>1383</sup>

Diese Freiheit, die Anders zum Bestandteil der Grundbedingtheit erklärt, kommt dem Tier nicht zu, ermöglicht der Erfahrung allerdings Wege des Welterschließens bzw. -erfahrens. Diese Modi sind für Anders Theorie, Praxis und Ästhetik. Theorie erfasst er in der erkenntnistheoretischen Dimension des griechischen θεωρεῖν als Möglichkeit, durch Objektivierung der Welt betrachtend und beobachtend gegenüberzutreten. Die Theorie ist Ausdruck der Distanz zur Welt und verweist auf die Möglichkeit zur wissenschaftlichen Untersuchung. Die Ästhetik ermöglicht es, Erfahrung über das reine Dinghafte hinaus zu erweitern und bestimmten Kategorien des Schönen zu unterwerfen, was er als Zeugnis der menschlichen Freiheit deutet.

Nach Anders ist der Mensch nicht, wie bei Heidegger, „geworfen“, sondern geboren, erlebt sich aber als von seiner Natürlichkeit abstrahiert, als etwas, das nachträglich zur Natur hinzukommt und nicht integraler Bestandteil derselben ist. Es ist diese natürliche Künstlichkeit, die seine Bedingtheit darstellt und der sich Anders im Weiteren eingehend widmet: „Der Mensch ist so wenig in dieser Welt zu Hause, daß er sie nur formal-apriori vorweg weiß. Alles Materiale ist ex post, a posteriori Erfahrung. Er kommt ‚zur Welt‘, kommt zu ihr hinzu. Denn die Welt ist ihm fremd; er muß erst lernen, in ihr sich zurechtzufinden“, schreibt Anders in seinem Aufsatz „Über die so genannte ‚Seinsverbundenheit‘ des Bewusstseins“<sup>1384</sup>.

Die Welt ist dem Menschen nicht direkt gegeben, er muss sie über Erfahrung gewinnen. Im Gegensatz zum Tier ist der Mensch kein „material-apriorische[s] Wesen“<sup>1385</sup>, sondern bedingt durch eine „mangelnde Welteinbettung“<sup>1386</sup>. „Die Realität und Materialität der Welt muss er – abgeschnitten von ihr – erst erfahren. Dieses praktische Angewiesensein auf Erfahrung bringt ihn auf die theoretische Frage nach der Realität der Außenwelt. Anders fragt also nach der

---

<sup>1381</sup> WM: 8.

<sup>1382</sup> WM: 12f.

<sup>1383</sup> Müller 2012: 26.

<sup>1384</sup> Günther 1930: 499f.

<sup>1385</sup> WM: 7.

<sup>1386</sup> WM: 2.



„anthropologischen Bedingung der Möglichkeit der Fragestellung“<sup>1387</sup> nach der Realität der Außenwelt. Dem Menschen ist Welt zwar zunächst etwas Fremdes, aber er ist zugleich a priori darauf angewiesen, „seine Weltfremdheit zu überwinden“<sup>1388</sup>. Damit wendet sich Anders gegen Heideggers „In-der-Welt-Sein“, das eben diesen Aspekt der Weltfremdheit nicht erfassen könne. In der Terminologie und Methodik der philosophischen Anthropologie sieht er die Möglichkeit, den „Abstand als Abstand des Menschen von der Welt in der Welt“ sowie das „Insein als Insein in Distanz“<sup>1389</sup> zu erklären.

Aus der Disposition des Menschen als „weltfremd“ leitet er Freiheit anthropologisch ab. Diese bedeutet ein Getrennt-Sein des Menschen von der Welt. Der tätige Umgang mit der Welt ist eine Äußerung der Freiheit, indem sich das Seiende „sich selbst entfremde“<sup>1390</sup>, „indem es mündige, unabhängige Produkte hervorbringt“<sup>1391</sup>. Freiheit und Erfahrung sind für Anders gleichursprünglich und konstitutiv und ergeben sich aus der existenziellen Daseinsposition<sup>1392</sup>. Beleg dieser Freiheit sind wiederum die drei „Gebiete“<sup>1393</sup> des Menschlichen: Theorie, Praxis und Ästhetik. Der Mensch „verändert nicht nur die vorfindliche Welt, um seine bestimmte daraus zu machen; er verändert auch jeweils seine errichtete Welt zu einer anderen ‚seinen‘ Welt. Er ist nicht nur auf diese Welt nicht festgelegt, sondern auf keine; nur darauf, in jeweils einer seiner Welt zu leben. Dies Nichtfestgelegtsein auf [...] ist die *conditio sine qua non* seines Freiseins für Geschichte; [...]“<sup>1394</sup>.

Er leitet damit Praxis, als ein Potenzial der Erfahrungserkenntnis, aus der Freiheit der Nichtfestgelegtheit, dem kontingenten menschlichen Dasein ab. Das Moment des Welt-Herstellers durch Arbeit, das Grundlage von Marx' Menschenbild ist, kommt hierin zum Ausdruck, allerdings auf einer Ebene, die sekundär konstitutiv ist. Das Moment des natürlichen Sich-entfremdens, des sich Entäußerns an die Welt, ist ebenfalls angedeutet, und damit eine Form der gestörten Wiederaneignung durch die entfremdete Arbeit vorgezeichnet sowie ein weiterer Anknüpfungspunkt zu Marx benannt. Dass Anders sehr wohl eine Vorstellung eines natürlichen Entäußerns als Teils der menschlichen Lebenspraxis hat, wird in Bezug auf sein Technikverständnis deutlich: „Eine gewisse Diskrepanz hat natürlich immer bestanden, seitdem der Mensch Geräte herstellt, denn vermittels dieser Geräte will er ja besseres leisten, als er es mit nackten Händen vermöchte.“<sup>1395</sup>

In seiner frühen philosophischen Anthropologie verortet er vor allem in der Praxis das Potenzial, die Trennung in Form einer Weltaneignung zu überwinden. Bevor dies nicht gelungen ist, erlebt sich der Mensch auch aufgrund seiner prinzipiellen Freiheit in einer Kontingenz. Erst vermittelt durch die Praxis, kann diese zu seiner Welt werden.

Der zentrale Begriff der Weltfremdheit ist dabei als eine Zustandsbeschreibung der menschlichen Disposition als Trennung von der Welt zu verstehen, die den Menschen noch grundsätzlicher bedingt als die Aufforderung zum Umgang. In dieser Diskrepanz erkennt er – Heideggers Terminologie modifizierend – eine „ontologische Differenz“, in der der Mensch als Seiendes zugleich vom Sein getrennt ist. Er führt einen Dualismus der Differenz in seine philosophische Anthropologie ein, dessen mögliche Aufhebung in der Praxis als vermittelnder Instanz zwischen Mensch und Welt bestehen kann, aber – in Abgrenzung zu Marx – nicht notwendig erfolgt. Diese positive Auffassung des Praxisbegriffs wird indes nicht weitergeführt. In seinem Schaffen nach 1945 ist der Mensch als handelndes Subjekt antiquiert.

---

<sup>1387</sup> WM: 7.

<sup>1388</sup> Müller 2012: 25.

<sup>1389</sup> WM: 8.

<sup>1390</sup> WM: 10.

<sup>1391</sup> Müller 2012: 26.

<sup>1392</sup> WM; 12f.

<sup>1393</sup> WM: 18.

<sup>1394</sup> WM: 54.

<sup>1395</sup> GAA: 55.

Aber auch im Frühwerk setzt Anders den Fokus auf die grundsätzliche Bedingtheit des Menschen in Form der Weltfremdheit. Die zunächst noch neutral interpretierte Kontingenz und die daraus resultierende Freiheit werden pathologisch gedeutet, sobald die Kontingenz in das Bewusstsein des Menschen gelangt<sup>1396</sup>. Indem Anders seinem Menschenbild eine „ontologische Differenz“ unterstellt, an die er seinen Freiheitsbegriff bindet, wird sich der Mensch in dem Moment selbst zum Problem, in dem er seine eigene Disposition in Erinnerung ruft. Die prinzipielle Weltoffenheit<sup>1397</sup> bildet das Fundament des Freiheitsbegriffs und ist einerseits Aufruf zum Welterschaffen. Darüber hinaus erlebt sich der Mensch im Gegensatz zum vollständig angepassten Tier „als kontingent, als beliebig, als ‚gerade ich‘ (so wie er sich nicht gewählt hat), als Mensch, der gerade der ist, der er ist (obwohl er ein ganz anderer sein könnte); als von einem Ursprung herkommend, für den er nichts kann und mit dem er sich dennoch gerade als ‚hier‘ und ‚jetzt‘ zu identifizieren hat“<sup>1398</sup>.

Unter diesem Aspekt wird die Weltfremdheit, die zuvor neutrale Zustandsbeschreibung, zum Problem, und der Mensch erfährt sich gegenüber der Welt als nicht festgelegtes und sich selbst fremdes Lebewesen. Diese Schockerfahrung lässt sich nicht vermeiden. Sie ist Teil der ontologischen Differenz.

In diesem Punkt trägt Anders' Anthropologie Züge einer Existenzphilosophie und ist nicht zuletzt auch deshalb mit Jean-Paul Sartre verglichen worden.<sup>1399</sup> Unter den Vorzeichen der Kontingenz betrachtet, offenbart der Freiheitsbegriff seine zweite, existenzielle Seite: „Im Beliebigen, das ich dank meiner Freiheit auffinden kann, treffe ich auch mein eigenes Ich an; desgleichen ist es, soweit es von der Welt ist, sich selber fremd. Als kontingent angetroffen ist das Ich gewissermaßen Opfer seiner eigenen Freiheit.“<sup>1400</sup> Diese Pathologie der Freiheit trägt starke Züge eines Nihilismus; denn wo sich der Mensch als identitätslos, zufällig, frei zu allem und ohne Notwendigkeit erfährt, kennt er zumindest a priori keine Regeln. Anders entwickelt erst in der „Antiquiertheit“ einen Gegenentwurf zu diesem Nihilismus, der jedoch dem Prinzip des „Trotzdem“ folgt und diesem keinen positiven Ansatz gegenüberstellen kann.<sup>1401</sup>

Menschsein bedeutet im Hauptwerk, einem Makel ausgesetzt zu sein, dem Makel, zwar frei dazu zu sein, sich die Welt entwerfen zu können oder zu müssen, aber das eigene Dasein nicht sich selbst, sondern dem Zufall zu verdanken. Die Reaktionen oder Modi vivendi auf diesen Umstand, so stellt Anders in einer seiner frühen anthropologischen Schriften „Pathologie de la liberté“ fest, reichen von „Ekel“ (Kierkegaard, Sartre), „Hunger nach Macht und Ruhm“ (Nietzsche) bis hin zur von Scheler übernommenen und weiterentwickelten „Scham“<sup>1402</sup>. Damit ist die Genese eines weiteren zentralen Begriffs angedeutet. Die Scham über die Zufälligkeit des eigenen Daseins entwickelt er später zur „prometheischen Scham“ über die Unvollkommenheit des Daseins im Vergleich zu den Produkten und Maschinen weiter.<sup>1403</sup>

<sup>1396</sup> Marx' Denken kennt dieses Moment nicht, da der tätige Umgang mit der Welt für seinen Menschen „ewige Naturnotwendigkeit“ darstellt.

<sup>1397</sup> Dieser Begriff stammt von Scheler. Der Mensch als „geistiges Wesen“ ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ‚umweltfrei‘ und, wie wir es nennen wollen, ‚weltoffen‘. Ein solches Wesen hat ‚Welt‘. Ein solches Wesen vermag ferner die auch ihm ursprünglich gegebenen ‚Widerstands‘- und Reaktionszentren seiner Umwelt, die das Tier allein hat und in die es ekstatisch aufgeht, zu ‚Gegenständen‘ zu erheben“ (Scheler 1975: 39).

<sup>1398</sup> Pathologie de la liberté zit. n. Liessmann 1993: 29.

<sup>1399</sup> Vgl. David 2003: 98.

<sup>1400</sup> Pathologie de la liberté zit. n. Liessmann 1993: 38.

<sup>1401</sup> Burger 1922: 263: „Und doch ist unübersehbar, daß seine Philosophie der Bombe im Grundzug die gleiche logische Struktur hat wie bei Heidegger die Analyse des Seins zum Tode: Die Anderssehe Apokalyptik ist die auf das Gattungssubjekt übertragene Heideggersche Thanatologie.“

<sup>1402</sup> Pathologie de la liberté zit. n. Liessmann 1993: 38.

<sup>1403</sup> Reimann weist darauf hin, dass Anders diese Konnotation des Schambegriffs wohl von Scheler aus dessen Text „Über Scham und Schamgefühl“ übernommen hat (vgl. Reimann 1990: 55, Fn. 8).

Indem Anders philosophische Anthropologie und den Freiheitsbegriff über eine existenzialistische Analyse des menschlichen Seins in der Welt als eine verantwortungslose Zufälligkeit verknüpft, problematisiert er die Frage nach der menschlichen Identität bzw. deren Grundkonflikt, welchen er in der „Antiquiertheit“ mit dem Schambegriff genauer untersucht: „Die Scham verweist dabei auf ein fundamentales Problem: auf das Paradoxon der Identität. [...] Der Mensch, der sich seiner zufälligen Existenz bewusst wird, schämt sich seines Ursprungs, für den er nichts kann. Jede Form der Scham ist von diesem Identitätskonflikt gekennzeichnet. Sie verweist auf einen Moment der Identität, das der Betroffene nicht als Moment seiner selbst anerkennen will.“<sup>1404</sup>

Für die Frage nach der Bestimmtheit innerhalb der Philosophischen Anthropologie hat dies zunächst die Konsequenz, dass die prinzipielle Offenheit des Daseins dazu führt, dass keine Aussagen a priori über das „Wer“ des Menschen getroffen werden können. Über ihn kann nur sicher gesagt werden, was er nicht ist. In dieser Schlussfolgerung liegt er noch mit der Philosophischen Anthropologie auf einer gemeinsamen Linie, nur um sie im nächsten Schritt grundsätzlich infrage zu stellen. So schließt er am Ende der „Pathologie de la liberté“ mit „einer Absage an jede Form einer positiven Anthropologie. Vom Menschen läßt sich nur sagen, daß er erst dann weiß, wer er ist, wenn er gehandelt hat.“<sup>1405</sup> Mit dieser Bemerkung entledigt sich Anders aller bisherigen Schein-Konkretheit und führt auch die Geschichtlichkeit als Dimension der menschlichen Bedingtheit wieder ins Spiel ein. Handeln ist dabei die menschliche Sphäre der Praxis, die dem Welterschließen gewidmet ist, worunter auch das Arbeiten fällt. Damit ist Anders näher am Handlungsbegriff von Arendt, als es vielleicht zunächst erscheint. Es „ist der willentlich handelnde Mensch, der mit seiner Tat, Aufgabe, Konstanz und Bestimmung die Kontingenz praktisch überwindet.“<sup>1406</sup>

Der Verweis auf den willentlich handelnden Menschen macht die Gemeinsamkeit deutlich. So ist der Mensch der Praxis eingeschränkt frei; er muss in einen wie auch immer gearteten tätigen Umgang mit der Welt treten, um sei Dasein zu garantieren. Der praktische Mensch interagiert mit der Natur. Der handelnde Mensch wird auf einer Ebene frei von praktischen Einflüssen tätig. Seine Tat ist ein politisches, kommunikatives, selbstbestimmtes Urteil seines Denkens und Wollens. Erst darin überwindet er die Kontingenz. Das Handeln ist damit kein *Modus vivendi*, wie Anders am Beispiel des geschichtlichen Menschen und des Nihilisten erörtert, sondern ein *Modus*, die Weltfremdheit aufzuheben.

Damit findet er sich in Arendts Position wieder, insofern er die gattungsmäßige, wesenhafte Festlegung des Menschen ablehnt, auch wenn er sich ihrer Terminologie auch später noch bedient. Auch die Betonung des Handelns verweist auf Arendt. Allerdings scheint die Diskussion eines genuinen Handlungsbegriffs nach 1945 erledigt. In seinem Frühwerk hat die Hervorhebung der willentlichen Tat eine andere Konsequenz, denn wo es um das Tun des Menschen und nicht mehr um dessen Sein geht, sieht Anders die philosophische Anthropologie an der „Grenze ihrer Legitimität“<sup>1407</sup>. Wo es um das Werden des Menschen und nicht um seiner Eigentümlichkeit geht, hat die Anthropologie sich „angesichts der menschlichen Tat als ein produktives Missverständnis zu betrachten und sich selbst ein Ende zu setzen“<sup>1408</sup>. Auch in dieser Schlussfolgerung überschneiden sich Anders und Marx. Auch diesem geht es um das Tätigsein und das darin zum Ausdruck kommende Potenzial. So schlussfolgert Anders, dass es der Mensch selbst

---

<sup>1404</sup> Liessmann 2002: 39.

<sup>1405</sup> Liessmann 2002: 44.

<sup>1406</sup> Vgl. PF: 44f.

<sup>1407</sup> PF: 45.

<sup>1408</sup> PF: 46.

sei, der sich „faktisch unaufhörlich selbst definiert“<sup>1409</sup>, und Müller kommt ergänzend zu dem Schluss, dass ‘dieses Potenzial [...] theoretisch uneinholbar [sei]’<sup>1410</sup>.

In Anders’ Frühwerk ist der Einfluss von Marx gering. Dort, wo er zu sehen ist, indes deutlich. Unmissverständlich tritt die Parallele in der Analyse des Praxisbegriffs hervor, die jedoch nicht den Kern von seiner Anthropologie ausmacht. Die Mehrdeutigkeit, die hierin zum Ausdruck kommt, ist dem vom ihm selbst beklagten Umstand<sup>1411</sup> geschuldet, dass er seine Anthropologie nie zu einer geschlossenen Systematik ausgebaut hat. In ihren Anfängen ist sie stark beeinflusst von der Phänomenologie und Existenzialontologie Husserls und Heideggers, im Weiteren von Scheler, Plessner und Ernst Cassirer<sup>1412</sup> sowie schließlich von den konkreten historischen und gesellschaftlichen Entwicklungen.

Dennoch bleibt die Frage, warum er innerhalb des Frühwerks den lebensweltlichen Bezug hinausgezögert hat. Der Einbezug der geschichtlichen Dimension hätte die Problematik der Kontingenz schon sehr viel früher als scheinbar entlarven können. Denn die Geschichtlichkeit des Menschen konfrontiert diesen nicht nur mit dem Umstand, in der Welt aufgrund der vorgefundenen Bedingung und Sozialisierung nicht gänzlich frei handeln zu können, sondern bereitet dem Menschen eine Heimat vor. Der Kontingenzschock ist nur theoretisch vorstellbar, indem der Mensch in eine unbedingte Welt ohne Geschichte geboren wird. Die Entscheidungsmöglichkeit, als Teil der Welt nicht mit dieser umgehen zu wollen und in einen Austausch zu treten, existiert nur theoretisch. Auf die Praxis bezogen verlagert sich Anders’ Diagnose der Zufälligkeit und Nichtfestgelegtheit auf das „Wie“ des Umgangs mit der Welt. Das „Ob“ stellt die radikalen Extreme dar. Dies ist umso verwunderlicher, da Anders in seinem Frühwerk selbst die Bedeutung der Praxis für die Entstehung der Geschichte betont.<sup>1413</sup>

Das Verhältnis von Mensch und Welt in Abhängigkeit zum Kontingenzschock bleibt ebenfalls unausgewogen. Inwiefern kann die Kontingenz einen so allumfassenden Schock auslösen, wenn der Mensch doch zugleich immer Teil der physischen Natur ist? Kann ihm diese Disposition nicht Hilfestellung bieten? Die Rolle der Leiblichkeit ist an dieser Stelle unterbewertet<sup>1414</sup>. Anders greift diesen Aspekt erst in der „Antiquiertheit“ unter dem Begriff „ontische Mitgift“ wieder auf. Ihr Verhältnis zur Weltentfremdung bzw. Weltoffenheit wird indes nicht geklärt.

Das Fehlen der Leiblichkeit ist umso erstaunlicher, da Anders genau diese vehement bei Heidegger eingefordert hatte, indem er das Geboren-sein<sup>1415</sup> gegen das Geworfen-sein als beziehungslosen Anfang verteidigt hatte. Hildebrandt hat diese Kritik an Heideggers Existenzialphilosophie als materialistische und ideologische Einwände charakterisiert, „wie dies ähnlich Marcuse [...] Lukács und andere getan haben“<sup>1416</sup>, und weist damit auf einen Einfluss marxistischen Denkens hin.

Dieser innerhalb von Anders’ Denken neue Materialismus scheint ein Resultat der Auseinandersetzung mit dem Werk Heideggers zu sein. „Das Brot macht ihn [den Menschen] satt,

---

<sup>1409</sup> PF: 47.

<sup>1410</sup> Müller 2012: 35.

<sup>1411</sup> Vgl. GGA: 27: „[Ich hatte] eigentlich vor, eine systematische philosophische Anthropologie zu verfassen. Sehr viele Stücke davon existieren, und diese waren in eine Naturphilosophie eingebaut.“

<sup>1412</sup> Vgl. Müller 2012: 56ff.

<sup>1413</sup> Vgl. WM: 54: „Dies Nichtfestgelegtsein auf ... ist die *conditio sine qua non* seines Freiseins für Geschichte; [...]“

<sup>1414</sup> Anders lässt hier Schelers Äußerungen gegen den Dualismus außer Acht. Dieser schreibt in der „Stellung des Menschen“: „Der physiologische und der psychische Lebensprozess sind ontologisch streng identisch“ und nur „zwei Seiten der Betrachtung eines und desselben Lebensvorganges“ (Scheler 1975: 74).

<sup>1415</sup> Die Bedeutung des Geborensseins, muss gleichwohl aus Anders’ Technikkritik deduziert werden, in der er aus der Perspektive der Technik den Menschen für sein Geborenssein kritisiert. Wenn Anders von der „Gefahr des Ich-seins“ spricht, meint er dies einerseits sarkastisch und stellt zugleich andererseits heraus, dass im Geborenwerden die Möglichkeit des Ich-sein-Könnens erst gegeben wird (vgl. AdM I: 73ff.).

<sup>1416</sup> Hildebrandt: 1992a: 43.

weil er nicht nur ‚Dasein‘ ist, sondern auch (vorhandener) Körper und auch ist, was er ißt‘.<sup>1417</sup> Diese Erkenntnis kommt jedoch für den frühen Anthropologen Anders zu spät und macht seine Anthropologie von einem materialistischen Standpunkt aus, den er in seinem Spätwerk selbst einnimmt, angreifbar. Gleiches gilt für den frühen Freiheitsbegriff.<sup>1418</sup>

Darüber hinaus, und im Gegensatz zur Rolle der Scham im Frühwerk als eines Modus vivendi der Kontingenzen, verweist die spätere Analyse als Ausdruck eines Minderwertigkeitsgefühls auf eine Entfremdung und gestörte Wideraneignungsbewegung, die in der Scham ihren Ausdruck findet. Innerhalb der frühen Anthropologie ist Scham lediglich ein Kompensationsmoment für die Kontingenzerfahrung. In der „Antiquiertheit des Menschen“ knüpft er später an die Entfremdung im Sinne von Marx’ entfremdeter Arbeit und ihrer technologischen Weiterentwicklung und nicht an einen Modus vivendi des existenziellen „In-der-Welt-sein“, das hier noch eher dem „Geworfen-sein“ Heideggers nahesteht. Diesen Umstand hat Werner Reimann unter Hinweis auf einen Paradigmenwechsel betont. In den frühen Schriften definierte Anders die ontologische Differenz, „das Konstituens der negativen Anthropologie“<sup>1419</sup>, so Reimann, als die Differenz der Beziehung zwischen Mensch und Welt und innerhalb seiner späteren Technikphilosophie als die Differenz von Mensch und Maschine, die darin nun ihrerseits auf ein existenzielles Niveau gehoben wird. Die ontologische Differenz werde zum prometheischen Gefälle. In seiner philosophischen Anthropologie geht es Anders zu Beginn „um die Frage der Erfahrung und um den Versuch, das Ich der Phänomenologie als Körper und Leib in der Welt zu verorten. Aus der Klärung der Position des Menschen in der Welt erhofft er sich Aufschluss zur Frage, wie Erfahrung möglich sei“<sup>1420</sup>.

Das Bild des Menschen, das er hieraus entwickelt, ist das eines Lebewesens, dessen Nichtfestgelegtheit seine Bedingtheit ausmachen. Der Mensch ist damit mehr als das Mängelwesen Arnold Gehlens, seine Grundbedingtheit ist sein Tätigsein. Darin begründet Anders die Freiheit, die in den Sphären der Theorie, Praxis und Ästhetik ihren Ausdruck findet. Allerdings ist es der Dialektik dieses Freiheitsbegriffs geschuldet, dass der Mensch seine Disposition als einen existenzialen Kontingenzschock erfährt, den er jedoch im Handeln überwinden kann.

### **Arbeit als Praxis**

Interessanter als Theorie und Ästhetik ist die Praxis als Zeugnis menschlicher Freiheit im Gegensatz. Sie ist der Modus, der Vermittler zwischen Mensch und Welt, der in der Lage ist, die Weltfremdheit zu überwinden und die Minderwertigkeit des Menschen aufzulösen. „Weltfremdheit, Weltabgeschnittenheit und Insuffizienz der Welt [...] kann der Mensch als homo faber kompensieren. Er macht ‚etwas aus der Welt, er greift in sie ein, verändert sie, überträgt sie auf sein eigenes Nichtfestgelegtsein, schafft in ihr von der Welt selbst nicht vorgesehene neue Spezies, er macht sich eine eigene Welt, eine Welt über der Welt‘.“<sup>1421</sup> Das Moment der Dauerhaftigkeit des Herstellens über das individuelle Leben hinaus, das Arendt in der „Vita activa“ für den Homo faber beschreibt, kommt hierin zum Ausdruck, ohne dass Anders freilich die Trennung der drei Grundtätigkeiten vor oder gar vorwegnimmt. Zugleich wird der Mensch durch den praktischen Umgang mit der Welt zum Erzeuger seiner eigenen Geschichte(n) und

---

<sup>1417</sup> ÜH: 141.

<sup>1418</sup> Ebenfalls mit Verweis auf den fehlenden, konkreten lebensweltlichen Bezug hat Anders Heideggers Freiheits- und Geschichtsbegriff kritisiert: „Jene Mächte aber, die im Laufe des wirklichen Lebens das ‚Dasein‘ seiner Freiheit berauben: die realen Machtverhältnisse sind in Heideggers Philosophie nicht der Rede wert. Nicht ein einziges Mal wird auf sie angespielt. Und als sie wirklich den Schauplatz betreten, versuchte Heidegger nicht, sie wie die ‚Geworfenheit‘ oder den ‚Tod‘ zu bekämpfen, sondern machte Kotau vor ihnen. Welch eine Freiheitsphilosophie“ (ÜH: 93). An anderer Stelle ergänzt er: „Die Heideggersche [...] Philosophie ist [...] Fahnenflucht vor der Geschichte“ (ÜH: 154).

<sup>1419</sup> Reimann 1990: 32.

<sup>1420</sup> Müller 2012: 85.

<sup>1421</sup> Müller 2012: 27

Geschichtlichkeit: „Er verändert nicht nur die vorfindliche Welt, um seine bestimmte daraus zu machen; er verändert auch jeweils seine errichtete Welt zu einer anderen ‚seinen‘ Welt. Er ist nicht nur auf diese Welt nicht festgelegt, sondern auf keine; nur darauf, in jeweils einer seiner Welt zu leben. Dies Nichtfestgelegtsein auf [...] ist die *conditio sine qua non* seines Freiseins für Geschichte; [...].“<sup>1422</sup>

Was Anders an dieser Stelle unter Praxis, als einer aus der prinzipiellen Indifferenz des Menschen zur Welt auffasst, enthält deutliche Parallelen zu dem Arbeitsbegriff, wie er zu Beginn der Untersuchung bei Marx herausgearbeitet wurde: „Die seiner Leiblichkeit angehörige Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung“, schreibt Marx noch im ersten Band des „Kapital“, „um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.“<sup>1423</sup>

Dieser Prozess „zwischen Mensch und Natur“ bzw. der Vermittler von Welt, die als diese vermittelte Welt schon immer die Welt des Menschen ist, ist nicht nur bei Marx, sondern auch in Anders' früher Anthropologie die tätige Arbeit<sup>1424</sup>. Neben dem Welterfahrung vermittelnden Charakter der Arbeit übernimmt er auch den universellen Charakter des Arbeitsbegriffs von Marx, differenziert nicht zwischen Arbeiten und Herstellen und erkennt das darin grundsätzlich enthaltende menschliche Potenzial. Arbeit ist darin nicht wie bei Arendt unterschieden von weiteren Grundtätigkeiten, weswegen sich Ähnlichkeiten zu Arendts Begriffen des Herstellens und des Handelns ergeben. Diese entstehen, weil Anders unter seinen Handlungsbegriff alle Tätigkeiten des Erschließens erfasst, also auch die Arbeit und eben nicht systematisch differenziert.

Es lässt sich nicht sicher nachweisen, in welchem Umfang Anders bei seinen Ausarbeitungen zur Praxis bereits Marx' Denken studiert hatte. Zumindest die philosophische Anthropologie Schellers, die Marx vor allem bei der Entwicklung seiner Wertethik kritisierte, kann als Ideengeber wohl ausgeschlossen werden. Die Ausbildung bei Husserl, Heidegger und Scheler spricht ebenfalls nicht für eine intensive Auseinandersetzung mit Marx. Dennoch sind die Übereinstimmungen zwischen seinem Praxisbegriff und dem Arbeitsbegriff bei Marx deutlich. Anders selbst weist denn auch im Nachwort seiner Kritik an Karl Mannheims Werk, „Ideologie und Utopie“, das 1929 erschienen war, darauf hin, dass der Einfluss von Marx damals noch nicht in dem Maße in seinem Denken sich niedergeschlagen hat, wie es erforderlich gewesen wäre<sup>1425</sup>. Man darf also annehmen, dass bereits 1930 in Ansätzen und spätestens in der 1936 erschienenen „Pathologie de la liberté“ die Marx-Lektüre vorausgesetzt werden kann<sup>1426</sup>.

Die Parallelen zwischen Anders' Praxisbegriff und Marx' Arbeitsbegriff lassen sich bis zurück in Anders' frühe Anthropologie verfolgen, wobei der spekulative Charakter bestimmend bleibt. Für Anders' weiteres Schaffen, seine Technikphilosophie und Diskrepanztheorie, sind Marx' Gedanken unzweifelhaft einflussreich. So schreibt Anders im zweiten Band der „Antiquiertheit“ über die Beziehung zwischen Mensch-Arbeit: „Machen ist menschlich, gleich ob wir im Machen-müssen einen Fluch oder im Machen-können ein Freiheitszeugnis sehen.“<sup>1427</sup>

---

<sup>1422</sup> WM: 54.

<sup>1423</sup> MEW 23: 192.

<sup>1424</sup> Vgl. MEW 1: 192.

<sup>1425</sup> Vgl. Anders 1930a: 168.

<sup>1426</sup> GAA: 25: „INTERVIEWER: Welche Rolle hat denn in den Jahren Hegel, der Hegelianismus für Sie gespielt? War es eine große Rolle? G. ANDERS: Nein, der junge Marx fing an - aber das war schon nach meiner Promotion - eine Rolle zu spielen. Den habe ich vor Hegel kennengelernt. An Hegel bin ich eigentlich während meiner Studienjahre vorbeigesegelt. Wer bei Husserl studiert hat, hat kaum etwas über die Geschichte der Philosophie erfahren, außer Berkely, Hume, Descartes und Locke.

<sup>1427</sup> AdM II: 74.

## Kontingenz und Entfremdung

Der mit Plessner gesprochen utopische Standort des Menschen ist, wie gezeigt wurde, bei Günther Anders Ursache menschlicher Freiheit. Dieser Bedingtheit liegt das existenzielle Paradox zugrunde, gleichzeitig Freiheit und Weltoffenheit bzw. Kontingenz in sich zu vereinen. Weil der Mensch frei ist, kann er sich im Sinne des Ich bei Fichte die Welt als Welt setzen und mit ihr in einen tätigen Austausch treten. Aber aufgrund der Freiheit erfährt sich der Mensch ebenso gut als Lebewesen, das zufällig zur Welt hinzugekommen ist, das notwendigerweise unter den Bedingungen dieser Welt leben muss, auf die es keinen Einfluss hat. Der Mensch ist, mit Kant gesprochen, „Bürger zweier Welten“<sup>1428</sup>.

Anders entwickelt aufbauend auf dieser Überlegung eine Dialektik der Freiheit als Grundbedingtheit menschlichen Daseins, wobei die Erfahrung der Kontingenz als Schockerfahrung charakterisiert wird und eine existenzielle Dimension gewinnt.<sup>1429</sup> Den Kontingenzschock entwickelt Anders als eine existenzphilosophische Problematik des Ich, sich nicht mit sich selbst identifizieren zu können, und der Unerklärbarkeit für das Individuum, nicht begreifen zu können, „daß ich weder dieses noch jenes, sondern gerade ich selbst“<sup>1430</sup> bin.

Auf diese Schockerfahrung gibt es verschiedene Kompensationsreaktionen, die Anders anhand des geschichtlichen Menschen und des Nihilisten aufschlüsselt. Der Nihilist steht dabei paradigmatisch für den Menschen, der seine Innerweltlichkeit zum Schutze der Freiheit leugnet und so die Kontingenz entschärfen, aber nicht überwinden kann. Eine Reaktion des Nihilisten auf die Kontingenz ist Scham als eine Form, in der diese zum Bewusstsein kommt und zugleich verborgen wird. Insofern stellt sie ein pathologisches Moment des Erkennens und Verdrängens dar. „Indem der Mensch seinen Ursprung in der Scham als Geheimnis verbirgt, rehabilitiert er sein Ausgerechnet-ich-selbst-Sein, bestärkt also zunächst sein Selbst und die Identifikation mit diesem. Allerdings kann diese gelungene Selbstidentifikation in der Scham laut Anders nur provisorisch und vorläufig sein.“<sup>1431</sup> Ein weiterer Modus vivendi für den Nihilisten ist das Streben nach Herrschaft und Anerkennung. „In der Gier nach Macht sucht der Mensch, den Vorsprung einzuholen, den die Welt vor ihm hat; da er nicht je schon alles ist, muß er alles haben.“<sup>1432</sup>

Im Unterschied zum Nihilisten gelingt es dem geschichtlichen Menschen, der sich als zufälliger Teil der Welt erkennt, den Schock der Kontingenz zu entkräften, indem er über die Geschichtlichkeit und das wiederkehrende Erinnern Identität herstellt. „Derselbe Mensch, der heute über seine Kontingenz staunt, hat die Möglichkeit, sich daran zu erinnern, gestern aus demselben Grund gestaunt zu haben.“<sup>1433</sup> Dabei helfen kann die vom Menschen selbst geschaffene Welt und ihre Institutionen, die über die eigene individuelle Geschichte und Identität hinaus gesellschaftliche Identität vermitteln. Allerdings gelte dies nicht in Zeiten einschneidender gesellschaftlicher Umbrüche. Das Paradox des Welt-Erlebens und Selbst-Erlebens bei Plessner<sup>1434</sup> ist auch bei Anders die Grundverfasstheit, welche er um die Kontingenz ergänzt. Gegen diese Grundverfasstheit, die seit Descartes' Trennung von Subjekt und Objekt in der philosophischen Welt ist, hat Plessner mit der exzentrischen Positionalität argumentiert und versucht, dem einen positiven Entwurf, der den Dualismus überwindet, entgegenzusetzen.

---

<sup>1428</sup> GMS AA IV: 453

<sup>1429</sup> Vgl. PF 4: „Freisein heißt: Fremdsein; nichts Bestimmtem verbunden sein; auf nichts Bestimmtes zugeschnitten sein; sich im Horizont des Beliebigen finden [...]. Im Beliebigen, was ich aufgrund meiner Freiheit finden kann, treffe ich auch mein eigenes Ich [...]. Als kontingent getroffen ist das Ich sozusagen Opfer seiner eigenen Freiheit. Der Begriff des Kontingenten muß daher diese zwei Charaktere bezeichnen: das ‚Nicht-von-sich-gesetzt-sein‘ des Ich und sein ‚gerade Sosein‘.“

<sup>1430</sup> PF 7.

<sup>1431</sup> Müller 2012: 30.

<sup>1432</sup> PF: 23.

<sup>1433</sup> PF: 31.

<sup>1434</sup> Vgl. Plessner 2004: 14f.

Der Problematik, dass das Moment der Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit grundsätzlich gegen die Erfahrung einer Kontingenz sprechen könnte, entgeht Anders also, indem er die Erfahrung als existenziell und in diesem Sinne a priori bestimmt und die Geschichtlichkeit als einen Kompensationsmechanismus betrachtet. Er entkommt damit aber nicht einer anderen, von ihm selbst ins Spiel gebrachten, Problematik. Den noch an Heidegger und Husserl formulierten Anspruch, die konkrete Situation einzubeziehen und die Leiblichkeit des Menschen nicht außer Acht zu lassen, löst Anders ebenfalls nicht ein.

Wird man diesem Anspruch gerecht, stellt sich die Frage nach der Chronologie. Der Mensch ist zunächst in einer Geschichte und Gesellschaft geboren, hat eine Heimat in ihr und wird ebenso von dieser erzogen und bestimmt, wie er sie durch sein eigenes Tun beeinflussen kann. Es ist nicht zu erklären, wie der Kontingenzschock diesem Umstand vorausgehen kann, er kann lediglich zu einem oder mehreren bestimmten Zeitpunkten ins Bewusstsein rücken. Die existenzielle Abgründigkeit, mit der sich der Mensch darin konfrontiert sieht, ist aber noch kein Beweis für die grundsätzliche Geltung der Problematik. Anders hat diese Schwachstelle selbst erkannt, wie Müller bemerkt. So „zeigt sich nach Anders doch, dass der des Schocks sich gewahr werdende Mensch diesen weder in einer Frage, noch in einem Urteil (einer Fest-Stellung) ausdrückt – ihn also nicht identifizieren kann.“<sup>1435</sup> In dieselbe Richtung gehen Anders' Äußerungen, wenn er im „Exkurs über die Allgemeingültigkeit von Aussagen zur Philosophischen Anthropologie“ zugesteht, dass seine Beschreibungen des Kontingenzschocks möglicherweise (nur) Ausnahmesituationen betreffen [...], dass es sich um philosophische Übertreibungen handle“<sup>1436</sup>, die seiner Methodik geschuldet sind.

Eine andere Interpretation des Kontingenzschocks in Verbindung mit der historischen Dimension des Gesellschaftlichen könnte genaueren Aufschluss bringen: Erkennt man im Kontingenzschock das plötzliche Bewusstwerden einer Diskrepanz zwischen dem menschlichen Dasein an sich und seinem Dasein in der Welt, so ist damit ein Entfremdungsphänomen benannt. Die Entfremdungserfahrung darin ist universell und bildet eine Dialektik des gestörten Selbstbezugs und Weltbezugs. So verstanden, könnte der Kontingenzschock ein Anzeichen für ein elementares Moment seiner selbst sein, nämlich der Entfremdung des Menschen zu sich und seiner Welt, und dann eintreten, wenn sich die Entfremdung Bahn bricht. Er wäre damit ein Krisensymptom, das dann auftritt, wenn die ursprüngliche Heimat in der Welt und in der Geschichte sowie Gesellschaft aufbricht und fremd wird. Es wäre die erste Stufe der Einsicht in Entfremdung und damit der Wiederaneignungsbewegung, wohingegen die Scham Ausdruck einer gestörten Wiederaneignung wäre. Diese Interpretation ist allerdings weder mit Anders' Ausführungen noch mit seinen späteren Schriften zu legitimieren und insofern nur ein Anhaltspunkt, wie Anders unter Einlösung des Anspruchs, die konkrete Situation und Leiblichkeit<sup>1437</sup> einzubeziehen, weitergedacht werden könnte. Der Entfremdungsbegriff lässt sich in diesem Sinne im Frühwerk nicht fruchtbar machen.

In diesem ist der Mensch bedingt von einer Dialektik von Weltfremdheit bzw. Weltoffenheit auf der einen Seite und einer natürlichen Künstlichkeit auf der anderen Seite. Hieraus folgt die

---

<sup>1435</sup> Müller 2012: 29.

<sup>1436</sup> Müller 2012: 33

<sup>1437</sup> Vgl. Müller 2012: 50f.: „Anders nimmt seine Überlegungen zum Leib-Haben in dem nach 1927 entstandenen Kapitel über die Raumindices noch einmal auf. Er erneuert zunächst die Abgrenzung von der Phänomenologie, um deren Desinteresse am Thema Leiblichkeit zu entgegen [...]. Kritisiert wird vor allem die Konzentration auf Untersuchungen zur Zeitkonstitution und die Skepsis gegen alle „physiologischen Methoden“ [...]. Die Raumindices (oben, unten, rechts, links usw.) werden dann, ähnlich wie der Leib, als gehabt dargestellt – aus der Leiblichkeit selbst als „unabschließbare[r] Vorauslage“ [...] ergibt sich so ihre schon immer bestehende Verstehbarkeit, auch wenn sie (zunächst) nicht definierbar sind [...]. In den Aufsätzen in den Recherches findet demgegenüber eine Bedeutungsverschiebung statt, denn dort wird nicht mehr der Leib, sondern die Welt als con-ditio, als Mitgift des material-apriorischen Wesens Tier, vorgestellt [...]. Der menschliche Leib findet keine Erwähnung mehr. Allerdings nimmt Anders den Gedanken an den Leib als schicksalhafter Mitgift in der Antiquiertheit des Menschen wieder auf, wenn er die prometheische Scham und das Verhältnis des sich Schämenden zum eigenen Leib untersucht.“



Kontingenz, die dieser im Handeln überwinden kann, womit aber zugleich die Anthropologie als philosophische Wissenschaft in Anders' Augen überwunden ist. Maßgeblich für das spätere Schaffen ist ein anderer Aspekt. In der Möglichkeit der Kontingenzüberwindung durch das Handeln konkretisiert Anders seinen Handlungsbegriff. Handeln bedeutet ein menschliches Tätigsein zum Zweck („Telos“) des Welterschließens. Es schließt damit auch das Arbeiten als eine Tätigkeit, Welt und Heim herzustellen, ein. Diese Sichtweise bleibt charakteristisch auch für das Hauptwerk:

„Aber was von unserem Arbeiten gilt, das gilt nun – und diese Tatsache ist weniger trivial, aber nicht weniger wichtig – auch von unserem ‚Handeln‘; oder sagen wir lieber: auch von unserem ‚Tun‘, denn das Wort ‚Handeln‘ und die Behauptung, wir seien ‚Handelnde‘, hat in unseren Ohren (was als Hinweis ernst genommen werden muß) bereits den Klang einer Übertreibung angenommen. Abgesehen von einigen wenigen Sektoren läuft unser heutiges ‚Tun‘, da es sich im Rahmen organisierter, uns nicht übersehbarer, aber für uns verbindlicher Betriebe abspielt, auf konformistisches Mit-Tun heraus.“<sup>1438</sup>

### **Kontinuität und Brüche**

Mehrere Jahre später, nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten, Auschwitz und dem Atombombenabwurf auf Hiroshima, ist von den frühen anthropologischen Überlegungen vor allem das Moment der Unfestgelegtheit, der Indifferenz des Menschen und seiner Haltung zur Welt geblieben, sowie die Kontingenz (allerdings ohne den Schockmoment), die Anders als Grund für das drohende zivilisatorische Scheitern benennt. Reimann, der zu dem gleichen Schluss gelangt, folgert, der „Gedanke des nicht-fixierten Menschen“, habe „[...] seine Gültigkeit für Anders nie verloren“<sup>1439</sup>. Allerdings hat Anders ihn spätestens nach 1945 als Ursache für den Zustand der Menschheit kritisiert, einem Zustand, in dem dieser sich durch die technische Entwicklung von seiner ursprünglichen „natürlichen Künstlichkeit“ gelöst habe und das Natürliche negiere.

Die These der Unfestgelegtheit begründet er später, wie Müller zeigt<sup>1440</sup>, nicht mehr philosophisch-anthropologisch, sondern in der Lebenswelt, aus deren beispielhafter Beobachtung er seine Kritik derselben deduziert. In dieser Bedeutungsverschiebung auf das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine verliert allerdings auch die Kontingenz an Bedeutung. Da der Mensch in der technischen Welt nicht mehr „der Handelnde“<sup>1441</sup> ist, verliert er die Eigenschaft der prinzipiellen Offenheit. „Umgekehrt ist es eben die Maschine, die sich als ‚indefinit, offen, plastisch, täglich umbaubegierig, täglich adaptionsbereit‘ erweist, auf die also die Monopole, die den Menschen vom Tier unterscheiden, übergehen und dieser in gewisser Weise droht, ‚in der Tierheit zu versinken‘ – wie es Plessner in anderem Zusammenhang formulierte.“<sup>1442</sup> Die Künstlichkeit des Menschen in der technischen Welt ist damit ein Resultat der Natürlichkeit, „weil die Fähigkeit, unsere Welt [...] und uns selbst zu verändern, paradoxerweise zu unserer ‚Natur‘ gehört“<sup>1443</sup>.

Anders' Verhältnis zur These der Kontingenz bleibt damit ambivalent<sup>1444</sup>, er bedient sich ihrer, wo ihre Diskussion noch fruchtbar ist, und kritisiert sie andererseits vor dem Hintergrund der möglichen „Ausrottung der Menschheit“<sup>1445</sup>. Die Argumentation lautet wie folgt: Indem sich der Mensch durch die technologische Entwicklung von seiner Natürlichkeit distanziert, bedingt ihn diese in abnehmendem Maße. Damit folgt er dem Modus vivendi des Nihilisten,

---

<sup>1438</sup> AdM I: 286f.

<sup>1439</sup> Reimann 1992: 60

<sup>1440</sup> Müller 2012: 120.

<sup>1441</sup> PF: 44.

<sup>1442</sup> Müller 2012: 127.

<sup>1443</sup> AdM II: 10.

<sup>1444</sup> Müller 2012: 127. Gleiches gilt auch für den Freiheitsbegriff (vgl. Müller 2012: 218ff.).

<sup>1445</sup> Liessmann 2002: 25.

der die Kontingenz durch Macht- und Herrschaftsanspruch überwinden will. Durch die Abnabelung von seiner Natürlichkeit kann der Mensch nicht mehr in Relation zur Natur gesehen werden und muss folglich in ein neues Beziehungsverhältnis gesetzt werden. Dieses besteht in der Verbindung zur Maschine. Innerhalb dieser Relation kann allerdings keine Kontingenz gründen. Die Technologie wersetzt sich einer prinzipiellen Offenheit, sondern formuliert ihrerseits Imperative, die wiederum den Menschen als willentlich handelnden Akteur der Welt unterminieren. Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass seine These von der Unfestgelegtheit schlüssig war, diese aber zugleich Grund für die Schrecken und das Erreichen des letzten Zeitalters<sup>1446</sup> ist und kompensiert werden muss.

Die Deutung der Weltoffenheit als einer Pathologie der Freiheit wird im späteren Werk zementiert. Anders' Weltanschauung ist heute schwer verdaulich, weil die Verve, seines Defätismus, im Anspruch universell ist, dass sie das positiv gestaltende Moment und die Erhabenheit, die in der Weltoffenheit zum Ausdruck kommen könnten, schlichtweg nicht beinhaltet. Anders geht es um das Bewahren des Menschen vor der Vernichtung, antiquiert ist er bereits. Dieses Urteil ist ultimativ. Seine Botschaft an nachfolgende Generationen lässt sich auf die Formel „Viel Glück“ herunterbrechen<sup>1447</sup>.

Dies wirkt erstaunlich, da er mit der Tätigkeit des Handelns ein Moment beschrieben hatte, das nach eigener Aussage geeignet war, die Kontingenz zu überwinden, im „Zeitalter der dritten industriellen Revolution“ aber obsolet geworden sein soll. Dass die Praxis bzw. die Arbeit die Tätigkeit ist, die im Marxschen Sinne die Welt erschließt und konstituiert, vertritt Anders auch noch in der „Antiquiertheit“: „Das Schema seiner Welt und Gesellschaft hat er jeweils selbst herzustellen. Diese Herstellung, also seine Praxis, ist seine Antwort auf das leere „Überhaupt [...], auf die Unbestimmtheit der ihm ausgehändigten Mitgift“. Allerdings wendet Anders diese von ihm selbst zunächst positiv konnotierte Bedingtheit sogleich ins Negative, wenn er im Kapitel „Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit“ der „Antiquiertheit“ weiter ausführt: „Da, was er herstellt, ‚unnatürlich‘ und, im Vergleich mit dem ‚Überhaupt‘, kontingent ist; dieses Kontingente aber, wenn es auch nur einigermaßen haltbar werden soll, verbindlich gemacht werden muß, hat bis heute jede Stiftung und Durchsetzung eines Gesellschaftsschemas Rigorosität und Gewaltsamkeit erfordert.“<sup>1448</sup>

Es deutet sich an, was im weiteren Verlauf der Arbeit noch eingehender thematisiert wird: Das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine wird zum maßgeblichen Verhältnis. Das Natürliche findet in dieser Welt kaum mehr statt, daher wird es von Anders methodisch ausgeklammert. Auch Praxis als Weltherstellen und Handeln als Ausdruck einer freien willentlichen Tätigkeit können damit nur vor der Relation von Mensch und Maschine betrachtet werden. Innerhalb dieses Kontextes ist Arbeit kein Weltherstellen oder Aneignen, sondern ein Dienst der „Hirten der Produkt- und Gerätewelt“, die die Maschinen, „als Diener (z. B. als Konsumenten und Eigentümer) benötigen“<sup>1449</sup>. In dieser Neuausrichtung sind gewissermaßen alle Dimensionen der entfremdeten Arbeit bei Marx enthalten. Die Diskrepanz des Arbeiters zu seinem Produkt, seinem Tun, seiner Natur und seiner Gattung kommt in dem widernatürlichen Wunsch, so sein zu wollen wie die Maschine und darin die Entfremdung zu überwinden, als Inversion zum Ausdruck. Die entfremdete Arbeit ist in dem Verhältnis von Mensch und Maschine als konstitutiver Zustand erkannt und fixiert.

---

<sup>1446</sup> „...die Zukunft [hat] schon geendet“ (AdM II: 278).

<sup>1447</sup> Vgl. Broniowski 2003: 144f.: „Schließlich verkündet Günther Anders nichts Geringeres als den Untergang der Welt, diesmal noch großartiger, noch ungeheuerlicher als bei den Religionen, nämlich ganz ohne jede Hoffnung auf Errettung einer auch noch so kleinen Schar, nein, die Menschheit als solche hat gefälligst unterzugehen. Anders Messianismus ging am 6. August 1945 keineswegs zu Ende, er hat nur die Richtung gewechselt. Dieser umgedrehte Messianismus erwartet nun nicht mehr das absolute Heil, sondern das totale Unheil, am liebsten in Gestalt der völligen atomaren Vernichtung.“

<sup>1448</sup> AdM I: 310.

<sup>1449</sup> AdM II: 281.

Diese Schlussfolgerung überführt Anders beim Vergleich von früher Anthropologie und später Diskrepanzphilosophie konsequent in eine schrittweise Absage an die Anthropologie. Er verwirft das Freiheitskonzept, das sich sowieso nur durch den Vergleich von Mensch und Tier als plausibel darstellen ließ, durch den technischen Fortschritt aber völlig unangebracht sei<sup>1450</sup>. Biologie ist nicht mehr die Referenzwissenschaft für die Anthropologie. Die Grundbestimmtheit des Menschen ist Scham, nicht so zu sein wie die Maschine. Damit verwirft er die philosophische Anthropologie und ihren Anthropozentrismus in Gänze als eine Wissenschaft, die in irgendeiner Weise dazu geeignet sein kann, Aufschluss über die Stellung des Menschen im Kosmos zu liefern, und begründet sie neu als eine „philosophische Anthropologie im Zeitalter der Technokratie“<sup>1451</sup>. Eine Anthropologie, die sich unter den Vorzeichen einer Technologiegesellschaft aus dem Verhältnis von Mensch und Tier bzw. Natur entwickeln will, wirft Anders das vor, was er Heideggers Existenzialontologie vorgehalten hat: eine Schein-Konkretheit.

Allerdings gelingt es ihm nicht in Gänze, diesen Anspruch durchzuhalten, wie sich mit einem letzten Vergleich seiner Aussagen zum menschlichen Wesen zeigt. Anders verweist explizit auf sein frühes Schaffen, wenn er im zweiten Band der „Antiquiertheit“ schreibt, dass er „seit einem halben Jahrhundert im Menschen das grundsätzlich nicht gesund sein könnende und nicht gesund sein wollende, also das nicht-festgelegte Wesen, das indefinite Wesen gesehen habe, das definieren zu wollen paradox wäre“<sup>1452</sup>, und kritisiert in seinem medienphilosophischen Essay „Die Welt als Phantom und Matrize“ den Erfahrungsverlust durch den Medienkonsum, ebenfalls mit Verweis auf seinen Vortrag über die Weltfremdheit: „als instinkt-armes Wesen hatte der Mensch, um auf der Welt zu sein, nachträglich, d. h.: a posteriori zu ihr zu kommen, sie zu erfahren und kennenzulernen, bis er angekommen und erfahren war; [...]“<sup>1453</sup> An anderer Stelle greift er auf die aristotelische Bestimmung als vernunftbegabtes Wesen (*zoon logon echon*) zurück<sup>1454</sup>, definiert die Sprache als die menschliche „*differentia specifica*“<sup>1455</sup> und bedient sich Schelers berühmter Formulierung, wenn er unter Bezugnahme auf die Auswirkungen des Atombombenabwurfs eine „völlig veränderte Stellung im Kosmos und zu uns selbst“<sup>1456</sup> erkennt.

Auch wenn er, wie gezeigt, seinen selbst eingeforderten Verzicht auf eine Bestimmung des Wesens nicht durchhalten kann, sich eine Widersprüchlichkeit in diesen Dingen zeigt, steht darüber die weiter vorangetriebene Abwendung von der Philosophischen Anthropologie und deren Anthropozentrismus, die schon den Abschluss des Frühwerks bildete, allerdings nun aus dem Blickwinkel der Technikkritik, wie auch Müller festhält: „Auch die Ameisen würden auf ihren Hochschulen ‚Pflanzen, Tiere und Ameisen‘ unterscheiden [...], mit größtem Recht ließe sich eine ‚philosophische Afghanologie‘ einfordern [...] und die Philosophie solle sich tunlichst Gedanken um die ‚Stellung des Pferdes im Kosmos‘ machen [...]. Wer nicht bereit sei, sich diesen Aufgaben zu stellen, der solle es endlich unterlassen, ‚dem Menschen eine metaphysische oder theologische Sonderstellung einzuräumen‘.“<sup>1457</sup>

Bezüge und Hinweise der frühen Anthropologie im späteren von Technikkritik und Diskrepanzphilosophie geprägten Werk sind dabei deutlich, aber deutlich ambivalent. Die Verwerfung der philosophischen Anthropologie als Wissenschaft im Spätwerk gelingt Anders auch deshalb nicht eindeutig, da er sich der Elemente dieser bedient und bedienen muss. Denn mit dem Postulat des letzten Zeitalters erscheint zwar der Mensch als antiquiert, seine Herkunft und seine Geschichte bis dahin sind nicht obsolet.

---

<sup>1450</sup> AdM I: 327.

<sup>1451</sup> AdM II: 9.

<sup>1452</sup> AdM II: 129.

<sup>1453</sup> AdM I: 114.

<sup>1454</sup> Vgl. AdM I: 109; AdM II: 268.

<sup>1455</sup> AdM II: 152.

<sup>1456</sup> AdM I: 239.

<sup>1457</sup> Müller 2012: 132.

Für das Verhältnis von Marx und Anders wurde festgestellt, dass Anders dessen Menschenbild teilt, das darin zum Ausdruck kommende Potenzial als wesentliches Charakteristikum aber im Spätwerk nicht mehr zum Tragen kommt bzw. nur noch in seiner Negation. Dies hängt damit zusammen, dass die Entfremdung, die Marx in Form der entfremdeten Arbeit beschrieben hat, in Anders' technologischer Welt konstitutiv für diese geworden ist und ihren Ausdruck gefunden hat. Wie sich dies konkret äußert, wird im Weiteren behandelt. Zugleich ist aufgezeigt worden, wie eine materialistische Weiterführung des frühen anthropologischen Denkens zum Vermeiden von Widersprüchlichkeiten und zu einem offenen systematischen Ansatz hätte führen können.

Anders hat diese Widersprüchlichkeit selbst gesehen und sehr viel später auch kritisiert, allerdings methodisch und theoretisch nicht mehr korrigiert. Über den 1930 erschienenen Aufsatz „Über die sogenannte ‚Seinsverbundenheit‘ des Bewußtseins“ schreibt er:

„Der Aufsatz – er entstand vor 44 Jahren – enthält keine einzige These, die ich heute noch unterschreiben würde. Aber der Einundsiebzigjährige kann dem Siebenundzwanzigjährigen nicht in die Parade fahren. Es bleibt ihm nur die Möglichkeit, zu erklären: der damalige, mit dem heutigen kaum identische Schreiber, [...] war zur Zeit der Niederschrift des Textes mit Hegel und Marx noch kaum in Berührung gekommen.“<sup>1458</sup>

Darüber hinaus zeigt der Handlungsbegriff, als willentliches Tätigwerden in der Welt, deutliche Parallelen zum Herstellen und Handeln bei Arendt.

### 5.2.2 Vom Handeln zum „Mit-Tun“: Anders' Arbeitsverständnis

Die These, dass Anders sich Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit zunutze macht, die Arbeit unter den materiellen gesellschaftlichen Produktionsbedingungen aber nicht als Ursache der Entfremdungsphänomene ansieht, sondern die Phänomene der entfremdeten Arbeit aus seiner phänomenologischen Untersuchung der Technik ableitet, soll im Weiteren anhand einer genaueren Untersuchung des Andersschen Arbeitsbegriffs vorbereitet werden. Damit ist der Schwerpunkt der Untersuchung auf das Hauptwerk gelegt, dem die Antiquiertheit der Anthropologie als These zwar zugrunde liegt, in dem Anders aber aufgrund der Rezeption von spezifischen anthropologischen Aspekten im Denken von Marx dennoch eine „Anthropologie im Zeitalter“ der zweiten bzw. dritten industriellen Revolution zum Motiv seines Denkens macht. Der Mensch dieses Zeitalters wird zwar letztlich selbst als antiquiert bestimmt. Dennoch finden sich deutliche Bezüge zu seiner frühen Anthropologie, die, wie bereits gezeigt und im Weiteren noch beschrieben werden, den Kern des Marxschen Menschenbildes aufgreifen.

In seiner frühen Anthropologie hatte Anders den Menschen als Lebewesen charakterisiert, dessen Grundbedingtheit darin besteht, der Welt zufällig hinzuzukommen und sich diese durch ein tätiges Eingreifen zu seiner Welt zu machen, machen zu müssen.<sup>1459</sup> Das Tätigwerden in der Welt beschreibt er als eine transzendierende Tätigkeit und verweist auf das sich in der Grundbedingtheit ausdrückende Potenzial: „Sofern der Mensch seinem Weltanspruch nach die Welt transzendiert, spricht er die Welt an, hat er Weltbegriff, Weltbewusstsein usw., also jene

---

<sup>1458</sup> Anders/Arendt 2016: 167.

<sup>1459</sup> Vgl. Anders 1930a: 152: „Er kommt ‚zur Welt‘, kommt zu ihr hinzu. Denn die Welt ist ihm fremd; er muss erst lernen, in ihr sich zurechtzufinden. Vor allem: sie ist ihm insuffizient. Denn will der Mensch in seiner Welt sein (die ihm erste und nicht zweite Natur ist), so hat er als homo faber durch Erfinden und Verändern das Vorfindliche zu transzendieren und diese seine Erfindungen dauernd zu verwahren, zu halten, zu verwalten.“

spezifisch menschlichen Möglichkeiten, die aus seiner puren Weltzugehörigkeit niemals erschöpfend abgeleitet werden könnten.“<sup>1460</sup> Er revoziert diesen Gedanken, wie angeführt, sehr viel später.<sup>1461</sup> Die These von der Antiquiertheit des Menschen wird durch den Rekurs auf die frühe Anthropologie in ihrer Drastik verständlich. Darin sieht Anders im tätigen Menschen ein Potenzial aufgrund der Grundbedingtheit der Kontingenz, das durch die Technologie nicht nur beschränkt, sondern letztlich zerstört zu werden droht. Über diese Verbindung lässt sich ein Bezug zwischen Technikphilosophie und Anthropologie herstellen.

### **Arbeit in der Moderne**

Wie gezeigt, folgt Anders' Philosophieren nach 1945 keinem wissenschaftlich-systematischen Ansatz im Sinne Kants, Hegels oder Marx'. Anstatt verwendete Begriffe in ihrem Bedeutungsrahmen zu diskutieren und die Gesellschaft und Technik, die er kritisiert, in ihrer Genese und ihren unterschiedlichen Dimensionen darzulegen und diesen eine Propädeutik voranzustellen, konzentriert er sich auf die Beschreibung von phänomenologischen Funden.

Dies gilt dementsprechend für den Arbeitsbegriff im Hauptwerk. In der Gesamtsicht zeigt sich dieser als ein soziologischer Rekurs auf die moderne Arbeit unter dem Einfluss marxistischer Perspektiven, seiner eigenen phänomenologischen Untersuchung der Massenindustrie sowie einer Rezeption von Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit. Aus diesen Versatzstücken lässt sich schwerlich eine genuine Arbeitstheorie entwickeln, aber die Art und Weise seiner Marx-Rezeption und -Adaption nachzeichnen, deren Einfluss er im späten Schaffen selbst betont. Deren wesentliches Kernelement, das auch Arendt adaptiert, ist der Vorrang, den das Arbeiten in seiner spezifischen Form in der Moderne einnimmt. Demgegenüber steht der Kern des Marxschen Menschenbildes, das mehr erfasst als die Tätigkeit des Arbeitens: „Wie Hannah Arendt in ihrem Buch ‚Vita activa oder Vom tätigen‘ geht auch Anders davon aus, dass die Arbeit, die einmal nur eine Handlungsart unter anderen gewesen war, sich zur Gattung ausgeweitet habe, ‚der nun alle anderen Aktionsarten als Varianten zugehören‘.“<sup>1462</sup>

Kerngedanke seines Nachdenkens über moderne Arbeit in der industriellen Massenproduktion, die im ersten Band der „Antiquiertheit des Menschen“ den Referenzpunkt bildet, ist das verlorene Telos:

„Das Telos unseres Tuns ist abmontiert; [...] Daß sich der Stil unseres heutigen Machens, also der Arbeit, von Grund auf verwandelt hat, darüber gibt es keine Meinungsdivergenzen. Bis auf uncharakteristische Restbestände ist Arbeiten heute zu einem vom Betrieb organisierten und dem Betrieb gleichgeschalteten „Mit-Arbeiten“ geworden. Ich betone: „dem Betrieb“, weil Solo-Arbeit natürlich niemals den Hauptbestandteil der menschlichen Arbeit ausgemacht hat.“<sup>1463</sup>

Dies darf nicht mit einer essentialistischen Position verwechselt werden. Im Gegenteil: Wenn Anders von Telos spricht, ist dies ein weiteres Indiz dafür, wie er sein Menschenbild dem Kern der Marxschen Anthropologie anpasst. Der Mensch, dem das Telos „abmontiert“ ist, wird nicht mehr tätig vermöge seines Potenzials. Er erscheint als entfremdet im Sinn des pathologischen Entfremdungsbegriffs, weil er im Vermögen sein Tun als beschränkt erfährt und eine Wiederaaneignung gestört wird<sup>1464</sup>. Deutlich wird die Parallele zu Marx auch, weil Anders nichts über die Art und Weise der Ausgestaltung sagt, was zugleich gegen ein idealistisches Menschenbild gerichtet ist.

---

<sup>1460</sup> Anders 1930a: 153.

<sup>1461</sup> Anders/Arendt 2016: 167.

<sup>1462</sup> Dries 2009: 53.

<sup>1463</sup> AdM I: 286.

<sup>1464</sup> Vgl. Raddatz 1986: 21: Trotzdem glaube ich, daß wir keine andere Aufgabe haben als die, die Menschen mindestens darauf aufmerksam zu machen, daß sie ihre Betriebsamkeit teloslos durchführen, daß am Schluß aber ein telos herauskommt, das sie gar nicht gemeint hatten, das heißt der allgemeine Untergang.

Ein weiterer Lehrer, Ernst Cassirer, hatte diesen Gedanken bereits vorformuliert: „Denn das Ende des Werkes, sein eigentliches Telos, ist jetzt der Maschine anheimgegeben, während der Mensch, im Ganzen des Arbeitsprozesses, zu einem schlechthin Unselbständigen wird – zu einem Teilstück, das sich mehr und mehr in ein bloßes Bruchstück verwandelt.“<sup>1465</sup> Diese Einsicht ist für Anders trivial. Wichtiger sind die Auswirkungen. Er beobachtet diese anhand des veränderten menschlichen Tätigseins:

„Aber was von unserem Arbeiten gilt, das gilt nun — und diese Tatsache ist weniger trivial, aber nicht weniger wichtig — auch von unserem ‚Handeln‘; oder sagen wir lieber: auch von unserem ‚Tun‘, denn das Wort ‚Handeln‘ und die Behauptung, wir seien ‚Handelnde‘, hat in unseren Ohren (was als Hinweis ernst genommen werden muß) bereits den Klang einer Übertreibung angenommen. Abgesehen von einigen wenigen Sektoren läuft unser heutiges ‚Tun‘, da es sich im Rahmen organisierter, uns nicht übersehbarer, aber für uns verbindlicher Betriebe abspielt, auf konformistisches Mit-Tun heraus.“<sup>1466</sup>

Arbeit oder das wirkliche menschliche Tätigsein in der Form des Arbeitens, das er auch als Handeln bezeichnet<sup>1467</sup>, sind keine adäquate Beschreibung der Verhältnisse, sondern ein „Mit-tun“, ein Tätigsein, das seine Bezüge verloren hat und keinem selbst bestimmten Rhythmus folgt, sondern dem Takt der Maschine. Dieses Mit-Tun hatte schon Marx kritisiert.<sup>1468</sup> Der Mensch ist nicht mehr Akteur der Geschichte. Diese soziale Inversion von Person und Sache, in der „Sachen“ als „geronnene Handlungsmodi“ aufgefasst werden und Produkte eine „inkarnierte Handlung“<sup>1469</sup> darstellen, verweist auf das „Monströse“ der Technik. Das menschliche Tun ist im Angesicht der Maschine zweitrangig, da die Produkte aufgrund ihres Soseins und Vorhandenseins konkrete Handlungen darstellen. Handeln als Ausdruck des menschlichen Potenzials des Welterschließens ist zu einer Tätigkeit der Maschine geworden, der Mensch nur noch Mit-Tuender. Aufgrund dieser Reduktion kann Anders behauptet, die Menschen seien „medial“ geworden, Mittel für die Zwecke der Technik. Er beschreibt damit ein generelles Entfremdungsphänomen, ohne dieses als solches zu benennen, weil der Entfremdungsbegriff als kulturkritischer Kampfbegriff für ihn seiner Bedeutung entleert ist und aufgrund der Antiquiertheit keine adäquate Zustandsbeschreibung mehr darstellt. Er spricht vor allem in Hinblick auf seine Medienphilosophie von Verfremdung<sup>1470</sup>.

Damit ist gezeigt, dass sich Anders' arbeitstheoretische Haltung letztlich auf das Verhältnis von Arbeit und Technologie stützen muss, mithin sein Arbeitsbegriff im Hauptwerk ein Tätigsein unter den von der Technik diktierten Bedingungen ist. Aus dem Kerngedanken des verlorenen Telos, der grundsätzlich eine anthropologische Dimension des Problems anspricht, die Anders aus der Diskussion des Phänomens Technik deduziert, lässt sich zugleich ein ökonomischer Standpunkt rekonstruieren, der starke Züge von Marx' Arbeitswerttheorie trägt.

---

<sup>1465</sup> Cassirer 1996: 198.

<sup>1466</sup> AdM I 286 f.

<sup>1467</sup> Vgl. Althaus 1988: 46: „An die Stelle falscher Aussagen treten Dinge. - Solange Handeln noch als ‚Arbeiten‘ kostümiert auftritt, ist es schließlich noch der Mensch selbst, der tätig ist; auch wenn er nicht weiß, was er arbeitend tut, nämlich daß er handelt. Ihren Triumph feiert die Lüge erst dadurch, daß sie auch dieses Minimum abschafft - und das ist bereits geschehen. Denn das Handeln hat sich (natürlich durch menschliches Handeln) aus den Händen der Menschen in eine andere Region verlagert: in diejenige der Produkte. Diese sind nun gewissermaßen ‚inkarnierte Handlungen‘.“

<sup>1468</sup> Vgl. MEW 42: 601: „Die Arbeit erscheint nicht mehr so sehr als in den Produktionsprozeß eingeschlossen, als sich der Mensch vielmehr als Wächter und Regulator zum Produktionsprozeß selbst verhält. (Was von der Maschinerie gilt ebenso von der Kombination der menschlichen Tätigkeit und der Entwicklung des menschlichen Verkehrs.) Es ist nicht mehr der Arbeiter, der modifizierten Naturgegenstand als Mittelglied zwischen das Objekt und sich einschleibt; sondern den Naturprozeß, den er in einen industriellen umwandelt, schiebt er als Mittel zwischen sich und die unorganische Natur, deren er sich bemeistert. Er tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein.“

<sup>1469</sup> AdM II: 103.

<sup>1470</sup> Vgl. AdM I: 124f.

Es bleibt festzuhalten, dass der Telos-Gedanken zwei Kritikebenen miteinander verbindet. Auf der anthropologischen Ebene ist das verlorene Telos der Arbeit die Kritik an der Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt und seinem Tun. Dass die Arbeit ihr Telos verloren hat, bedeutet aber nicht, dass das Produzieren auf ökonomischer Ebene keinem Ziel mehr folgt: „Einerseits hat sich nämlich heute die aller Zielsichtbarkeit beraubte maschinelle Arbeit von dem, was man illusionistisch ‚menschliche Handlung‘ nennt, so meilenweit entfernt, daß sie selbst zu einer Art von Scheintätigkeit geworden ist.“<sup>1471</sup>

### **Dimensionen der entfremdeten Arbeit**

Wie Marx so hat auch Anders, wenn er sich zum Arbeitsbegriff äußert, den Industriearbeiter der kapitalistischen Massenproduktion vor Augen. Ein Großteil seiner phänomenologischen „Funde“ stammt aus seiner persönlichen Erfahrung als Industriearbeiter während des Exils in den USA: „Das Einzige, was wir ‚vor uns sahen‘, war das auf uns zu- und dann sofort wieder von uns fortwandernde Produktstück, für dessen Bearbeitung wir eingesetzt waren [...]“<sup>1472</sup>

Was Marx unter Rekurs auf Anthropologie und Ökonomie deduziert, fördert Anders durch eigene Beobachtung zutage, die zumindest ansatzweise als methodisches Stilmittel gesehen werden muss. Auch für Anders’ Funde war Marx’ Theorie der entfremdeten Arbeit einflussreich. Seine Erfahrungsberichte erwecken den Anschein einer narrativen Aufarbeitung der Marxschen Theorie. Wenn er von den „fortwandernden Produktstücken“ spricht, kommt darin die Marxsche Dimension der Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt zum Ausdruck, und wenn er im Weiteren davon redet, dass es „zuviel Ehre für unser damaliges Tun gewesen [sei], dieses ‚Arbeiten zu nennen‘. Da es zielblind vor sich ging [...]“<sup>1473</sup>, kommt darin die Entfremdung des Arbeiters von seinem Tun zum Ausdruck. Wenn er im Hinblick auf seine Medienkritik auf den neuen Typus des „Masseneremit[en]“, der im „solistischen Massenkonsum“ durch die Medientechnologie vereinsamt, verweist („und in Millionen von Exemplaren sitzen sie nun, jeder vom anderen abgeschnitten, dennoch jeder dem anderen gleich, einsiedlerisch im Gehäus [...]“<sup>1474</sup>), dann kommt darin die Entfremdung des Menschen von seiner Gattung zum Ausdruck. Und wenn Anders schließlich gegen die „Antiquiertheit der Arbeit“ schreibt: „Aber was ich glaube, ist, daß der Mensch ohne die Arbeit, zu der er nun einmal verflucht ist, nicht leben kann, daß er unfähig ist, around the clock Unterhaltung auszuhalten“<sup>1475</sup>, dann kommt darin auch im Hauptwerk, aber deutlich negativer als von Marx interpretiert, die Entfremdung des Menschen von seiner Natur bzw. sich selbst zum Ausdruck.

Das Eigentümliche an dieser Analyse ist, dass er die Dimensionen der entfremdeten Arbeit ursächlich in der Technologie verortet, also im Gegensatz zu Marx von den Produktionsbedingungen auf die Arbeitsmittel übertragen werden. Gegenstand, an dem die Entfremdungserfahrung sich ereignet, ist das Tätigsein, das aufgrund des Faktors Technik, Maschine oder Apparat, nicht mehr als ein Entäußern an die Welt, sondern als eine Beziehung der Beziehungslosigkeit zur Tätigkeit, ihrem Produkt und letztlich sich selbst erfahren wird. Nur deshalb kann er behaupten, dass es „unmöglich“ sei, „auf diese [Arbeit] zu verzichten“ und, dass „keine politische Revolution imstande wäre, auf sie zu verzichten“<sup>1476</sup>.

Bei Anders begegnen also alle Dimensionen der entfremdeten Arbeit, die bereits in Marx Theorie aufgezeigt worden waren, im Gewandt einer Entfremdung der Arbeit durch Technologie. Es passt in das bekannte Schema, dass auch die Entdeckung der entfremdeten Arbeit wiederum selbst als antiquiert gesehen wird: „Obwohl diese entfremdete Arbeit wahrhaftig schon

---

<sup>1471</sup> AdM I: 226.

<sup>1472</sup> AdM II: 92.

<sup>1473</sup> AdM II: 92

<sup>1474</sup> AdM I: 102.

<sup>1475</sup> AdM II: 98.

<sup>1476</sup> AdM II: 94.

unmenschlich ist; obwohl es unmöglich ist, auf diese zu verzichten; [...] –die schlimmste Arbeit ist auch sie noch nicht.“<sup>1477</sup> Schlimmer als die entfremdete Arbeit ist nur die Nicht-Arbeit, weil sie den Menschen im Kern seines Selbstverständnisses, seiner Bedingtheit betrifft: „Aber was ich glaube, ist, daß der Mensch ohne die Arbeit, zu der er nun einmal verflucht ist, nicht leben kann [...].“<sup>1478</sup> Die Lebensnotwendigkeit der Arbeit wird demnach im Angesicht ihrer Abschaffung durch die Technologie kritisiert. Durch Bildung oder Freizeitbeschäftigung kann dieser Prozess nicht aufgehalten oder kompensiert werden.<sup>1479</sup>

Es scheint, als wolle Anders damit wenigstens die Form der Arbeit erhalten, in der die Scham als Phänomen der Entfremdung noch in Erscheinung tritt und zumindest eine Art Freiheit darstellt, während die ursprüngliche Form der Arbeit als Aneignen und Gestalten von Welt verloren scheint.<sup>1480</sup> Hinzu kommt eine gesellschaftsökonomische Dimension: „Gute Zeiten waren das noch gewesen, als die ‚Arbeitnehmer‘ genannten Arbeiter (die freilich niemals die Freiheit hatten, sich die Arbeit zu nehmen) als Arbeiter noch genommen und angenommen wurden. Denn die Arbeitslosigkeit, die nun bevorsteht, wird die, die vor 50 Jahren geherrscht hatte, harmlos erscheinen lassen.“<sup>1481</sup>

Die methodische und terminologische Limitierung des Arbeitsbegriffs wird deutlich. Er kennt auch noch im zweiten Band der „Antiquiertheit“ vornehmlich den Industriearbeiter und klammert andere Formen der Arbeit aus, allerdings ist der Transfer auf den Dienstleistungssektor ohne Schwierigkeiten möglich. Die vier Dimensionen der entfremdeten Arbeit bei Marx lassen sich also trotz der übernommenen Terminologie nicht primär aus seiner arbeitstheoretischen Haltung deduzieren, sondern müssen unter Rekurs auf seine Phänomenologie der Technik nachgewiesen werden. Die Entfremdung des Arbeiters zu seinem Produkt und zu seinem Tun, in Form der gestörten Wiederaneignungsbewegung des Stolzes über das Hergestellte (und damit zunächst entfremdete Produkt), wurde aufgezeigt als Folge der technologischen Zergliederung des Arbeitsprozesses. Die Entfremdung des Arbeiters zu seiner Natur und seiner Gattung zeigt sich am deutlichsten unter Rekurs auf Anders’ Medienkritik bzw. in der Kritik der technischen Medienapparate.<sup>1482</sup>

### 5.2.3 Der arbeitende Mensch und der technologische Funktionalismus

Es ist bereits gezeigt worden, wie Anders’ den von Marx begonnenen Prozess, das Denken vom Kopf auf die Füße zu stellen, interpretiert. Die historischen, traditionellen und terminologischen Verbindungen, die er dabei zu kappen versucht, wurden deutlich. In seinem Technikbegriff spiegelt sich der Ansatz, aus diesen Ruinen eine neue Terminologie der Technokratie entstehen zu lassen, die er eine „philosophische Anthropologie im Zeitalter der Technokratie“<sup>1483</sup> nennt, sich tatsächlich aber mit der phänomenologischen Untersuchung der Auswirkungen der Technik auf den Menschen beschäftigt<sup>1484</sup>. Auch wenn er von einer anthropologischen Analyse spricht, so ist der Gegenstand seiner Untersuchung, dies wird im zweiten Band des Hauptwerks deutlich, nicht der Mensch und sein natürliches, ihm selbst zukommendes Potenzial, sondern

---

<sup>1477</sup> AdM II: 94.

<sup>1478</sup> AdM II: 98.

<sup>1479</sup> Vgl. AdM I: 98: „Daß die Millionen die ozeanische Leerzeit mit Unterhaltung oder ‚Bildung‘ oder Sport oder Sex werden ausfüllen können, das bezweifle und bestreite ich.“

<sup>1480</sup> Vgl. AdM II: 128ff.

<sup>1481</sup> AdM II: 98.

<sup>1482</sup> Vgl. Schröder 1992: 124-133.

<sup>1483</sup> AdM II: 9.

<sup>1484</sup> Ganz ähnlich erscheint Hannah Arendts methodisches Vorgehen in der „Vita Activa“, die in erster Linie eine Theorie der Arbeit bzw. des menschlichen Tätigwerdens in der Welt und damit erst in zweiter Linie eine philosophische Anthropologie ist.



der Mensch, wie er unter dem Einfluss der Technik wird und werden muss. Technik ist Weltzustand. In letzter Konsequenz bedeutet das, dass nicht mehr der Mensch, sondern die Technologie oder konkret die Maschine handelndes Subjekt ist. Anthropologie wird damit zu einem Desiderat der Kritik der Technokratie. Wenn Anders über Technik spricht, untersucht er ihr phänomenologisches, prädikatives „Wesen“ in der Welt. Die Technik „west“ in der Welt. Diese zu begreifen, bedarf es einer Phänomenologie, aus der sich eine Anthropologie ableiten lässt. Diese Programmatik wird im Vorwort zum zweiten Band der „Antiquiertheit“ deutlich:

„Dieser zweite Band der ‚Antiquiertheit des Menschen‘ ist, ebenso wie der erste, eine Philosophie der Technik. Genauer: eine philosophische Anthropologie im Zeitalter der Technokratie. Unter ‚Technokratie‘ verstehe ich dabei nicht die Herrschaft von Technokraten (so als wäre es eine Gruppe von Spezialisten, die heute die Politik dominierten), sondern die Tatsache, daß die Welt, in der wir heute leben und die über uns befindet, eine technische ist – was so weit geht, daß wir nicht mehr sagen dürfen, in unserer geschichtlichen Situation gebe es u. a. auch Technik, vielmehr sagen müssen: in dem ‚Technik‘ genannten Weltzustand spiele sich nun die Geschichte ab, bzw. die Technik ist nun zum Subjekt der Geschichte geworden, mit der wir nur noch ‚mitgeschichtlich‘ sind.“<sup>1485</sup>

### Arbeit und Technik

Anders' Begriff von Technik ist politisch, rationalistisch und idealistisch. Bezogen auf sein Schaffen nach den anthropologischen Arbeiten ist festzustellen, dass er diesen nicht neutral verwendet, dass die phänomenologische Untersuchung sogleich ein wertendes Urteil enthält: „Die Geräte, die wir in der letzten Zeit erzeugt haben, sind so monströs geworden, daß unsere Fähigkeit, ihnen ‚Griffigkeit‘ mitzugeben, zweifelhaft geworden ist: Immer weniger reichen wir, bzw. unsere Hände, dazu aus, um ihrer Herr zu bleiben.“<sup>1486</sup> Dass dies eine methodische Schwäche bedeutet, wird auch nicht durch den Hinweis auf die Methode des Übertreibens relativiert. Wenn im Hauptwerk von Technik die Rede ist, so sind die faktisch existierenden technischen Gerätschaften in ihrer Gesamtheit gemeint und im gleichen Zug ihr Machtstreben mitgedacht. Technik wird zur Rivalin des Menschen. Diese Zuspitzung schließt weitere Dimensionen aus. Von der menschlichen Kunstfertigkeit oder dem Handwerk, wie sie im altgriechischen τέχνη ausgedrückt werden, ist keine Rede, und die Dimension als Anwendung des menschlichen Handelns in Form eines besonderen Geschicks wird bereits durch die „Mitgeschichtlichkeit“ ausgeschlossen. Arbeit und Technik stehen in keiner positiven Beziehung:

„Nicht nur deshalb nicht, weil unser ‚Bedürfen können‘ nicht unbegrenzt ist [...]; sondern vor allem deshalb, weil durch den unaufhaltsamen Aufstieg der Technik, durch die unaufhaltsame Vervollkommnung der Rationalisierung und der Automatisierung die Zahl der jeweils für eine Leistung L benötigten Arbeiter kontinuierlich zurückgeht. Das Postulat der Vollbeschäftigung wird also um so weniger erfüllbar sein, je höher der technologische Status einer Gesellschaft ist.“<sup>1487</sup>

Politisch ist dieser Technikbegriff, weil mit ihm die Nivellierung und Entmachtung der Handlungssphäre kritisiert wird: „Der Triumph der Apparatewelt besteht darin, daß diese den

---

<sup>1485</sup> AdM II: 9.

<sup>1486</sup> PS: 74.

<sup>1487</sup> Im „unaufhaltsamen Aufstieg der Technik“ manifestiert sich eine phänomenologische Erkenntnis, die Hannah Arendt in ähnlicher Weise, aber theoretisch fundierter für das Arbeiten festgestellt hatte. Technik und Arbeit bzw. die darin verkörperten Prinzipien nehmen einen Vorrang innerhalb menschlicher Tätigkeitssphären ein. Arendt benennt diese Tätigkeiten mit „Herstellen“ und „Handeln“ und bleibt damit theoretisch ihrer anthropologischen Methode treu. Für Anders ist die Technik Primat aller Lebensbereiche, verändert nicht nur die Möglichkeiten des Menschen in der Welt tätig zu werden, sondern antiquiert darüber hinaus Moral, Vorstellung und Wirklichkeit. Tatsächlich beschreibt Anders' Technikkritik dasselbe Moment wie Arendts Vorrang der Arbeit, kann aber aufgrund der Hermetik der Theorie bzw. der Phänomenologie der Technik als eine Phänomenologie der Endzeit, die den Bezug zur entfremdeten Arbeit und zum gesellschaftstheoretischen Ebene ausschließt, nicht mehr auf das Tätigseins - wie Arendt - zurückgeführt werden.

Unterschied zwischen technischen und gesellschaftlichen Gebilden hinfällig und die Unterscheidung zwischen den beiden gegenstandslos gemacht hat.“<sup>1488</sup> Der Technikbegriff ist schließlich rationalistisch, weil er die Umkehrung der Zweck-Mittel-Relation bei der Verwendung kritisiert, indem er den Rationalismus der Aufklärung angreift. Er ist ideologisch, weil er die Technik, und im Besonderen die Atombombe, in den Rang einer idealen Kategorie erhebt, die sich nicht mehr vergisst, solange der Mensch existiert. Das Wissen um die Technologie kann auch durch das Zerstören der Apparate nicht vernichtet werden.

Im Gegenzug ist der Technikbegriff nicht historisch, weil er die Technik innerhalb des Daseins des Menschen als „Frist“ untersucht, und ebenso nicht anthropologisch, weil er seine phänomenologischen Funde („die Tatsache der Verborgenheit selbst zu ‚entbergen‘“<sup>1489</sup>) auf die Technik zurückführt und nicht das menschliche Tätigsein untersucht. Anders' Technikbegriff verweist daher auf ein anthropologisches Paradox, weil sein Begriff der vom Menschen gemachten Technik eine Notwendigkeit der Annihilation ihrer selbst impliziert. Darauf hat auch Liessmann hingewiesen: „Einerseits erscheint die moderne Technik als Resultat unserer rationalen Wissenschaft, als reine Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, andererseits haben wir immer größere Schwierigkeiten, rational nachzuvollziehen, wie diese Technik funktioniert und was mit uns im Rahmen dieser Technik geschieht.“<sup>1490</sup> Ein Paradox, dem Anders selbst theoretisch nichts entgegenzusetzen hatte: „Wir Menschen sind wieder so geworden, wie wir es bis auf das Intermezzo, das nur ein paar lumpige Jahrtausende gewährt hat, immer gewesen waren: ungeschichtliche Wesen“.<sup>1491</sup>

Die Parallelen im Technikbegriff von Anders und Marx sind daher gering bzw. zeigen sich nur an der Stelle, an der auch Marx den Herrschaftsanspruch der Technik kritisiert. „In dem Maße, wie die Menschheit die Natur bezwingt“, schreibt Marx in einer Festrede im Jahr 1856, „scheint der Mensch durch andre Menschen oder durch seine eigne Niedertracht unterjocht zu werden. Selbst das reine Licht der Wissenschaft scheint nur auf dem dunklen Hintergrund der Unwissenheit leuchten zu können. All unser Erfinden und unser ganzer Fortschritt scheinen darauf hinauszulaufen, daß sie materielle Kräfte mit geistigem Leben ausstatten und das menschliche Leben zu einer materiellen Kraft verdummen. Dieser Antagonismus zwischen moderner Industrie und Wissenschaft auf der einen Seite und modernem Elend und Verfall auf der andern Seite, dieser Antagonismus zwischen den Produktivkräften und den gesellschaftlichen Beziehungen unserer Epoche ist eine handgreifliche, überwältigende und unbestreitbare Tatsache.“<sup>1492</sup>

Nimmt man diese Äußerung zur Hand, scheinen Anders und Marx auf der gleichen Linie zu liegen. Allerdings sind nach Marx „Herrschaft und Kontrolle weder Folge der Technik noch effiziente Abstimmungsformen, sondern direkter Ausdruck des Privateigentums an Produktionsmitteln und der Transformationsmechanismus der Sonderinteressen des Kapitals“.<sup>1493</sup> Auch schreibt Marx die „Unterjochung“ nicht direkt dem „Erfinden“ und „Fortschritt“ zu, sondern dem Menschen selbst, der andere oder sich selbst „durch seine eigene Niedertracht unterjocht“. Als ursächlich dafür sieht er die Arbeitsteilung, den Warencharakter der Arbeit und damit letztlich das Privateigentum an Produktionsmitteln. Marx' differenzierter Blick zeigt neben der ökonomischen Analyse den Verweis auf die anthropologische Ebene im Gewand der Entfremdung. Der Warencharakter der Arbeit, den Anders zum „Warencharakter aller Erscheinungen“<sup>1494</sup> steigert, ist die Dimension der Entfremdung des Arbeiters von seinem eigenen Tun sowie dem

---

<sup>1488</sup> AdM II: 110.

<sup>1489</sup> AdM II: 110.

<sup>1490</sup> Liessmann: 2002: 190.

<sup>1491</sup> AdM II: 298.

<sup>1492</sup> MEW 12: 4.

<sup>1493</sup> Maurer 2006: 123.

<sup>1494</sup> AdM I: 121.

Resultat seines Tuns. Davon losgelöst ist Marx' Perspektive auf die Technik neutral: „Für Marx ist Technik der maßgebliche Teil der Mittel der Produktion und natürlich ein Gradmesser des Entwicklungsstandes der Produktivkräfte.“<sup>1495</sup> In seiner Analyse des Einsatzes der Technik im „Kapital“<sup>1496</sup> interessierte ihn vor allem „die Verschärfung der Entfremdung, die sich im frühen Kapitalismus dadurch zeigte, daß Maschinen nicht im technisch möglichen Umfang zur Arbeitserleichterung eingeführt wurden, sondern daß der Einsatz von Maschinen ausschließlich der vermehrten Ausbeutung der Ware Arbeitskraft diene“.<sup>1497</sup> Er unternimmt damit einen methodischen Schritt, den Anders nicht nachvollzogen hat. Einem neutralen Technikbegriff stellt er die Analyse des Einsatzes der technischen Mittel innerhalb einer Gesellschaft und ihrer materiellen Produktionsbedingungen gegenüber. Er integriert die historische Dimension, die Anders selbst für antiquiert erklärt. Marx sah den Menschen durch sich selbst unterjocht, für Anders ist es die Technik, die den Menschen unterjocht. Marx' Bild ist das einer Herrschaft des Menschen über den Menschen mittels des Einsatzes der Maschine. Anders zeichnet das Bild eines Menschen, der seine Möglichkeit der Herrschaftsausübung ultimativ an die Technik eingebüßt hat. Enzensbergers Kritik ruft sich in Erinnerung.<sup>1498</sup>

---

<sup>1495</sup> Oiserman 1968: 236.

<sup>1496</sup> Vgl. MEW 23: 425, 431.

<sup>1497</sup> Berger 1991: 431.

<sup>1498</sup> Vgl. Enzensberger 1958: 63: „[...] als die Gegenspielerin des Menschen, [...] wird [die Technik] zur mythologischen Größe. Eine Rationalität, die dabei endet, das Objekt ihrer Bemühung zu dämonisieren, ist defekt. Beschädigt hat sie das Grauen des Autors vor dem Gerät. Hier wie an mancher anderen Stelle entwirft er ein Bild der Welt, das dem der Zukunftsromane ähnlich ist. Das Gesicht, vor dem der Kritiker erschrickt, malt er selbst an die Wand.“ Trifft dieser Einwand zu und mystifiziert Anders die Technik tatsächlich? Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Anders' Formulierungen mit Vorsicht zu genießen sind, da er mit seiner literarischen Methode der Übertreibung vor Entwicklungen warnt, die noch nicht eingetreten sind. Seine Analysen, so schlüssig wie sie zuweilen erscheinen, sind also zumindest zuteilen spekulativ. Auf diesen Punkt zielt Enzensbergers, wenn er ihm vorwirft, er male die Geister, die er beschwört, selbst an die Wand. Dieser Vorwurf würde zutreffen, wenn Anders die Technik tatsächlich mystifiziert, sie größer erscheinen lässt und ihr mehr Macht zuspricht als ihr zukommt. Eine Lesart von Anders' These erscheint in dieser Hinsicht hilfreich und zunächst vielversprechend. Liest man Anders in Analogie zu Feuerbach als einen Kritiker von Mystizismus, Metaphysik und Essentialismus, so könnte man behaupten, dass nicht die Technik der Grund für die existentielle Bedrohung des Menschen ist, sondern die Objektivierung bzw. Idealisierung der Technik zu einem Wesen außerhalb des Menschen. Wie Feuerbach Gott als Projektion des Menschlichen verharmlost hatte, so könnte es Anders' Anliegen sein, dem Menschen zu zeigen, dass die Technik nicht das „monströse“ außer ihm ist, das sich ihn bemächtigt, sondern, dass es nur eine Projektion ist. In diesem Sinne wäre Anders' Werk ein Projekt, den Umstand der Entfremdung des Menschen in der Technokratie aufzuzeigen und zugleich der erste Schritt, die gestörte Wiederaneignung des Entfremdeten einzuleiten. Träfe dies zu, würde Enzensbergers Kritik ins Leere laufen. Allerdings zeigen sich, denkt man diesen Gedanken weiter, zugleich Schwierigkeiten. Die materielle Geschichtsauffassung, die Feuerbachs Philosophie zugrunde liegt, ist nur das augenfälligste Problem. In der Reduzierung der Entfremdungsphänomene auf die Technik als deren Ursache, schließt Anders zudem eine anthropologische Auseinandersetzung aus. Seine Analyse hat den Standpunkt der philosophischen Anthropologie auf die Untersuchung der Auswirkung der Phänomene der Technik auf den Menschen reduziert. Damit wird Technik tatsächlich zu einer Art „mythologischen Größe“ wie Enzensberger behauptet und ihm Gegenzug zu einer neuen ontologischen Kategorie: „Wesen, die man nicht klassifizieren konnte, nannte man früher *monströs*. [...] Ein solches Wesen ist die Bombe. Sie ist da, obwohl wesenlos. Und ihr Unwesen hält uns in Atem“ (AdM I: 254f.), schreibt er über die Atombombe. Gottes Macht ersetzt er durch Macht des Menschen seine eigene Gattung in Gestalt der Atombombe endgültig auslöschen zu können; eine Macht, die der Mensch schließlich an die Maschine zu verlieren droht: „Wenn es im Bewusstsein des heutigen Menschen etwas gibt, was als absolut oder als unendlich gilt, so nicht mehr Gottes Macht, auch nicht die Macht der Natur, von den angeblichen Mächten der Moral oder Kultur ganz zu schweigen. Sondern *unsere* Macht“ (AdM I: 259). Es darf nicht übersehen werden, dass Anders' mythologische Aufladung des Technikbegriffs zu Teilen seinem Anliegen und dem Kampf gegen die negativen Auswirkungen des fraglosen Einsatzes von Technologie, für die ihm die literarische Übertreibung ein probates Mittel erschien, geschuldet ist. Den methodischen Schwächen und der Kritik kann er sich dadurch nicht entziehen, vielmehr hat er sie einkalkuliert und in Kauf genommen, wenn er sich selbst als „Gelegenheitsphilosophie“ betitelte.

Allerdings gelingt es Marx nicht, den Antagonismus von Industrie und Elend plausibel aufzulösen. Durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel erhoffte er sich einen Einsatz der Technik zur Erleichterung der Arbeit und schließlich zur Befreiung davon<sup>1499</sup>. Den Einsatz der Maschinen hatte er allerdings schon in den „Manuskripten“ von 1844 als Gefahr für den Arbeiter und dessen Geist erkannt<sup>1500</sup>:

„Der ‚Entseelung‘ des Menschen durch die Technik meinte Marx aber nicht durch Abschaffung der Technik entgegen zu können, vielmehr durch Aufhebung der Arbeitsteilung, womit nichts anderes gemeint war, als daß der Einsatz der Technik in vergesellschafteter Form und nicht partikular entschieden werden sollte. Einer derart vom einseitigen Einsatz der Technik befreiten Gesellschaft müsse es dann möglich sein, nicht eine Klasse auf die Bereitstellung des Notwendigen zu reduzieren, sondern alle an der notwendigen wie der freien Arbeit zu beteiligen.“<sup>1501</sup>

Berger weist hier zurecht darauf hin, dass Marx in der freien Arbeit einen Begriff vor Augen hat, den er bei Hegel noch kritisiert hatte, die geistige Arbeit. Des Weiteren bringt die Abschaffung von Arbeitsplätzen nicht den freien Menschen hervor, sondern im Gegenteil einen Menschen, der von gesellschaftlicher Teilhabe ausgeschlossen ist<sup>1502</sup>. Problematisch ist, dass Marx keine konkrete Theorie einer nicht entfremdeten Arbeit entwickelte<sup>1503</sup>. Anders stellte sich den Zustand der Befreiung als eine Verkümmern des Menschen vor, in der Bildung oder Freizeit keine Kompensationsmodi darstellen. Weil er keinen anderen Zustand kennt als diesen, bzw. alles auf diesen Zustand hinausläuft, kann er nicht argumentativ, bspw. mit Hinweis auf einen anthropologischen Standpunkt, dagegen vorgehen.

Bei Marx klingt diese Erkenntnis ähnlich: „Es bedarf Zeit und Erfahrung, bevor der Arbeiter die Maschinerie von ihrer kapitalistischen Anwendung unterscheiden und daher seine Angriffe vom materiellen Produktionsmittel selbst auf dessen gesellschaftliche Exploitationsform übertragen lernt.“<sup>1504</sup> Methodisch betrachtet ist dies nicht neu, sondern Teil, mithin Fundament jeder Geschichtswissenschaft. Von Bedeutung hier ist Marx' Hinweis auf die gesellschaftliche Anwendung der Maschine. Die Trennung von Technik und ihrer Anwendung ist innerhalb seines Werks unterschiedlich beurteilt worden. Folgt man einer möglichen Interpretation, die das angeführte Zitat nahelegt, das für eine Trennung der Maschine und ihrer gesellschaftlichen Anwendung spricht, so tritt ein wesentlicher Abgrenzungspunkt zwischen Anders und Marx in den Vordergrund, der zwar auch für die These einer von der gesellschaftlichen Anwendung unabhängigen Theorie der Technik bei Marx gilt, aber weniger deutlich hervortritt.

Worauf es für Anders in Erweiterung des Marxschen Denkens nämlich letztlich ankommt, sind nicht mehr die Produkte, die Waren, das Kapital, sondern die Arbeitsmittel, die Maschine und der Apparat. Christian Dries weist auf diesen Umstand hin: „Durch seinen Fokus auf die Dinge [...] stellt Anders Marx, der die Wurzel allen Übels in der Wertschöpfung, im Arbeitsprozess, nicht aber auf Seiten der Gebrauchswerte sah, vom Kopf auf die Füße. Zumindest befreit er die Kritik der politischen Ökonomie [...] von einem blinden Fleck. Seine Technokratie-These steht in direktem Bezug und zugleich quer zur Marx. Die Technik bestimmt laut Anders die politische Agenda nicht weniger als die Lebenswelt, unabhängig vom politischen Kontext. Daraus folgt, dass die Marxsche Verheißung vom Reich der Freiheit eine Illusion ist. Und zwar nicht nur, weil auf die Reduktion der Arbeit nicht automatische ihre gerechte Verteilung folgt, sondern vor allem, weil sich gegen die Technik nicht regieren lässt.“<sup>1505</sup>

---

<sup>1499</sup> Vgl. MEW 23: 465.

<sup>1500</sup> Vgl. MEW 40: 514ff.

<sup>1501</sup> Berger 1991: 431

<sup>1502</sup> Vgl. Berger 1991: 431

<sup>1503</sup> Auch in der Ideologie des Kommunismus und der vollendeten Wesenseinheit des Menschen mit der Natur bleibt der Mensch ein tätiges Wesen, das Waren herstellt. Darauf hatte Arendt mit ihrer Kritik an Marx bereits hingewiesen.

<sup>1504</sup> MEW 23: 452.

<sup>1505</sup> Dires 2012: 173.

In der Fokussierung auf die Produktionsmittel bzw. die Produkte selbst, löst Anders die Bedeutung der gesellschaftlichen Anwendung als gegenstandslos auf. Entscheidend ist nicht, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen produziert wird. Die Auswirkungen des Phänomens Technik in der automatisierten Produktion, sind nicht abhängig von der Gesellschaftsform, sondern erweisen sich aus sich heraus als dazu geeignet und darauf angelegt, den Menschen als Subjekt der Geschichte zu ersetzen. Gleichwohl ist die kapitalistische Gesellschaftsform diejenige, in der sich das Phänomen Technik einerseits ereignet und andererseits beschreiben lässt:

„Selbst die Erleichterung der Arbeit wird zum Mittel der Tortur, indem die Maschine nicht den Arbeiter von der Arbeit befreit, sondern seine Arbeit vom Inhalt. Aller kapitalistischen Produktion [...] ist es gemeinsam, daß [...] die Arbeitsbedingung den Arbeiter anwendet, aber erst mit der Maschinerie erhält diese Verkehrung technisch handgreifliche Wirklichkeit.“<sup>1506</sup>

Diese Kritik Anders' an Marx findet ihren nahtlosen Anschluss in der Kritik Arendts an Marx' Auslassung des Resultats des Produktionsprozesses. Auch Arendt weist in ihrer Kritik einer sozialistischen Gesellschaftsordnung darauf hin, dass das grundlegende Problem nicht durch die Veränderung der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen gelöst ist<sup>1507</sup>.

Die Technik hat sich in Anders' Perspektive nicht nur von ihrer gesellschaftlichen Anwendung autark gemacht, sondern sich auch von einem Verständnis als Erweiterung menschlichen Tätigseins, ihrem instrumentellen Charakter befreit. Als Arbeitsmittel ist sie aus der Arbeit entsprungen, hat diese hinter sich gelassen und ist in der Moderne bzw. mit dem Kapitalismus zur eigenständigen Macht geworden. Anders überführt die Kritik der kapitalistischen Ökonomie in eine Gesellschaftskritik aus dem Blickwinkel des Phänomenologie. Die These vom autarken Subjekt „Technik“ teilt Arendt nicht, ihre Kritik der Moderne ist eine Kritik der Nivellierung menschlichen Tätigseins in Form des Herstellens und des Handelns. Gemeinsam ist beiden, dass sich sowohl im Begriff der Arbeit wie der Technik und im Vorrang, den beide diesen jeweils zusprechen, dieselben Prinzipien Bahn brechen. Der Funktionalismus wird zum bestimmenden Axiom menschlichen Tätigseins, das für beide in Erweiterung von Marx außerhalb des der Fabrik in den Blick genommen wird. Die Kritik dieses Funktionalismus, die einen kritischen Rekurs auf den Aufstieg der Arbeit darstellt, verweist auf einen Einfluss von Marx. Seine Kritik an der politischen Ökonomie und ihren Produktionsbedingungen ist eine Kritik der Reduktion des Tätigseins auf Bedürfnisse außer ihm, für einen anonymen Markt und unter der Herrschaft der Maschine und ihrer Funktionsmechanismen.

### **Menschenbild und Technikkritik**

Die Frage, wie die Technikkritik des Spätwerks Anders' philosophische Anthropologie beeinflusst, scheint, folgt man seinen einleitenden Äußerungen im Kapitel der „Antiquiertheit der philosophischen Anthropologie“ schnell erledigt. Hier wird skizzenhaft die Kritik Jaeggis an dem der Entfremdungsdebatte zugrunde liegenden essentialistischen Menschenbild vorformuliert. Wenn eine philosophische Anthropologie nur nach dem Unterscheidungsmerkmal des Menschen als Gattung von anderen Lebewesen suche, verdiene diese Untersuchung „sofortige Abweisung. Denn zu glauben, daß der Unterschied von anderen Wesen, deren Vorkommen ganz kontingent ist, das ‚Wesen‘ des Wesens ‚Mensch‘ [...] ausmache, wäre philosophisch infantil. – Wenn man aber etwas anderes als eine spezifische Differenz im Auge hat, dann kann

---

<sup>1506</sup> MEW 23: 446f.

<sup>1507</sup> Axel Honneth greift diese Kritik implizit auf wenn in seiner Untersuchung über die philosophische Neulegitimierung des Arbeitsbegriffs bemerkt: „Jede Arbeit, die die Schwelle des bloß privaten, autonomen Tätigseins überschritten hat, muss in einer bestimmten Weise organisiert und strukturiert sein, um die gesellschaftlich in Aussicht gestellte Anerkennungswürdigkeit zu besitzen. Schließlich ist mit dieser strukturellen Verkoppelung von Arbeit und Anerkennung die Forderung einer Umgestaltung der modernen Arbeitswelt im Sinne einer gerechten Organisation der Arbeitsteilung verknüpft“ (Honneth 2017).

man mit dem Terminus ‚Wesen‘ allein die ‚spezifische Mission im Universum‘ [...] meinen, die ein Schöpfergott dem Menschen zugewiesen hat; [...] Diese ihm zugewiesene Funktion wäre sein ‚Wesen‘. In anderen Worten: Die Frage nach dem Wesen ist alleine unter theistischen Voraussetzungen sinnvoll, was natürlich nichts für deren Wahrheit aussagt; vielmehr alles gegen die Möglichkeit einer Wesensbestimmung des Menschen“.<sup>1508</sup>

Die Frage „Was ist der Mensch?“ ist für Anders deshalb gegenstandslos, weil ihre zu erwartenden Antwortmöglichkeiten sich auf zweierlei Arten philosophisch disqualifizieren. Im ersten Fall, der Suche nach der spezifischen Differenz, würde sich ein infantiles Vorhaben offenbaren, und im zweiten Fall würde eine Erklärung nicht ohne metaphysische Kategorien auskommen. Die Kritik an der Suche nach der spezifischen Differenz ist eine Kritik an der Philosophischen Anthropologie, die er für infantil und in ihrem Kerngedanken für falsch erklärt:

„Die Frage nach dem ‚wer‘ ist also keine Frage, sondern ein in Frageform gegossenes doppeltes Vorurteil. Die Selbstgefälligkeit der Was- und Wer-Frage ist unüberbietbar. Würde man andere Spezies mit diesen Fragen konfrontieren? Würde man Frage: ‚was ist das Pferd?‘, also ‚philosophische Hippologie‘ treiben?“<sup>1509</sup>

Was damit kritisiert wird, ist dass diese Frage überhaupt gestellt wird und man sich anmaßt, sie stellen zu dürfen. Die einzige Unterscheidung, die ihm zulässig erscheint, ist die naturwissenschaftlich-biologische. Seine Sicht auf den Menschen ist eine naturalistische. Er macht dies in seiner Kritik an Scheler und Heidegger deutlich.<sup>1510</sup> Die „Weltfremdheit des Menschen“, die Anders 1929 vor der Kantgesellschaft vorgetragen hatte, ist in diesem Sinne eine Theorie der Ungültigkeit der Wesensfrage und daher von ihm als „negative Anthropologie“ betitelt:

„Wenn ich die Darstellung dieser ‚positiven Anthropologie‘ schuldig geblieben bin, so nicht nur deshalb, weil ich, einem Arzte gleich, niemals zur Theorie des gesunden Menschen Zeit gefunden habe, also aus Sorge; sondern auch deshalb, weil ich seit einem halben Jahrhundert im Menschen das grundsätzlich nicht gesund sein könnende und nicht gesund sein wollende, also das nichtfestgelegte, das indefinite Wesen gesehen habe, das definieren zu wollen paradox wäre.“<sup>1511</sup>

Für sein Auslassen der positiven Anthropologie verweist er interessanterweise auf die „Sorge“ als leitendes Motiv. Die Wortwahl, die bereits bei Arendt begegnete, erinnert auch hier an Heideggers Existenzialontologie, ist an dieser Stelle aber nur zufällig. Seine Sorge entspringt aus einer Phänomenologie der Technik und dem darin entdeckten Drohpotenzial. Darin wird zugestanden, dass einer tieferen Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie, will man ihre Antiquiertheit aufzeigen, „eine bestimmte Vorstellung vom Menschen zugrundeliegen muß“<sup>1512</sup>, die aber mit dem Hinweis auf drängendere Probleme, bzw. einer konkreten, persönlich motivierten Sorge um die Menschheit, nicht in Angriff genommen worden ist und für die die frühen anthropologischen Äußerungen, unbeeinflusst von der Technikkritik, ausreichendes Argument darstellen sollen. Dass diese Rechtfertigung kein Ersatz für eine dezidierte Theorie ist, ist bereits kritisiert worden.

---

<sup>1508</sup> AdM II: 128.

<sup>1509</sup> AdM II: 128.

<sup>1510</sup> Vgl. AdM I: 187: „Beiden Philosophien liegt der Wunsch zugrunde, dem Menschen eine metaphysische Mission zu zuschanzen; ihm einen Auftrag zu rechtfertigen. Unbegreiflich ist dieser Wunsch allerdings nicht. In beiden Fällen handelt es sich um verzweifelte Proteste gegen die heutige ‚Stellung des Menschen im Kosmos‘ oder richtiger: gegen die Tatsache, daß der Mensch eben *keine* Stellung im Kosmos einnimmt, daß er, durch den Naturalismus zu einem Stück Natur unter Milliarden anderen Stücken Natur degradiert, der Illusion seines anthropozentrischen Privilegs beraubt worden ist.“

<sup>1511</sup> AdM II: 128.

<sup>1512</sup> AdM II: 128.

Hieran knüpft die Frage an, ob aus dieser phänomenologischen Untersuchung der Technik Rückschlüsse auf ein Menschenbild gezogen werden können, da diese Untersuchungen die Auswirkungen der Technik auf den Menschen zum Gegenstand haben. Es ist gezeigt worden, dass Anders diese Einwirkung äußerst düster bewertet. Der Mensch werde seiner Handlungsmöglichkeiten beraubt, die Maschine zum Subjekt der Geschichte, die Medien verkümmern ihn zum Masseneremiten, sein Vorstellen, seine Fantasie, sein Tun und seine Moral werden antiquiert. Im Angesicht der Herrschaft der Apparate wird er zum nur noch „mitgeschichtlichen“ Subjekt degradiert. Es ist von Bedeutung, sich die Qualität dieser Aussage einmal mehr ins Bewusstsein zu rufen. Im Gegensatz zu Kultur- und Technikkritikern<sup>1513</sup>, die ebenfalls das Bedrohungspotenzial der Technologie kritisiert und untersucht haben, hat die Bedrohung bei Anders durch die Atombombe einen Ewigkeitscharakter. Eine Rückkehr oder Überwindung dieses Zustandes ist damit ausgeschlossen, nur eine Verlängerung der Frist möglich. Damit erübrigt sich theoretisch die Frage, wie sich Anders den Menschen ohne die entfremdende Technologie vorstellt. Die Frage ist theoretisch sinnlos, weil der Mensch nicht mehr hinter den selbst erzeugten Zustand zurückkehren kann, es keine Überwindung geben kann, nur noch ein Schritt halten mit der Entwicklung.

Es gehört zu den bereits aufgezeigten Eigenheiten des Werks, dass er sich durch diese bewusste Isolierung vom traditionellen Denken und der terminologischen Inversion mehr Probleme schafft, als er durch die Absage an die Tradition lösen kann. Dies wirkt sich auf die verwendeten Begriffe aus. Beim Arbeitsbegriff war bereits gezeigt worden, dass er diesen einengt auf die entfremdete bzw. antiquierte Arbeit und daher zu keiner Theorie der Arbeit, weder ökonomisch noch anthropologisch, gelangt. Beim Technikbegriff zeigen sich die gleichen Schwächen, da dieser nicht an einen Arbeitsbegriff zurückbinden kann. Die Technik wird isoliert und zugleich auf die phänomenalen Beobachtungen reduziert. Aber genau dies war seine Absicht. Die Fragen, wie Technik und Arbeit zusammenhängen, wie Technik als ein Phänomen der Arbeit begriffen werden kann, wird nicht thematisiert. Auch deshalb erhält Anders' Technikbegriff die „mythologische Größe“, die ihm Enzensberger vorhält. Er betrachtet das Verhältnis von Technik und Mensch analog zu Hegel, aber ohne dessen Dialektik als eine Beziehung von Herr und Knecht. Sein Technikbegriff verweist damit auf die Entfremdungstheorie der Diskrepanzphilosophie und unterlässt eine Rückbindung an die Anthropologie des tätigen Menschen. Technik ist damit keine mittelbare Form des menschlichen Tätigseins in der Welt, sondern Phänomen der Entfremdung und Ursache der Antiquiertheit der Arbeit, weil das „Wesen“ der Technik nicht in Abhängigkeit zur Gesellschaftsform steht und daher die Produktionsbedingungen etc. ohne Einfluss sind. Marx' Ansatz zur Überwindung ist daher für Anders folgenlos in Bezug auf den Herrschaftsanspruch der Technik.

Der Antiquiertheit des Menschen liegt die Kritik an der wiederum kritiklosen Verwendung der Technik, in der das Gekonnte stets das Gesollte ist<sup>1514</sup>, zugrunde und das fehlende Bewusstsein des Phänomens der Technik. Wie aber lässt sich diese Kritik selbst rechtfertigen, wenn er ihr kein positives Moment gegenüberstellt, das geeignet sein könnte, die Entfremdung bzw. die gestörte Wiederaneignung, wie sie sich in der Scham äußert, zu überwinden? Diesen Widerspruch kann er theoretisch nicht auflösen<sup>1515</sup>. Auch die Relativierung unter Verweis auf die Methode gelingt nicht<sup>1516</sup>. Dass es den Menschen weder immer gegeben habe noch immer ge-

---

<sup>1513</sup> Die Liste ist lang. In Bezug auf Anders beginnt sie bei Heidegger.

<sup>1514</sup> Vgl. AdM II: 17f.

<sup>1515</sup> Vgl. Delabar 1992: 37: „Die vermeidbaren Widersprüche einer Philosophie der Technik behindern jedoch möglicherweise auch ihre Rezeption und Wirkung.“

<sup>1516</sup> In einem Interview für die Zeit richtet Fritz J. Raddatz die Frage an Anders: „Ich sehe einen sehr komplizierten Widerspruch in Ihrer gesamten Arbeit; dieser Widerspruch stellt sich mir in drei miteinander eigentlich schwer zu vereinbarenden Elementen dar: Einmal sagen Sie, was immer wir tun, es ist eh alles vergebens. Zum zweiten führt Ihre gesamte Arbeit nichts als das Gegenteil vor, nämlich gegen dieses

ben werde, hat er mit dem ihm eigenen Fatalismus bereits erkannt. Das „Sein-sollen“ des Menschen, für das er auf praktischer Ebene zeitlebens eingetreten ist, kann er theoretisch nicht rechtfertigen. Die Zukunft des Menschen ist uneinholbar verloren: „Der bisherige Mensch ist überholt, ‚antiquiert‘, der gegenwärtige und der zukünftige sind gekennzeichnet durch die Diskrepanz [...].“<sup>1517</sup> Sein Handlungsmotiv verweist damit wieder auf eine metaphysische Ebene, der er die Legitimität innerhalb der philosophischen Anthropologie und ihrer Grundfragen abgesprochen hatte. Anders trotz dieser theoretischen Erkenntnis auf praktischer Ebene relativ plump, „weil es lohnt, da zu sein“.<sup>1518</sup> Es stellt sich die Frage, ob diese Aporie ein philosophisches oder nicht vielmehr ein psychologisches Problem darstellt.

Auch innerhalb der Theorie und der Rolle des Menschen unter der Herrschaft der Technik ist der Begriff vom Menschen nicht eindeutig. Dies zeigt sich am Handlungsbegriff. Für Arendt ist das Handeln die Sphäre des Politischen und des Tätigseins, das dem Menschsein in seiner Eigentlichkeit entspricht. Der Vorrang der Arbeit begrenzt es jedoch in seinem Spielraum. Für Anders ist eine ähnliche Schlussfolgerung festzustellen. Einmal mehr wird hier auf die Maschine als neues handelndes Subjekt der Geschichte verwiesen. Allerdings gibt es in der Analyse des konkreten Apparats und seines Bedrohungspotenzials gegensätzliche Aussagen. Über die Atombombe schreibt er: „Wenn es im Bewusstsein des heutigen Menschen etwas gibt, was als absolut oder als unendlich gilt, so nicht mehr Gottes Macht, auch nicht die Macht der Natur, von den angeblichen Mächten der Moral oder Kultur ganz zu schweigen. Sondern unsere Macht.“<sup>1519</sup> Dem Menschen scheint die Herrschaft nicht vollends entglitten zu sein. Die Sphäre, in der er diese Macht noch ausübt, sie gleichsam aber negative Macht ist, ist die Möglichkeit der Vernichtung seiner eigenen Gattung. In diesem Sinn erhebt er sich aus seiner Knechtschaft und wird zum „Herren der Apokalypse“<sup>1520</sup>. Diese Macht ist ein Potenzial, das sich im Akt der Selbstvernichtung aufhebt.

Wenn Anders an dieser Stelle die Inversion seiner eigenen Terminologie vorantreibt, indem er den Menschen zum mitgeschichtlichen Wesen degradiert und ihn dann zum Herren der Apokalypse erklärt, ist das einerseits rhetorisch geschickt, zeigt aber andererseits die Brüche und Lücken, da sich nicht schlüssig nachvollziehen lässt, wie der Mensch unter der Herrschaft der Technik diese apokalyptische Macht aktiv ausüben könnte, die ihn doch aller Handlungsspielräume beraubt hat. Der Mensch als Herr der Apokalypse ist innerhalb der Untersuchung nur theoretisch möglich und dient als Menetekel. Die tatsächliche Bedrohung besteht darin, führt man Anders Theorie der „Epoche der Technik“<sup>1521</sup> konsequent weiter, dass der Mensch in Bezug auf die Atombombe der intrinsischen Forderung der Technik unterliegt und das Gekonnnte als das Gesollte in die Tat überführt.

Anders versucht später, diese Kritik zu entkräften, indem er darin eine „Verkörperung dieser Herren- und Überlebenslüge [sieht]; der Lüge, daß die Entscheidung über unser Geschick doch noch in unseren Händen liege“.<sup>1522</sup> Der daraus resultierende Widerspruch zum vorangestellten Zitat lässt sich nur mit Verweis auf den Zeithorizont zwischen dem ersten und dem zweiten

---

„vergebens‘ anzugehen, doch zu verändern, Bewußtsein zu schaffen, mindestens geistiges, moralisches Analphabetentum zu bekämpfen.“ Anders versucht den Widerspruch durch den Verweis auf das Übertreiben zu entkräften: „Nein, ich würde nicht sagen, daß hier Widersprüche vorliegen; eher Schein-Widersprüche. Wenn ich sehr oft übertrieben sage, es hilft ja doch alles nichts, so ist das aus taktischen Gründen gesagt: gegen die happyend-Politiker und happyend-Publizisten, die sich nicht schämen, in Optimismus zu machen“ (Raddatz 1986: 9). Die Widersprüche sind jedoch mehr als methodischer Schein, sondern konkret und innerhalb des Werks, und darum nicht durch eine relativierende Außenperspektive zu entkräften.

<sup>1517</sup> AdM II: 2.

<sup>1518</sup> ÜH: 277.

<sup>1519</sup> AdM I: 239.

<sup>1520</sup> AdM I: 239.

<sup>1521</sup> Vgl. AdM II: 287f.

<sup>1522</sup> AdM II: 287.



Band der „Antiquiertheit des Menschen“ und einer nochmaligen Verschärfung des Problems entkräften. Wo der Mensch im ersten Band noch Herr über die Apokalypse war, hat er selbst diese Position im zweiten Band eingebüßt, lautet dann die Hypothese. Eine qualitative Analyse des veränderten, mithin verschärften Drohpotenzials der Technik, des „Wie“ dieser Verschärfung, bleibt offen.

Als problematisch muss demnach erachtet werden, dass Anders sich nicht zum „Wie“ der Antiquierung des Menschen äußert. Seine These ist die Antiquiertheit, die den prozessualen Aspekt ausklammert. Es scheint, als sei mit dem Beginn der industriellen Revolution bereits alles verloren: „In dem Augenblick, in dem die Geräte durch die Maschinen abgelöst wurden, hat die Antiquiertheit des Menschen begonnen.“<sup>1523</sup> Auch aus diesem Grund bleibt die grundlegende Frage, zu welchem Zeitpunkt die Herrschaft über die Technik verloren geht und ob überhaupt noch Handlungssphären bleiben, nicht eindeutig beantwortet. Die Methode der Übertreibung kommt hinzu, kann aber nicht als Apologet fungieren. Würde die Übertreibung ein vollkommen unrealistisches Bild zeichnen, hätte sie ihre Qualifikation als Warnung eingebüßt.

Von diesen widersprüchlichen Indizien und dem Dualismus von theoretischer Ausweglosigkeit und praktischem Trotz abgesehen, gelingt es Anders zudem nicht, die Position der generellen Unbestimmbarkeit des Menschen, wie er sie mit Verweis auf die „Weltfremdheit“ zur Grundlage seiner Antiquiertheit macht, durchzuhalten. Es finden sich Ansätze für eine positive Vorstellung. Marx steht auch hier Pate:

„Schließlich sind wir von Natur aus bedürftige Wesen, also konstitutiv auf eine uns passende Welt, auf ein Schlaraffendasein, nicht eingerichtet; vielmehr darauf, unsere Bedürfnisse erst zu stillen; das Mangelnde erst zu erwerben; die unfertigen und widerspenstigen Dinge erst einmal zurechtzuschneiden, damit sie uns ‚passen‘. Nicht nur mit dem Bedürfnis nach Sattsein werden wir geboren, sondern mit dem ‚zweiten Bedürfnis‘ nach der Durchführung der Sättigung. Nicht nur ohne Speise zu leben, ist uns unerträglich; sondern auch ohne deren Beschaffung. Gewöhnlich wissen wir freilich von diesem ‚zweiten Bedürfnis‘ nichts. Werden wir aber von dessen Stillung ausgeschlossen; werden wir so befriedigt, daß die Befriedigung des ersten Bedürfnisses nicht mehr das Ergebnis unserer eigenen Tätigkeit ist, dann fühlen wir uns getäuscht, nicht um die ‚Frucht unserer Arbeit‘, sondern um die ‚Arbeit für unsere Frucht‘; dann wissen wir nichts mit uns anzufangen, da wir vom Leben erwarten, daß es sich weitgehend als Lebensmittelbeschaffung abspiele – kurz: dann bricht das ‚zweite Bedürfnis‘, der ‚zweite Hunger‘ aus: nicht Hunger nach Beute, sondern nach Mühsal; nicht nach Brot, sondern nach dessen Beschaffung; nicht nach dem Ziel; sondern nach dem, nun zum Ziel werdenden, Wege.“<sup>1524</sup>

Die in erster Linie gegenständliche Beziehung zum Tätigsein als Arbeit vermittelt über die Sinne kommt hier zum Ausdruck. Wie Marx deutet auch Anders die menschliche Bedürftigkeit, die er im Gegensatz zu Marx auf die Nahrungsbeschaffung und -aufnahme zum Zweck des Lebenserhalts beschränkt und das Bedürfnis nach Gesellschaftlichkeit nicht thematisiert<sup>1525</sup>, als notwendiges Bedürfnis. Was Anders „zweites Bedürfnis“ nennt, das menschliche Bestimmsein, auf die „Durchführung der Sättigung“ nicht verzichten zu können, diese als Teil seiner Lebensäußerung zu begreifen, ist in Marx' Ökonomie die „konkrete-nützliche Arbeit“. Auch im Ursprung dieser Arbeit als bedürfnisstillendem Akt folgt Anders Marx. Während dieser auf die naturalistische „Existenzbedingung“ der Arbeit verweist, spricht Anders von dem „zweiten Bedürfnis“, mit dem der Mensch „geboren“ werde. In ihrer Analyse gleichen sich beide, konnotieren ihre Schlussfolgerungen jedoch unterschiedlich. Anders scheint sich hier trotz der Parallelen weniger den Marx des „Kapitals“, als den Marx der „Deutschen Ideologie“, unter Auslassung des geschichtsphilosophischen Aspekts, zum Vorbild zu nehmen. Die Betonung der „Sättigung“ und des „Sattseins“ als des ersten Bedürfnisses spricht dafür. So schreibt Marx in der „Ideologie“:

---

<sup>1523</sup> GAA: 55.

<sup>1524</sup> AdM I: 199.

<sup>1525</sup> Vgl. MEW 40: 535.

„Zum Leben [...] gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muss, um die Menschen am Leben zu erhalten. [...] Das Zweite ist, dass das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt.“<sup>1526</sup>

Während Marx und Engels den positiven Charakter der Arbeit betonen und damit das menschliche Potenzial charakterisieren, stellt Anders auf das pathologische Moment der Arbeit ab und beschreibt das Entfremdungsmoment („getäuscht“ werden) beim Ausbleiben der individuellen Wiederaneignung der Welt in Form von Nahrung durch Arbeit. Engels schreibt über den Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen: „Die Arbeit ist die Quelle allen Reichtums, sagen die politischen Ökonomen. Sie ist dies – neben der Natur, die ihr den Stoff liefert, den sie in Reichtum verwandelt. Aber sie ist noch unendlich mehr als dies. Sie ist die erste Grundbedingung alles menschlichen Lebens, und zwar in einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen.“<sup>1527</sup> Demgegenüber betont Anders: „Aber was ich glaube, ist, daß der Mensch ohne die Arbeit, zu der er nun einmal verflucht ist, nicht leben kann [...].“<sup>1528</sup> Damit ist nicht nur gezeigt, dass Anders, entgegen eigener Aussage, im Hauptwerk eine positive Vorstellung des Menschen in Form seiner Grundbedingtheit durch Arbeit hat, sondern, dass es ihm nicht eindeutig gelingt, die Verbindungen zur Tradition in dem Maße zu kappen, wie er selbst behauptet. Arbeit wird damit noch nicht zur spezifischen Differenz, dafür fehlt, wie gesagt, eine ausgearbeitete Theorie. Auch verirrt sich Anders nicht, wie Marx in essentialistische Wirren, wenn dieser in den „Manuskripten“ schreibt, Arbeit sei „das sich bewährende Wesen des Menschen“<sup>1529</sup> und noch im „Kapital“ hinzufügt: Arbeit sei „das lebendig gestaltende Feuer“, die „Flamme, die lebendig macht“ und erwecke die Dinge „von den Toten“<sup>1530</sup>.

#### 5.2.4 Die Antiquiertheit des homo faber

„Seine persönliche Güte und der Optimismus der Zeit, der er angehörte, verhinderten ihn lange Jahre, einzusehen, daß, was die ‚Person‘ zur ‚Sache‘ mache, nicht deren wissenschaftliche Behandlung ist; sondern die faktische Behandlung des Menschen durch den Menschen.“<sup>1531</sup> Diese Worte widmet Günther Anders im ersten Band der „Antiquiertheit“ seinem Vater. Die Betonung von Gesellschaft und Materialismus, die hier im Schleier des Konkreten benannt werden, bringt auch eine besondere Eigenheit seiner Rezeption von Marx’ zum Ausdruck. Diese ist vor allem im Hauptwerk ein immer schon über Marx Hinausgehen vor dem Hintergrund des wahr gewordenen Zivilisationsbruchs von Auschwitz und des Atombombenabwurfs über Hiroshima. Was im Verlauf eingehender untersucht werden wird, deutet sich in der Geschichtsauffassung des historischen Materialismus an, die Anders in einem methodischen Schritt rezipiert, diskutiert und vor der Folie seiner Philosophie der Endzeit für antiquiert erklärt.

So folgt er zunächst Marx’ Analyse der entfremdeten Arbeit, die zum Kontrollverlust des Warenproduzenten über die Ware führe, sodass „ihre eigene gesellschaftliche Bewegung [...] für sie die Form einer Bewegung von Sachen [besitzt], unter deren Kontrolle sie stehen, statt

---

<sup>1526</sup> MEW 3: 28.

<sup>1527</sup> MEW 20: 444.

<sup>1528</sup> AdM II: 98.

<sup>1529</sup> MEW 40: 574.

<sup>1530</sup> MEW 23: 198.

<sup>1531</sup> AdM I: V.

sie zu kontrollieren“.<sup>1532</sup> Er greift zudem die Hegelsche Dialektik auf, wenn er die Kompensationshandlung wider den Kontrollverlust im ersten Band der „Antiquiertheit“ anhand des US-amerikanischen Generals McArthur untersucht, dessen Arbeit beim Militär von Maschinen übernommen worden sei und der daraufhin Geschäftsführer einer Büromaschinenfirma wurde. Seine Schlussfolgerung: „Nachdem sich der ehemalige Knecht zum neuen ‚Herren‘ aufgeschwungen und den ehemaligen ‚Herren‘ zum ‚Knecht‘ erniedrigt hatte, versuchte nun dieser ‚Knecht‘ seinerseits sich wieder zum ‚Herren des Herren‘ zu machen“<sup>1533</sup>.

Es fällt nicht schwer, darin das Entfremdungsphänomen und den Versuch des Wiederaneignens vorformuliert zu finden. Der Mensch entfremdet sich von einem Zustand, in dem er die Kontrolle über die von ihm entwickelten Produkte hatte, in dem die vorhandene Welt noch Ausdruck seines Gestaltungswillens war. Soweit folgt er Marx bzw. erweitert dessen Denken in der Übertragung auf die industrielle Massenproduktion der Gesellschaft seiner Zeit. Diese in marxistischer Tradition durchaus stimmige Interpretation, kollidiert jedoch schließlich mit der historischen Wirklichkeit, die bei Anders geprägt ist von Auschwitz und Hiroshima. Diese beiden Ereignisse und die Schlüsse, die daraus gezogen werden, verwandeln sein Nach-Denken über Technologie zu einer Phänomenologie des Endgültigen.

Anthropologie und Arbeitsbegriff sind spätestens mit dem ersten Band des Hauptwerks nicht mehr ohne Bezug zu einer Technikphilosophie bzw. der Phänomenologie der Technik. Erst wenn man beide Ebenen getrennt betrachtet, zeigt sich der Einfluss von Marx auf sein Menschenbild und den Arbeitsbegriff. Allerdings sind beide Ebenen in Anders' Denken in der Weise notwendig verbunden, dass die Phänomenologie der Technik Mensch und Arbeit selbst als antiquiert betrachtet. Daraus entsteht eine grundlegende theoretische Problematik. Alle Aspekte, die sich theoretisch-systematisch rekonstruieren lassen, werden vor der Geschichtsphilosophie, die eine Antiquiertheit der Geschichte bedeutet, relativiert.

Diese Relativierung ist allerdings zu einem nicht unerheblichen Teil Ausdruck der Methodik der „prognostische[n] Hermeneutik“ und wird von der „Übertreibung in Richtung Wahrheit“ begleitet. Der Blickwinkel, der darin auf die Phänomene der Lebenswelt und deren Bestimmtheit durch Technologie entsteht, wird selbst zu einer Zustandsbeschreibung dessen relativiert, was noch nicht eingetreten ist, aber eintreten kann und wird. Dieser methodische Ansatz liefert Hinweise, um die Radikalität der Denkansätze richtig einzuordnen. Ist man Anders wohlgesonnen, lässt sich darin eine scharfsinnige Beschreibung der menschlichen Gesellschaft und ihrer Verwendung von Technologie und des Phänomens Technik erkennen. Aber auch, wenn Anders' Thesen ihre Drastik aus einer übertreibenden Verdeutlichung gewinnen, so löst die Methode nicht die theoretischen Widersprüche, in die er sich damit begibt. Im Gegenteil, sie bringt diese zu einem bedeutenden Teil selbst hervor.

Abstrahiert man von der immanenten Widersprüchlichkeit innerhalb von Theorie und Methode sowie Theorie und Praxis, so wird der Einfluss von Marx deutlich. Dieser zeigt sich zum einen im Menschenbild. Beide Denker sehen den Menschen als ein durch die Notwendigkeit, in der Welt tätig zu werden, bestimmtes Lebewesen. Das Tätigwerden ist dabei zunächst ein Appell an die Grundbedingtheiten und Weltoffenheit, wobei Anders wie Marx das Tätigsein nicht auf notwendige Lebensprozesse begrenzt und in diesem Punkt größere Übereinstimmung hat als Marx und Hannah Arendt.

Dass Anders den Menschen vorrangig als kontingentes, freies und deshalb tätiges Lebewesen auffasst, das im Umgang mit der Welt seine Welt und sich selbst erzeugt, ist Grundmerkmal der Anthropologie. Aus seiner Kritik der Technologie im späteren Schaffen wird diese Auffassung mittelbar, aber in vielleicht noch stärkerem Maße deutlich:

„Aber was von unserem Arbeiten gilt, das gilt nun – und diese Tatsache ist weniger trivial, aber nicht weniger wichtig – auch von unserem ‚Handeln‘; oder sagen wir lieber: auch von unserem ‚Tun‘, denn das

---

<sup>1532</sup> MEW 23: 89.

<sup>1533</sup> AdM I: 64.

Wort ‚Handeln‘ und die Behauptung, wir seien ‚Handelnde‘, hat in unseren Ohren (was als Hinweis ernst genommen werden muß) bereits den Klang einer Übertreibung angenommen. Abgesehen von einigen wenigen Sektoren läuft unser heutiges ‚Tun‘, da es sich im Rahmen organisierter, uns nicht übersichtlicher, aber für uns verbindlicher Betriebe abspielt, auf konformistisches Mit-Tun heraus.“<sup>1534</sup>

Zugleich kommt darin zum Ausdruck, dass Tätigsein, das hier ein Potenzial, eine Offenheit des Menschen zur einer Gestaltung der Welt beschreibt, für Anders Ausdruck von Teilhabe an der Welt, am Leben in existenziellem Sinne und damit eine Form der Würde des Menschen beschreibt. Auch deshalb kritisiert er den Angriff der Technologie auf dieses Vermögen so vehement. Gleiches gilt für Arendt, die eben diese Programmatik in Marx’ Werk stets hervorgehoben hat. Dass es auch in Anders’ Denken tatsächlich ein Potenzial ist, das im menschlichen Tätigsein zum Ausdruck kommt, beschreibt er in der Analyse der Atombombe, mit deren Entwicklung der Mensch zum „Herren der Apokalypse“ geworden ist, das Potenzial seiner ultimativen Vernichtung realisiert hat. Gleichwohl ist die Entwicklung dieses Potenzials bereits Ausdruck des negativen Einflusses der Technologie, der Diskrepanz, die diese zwischen Vorstellen und Herstellen erzeugt.

In diesem Sinne ist die späte Diskrepanzphilosophie auch eine Theorie über menschliche Vermögen und entwickelt wiederum eine anthropologische Haltung, die es erlaubt, auf eine Auffassung des Tätigseins zurückzuschließen. Unter diesen Vermögen versteht Anders die Fähigkeiten, die diesen innerhalb seiner Stellung in der Welt im Besonderen bestimmen. Deduziert werden auch sie wieder aus einer Kritik der Technologie anhand des negativen Einflusses, den die Technik ausübt. Seine „negative Anthropologie“ erscheint hier in einer neuen Akzentuierung. Der Mensch ist nicht mehr der, über den sich nur aussagen lässt, was er nicht ist, sondern seine Bestimmtheit bzw. Fähigkeit wird aus dem Einfluss der Technologie ex negativo rekonstruiert.

Als menschliche Vermögen, die unter dem Einfluss der Technologie stehen, nennt er Denken, Wahrnehmen, Vorstellen, Fühlen sowie Handeln<sup>1535</sup> und ergänzt diese später um die Fantasie und das Verantworten<sup>1536</sup>. Aber auch das Machen<sup>1537</sup> ist ein Vermögen. Diese beschreiben einen letztlich von Anders nicht systematisch definierten Kanon menschlicher Fähigkeiten, mit dem dieser seine Welt gestaltet und erfährt. Die Untersuchung der verschiedenen Vermögen und ihrer inneren Verfasstheit und Abhängigkeit wird im folgenden Kapitel unternommen, da sie vor allem in Bezug auf den entfremdungstheoretischen Ansatz von Bedeutung sind.

Festzuhalten bleibt, dass Anders „Machen“ bzw. Herstellen sowie das Handeln einmal als Tätigkeiten und an anderer Stelle als Vermögen auffasst. Für das Handeln und Herstellen, die er explizit als Vermögen anführt, betont er damit, analog zu Arendt, dass das darin liegende Potenzial auch ausbleiben kann, nicht notwendig zur Entfaltung und Gestaltung kommen muss. Setzt man diesen Aspekt mit anderen Äußerungen zur Arbeit in Korrelation, so könnte sich das Bild einer dreiteiligen Unterscheidung der Tätigkeiten als Vermögen ergeben: „Aber was ich glaube, ist, daß der Mensch ohne die Arbeit, zu der er nun einmal verflucht ist, nicht leben kann, daß er unfähig ist, around the clock Unterhaltung auszuhalten.“<sup>1538</sup> In diesem Sinne wäre Anders’ Tätigkeitstheorie eine Differenzierung, analog zu Arendt, in ein Arbeiten, das der Notwendigkeit verpflichtet ist, ergänzt um ein Herstellen und Handeln. Der erste Teil des Zitats könnte dafür sprechen. Allerdings liefert er kaum Hinweise, die für diese systematische Trennung sprechen, vielmehr scheint diese einer undifferenzierten Terminologie zu entspringen, wofür der zweite Teil des Zitats spricht. Im nachgeschobenen Nebensatz bedeutet er an, dass Arbeit existenzielle Bedingung und damit mehr als nur Notwendigkeit ist und ein Leben des Menschen ohne sie dieser Bedingtheit nicht gerecht werden würde. In seinen Augen wäre ein

---

<sup>1534</sup> AdM I: 286 f.

<sup>1535</sup> Brentano 1987: 18; Vgl. AdM I: 16.

<sup>1536</sup> Vgl. AdM I: 18.

<sup>1537</sup> AdM I: 267.

<sup>1538</sup> AdM II: 98.

Leben ohne Arbeit, aber mit ständiger Unterhaltung, kein menschliches Leben, da es um das Tätigsein als wesentliches Merkmal reduziert wäre. Dafür sprechen weitere Erkenntnisse, die er wiederum unter dem Einfluss der Technik deduziert:

„Das Telos unseres Tuns ist abmontiert; [...] Daß sich der Stil unseres heutigen Machens, also der Arbeit, von Grund auf verwandelt hat, darüber gibt es keine Meinungsdivergenzen. Bis auf uncharakteristische Restbestände ist Arbeiten heute zu einem vom Betrieb organisierten und dem Betrieb gleichgeschalteten ‚Mit-Arbeiten‘ geworden. Ich betone: ‚dem Betrieb‘, weil Solo-Arbeit natürlich niemals den Hauptbestandteil der menschlichen Arbeit ausgemacht hat.“<sup>1539</sup>

Der Mensch wird nicht mehr selbst tätig. Sein Tätigsein ist ein Tätigsein für die Maschine. Aus dieser Einsicht spricht nicht nur eine Kritik der Technologie, sondern auch eine Auffassung von Arbeit als eines Tätigseins, die eine Würde beschreibt sowie ein Potenzial, mit dem sich der Mensch die Welt zu seiner Welt gestaltet. Im „Mit-Arbeiten“ ist der Mensch auf den funktionalen Aspekt seiner Arbeitskraft reduziert. Den Vorrang, denn Technik in der Moderne einnimmt, beschreibt er analog zum Vorrang der Arbeit bei Arendt. Herstellen lässt sich dieser Vergleich über dieselben zugrunde liegenden Prinzipien dieser Theoreme.

Im Gegensatz zum funktionalistischen Mit-Arbeiten im Takt der Maschine steht die eigentliche Aufgabe des Tätigseins des Homo faber. Dieser macht „etwas aus der Welt, er greift in sie ein, verändert sie, überträgt sie auf sein eigenes Nichtfestgelegtsein, schafft in ihr von der Welt selbst nicht vorgesehene neue Spezies, er macht sich eine eigene Welt, eine Welt über der Welt“<sup>1540</sup>. Dieses Verständnis des Menschen ist trotz der Antiquiertheit das bestimmende Menschenbild, das Anders in der Diskrepanzphilosophie allerdings nur noch ex negativo zur Sprache bringt.

In diesem Sinne wird nicht zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln auf systematischer Ebene unterschieden, auch wenn er diese Begriffe benutzt. Indem er „Machen“, Handeln, Denken und Fühlen sowie weitere Vermögen unter einem Oberbegriff zusammenfasst, gelingt es ihm allerdings, ein anthropologisches Moment herauszuarbeiten, das bei der Phänomenologie der Technik relevant wird. So haben die Vermögen unterschiedliche Leistungsfähigkeiten und können verschiedene Entwicklungsgrade einnehmen. Mit dieser Erkenntnis werden die Auswirkungen der Technik als prometheisches Gefälle erfasst, in dem bspw. das Vermögen, Entwicklungen und Konsequenzen vorstellen zu können, hinter der Entwicklung der Fähigkeit, Dinge herzustellen, zurückbleibt.

Davon unberührt bleibt die für Anders bestimmende Auffassung vom Menschen als einem tätigen Wesen, dem vermöge seiner Grundbedingtheit und Weltoffenheit ein Potenzial zur Gestaltung der Welt zukommt. Die Beschränkung desselben im „Weltzustand ‚Technik‘“<sup>1541</sup> wird im Konkreten beschrieben durch die Auswirkungen der Technik auf die spezifischen Vermögen, bei denen aktive, also tätige, Vermögen und passive, wie Denken, Fühlen und Verantworten, nicht kategorisiert und allein unter dem Einfluss der Technik beschrieben werden. Beide Vermögen sind solche, mit denen sich der Mensch Welt erschließt. Die Einordnung des Arbeitens, Herstellens und Handelns neben Vermögen wie Denken, Vorstellen und Verantworten, also von Tätigkeiten, die Arendt als Grundtätigkeiten beschreibt, ist missverständlich, verdeutlicht letzten Endes nur, dass er analog zu Arendt zumindest in Ansätzen eine Vorstellung einer Vita activa und einer Vita contemplativa hat, die er jedoch nicht systematisch differenziert betrachtet. Insofern ist es nicht widersprüchlich, wenn Anders Arbeit als die menschliche Grundtätigkeit beschreibt und das Machen oder Arbeiten auch als menschliches Vermögen erfasst. An der Beschreibung dieser Vermögen war ihm denn auch nie viel gelegen. Beim Denken, Fühlen und Vorstellen geht es ihm stets darum, diese Begriffe in einer mehr oder weniger populären Terminologie unter dem negativen Einfluss der Technik zu beschreiben. Die Methodik,

---

<sup>1539</sup> AdM I: 286.

<sup>1540</sup> WM: 16.

<sup>1541</sup> AdM II: 377.

phänomenologischen Funden des Einwirkens der Technologie nachzugehen, zeigt sich hier un-  
zweideutig in ihrer theoretischen Limitierung bzw. in der Begrenzung, die diese ohne eine the-  
oretische Systematik bei der Behandlung der Tätigkeiten und Vermögen erhält.

Wie sich der Einfluss der Technologie auf die Vermögen auswirken und ein Gefälle verur-  
sachen kann, das zur pathologischen Diskrepanz wird, und inwiefern dies dem Entfremdungs-  
begriff bzw. einer Theorie der Entfremdung entspricht, wird im folgenden Kapitel untersucht.

Die These, dass Anders' Auffassung vom Menschen als ein in seiner Grundbedingtheit täti-  
ges Lebewesen, das bestimmende Merkmal ist, wird zusätzlich durch eine Disposition von An-  
ders in der Abhandlung „Die Unfertigkeit des Menschen und der Begriff ‚Fortschritt‘“ darge-  
legt, die er zwischen 1940 und 1941 verfasste und die als Übergang zwischen Frühwerk und  
Spätwerk gelesen werden kann. Er hält darin an der Unbestimmtheit des Menschen fest, will  
diese aber nicht als definierendes Charakteristikum sehen. Kontingenz und Freiheit beschreiben  
zwar die Stellung in der Welt, aber eben nicht erschöpfend. Wichtiger ist die Grundbedingtheit  
durch das Tätigsein und sein Angewiesen-sein auf die Welt: „Der Mensch kommt aus der Welt;  
ist Welt; lebt von der Welt. Erst auf diesen Fakten baut sich auf: der Mensch kommt ‚zur‘ Welt  
(dazu), er lebt ‚in‘ der Welt (Heidegger), er lebt weltverändernd, kann sich zu ‚Ende‘ schaffen,  
ja kann selbst ‚nicht Existentes‘ meinen. (Einbildungskraft und Praxis); also: der Mensch ist  
nicht nur indefinit.“<sup>1542</sup> Er kommt als unfertiges Lebewesen zur Welt hinzu, womit letztlich  
nichts anderes als ein Gestaltungspotenzial, die Natalität beschrieben ist. Den Gestaltungs-  
modus beschreibt Anders wie folgt: „Der entscheidende moderne Versuch, mit dem Faktum der  
Unfertigkeit ‚fertig‘ zu werden, ist in der Kategorie ‚Fortschritt‘ konzentriert. Diese Kategorie  
ist, wie alle Kategorien, die weltgeschichtliche Mächte wurden, überdeterminiert: sie ist ge-  
speist von Motiven ganz verschiedener Provenienz, die allmählich als Beweisstücke für die  
Wahrheit der einen Zaubervokabel sich verdichteten.“<sup>1543</sup>

Was Anders hier noch Fortschritt nennt, wird später zur technologischen Entwicklung kon-  
kretisiert, zu deren kritiklosem Voranschreiten er bereits Anfang der 1940er Jahre, und damit  
zu einer Zeit, in der er der philosophischen Anthropologie noch näher stand als der Technikkri-  
tik späterer Tage, anmerkt: „Inhalt des Fortschritts spielt in der Fortschrittsdiskussion eine ver-  
gleichsweise untergeordnete Rolle; die zugrundeliegende Werttafel, an der gemessen Gescheh-  
nisse oder Veränderungen als Fortschritte gewertet werden, sind selbstverständlich: Glück,  
Freiheit [...] Beherrschung der Welt, Gesundung, Ersetzung des Menschen durch die Ma-  
schine.“<sup>1544</sup>

### 5.3 Die Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen: Anders' Entfremdungstheorie

Vom „prometheischen Gefälle“, der gleichlautenden „Scham“ und der Diskrepanz, zwischen  
Herstellen und Vorstellen, die Anders zum Grundcharakter seines Denkens macht, ist bereits  
die Rede gewesen. Auch die Bezüge zum Entfremdungsbegriff, den Anders, so gut es ging, zu  
vermeiden versucht, sind bereits angesprochen worden. Im Folgenden wird nun der Versuch  
unternommen, die einzelnen Stränge und Gedanken zur Entfremdung zusammenzuführen. Da-  
bei stellt sich die Frage, ob sich aus Anders' Werk eine genuine Theorie der Entfremdung re-  
konstruieren lässt oder ob es bei unterschiedlichen und nur in Teilen gleichlautenden Äußerun-  
gen zum Phänomen bleibt.

Generell ist festzustellen, dass Anders seinen frühen anthropologischen Standpunkt von der  
Kontingenz des Menschen zu sich und der Welt durch seine Technikkritik in einen dauerhaften  
Zustand überführt. Hatte die Kontingenz den Menschen zumindest auf seine existenziale Be-  
stimmtheit verwiesen und unterschiedliche Modelle der Überwindung zumindest zugelassen,

---

<sup>1542</sup> Anders 1940/41: 170.

<sup>1543</sup> Anders 1940/41: 171.

<sup>1544</sup> Anders 1940/41: 173.

hat die Technik diese Lücke geschlossen und ist zum Modus vivendi des Daseins geworden. Sie ist damit um den Preis des Mensch-sein-könnens vermittels der Technologie überwunden, und irgendwann, so muss man mit Anders sagen, wird selbst dieser Umstand von der Technik vergessen gemacht worden sein.

Auch die Diskrepanzphilosophie erscheint in dem bereits beschriebenen charakteristischen Zuge einer Marx-Rezeption in Form einer Integration der Marxschen Theorie, in diesem Fall der entfremdeten Arbeit, die im gleichen Schritt antiquiert und erweitert wird. Dieses Moment hat auch Liessmann benannt:

„Schon bei Rousseau bricht eine Kluft zwischen der Natur des Menschen und den verderblichen Einflüssen der Zivilisation auf, und der eine Zeitlang ziemlich dominante Begriff der ‚Entfremdung‘ in seiner durch den jungen Marx geprägten Fassung meinte ebenfalls ein Auseinanderklaffen zwischen dem, was Menschsein eigentlich bedeute, und jenen sozialen und ökonomischen Verhältnissen, die dieses Menschsein verwehren. Allerdings: Anders war kein Rousseauist, und obwohl er Marx geschätzt hat, hat er sich dessen letztlich ökonomistische Entfremdungstheorie nicht zu eigen gemacht, sondern durch seine auf die Technik bezogene Diskrepanzphilosophie überboten.“<sup>1545</sup>

Entgegen Liessmanns Implikation ist Marx' Entfremdungstheorie damit für Anders noch nicht erledigt. Im Gegenteil, sie dient ihm, den ökonomischen Aspekt ausklammernd, als Fundament und Referenzpunkt, um die Entdeckungen seiner Phänomenologie der Technik adäquat zu beschreiben. Dies bleibt auch dann zu konstatieren, wenn die Bezüge zu Simmel<sup>1546</sup>, und dessen „tragischer Diskrepanz zwischen der unbegrenzt vermehrbaren objektiven und der nur sehr langsam zu steigenden subjektiven Kultur“<sup>1547</sup>, zunächst deutlicher erscheinen, wie Liessmann behauptet.<sup>1548</sup>

Es wird im Weiteren darum gehen, aus Anders' Diskrepanzphilosophie und Gefälle-Theorie die Verbindungen zu Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit herzustellen und nachzuweisen, dass er, im „Überbieten“ von Marx, diesen nicht hinter sich lässt, sondern vielmehr auf seine Theorie angewiesen bleibt (5.3.1). Diese Analyse wird ergänzt um die Bedeutung und Einordnung der prometheischen Scham als Entfremdungsphänomen (5.3.2). Ausgangspunkt für beide Vorhaben ist die dargelegte Adaption von Marx' Anthropologie und Arbeitsauffassung.

### 5.3.1 Menschliche Vermögen und das prometheische Gefälle

Bei oberflächlicher Betrachtung scheint Anders' Diskrepanzphilosophie in der traditionellen Auffassung des Entfremdungsbegriffs von Rousseau bis Marx zu stehen. Den Degenerationsprozess der Kultur und die daraus resultierende Entfremdung bei Rousseau sowie der Entfremdungsbegriff des jungen Marx, der „ebenfalls ein Auseinanderklaffen zwischen dem, was Menschsein eigentlich bedeute [meinte], und jenen sozialen und ökonomischen Verhältnissen, die dieses Menschsein verwehren“<sup>1549</sup>, finden sich in der These der Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen, Tun und Fühlen, Wissen und Gewissen, letztlich zwischen dem Menschen und der Technologie wieder. In allen Varianten beeinflusst die technologische Entwicklung bzw. deren funktionalistisches, konformistisches Prinzip das Vermögen Welt zu erschließen in unterschiedlicher Weise, sodass sich dieser selbst fremd wird. Was in diesem Prozess verloren geht, ist die Freiheit, als Möglichkeit, das Potenzial vermöge der menschlichen Grundbedingtheit zu entfalten. Die Technik tritt zwischen diesen Gestaltungsprozess, indem sie die menschliche Arbeit vom Aneignen von Welt zum Mit-Arbeiten mit der Maschine transformiert.

---

<sup>1545</sup> Liessmann 2002: 54.

<sup>1546</sup> Vgl. Liessmann 2002: 54, Fn. 2.

<sup>1547</sup> Vgl. Liessmann 2002: 54, Fn. 3.

<sup>1548</sup> Vgl. Liessmann 2002: 54.

<sup>1549</sup> Liessmann 2002: 54.

Die Dimensionen der Theorie der entfremdeten Arbeit sind augenfälliges Beispiel hierfür, auch wenn Anders sie aus der phänomenologischen Betrachtung der Technik herleitet. In dem Maße, in dem die Technik das menschliche Tätigsein als Welterschließen und -herstellen ersetzt bzw. abzulösen beginnt, wird die Wiederaneignung des an die Welt Entäußerten gestört und Entfremdung pathologisch. Dieses Leiden ist durch die geschichtliche Dimension des technologischen Fortschritts existenzielle Daseinsdisposition. In diesem Punkt besteht das entscheidende Unterscheidungsmerkmal. Während Rousseau und Schiller sowie Hegel und Marx der Entfremdung einen zumindest tendenziellen Modus ihrer Überwindung mitgegeben hatten, schließt Anders diese Möglichkeit aus.

Dass es seine Programmatik war, sich von der Tradition zu befreien bzw. den Versuch ihrer Inversion zu unternehmen, wurde thematisiert. Aus diesem Vorgehen entsteht eine Sichtweise auf die philosophische Anthropologie, die im Hauptwerk eine Phänomenologie der Technik ist und in der Analyse der Auswirkungen einen anthropologischen Standpunkt einnimmt:

„Nicht was Washington oder Moskau aus der Technik macht, wird gefragt; sondern was die Technik aus uns gemacht hat, macht und machen wird, noch ehe wir irgendetwas aus ihr machen können. In keinem anderen Sinne, als Napoleon es vor 150 Jahren von der Politik, und Marx es vor 100 Jahren von der Wirtschaft behauptet hatte, ist die Technik nun unser Schicksal.“<sup>1550</sup>

In der Bezeichnung „Diskrepanzphilosophie“ kommt die Entfremdungstheorie, die er mit Hinweis auf die Unangemessenheit des Entfremdungsbegriffs umgehen wollte, noch eindeutiger zum Ausdruck als in der Analyse des Kerns seiner Philosophie, die eine philosophische Anthropologie vom Standpunkt einer Phänomenologie der Technik darstellt.

Mit der Phänomenologie der Technik wird dieselbe als ein Phänomen „noch ehe wir irgendetwas aus ihr machen können“<sup>1551</sup> untersucht und daran die Auswirkung abgelesen als „die Diskrepanz zwischen dem, was wir machen und dem, was wir vorstellen können. Nur weil wir unsere Produkte und deren Effekte nicht vorstellen können, haben wir keine Hemmungen, Atombomben zu bauen“<sup>1552</sup>.

Gleichwohl ist dieses Denken beeinflusst von der frühen Anthropologie. Anders kommt nicht ohne diesen theoretischen Rekurs aus. Die Kontingenz bildet ihren Kern. Die prinzipielle Offenheit im Verhältnis zur Welt stellt bereits eine existenzielle Diskrepanz dar, die durch die Technik zum konstitutiven Moment der menschlichen Daseinsbedingung erweitert wird. Indem die sie die Lücke durch die Aufwertung funktionalistischer Prinzipien besetzt, die Diskrepanz zwischen Mensch und Welt zu schließen vorgibt, tatsächlich aber nur die verschiedenen Vermögen in ein Missverhältnis setzt und damit einen unvollkommenen Kompensationsmodus darstellt, wird sie zum Schicksal: „Nur da die Diskrepanz die Ursache unseres Untergangs sein wird – kein gerade unwichtiger Grund –, nenne ich nach ihr meine ganze Philosophie.“<sup>1553</sup> Während die Diskrepanz das retardierende Moment der philosophischen Anstrengungen beschreibt, entwickelt Anders für seine phänomenologische Methode den Begriff des prometheischen Gefälles, womit die „Struktur des ‚Vorsprungs‘ der Technik“<sup>1554</sup> gemeint ist:

„Diese Bestimmung des prometheischen Gefälles hat eine weitreichende Konsequenz: daß Technik bzw. daß sie repräsentierende Gerätesystem nicht ein neutrales Mittel darstellt, das der Mensch nach Gutdünken für unterschiedlichste Zwecke, moralisch-politisch erwünschte wie auch unterwünschte, einsetzen kann. Das bedeutet, daß die Ergebnisse der Anwendung von Technik keineswegs abhängig sind vom Gesellschaftstyp, in dem diese zum Einsatz kommt, sondern, daß durch die Vorgabe der Geräte ihre Form der Anwendung schon festgelegt ist. Technik ist nicht wertneutral.“<sup>1555</sup>

---

<sup>1550</sup> AdM I: 7.

<sup>1551</sup> AdM I: 7.

<sup>1552</sup> Raddatz 1986: 20.

<sup>1553</sup> Raddatz 1986: 20.

<sup>1554</sup> Liessmann 2002: 56.

<sup>1555</sup> Liessmann 2002: 57.



Die Absage an den historischen Materialismus marxistischer Prägung, die Liessmann hier zum Ausdruck bringt, und auch in der Analyse von Anders' Technikbegriff aufgezeigt wurde, ist theoretisch folgerichtig, aber innerhalb des Werks nicht widerspruchsfrei. So hatte Anders 1942 auf die Theorie des Gefälles vorgehend geschrieben: „Da er [der Mensch] besonders in einer Wirtschaft, die nicht den Bedürfnissen der Menschen, sondern des Marktes sich annimmt, den Anforderungen seiner eigenen Produkte nicht gewachsen ist, entsteht eine Differenz, ein Gefälle, zwischen Mensch und Produkt.“<sup>1556</sup> Zwar beschreibt er hier den Gesellschaftstyp und seine materiellen Bedingungen nicht als ursächlich für das Gefälle, aber setzt beide in eine Relation und gibt damit zu erkennen, dass der Gesellschaftstyp sehr wohl einen, vielleicht sogar den entscheidenden Einfluss, auf das Gefälle<sup>1557</sup> ausübt. Bringt nicht das vom Kapitalismus hervorgebrachte Prinzip von Verbrauch und Konsumtion, das sich der technische Fortschritt zu eigen macht und selbst seinen bedrohlichsten Produkten einprägt, das Drohpotenzial der Technik hervor, das Anders bekämpft, müsste man gegen Liessmanns Behauptung hier fragen. Oder ist diese Lesart zu nahe an Marx und zu weit entfernt von Anders' geschichtsphilosophischer Position, die eine materialistische Geschichtsauffassung ausgeschlossen hatte? Die Widersprüchlichkeit oder Offenheit dieses Ansatzes verweist einmal mehr auf das fehlende theoretische Fundament in Anders' Denken bzw. auf die Schwierigkeiten, die sich aus der Haltung ergeben, auf dieses zu verzichten.

### **Prometheisches Gefälle**

Zur vollständigen Untersuchung der zugrunde liegenden These, dass Anders sich in seiner Untersuchung die entfremdete Arbeit von Marx<sup>1558</sup> in Form einer Reduktion auf das Phänomen Technik zunutze macht, gehört die Analyse des Entfremdungsbegriffs in Relation zur Theorie des „prometheischen Gefälles“. Bevor dies unternommen wird, muss zunächst der Entfremdungsbegriff bestimmt werden, den er, wo es geht, zu vermeiden versucht. Dass die Terminologie von „Diskrepanz“ und „Gefälle“ auf das Phänomen verweist, scheint naheliegend. Sind damit „Gefälle“ und „Entfremdung“ bzw. „Verfremdung“ gleichzusetzen oder gibt es Widerstände bei diesem Vorhaben?

Legt man die im zweiten Hauptkapitel dieser Arbeit formulierte Definition der pathologischen Entfremdung als eines gestörten Wiederaneignungsversuchs des vormals Eigenen des Menschen zugrunde, wird deutlich, dass dieser Prozess bei Anders nicht mehr stattfindet. Zwar erkennt er den Modus des Entäußerns an die Welt an, sieht allerdings den pathologischen Entfremdungsbegriff selbst als antiquiert: „Durch die Wörter ‚Entfremdung‘ oder ‚Verfremdung‘ ist diese [Disposition] ja nicht mehr beschrieben, denn diese Termini setzen ja voraus, daß man etwas, was vorher vertraut war, nun nachträglich fremd macht. Aber davon ist gar keine

---

<sup>1556</sup> Horkheimer 2005: 579.

<sup>1557</sup> Dazu passt auch Anders' Hinweis darauf, dass das Gefälle im Marxismus bereits vorformuliert gewesen sei: „Unbekannt ist dieses ‚Gefälle‘ natürlich nicht geblieben. So war es z. B. in der ‚Überbau‘-Doktrin des Marxismus, besonders in der Erörterung der Tempo-Differenz zwischen den zwei Etagen ‚Unterbau‘ und ‚Überbau‘ gesichtet worden. Aber mehr als gesichtet doch nicht. Denn das Gefälle, für das der Marxismus sich interessiert hatte, war doch nur eines unter vielen gewesen, nur ein Muster aus einem ungleich breiteren Komplex, in dem sich Gefälle-Phänomene der verschiedensten Art unterscheiden lassen“ (AdM I: 16).

<sup>1558</sup> Diese These führt auch Langenbach an, ohne ihr allerdings systematisch nachzugehen: „Anders übernimmt die klassische Marx'sche Entfremdungsthese und bringt sie unter neuem Namen - eben dem des ‚Prometheischen Gefälles‘ - auf den Stand des Fortschritts. Was da vom Menschen fort schreitet bis hin über seine Leiche, ist der harte Kern seine Vernunft, die Zweckrationalität, die Fähigkeit ‚die Welt zum Zwecke ihrer Ausbeutung analytisch in eine unendliche Hierarchie von Mittel und Mitteln zu Mitteln etc. zu zergliedern. Und die Fähigkeit, diese Zergliederung auch praktisch zu betreiben und betreiben zu lassen zu arbeiten und Arbeitsmittel zu ersinnen und sowohl das Arbeitsmaterial wie en Arbeitsgang in immer kleinere Segmente zu zerlegen“ (Langenbach 1988: 26).

Rede.<sup>1559</sup> Im Rahmen der zugrunde liegenden Definition gibt es bei Anders keine Entfremdung mehr, da der Mensch den Versuch der Wiederaneignung nicht mehr unternimmt. Im ersten Band der „Antiquiertheit“ hatte er noch für eine „Theorie des Fühlens“ plädiert, deren Ziel es sein sollte, die menschlichen Vermögen von Vorstellen und Fühlen in dem Maße auszuprägen, um mit der technischen Entwicklung Schritt zu halten: „Das heißt: Wiederum stehen wir vor einem ‚prometheischen Gefälle‘; und damit wiederum vor der uns bekannten Aufgabe, das ‚Gefälle‘ zu überwinden, nicht ‚hinter uns selbst zurückzubleiben‘, uns selbst ‚einzuholen‘, damit wir nicht ‚kleiner bleiben als wir selbst‘, und uns nicht durch diese Selbst-Unterlegenheit den Untergang bereiten.“<sup>1560</sup>

Die theoretische Radikalisierung im zweiten Band des Hauptwerks und die Analyse des Phänomens der Technik, scheint diese Option, deren Möglichkeit sich Anders auch im ersten Band selbst nicht sicher war<sup>1561</sup>, auszuschließen. Seine „Funde“ negieren das Moment des Überwindens und sind bestimmt durch Interesselosigkeit: „Das Einzige, was wir ‚vor uns sahen‘, war das auf uns zu- und dann sofort wieder von uns fortwandernde Produktstück, für dessen Bearbeitung wir eingesetzt waren –wir wünschten auch nicht mehr, mehr zu wissen oder zu sehen [...]“ und Scham:

„Glaube, heute vormittag einem neuen Pudendum<sup>1562</sup> auf die Spur gekommen zu sein; einem Scham-Motiv, das es in der Vergangenheit nicht gegeben hat. Ich nenne es vorerst für mich ‚Prometheische Scham‘; und verstehe darunter die ‚Scham, vor der beschämend hohen Qualität der selbstgemachten Dinge‘. Schloß mich mit T. einer Führung durch eine hier eröffnete technische Ausstellung an. T. benahm sich aufs eigentümlichste; so eigentümlich, daß ich schließlich nur noch ihn beobachtete statt der Apparate. Sobald nämlich eines der hochkomplizierten Stücke zu arbeiten begann, senkte er seine Augen und verstummte.“<sup>1563</sup>

Damit ist Entfremdung jedoch nicht ad acta gelegt, sondern im Gegenteil auf eine höhere Ebene verlagert, indem sie zum Daseinszustand wird, „da die Diskrepanz die Ursache unseres Untergangs sein wird“. Der Entfremdungsbegriff beinhaltet in diesem Sinne zwar noch die pathologische Dimension der gestörten Wiederaneignung, jedoch nur noch theoretisch. Praktisch ist diese Störung zur existenziellen Daseinsbestimmtheit geworden<sup>1564</sup>. Anders ist damit kein Theoretiker der Entfremdung, sondern, wie bei so vielen anderen traditionellen Begriffen ihr selbsternannter Nachlassverwalter.

---

<sup>1559</sup> Raddatz 1986: 20.

<sup>1560</sup> AdM I: 283.

<sup>1561</sup> Vgl. AdM I: 273: „Ob, was uns zu ‚leisten‘ heute aufgegeben ist, überhaupt geleistet werden kann; ob es möglich ist, das ‚Gefälle‘ zu überwinden, also das Volumen unserer Vorstellung und unseres Fühlens willentlich zu erweitern, das wissen wir erst einmal nicht. Vielleicht "besteht die Voraussetzung der Unmöglichkeit, also die, daß die Kapazität unseres Fühlens starr (mindestens nicht beliebig erweiterbar) sei, zu Recht. Wenn das zutrifft, ist die Lage hoffnungslos.“

<sup>1562</sup> Anders verwendet hier den Begriff des Pudnedums, des physischen Schambereichs. Die Wahl des Begriffs ist an dieser Stelle vermutlich der übertreibenden Methode geschuldet, indem er seinen phänomenologischen Fund dem biologisch-anthropologischen Fachterminus gleichsetzt.

<sup>1563</sup> AdM I: 23.

<sup>1564</sup> Ernst Schraube (1993: 45ff.) weist darauf hin, dass Anders in der Einbeziehung der gesellschaftlichen Dimension, mithin der subjektiv-individuellen Erfahrung des Menschen, hätte erkennen können, dass die Gemeinschaft zwar bedroht, aber nicht außer Kraft gesetzt sei. Damit hätte er die Konflikte zwischen Mensch und Maschine konkret benennen und untersuchen können. Schraube fordert eine „analytische Dimension“, die Anders zu einer tieferen Einsicht gebracht hätte. Allerdings übersieht Schraube, dass Anders dies mit seiner Geschichtsphilosophie bereits ausgeschlossen hatte. Wenn man daraufhin bemerkt, dass Anders Methode ja auch immer das Übertreiben und das Warnen vor dem noch nicht Eintretenen bedeute, dann spricht das nicht für Anders, sondern relativiert seine Thesen. Wer Anders Theorie folgt, an den Stellen, wo dieser sich aber widerspricht, diesen Widerspruch durch die Methode relativieren will, ist inkonsistent und in der Bewertung des Anderschen Werks beliebig. Im Gegenzug bedeutet ein Ernstnehmen des Anderschen Werk - und er sah seine Anliegen immer als Ernsthaftes Unterfangen - auch auf diese Unzulänglichkeiten hinzuweisen.

Allenfalls könnte man ihn einen Entfremdungstheoretiker zweiter Stufe nennen, allein wäre mit diesem Begriff nicht viel anzufangen. Seine Kreativität als Literat verdeckte jedoch nicht, dass er sich, obwohl die traditionelle Rede von Entfremdung als antiquiert erklärt wurde, die Marxsche Entfremdungstheorie zum Ausgangspunkt nimmt und ihre Thesen vom Verhältnis zwischen Mensch und Produkt auf das Verhältnis von Mensch und Technologie überträgt. 1942 referierte er: „Da er besonders in einer Wirtschaft, die nicht den Bedürfnissen der Menschen, sondern des Marktes sich anmisst, den Anforderungen seiner eigenen Produkte nicht gewachsen ist, entsteht eine Differenz, ein Gefälle, zwischen Mensch und Produkt.“<sup>1565</sup>

Dieses Gefälle spielt sich innerhalb der Vermögen ab, zwischen der Fähigkeit, Ursachen und Konsequenzen vorstellen zu können, und Dinge herstellen zu können. Ausgangspunkt und Erweiterung von Marx' Denken werden hier miteinander verknüpft:

„Außer der, im Marxismus behandelten, Differenz zwischen Produktionsverhältnissen und (,ideologischen') Theorien gibt es z. B. das Gefälle zwischen Machen und Vorstellen; das zwischen Tun und Fühlen; das zwischen Wissen und Gewissen; und schließlich und vor allem das zwischen dem produzierten Gerät und dem (nicht auf den ,Leib' des Geräts zugeschnittenen) Leib des Menschen. Allen diesen ,Gefällen' [...] kommt die gleiche Struktur zu: die des ,Vorsprungs' des einen Vermögens vor dem anderen; bzw. die des ,Nachhumpelns' des einen hinter dem anderen: So wie die ideologische Theorie hinter den faktischen Verhältnissen, so bleibt das Vorstellen hinter dem Machen zurück: [...]“<sup>1566</sup>

Die technologische Entwicklung hat zur Folge, dass das Vorstellen nicht mehr mit den Vermögen des Herstellens Schritt halten, der Mensch Dinge produziert, deren Potenzial er nicht mehr intellektuell erfassen kann. Die entstehende Diskrepanz beschreibt im Subjekt eine Entfremdung und findet auf objektiver Ebene ihren Ausdruck in einem Fremdwerden des Menschen gegenüber dem Produkt seines Tätigseins. Damit ist zum einen bemerkt, dass die Diskrepanzphilosophie deutliche Züge eines Nachdenkens über eine pathologische Entfremdung aufweist, die zum anderen von der Theorie der entfremdeten Arbeit bei Marx beeinflusst ist, weil es auch hier – trotz der späteren Fokussierung auf den Produktionsapparat und dessen Resultat – zunächst das Tätigsein des Menschen ist, an dem die pathologische Entfremdung abgelesen wird. Ursache dafür sind im Frühwerk die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre materialistischen Produktionsbedingungen<sup>1567</sup>.

Wenn Anders von Entfremdungsphänomenen spricht, versucht er, den Begriff zu vermeiden, da er ihn ebenso wie die philosophische Anthropologie für nicht mehr angemessen hält. Die Antiquiertheit des Begriffs verhindert aber auch die rückbezügliche Verbindung zu dessen ökonomischen Wurzeln und damit der ursächlichen Analyse von Marx' Theorie. Die Schlussfolgerung des „Fremdheitszustands“ als dauerhafter Bedingung des menschlichen In-der-Welt-Seins antiquiert ihn in seiner Verwendung. Mit der Verschiebung auf eine zweite Ebene geht ein qualitativer Unterschied in Bezug auf Marx' Arbeitstheorie einher. Anders behauptet: „Ich sage aber deshalb ,Klimax', weil diejenige Dehumanisierung, Entwürdigung und Freiheitsberaubung, die hundert Jahre lang als die denkbar äußerste gegolten hatte: nämlich die Tatsache, daß ,der Arbeiter durch seine Arbeitsbedingungen angewendet werde', neben dem, was nun wirklich eingetreten ist, zum Inbegriff des Naiven und Harmlosen geworden ist.“<sup>1568</sup>

Dem widerspricht nicht die Definition des prometheischen Gefälles im ersten Band der „Antiquiertheit“. Dort schreibt er unter Rekurs auf die Relation von Mensch und Produkt: „Die Tatsache der täglich wachsenden A-synchronisiertheit des Menschen mit seiner Produktewelt, die Tatsache des von Tag zu Tag breiter werdenden Abstandes, nennen wir ,das prometheische

---

<sup>1565</sup> Anders 1942: 579.

<sup>1566</sup> AdM I: 267.

<sup>1567</sup> Anders 1942: 579.

<sup>1568</sup> AdM I: 42.

Gefälle‘. <sup>1569</sup> Und fügt hinzu, dass das Phänomen des Gefälles in der Analyse des Basis-Überbau-Theorems des Marxismus bereits gesichtet worden sei. Anders führt damit nicht die Entfremdungsproblematik im Gewand des prometheischen Gefälles auf eine ökonomische Ursache zurück. Diese einleitenden Worte des ersten Bandes seines Hauptwerks zeigen vielmehr, woher seine Terminologie und damit ein wesentlicher Einflussfaktor stammen und zugleich die damit einhergehenden interpretatorischen Fallstricke.

Deutlich wird dies am gewählten Beispiel, mit dem das Gefälle analysiert wird: die Atom-bombe. In ihr tritt dem Menschen nicht mehr nur ein einfaches Produkt gegenüber, sondern das Phänomen der Technik par excellence: „Machen können wir zwar die ‚Wasserstoffbombe‘; uns aber die Konsequenzen des Selbstgemachten auszumalen, reichen wir nicht hin. – Und auf gleiche Weise humpelt unser Fühlen unserem Tun nach: Zerbomben können wir zwar Hunderttausende; sie aber beweinen oder bereuen nicht.“ <sup>1570</sup> Wenn Anders vom Produkt bzw. dem prometheischen Gefälle als Ausdrucks der Diskrepanz zwischen Mensch und Produkt spricht, meint er eigentlich den technologischen Funktionalismus, Rationalismus, Konformismus und Konsumzwang als selbstständig gewordene Macht. In der Technologie erkennt er damit eine Welt analog zu Arendts Analyse der Arbeit, die der Mensch zwar selbst initiiert hat, der er aber notwendigerweise, und damit sich selbst bzw. seinem eigenen Potenzial, nicht gewachsen ist. Das Gefälle beschreibt Anders als „Hauptwurzel unserer Apokalypse-Blindheit“ <sup>1571</sup>.

### **Menschliches Vermögen**

Es ist bereits beschrieben worden, dass Anders’ Arbeitsbegriff alle Dimensionen der Theorie der entfremdeten Arbeit bei Marx beinhaltet und der Rekurs darauf mithin offenkundig ist. Die Frage, die es hieran zu klären gilt, ist, ob dieser Umstand auch auf die Terminologie des „prometheischen Gefälles“ zutrifft, um so den Nachweis zu erbringen, dass der Einfluss von Marx’ Arbeitstheorie weiter reicht als bisher vermutet.

Die Theorie vom Gefälle entwickelt Anders in der Analyse der menschlichen Vermögen von Machen, Denken, Vorstellen, Fühlen und Verantworten (an anderer Stelle ergänzt um Begreifen und Wissen) <sup>1572</sup>, indem er diese unter dem Einfluss der technologischen Entwicklung untersucht. Daraus ergeben sich die angesprochenen Diskrepanzen von Herstellen-Vorstellen, Tun-Fühlen, Wissen-Gewissen, die in weiteren Variationen aufgeführt werden: Diskrepanz zwischen technischer und sprachlicher Entwicklung, zwischen Theorie und Praxis, zwischen Mensch und Technologie, Gerät und Leib. Die verschiedenen Vermögen haben, so Anders, eine spezifische Leistungsgrenze, nach der sie sich entweder nicht mehr steigern lassen oder sie die Kongruenz mit den anderen Vermögen verlieren. Anders will damit nicht das reine Faktum der variablen Leistungsvermögen kritisieren, sondern „daß die Differenzen zwischen den Leistungen so übermäßig anwachsen können, daß die Vermögen einander aus den Augen verlieren; daß sie nun unfähig werden, sich auf gleiche Gegenstände zu beziehen, daß das Band zwischen ihnen nun endgültig zerreißt“ <sup>1573</sup>. Hinzu kommt, dass die Vermögen des Machens und Denkens, im Gegensatz zu den übrigen, deutlich stärker erweitert werden können, „während die Ausdehnbarkeit des Vorstellens ungleich geringer bleibt; und die des Fühlens im Vergleich damit geradezu starr zu bleiben scheint“ <sup>1574</sup>. Den spezifischen Unterschied zwischen Herstellen und Denken auf der einen Seite und den „prometheischen Leistungen“ sowie den übrigen menschlichen Vermögen fasst er unter dem „prometheischen Gefälle“ und beschreibt damit ein Gefälle, das zwischen „den von uns, den ‚Söhnen des Prometheus‘ selbst gemachten Produkten und

---

<sup>1569</sup> AdM I: 16.

<sup>1570</sup> AdM I: 16f.

<sup>1571</sup> AdM I: 267.

<sup>1572</sup> Vgl. AdM I: 267.

<sup>1573</sup> AdM I: 268.

<sup>1574</sup> AdM I: 270f.

allen übrigen Leistungen besteht; nach der Tatsache, daß wir dem ‚Prometheus in uns‘ nicht gewachsen sind<sup>1575</sup>. Diese These deduziert er unter Rekurs auf die technologische Entwicklung und ihr modernes paradigmatisches Phänomen, die Atombombe:

„Zehn Ermordete zu bereuen oder zu beweinen, sind wir unfähig. Sich so ‚auszudehnen‘, um zehn Ermordete ‚meinen‘ zu können, ist die Reue unfähig. Vorstellen können wir die zehn Toten vielleicht. Zur Not. Aber töten – können wir Zehntausende. Ohne weiteres. Und die Leistungssteigerung wäre und ist kein Problem, oder: Vor unserem eigenen Sterben können wir Angst haben. Schon die Todesangst von zehn Menschen nachzufühlen, ist uns zuviel. Vor dem Gedanken der Apokalypse aber streikt die Seele. Der Gedanke bleibt ein Wort. –“<sup>1576</sup>

Die These vom „prometheischen Gefälle“, das sich auf die Diskrepanz zwischen den Vermögen des Herstellens und des Vorstellens zusammenfassen lässt, scheint den direkten Bezug zu Marx nicht aufzunehmen. Aus der vergleichenden Gegenüberstellung erkennt Anders ein ungleiches Potenzial, das unter den Bedingungen des technologischen Fortschritts zu einer Bedrohung wird. Das paradoxe Moment dieser Schlussfolgerung hat er selbst unter Rekurs auf seine frühe Anthropologie gesehen, nämlich dass „die Diskrepanz zwischen der Fassungskraft unserer Sinne und der Fähigkeit unseres Produzierens [...] letztlich in unserem menschlichen ‚Wesen‘ gründet; paradoxerweise also gerade in unserer Freiheit“<sup>1577</sup>.

In diesem Sinne wird die technische Entwicklung zum Katalysator einer Veranlagung zur Selbstentfremdung, die sich in der ungleichmäßigen Entwicklung der Vermögen von Herstellen und Vorstellen ausdrückt. Einmal mehr ist damit gezeigt, wie Entfremdung den Zustand der Bedingung des menschlichen Daseins einnimmt und damit selbst aufgehoben wird. Indem das prometheische Gefälle ursächlich in der Kontingenz des Menschen bzw. seiner Freiheit verortet wird, kommt Anders um das selbst erkannte Paradox einer immanenten Disposition zur Antiquierung nicht umhin. Die These des prometheischen Gefälles dient ihm als Nachweis der notwendigen Entfremdung. Obwohl das Gefälle eine Entfremdung anzeigt, mithin die Terminologie direkten Anstoß gibt, beschreibt er damit die menschliche Disposition zu dieser. Gefälle und Entfremdung müssen begrifflich voneinander getrennt werden.

Das Gefälle erfasst damit nicht nur die generelle Disposition zur Entfremdung, sondern erklärt auch, wie und warum es zur Abkoppelung und dem Aufstieg der Technik als Subjekts der Geschichte kommen konnte: Durch die Entbindung der menschlichen Vermögen von Herstellen und Vorstellen sind sich diese nicht nur einander, sondern auch jedes für sich fremd geworden. Anders macht dies deutlich, indem er nicht nur das Moment der Entfremdung in der Beziehung von Herstellen und Vorstellen ins Auge nimmt, sondern auch das jeweilige Vermögen (Herstellen<sup>1578</sup> und Vorstellen<sup>1579</sup>) selbst.

---

<sup>1575</sup> AdM I: 270.

<sup>1576</sup> AdM I: 269. Anders entwickelt im Folgenden die Theorie einer moralischen Phantasie. Ob dieses Vorhaben allerdings erfolgreich sein kann, hat er selbst bezweifelt: „Ob, was uns zu ‚leisten‘ heute aufgegeben ist, überhaupt geleistet werden kann; ob es möglich ist, das ‚Gefälle‘ zu überwinden, also das Volumen unserer Vorstellung und unseres Fühlens willentlich zu erweitern, das wissen wir erst einmal nicht. Vielleicht besteht die Voraussetzung der Unmöglichkeit, also die, daß die Kapazität unseres Fühlens starr (mindestens nicht beliebig erweiterbar) sei, zu Recht. Wenn das zutrifft, ist die Lage hoffnungslos. Aber der Moralist kann diese Unterstellung nicht einfach akzeptieren. Vielleicht liegt ihr Faulheit zugrunde; vielleicht eine ungeprüfte Theorie des Fühlens“ (AdM I: 273).

<sup>1577</sup> BvM: 45.

<sup>1578</sup> Vgl AdM I: 226ff: „Einerseits hat sich nämlich heute die aller Zielsichtbarkeit beraubte maschinelle Arbeit von dem, was man illusionistisch „menschliche Handlung“ nennt, so meilenweit entfernt, daß sie selbst zu einer Art von Scheintätigkeit geworden ist. ‚Wirkliche‘ Arbeit und scheinhafteste „Notstandsarbeit“ unterscheiden sich weder strukturell noch psychologisch in irgendeinem Punkte.“

<sup>1579</sup> Deutlich wird dies vor allem in Anders' Medienkritik: „Die Welt ist nun meine geworden, meine Vorstellung, ja sie hat sich, wenn man das Wort ‚Vorstellung‘ einmal im Doppelsinne: nicht nur im Schopenhauerschen, sondern im Theatersinne, zu verstehen bereit ist, in eine ‚Vorstellung für mich‘

Mit diesem Dualismus erhält die Arbeit gegenüber den anderen Vermögen eine Sonderstellung. Warum er dieses Vermögen hervorhebt, wird im Rekurs auf Marx plausibel<sup>1580</sup>. Es ist bereits gezeigt worden, dass sein Arbeitsbegriff stark von Marx beeinflusst ist. Was für diesen gilt, gilt auch für den Begriff des Herstellens als Teils der Analyse des prometheischen Gefälles. Auch darin enthält er die Dimension der entfremdeten Arbeit: Das Auseinanderdriften der menschlichen Vermögen hat nicht nur zur Folge, dass das Vorstellen die hergestellten Produkte nicht mehr in Gänze verstehen kann, sondern auch, dass das Herstellen selbst nicht mehr plausibel erscheint, womit die Dimensionen der Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt und seiner Tätigkeit erfasst sind. „Daß sich der Stil unseres heutigen Machens, also der Arbeit, von Grund auf verwandelt hat, darüber gibt es keine Meinungsdivergenzen. Bis auf uncharakteristische Restbestände ist Arbeiten heute zu einem vom Betrieb organisierten und dem Betrieb gleichgeschalteten ‚Mit-Arbeiten‘ geworden.“<sup>1581</sup> Wo der Mensch nur noch Mit-Arbeiter ist und sein Tun nicht mehr als Teil eines tätigen Umgangs mit der Welt verstanden werden kann, ist er von seiner eigenen Natur entfremdet. Gleiches gilt für die Dimension der Entfremdung des Arbeiters zum anderen: „Aber heute handelt es sich primär eben nicht um Zusammenarbeit mit anderen Arbeitenden, sondern um Mit-Funktionieren mit dem (unübersehbaren, aber für den Arbeitenden verbindlichen) Betrieb; mit dem Betrieb, dem die anderen Arbeitenden gleichfalls nur als Betriebsstücke angehören.“<sup>1582</sup> Analog zu Marx kritisiert Anders in seiner Untersuchung über das Gefälle das fehlende soziale Moment, das Arbeit beinhaltet: „Die Entfremdung des Menschen [...] drückt sich aus in dem Verhältnis, in welchem der Mensch zu dem anderen Menschen steht.“<sup>1583</sup> Dieses Verhältnis wird in einer funktionalistisch geprägten Arbeitsgesellschaft ausgehebelt.

Die Theorie des Gefälles integriert den Arbeitsbegriff Marxscher Prägung, da es der tätige Mensch ist, der existenziell betroffen ist, und weist auf die Dimensionen der entfremdeten Arbeit hin, während das Gefälle selbst die menschliche Disposition benennt, unter der sich die Vermögen auseinanderentwickeln und die ursprüngliche Kontingenz durch den technologischen Fortschritt in eine dauerhafte Entfremdung überführt wird.

Der Begriff des prometheischen Gefälles erscheint hier wieder als Paradox, indem er anzeigt, dass sich der Mensch selbst notwendig durch sich selbst abschafft. Allerdings wird diese Konnotation durch den Hinweis auf den technologischen Fortschritt teilweise entkräftet, womit das eigentliche Anliegen deutlich wird, nämlich zu versuchen, „die eigentümlichen Widersprüchlichkeiten des technologischen Zeitalters zu beschreiben“<sup>1584</sup>. Ruft man sich in Erinnerung, wovon Anders warnt, so wird einmal mehr deutlich, dass die technologische Entwicklung als ursächlich für die Antiquierung gesehen wird. Es ist nicht die Disposition oder die Kontingenz, vor der gewarnt wird, sondern die Entwicklung, die eine Technokratie einschlägt: „In dem Augenblick, in dem die Geräte durch die Maschinen abgelöst wurden, hat die Antiquiertheit des Menschen begonnen.“<sup>1585</sup> In dem Moment, in dem die Technologie ihren Aufstieg zur Herr-

---

verwandelt. In diesem ‚für mich‘ besteht nun das idealistische Element. Denn ‚idealistisch‘ im breitesten Sinne ist jede Attitüde, die die Welt in Meines, in Unseres, in etwas Verfügbares, kurz in ein Possessivum verwandelt: eben in meine ‚Vorstellung‘ oder in mein (Fichtesches) ‚Produkt des Setzens‘“ (AdM I: 112ff.).

<sup>1580</sup> Es wäre auch vorstellbar, dass Anders sich auf das Vermögen der Vorstellung versteift und daraus schlussfolgert, dass der Mensch ein unverbesserlicher Utopist ist, der mit den besten Absichten und Phantasien in sein Verderben rennt, in dem er die Technik in den Dienst dieses utopischen Vorstellens stellt.

<sup>1581</sup> AdM I: 286.

<sup>1582</sup> AdM I: 286.

<sup>1583</sup> MEW 40: 518.

<sup>1584</sup> Liessmann 2002: 55

<sup>1585</sup> GAA: 55.

schaft beginnt, so muss man weiterführen, beginnt der tätige Mensch, sein Entäußern als Entfremdung zu erfahren. Grundlage dafür ist das Gefälle, ist die unterschiedliche Leistungsgrenze der menschlichen Vermögen. Auslöser bzw. Ursache ist die Technologie.<sup>1586</sup>

Diskrepanzphilosophie und Gefälle-Theorie zeigen Ansätze einer Entfremdungstheorie, indem eine Verbindung zwischen früher Anthropologie und Phänomenologie der Technik hergestellt wird. Trotz dieser Bezüge ist das Reden über die Entfremdungsproblematik im Hauptwerk nur noch im Sinne eines daseinsbestimmenden Zustandes menschlichen In-der-Welt-seins möglich. Die neuen Termini der „Diskrepanz“ oder „A-synchronisiertheit“ sind nicht zuletzt von ihm geschaffen, um diesen Umstand zu beschreiben, zu dem er im ersten Band der „Antiquiertheit“ noch ein Gegenmodell entwickelt, das ihm wiederum selbst fraglich erscheint, dem mit dem zweiten Band jedoch kein Modell zur Überwindung mehr entgegengestellt wird.

### 5.3.2 Prometheische Scham und Selbstentfremdung

In Anders' früher philosophischer Anthropologie ist Scham<sup>1587</sup> ein Kompensationsmodus des Umgangs mit dem Schock der Kontingenzerfahrung. Als Modus vivendi des Nihilisten ist sie vorläufig und nicht geeignet, die Kontingenz zu überwinden (anders als das Handeln des geschichtlichen Menschen). Gleichwohl ist sie eine existenzielle Kategorie, „die den Menschen angesichts der Tatsache befällt, dass er für seine Existenz nichts kann und alle Versuche, eine Identität zu gewinnen, von der Kontingenz seines Daseins kontaminiert bleiben werden“<sup>1588</sup>. Im Hauptwerk wird der Begriff zur „prometheischen Scham“ erweitert, worin die Einbeziehung des Phänomens Technik ihren Ausdruck findet.

Aus dieser Erweiterung lässt sich bereits an dieser Stelle der Schluss ziehen, dass das, was für den Entfremdungsbegriff gilt, auch folgerichtig für den Schambegriff zutrifft: Durch den Einbezug der Technik wird diese zur dauerhaften Daseinsbestimmung. Wenn Anders im Weiteren über Scham spricht, dann als ein wesentliches Merkmal menschlicher Existenz im technologischen Zeitalter. Analog zum Gefälle stellt die existenzielle Scham die Bedingung dar, auf deren Grundlage sich durch den Einfluss der Technologie die prometheische Scham entwickeln kann. Das Schema der Analyse von prometheischem Gefälle und Scham ist analog.

Ausgehend von der anthropologischen Ebene werden die Termini auf eine ontologische Ebene überführt und kommt die von Kagel angemerkte „ontologisierende(n) Argumentation“<sup>1589</sup> zum Ausdruck, die auch bei der Untersuchung des Entfremdungsbegriffs anzutreffen war. Auch als „prometheische Scham“ stellt die Scham einen Kompensationsmodus dar, gleichwohl nur theoretisch. Praktisch ist sie auf „zweiter“ Ebene, analog zur Entfremdung, die Überwindung ihrer selbst, aber nicht in Form der Abschaffung, sondern der Verewigung.

Im Weiteren wird das Verhältnis von Entfremdung und Scham als ein Phänomen der Technik untersucht. Es wird zu klären sein, wie der qualitative Unterschied der von Scheler vorgelegten und von Anders übernommenen Analyse der Identitätsstörung zur prometheischen Scham unter dem Einfluss der Technologie zustande kommt, sowie der Frage nachzugehen sein, welche Folgen sich daraus für die Sichtweise ergeben, in der Scham den gleichwohl erfolglosen Versuch der Überwindung der Entfremdung zu sehen. Zudem wird Scham als ein

---

<sup>1586</sup> Vgl. Liessmann 2002: 56: „Was lange lediglich als ein akzidenteller Aspekt der industriellen Produktionsweise betrachtet worden war, wird bei Anders nun zum zentralen Moment einer gravierenden zivilisatorischen Entwicklung: die Eigendynamik der Maschine. Die unermüdliche Maschine zwingt nicht nur ihren Rhythmus dem Arbeiter auf, sondern ihre Kapazitäten übersteigen die des menschlichen Arbeiters bei weitem. Die durch ihre Physis begrenzte menschliche Arbeitskraft erweist sich als Hemmschuh angesichts dessen, was technisch möglich wäre.“

<sup>1587</sup> Vgl. Schraube 1993: 56f.

<sup>1588</sup> Liessmann 2002: 72.

<sup>1589</sup> Vgl. Kagel 1993: 567.

Einflussfaktor untersucht, der ursächlich für die Gegenüberstellung der Technik als fremder Macht sein könnte.

### **Dialektik der Scham**

Während der Scham im Frühwerk nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist ihr das erste Kapitel bzw. Essay des ersten Bandes der „Antiquiertheit“ gewidmet. Der technische Standpunkt bzw. die Scham als Ergebnis einer Untersuchung des Phänomens Technik bildet den Ausgangspunkt für die Analyse der „prometheischen Scham“, die Anders aus der Beobachtung der Reaktion eines Freundes auf eine Maschine deduziert haben will: „Glaube, heute vormittag einem neuen Pudendum auf die Spur gekommen zu sein; einem Scham-Motiv, das es in der Vergangenheit nicht gegeben hat. Ich nenne es vorerst für mich ‚Prometheische Scham‘; und verstehe darunter die ‚Scham, vor der beschämend hohen Qualität der selbstgemachten Dinge‘.“<sup>1590</sup> Die Reaktion eines Freundes, die dieser beim Anblick einer gewaltigen Maschine äußert, wird als narratives Nach-Denken rekapituliert:

„Schloß mich mit T. einer Führung durch eine hier eröffnete technische Ausstellung an. T. benahm sich aufs eigentümlichste; so eigentümlich, daß ich schließlich nur noch ihn beobachtete statt der Apparate. Sobald nämlich eines der hochkomplizierten Stücke zu arbeiten begann, senkte er seine Augen und verstummte. – Noch auffälliger, daß er seine Hände hinter seinem Rücken verbarg, so als ob er sich schämte, diese seine schweren, plumpen und obsoleten Geräte in die hohe Gesellschaft, der mit solcher Akkuratess und solchem Raffinement funktionierenden Apparate gebracht zu haben.“<sup>1591</sup>

Von diesem phänomenalen Fund ausgehend deduziert Anders zunächst das spezifisch Neue als menschliche Scham in Bezug auf die Technologie. Dieses wird zugleich gegen den Vorbehalt, dass man es hier mit der bereits bekannten Verdinglichung zu tun habe, verteidigt:

„Denn was T. als Schande ansieht, ist ja gerade nicht, daß er verdinglicht ist, sondern umgekehrt – und darum kommt der Ausdruck ‚Dingscham‘, den ich anfangs in Betracht gezogen hatte, nicht in Frage – daß er es nicht ist. Mit dieser Stellungnahme, nämlich der Scham, kein Ding zu sein, ist aber eine neue, eine zweite Stufe in der Geschichte der Verdinglichung des Menschen erreicht: diejenige, auf der der Mensch die Überlegenheit der Dinge anerkennt, sich mit diesen gleichschaltet, seine eigene Verdinglichung bejaht, bzw. sein Nicht-verdinglichtsein als Manko verwirft.“<sup>1592</sup>

Im Anblick der Technik, so die Schlussfolgerung, entwickelt der Mensch das Gefühl einer Minderwertigkeit gegenüber dem gemachten Produkt bzw. stellt diese zur Schau. Die prometheische Scham verweist zurück auf die Scham als existenziale Kategorie der frühen Anthropologie und bringt das Moment der Identitätsstörung zum Ausdruck. Dieses hatte Scheler in seiner Untersuchung bereits formuliert: „Es gibt in jedem Betrachte des Wortes Scham eine ebenso ursprüngliche ‚Scham vor sich selbst‘ und ein ‚Sichschämen vor sich selbst‘ wie eine Scham vor andern.“<sup>1593</sup> Die generellen Schlussfolgerungen, die Anders daraus für seinen Begriff ableitet, lesen sich wie eine Replik auf Schelers Analysen. Dieser schlussfolgert:

„Jene ‚Rückwendung‘ auf das Selbst, in deren Dynamik die Scham beginnt, stellt sich weder ein, wenn man sich als Allgemeines, noch wenn man sich als Individuum ‚gegeben‘ weiß, sondern wenn die fühlbare Intention des anderen zwischen einem individualisierenden und generalisierenden Meinen schwankt und wenn die eigene Intention und die erlebte Gegenintention hinsichtlich dieses Unterschiedes nicht gleiche, sondern entgegengesetzte Richtung haben.“<sup>1594</sup>

---

<sup>1590</sup> AdM I: 23.

<sup>1591</sup> AdM I: 23.

<sup>1592</sup> AdM I: 30. In diesem Sinne wird auch die Verdinglichung begrifflich überwunden, indem sie in einen Dauerzustand überführt wird.

<sup>1593</sup> Scheler 1957: 78.

<sup>1594</sup> Scheler 1957: 79.



Dem folgend ist das Wesen der Scham bzw. des Schamgefühls durch drei zentrale Momente gekennzeichnet: 1. Scham ist ein reflexiver Akt des Selbstbezugs, der grundsätzlich scheitert, „weil der sich-Schämende sich zugleich als mit sich identisch und als mit sich nichtidentisch begegnet“.<sup>1595</sup> 2. Scham ist „doppel-intentional“, bezieht sich nicht nur auf den auslösenden Makel, sondern auch auf die Instanz, vor der der Schämende sich schämt. In Abgrenzung zu Husserl wird hier kritisiert, dass die Phänomenologie nie auf die Idee gekommen sei, als Instanz das „erkennende Ich“ selbst zu setzen, da diesem immer nur ein aktiver Charakter unterstellt worden sei. 3. Scham ist zugleich „negativ intentional“, da die Instanz, vor der man sich schämt, unerwünscht ist, man sich ihr aber nicht entziehen kann. Das Neue der Analyse ist, dass diese als ein Akt des Schämens aufgrund von Umständen interpretiert wird, für deren Dasein oder Eintreten das Individuum selbst nicht verantwortlich ist und deren Beeinflussung außerhalb seines Einflussbereichs liegt. Die Scham ist damit ein existenzielles Moment, das unter anderem auf die Leiblichkeit als Mitgift des Menschen verweist, die er in der frühen Anthropologie der „Pathologie de la liberté“ zugunsten der Weltlichkeit hatte fallen lassen<sup>1596</sup>.

Die zugrunde liegende Identitätsstörung<sup>1597</sup> ist die erste Prämisse der Scham als eminenter Scham davor gesehen und erkannt zu werden. Die zweite Prämisse besteht darin, dass im Technologiezeitalter nicht mehr nur der Mensch den Menschen anblickt, sondern auch die Technologie als Gegenüber anblickt. Die „prometheische Scham“, die noch immer auf die Identitätsstörung verweist, „[N]ichts dagegen tun zu können, dass man nichts dafür kann“<sup>1598</sup>, hat das Gefühl einer Minderwertigkeit gegenüber der Technologie zur Folge, einer Minderwertigkeit, geboren zu sein und nicht mit einem definierten Zweck hergestellt worden zu sein<sup>1599</sup>. Auch die „prometheische Scham“ zeigt primär die Scham an, die ein Mensch darüber empfindet, derjenige zu sein, der er ist und daran im Moment des Schämens nichts ändern zu können, dafür aber auch nichts zu können. Erst im Anblick der Maschine entwickelt sich daraus die Einsicht in die Scham, nicht so zu sein, wie die Produkte: „Prometheus hat gewissermaßen zu triumphal gesiegt, so triumphal, daß er nun, konfrontiert mit seinem eigenen Werke, den Stolz, der ihm noch im vorigen [19.] Jahrhundert so selbstverständlich gewesen war, abzutun beginnt, um ihn durch das Gefühl eigener Minderwertigkeit und Jämmerlichkeit zu ersetzen.“<sup>1600</sup>

### Die Selbstverdinglichung

Die Konklusion, die Anders daraus zieht, ist die Reaktion des Menschen auf die Scham in Form der „Bejahung der eigenen Verdinglichung“; und der: „Desertion ins Lager der Geräte“<sup>1601</sup>. Als Beispiel nennt er Make-up als den Versuch, die optischen Makel zu verdecken, und variiert dabei eine Nietzsche-Zitat: „Der Leib ist etwas, was überwunden werden muß“. Oder vielmehr:

<sup>1595</sup> AdM I: 66.

<sup>1596</sup> Vgl. Müller 2012: 51

<sup>1597</sup> Vgl. AdM I: 75: „...die Scham, ‚Ich‘ zu sein, die allgemeinere ist und ursprünglicher als die Scham, Nicht-Ich zu sein [ist].“

<sup>1598</sup> AdM I: 70.

<sup>1599</sup> Vgl. AdM I: 34: „Nicht die schlechteste Definition des Zeitgenossen wäre deshalb — und unser Instruktor würde sie gewiß unterschreiben: — ‚Der Mensch ist der Saboteur seiner eigenen Leistungen.‘ ‚Saboteur‘ natürlich nicht deshalb, weil er seinen eigenen Produkten mutwillig etwas antäte (denn trotz aller Vernichtungswaffen liegt ihm ja nichts ferner als das, und selbstloser als unser Zeitgenosse seinen Geräten gegenüber ist ja der Mensch keinem Wesen gegenüber jemals gewesen) sondern eben, weil er, der ‚Lebendige‘, starr und ‚unfrei‘ ist; die ‚toten Dinge‘ dagegen dynamisch und ‚frei‘ sind; weil er, als Naturprodukt, als Geborener, als Leib, zu eindeutig definiert ist, als daß er die Veränderungen seiner, aller Selbstdefinierung spottenden, täglich wechselnden, Gerätewelt mit- machen könnte. Sorgenvoll, beschämt und mit schlechtem Gewissen blickt er daher auf seine hochtalentierten Kinder, deren Zukunft er zu ruinieren fürchtet, weil er sie weder ohne jede Begleitung auf Karriere schicken noch sie begleiten kann.“

<sup>1600</sup> AdM I: 24.

<sup>1601</sup> AdM I: 30f.

Er ist bereits ‚überwunden‘.<sup>1602</sup> Der Minderwertigkeit versucht der Mensch zu entkommen, indem er mithilfe der Technik seine physikalischen Grenzen überwindet und sein Dasein somit in den Dienst der Technik stellt. Das „Human Engineering“ wird als ein Akt der Dehumanisierung dargestellt, in dem der Mensch dem Funktionsprinzip der Maschine gleichgeschaltet werden soll:

„Es gehört zum Wesen des Geräts, daß es eine einzige spezialisierte Aufgabe leiste, in dieser seiner Leistung aufgehe, in ihr und ihr allein die Rechtfertigung seines Daseins finde. Hängen ihm andere Eigenschaften an, so werden diese nur ‚in Kauf genommen‘. – Diese Bestimmung des Geräts definiert nun auch das Wesen, das im ‚Human Engineering‘ hergestellt werden soll.“<sup>1603</sup>

Das kritikwürdige Element dieses Prozesses bringt Christian Dries prägnant zum Ausdruck: „Problematisch ist für Anders dabei nicht, dass Menschen ihre Leistungsgrenzen verschieben. Denn das haben sie schon immer getan. Neu und ‚unerhört‘ kommt ihm die Ingenieurskunst am Menschen deshalb vor, ‚weil wir die Selbstverwandlung unseren Geräten zuliebe durchführen, weil wir diese zum Modell unserer Alterierungen machen; also auf uns selbst als Maßstab verzichten und damit unsere Freiheit einschränken oder aufgeben‘[...].“<sup>1604</sup> Scham ist also zunächst eine grundlegende menschliche Reaktion auf die Weltentfremdung. Dies hatte Anders bereits in seinem Frühwerk herausgearbeitet<sup>1605</sup> und greift diesen Aspekt auch im Hauptwerk auf, modifiziert sein Konzept aber, indem er Scham innerhalb der Technikphilosophie zu einem Phänomen der Technik macht und so die Reaktion als „eine zweite Stufe in der Geschichte der Verdinglichung des Menschen“<sup>1606</sup> interpretiert.

### Schämen und Fremdwerden

In Bezug auf das Verhältnis von prometheischer Scham und Entfremdung bedeutet dies, dass die prometheische Scham als Reaktion auf die als etwas Fremdes gegenübertretende Technologie zu verstehen ist. In Folge der technologischen Entwicklung ist der Stolz des 19. Jahrhunderts über die technische Beherrschung der Natur im 20. Jahrhundert durch Scham ersetzt worden. Dieser qualitative Wandel steht in enger Beziehung zum prometheischen Gefälle. Die Terminologie ist nicht zufällig<sup>1607</sup>.

Die Technik entfremdete die Vermögen von Herstellen und Vorstellen voneinander und tritt dem Menschen als fremde Macht gegenüber. Sie erzeugt ein Minderwertigkeitsgefühl, nicht gemacht, sondern geboren worden zu sein. Man schämt sich für etwas, wofür man nichts kann, weil man im Blick der Maschine auf die Kontingenz des Daseins verwiesen wird und diese als Unvollkommenheit erfährt. Die Maschine wird davon nicht belastet, sie ist mit einem Zweck und Ziel hergestellt worden. Dieser Perfektion sucht sich der Mensch durch Selbstverdinglichung anzugleichen. Technik tritt damit analog dem Produkt menschlichen Herstellens in der Theorie der entfremdeten Arbeit als etwas Fremdes gegenüber, erhebt sich jedoch über diese kategoriale Zuordnung, da sie – im Gegensatz zum Produkt – zugleich als Verursacher der Entfremdungserfahrung definiert wird. Die Form der Entfremdungserscheinung ist folglich analog zu Marx' Theorie zu verstehen: Weil die Beziehung der Wiederaneignung des hergestellten Produkts, das auch ein technischer Apparat sein kann, gestört ist, kommt es zur Entfremdung. Im Unterschied zu Marx sieht Anders dafür spätestens im Hauptwerk nicht mehr die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Produktionsbedingungen als verantwortlich, sondern das Phänomen der Technik. Sein Begriff ist daher mehrdeutig. Einerseits erscheint Technik innerhalb der Kategorie Produkt und andererseits als universales Phänomen.

---

<sup>1602</sup> AdM I: 31.

<sup>1603</sup> AdM I: 42.

<sup>1604</sup> Dries 2009: 36.

<sup>1605</sup> Vgl. Müller 2012: 53ff.

<sup>1606</sup> AdM I: 30.

<sup>1607</sup> Vgl. AdM I: 270.

Die prometheische Scham, als eine Scham vor dem eigenen Produkt verweist zudem auf die anthropologische Grundannahme, die Weltfremdheit des Menschen. Entsprechend dem „prometheischen Gefälle“ stellt Scham als menschliche Disposition aufgrund der Weltfremdheit die Bedingung dar, unter der das Phänomen der Technik die „prometheische Scham“ ursächlich hervorbringen kann, und beschreibt die immanente Widersprüchlichkeit des Technologiezeitalters. Auf diese Weise wird erklärt, wie das Technik zum neuen Subjekt wird, indem es die Sehnsucht des Menschen nach der Überwindung der Kontingenz bedient. Ihre Herrschaftsweise bzw. die Art ihres Gegenübertretens kann daher auch nicht qualitativ mit dem Fetischcharakter der Ware aus dem „Kapital“ gleichgesetzt werden.

Mit der „prometheischen Scham“ sowie der Selbstverdinglichung findet Anders ein reaktives Moment der Entfremdung des Menschen von der Technik, das Marx nicht kannte, da er in den Auswirkungen der Entfremdung auf den Arbeiter nur die physische wie geistige Verarmung und den Kontrollverlust thematisierte<sup>1608</sup>. Auch lässt sich die Scham im Gegensatz zum „Gefälle“ mit der entfremdeten Arbeit bei Marx zwar methodisch, aber nicht inhaltlich in Verbindung bringen. Solche Bezugnahmen wären akrobatische Kunststücke, für die sich zwar Indizien, aber keine plausiblen Argumente finden lassen. So könnte man freilich vermuten, dass die prometheische Scham durch die entfremdete Arbeit verursacht wird und nicht durch das Phänomen Technik, dass also auch an dieser Stelle die Problematik von Anders' Philosophieren zu sehen ist, seine Technikphilosophie nicht systematisch entwickeln und mit einem Rekurs auf eine Arbeits- und Gesellschaftstheorie mithin mit einer nicht fatalistischen Geschichtsphilosophie flankieren zu können. Im Gegensatz zur Untersuchung des Arbeitsbegriffs, wo dieser Mangel kritisiert wurde, lässt sich dieser Umstand bei der „prometheischen Scham“ nicht unter Rekurs auf Anders' Marx-Rezeption als solcher rechtfertigen, da Marx die Scham nicht kennt. Anders lässt sich an dieser Stelle nicht mit Marx kritisieren, weil dieser hier keine Einwände erheben kann: Denn für „Anders ist die (Selbst-)Verdinglichung des Menschen zur Menschmaschine im Vergleich zur (Selbst-)Entfremdung, die Karl Marx 1844 in seinen Ökonomisch-philosophischen Manuskripten angeprangert hatte, die wahre ‚Klimax möglicher Dehumanisierung‘“. <sup>1609</sup> Die Schlussfolgerung von Christian Dries ist zwar richtig, allerdings nicht die Gleichsetzung von Selbstverdinglichung und Entfremdung, da die Selbstentfremdung als Voraussetzung für die Selbstverdinglichung gesehen werden muss.

Interessanter als die philosophische Spekulation ist die kritische Betrachtung aus dem Blickwinkel der modernen Entfremdungstheorie. Es ist gezeigt worden, dass die „prometheische Scham“ als Reaktion auf Entfremdung mithin als Diskrepanz des Menschen zu seinen Produkten charakterisiert wird, verursacht durch das Phänomen Technik. Zuvor ist bereits herausgestellt worden, dass der Entfremdungsbegriff das Moment der Überwindung ausschließt. Insofern kann kaum von Entfremdung in traditioneller Weise gesprochen werden. Gleiches gilt aber auch für den Schambegriff. Indem Entfremdung zum Dauerzustand wird, wird auch die Reaktion darauf zum Existenzmerkmal und damit das reaktive Moment der Selbstverdinglichung.

In der Konsequenz dieser Betrachtung zeigt sich, wie deutlich die Technik ihren Herrschaftsanspruch zum Ausdruck bringt. Nicht nur wird darin Anders' gleichwohl kritikwürdige Integration von Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit in Form der Entfremdung des Menschen von seinem Tun, Produkt, seiner Natur und Gattung deutlich, sondern auch, wie die Technik durch die Modifizierung der Scham zur „prometheischen Scham“ dem Menschen in der Verdinglichung eine Möglichkeit zur Überwindung offeriert, die jedoch in deren Inversion, nämlich einer Angleichung, besteht, dabei lediglich auf den noch pathologisch verspürten Moment der Scham zielt und die zugrunde liegende Entfremdung so gegen Überwindungsversuche absichert.

Die „prometheische Scham“ war Anders' erste Entdeckung des phänomenalen Wirkens der Technologie, die Diskrepanz der menschlichen Vermögen, die Entbindung von moralischer

---

<sup>1608</sup> MEW 23: 89.

<sup>1609</sup> Dries 2009: 36.

Verantwortung und weitere folgten. Bezogen darauf war er sich später nicht mehr sicher, ob dieses Phänomen tatsächlich im alltäglichen Umgang mit der Technik anzutreffen ist. An seinen Schlussfolgerungen, bspw. der Selbstverdinglichungstendenz<sup>1610</sup> hielt er fest: „Nicht revoziere ich hingegen, daß auch dann, wenn Scham dieser Art nicht verspürt werden sollte, das vorliegt, was die englische Sprache shame nennt: nämlich eine Schande.“<sup>1611</sup>

#### 5.4 Der „telos-lose“ Mensch

Im ersten Band der „Antiquiertheit des Menschen“ verweist Anders, Marx’ Theorie der entfremdeten Arbeit paraphrasierend, darauf, dass der Arbeiter keinen Stolz mehr für das von ihm hergestellte Produkt empfindet, und deutet einen gestörten Wiederaneignungsversuch an:

„[...] die Arbeiter, sind ja nicht stolz auf ‚ihr‘ Ergebnis. Und zwar deshalb nicht, weil die Produktionsprozesse in so viele Einzelakte zerfallen, daß für Stolz (sei es auf das individuelle Endprodukt, sei es auf die Geräte- und Produktwelt als Ganze) gar keine Gelegenheit bleibt; weil kein Endprodukt verrät, daß in ihm ihre (dieser individuellen Arbeiter) Qualitäten und Leistungen investiert sind. Stolz kann man aber nur auf solche Leistungen sein, die derartige Spuren tragen, die für solche Identifizierungen zur Verfügung stehen.“<sup>1612</sup>

Was hier als Beispiel angeführt wird, um zu zeigen, dass der technische Fortschritt nicht zwangsläufig in einer Verbesserung der Lebensbedingungen kulminiert, sondern in Gestalt der Ware dem Konsum überantwortet wird, bringt einmal mehr die Dimensionen der Entfremdung des Arbeiters von dem Produkt seiner Tätigkeit („Ergebnis“) und seiner Tätigkeit selbst („Einzelakte“) in der Theorie der entfremdeten Arbeit zum Ausdruck. Deutlich wird auch, wie Anders Marx’ Entfremdungstheorie kritisch erweitert, indem er deren Entfremdungsdimensionen, die dieser aus der Analyse des Produktionsprozesses deduziert hatte, auf die Produktionsmittel, die Maschinen und Apparate, anwendet.

Damit verbindet er Marx’ Theorie mit seiner phänomenologischen Analyse der Technik. Gelingen kann ihm dies nur, weil die Prinzipien des Rationalismus, Konsumismus und Funktionalismus, wie sie im von Marx beschriebenen Aufstieg der Arbeit zum Ausdruck kommen, auch für die Technologie gelten bzw. sich darin für Anders am deutlichsten manifestieren: „Da Marx den Apparat und die Technik der kapitalistischen Gesellschaft für die Entfremdung verantwortlich gemacht hat, und da er die Selbstverwandlung des kapitalistischen Systems in ein sozialistisches, gleich ob zu Recht oder nicht, verkündet hat, hat auch er ja schon, nein, hat gerade er den dialektischen Umschlag an der Technik bejaht.“<sup>1613</sup>

Anders ist an dieser Stelle seiner Marx-Interpretation äußert selektiv, da Marx vornehmlich die Produktionsbedingungen und nicht den Apparat für die Entfremdung verantwortlich gemacht hat. Diesen Umstand kritisierte auch Arendt. Die Perspektive auf die Technik zeigt sich damit in einer eigentümlichen Hermetik, in der leicht übersehen werden kann, dass Technik zwar die Ursache der Entfremdung der modernen Arbeitsgesellschaft darstellt, gleichwohl aber nicht per se, sondern nur in ihrer Relation bzw. Auswirkung auf das menschliche Tätigsein. Dieses ist durch den Funktionalismus, Rationalismus und auf Konsum ausgerichteten Produktionsprozess nicht mehr Ausdruck einer Aneignung der Welt und daher entfremdet. Die Entfremdungserfahrung ereignet sich nur im Tätigsein und nicht im reinen Vorhandensein der Technik. Dies zeigt sich vor allem in den Beispielen, die Anders wählt, um die Auswirkungen des technologischen Einflusses auf den Menschen zu beschreiben. Kritisiert wird hier immer

---

<sup>1610</sup> Anders führt hierzu unter anderem das „Cloning“ an (vgl. AdM II: 24f.).

<sup>1611</sup> AdM I: 433f.

<sup>1612</sup> AdM I: 27.

<sup>1613</sup> AdM II: 127.

die Negation menschlicher Handlungsoptionen. Die Fokussierung auf die Analyse des Phänomens Technik unterschlägt diesen Aspekt jedoch zuweilen und verwirft das Konzept eines Technikverständnisses als Mittels zur Weltaneignung.

Die Erörterung möglicher positiver Tendenzen der Technologie spielt in Anders' Nachdenken keine Rolle, sondern erscheint als Ausdruck einer Fehlinterpretation des Phänomens oder einer bereits sich Bahn brechenden Antiquiertheit. Diese Position ist nicht nur von einem marxistischen Standpunkt aus kritikwürdig. Anders negiert zumindest möglich erscheinende, positive Aspekte des technologischen Fortschritts und stellt damit seine Interpretation des Technikbegriffs infrage. Zugleich verdeutlicht sich darin die Schwäche seines phänomenologischen Ansatzes, der „Funden“ nachgeht und sich nicht ohne Weiteres mit der gesellschaftstheoretisch fundierten Theorie der entfremdeten Arbeit in Einklang bringen lässt. Die Erkenntnis, dass die Technik unabhängig von den gesellschaftlichen Produktionsbedingungen prädikativ „west“, bedeutet noch nicht, dass die Gesellschaft der Technik ohne Handhabe gegenübersteht.<sup>1614</sup>

Den Ansatz, dem Phänomen nachzugehen und damit dem, „was die Technik aus uns gemacht hat, macht und machen wird, noch ehe wir irgendetwas aus ihr machen können“<sup>1615</sup>, kann man ihm nicht vorhalten. In Bezug auf seine Analyse der Scham verstellt es ihm den Blick darauf, dass in dieser der gescheiterte Versuch der Wiederaneignung gesehen werden muss und nicht ein weiterer Grund für die Antiquiertheit.

Letztlich teilt Anders jedoch Marx' These, dass der Mensch ohne Arbeit, das heißt ohne eine sinnstiftende Anwendung seines Potenzials, ohne ein herstellendes Tätigwerden in der Welt, seine Heimat verliert und zum Menschen ohne Welt wird. Er bemerkt sogar, dass seine Adaption dieser Marxschen Gedanken einer Erweiterung der Kritik am Privateigentum an Produktionsmitteln als Ursache für die Entfremdung ist. Die Abgrenzung zu Marx erfolgt an dem Punkt, an dem er über die Konsequenzen nachdenkt. Von einer Abschaffung des Privateigentums ist in der Gesellschaftstheorie keine Rede, kann keine Rede sein, da die Entfremdung über die materialistische Limitierung der Theorie der entfremdeten Arbeit hinaus reicht und das grundsätzliche Problem berührt, dass der Mensch im Zeitalter der Technokratie teloslos tätig ist:

„Mensch ohne Welt‘ waren und sind diejenigen, die gezwungen sind, innerhalb einer Welt zu leben, die nicht die ihrige ist; eine Welt, die, obwohl von ihnen in täglicher Arbeit erzeugt und in Gang gehalten, ‚nicht für sie gebaut‘ (Morgenstern), nicht für sie da-ist; innerhalb einer Welt, für die sie zwar gemeint, verwendet und ‚da‘ sind, deren Standards, Abzweckungen, Sprache und Geschmack aber nicht die ihrigen, ihnen nicht vergönnt sind. Diese These ist eine Ausweitung der Marxschen Grundthese, daß das Proletariat die Produktionsmittel, mit deren Hilfe es die Welt der herrschenden Klasse erzeuge und in Gang halte, nicht selbst besitze. Freilich ist meine These allgemeiner als die Marxens (der sie aber nicht etwa widerspricht), da sie auf etwas Ontologisches, und zwar auf etwas negativ Ontologisches abzielt. Womit ich meine, daß sich dasjenige, was der Proletarier nicht sein eigen nennen kann, sich nicht auf die von ihm erzeugten und bedienten Produktionsmittel beschränkt, auch nicht auf die, ebenfalls von ihm erzeugten ‚products of easy life‘ – diese Definition von Unfreiheit wäre viel zu eng. Entscheidend ist vielmehr – und darin besteht eben das ‚negativ Ontologische‘ –, daß die Welt, die er selbst herstellt, mindestens mit-herstellt, nicht seine Welt

---

<sup>1614</sup> Gleiches kritisiert auch Oiserman: „Von diesen theoretischen Positionen muß man, unserer Ansicht nach, auch an die Frage von den Widersprüchen des wissenschaftlich- technischen Fortschritts, seinen sozialen Folgen u. a. m. herangehen. Es wäre unvernünftig, die Anwendbarkeit des Begriffs Entfremdung auf diese Erscheinungen zu leugnen, doch darf man in dem Phänomen der Entfremdung nicht die Quelle jener schädlichen Erscheinungen erblicken, die sie eigentlich hervorbringen. Es gilt, die konkret historischen Formen und die sozialen Bedingungen des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes in den unterschiedlichen sozial-ökonomischen Systemen zu untersuchen und nicht die Technik als dämonische Kraft zu mystifizieren. Es muß schließlich unterstrichen werden, daß der wissenschaftlich-technische Fortschritt und seine Folgen nicht die gleichen Situationen für die unterschiedlichen gesellschaftlichen Klassen schaffen. Die Mystifizierung der Entfremdung, die als theoretische Bedingung das Ignorieren ihrer historischen Wurzeln hat, führt unweigerlich dazu, daß manche Denker die thermonukleare Gefahr als eine fatale Folge der Entwicklung von Wissenschaft und Technik auffassen. Natürlich ist nicht das die Ursache dieser Gefahr“ (Oiserman 1968: 244).

<sup>1615</sup> AdM I: 7.

ist, daß er in dieser nicht zuhause ist, so wenig zuhause ist, wie der Bauarbeiter in dem von ihm mit-errichteten Gebäude zuhause ist.“<sup>1616</sup>

### Methodische Problematiken

In Bezug auf die Methodik zeigt sich ein weiterer Kritikpunkt: Anders phänomenologische Methode evoziert mit dem ersten Band der „Antiquiertheit“ eine historische Dimension seiner Analyse, wo sie eigentlich Universalität beanspruchen will.

Es ist bereits gezeigt worden, dass Anders die Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Tätigkeit ausschließlich thematisiert, um diese durch ihr eigenes Tun für beendet zu erklären, indem Geschichte zur Frist des Daseins des Menschen als Gattung wird. Das Phänomen Technik, das er unter diesen historischen Vorzeichen untersucht, reduziert sich auf eine Betrachtung der Technologie im letzten Zeitalter und ihrer Phänomene. Die Phänomenologie der Technik oder präziser, die Untersuchung der Auswirkungen der Phänomene der Technik auf den Menschen, ist historisch limitiert. Folgt man der Argumentation, dass mit dem Atombombenabwurf über Japan die Geschichte ultimativ ahistorisch geworden ist, muss man schließen, dass jede Theorie, und damit auch Anders' Phänomenologie, auf den historischen Raum dieser Frist begrenzt ist.<sup>1617</sup> Ist das Ende der Geschichte als letztes Zeitalter proklamiert, ist auch die eigene Methodik auf die Phänomene der Technik innerhalb dieser historischen Periode beschränkt.

Die Ergebnisse seiner phänomenologischen Technikkritik sind damit nicht infrage gestellt, hingegen ihre universelle Gültigkeit. Dies ist wichtig, weil Anders keinen anderen Zustand kennt als den, den er untersucht, weil er keinen wertfreien Blick auf die Phänomene hat bzw. einen solchen seinem Technikbegriff nicht gegenüberstellt und mitgibt und ihm damit einen nicht widerrufbaren Ewigkeitscharakter gibt, der jede Möglichkeit einer Überwindung oder eines Modus vivendi der Nicht-Fremdbeherrschung ausschließt.

Damit ist ein Erklärungsmodell verfügbar, das zeigt, warum Anders sich auf die negativen Konsequenzen des technischen Fortschritts konzentriert hat, konzentrieren musste, er nur wenig Verve zeigte, den Ursachen der Phänomene nachzugehen, und daher die entfremdete Arbeit von Marx auf technische Phänomene zuspitzte. Zuletzt liefert dieses Modell eine Erklärung, warum Anders Technik und Arbeit voneinander unterscheidet und die Technik nicht mehr als Produkt der menschlichen Tätigkeit ansieht. Liessmann weist auf diesen Umstand hin, wenn er mit Blick auf die grundlegende Fragestellung nach dem Verhältnis von Mensch und Technik und auf die Voraussetzungen dieser schreibt:

„Voraussetzung für diese Fragestellung war die Annahme, daß der Mensch nicht das souveräne Subjekt ist, das die Technik nach seinen eigenen Maßstäben gezielt nutzt, sondern daß der Mensch durch die Einbettung in ein von ihm selbst geschaffenes technisches Universum in ein äußerst prekäres Spannungsverhältnis zu diesem Gerät und von seiner künstlich-technischen Umwelt nicht nur modifiziert, sondern zunehmend in seiner Daseinsweise in Frage gestellt wird.“<sup>1618</sup>

Den Menschen als souveränes Objekt zumindest begrifflich der eigenen Theorie der Antiquiertheit gegenüberzustellen, kam für Anders nicht infrage, weil das souveräne Subjekt Mensch bereits ausgeschlossen war.<sup>1619</sup> Innerhalb der Logik der Methode folgt aus der Erkenntnis der zi-

---

<sup>1616</sup> WM: 11f.

<sup>1617</sup> Die unter diesen Vorzeichen paradox anmutende Gegenfrage dazu würde lauten, wie und ob das Phänomen Technik erscheinen würde, gäbe es die Frist nicht, die der technische Fortschritt selbst hervorgebracht hat.

<sup>1618</sup> Liessmann 2002: 53.

<sup>1619</sup> Diese Prämisse legitimiert Anders nicht mit seiner Anthropologie. Sie ist was sie ist, eine Grundannahme, die nicht weiter hinterfragt wird. Die Kritik an diesem Vorgehen, die damit zum Ausdruck gebracht wird, ist deshalb berechtigt, weil Anders seine unsystematische Methode, seine phänomenologische Untersuchung der Technik, angreifbar macht. Zuweilen scheint er sich in der Analyse seiner phänomenologischen Funde darauf zu verlassen bzw. anzunehmen, dass ihre Beschreibung dem Leser schon plausible erscheinen wird,

vilisatorischen Zäsuren als Vernichtern der Geschichte zugleich die Zwecklosigkeit der Beschäftigung mit den Ursachen der Phänomene der Technik. Gäbe es noch eine Geschichte, so würde sich der Blick zurück lohnen, würde ein Suchen nach den Ursachen weitere Dimensionen eröffnen und positive Möglichkeiten, das menschliche Dasein wieder anzueignen, bedeuten.

Anders ist sich dieser Ursprünge, die auch für sein Schaffen maßgeblich sind, bewusst. Dennoch schließt er deren Diskussionswürdigkeit theoretisch aus. So schreibt er im ersten Band der „Antiquiertheit“ mit Blick auf den Entfremdungsbegriff: „Ursprung, Ätiologie und Symptomatik der Entfremdung hier zu behandeln, ist natürlich unmöglich. [...], der Vorgang muß vorausgesetzt werden“<sup>1620</sup>, und fügt in einer Anmerkung mit deutlichem Hinweis auf Marx hinzu: „Daß das Phänomen vor hundert Jahren im Zusammenhang mit Arbeit, Ware, Freiheit und Eigentum, also im revolutionären Sinne, eingeführt wurde, ist ihm nicht mehr anzusehen.“<sup>1621</sup> Er erkennt zwar den Ursprung und die etymologischen Wurzeln seiner Terminologie an, unausgesprochen stellt er deren Gültigkeit zugleich infrage. Deutlich wird dies, wenn er an gleicher Stelle, unter Rekurs auf den Verharmlosungsvorgang des wissenschaftlichen Begriffs durch die Soziologie Karl Mannheimers und den Surrealismus behauptet, dass Entfremdung im Lichte seiner Analysen eine gegensätzliche Tendenz zum ursprünglichen Verständnis des Begriffs eingeschlagen habe: „Selbst diese flüchtige Besinnung auf die heutige Verwendung des Ausdrucks ‚Entfremdung‘ zeigt also den in entgegengesetzter Richtung arbeitenden Verwandlungsvorgang: die Pseudofamiliarisierung und Intimisierung.“<sup>1622</sup>

Man erblickt hier ein weiteres Beispiel für das Vorgehen, die historischen Wurzeln und Bezüge vor dem Hintergrund der Analyse der Ahistorie zu kappen. Anders' Motivation bildet das Kämpfen für den Erhalt bzw. die Ausdehnung der Frist. Daraus leitet er einen pathologischen Entfremdungsbegriff auf gesellschaftlicher Ebene ab, der zum wesentlichen Merkmal der Existenz derselben wird. Mit dieser defätistischen Schlussfolgerung steht er nicht alleine. Martin Buber beispielsweise definierte Entfremdung als „Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Werken“: „Der Mensch vermag die durch ihn selbst entstandene Welt nicht mehr zu bewältigen, sie wird stärker als er, sie macht sich von ihm frei, sie steht ihm in einer elementaren Unabhängigkeit gegenüber, und er weiß das Wort nicht mehr, das den Golem, den er geschaffen hat, bannen und unschädlich machen könnte. [...] Die Maschinen, erfunden, um dem arbeitenden Menschen zu dienen, nahmen ihn in ihren Dienst; [...]“<sup>1623</sup>

In seiner Radikalität ist dieser Ansatz ultimativ. Er bricht mit der geisteswissenschaftlichen Tradition und stellt ihre Terminologie auf den Kopf. Das Inhaltsverzeichnis des zweiten Bandes der „Antiquiertheit des Menschen“ macht dies deutlich: Von der Arbeit, den Produkten über die philosophische Anthropologie bis zur Geschichte, Fantasie und Wirklichkeit werden alle Bereiche der Lebenswelt als antiquiert angesehen. Damit gelingt es zwar, die Begriffswelt seines Denkens von historischen Einflüssen und Traditionen zu lösen. Allerdings wird aber auch alle bisherige Erkenntnis unter den neuen Vorzeichen für antiquiert erklärt, was dort, wo er sich eben dieser Erkenntnisse bedient, paradox anmutet. So auch beim Begriff der Entfremdung.

Unter diesen Vorzeichen nehmen alle tradierten Erkenntnisse neue Formen an. Die Ergebnisse seiner Untersuchung des Phänomens Technik werden nicht infrage gestellt. Zu kritisieren ist die Reduzierung der Ergebnisse auf technische Phänomene. Es zeigt sich zudem, dass die Gültigkeit der Analyse bzw. ihr Rahmen limitiert ist. Diese Limitierung ist bewusst und im

---

weil sie ihm selbst eben als solche erscheint. Diese Annahme wird denn auch bestätigt durch den Blick in die Welt und durch das Maß, in dem Maschinen und Technologie menschliches Handeln beeinflussen, übernehmen und bestimmen können und tun. Die Entfremdungserfahrungen, die darin zum Vorschein kommen, spürt der Mensch jedoch nicht, weil die Technik diese verursacht, sondern weil sie auf eine Korrumpierung der Technik in ihrer gesellschaftlichen Verwendung verweist, weil sie den kapitalistischen Prinzipien von Funktionalismus, Konformismus und Konsum nacheifert.

<sup>1620</sup> AdM I: 116.

<sup>1621</sup> AdM I: 336.

<sup>1622</sup> AdM I: 336.

<sup>1623</sup> Buber 1954: 83 f.:

Rahmen der Übertreibungen in Richtung Wahrheit provokativ gewählt, ihre Konsequenzen mag Anders unterschätzt oder in Kauf genommen haben. In der Ablehnung von Blochs Prinzip Hoffnung wird diese Programmatik deutlich:

„Er hat sich geweigert, die atomare Situation zur Kenntnis zu nehmen. Immer wieder habe ich versucht – wir standen ja Du auf Du – ihm klarzumachen, daß die Möglichkeit des Totaluntergangs unbestreitbar sei, daß die eigentliche Revolution darin bestehe, daß die Menschheit sich selbst umbringen könne und daß im Vergleich zu dieser ungeheuren Veränderung der Situation, nicht nur des Menschen, sondern alles Leben, die Unterscheidungen, die wir als Marxisten zwischen Herrschaftssystemen, auch zwischen Klassen gemacht haben, sekundär würden. Schließlich, daß wir auf Grund dieser Veränderung die Fundamente unseres Philosophierens, auch des marxistischen, zu revidieren hätten.“<sup>1624</sup>

Was Anders nicht erreicht, ist eben diese Revidierung, da er sein Nachdenken auf eine brüchige Geschichtsphilosophie aufbaut. Ihm gelingt es nicht, dieses aufrechtzuerhalten. Ebenso wie es ihm nicht gelingt, die Rolle der gesellschaftlichen Anwendung der Technik bzw. der Produktionsbedingungen für die Entfremdung, auf die Marx sich noch fokussiert hatte, auszuklammern. Deutlich wird die Relevanz dieser Kategorie auch noch im zweiten Band der „Antiquiertheit“:

„Die Frage, ob der heutige Arbeiter noch Proletarier sei oder nicht, ist nicht durch Feststellung seines niedrigen oder hohen Lebensstandards zu beantworten [...], sondern durch die Feststellung seines Freiheitsstandards. Und dieser ist in der Tat so tief, daß die Frage hundertprozentig bejaht werden muß. Unfrei ist er nicht etwa nur deshalb, weil er vom Eigentum an ‚seinen‘ Produktionsmitteln oder Produkten ausgeschlossen ist, sondern weil er das Ganze des Produktionszusammenhangs, in das er integriert ist, nicht übersieht [...].“<sup>1625</sup>

Unweigerlich kommt hierbei die frühe Anthropologie wieder in den Fokus. Die technikkritischen Äußerungen erwecken den Anschein, als habe der Mensch die Technologie zum Modus vivendi auserwählt. Die Menschheit hat die vermeintliche Überwindung der Weltentfremdung mit der Preisgabe ihrer ursprünglich unveräußerlichen Freiheit beglichen und ist diesem Modus nunmehr derart verfallen, dass sie ihn nicht als Trugbild erkennt.

Der Einfluss von Marx' Denken auf Anders' Menschenbild, seinen Arbeitsbegriff und den Begriff der Entfremdung ist deutlich, aber ambivalent aufgrund des methodischen Vorgehens innerhalb der Technik- und Diskrepanzphilosophie. Einerseits integriert Anders Marx' anthropologischen Kern vom tätigen Menschen, entwickelt daraus einen Arbeitsbegriff, der von einer pathologischen Entfremdung betroffen ist, die alle Dimensionen der Theorie der entfremdeten Arbeit integriert. Andererseits lehnt er Anthropologie, Arbeit und Entfremdung als antiquierte Termini und Wege, über den Menschen nachzudenken, ab, womit die Teile der eigenen Theorie konterkariert werden, die ihren Bezug in der philosophischen Tradition haben.

### **Gesellschaftskritik als Konsumkritik**

Deutlich werden diese Bezüge abseits der Arbeits- und Entfremdungstheorie im Vergleich der Gesellschafts- bzw. Konsumkritik von Anders und Marx. Am modernen Arbeitsbegriff kritisiert Anders, dass dieser sein Telos abmontiert bekommen habe. Das Ziel ist in diesem Fall die Weltvermittlung, das Herstellens von Heimat und das Erzeugen der individuellen Identität über das Tätigsein in der Welt als „menschliche Handlung“. Dass die Arbeit ihr Telos verloren hat, bedeutet aber nicht, dass das Produzieren auf ökonomischer Ebene keinem Ziel mehr folgt: „Einerseits hat sich nämlich heute die aller Zielsichtbarkeit beraubte maschinelle Arbeit von dem, was man illusionistisch ‚menschliche Handlung‘ nennt, so meilenweit entfernt, daß sie selbst zu einer Art von Scheintätigkeit geworden ist.“<sup>1626</sup>

---

<sup>1624</sup> Raddatz 1986: 14.

<sup>1625</sup> AdM II: 91.

<sup>1626</sup> AdM I: 226.



Diese Zielsichtbarkeit hat die menschliche Arbeit nicht mehr, weil sie von der maschinellen Arbeit, der Aufwertung des technischen Funktionalismus als Subjekts der Geschichte und dessen Telos vereinnahmt worden ist. Die ökonomisch-funktionalistische Vorgabe des Produzierens ist der Konsum. Darin besteht das Drohpotenzial der Technik: „Wer heute durch die Maschinen gefährdet ist, ist [...] jedermann; und zwar jedermann deshalb, weil jedermann effektiv Konsument, Verwender und virtuelles Opfer der Maschinen und Maschinenprodukte ist.“<sup>1627</sup> Anders teilt den ökonomischen Standpunkt von Marx' Arbeitswerttheorie nur, insoweit er die Konsequenzen des Warenkonsums anerkennt, die Problematik aber auf die Technik als ursächliches Phänomen der Konsum- und Produktwelt limitiert:

„Auf die heutigen Verhältnisse der Massengesellschaft ist dieses Marxsche Schema freilich nicht ohne weiteres anzuwenden. Und zwar deshalb nicht, weil jede Ware, gleich ob Zigarette, Film oder Weltanschauung, von vornherein so hergestellt wird, daß sie den größten Absatz verspricht; also so, daß auf die wirklichen oder angeblichen Wünsche des Konsumenten von vornherein Rücksicht genommen wird. Und weil (2.) die Produzenten Mitkonsumenten der von ihnen hergestellten Waren (der Zigaretten, Filme, Weltanschauungen) sind: was die dialektische Folge hat, daß die ‚herrschende Klasse‘ von den Massenprodukten, die sie nicht für sich, sondern eben für die Masse herstellt, mitgeprägt wird. An die Stelle des Hegelschen ‚Der Herr wird zum Knecht des Knechtes‘ hatte die Formel zu treten: ‚Der Herr wird zum Knecht unter Knechten‘.“<sup>1628</sup>

Einmal mehr erklärt Anders, Marx und Hegel einerseits rezipierend, dieses im gleichen Atemzug als überholt. Dennoch sind die kapitalismuskritischen Töne deutlich und kaum zu überhören. Sie sind der Marxschen Terminologie geschuldet, denn als Schuldigen hat Anders hier nicht in erster Linie den Kapitalisten vor Augen – dieser ist auch nur noch ein Mittel der Maschine –, sondern die Maschine bzw. die Technik und deren Massenproduktionsmechanismen selbst:

„Denn die Behauptung, ‚man‘ habe die Freiheit, derartige Apparate zu besitzen oder nicht, zu verwenden oder nicht, ist natürlich reine Illusion. Durch freundliche Erwähnung der ‚menschlichen Freiheit‘ läßt sich das Faktum des Konsumzwanges nicht aus der Welt schaffen; und daß gerade in demjenigen Lande, in dem die Freiheit des Individuums großgeschrieben wird, gewisse Waren ‚musts‘, also ‚Muß-Waren‘ genannt werden, verweist ja nicht gerade auf Freiheit.“<sup>1629</sup>

Neben der Freiheit negierenden Tendenz des Konsums wird deutlich, dass es die Logik der industriellen Massenproduktion ist, die erst mit dem technologischen Fortschritt möglich wurde und die den Produkten ihr Verfallsdatum bereits bei der Produktion implantiert, sie also auf einen möglichst schnellen Verbrauch trimmt. Die Ideologiekritik am Kapitalismus wird bei Anders zur ideologischen Kritik der Technologie und des Konsums unter Verwendung der Marxschen Terminologie von Ware und Konsum. Die Maschine prägt das Produkt mit der Notwendigkeit des Verbrauchs.

Beispielhaft zeigt sich die kritische Erweiterung durch Anders (und Arendt) in der Bewertung der modernen Gesellschaftsverfassung anhand des Konsums. Die Konsumgesellschaft stellt für Anders zugleich ein neues, zweites platonisches Zeitalter dar, in dem der Idee eines Gegenstandes mehr Wahrheit und Sein zukommt als der Sache selbst. Grund dafür ist die Logik der technischen Produktion bzw. des in ihrem zyklischen Prozess intrinsisch angelegten Prinzips des Produzierens für den Verbrauch. Das Prinzip des Konsumierens alleine hält die Maschine am Laufen und Leben. Der ontologische Status ihrer Produkte ist damit, analog zu dem des Menschen, ein „Gerade-noch“. Der Seinszustand der Produktwelt ist für Anders nur mehr über eine „negative Ontologie“ erfassbar. Technischer Fortschritt und Produktion bedingen eine Lebenswelt, die den Menschen zum Konsumenten, d. h. zum Vernichter von Waren, aber auch

---

<sup>1627</sup> AdM I: 6.

<sup>1628</sup> AdM I: 340.

<sup>1629</sup> AdM I: 2.

von Kultur macht. Meist seien die Produkte so konstruiert und zusammengemischt, dass nicht nur ihre Vernichtung, sondern auch der Konsum des nächsten Produkts schon inbegriffen sei<sup>1630</sup>, wie etwa beim Trinken einer Limonade, deren Zuckeranteil bereits wieder den Durst nach dem nächsten Getränk verursache, so Anders. Auch Arendt kommt zu diesem Schluss: „Dieser vom unaufhörlichen Lärm der Werbeagenturen begleitete ‚Fortschritt‘ vollzog sich auf Kosten der Welt, in der wir leben, und auf Kosten der Dinge selbst, in die nun der Verschleiß eingebaut war und die wir [...] mißbrauchen und wegwerfen.“<sup>1631</sup>

Das Sein einer Ware wird in der technischen Produktwelt nach der Zeitspanne zwischen Herstellung und Konsum bestimmt. Der Zeitraum, in dem die Dinge sein dürfen, soll dabei möglichst minimiert werden<sup>1632</sup>. Produkte sind nur, haben nur eine Existenzberechtigung, sofern ihr Daseinsgrund ein „bald nicht mehr Sein“ impliziert. Dies ist das Diktum von Anders’ „Wirtschaftsontologie“, in welcher der Konsum eines Produkts bereits die Nachfrage nach dem nächsten impliziert. An dieser Stelle wird sichtbar, wie Anders Marx’ Kapitalismuskritik rezipiert und auf das Phänomen der Technik überträgt. Die Ware bzw. das Resultat der Produktion, die selbst kaum mehr als ein menschliches Tätigsein im Sinne eines Ausdrucks eines Potenzials verstanden werden kann, folgt sowohl unter Rekurs auf ihre gesellschaftliche Anwendung bei Marx als auch unter Rekurs auf die Produktionsmittel derselben Logik. Sie ist Ausdruck der Selbstentfremdung des Menschen, deren Relevanz Anders, Marx erweiternd, jedoch von der gesellschaftlichen Dimension unabhängig macht. Dessen ungeachtet ist die Logik von Herstellung und Verbrauch der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie ebenso eigen wie der Technikkritik von Günther Anders.

Die Entwertung der gegenständlichen Welt in ihrer Form als vom Menschen gemachter Heimat durch die Automation, die sich bei Anders letztlich als eine Adaption dieser Dimension der Theorie der entfremdeten Arbeit bei Marx zeigt, wird auch von Arendt auf dieselbe Weise interpretiert. Implizit ist dieses Moment bereits in ihrer Kritik des Vorrangs der Arbeit über das Herstellen zum Ausdruck gekommen. Explizit erscheint es zudem in Arendts Konsumkritik. Wie Anders bemängelt sie eine Wertverschiebung innerhalb der kapitalistisch-technischen Produktionsweise:

„Nicht das Vernichten, sondern das Erhalten und Konservieren ruiniert die moderne Wirtschaft, deren Umsatzprozesse durch das Vorhandensein von Bestand jeglicher Art nur verlangsamt werden können, weil die einzige, ihr eigene Konstante in der ständigen Geschwindigkeitszunahme des Produktionsprozesses liegt.“<sup>1633</sup> „Die Endlosigkeit des maschinell betriebenen Arbeitsprozesses kann durch nichts anderes garantiert werden als durch das immer wiederkehrende Konsumbedürfnis, und das heißt, daß die von ihm erzeugten Produkte ihren Gebrauchscharakter verlieren und zu Konsumgütern werden müssen. Von dem gebrauchenden und verbrauchenden Menschen her gesehen, bedeutet dies einfach, daß der Unterschied zwischen Gebrauch und Verzehr, zwischen der relativen Haltbarkeit von Gebrauchsgegenständen und dem rapiden Erscheinen und Verschwinden von Konsumgütern, verschwindet bzw. bedeutungslos wird. [...] Die Häuser, das Mobiliar, die Autos, alle Dinge, die wir benutzen und die uns umgeben, müssen so schnell wie möglich verbraucht, gleichsam verzehrt werden, als seien auch sie die ‚guten Dinge‘ der Erde, die nutzlos verkommen, wenn sie nicht in den endlosen Kreislauf des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur gezogen werden.“<sup>1634</sup>

---

<sup>1630</sup> Vgl. AdM I: 177: „Jede einmal erworbene Ware verlangt, um verwendbar zu bleiben, mindestens um nicht sofort unbrauchbar zu werden (auch aus Prestige-Gründen: um von ihr ebenbürtigen Gegenständen umgeben zu sein) den Kauf weiterer Waren; jede dürstet nach einer anderen, nein, nach anderen.“

<sup>1631</sup> Arendt 2002b: 358.

<sup>1632</sup> Vgl. AdM I: 162: „Jede Ware ist [...], sofern sie ausgestellt ist und sich anbietet - und nur als solche, nur als Angebot ist sie ja Ware - bereits ihre eigene Beurteilung; und zwar ihr Eigenlob. Im Auftreten empfiehlt sie sich bereits; im Schaufenster liegt sie bereits als sichtbares Vorurteil ihrer eigenen Qualität.“

<sup>1633</sup> VA: 324.

<sup>1634</sup> VA: 148f.

Die „Wegwerfwelt“, die sich auf Basis dieser Prinzipien generiert ist dabei eine Variation der Gefälle-Theorie, in der der Mensch mehr produziert als er konsumieren kann, und zeigt, dass dieser sich in eine Welt begibt, in der die Technik an die Stelle der Natur tritt und ihm Bedingung und Bedingtheit darstellt<sup>1635</sup>. Das zyklische Konsumieren als Prinzip des Arbeitens überträgt sich im Kapitalismus auf die Resultate des Tätigseins und nivelliert und annihiliert das Produkt als Gebrauchswert: „An die Stelle von Dauer, Haltbarkeit, Bestand, die Ideale von Homo faber, des Weltbildners, ist das Ideal des Animal laborans getreten, das, wenn es träumt, sich den Überfluß eines Schlaraffenlands erträumt.“<sup>1636</sup>

Die Gemeinsamkeit in der Bewertung des Konsumfaktors ergibt sich dabei aus der Kritik der Marxschen Fokussierung auf den Produktionsprozess. Weil dieser sich nicht auf Produktionsmittel und die Resultate eingelassen habe<sup>1637</sup>, blieb ihm, so muss man mit Arendt und Anders fortfahren, die Entfremdung der Welt aufgrund der Logik, die die Produktionsprozesse in die Gesellschaft tragen, unbekannt:

„Auf die heutigen Verhältnisse der Massengesellschaft ist dieses Marxsche Schema freilich nicht ohne weiteres anzuwenden. Und zwar deshalb nicht, weil jede Ware, gleich ob Zigarette, Film oder Weltanschauung, von vornherein so hergestellt wird, daß sie den größten Absatz verspricht; also so, daß auf die wirklichen oder angeblichen Wünsche des Konsumenten von vornherein Rücksicht genommen wird. Und weil (2.) die Produzenten Mitkonsumenten der von ihnen hergestellten Waren (der Zigaretten, Filme, Weltanschauungen) sind: was die dialektische Folge hat, daß die ‚herrschende Klasse‘ von den Massenprodukten, die sie nicht für sich, sondern eben für die Masse herstellt, mitgeprägt wird. An die Stelle des Hegelschen ‚Der Herr wird zum Knecht des Knechtes‘ hatte die Formel zu treten: ‚Der Herr wird zum Knecht unter Knechten‘.“<sup>1638</sup>

Aufstieg und Vorrang von Arbeit und Technik, so zeigt sich, sind über die Prinzipien des Arbeitens, dem Funktionalismus und dem Konsumieren, Phänomene gleichen Ranges, auch wenn sich die methodische Annäherung und die theoretische Fundierung der Untersuchung bei Arendt und Anders unterscheiden.<sup>1639</sup>

Diese Erkenntnis folgt einer Erweiterung von Marx. In dessen Mehrwerttheorie deutet sich das Phänomen des Imperativs des Konsumierens, verursacht durch die technologische Massenproduktion, lediglich an: „Das erste Resultat der Maschine – Steigerung des Mehrwerts und zugleich der Produktenmasse, worin er sich darstellt, und wovon die Kapitalistenklasse und ihr Anhang zehrt, diese Gesellschaftsschichten zu vergrößern – also Steigerung der Anzahl von Kapitalisten; neues Luxusbedürfnis und zugleich Mittel seiner Befriedigung.“<sup>1640</sup> Den maßlosen Konsum hatte Marx noch in systembedingte Schranken eingegrenzt: „Die Überproduktion geht gerade daraus hervor, dass die Masse des Volkes nie mehr als die durchschnittliche Menge lebenswichtiger Güter konsumieren kann, ihre Konsumtion also nicht entsprechend wächst mit

---

<sup>1635</sup> Die technologische Entwicklung könnte irgendwann die Natur selbst ersetzen (vgl. VA: 180f).

<sup>1636</sup> VA: 150.

<sup>1637</sup> Vgl. VA: 128: „Wenn alles und jedes ein Objekt des Konsums geworden ist, gibt es Gegenstände und Dinge in einem eigentlichen Sinne überhaupt nicht mehr, und die Tatsache, daß kein Überschuß der Arbeit etwas an der ‚kurzen Dauer‘ ihrer Produkte ändern kann, ist dann nicht mehr von großem Belang, da ja ohnehin alles auf das Konsumieren abgestellt ist. Diese ‚Belanglosigkeit‘ zeigt sich bei Marx in der vehementen Verachtung, mit der er die, wie ihm schien, haarspalterischen und ausgeklügelten Unterscheidungen seiner Vorgänger zwischen produktiver und unproduktiver, zwischen erlernter und ungelernter Arbeit behandelt.“

<sup>1638</sup> AdM I: 340.

<sup>1639</sup> „Die zentralen Eigenschaften des Arbeitens und der technifizierten Welt – die ‚grenzenlose Vermittlung unserer Arbeitsprozesse‘ (Arbeitsteilung) und das strukturell etablierte prometheische Gefälle – sind laut Anders nicht nur für die Weltlosigkeit des modernen Menschen verantwortlich, sondern zugleich die Wurzeln des ‚Monströsen‘.“ (Dries 2012a: 59.) Dieses Fazit von Christian Dries gilt unter Ausklammerung des ‚Monströsen‘ auch ohne Weiteres für Hannah Arendts Denken.

<sup>1640</sup> MEW 16: 285.

der Produktivität der Arbeit.“<sup>1641</sup> Diese Sicht vertritt er auch noch im „Kapital“: „Daher betrachtet auch der Kapitalist und sein Ideologe, der politische Ökonom, nur den Teil der individuellen Konsumtion des Arbeiters als produktiv, der zur Verewigung der Arbeiterklasse nötig ist, also in der Tat verzehrt werden muss, damit das Kapital die Arbeitskraft verzehre; was der Arbeiter außerdem zu seinem Vergnügen verzehren mag, ist unproduktive Konsumtion.“<sup>1642</sup>

Anders geht hier weiter und überträgt den technischen Imperativ des Konsumierens im Gewand einer kapitalistischen Konsumkritik auf die Lebensbereiche, die bei Marx dafür noch ausgeschlossen waren, und deutet damit einen wichtigen phänomenologischen Fund an. Für die Technik gilt, was für das Arbeiten bei Arendt gilt, sie wird zur vorrangigen Produktionsmethode und wirkt sich auf Lebensbereiche aus, auf die sie bisher keinen Zugriff hatte:

„Ungleich charakteristischer für heute ist aber jener verhältnismäßig junge Hobby, der unter dem Slogan ‚do it yourself‘ grassiert: Millionen verbringen nun nämlich ihre Muße damit, sich Steine in den Weg zu legen: sich technische Schwierigkeiten zu bereiten, auf die ‚facilities‘ des Zeitalters zum Spaß zu verzichten oder die Dinge, die sie an der nächsten Ecke kaufen könnten, selbst zu basteln. Schon im Jahre 41 war ich in einer Werkstätte angestellt, in der man maschinell als Massenartikel ‚hand weaving looms‘, also Handweberahmen, herstellte, die von denjenigen Frauen gekauft wurden, die danach hungerten, am Feierabend endlich einmal den Genuß der schwierigen Arbeit auszukosten.“<sup>1643</sup>

Diese Analyse, die die Keimzelle der Freizeitindustrie aus der kapitalistischen bzw. technologischen Konsumideologie herleitet (dieser Gedanke stammt von Marx und wird auch von Arendt aufgegriffen<sup>1644</sup>), wird konterkariert durch den Umstand, dass Anders in seiner überheblich anmutenden Beschreibung nicht erkennt, dass er es im „Hobby“ mit einem gleichwohl gestörten Versuch der Wiederaneignung der entfremdeten Arbeit zu tun hat. Er erkennt an dieser Stelle nicht, dass er es mit einem Entfremdungsphänomen zu tun hat, das zwar von der Technik bzw. deren Konsumideologie erzeugt wird, aber auf das tiefere Bedürfnis des Menschen, in einen tätigen Umgang mit der Welt zu treten, verweist. Die Fokussierung auf den Wirkcharakter zeigt sich hier als Nachteil, da sie unterstellt, dass jedes Tätigsein des Menschen bereits ein entfremdetes Tätigsein unter dem Einfluss der Apparate ist und nicht als eine Gegenreaktion unter Verwendung derselben Mittel verstanden werden kann. Das Arbeiten in der Freizeit deutet in dieser Hinsicht den Versuch der Wiederaneignung des in der Arbeit als Lohn-erwerb Entäußerten an, und zwar in der Weise, dass die Heimarbeiterin das Kleidungsstück für sich herstellt und die Entfremdung sogleich durch die Wiederaneignung aufgelöst wird. Anders übersieht diesen Aspekt und konzentriert sich auf die ideologische Sphäre des Entdeckten, indem er abermals mit Marx dessen Denken erweiternd die Ideologie mit Blick auf die Massenmedien für beendet erklärt:

„Was sich hier abspielt, ist gewissermaßen die Umkehrung dessen, was Marx, als er auf einen post-ideologischen Zustand hoffte, in seiner wahrheits-eschatologischen Spekulation geweissagt hatte: während er damit gerechnet hatte, daß es die verwirklichte Wahrheit sein würde, die der Philosophie (und das bedeutete für ihn eo ipso: der ‚Ideologie‘) ihr Ende bereiten würde, hat sich nun umgekehrt die triumphierende Unwahrheit verwirklicht; und was ausdrückliche Ideologie überflüssig gemacht hat, ist die Tatsache, daß unwahre Aussagen über die Welt – ‚Welt‘ geworden sind.“<sup>1645</sup>

---

<sup>1641</sup> MEW 26.2: 469.

<sup>1642</sup> MEW 23: 598.

<sup>1643</sup> AdM I: 201.

<sup>1644</sup> Vgl. VA: 138: „Marx hat, wenn auch mit ganz ungerechtfertigter Genugtuung, das ‚Absterben‘ des öffentlichen Bereichs unter den Bedingungen einer ungehemmten Entwicklung ‚gesellschaftlicher Produktivkraft‘ richtig vorausgesagt; und er hat auch recht behalten mit seiner kuriosen Voraussage, daß das vergesellschaftete Animal laborans seinen Überschuß an Freizeit, also seine teilweise Befreiung von der Arbeit, nicht dazu benutzen würde, sich der Freiheit der Welt zuzuwenden, sondern seine Zeit im wesentlichen mit den privaten und weltunbezogenen Liebhabereien vertun werde, die wir Hobby nennen.“

<sup>1645</sup> AdM I: 195.

Er übernimmt Marx' Analyse der kapitalistischen Konsumideologie, überträgt und limitiert sie zugleich auf die Technologie. Ein analoges Vorgehen wird bei der Rezeption des ökonomischen Fundaments der Arbeitstheorie deutlich. Im ersten Band der „Antiquiertheit“ heißt es – wie bereits zitiert – in der typischen Inversion von menschlichen Charaktereigenschaften über den Stolz der Dinge:

„[...] die Arbeiter, sind ja nicht stolz auf ‚ihr‘ Ergebnis. Und zwar deshalb nicht, weil die Produktionsprozesse in so viele Einzelakte zerfallen, daß für Stolz (sei es auf das individuelle Endprodukt, sei es auf die Geräte- und Produktwelt als Ganze) gar keine Gelegenheit bleibt; weil kein Endprodukt verrät, daß in ihm ihre (dieser individuellen Arbeiter) Qualitäten und Leistungen investiert sind. Stolz kann man aber nur auf solche Leistungen sein, die derartige Spuren tragen, die für solche Identifizierungen zur Verfügung stehen. Als Stolzobjekt ist die Gerätewelt genau so wenig ‚ihre‘ wie als Eigentum. – Und für diejenigen, die in den Produktionsprozeß überhaupt nicht eingeschaltet sind, natürlich erst recht nicht.“<sup>1646</sup>

Anders scheint hier analog zu Marx (jedoch ohne die Nennung des Privateigentums) die Arbeitsteilung („Einzelakte“) als Grund für die Diskrepanz des Arbeiters zu seinem Produkt auf der emotionalen Ebene des Stolz-Empfindens zu benennen. Die genauere Analyse zeigt jedoch, dass er hier nur scheinbar auf die ökonomische Ebene von Marx' Arbeitsbegriff rekurriert, sondern im Gegenteil die Technik als Grund anführt. Wenn die „Produktionsprozesse“ als Grund für den Zerfall in Einzelakte benannt sind, wird damit nicht primär die Arbeitsteilung kritisiert, sondern die technologische Entwicklung als der Grund des Zerfalls der modernen Arbeit. Nur durch Automatisierung, Rationalisierung und Funktionalisierung der Massenproduktion lässt sich die „Medialität“ des Menschen, seine Reduktion auf das Mit-Tun, sinnvoll erklären. Dieses ist ein Funktionieren im Takt der Maschine. Diese, von Marx übernommene, Terminologie weist zwar auf die ökonomische Dimension hin und evoziert den Eindruck, Anders interpretiere den Arbeitsbegriff im Sinne von Marx. Dieser analytische Schritt wird jedoch nicht vollzogen. Seine arbeitstheoretischen Ansätze entwickelt er aus der Untersuchung des Phänomens der Technik:

„Wer einmal mit einer neuen Fließbandarbeit konfrontiert worden ist, der weiß, welche Anstrengung es kostet, diese erste Konfrontierung in Gleichschaltung mit dem Maschinengang zu verhandeln, also mit der laufenden Maschine Schritt zu halten; und der kennt die Angst davor, nicht Schritt halten zu können. Da sie alltäglich ist, bleibt die Antinomie, die diese Einarbeitungsaufgabe darstellt, gewöhnlich unbekannt. Aber wenn man es sich klar macht, daß der Arbeitende sich aufs Konzentrierteste zu bemühen hat, in das Tempo und den Rhythmus der Maschine so hineinzugeraten, daß er mühelos arbeite; daß von ihm verlangt wird, daß er in wachsender Selbstkontrolle einen Automatismus in Gang bringe; daß er sich zusammennehmen soll, um nicht als er selbst zu funktionieren, dann wird man wohl zugeben, daß die Aufgabe paradox ist.“<sup>1647</sup>

Im zweiten Band der „Antiquiertheit“, im Kapitel über die „Antiquiertheit der Arbeit“, erörtert Anders die Dimensionen der entfremdeten Arbeit, wie sie bereits bei Marx zur Sprache kommen. Das neue seiner Analyse ist dabei, dass er die vom Arbeiter verspürte Entfremdung zu seinem Tun, dem Produkt, seiner Natur und Gattung nicht wie bei Marx nur als sekundär pathologisch kennzeichnet und das Phänomen des Leugnens bzw. des Verneinens von Erkenntnis in den Blick rückt, welche die Technik am Arbeiter hervorruft: „Das Einzige, was wir ‚vor uns sahen‘, war das auf uns zu- und dann sofort wieder von uns fortwandernde Produktstück, für dessen Bearbeitung wir eingesetzt waren – wir wünschten auch nicht mehr, mehr zu wissen oder zu sehen, die Neugierde war uns fortmanipuliert worden; uns fehlte jedes Interesse an unserem Tun [...]“<sup>1648</sup>

---

<sup>1646</sup> AdM I: 27.

<sup>1647</sup> AdM I: 90.

<sup>1648</sup> AdM II: 92. Anders verweist hier in Ansätzen auf seine frühe Anthropologie, die von der Frage nach der Möglichkeit von Erfahrungswissen ausgegangen war, und deutet an, dass die Technik bzw. die entfremdete Arbeit, wo es ihr möglich ist, dieses negiert.

Ebenfalls im zweiten Band der „Antiquiertheit“ wird das Geschichtsverständnis um eine ontologische Perspektive erweitert, womit er wieder näher an die Existenzialontologie seines Lehrers Heidegger und dessen Technikkritik rückt, sein Denken aber noch deutlicher den von Bahr bereits beschriebenen Charakter einer „ontologischen Erpressung“ annimmt. Über den Materialismus urteilt er – Heidegger paraphrasierend –, dass dieser selbst antiquiert sei und es nicht mehr auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Produktionsbedingungen ankomme, sondern auf die Idee hinter den Produkten. Der Mensch lebe daher im zweiten platonischen Zeitalter, in welchem „dem Objekt tatsächlich ein geringerer Seinsgrad“<sup>1649</sup> zukomme als der Idee. Als Grund erkennt er zwar noch die industrielle Massenproduktion an, betrachtet diese jedoch nicht mehr ursächlich genauer, da diese ihr Werk bereits vollbracht und den Menschen in sein letztes Zeitalter geführt hat. Vor diesem Hintergrund ist die menschliche Lebens- und Wertewelt in ihren Teilen und in Gänze antiquiert. Die Inversion der philosophischen und soziologischen Terminologie wird hiernach zur Programmatik. Deutlich wird dies bereits an seiner Materialismus-Kritik. Alles Seiende ist darin „Nicht-Seiendes“ im Anlitz der Idee: „Nicht dadurch sind wir 1945 in das atomare Zeitalter eingetreten, daß wir die Atombombe fertiggestellt haben, sondern dadurch, daß wir das nicht-physische Rezept für zahllose andere besaßen.“<sup>1650</sup> Was hier wie eine Paraphrase von Francis Bacons Diktum von Wissen und Macht klingt, ist bei Anders eine Absage an eine materielle Geschichtsauffassung. Denn die Idee vergisst sich nicht mehr. Daher hätte auch eine Vernichtung aller Atomwaffen keine Auswirkung auf das Postulat der Frist. Solange die Menschheit existiert, solange existiert auch das Wissen bzw. die Fähigkeit zur eigenen gattungsmäßigen Vernichtung.

Dass diese Bedrohung sich nicht mehr entschärfen lässt, zeigt Anders, wenn er über die „Antiquiertheit der Produkte“ spricht. Im Zeitalter der dritten industriellen Revolution sind die Produkte nicht mehr im kapitalistischen Sinne dem Konsum überantwortet, sondern technologisch „zum Sterben geboren“<sup>1651</sup>. Dieses Dasein zum Tode, entdeckt er als Phänomen der Technik in der Analyse der Produkte, ist zugleich eine Herrschaftsform der Technologie über den Menschen. Um ihre Notwendigkeit sicherzustellen, produziert die Maschine Dinge und Produkte, die auf schnellstmöglichen Verbrauch hin ausgerichtet sind. Dieses Produzieren ist ein Herstellen zur Existenzhaltung und dient nicht mehr zu Produktion von Mehrwert oder dem freien Warentausch auf dem Kapitalmarkt: „Da wir in einer Welt leben, die ausschließlich von Dingen besteht, die nicht nur ersetzbar sind, sondern ersetzt werden sollen [...], ist es nicht nur plausibel, sondern einfach unvermeidlich, daß wir einen Umgangstypus ausbilden, der diesen proniziert sterblichen und todeswürdigen Gegenständen angemessen ist [...]“<sup>1652</sup>

Anders macht sich hier die marxistische Konsumkritik zu eigen, übersteigt sie, wie bereits im Vorfeld in der generellen Analyse gezeigt, allerdings, indem das Reproduktionsprinzip der Maschine zum Selbstzweck erklärt und damit ein ökonomisches Interesse ausgeschlossen wird. Konsum, oder in Anders' Terminologie die Schonungslosigkeit gegenüber den Produkten zugunsten des Verbrauchs und Neuerwerbs, wird zum Programm der Massenproduktion. Er hat damit sehr früh das viel diskutierte Phänomen der Wegwerfgesellschaft aufgezeigt, deren ökonomische Ursachen jedoch ausgespart. Der Entwicklung zur Konsumgesellschaft steht nur die Haltung des Verbrauchers entgegen, trotz allem auch der Stangenware eine Geschichte oder, mit Walter Benjamin, eine Aura, zu verleihen. So mache der Mensch „die Serienprodukte, obwohl diese im Augenblick des Erwerbs unauratisch gewesen waren, nachträglich auratisch, wir ‚aurafitzieren‘ sie, wir durchtränken sie mit unserer Daseinsatmosphäre: an die von der Stange

---

<sup>1649</sup> AdM II: 37.

<sup>1650</sup> AdM II: 38.

<sup>1651</sup> AdM II: 37.

<sup>1652</sup> AdM II: 42.

gekauften Hosen hängt sich unser Herz nicht minder fest als an maßgeschneiderte, die Sentimentalität dringt in unsere Beziehung zu Massenwaren genau so tief ein wie in unsere Beziehung zu Unikaten“.<sup>1653</sup>

In seiner Kritik der funktionalisierenden Wertnivellierung übersieht Anders einmal mehr, dass es sich bei dem Zueigenmachen, das er hier nur rhetorisch kritisiert und eigentlich verteidigen will, um eine Form der Wiederaneignungsbewegung des entfremdeten Produkts handelt und er es mit einem Phänomen der Entfremdung zu tun hat, das durch die Technik zum Sprechen gebracht wird, aber nicht ursächlich durch diese beschrieben wird. Er bringt diesen Umstand selbst auf den Punkt, wenn er schlussfolgert, dass es in der technologisch implizierten Konsumwelt kein Eigentum mehr gibt, weil die Zeitspanne zwischen Erwerb und Verbrauch auf das Allernötigste reduziert wird. Eigentum gibt es nur dann, wenn ein Produkt nicht verwendet wird, weswegen „die Industrie“ alles daran setzt (Anders nennt als Beispiel die Werbung), um die Produkte so schnell wie möglich in Nicht-Seiende zu überführen.<sup>1654</sup>

Die Prinzipien von Verbrauch und Konsum beschreiben das Menetekel der Technokratie, dem sich jedes Produkt bis hin zur Atombombe ausgesetzt sieht. Die angesprochene Bedrohung ist aus diesem Grund ultimativ. Und aus eben diesem Grund ist die Verwendung von Begriffen wie Tugend, Materialismus, Konsum und Produktion inadäquat und muss sich vor diesem Hintergrund neu rechtfertigen. Seine Methodik erscheint paradigmatisch. Indem er die klassische Terminologie unter den neuen Vorzeichen für ungeeignet und ihre Inversion als angemessene Ausdrucksweise erklärt, entledigt er sich der traditionellen Bezüge, Schwierigkeiten und Notwendigkeiten. Dieses Vorgehen macht den Reiz und das Besondere an der Lektüre aus, birgt aber zugleich den Kern der Kritikwürdigkeit. Beispielhaft wird das beim Begriff der Verdinglichung:

„Daß der Ausdruck ‚Verdinglichung‘, mit dem die Tendenzen unseres Zeitalters seit einem Jahrhundert charakterisiert worden waren, zur Kennzeichnung der heutigen Situation nicht mehr ausreicht; daß wir vielmehr an der Schwelle zu einem neuen Stadium stehen: zu einem Stadium, in dem umgekehrt die Dingform vermieden, das Ding verflüssigt wird. [...] Für diesen von der Theorie bisher vernachlässigten Tatbestand schlage ich den Terminus ‚Liquidierung‘ vor.“<sup>1655</sup>

Damit ist es aber nicht getan. Anders geht noch einen methodischen Schritt weiter und erweitert die anthropologische Terminologie auf die Maschinen- und Gerätewelt. Von der Verdinglichung ist die Maschine selbst betroffen. Ihr Triumph „besteht darin, daß ... [sie] den Unterschied zwischen technischen und gesellschaftlichen Gebilden hinfällig und die Unterscheidung zwischen den beiden gegenstandslos gemacht hat“.<sup>1656</sup> Damit ist das wertnivellierende Phänomen Technik aber noch nicht vollständig beschrieben. Diese strebt in einer dialektischen Bewegung auf einen Idealzustand, „in dem nur noch ein einziger und lückenloser, also der Apparat existiert [...]“<sup>1657</sup>. Die Bewegung der Maschine hin zu einer einzigen Maschine, die nach und nach alle anderen Maschinen einverleibt, ist die Verdinglichung der Einzelapparate: „Die Verdinglichung des Menschen, die heute ja allgemein zugegeben wird [...], dieser Verdinglichung entspricht eine ‚Verdinglichung der Dinge‘. Das heißt: die Zahl von Maschinen, die wirklich noch Maschinen sind, und nicht nur Rädchen in einer Maschine, wird von Tag zu Tag kleiner;

---

<sup>1653</sup> AdM II: 44.

<sup>1654</sup> Vgl. AdM II: 49: „Durch die Verwandlung des Eigentümers in einen ‚intermittierenden Eigentümer‘ ist der Begriff ‚Eigentum‘ aufs tiefste verändert, wenn nicht sogar zerstört. Bemerkenswert immerhin, daß diese Zerstörung nicht das Werk irgendeines Sozialismus ist. Vielmehr ist es die Industrie selbst, die uns dazu zwingt, die Beständigkeit des Eigentums durch das Alternieren von Haben und Nichthaben zu ersetzen.“

<sup>1655</sup> AdM II: 56.

<sup>1656</sup> AdM II: 110.

<sup>1657</sup> AdM II: 111.

mindestens steigt diese Gefahr der ‚Autonomie-Einbuße‘ von Tag zu Tag an.“<sup>1658</sup> Mit der Verdinglichung der Dinge und der daraus resultierenden Autonomieeinbuße der Einzelapparate ist die Terminologie nun endgültig vom Kopf auf die Füße gestellt.

Es wird deutlich, wie es mit der phänomenologischen Untersuchung der Technik gelingt, Tendenzen des Einsatzes der Technologie zu beschreiben, die erst in den letzten Jahren deutlich sichtbar geworden sind oder gerade sichtbar werden<sup>1659</sup>. Allerdings treten auch die Grenzen des methodischen Ansatzes hervor, der zum einen in einem Geschichtsverständnis begründet ist, das wiederum auf die Position seiner frühen Anthropologie zurückverweist, und zum anderen in der Rezeption von Marx’ Theorie der entfremdeten Arbeit und dessen Kapitalismuskritik<sup>1660</sup> als Reduktion auf Phänomene der Technik besteht. Dieses Vorgehen, mit der Terminologie von Marx dessen Denken zu integrieren und gleichzeitig zu überwinden, ermöglicht eine Analyse der Technologie, limitiert die Erkenntnisse jedoch methodisch und entwirft eine Welt, in der Entfremdung zum Charakteristikum eines menschlichen Gerade-noch innerhalb der Frist und die Technik zum ontologischen Paradox einer Dialektik von Welt-erschaffen und Welt-verrichten geworden ist<sup>1661</sup>.

Das Bild, das Anders vom Menschen entwirft, ist das eines Lebewesens, das nicht mehr im Sinne des Welterschließens tätig ist, sondern die Fähigkeit, zu handeln, an die Maschine eingebüßt hat. Die Technik treibt die Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen voran und entfremdet den Menschen in einer Weise, dass dieser der Perfektion seiner Produkte nicht mehr gewachsen ist, und zwar derart, dass er nicht mehr in der Lage ist, die technologische Entwicklung als Mittel seiner Zwecke einzusetzen, sondern von der Technik selbst als Mittel benutzt wird. „Die Potenzialität schlägt um in allein gültige Faktizität.“<sup>1662</sup> Damit wird Entfremdung zur existenziellen Daseinsbestimmung. Der Mensch ist durch die Maschine als handelndes Subjekt der Geschichte ersetzt, deren funktionalistischen Prinzipien des Produzierens und Konsumierens alle Produkte unterliegen, was dann zum existenzialen Problem wird, sobald der technologische Imperativ, in dem das Mögliche immer das Gesollte darstellt, unhinterfragt realisiert und Technik als Waffe eingesetzt wird:

„[...] worauf es heutzutage ankommt, ist ja erst einmal, die Welt zu erhalten, ganz gleich, wie sie ist [...]. Es gibt den berühmten Ausspruch von Marx: ‚Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.‘ Aber das reicht nicht mehr [...] erst einmal müssen wir in einem echten Sinne konservativ sein, in einem Sinne konservativ, wie kein sich konservativ nennender Mann es“<sup>1663</sup> zuzugeben vermag.

---

<sup>1658</sup> AdM II: 120.

<sup>1659</sup> Vgl. Kapitel 1.3.

<sup>1660</sup> Anders versucht seine Theorie vor der Ökonomie dadurch abzusichern, dass er die Phänomene der Technik sowohl im Kapitalismus, wie auch im Sozialismus verortet: „...daß unsere Darstellung auf die Arbeit in sozialistischen Ländern genau so zutrifft wie auf die in kapitalistischen Ländern; daß sich also mit der Veränderung der Eigentumsverhältnisse die Folgen der Technik überhaupt nicht mitverändert haben oder mitverändern werden; daß die Rede von der „Humanisierung der Arbeit“ und die von der „Aufhebung der Entfremdung“ so lange, als wir in einer durchtechnisierten und sich weiter durchtechnisierenden Welt leben mithin endgültig, bloßes Gewäsch ist“ (AdM II: 93). Was als Versuch erscheint, den Einwand, den Marx erheben würde, zu entkräften geht jedoch fehl. So sind es nicht die veränderten Eigentumsverhältnisse, denen er seine Aufmerksamkeit schenken sollte, sondern die Eigentumsverhältnisse selbst.

<sup>1661</sup> Vgl. Althaus 1988: 7: „Die sich seit dreißig Jahren immer wiederholende rhetorische Figur, die in einem Satz zusammengezogen lauten könnte: *der Irrtum in Günther Anders’ Wahrheiten*, weist Symptome von verschiebender Abwehr auf, die sich bei aller Anerkennung ‚des bohrenden Scharfsinns und der fatalen Folgerichtigkeit‘ (H.M. Enzensberger) seiner Analysen im vorherrschenden Tenor von Plädoyers gegen ‚Kassandra‘ verdichten.“

<sup>1662</sup> Schraube 1993: 41.

<sup>1663</sup> GAA: 46.



## VI Arendt und Anders: Moderne Denker, denker der Moderne

„Das Resultat aller unserer Erfindungen und all unseres Fortschritts scheint zu sein, daß materielle Kräfte mit geistigem Leben ausgestattet werden und die menschliche Existenz zu einer materiellen Kraft verdummt.“<sup>1664</sup>

Marx formulierte dieses Fazit 1856 und bringt damit die Kritik eines materiellen Humanismus zum Ausdruck, die Günther Anders und Hannah Arendt als wesentlicher Anknüpfungspunkt dient. Wie Marx kritisieren sie den Aufstieg von Arbeit bzw. Technologie als den Aufstieg und die Aufwertung funktionalistischer, konformistischer und rationalistischer Prinzipien, die das Dasein in einen Zustand überführen, in dem der Mensch nicht mehr das handelnde Subjekt ist und sein Tätigsein nicht mehr in der Gestaltung von Welt besteht, sondern in einem interesselosen Mit-tun. Die zahlreichen Anknüpfungspunkte an das Marxsche Denken, die sich im Werk beider finden, sind im Vorangegangenen dargelegt worden. Es wurde gezeigt, wie, ausgehend von einer anthropologischen Basis, die das menschliche Wesen als unbestimmbar sieht und in dieser genuinen Weltoffenheit den Grund für menschliche Freiheit erkennt, der Kern des Marxschen Menschenbildes rezipiert und vor allem in Bezug auf Arendt kritisch erweitert wird.

Ebenso wie für Marx steht auch für Arendt und Anders der Mensch als tätiges Lebewesen im Zentrum des Interesses<sup>1665</sup>. Die umgebende Welt wird zur Grundbedingtheit seines Daseins.<sup>1666</sup> Weltoffenheit und Freiheit verpflichten ihn, aus der Welt seine Welt zu machen.<sup>1667</sup> Dieser anthropologische Kern, der letztlich einen Möglichkeitsraum beschreibt, eine „Freiheit-für“ (Potenzial), welche durch keine normativen oder idealistischen Prinzipien prädestiniert ist<sup>1668</sup>, ist Grundmerkmal der Anthropologien von Anders und Arendt. Darin werden Weltoffenheit und Natalität mit der Bedingtheit zur spezifischen Möglichkeit kombiniert, in der der Mensch in der Welt tätig sein kann und muss, will er sein Dasein im Leben erhalten.

---

<sup>1664</sup> Marx zit. nach Löwith 1953 : 41.

<sup>1665</sup> Vgl. Anders 1930b: 43, Anm. 3: Der Mensch „ist nicht nur auf *diese* Welt nicht festgelegt, sondern auf *keine*; nur darauf, jeweils in einer seiner Welt zu leben. Dies Nichtfestgelegtsein auf... ist die *conditio sine qua non* seines Freiseins für Geschichte; es bedeutet, dass der Mensch im Unterschied zum Tier durch seinen Mangel an bestimmter Weltbindung nun auch keine bestimmte Funktion mehr zu übernehmen brauche, dass er als verschiedenster in den verschiedenen Stilen sein könne und dürfe; dass er nicht einmal auf einen bestimmten Weltbegriff festgelegt sei; dass er nun in der Geschichte, als Geschichte jedesmal ein anderer, nicht etwa nur in einer unwesentlich anderen Maske auftreten könne.“

<sup>1666</sup> Vgl. VA: 19: „Die Menschen leben also nicht nur unter den Bedingungen, die gleichsam die Mitgift ihrer irdischen Existenz überhaupt darstellen, sondern darüber hinaus unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs die gleiche bindende Kraft besitzen wie die bedingenden Dinge der Natur.“

<sup>1667</sup> Vgl. Arendt 1990: 42: „Das Daß des Vorgegebenseins - sei es als Wirklichkeit der Welt oder als Unberechenbarkeit des Mitmenschen oder als die Tatsache, daß ich mich nicht selbst geschaffen habe - wird zur Kulisse, von der sich die Freiheit des Menschen abhebt, wird gleichsam zu dem Stoff, an dem sie sich entzündet. Daß ich Wirkliches nicht in Denkbare auflösen kann, wird zum Triumph möglicher Freiheit. Paradox ausgedrückt: nur, weil ich mich selbst nicht gemacht habe, bin ich frei; hätte ich selbst geschaffen, hätte ich mich voraussehen können und wäre dadurch unfrei geworden.“

<sup>1668</sup> Zwar problematisiert Günther Anders dieses existenzielle Uneins-Sein mit der Welt in Gestalt des Kontingenzschocks, weist zugleich aber darauf hin, dass im geschichtlichen Menschen ein *Modus vivendi* gegeben ist, der Kontingenz zu begegnen. Zudem deutet er an, dass im Handeln die Möglichkeit besteht, mit der Kontingenz nicht nur zurechtzukommen, sondern sie gänzlich zu überwinden. Wobei dieses Überwinden ein nachträgliches ist, das von jedem Menschen und jeder Generation aufs Neue vollzogen werden muss. Die Möglichkeit, einen neuen Anfang in der Welt zu machen, sinnstiftend in ihr tätig zu werden, beschreibt das Potenzial<sup>1668</sup> zur Überwindung im Rahmen menschlicher Praxis. Es ist also nicht die „ontologische Differenz“ als solche, darauf weist Christian Dries hin und betont noch einmal den Potenzialcharakter, die Anders problematisch erscheint: „Ganz im Gegenteil zeichnet sie den Menschen als ein grundsätzlich freies Wesen ja gerade aus und ist, positiv gewendet, Grundlage seiner Weltaneignung und der Möglichkeit, die je vorfindliche Welt zu übersteigen. Nicht der Wesenszug wird laut Anders also

Darüber hinaus teilen beide diese Auffassung mit der philosophischen Anthropologie wie sie etwa in Plessners anthropologischen Gesetzen formuliert ist. Weil das Potenzial zugleich die wesentliche Form der menschlichen Konstitution ist, deren Bedingtheit entspricht<sup>1669</sup>, läuft die Kritik, darin einen normativen Wesensbegriff zu vermuten, ins Leere. Für Marx' Menschenbild ist gezeigt worden, dass sich ein ahistorischer Wesensbegriff erst unter Rekurs auf die Geschichtsauffassung des historischen Materialismus hinzugesellt. Davon theoretisch zu unterscheiden sind der Aufstieg und Vorrang, den Arbeit als Ausdruck einer spezifischen Tätigkeit mit Beginn der Neuzeit durchläuft und beansprucht. Im Vorrang, den dieses Phänomen im Werk beider einnimmt, zeigt sich der Einfluss von Marx' Denken am deutlichsten.

Arendt und Anders machen die Entwicklungen, die gesellschaftlichen Auswirkungen und Veränderungsprozesse, die sich am Wandel der Arbeitsauffassung ablesen lassen, zum Kern ihres Nachdenkens über die moderne Arbeitsgesellschaft. Arendt erweitert, anhand der Analyse der Grundbedingtheit und der Grundtätigkeiten, Marx' Tätigkeitsverständnis und kritisiert dessen zu weit gefassten Arbeitsbegriff, um so schließlich vorzuführen, wie die Aufwertung der Arbeit zu einer Entwertung anderer Lebensbereiche und Tätigkeiten führt, die letztlich das Handeln als die wesentliche Tätigkeit<sup>1670</sup> in fataler Weise einschränkt. Günther Anders erweitert Marx' Entdeckung vom Aufstieg der Arbeit zu einer Kritik des Aufstiegs der Technik, deren wesentliches Merkmal darin besteht, eine zunehmende Diskrepanz zwischen dem zu erzeugen, was der Mensch in der Lage ist, in der Welt herzustellen, und seinem geistigen Vermögen, dieses Hergestellte in seiner Dimensionalität zu verstehen.

Konsequenz dieser Analyse des Vorrangs der Arbeit bzw. Technologie ist eine kritische Gesellschaftstheorie, deren Kerngedanke das Bild eines Menschen ist, dessen Potenzial und Gestaltungsspielraum durch funktionalistische Prinzipien des von ihm selbst aufgewerteten Arbeitens, wie sie paradigmatisch in der modernen Technik zum Ausdruck kommen, gestört werden: „Wenn sich nämlich die ‚prometheische Wendung‘ des Entfremdungsproblems auf den Umstand bezieht, dass es die eigenen Tätigkeiten sind, deren Resultate sich als ‚fremde Macht‘ gegen ihre Erzeuger richten, so ist fremd dasjenige, was einmal eigen war, Entfremdung das Problem des nicht (mehr) Verfügung über etwas, das sich unserer Verfügung verdankt.“<sup>1671</sup>

Das Tätigsein der modernen Arbeitsgesellschaft, so die gemeinsame These von Marx, Arendt und Anders, ist Ausdruck eines gestörten Weltbezugs. Die Möglichkeit der Freiheit wird zur Wirklichkeit der Unfreiheit. Nicht das Tätigsein erscheint unter diesem Aspekt kritikwürdig, sondern seine historische und gesellschaftliche Anwendung. Eben dieses Moment hatte Marx in seiner Kritik der entfremdeten Arbeit vor Augen. Darin geht es ihm nicht um die Kritik

---

zum Problem, sondern dessen Ausprägung in Abhängigkeit von der spezifischen historischen Entwicklung“ (Dries 2012a: 62f.): „So wahr es sein mag, daß dieses Gefälle immer schon bestanden habe, also zur Konstruktion des Menschen gehöre, so war dies doch, solange die Erfindungs- und Produktionskraft des Menschen limitiert geblieben war [...], unauffällig; und – was mehr zählt – ungefährlich gewesen. Die Diskrepanz ist nicht etwa durch ein plötzliches rätselhaftes Versagen unserer Vorstellungskraft entstanden. Unsere heutige Phantasie ist gewiß nicht untüchtiger, als sie eh und je gewesen war – das Gegenteil ist sogar plausibler; und die ‚Diskrepanz‘ ist bestimmt nicht durch progressives ‚Erblinden‘ entstanden. Vielmehr durch das alltägliche Ansteigen der Größe [...] der von uns herstellbaren und hergestellten Erzeugnisse und deren Effekte“ (Anders 1989: 67.).

<sup>1669</sup> Vgl. Plessner 2004: „Daß der Mensch mit seinen natürlichen Mitteln seine natürlichen Triebe nicht befriedigen kann, dass er nicht zur Ruhe kommt in dem, daß er ist, und mehr sein will, als er ist und daß er ist, daß er gelten will und zur Irrealisierung in künstlichen Formen des Handelns, in Gebräuchen und Sitten, unwiderstehlich hingezogen wird, hat seinen letzten Grund nicht im Trieb, im Willen und in der Verdrängung, sondern in der exzentrischen Lebensstruktur, im Formtypus der Existenz selber.“

<sup>1670</sup> Vgl. VA: 212: „...denn so viel ist sicher, das Maß für die Welt ist nicht die zwingende Lebensnotwendigkeit, die sich in der Arbeit kundgibt, und es kann nicht in dem Reich von Mitteln und Zwecken gefunden werden, das maßgebend ist für die Herstellung der Welt Dinge und maßgeblich noch für den Gebrauch, den wir von ihnen machen.“

<sup>1671</sup> Jaeggi 2005: 33.

des menschlichen Tätigseins an sich, sondern um die gesellschaftliche Anwendung der Arbeit. Diese methodische und theoretische Analogie zwischen Anders und Marx gilt auch für Arendt. Die „Vita activa“ ist keine Kritik des Tätigseins, sondern die Kritik des vom Funktionalismus der Arbeit bestimmten Tätigseins: „Veränderung ist ein fester Bestandteil der ‚conditio humana‘, die Geschwindigkeit, mit der sie vonstatten geht, hingegen nicht.“<sup>1672</sup> Der Modus der Kritik vereint die drei Denker abermals.

Marx untersucht dieses Phänomen auf materialistisch-ökonomischer Ebene, Arendt erfasst es in ihrem Theorem der Weltentfremdung, und Anders erblickt es im „prometheischen Gefälle“, das er in seine Philosophie der Diskrepanz überführt. Alle drei Denker folgern aus dem Aufstieg der Arbeit einen gesellschaftlichen Transformationsprozess, der in einen Zustand geführt hat, der sich am treffendsten durch den erst kürzlich wieder in den Diskurs eingetretenen Begriff Entfremdung beschreiben lässt. Die Kritikwürdigkeit dieses Zustandes schließt seine Relevanz nicht aus, problematisiert zugleich den Geschichtsbegriff des Marxismus. Gemeinsames Merkmal in der Analyse der Entfremdung als Phänomens menschlicher Gesellschaftlichkeit ist die Problematisierung des Verlusts an bzw. die Störung der Welterfahrung, die als ein Leiden diagnostiziert wird.

Entfremdet ist dieser Zustand, weil dem Menschen sowohl Selbst- als auch Weltbezug verloren gehen. Er steht darin unter dem Einfluss funktionalistischer Prinzipien, die die Gestaltung der Welt vermöge seines Potenzials in einer Weise beeinflussen, dass er nicht mehr als Handelnder auftritt, sondern private Interessen zum Gegenstand öffentlicher Angelegenheiten<sup>1673</sup> macht und sein Herstellen nicht mehr Ausdruck seiner schöpferischen Fähigkeit der Weltgestaltung und Individualität ist, sondern ein Produzieren für den Konsum. Diese Kritik erscheint nur dann verständlich, wenn man ein anthropologisches Modell zugrunde legt, das bei Arendt und Anders im Kern aus der Ablehnung eines normativen Wesensbegriffs besteht. Obgleich beide die Relevanz der Frage „Was ist der Mensch?“ ablehnen, so haben sie dennoch eine konkrete Vorstellung dessen, wozu er in positivem und negativem Sinne in der Lage ist. Auf diesem theoretischen Fundament wird Arendts Verve für die Rehabilitierung des Handelns<sup>1674</sup> und Anders' praktisches Trotzdem gegen seine eigene Theorie plausibel.

Kernelemente der Analyse des Einflusses von Marx auf das Arendt und Anders bilden die kritische Übernahme des anthropologischen Kerns seines Bildes vom Menschen als eines Lebewesens, das sein Potenzial in seinem Tätigsein in der Welt verwirklicht, die These vom Vorrang der Arbeit in der Neuzeit und ihrem degenerativen Effekt auf den gesellschaftlichen Menschen sowie zuletzt die daraus abgeleitete kritische Gesellschaftstheorie, für die das Phänomen der Entfremdung als gemeinsame Klammer dienen kann. Darin zeigt sich, dass Anthropologie

---

<sup>1672</sup> Arendt 2000e: 302.

<sup>1673</sup> Darauf weist auch die Kritische Theorie hin (vgl. Adorno 2003: 7): „Was einmal den Philosophen Leben hieß, ist zur Sphäre des Privaten und dann bloß noch des Konsums geworden, die als Anhang des materiellen Produktionsprozesses, ohne Autonomie und ohne eigene Substanz, mitgeschleift wird. Wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muss dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen.“

<sup>1674</sup> Arendt und Anders kritisieren gleichermaßen, dass die Alltagssprache dem modernen Fortschritt nicht mehr gewachsen ist und sehen darin ein Resultat des Aufstiegs von Arbeit und Technik, Arendt dabei sogar unter Verwendung der Diskrepanz als Terminus: „So erweist sich, daß die merkwürdige Diskrepanz von Sprache und Theorie, von der diese Erörterungen ausgingen, in Wahrheit auf die Diskrepanz zurückgeht, die zwischen der an der Welt orientierten, gegenständlichen Sprache, die wir alltäglich sprechen, besteht und den subjektiven Theorien, die sich ohne Beachtung der Welt um den Menschen und seine Tätigkeiten zentrieren“ (VA: 112). „Da uns die Geräte das Sprechen abnehmen, nehmen sie uns auch die Sprache fort; berauben sie uns unserer Ausdrucksfähigkeit, unserer Sprachgelegenheit, ja unserer Sprachlust — genau so wie uns Grammophon- und Radiomusik unserer Hausmusik beraubt“ (AdM I: 107); „Eichmann habe sich gegen die Wirklichkeit abgedichtet, indem er für jede Erfahrung ein Klischee oder eine Sprachschablone bereithielt: ‚Amtssprache ist meine einzige Sprache‘“ (Arendt 20011: 12).

und Arbeitstheorie zwar korrelieren, aber nicht substituiert werden dürfen. Der Mensch als tätiges Lebewesen bildet die gemeinsame Basis, kann aber nicht mit dem arbeitenden Lebewesen gleichgesetzt werden, um den Einfluss des Marxschen Denkens nachzuvollziehen, da Arendt und Anders Arbeiten und Tätigsein nicht gleichsetzen, sondern weitere Vermögen und Grundtätigkeiten annehmen. Beide integrieren die wesentlichen Elemente von Marx' Menschenbild und Arbeitstheorie und erweitern diese zugleich. Ebenso wie Marx sehen sie den Menschen als ein Lebewesen, das durch sein Tätigsein in der Welt sich nicht nur physisch am Leben erhält, sondern sich als Mensch bestimmt und ereignet: „Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.“<sup>1675</sup> Und sie folgen auch Engels' These, dass „wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie [Arbeit] hat den Menschen selbst geschaffen“<sup>1676</sup>. Damit ist nichts anderes ausgesagt, als dass erst durch den Aufstieg der Arbeit bzw. die Herauslösung des Menschen aus traditionellen Bezugsgefügen und Weltbildern, dieser als modernes Subjekt hervortritt und sich als Macher der Welt begreift sowie befreit wird von idealistischen Vorstellung seines Wesens.

Durch das Hervortreten des Subjekts wird die philosophische Anthropologie, die ihre Motivation aus der Ablehnung der Wesensfrage schöpft, erst plausibel.<sup>1677</sup> Das Mehr an naturwissenschaftlicher Erkenntnis über den Menschen korrespondiert mit dem Verlust traditioneller Gewissheiten. Anders und Arendt folgen Marx und Engels, hierin den eigentlichen Kern menschlicher Freiheit als Weltoffenheit zu sehen. Erst im willentlichen Tätigwerden, auf Grundlage seiner Bedingtheit, ist es dem Menschen möglich, sich als freies Lebewesen zu gestalten<sup>1678</sup>. „das hatte auch Marx so gesehen: „Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.“<sup>1679</sup> Dass dies einem Gestaltungspotenzial entspricht, das keiner normativen Entwicklung folgt, zeigt sich am Aufstieg der Arbeit.

Des Weiteren wurde gezeigt, dass Anders und Arendt auch Marx' Entfremdungstheorie rezipieren und kritisch erweitern, indem sie die Dimensionen der Theorie der entfremdeten Arbeit einerseits strukturell in die innerweltliche Entfremdung und die Diskrepanzphilosophie aufnehmen und sie andererseits paradigmatisch in der Beschreibung des phänomenalen Charakters der modernen Arbeitsgesellschaft heranziehen.

Ihnen gelingt es, gleichermaßen in der Rezeption und kritischen Erweiterung des Marxschen Denkens, die Elemente seiner Theorie, die auch heute noch von Bedeutung sind, in eine Gesellschaftstheorie zu überführen und in ihrer Relevanz für die Diagnose der Arbeitsgesellschaft nutzbar zu machen. Arendt dient diese Methodik dazu, ihr eigentliches Anliegen der „Vita activa“, das Handeln als der eigentlich menschlichen Tätigkeit gegen den Vorrang funktionalistischer Prinzipien zu positionieren.

Anders dient Marx' Arbeitstheorie als Ausgangspunkt zu einer Anthropologie des Technologiezeitalter, in der er den Menschen durch den technischen Fortschritt von einer Antiquierung betroffen sieht, in der die Technik sich zum Subjekt der Geschichte aufschwingt, indem sie Herstellungsfähigkeit und Vorstellungsvermögen derart entfremdet, dass sie als unbekannte Macht dem Menschen gegenübertritt, dem als letzte Autorität nur noch die Fähigkeit seiner Selbstvernichtung geblieben ist, die ihn in sein letztes Zeitalter geführt hat.

---

<sup>1675</sup> MEW 1: 192.

<sup>1676</sup> MEW 20: 444.

<sup>1677</sup> Vgl. Scheler 1927: 162f.: „Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß.“

<sup>1678</sup> Vgl. Geisen 2011: 444: „Auch hierin liegt eine wichtige Analogie zwischen Marx und Arendt, denn es war genau dieses, was Arendt so an Marx schätze, nämlich seine unablässigen Anstrengungen, den Menschen – vor allem den arbeitenden Menschen – Würde und Bedeutung zu geben.“

<sup>1679</sup> MEW 3: 74.

Aufgrund des Vorrangs, den Arbeit bzw. ihr funktionalistisches Grundprinzip eingenommen haben, ist der Mensch einerseits in seinem ureigensten Potenzial, seiner „Freiheit-für“, bedroht<sup>1680</sup>, die Arendt und Anders im Handeln verorten<sup>1681</sup> und Anders letztlich in seiner Existenz ultimativ in Frage gestellt sieht. In diesem Sinne kann auch Rousseaus Entfremdungstheorie als Stichwortgeber verstanden werden, in der dieser wie Arendt die Bedeutung des Politischen in Form des Gesellschaftsvertrages betont und gegen die Diskrepanz formuliert, dass Wollen und Können wieder in Übereinstimmung gebracht werden müssen. Arendt teilt den technologiekritischen und gesellschaftstheoretischen Defätismus von Anders nicht, stimmt aber in der Kritik der Arbeitsgesellschaft in den Kernpunkten überein. Beide Aspekte werden deutlich, wenn sie in der „Vita activa“, ohne ihn beim Namen zu nennen, mit deutlichem Bezug auf die Diskrepanzphilosophie, schreibt:

„Sollte sich herausstellen, daß Erkennen und Denken nichts miteinander zu tun haben, daß wir erheblich mehr erkennen und daher auch herstellen können, als wir denkend zu verstehen vermögen, so würden wir wirklich uns selbst gleichsam in die Falle gegangen sein, bzw. die Sklaven – zwar nicht, wie man gemeinhin glaubt, unserer Maschinen, aber unseres eigenen Erkenntnisvermögens geworden sein, von allem Geist und allen guten Geistern verlassene Kreaturen, die sich hilflos jedem Apparat ausgeliefert sehen, den sie überhaupt nur herstellen können, ganz gleich, wie verrückt oder wie mörderisch er sich auswirken möge.“<sup>1682</sup>

## 6.1 Die Bestimmtheit durch Entfremdung: Gemeinsamkeiten und Abgrenzungen

Abschließend werden die einzeln herausgearbeiteten, teilweise aber noch losen Verbindungen, Bezugnahmen und Abgrenzungspunkte im Denken von Anders und Arendt zusammengeführt. Hinweise und Bezugnahmen auf das Denken des jeweils anderen sind innerhalb der Werke beider spärlich. Dies ist zum einen aufgrund der bereits skizzierten, deutlichen Parallelen im Denken, sowie der Haltung, die sie zeitlebens vertraten, und schließlich aufgrund des gemeinsamen Ausgangspunktes bemerkenswert.

Nachdem sich Arendt und Anders Mitte der 1920er Jahre in Freiburg kennengelernt hatten, heirateten sie 1929 und verbrachten die folgenden Jahre bis zur Trennung und Emigration in die USA in Berlin. Während Arendt dort zunächst an ihrer Promotion über Augustinus arbeitete, bei der ihr Anders half, diese von ihren „komplizierten sprachlichen Wendungen, seinem ausufernden Heideggerischen Stil zu befreien“<sup>1683</sup>, verdingte dieser sich nach den gescheiterten Habilitationsplänen als Journalist und verkehrte im Umfeld von Bertolt Brecht.

In dieser Zeit entstand eine gemeinsame Rezension der „Duineser Elegien“ von Rainer Maria Rilke, in denen sich Rilke mit der Gottverlassenheit des Menschen, aber auch mit der Weltfremdheit auseinandersetzte. Diese erscheint den Rezensenten als Doppelcharakter<sup>1684</sup>, der einerseits Anknüpfungspunkte an den Liebesbegriff bei Augustinus verdeutlicht und andererseits

---

<sup>1680</sup> Vgl. AdM I: 2: „Durch freundliche Erwähnung der ‚menschlichen Freiheit‘ läßt sich das Faktum des *Konsumzwanges* nicht aus der Welt schaffen; und daß gerade in demjenigen Lande, in dem die Freiheit des Individuums großgeschrieben wird, gewisse Waren ‚musts‘, also ‚Muß-Waren‘ genannt werden, verweist ja nicht gerade auf Freiheit“.

<sup>1681</sup> Schraube (1993: 38) und Althaus (1988) zeigen, dass der Handlungsbegriff nicht mehr beim Menschen ist, sondern die Produkte jetzt Handeln. Der Mensch handelt nicht mehr, wird nicht mehr tätig um Welt zu erschließen, sondern ist nur noch Mit-Tätig, aber auch Mit-Täter.

<sup>1682</sup> VA: 11.

<sup>1683</sup> Anders 2012: 80. Der Einfluss Heideggers auf das Denken beider ist ebenfalls angedeutet worden, dient trotz des frühen Einflusses jedoch nicht als gemeinsame Klammer oder Fundament, da beide aufgrund seiner Rolle während des Nationalsozialismus mit Heidegger brechen und ihn bereits sehr früh kritisieren. Einzige bleibende, gleichwohl aber implizite Parallele ist die Technikphilosophie bei Heidegger und Anders.

<sup>1684</sup> Vgl. Putz 2016: 123: „Weltfremdheit ist positiv als Leistung der Liebe Freisein-von und Freisein-für, sie ist negativ Ausgestoßensein aus der Welt. Dieses Ausgestoßen sein wird näher charakterisiert als ‚Nichverständigtsein‘. Das Tier ist ‚verständigt‘, gehört dieser Welt, ihrem Rhythmus, ihren Gezeiten so

die „Weltfremdheit des Menschen“ und die Kontingenz als das „Nicht-in-der-Welt-Sein des Menschen“<sup>1685</sup>, mit der sich Anders zu dieser Zeit intensiv beschäftigte, aufgreift. Im selben Jahr verfassten beide zudem unabhängig voneinander eine Besprechung von Karl Mannheims „Ideologie und Utopie“, in der sie trotz unterschiedlicher Annäherung an Mannheims These von der Seinsgebundenheit jeder Erkenntnis und trotz unterschiedlicher Argumentation letztlich ein Plädoyer für die „Unbedingtheit der Philosophie“<sup>1686</sup> vorlegen. „Die intellektuellen Anknüpfungspunkte und Schnittflächen sind zu Beginn der Ehe also durchaus nicht gering. Schon bald aber schlagen beide Partner unterschiedliche Denkbahnen ein. Günther Anders verkehrt unter Linken, im Umfeld von Brecht: Hannah Arendt sucht Kontakt zu Zionisten wie Kurt Blumenfeld und Salam Schocken. Sie arbeitet an der Rahel, er an einer antifaschistischen Großfabel (Die molussische Katakombe) – bis die politischen Ereignisse in Deutschland endgültig eskalieren.“<sup>1687</sup>

Nach der Scheidung 1937 und der Emigration kam der Kontakt bis auf einen spärlichen und dem Duktus nach freundlichen, aber oberflächlichen Briefwechsel zum Erliegen. Von weiteren persönlichen Begegnungen ist nichts bekannt geworden; die Briefe geben lediglich Einblick in verpasste Gelegenheiten<sup>1688</sup>. Die gegenseitige, wissenschaftliche Bezugnahme fällt ebenso spärlich aus: Arendt nimmt in der „Vita activa“ auf Anders’ Phänomenologie der Technik direkten Bezug und teilt dessen Analyse<sup>1689</sup>, die sich ein weiteres Mal in „Macht und Gewalt“ wiederholt. Auch die Diskrepanztheorie wird von ihr, neben der bereits zitierten Passage der „Vita activa“, noch an anderer Stelle ihres Hauptwerkes aufgegriffen, hier allerdings in einem kritischen Rekurs.<sup>1690</sup> Demgegenüber ist die direkte Bezugnahme von Günther Anders auf

---

zu, dass sein Teilhaben an der Welt nichts weniger als Teilsein von ihr besagt. Wenn wir dagegen versuchen, an der Welt teilzunehmen und ihr anzugehören, ‚so drängen wir uns plötzlich Winden auf und fallen ein auf teilnahmslosen Teich.‘; [...] scheitern damit an der Indifferenz der Welt an uns, denn ‚Wir sind nicht einig. Sind nicht wie die Zugvögel verständigt‘ [...].“

<sup>1685</sup> Putz 2016: 123.

<sup>1686</sup> Putz 2016: 232: „In dieser, demselben Motiv folgenden Kritik Mannheims finden sich Punkt des späteren Denkens vorformuliert. So zum Beispiel die Idee des Übergreifens eines ökonomischen Denkens auf andere Lebensbereiche bei Arendt: ‚Erst wenn der einzelne seinen Platz in der Welt durch wirtschaftliche Zugehörigkeit und nicht durch Tradition erhält, ist er heimatlos geworden. [...] Destruktion dieser Sinnfrage auf die «ursprünglichere» Realität des Ökonomischen ist erst möglich, wenn Welt und Leben des Menschen wirklich primär ökonomisch bestimmt sind, und damit die Realität, an die der Geist gebunden ist, zu einem prinzipiell Geist- und Sinnfremden geworden ist, was sie ursprünglich (im Gegensatz zu dem Realitätsbegriff der Psychoanalyse) nicht war.‘ [...] Und bei Anders Geschichtsphilosophie: ‚Zwar ist der Mensch apriori frei für Geschichte; er ist an eine feste material-apriorische Welt nicht gebunden, einer unendlichen Wiederholung dieser Welt nicht ausgeliefert. Damit ist aber nicht gesagt, dass er geschichtlich sein *müsse*.“

<sup>1687</sup> Anders 2012: 80.

<sup>1688</sup> Günther Anders schien daran mehr gelegen zu haben als Arendt: „Vielleicht, hoffentlich, gelingt ein Treffen im nächsten Jahre“, schreibt er ihr in seinem letzter Brief von 1975 (Anders/Arendt 2016: 89).

<sup>1689</sup> Vgl. VA: 455f.: „In einigen Interessanten Anmerkungen zur Atombombe in seiner *Antiquiertheit des Menschen* weist Günther Anders allerdings mit Recht darauf hin, daß man im Falle der Atomexplosion kaum noch Experiment und Laboratorium könne, weil ‚die Effekte so ungeheuer sind, dass im Moment des Experiments, das ‚Laboratorium‘ koextensiv mit dem Globus wird [...].“ Arendt dazu im Briefwechsel mit Anders: „...ich habe Dich dafür auch schmunzelnd in der *Human Condition* zitiert“ (Anders/Arendt 2016: 83).

<sup>1690</sup> Vgl. VA: 112: „Auf diese Entwicklung, nämlich die merkwürdige Diskrepanz zwischen dem, was wir in Arbeit und Herstellen erreichen, und der Art und Weise, wie wir uns in dieser erarbeiteten und hergestellten Welt dann bewegen, ist oft hingewiesen worden: *man* spricht hier *gemeinhin* von einem *angeblichen* Nachhinken unser allgemeinen menschlichen Entwicklung hinter den Errungenschaften der Naturwissenschaften und der Technik [...].“ Arendt nennt dieses Nachhinken „angeblich“, weil der Mensch tatsächlich bisher zu mehr in der Lage war. Die Science-Fiction-Literatur habe das unter anderem gezeigt.

Arendts Thesen noch seltener, so spricht er nur in seinen Tagebüchern über Auschwitz, Arendt aufgreifend, von der „Banalität des Bösen“<sup>1691</sup>.

Große und offensichtliche Gemeinsamkeit nach der Trennung bleibt ihre politische Haltung und daraus abgeleitet ihr methodisches Verfahren. Weder Anders noch Arendt haben sich als akademische Lehrer oder Wissenschaftler verstanden, sondern ihr Denken immer als erste Stufe eines für die Praxis relevanten Einmischens aufgefasst. Diese Haltung ist nicht ohne den Verweis auf die historischen Entwicklungen zu verstehen, die ihr Leben in ähnlicher Weise beeinflusst haben. Das Gelände, an dem sich ihr Denken festhalten konnte, war beiden spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges genommen. Die intellektuelle Heimatlosigkeit teilten beide: „Ich stehe nirgendwo. Ich schwimme wirklich nicht im Strom des gegenwärtigen oder irgendeines anderen politischen Denkens. Allerdings, nicht deshalb, weil ich so besonders originell sein will – es hat sich vielmehr einfach so ergeben, daß ich nirgendwo so richtig hinein-passe“<sup>1692</sup>, gab Arendt einmal zu Protokoll. Günther Anders formulierte es in einem Interview mit Fritz J. Raddatz so: „Ich gehöre nirgendwohin.“<sup>1693</sup>

In diesem abschließenden Kapitel soll es darum gehen, die teils offenen und bereits ange-deuteten Anknüpfungspunkte des Denkens von Günther Anders und Hannah Arendt auf Basis der Rezeption von Karl Marx zusammenzuführen. Referenzpunkte bilden dabei die anthropo-logische Basis, die Arbeitstheorie als Theorie der entfremdeten Arbeit, die Entfremdungstheo-rie und die daraus abgeleitete kritische Gesellschaftstheorie der modernen Arbeitsgesellschaft.

### **Marx‘ Anthropologie als Ausgangspunkt**

Trotz der aufgezeigten Uneindeutigkeiten in Marx‘ Anthropologie, die sich vor allem in der Abkehr von einem normativen Wesensbegriff im Übergang von den „Manuskripten“ und der „Ideologie“ zum „Kapital“ und den unkonkreten Aussagen über die kommunistische Gesell-schaft zeigen, bleibt ein Kerngedanke seines Menschenbildes erhalten. Dieser wird in der Ver-bindung von Anthropologie und Arbeitsverständnis deutlich. Marx legt dieses Menschenbild seiner Arbeitstheorie zugrunde und entwickelt davon ausgehend seine Theorie der entfremdeten Arbeit im Kapitalismus. Kern dieses Menschenbildes ist ein Verständnis von Arbeit als wesent-licher, menschlicher Tätigkeit, die über das Tätigsein zum reinen Lebenserhalt hinausreicht.

Die Unterscheidung von Mensch und Tier anhand des Kriteriums Arbeit, die Marx in der „Ideologie“ anstellt<sup>1694</sup>, gilt auch noch im „Kapital“. Das Arbeiten kann schon aus diesem Grund nicht mit dem Tiers, das nur tätig wird, um das individuelle und gattungsmäßige Leben und Überleben zu sichern, gleichgesetzt werden. Arbeit meint mehr. Durch sein Tätigsein in der Welt erschafft sich der Mensch nicht nur eine Welt nach seinem Willen, sondern „seine

---

<sup>1691</sup> Anders 2012: 97.

<sup>1692</sup> IwV: 111.

<sup>1693</sup> Raddatz 1986: 15.

<sup>1694</sup> Vgl. MEW 3: 21: „Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, einen Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“

eigne Natur“ und entwickelt die innerhalb und außerhalb seiner Natur „schlummernden Potenzen“<sup>1695</sup>. Trotz des Potenzials als „freie bewußte Tätigkeit“<sup>1696</sup>, das sich im Tätigwerden ereignet, ist Arbeit zugleich unhintergehbare Grundbedingtheit des Daseins und als solche „ewige Naturnotwendigkeit“<sup>1697</sup>. In der Fokussierung auf das Tätigsein bzw. die Loslösung von ideologischen, traditionellen und religiösen Normen, denen das Menschenbild zuvor unterworfen war, findet ausgehend von Feuerbach eine rational-naturwissenschaftlich geprägte Auffassung ihren vorläufigen Höhepunkt. Während Marx vom tätigen Lebewesen ausgeht, problematisiert die philosophische Anthropologie das Heraustreten des Menschen aus seinen traditionellen Bezugssystemen auf existenzieller Ebene.

Hier knüpfen Arendt und Anders an. Wobei Bezugspunkte und Kritikstellen eng beieinanderliegen. Marx zeigt sich, so muss man Arendts Rezeption verstehen, deshalb als Denker des Übergangs, weil er den Vorrang der Arbeit thematisiert hat, aber zugleich selbst Teil der Aufwertung der Arbeit ist. Durch die Auflösung traditioneller Bezugssysteme schließt er auf das Tätigsein als wesentliche Grundbedingtheit, wobei Arendt kritisiert, dass Marx ein falsches Verständnis von Arbeit habe und daher beispielsweise den identitätsstiftenden Charakter, der sich im menschlichen Handeln ereignet, auf ein materielles Tätigsein reduziert.

Sowohl Arendt als auch Anders gehen wie Marx davon aus, dass traditionelle oder metaphysische Bezugssysteme nicht mehr plausibel sind<sup>1698</sup>, um den Menschen in seinem Dasein zu charakterisieren. Ebenso wie Marx legt diese Anthropologie der Unbestimmbarkeit<sup>1699</sup>, die negative Anthropologie bei Anders, den Blick frei auf das Tätigsein und die Grundbedingtheiten des Daseins<sup>1700</sup>: „Der Mensch‘ ist seinem Wesen nach nicht arbeitslos, im Gegenteil: per definitionem ist er ja ein ‚homo faber‘, der unfähig wäre, den ihm durch den Machtanspruch der Definition in die Faust gedrückten Hammer aus der Hand zu legen.“<sup>1701</sup>

Die Analyse des „Wie“ des Tätigseins wird so zum Ausgangspunkt der Marx-Rezeption, wobei Arendt der theoretischen Erörterung wesentlich mehr Aufmerksamkeit schenkt als Anders. Die Kritik des Arbeitsbegriffs dient ihr zur Erörterung der Grundtätigkeiten und korrelierenden Grundbedingtheiten. Im Gegensatz dazu hat Anders ein generelles Tätigsein in Marx’

---

<sup>1695</sup> Vgl. MEW 1: 192: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.“

<sup>1696</sup> MEW 40: 516.

<sup>1697</sup> Vgl. MEW 23: 57: „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben, zu vermitteln.“

<sup>1698</sup> Vgl. VA: 391.

<sup>1699</sup> VA: 19.

<sup>1700</sup> VA: 33: „Jede menschliche Tätigkeit spielt in einer Umgebung von Dingen und Menschen; in ihr ist sie lokalisiert und ohne sie verlöre sie jeden Sinn. Diese umgebende Welt wiederum, in die jeder hineingeboren ist, verdankt wesentlich dem Menschen ihre Existenz, seinem Herstellen von Dingen, seiner pflegenden Fürsorge des Bodens und der Landschaft, seinem handelnden Organisieren der politischen Bezüge in menschlichen Gemeinschaften. Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt.“; Vgl. WM 16: „Weltfremdheit, Weltabgeschnittenheit und Insuffizienz der Welt [...] kann der Mensch als homo faber kompensieren. Er macht ‚etwas aus der Welt, er greift in sie ein, verändert sie, überträgt sie auf seine eigene Nichtfestgelegtsein, schafft in ihr von der Welt selbst nicht vorgesehene neue Spezies, er macht sich eine eigene Welt, eine Welt über der Welt.“

<sup>1701</sup> Anders 2012: 40.



Verständnis vor Augen, wenn er – wie auch Christian Dries bemerkt<sup>1702</sup> – in seinem Hauptwerk über Arbeit referiert. Weiterer Kern des Einflusses von Marx ist die Erkenntnis des Ausdrucks eines Potenzials<sup>1703</sup> im Tätigsein. Im Umgang mit der Welt gestaltet der Mensch diese zu seiner Welt und zugleich sich selbst. Das Tätigsein ist ein Vermögen, sich zum Menschen, egal zu welchem, zu machen, „was ihm bei der Geburt als freie Gabe geschenkt war“<sup>1704</sup>.

Dennoch folgen beide Marx darin, das menschliche Tätigsein nicht mehr als einen sinnstiftenden Ausdruck seines Potenzials zu begreifen und verorten den Grund dieser Entfremdung – Anders tut dies mit explizitem Hinweis auf Marx<sup>1705</sup> – im Aufstieg bzw. Vorrang der Arbeit<sup>1706</sup> und ihrer Prinzipien. Trotz dieser Gemeinsamkeiten bleibt vor allem bei Arendt, die Marx auch theoretisch kritisiert, während Anders im Weiterdenken von Marx' Theorie diese selbst in Frage gestellt sieht, das kritische Moment der Rezeption nicht aus.

An Marx schätzte Arendt, dass dieser zwar, im Gegensatz zu Locke und Smith, den Aufstieg der Arbeit vermittelt durch die Entdeckung der Arbeitskraft im Kapitalismus als Erster erkannt habe<sup>1707</sup>, bemängelt aber, dass er sie trotz dieser Erkenntnis als „eigentlich weltbildende Fähigkeit des Menschen darstellte“<sup>1708</sup> und damit seine Gesellschaftstheorie und Anthropologie ökonomisch bzw. vom Standpunkt eines Materialismus denke<sup>1709</sup>. Da der Arbeit diese Eigenschaft nicht zukommt, sie im Gegenteil die „am wenigsten weltliche aller Tätigkeiten“<sup>1710</sup> ist und

---

<sup>1702</sup> Dries 2009: 53: „Dass Anders die durch technische Innovationen und Rationalisierungsprozesse induzierte ‚Freisetzung‘ menschlicher Arbeitskräfte so negativ beurteilt, liegt letztlich daran, dass er, anders als in der *Weltfremdheit*, Arbeit in der *Antiquiertheit* als essenzielles Bedürfnis des Menschen definiert und den Menschen als wesensmäßig ‚für Arbeiten gebaut‘ [...], wobei er mit ‚Arbeiten‘ jedoch - ähnlich wie Marx - Tätigkeiten an sich gemeint haben dürfte.“

<sup>1703</sup> Die Analyse von Marx' Arbeitstheorie hat gezeigt, dass er Arbeit nicht nur als Tätigkeit zum Erhalt biologischer Lebensprozesse versteht, sondern darin ein spezifisches menschliches Potenzial erfasst, das „es ermöglicht, auch andere Tätigkeiten als das Arbeiten zu verrichten – und damit letztlich eine Kraft, die die freie Betätigung des Menschen ermöglicht“ (Geisen 2011: 371). Arendt erkennt die Arbeitskraft als wesentlichen Beitrag von Marx' zur Theorie denn auch an (vgl. VA: 105), beschränkt deren Bedeutung jedoch auf die ökonomische Ebene innerhalb der Mehrwertproduktion.

<sup>1704</sup> VA: 10. In der Natalität kommt dieser Potenzialgedanke besonders deutlich zum Ausdruck. Aus dieser Perspektive wird Arendts Kritik an Marx' Arbeitsbegriff verständlich, da es für sie nicht einsichtig war, wie der Mensch sich selbst als Subjekt vermittelt eines materiellen Arbeitens setzen können solle.

<sup>1705</sup> Vgl. AdM I: 336: „Daß das Phänomen vor hundert Jahren im Zusammenhang mit Arbeit, Ware, Freiheit und Eigentum, also im revolutionären Sinne, eingeführt wurde, ist ihm nicht mehr anzusehen.“

<sup>1706</sup> Vgl. VA 391ff: „Was Homo faber anlangt, so war die neuzeitliche Akzentverlagerung von dem Was auf das Wie, von dem Ding selbst auf den Herstellungsprozeß, keineswegs ein ungeteiltes Glück. Sie beraubte mit einem Schlage den am Herstellen und Machen orientierten Menschen jener festen Regeln und eindeutigen Maßstäbe, die in allen Zeiten der Mehrzahl der Menschen als Leitfäden für ihr Handeln und als Kriterien für ihr Urteilen gedient haben. Die schließliche Entwertung aller Werte in der modernen Welt ist sicher nicht nur, und vielleicht nicht einmal primär, der Entwicklung einer Warengesellschaft geschuldet, wiewohl es außer Zweifel steht, daß nur in ihrem Rahmen der Tauschwert so entscheidend über den Gebrauchswert den Sieg davontragen konnte, daß Austauschbarkeit und damit Relativierung den ‚Wert‘ aller Gegenstände bestimmen. [...] Grundsätzlich ereignet sich dieser radikale Wertverlust innerhalb des begrenzten Begriffsrahmens von Homo faber selbst bereits, wenn er anfängt, sich primär nicht mehr als den Hersteller von Dingen und den Ersteller eines Gebildes von Menschenhand zu betrachten, sondern als einen Werkzeugmacher, und zwar als einen Fabrizierer von ‚Werkzeugen, die ihrerseits Werkzeuge erzeugen‘, der nur nebenbei auch noch Dinge hervorbringt.“

<sup>1707</sup> Arendt 2002a: 283.

<sup>1708</sup> VA: 120.

<sup>1709</sup> Diese Reduzierung auf materielle Prinzipien ist als Kritikpunkt Arendts bereits beschrieben worden und kommt auch hier zum Ausdruck. Arendt sieht daher den Marxschen Gesellschaftsbegriff äußert kritisch und fasst ihn unter dem Terminus des „sozialen Raums“ (vgl. Vorwinkel 2015: 60f.), der sich zwischen den privaten und den öffentlichen Raum schiebt. Wo der interpersonale Austausch zwischen Menschen auf Grundlage des Pluralismus vom Arbeiten bestimmt wird, wo also private Interessen den öffentlichen Raum bestimmen, entsteht dieser negativ besetzte soziale Raum, in dem individuelle Interessen eine gesellschaftliche Dimension erhalten.

<sup>1710</sup> VA: 120.

Marx die Trennung von Arbeiten und Herstellen, nicht gesehen habe, mussten er und die ökonomische Lehre sich in Widersprüchen verfangen. Einer dieser Widersprüche ist die von Locke aufgestellte These der Arbeit als Quelle allen Eigentums, ein weiterer Marx' angebliche Proklamation der Abschaffung allen Privateigentums zur Überwindung des Kapitalismus. Hinzu kommt die Diskrepanz zwischen der Behauptung, die Arbeit habe den Menschen geschaffen und sei notwendig, und der Forderung nach der Überwindung der Arbeit. So sei es Motiv des Kapitals, „[...] die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren [...]“, während „es andererseits die Arbeitszeit als einziges Maß“<sup>1711</sup> des Reichtums anerkenne.

Während Arendt Marx' Theorie einem kritischen Rekurs unterzieht, sieht Anders unter dem Eindruck der historischen Entwicklung und der von der Technologie verursachten Diskrepanz die Marxsche und marxistische Theorie in Konsequenz als zweitrangig, obgleich er sich wesentlicher Elemente bedient. Dieses Schicksal der Antiquiertheit teilt sie mit jeder Geisteshaltung, die den Einfluss der technologischen Entwicklung auf den Menschen ausblendet.<sup>1712</sup>

Der Einfluss des Denkens und Schaffens von Marx auf Arendt und Anders folgt – dies gilt nicht nur für den Zusammenhang von Anthropologie und Arbeitstheorie, der im Folgenden im Fokus steht – dem Schema des kritischen Rekurses und der erweiternden Kritik. Beide Denker integrieren Marxsches Denken und Thesen, unterziehen sie aber nahezu zeitgleich einer kritischen Reflexion, die nicht in einer generellen Ablehnung, sondern in der Erweiterung und Fruchtbarmachung solcher Aspekte besteht, in denen Marx' Denken auch heute noch Relevanz erhält, wobei Mensch, Arbeit und Entfremdung dabei nicht die einzigen, aber die für die vorliegende Untersuchung wesentlichen Anknüpfungspunkte sind.

### **Der tätige Mensch**

Der Mensch in seiner Bestimmung als unbestimmtes und unbestimmbares Wesen, die Ablehnung der Frage „Was ist der Mensch?“, ist die erste grundlegende Gemeinsamkeit beider. Sie steht methodisch am Beginn ihres Nach-Denkens über den Menschen und bildet den theoretischen Rahmen und das anthropologische Fundament, auf dem die Theorie des Tätigseins ihre Wirkungsmacht erzielen kann. Die Einflüsse der philosophischen Anthropologien Schelers und Plessners sind in diesem Kontext angemerkt worden. Der utopische Standort Plessners und der sich in der Moderne schließlich vollends problematisch gewordene Mensch Schelers bieten genügend Anknüpfungspunkte bzw. Diskussionspunkte vor allem an das anthropologische Frühwerk von Anders. Hier sind vor allem die Parallelen zu Scheler deutlich. Zwar hat Anders sich in seiner Erfahrungstheorie mit dem Begriff des materialen Apriori von Scheler abgegrenzt. Nach der Selbstkritik dieser ersten Thesen zur Entstehung von Erfahrungserkenntnis treten jedoch die Parallelen deutlich hervor. Anders knüpft mit seiner Theorie der Weltfremdheit an Plessners utopischen Standort und Schelers Anthropologie an, die den Menschen durch „seine existentielle Entbundenheit vom Organischen, seine Freiheit, Ablösbarkeit“ bestimmt sieht. Scheler und Anders stimmen terminologisch und methodisch überein. Wie bei Scheler führt die These der Weltoffenheit auch bei Anders zur einer Fokussierung auf das Tätigwerden.<sup>1713</sup> Auch

---

<sup>1711</sup> Fetscher 2004c: 177.

<sup>1712</sup> Vgl. Raddatz 1986: 14: In Bezug auf Ernst Bloch bemerkt Günther Anders: „Er hat sich geweigert, die atomare Situation zur Kenntnis zu nehmen. Immer wieder habe ich versucht – wir standen ja Du auf Du – ihm klarzumachen, daß die Möglichkeit des Totaluntergangs unbestreitbar sei, daß die eigentliche Revolution darin bestehe, daß die Menschheit sich selbst umbringen könne und daß im Vergleich zu dieser ungeheuren Veränderung der Situation, nicht nur des Menschen, sondern alles Leben, die Unterscheidungen, die wir als Marxisten zwischen Herrschaftssystemen, auch zwischen Klassen gemacht haben, sekundär würden. Schließlich, daß wir auf Grund dieser Veränderung die Fundamente unseres Philosophierens, auch des marxistischen, zu revidieren hätten.“

<sup>1713</sup> Vgl. Scheler 2016: 36: Der Mensch als „geistiges Wesen“ ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ‚umweltfrei‘ und, wie wir es nennen wollen, ‚weltoffen‘. Ein solches Wesen hat ‚Welt‘. Ein solches Wesen vermag ferner die auch ihm ursprünglich gegebenen ‚Widerstands‘- und Reaktionszentren seiner Umwelt, die das Tier allein hat und in die es ekstatisch aufgeht, zu ‚Gegenständen‘ zu erheben“

die Bezüge zu Gehlen sind deutlich. Dieser sieht den Menschen, mit Habermas, als ein „instinktgebundenes, antriebsüberschüssiges und weltoffenes Wesen“<sup>1714</sup>, woraus seine „Bedürftigkeit“ resultiert, die ihn zum Austausch mit der Welt nötigt.

Die Schnittmengen mit der philosophischen Anthropologie sind schlecht zu leugnen, auch wenn Anders später selbst mit der Disziplin hart ins Gericht geht, ihren Anthropozentrismus kritisiert und sie letztlich selbst für antiquiert erklärt. Darüber hinaus hat er an seiner anthropologischen Programmatik bis zuletzt festgehalten. Er verweist explizit auf sein frühes Schaffen, wenn er im zweiten Band der „Antiquiertheit“ schreibt, dass er „seit einem halben Jahrhundert im Menschen das grundsätzlich nicht gesund sein könnende und nicht gesund sein wollende, also das nicht-festgelegte Wesen, das indefinite Wesen gesehen habe, das definieren zu wollen paradox wäre“<sup>1715</sup>. Die Skepsis am methodischen Modell der philosophischen Anthropologie hat der späte Günther Anders seinem jüngeren Ich im Dialog mit seiner Frau Hannah in den Mund gelegt, worin er sich zugleich als Stichwortgeber für die pluralistische Grundbestimmtheit des Menschen bei Arendt geriert<sup>1716</sup>: „Tatsächlich spricht ja die ‚philosophische Anthropologie‘ je von Menschen im Plural, fast immer vom Menschen, gewissermaßen im ‚platonischen Singular‘. Die philosophische Anthropologie ist, wenn man den Parallelausdruck zum Terminus ‚Monotheismus‘ prägen darf, eine Art von ‚Monanthropismus‘.“<sup>1717</sup>

In der „Vita activa“ macht Arendt diese Kritik am anthropologischen Singular zu einer Basis der Grundbedingtheit des Menschen: „Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt.“<sup>1718</sup> Auch für sie ist der Mensch ein Nicht-Feststellbares Lebewesen, für das die Pluralität die Voraussetzung seiner Individualität bildet<sup>1719</sup>. Versuche, diesem einen normativen Wesensbegriff unterzuschieben, endeten, so Arendt, „zumeist mit irgendwelchen Konstruktionen eines Göttlichen“<sup>1720</sup>. Das Göttliche war jedoch bereits seit Feuerbach als Extrapolation kritisiert und als Projektion menschlicher Eigenschaften entlarvt.

---

<sup>1714</sup> Habermas 1984: 101.

<sup>1715</sup> AdM II: 129.

<sup>1716</sup> Vgl. Anders 2012: 103: „Mangelnde Welteinbettung - es gibt nur einzelne Menschen nicht einzelnen Tiere“: „Es gilt [...] dem Begriff des Menschen wie des Tieres von vornherein einzurechnen, daß es Menschen und Tiere gibt. Diese erst einmal angezeigte Allgemeinheit gehört dem Wesen ab ovo zu und kann nicht einfach als zufälliges Faktum dem Wesen eingehängt werden. (*Einführung*: So singular-pluralneutral einerseits die *idea* [im Original altgriechisch] sein mag, die Pluralität muß gleichsam neutralisiert in ihr vorkommen. (s. Platon, Staat.)) Mensch ist von vornherein Menschen, Tier von vornherein Tiere. Damit ist nicht vor irgendeiner induktiven Empirie kapituliert. Induktion suchte niemals den Pluralitätssinn ihrer Gegenstände zu verstehen, bearbeitete niemals Gegenstände, qua mehrere, sondern stets nur mehrere Gegenstände - und überdies nur, um zuletzt zu einer unpluralen Allgemeinheit zu gelangen. [...] So bedeutet die Pluralität beim Menschen etwas grundsätzlich anderes als beim Tiere. Die mangelnde Welteinbettung, die dem Menschen in idealtypischem Verstande zukommt, wiederholt sich noch einmal innerhalb der menschlichen Dimension selbst: Der je einzelne Mensch ist eminent Einzelmensch [...]. (*Im Original durchgestrichen*: Es gibt Menschen besagt: es gibt je verschiedene Menschen. Es gibt Tiere der Spezies A besagt: Es gibt gleiche Tiere der Spezies A.)“

<sup>1717</sup> Anders 2012: 39.

<sup>1718</sup> Anders 2012: 102.

<sup>1719</sup> Vgl. Anders 2012: 104: „Was ich meine, ist, daß *der Mensch - Menschen* ist; daß er nur im Plural existiert: daß die Menschen nicht nur zufälligerweise in Massenproduktion hergestellte Exemplare des Eidos ‚Mensch‘ darstellen, sondern das der Plural zum Typ gehört. ‚Menschen‘ ist nicht der Plural des Singular ‚Mensch‘, vielmehr ist jeder Mensch bereits eine Singularisierung des Menschen.“

<sup>1720</sup> VA: 21.

## Weltentfremdung und Weltoffenheit

Bevor Anders seine spezifische Variante der negativen Anthropologie entwickelte, beschäftigte ihn das Interesse an der Entstehung von Erfahrungswissen. In seiner frühen Ausarbeitung, in der Kants Transzendentalphilosophie deutlich nachklingt, nahm er das Instinktwissen des materialen Apriori als erste Wissensform an und versuchte darauf seine Anthropologie aufzubauen, verwarf sie als Grundlage einer eigenständigen Wissenschaft vom Menschen jedoch schon bald, da die Abgrenzungstendenzen zur existenziellen Bedingtheit des tierischen Lebens nicht ausreichend erschienen. In einer „kopernikanischen Drehung“<sup>1721</sup> suchte er daraufhin nach einem neuen Blickwinkel, ging nicht mehr von Erfahrung als Voraussetzung aus, sondern von der spezifischen „Weltstellung des Menschen“, über die die Erfahrung eine Aussage möglich macht. Die Frage nach der Konstitution menschlichen Daseins wird damit virulent. Charakteristisch dafür ist die Weltfremdheit, der „Abstand des Menschen von der Welt in der Welt“<sup>1722</sup>. Im Gegensatz zum Tier ist er in der Welt nicht vollkommen aufgehoben. Auch ist er, im Gegensatz zu Heideggers Standpunkt, nicht je schon in der Welt, sondern kommt zu ihr hinzu. Seine Position ist die paradoxe Rolle des teilnahmslosen Teilnehmers, der nicht gänzlich in ihr aufgeht, sondern von ihr abstrahiert, sich nicht in der Mitte, sondern exzentrisch positioniert. Auf diese „ontologische Differenz“<sup>1723</sup> von Mensch und Welt begründet sich das Nicht-festgelegt-Sein, das Arendt in der „Vita activa“ zum Ausgangspunkt ihres Menschenbildes macht, als die „grundsätzliche Unzuverlässigkeit des menschlichen Wesens, das niemals heute dafür eintreten kann, wer es morgen sein wird“<sup>1724</sup>. Die Weltfremdheit wird von Anders zwar als „anthropologischer Defekt“<sup>1725</sup> konnotiert, entspricht jedoch einer existenziellen Daseinsbestimmtheit und entzieht sich damit kategorial einem Vergleich mit dem pathologischen Entfremdungsphänomen der Moderne. Anders wie Arendt lehnen die Frage nach dem „Was“ des Menschen als Frage nach einem essentialistisch gedachten Wesen ab.<sup>1726</sup>

Nicht-Festgelegtheit bzw. Weltfremdheit und die daraus abgeleitete Weltoffenheit als menschliche Daseinskonstitution wird so zur Bedingung für Erkenntnis. Das Nicht-eins-sein mit der Welt bedeutet im Umkehrschluss, dass der Mensch nachträglich zur Welt kommt<sup>1727</sup>. Er tritt als unbestimmtes Wesen in die Welt und ist nur durch die „ontische Mitgift“ seiner Leiblichkeit mit ihr verbunden. Weltfremdheit und Weltoffenheit sind die Garanten für die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis. Erst durch den utopischen Standort gelingt die Abstraktion, die gewissermaßen einen Aspekt seiner Bedingtheit darstellt, und kann Erfahrungswissen angeeignet werden. Die „ontologische Differenz“ ist dialektisch. Sie ist einerseits die Fremdheit-zu der Welt und andererseits die Freiheit-für, ein Freisein von einer genuinen Perspektive auf die Welt und andererseits die Offenheit dafür, einen neuen Anfang machen zu können.

Die daraus folgende Definition des Freiheitsbegriffs ist ambivalent. Die Auffassung als Freiheit-von bemüht Arendt in der Genese ihres Handlungsbegriffs unter Rekurs auf das Tätigkeitsverständnis der Antike als das – zu einem gewissen Grad – Freisein von der Notwendigkeit der

---

<sup>1721</sup> Anders 1927a: 3, zit. n. Dries 2012: 36.

<sup>1722</sup> Anders 1930b: 7, zit. n. Dries 2012: 37.

<sup>1723</sup> Reimann 1990: 23.

<sup>1724</sup> Anders 2012:100.

<sup>1725</sup> Anders 1993: XIV.

<sup>1726</sup> Vgl. VA: 19: „Selbst, wenn wir das, was wir hier ausdrücklich auslassen, die Tätigkeit des Denkens und der Vernunft, mit in unsere Erörterung hineinnehmen würden, [...] so wären damit die wesentlichen Charaktere menschlicher Existenz keineswegs erschöpft, nicht einmal im negativen Verstande, als hätte man nun wenigstens gefunden, was menschliche Existenz schlechterdings nicht entbehren dürfe, ohne aufzuhören, menschlich zu sein.“

<sup>1727</sup> Anders kritisiert in seinem medienphilosophischen Essay „Die Welt als Phantom und Matrize“ den Erfahrungsverlust des Menschen durch den Medienkonsum, ebenfalls mit Verweis auf seinen Vortrag über die Weltfremdheit: „als instinkt-armes Wesen hatte der Mensch, um auf der Welt zu sein, nachträglich, d.h.: a posteriori zu ihr zu kommen, sie zu erfahren und kennenzulernen, bis er angekommen und erfahren war; [...]“ (AdM I: 114).

Arbeit, das gleichwohl als Konstitutivum des politischen Raumes erst die Rahmenbedingungen für die wirkliche Freiheit schafft. Zudem findet sich die positive Freiheit in der Natalität als weiterer Grundbedingtheit menschlicher Existenz. Im Geborenwerden aktualisiert sich das menschliche Potenzial, die Welt zu seiner Welt machen zu können immer wieder aufs Neue. Die Möglichkeit, einen Anfang zu machen, bedeutet in ihrer Umkehrung die idealtypische Freiheit-von idealistischen Vorstellungen, die zwar in ihrem Einfluss nicht ausgeschlossen, aber prinzipiell als disponibel aufgefasst werden: Im Handeln erhält der Mensch die Möglichkeit, innerhalb der Gesellschaft, in die er geboren wird, vermittels der Geburt einen neuen Anfang zu machen. Diese Disposition wird von Anders und Arendt mit einem appellativen Charakter versehen, der bei Anders bereits im Vortrag über die „Weltfremdheit“ die Verbindung zum menschlichen Tätigsein als wesentlicher Grundbedingtheit herstellt: „Das Tier ist in seiner Welt zu Hause. Der Mensch aber – homo faber – muss sich in ihr erst ‚häuslich einrichten‘. [...] Damit er ‚in seiner Welt‘ lebe, schafft und vermittelt sich der Mensch eine andere; er verändert die Welt.“<sup>1728</sup> Arendt paraphrasiert beide Aspekte in der „Vita activa“, wobei der Begriff „Welt“ für sie bereits eine gegenständliche, von Menschen bearbeitete bedeutet: „In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zu Hause, das von Natur in der Natur heimatlos ist; und die Welt bietet dem Menschen eine Heimat in dem Maße, in dem sie menschliches Leben überdauert.“<sup>1729</sup>

Weltfremdheit bzw. Weltoffenheit sind damit nicht nur konstitutiv für Erkenntnis, sondern Ausgangspunkt für das Angewiesen-Sein darauf, in der Welt tätig zu werden. Dieses Tätigsein ist ein existenzieller Modus und nicht, worauf Marx im Vergleich von Biene und Architekt hingewiesen hatte, mit dem Tun des Tieres vergleichbar. Während dessen Tätigsein sich im Bedürfnis des Erhalts des biologischen Überlebens erschöpft, worauf Arendt ihren spezifischen Arbeitsbegriff aufbaut, ist das Tätigwerden des Menschen solcher Art, dass damit Bedeutungsgefüge geknüpft werden, Erfahrungswissen um die Welt und den Menschen selbst entsteht. Das Tätigsein ist als Reaktion auf die ontologische Differenz ein Entäußern des Selbst an die Welt zum Zweck der sinnvollen Aneignung seiner Welt als zweiter Natur oder Kultur.

Weltfremdheit und Heimatlosigkeit sind damit einerseits „anthropologischer Defekt“ und andererseits Ausdruck von Freiheit und insofern Kennzeichen eines Potenzials, das in der Notwendigkeit, in der Welt tätig werden zu müssen, besteht, und zwar nicht nur, um das biologische Leben zu erhalten. Dass jedoch vom biologischen Aspekt zunächst auszugehen ist, darauf weist auch Anders in seiner Heidegger-Kritik<sup>1730</sup> hin. Wie der Mensch ist auch sein Tätigsein offen, frei und nicht festgelegt und nur bedingt durch die ontische Mitgift<sup>1731</sup>. Der Potenzialbegriff entwickelt keine normative Bindungskraft, sondern kann explizit auch dazu führen, dass sich Tätigkeitsmodelle etablieren, die diesen selbst beschränken.<sup>1732</sup>

<sup>1728</sup> Anders 1929: 59, zit. n. Dries 2012: 39.

<sup>1729</sup> VA: 16.

<sup>1730</sup> Die Hinwendung zur Welt ist getrieben vom Hunger: So ist das Grundmotiv der „Sorge“ für Anders der konkrete Hunger: „Heideggers Dasein stirbt, aber hungert nicht“ (ÜH: 233).

<sup>1731</sup> Dries 2009: 43: „Wesentlich im Sinne von naturnotwendig ist dem Menschen lediglich Kultur beziehungsweise ‚Gesellschaftlichkeit‘ in einem den soziologischen Begriff übersteigenden Sinne *als* solche, ein Angewiesensein auf aposteriorische Welteinrichtung, auf Kompensation der ontologischen Differenz durch Herstellung, Instandhaltung und Modifikation spezifischer, historisch kontingenter Umwelten, genannt Kulturen.“ [...] Dieses Begriff greift auch Arendt auf: „Die Menschen leben also nicht nur unter den Bedingungen, die gleichsam die Mitgift ihrer irdischen Existenz überhaupt darstellen, sondern darüber hinaus unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs die gleiche bedingende Kraft besitzen wie die bedingenden Dinge der Natur“ [...].

<sup>1732</sup> Vgl. Anders 1930b 42, zit. n. Dries 2012: 40: „Die dem Menschen gebührende Welt ist nicht nur jeweils nicht da (muss nicht nur jeweils geschaffen und verwaltet werden), für den Menschen ist auch keine bestimmte gebührende Welt vorgesehen. Es gibt Stile seiner Welt. Er verändert nicht nur die vorfindliche Welt, um s daraus zu machen; er verändert auch jeweils seine errichtete Welt zu einer anderen ‚seinen‘ Welt. Er ist nicht nur auf *diese* Welt nicht festgelegt, sondern auf *keine*; nur darauf, jeweils in einer Welt zu

Im positiven Sinn ist Anders' und Arendts Nach-Denken über den Menschen damit eine Theorie darüber, wozu er sich qua des Potenzials seiner „Freiheit-für“ in Relation zur Grundbedingtheit seines Daseins machen kann und wozu er sich tatsächlich macht. Methodisch bedeutet dies einen Perspektivenwechsel. Nicht der Mensch im pluralistischen Singular rückt ins Zentrum des Interesses, sondern sein Auftreten und Tätigsein sowie die Bedingtheiten und Einflussfaktoren, denen dieses unterliegt.<sup>1733</sup> Diese Aposteriorität<sup>1734</sup> bedeutet, dass die Welt zu der des Menschen verändert werden muss, historisch transformiert und erneuert werden will, denn die Welt vergangener Generationen muss nicht mehr die Welt zukünftiger Gesellschaften sein. Die eine Welt gibt es nicht, sondern nur Welten in Form von Zeugnissen des tätigen Menschen. Sie besteht, so folgert Arendt, „aus den Zeugnissen und Überresten dessen, was Menschen im Guten wie im Schlechten getan haben“<sup>1735</sup>.

Weltfremdheit ist in ihrem Umkehrschluss ein Angewiesensein auf Welt. Auch in ihr zeigt sich die Terminologie als dialektisch. Diese These entkommt der Paradoxie nur, weil Anders' Weltentfremdung keine Essenz, sondern eine Potenz darstellt. Sie ist nicht „total“, wie Christian Dries schreibt<sup>1736</sup>, sondern maximal, und dies auch nur unter klinischer Beobachtung.

Wo Arendt und Anders der Anthropologie enge Grenzen setzen, knüpfen sie mit einer Theorie des Tätigseins in Anschluss an Marx an. Der Mensch als tätiges Lebewesen wird zum Gegenstand der Untersuchung. Aus der Ablehnung der Wesensfrage wird die Frage nach dem „Wer ist der Mensch?“ als die Frage nach dem, wozu er sich macht sowie den Voraussetzungen und Bedingungen: „Vom Menschen läßt sich nur sagen, daß er erst dann weiß, wer er ist, wenn er gehandelt hat.“<sup>1737</sup>

Der Tätigkeitsbegriff wird dabei von Arendt und Anders gleichermaßen weiter gefasst als Marx' Terminologie des Arbeitsbegriffs. So sieht Anders bspw. das Sprechen als eine Form des Tätigseins. Durch das „Ansprechen der Welt“ verändert er diese. Dieses ist letztlich „nichts anderes als der Impuls des ‚Machens zu etwas‘“<sup>1738</sup>. Den Gedanken der Gleichsetzung von Sprache und Tätigkeit nimmt er in der „Antiquiertheit“ wieder auf und kritisiert an der Moderne, dass die Sprache nicht mehr in der Lage ist, das (technisch) Mögliche in Worte zu übersetzen<sup>1739</sup>. Wie bereits gezeigt, kritisiert auch Arendt diesen Umstand. Auch für sie ist das Sprechen eine Form des Tätigseins. Das Handeln als eine Form des kommunikativen Austauschs im öffentlichen Raum zeigt sich paradigmatisch darin, „daß nämlich das Finden des rechten Wortes im rechten Augenblick, ganz unabhängig von seinem Informations- oder Kommunikationsgehalt an andere Menschen, bereits Handeln ist“<sup>1740</sup>.

Damit ist menschliches Tätigsein als Konstitutivum für Individualität vorgeführt. Der Einfluss von Marx' Denken ist in diesem Kontext so gut wie nicht vorhanden. Dennoch zeigen sich, wenn auch zufällig, Parallelen. So betont Marx in einer Passage der „Deutschen Ideologie“, die nachträglich gestrichen wurde, dass der Mensch als das bereits angesprochene menschliche Naturwesen zu verstehen ist, ein „für sich selbst seiendes Wesen“, „als welches er sich

---

leben. Dieses Nichtfestgelegtsein auf [...] ist die *conditio sine qua non* seines Freiseins für Geschichte; [...].“

<sup>1733</sup> Vgl. Dries 2012a: 42: „Was der Mensch schließlich praktisch, historisch aus seiner Unbestimmtheit macht, kann für Anders grundsätzlich nicht mehr Gegenstand einer positiven Anthropologie sein.“

<sup>1734</sup> Vgl. WM: 12f.: „Aposteriorität ist apriorischer Charakter des Menschen, d.h. das spezifisch Nachträgliche der nachträglichen Erfahrung kommt ihm nicht nachträglich zu; Mensch ist von sich aus ein solcher, der im Laufe eigenen Lebens aposteriori Weltbeziehungen aufnehmen kann, aufnehmen wird.“

<sup>1735</sup> Arendt 2000b: 365.

<sup>1736</sup> Vgl. Dries 2012a: 45

<sup>1737</sup> Liessmann 2002: 44.

<sup>1738</sup> Anders 1929: 66, zit. n. Dries 2012: 47.

<sup>1739</sup> Als Titel für den nicht veröffentlichten dritten Band der Antiquiertheit hatte Anders „Sprache und Endzeit“ vorgesehen.

<sup>1740</sup> VA: 36.

sowohl in seinem Sein als auch in seinem Wissen bestätigen muß<sup>1741</sup>. Diese Bestätigung findet er in Form von Praxis.

Welt entsteht dort, wo der Mensch mit anderen direkt oder indirekt in der Natur tätig wird. Er bestimmt sich existenziell durch den Bezug auf die Dinge außer ihm<sup>1742</sup>. In dieser dialektischen Auffassung wird das Sein der Dinge der Natur zum bestimmenden des menschlichen Bewusstseins, ohne die Objektivität zu einem Ausdruck menschlicher Subjektivität im Sinne des Idealismus Fichtes zu verzerren. Anders argumentiert zunächst analog zu Arendt<sup>1743</sup>, wenn er den identitätsstiftenden Charakter des Tätigseins aus der Freiheit von ableitet: „Positives Absenzverständnis, also Positivierung des Nicht setzt erst da ein, wo kein bestimmtes Dasein als Apriori eigener Existenz besteht, wo nicht Daseiendes realisiert werden kann; also in den Horizonten menschlicher Freiheit, also in der Sphäre, wo der Mensch auf Grund seines unmöglichen Anspruchs auf eine Welt, die sich selbst nicht bietet, seine eigene Welt errichten muss.“<sup>1744</sup> Allerdings problematisiert er die Selbstsetzung als „paradoxe Grundtatsache, dass der Mensch seiner Möglichkeit freien Rekurses auf sich selbst nicht gewachsen ist“<sup>1745</sup>.

Seine Indisponibilität wird dem Menschen zum Verhängnis, im Rückzug auf die Innerlichkeit erfährt er sich von der Welt verloren, und im Tätigsein als Selbstsetzung zeigt sich die negative Freiheit als pathologische Freiheit<sup>1746</sup>, da er sich sowohl als zufällig als auch als bedingt erlebt. Was als Grund der Freiheit aufscheint, ist ihm Ursache einer existenziellen Ungewissheit.<sup>1747</sup> Die Kontingenz des Daseins wird derart zur pathologischen Erfahrung, zum Schock, der zum wesentlichen Kern der Andersschen negativen Anthropologie wird.

Anhand des historischen und nihilistischen Menschen entwickelt Anders zwei lebensweltliche Kompensationsmodi auf den Kontingenzschock. Während der historische Mensch durch das Erinnern und Nach-Erzählen seinem zufälligen Dasein eine Richtschnur gibt und eine Verbindung herstellt, leugnet der Nihilist, um sich seiner selbst zu vergewissern, eine Welt außer sich und versucht, sich vermöge seiner Freiheit zu absoluter Distanz zu ihr zu setzen, scheitert darin aber. Während der Nihilist das Freiheitsparadox zu negieren versucht, findet der historische Mensch einen Umgang mit diesem existenziellen Leiden. Arendt führt diesen Gedanken unter Rekurs auf ihren Handlungsbegriff und dessen spezifische Tätigkeiten aus: „Das Geschichtenerzählen ‚versöhnt‘ mit der Wirklichkeit nicht nur wie das Verstehen, indem es einer kontingenten Wirklichkeit Sinn verleiht. Vielmehr kann es allein durch die Tatsache, daß es ein Ende setzt, dafür sorgen, daß das Prinzip des Anfangmachens bewußt gemacht wird.“<sup>1748</sup> Allerdings kennt Arendt den Kontingenzschock nicht. Der darin immanente Antagonismus zwischen Subjekt und Objekt ist bei ihr nur vermeintlich und wird durch gegenseitige Bedingtheit aufgehoben. Sie betont im Gegensatz dazu den Dualismus von erster und zweiter Natur: „[...] als ein lebendes Wesen bleibt der Mensch dem Reich des Lebendigen verhaftet, von dem er sich doch dauernd auf eine künstliche, von ihm selbst errichtete Welt hin entfernt.“<sup>1749</sup> Die Erfahrung der Getrenntheit ist synthetische Theorie, im Rahmen menschlicher Praxis aber nicht auffindbar.

Arendt und Anders blicken aus unterschiedlichen Perspektiven auf die Indisponibilität des Menschen. Während Arendt im Tätigsein des Handelns den Raum der Freiheit verortet, macht Anders das Tätigsein selbst zum Ausgangspunkt des Kontingenzschocks. Wo also Tätigsein bei Arendt den Raum konstituiert, in dem sich Menschsein ereignet, problematisiert Anders es.

---

<sup>1741</sup> MEW 40: 579.

<sup>1742</sup> Vgl. Geisen 2011: 235.

<sup>1743</sup> IwV: 70.

<sup>1744</sup> Anders 1930b: 16, zit. n. Dries 2012: 46.

<sup>1745</sup> Anders 1930b: 20, zit. n. Dries 2012: 48.

<sup>1746</sup> So auch der Titel der „Pathologie de la liberté“.

<sup>1747</sup> Vgl. Anders 1930b: 22, zit. n. Dries 2012: 50: „Unter allem Beliebigen, was ich auf Grund der Freiheit treffen kann, bin auch ich. Ich ist erfahrbar, höchstens nachträglich wählbar, niemals setzbar.“

<sup>1748</sup> IwV: 23.

<sup>1749</sup> VA: 9.

Als Ausweg und dritte Alternative deutet er das Handeln an, das tatsächlich dazu geeignet sein könnte, den Kontingenzschock zu überwinden, und stimmt damit wieder mit Arendt überein: Es „ist der willentlich handelnde Mensch, der mit seiner Tat, Aufgabe, Konstanz und Bestimmung die Kontingenz praktisch überwindet“<sup>1750</sup>. Der Verweis auf den willentlich handelnden Menschen macht die Gemeinsamkeit mit Arendt deutlich.<sup>1751</sup> So ist der Mensch der Praxis eingeschränkt frei; er muss in einen wie auch immer gearteten Umgang mit der Welt treten, um sein Dasein zu garantieren. Auch Marx sehe, so Lepenies und Nolte, keinen Prozess der Menschwerdung, sondern vielmehr nur Handlungsanlagen: „Zu betonen war an dieser Stelle vielmehr, wie gerade von der Marxschen Konzeption des ‚anthropologischen Faktors‘ her Menschwerdung als menschliche Praxis begriffen werden muß, deren Möglichkeiten nicht zuletzt von den anthropologisch gegebenen Chancen des Individuums abhängen.“<sup>1752</sup>

Davon abgesehen ist die existenzielle Grenzerfahrung in Bezug auf den historischen Menschen unproblematisch. Problematisch hingegen ist, dass in der Moderne das nihilistische Lebensmodell den Vorrang einzunehmen scheint. So könnte man Anders' Anthropologie in die Antiquiertheit überführen: „In der Gier nach Macht sucht der Mensch den Vorsprung einzuholen, den die Welt vor ihm hat; da er nicht je schon alles ist, muß er alles haben.“<sup>1753</sup>

### **Homo faber und Animal laborans**

Der Grundkonsens beider bei der Betrachtung des Menschen besteht darin, diesen primär als Lebewesen zu sehen, das auf einen tätigen Umgang mit der Welt angewiesen ist, nicht nur, um physisch am Leben zu bleiben, sondern um aus der Welt eine Heimat zu schaffen („Errichtung einer Welt“<sup>1754</sup>) und den Raum zu bereiten, in dem er anderen und sich selbst begegnet.<sup>1755</sup> An dieser Stelle zeigen sich deutliche Parallelen Marx' Denken. Zwar ist dieses innerhalb der philosophischen Anthropologie von Anders nicht als namentlich genannter Bezugspunkt präsent, gleichwohl aber knüpft Anders, wenn er in der „Antiquiertheit“ vom tätigen Menschen ausgeht, an Marx' Arbeitstheorie an, deren Kern den anthropologischen Standpunkt vom auf ein Tätigwerden in der Welt angewiesenen Menschen ebenso zugrunde legt. Die Bezüge zwischen der Ausformulierung des Menschenbildes bei Arendt und der Arbeitstheorie bei Marx sind unzweideutig, da sie beides in der „Vita activa“ unter explizitem Rekurs unternimmt.

Direkte und implizite Bezugnahmen beziehungsweise allgemeine Parallelen im Denken von Marx, Arendt und Anders lassen sich über den Vergleich der arbeitstheoretischen Aussagen und deren anthropologischem Kern der Tätigkeit herstellen. Dabei ist es notwendig, die Geschichtsphilosophie des historischen Materialismus einerseits und die tendenzielle Uneindeutigkeit in der Marxschen Terminologie des Wesensbegriffs auszuklammern, der er als Denker des Übergangs unterliegt, sowie andererseits den Arbeitsbegriff nicht im limitierten Verständnis von Arendt, sondern erweiternd als Tätigsein im Allgemeinen aufzufassen.

Es ist bereits deutlich geworden, dass Anders und Arendt ihre Anthropologie aus der Kontingenz des menschlichen Daseins herleiten.<sup>1756</sup> Die Möglichkeit, die Kontingenz durch Praxis

---

<sup>1750</sup> Vgl. PF: 44f.

<sup>1751</sup> Das Überwinden der Unsicherheit des menschlichen Daseins hatte schon Arnold Gehlen im Handeln angesetzt, wovon beide hier beeinflusst sein dürfte (vgl. Gehlen 2004a: 23).

<sup>1752</sup> Lepenies/Nolte 1971: 20.

<sup>1753</sup> PF: 23.

<sup>1754</sup> VA: 173.

<sup>1755</sup> Vgl. VA: 211: „Die Umwelt des Menschen ist die Dingwelt, die Homo faber ihm errichtet, und ihre Aufgabe, sterblichen Wesen eine Heimat zu bieten, kann sie nur in dem Maße erfüllen, als ihre Beständigkeit der ewig-wechselnden Bewegtheit menschlicher Existenz standhält und sie jeweils überdauert, d. h. insofern wie sie nicht nur die reine Funktionalität der für den Konsum produzierten Güter, sondern auch die bloße Nützlichkeit von Gebrauchsgegenständen transzendiert.“

<sup>1756</sup> Vgl. WM: 16: „Weltfremdheit, Weltabgeschnittenheit und Insuffizienz der Welt [...] kann der Mensch als homo faber kompensieren. Er macht ‚etwas aus der Welt, er greift in sie ein, verändert sie, überträgt sie auf sein eigenes Nichtfestgelegtsein, schafft in ihr von der Welt selbst nicht vorgesehene neue Spezies, er



zu kompensieren, erweitert Anders einige Jahre später in der „Pathologie de la liberté“ zur Überwindung: Es „ist der willentlich handelnde Mensch, der mit seiner Tat, Aufgabe, Konstanz und Bestimmung die Kontingenz praktisch überwindet“.<sup>1757</sup> Das Moment der Dauerhaftigkeit des Herstellens über das individuelle Leben hinaus, das Arendt in der „Vita activa“ für den Homo faber beschreibt, kommt hier zum Ausdruck. Zugleich wird der Mensch durch den praktischen Umgang mit der Welt zum Erzeuger seiner eigenen Geschichtlichkeit.<sup>1758</sup> Den Menschen als handelnden Akteur der Geschichte, diesen Punkt betonte auch Marx: „Die Geschichte tut nichts, sie ‚besitzt keinen ungeheuren Reichtum‘, sie ‚kämpft keine Kämpfe‘! Es ist vielmehr der Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die ‚Geschichte‘, die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre - als ob sie eine aparte Person wäre - Zwecke durchzuarbeiten, sondern ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen.“<sup>1759</sup> Das Moment des Weltsetzens oder Heimat-Herstellers ist charakteristisch für das menschliche Tätigsein bei Arendt und Anders. Als solches ist es auch von Marx noch im „Kapital“ thematisiert worden, der hier nicht von Tätigkeit, sondern Arbeit spricht.<sup>1760</sup>

Arendt und Anders greifen die Marxsche Theorie der Selbstschöpfung des Menschen durch Arbeit auf, wobei der Arbeitsbegriff weiter gefasst werden muss als der biologische Lebensprozess. Arbeit bei Marx ist „zunächst“ ein Prozess zwischen Mensch und Natur, im zweiten Schritt aber eine Aneignung der für das eigene Leben „brauchbaren Form“. Das heißt, Arbeiten bedeutet auch Herstellen und Verändern von Welt, Erzeugen von Kultur und schließlich Veränderung des eigenen Selbst. Zudem ist das Tätigsein als Arbeit bei Marx eine bewusste und intellektuelle Fähigkeit. Er macht dies im „Kapital“ anhand des Beispiels von Biene und Baumeister deutlich.<sup>1761</sup> In diesem Sinne kann Engels’ Proklamation der Arbeit als „Grundbedingung allen menschlichen Lebens“ als Aussage über das Tätigsein des Menschen im Allgemeinen gelesen werden. Wäre es eine Aussage über die Tätigkeit der Arbeit in Arendts Verständnis und würde sich nur auf die notwendigen biologischen Lebensprozesse beschränken, so würde diese Definition auch für das Tier gelten. Dennoch sind Marx’ und Arendts Arbeitsbegriffe nicht kongruent. Arendt entwickelt ihren Begriff in expliziter Kritik der Marxschen Theorie.

Gezeigt werden soll mit der hier vorgeschlagenen Lesart des Marxschen Arbeitsbegriffs als einem Tätigsein des Weltaneignens ohne konkrete Ausrichtung auf einen Lebensbereich vielmehr, wie sich Marx’ Anthropologie in Arendts und Anders’ Denken wiederfindet, die ihre Tätigkeitstheorie, wenn man so will, im Gegensatz zu Marx weiter aufschlüsseln. Die Diffe

---

macht sich eine eigene Welt, eine Welt über der Welt“; „Weltfremdheit, Weltabgeschnittenheit und Insuffizienz der Welt [...] kann der Mensch als homo faber kompensieren. Er macht ‚etwas aus der Welt, er greift in sie ein, verändert sie, überträgt sie auf sein eigenes Nichtfestgelegtsein, schafft in ihr von der Welt selbst nicht vorgesehene neue Spezies, er macht sich eine eigene Welt, eine Welt über der Welt.“ vgl. Müller 2012: 27.

<sup>1757</sup> Vgl. PF: 44f.

<sup>1758</sup> Vgl. WM: 54: „Er verändert nicht nur die vorfindliche Welt, um seine bestimmte daraus zu machen; er verändert auch jeweils seine errichtete Welt zu einer anderen ‚seinen‘ Welt [...].“[...].“

<sup>1759</sup> MEGA I/3: 265.

<sup>1760</sup> Vgl. MEW 1: 192: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit“.

<sup>1761</sup> Vgl. MEW 23: 193: „[...] eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war.“

renzung menschlicher Tätigkeiten ist dabei keine Ablehnung der Marxschen Position, sondern eine kritische Erweiterung. Beide gehen von verschiedenen Tätigkeiten aus. Während Arendt drei Grundtätigkeiten aufstellt, komponiert Günther Anders einen indefiniten Kanon von Vermögen, die jedoch alle durch den Vorrang der Arbeit analog zu Arendt betroffen sind. „Wie Hannah Arendt [...] geht auch Anders davon aus, dass die Arbeit, die einmal nur eine Handlungsart unter anderen gewesen war, sich zur Gattung ausgeweitet habe, ‚der nun alle anderen Aktionsarten als Varianten zugehören‘.“<sup>1762</sup>

Um dem Einfluss von Marx' im Besonderen bei Arendt auf die Spur zu kommen, ist es daher notwendig, von ihrem Triptychon der Grundtätigkeiten zu abstrahieren und das Tätigsein als Ganzes in den Blick zu nehmen. Die Interdependenz und notwendige Abhängigkeit aller Handlungsbereiche hat Arendt, was von der Kritik gerne übersehen wurde, immer betont.

Legt man das Marxsche Verständnis der Arbeit als Tätigkeit im Allgemeinen zugrunde und ergänzt Anders' Perspektive, werden die Bezüge und Wahlverwandtschaften deutlich. Die terminologische Angleichung ist dabei der Steigbügelhalter und nicht bereits das *quod erat demonstrandum*. So schreibt Arendt in der „*Vita activa*“: „Die Gegenstände des Herstellens, des ‚Werks unserer Hände‘, werden gebraucht und nicht verbraucht [...]; ihre Haltbarkeit verleiht der Welt als dem Gebilde von Menschenhand die Dauerhaftigkeit und Beständigkeit, ohne die sich das sterblich-unbeständige Wesen der Menschen auf der Erde nicht einzurichten wüsste; sie sind die eigentlich menschliche Heimat des Menschen.“<sup>1763</sup> Das Tätigsein als Ganzes, nicht nur das Herstellen, sondern das Arbeiten als dessen Voraussetzung, und vor allem das Handeln als das eigentlich menschliche Tätigsein, macht aus der vorliegenden Welt die Welt des Menschen. Dieses Moment hatte auch Marx in seiner Arbeitsauffassung verortet.<sup>1764</sup>

Weil der Mensch in seinem Angewiesensein auf das Tätigwerden existenziell bestimmt ist, ist dieses, ist Arbeit die „Grundbedingung allen menschlichen Lebens“. Ob man darin eine Form der „Würde“ sieht, wie Marx und Engels oder einen „anthropologischen Defekt“ wie Anders, ist zunächst zweitrangig. Der Gedanke hält sich in Anders' Schaffen durch. In der „*Antiquiertheit*“ paraphrasiert er ihn wie folgt: „Aber was ich glaube, ist, daß der Mensch ohne die Arbeit, zu der er nun einmal verflucht ist, nicht leben kann, daß er unfähig ist, around the clock Unterhaltung auszuhalten“<sup>1765</sup>, und gibt im Gespräch mit Hannah Arendt zu Protokoll: „Der Mensch‘ ist seinem Wesen nach nicht arbeitslos, im Gegenteil: per definitionem ist er ja ein ‚homo faber‘, der unfähig wäre, den ihm durch den Machtanspruch der Definition in die Faust gedrückten Hammer aus der Hand zu legen.“<sup>1766</sup>

Wo vor allem Arendt sich ausdrücklich von der Marxschen Arbeitstheorie zu distanzieren scheint, erscheint im Gegenteil deren anthropologischer Kern als Ausgangspunkt, von dem aus sie den Begriff einer Kritik auf Basis der antiken Terminologie entwickelt. Ebenso deutlich sind

---

<sup>1762</sup> Dries 2009: 53.

<sup>1763</sup> VA: 161.

<sup>1764</sup> Vgl. MEW 40: 546f.: „Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewahrung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei von physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.“

<sup>1765</sup> AdM II: 98.

<sup>1766</sup> Anders 2012: 40.

die Anknüpfungspunkte bei Anders, der Marx an dieser Stelle weniger kritisiert, sondern integriert. Auf dessen Einfluss weist Anders im Nachwort zu seiner Kritik an Mannheims „Ideologie und Utopie“ (1929) hin, indem er betont, dass dieser sich damals noch nicht in dem Maße in seinem Denken niedergeschlagen habe, wie es erforderlich gewesen wäre.<sup>1767</sup>

Dieser Einfluss zeigt sich des Weiteren darin, dass die Stellung des Menschen in der Welt bei Anders und Arendt als ein Potenzial aufgefasst werden kann, mithin aufzufassen ist<sup>1768</sup>. Dieser theoretisch lose Begriff zeigt erst unter Rekurs auf den anthropologischen Kern von Marx' Arbeitsbegriff seine volle Bedeutung. Es ist, schreibt dieser, „Bestimmung, Aufgabe jedes Menschen, sich vielseitig, alle seine Anlagen zu entwickeln“, sodass die „originelle und freie Entwicklung der Individuen“<sup>1769</sup> stattfindet. Der Mensch folgt dabei keinem idealistischen Telos, sondern einem inneren Bedürfnis, der Grundbedingtheit der Weltlichkeit, der selbst kein Ziel, sondern nur eine Absicht mitgegeben ist: „Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als Not existiert“<sup>1770</sup>. Zu sich selbst kann sich der Mensch nur insofern machen, wenn er das Potenzial seiner Grundbedingtheit, sein Tätigsein, einen ungestörten, schöpferischen Charakter entwickelt, „damit die Arbeit travail attractif, Selbstverwirklichung des Individuums sei“<sup>1771</sup>. In dieser anthropologischen Reduzierung hat Marx den Grundstein für das Theorem der Weltoffenheit gelegt. Er ist – im Anschluss an Feuerbach und nach ihm Nietzsche – der erste Theoretiker, der aus dem Aufstieg des rationalistischen Welt- und Menschenbildes, den Naturwissenschaften und dem Funktionalismus des technischen Fortschritts, den radikalen Schluss einer materialistischen Neuformulierung unternimmt. Er vollzieht damit theoretisch, was praktisch unter anderem mit der ursprünglichen Akkumulation und Arbeitsteilung vollzogen worden war, stellt in diesem Sinne die Dinge vom Kopf auf die Füße, indem er die Praxis zum Prüfstein der Theorie macht und formuliert den Anspruch an die Philosophen, die Welt verändern zu wollen. Er bereitet damit einerseits das methodische Feld, auf dem das Nachdenken von Anders und Arendt stattfindet, und übt andererseits direkten Einfluss auf das Denken beider.

Bei Arendt manifestiert sich dieser Einfluss vor allem in einer kritischen Abarbeitung bzw. Erweiterung des aus ihrer Sicht eingeschränkten Marxschen Arbeitsverständnisses. Die Reduzierung des Tätigseins auf materialistische Prinzipien erkennt, so Arendt, das Handeln nicht als Tätigkeit frei von Notwendigkeit. Für Marx, für den Arbeiten und Tätigsein im Kern Synonyme sind, eröffnet sich dieser Bedeutungshorizont nicht. Das Potenzial, das Marx schon im tätigen Umgang mit der Natur erblickt, sieht Arendt erst im Handeln als wahrhaft freier Tätigkeit realisiert. Auf dieser Grundlage sei es allerdings schlechterdings unmöglich, so ihre Kritik, eine widerspruchsfreie Gesellschaftstheorie bzw. positive Theorie des Politischen aufzubauen. Gegen die Geringschätzung des Politischen, die sich für Arendt auch im Sozialismus durchhält, dessen Programmatik ebenfalls auf die revolutionäre Veränderung der Eigentumsverhältnisse an Produktionsmitteln ziele, den Menschen also durch eine ökonomische Revolution wieder zu einem freien Menschen machen will, wo dieser nach Arendt doch erst im öffentlichen Raum seine Freiheit realisieren kann, positioniert sie sich entschieden. So reduziere Marx das menschliche Tätigsein auf das „Reich der Notwendigkeit“. Das „Reich der Freiheit“, als die eigentliche Lebenssphäre des Menschen, könne er jedoch nur im immanenten Widerspruch zu einer Arbeitstheorie behaupten. Da das Arbeiten eine notwendige Tätigkeit sei, das Reich der Freiheit bei Marx aber erst dort zur Geltung komme, wo der Mensch sich von der Arbeit frei gemacht

---

<sup>1767</sup> Vgl. GAA 25: „INTERVIEWER: Welche Rolle hat denn in den Jahren Hegel, der Hegelianismus für Sie gespielt? War es eine große Rolle? G. ANDERS: Nein, der junge Marx fing an - aber das war schon nach meiner Promotion - eine Rolle zu spielen. Den habe ich vor Hegel kennengelernt An Hegel bin ich eigentlich während meiner Studienjahre vorbeigesegelt. Wer bei Husserl studiert hat, hat kaum etwas über die Geschichte der Philosophie erfahren, außer Berkely, Hume, Descartes und Locke.“

<sup>1768</sup> Vgl. Anders 1989: 66.

<sup>1769</sup> MEW 3: 424.

<sup>1770</sup> MEW 40: 544

<sup>1771</sup> MEW 42: 512.

hat, führt in ihren Augen in ein Dilemma. Dessen Aporie lässt sich, wie gezeigt, allerdings unter Verweis auf die Terminologie relativieren.

Für Marx ist Freiheit, wie für Hegel, Einsicht in die Notwendigkeit, die Unauflösbarkeit der Arbeit also kein Widerspruch zur Freiheit. Darüber hinaus geht es ihm auch nicht um die Auflösung der Arbeit als Tätigkeit, sondern um die Überwindung der entfremdeten Arbeit als einem Tätigsein, das diesem als Aktualisierung menschlichen Potenzials entgegensteht. Der Rekurs auf den anthropologischen Kern des Marxschen Arbeitsbegriffs zeigt, dass Arendt und Marx weniger deutlich auseinanderliegen wie es vielleicht scheint. Wie Marx, so ging es auch ihr darum, das Ungleichgewicht im Tätigsein, den Vorrang funktionalistischer und konformistischer Prinzipien, die sie mit dem Arbeiten gleichsetzte, darzustellen. Ihre Kritik an Marx' Arbeitstheorie ist keine Kritik an der Arbeitsauffassung, sondern an der Reduzierung des Tätigseins auf materialistische und ökonomische Prinzipien, mithin das Auslassen einer dezidierten Aufschlüsselung der Tätigkeitsformen und Vermögen. Damit wird deutlich, dass Arendt Marx nicht vor dem Hintergrund der Widerlegung seiner Thesen bespricht, sondern diese erweitert. Aus diesem Grund nennt sie Marx einen „Denker des Übergangs“.

Beide gelangen zu dem Schluss, dass der Aufstieg der Arbeit sich negativ auf den Menschen bzw. dessen Entfaltungspotenzial auswirkt. Bei Marx manifestiert sich dies in Form der entfremdeten Arbeit, bei Arendt führt der Aufstieg schließlich zu einem Vorrang gegenüber anderen Tätigkeiten. Das bedeutet nicht nur, dass Arbeit als Tätigkeit höher geschätzt wird, sondern die intrinsischen Prinzipien auf andere Tätigkeiten Einfluss auszuüben beginnen und diese entwerten. Dasselbe gilt für Günther Anders. Seine Diskrepanzphilosophie macht sich die These des Aufstiegs und Vorrangs einer Tätigkeitsform zu eigen, die andere Vermögen überbietet und Herstellen und Vorstellen einander entfremdet.

### **Vorrang von Technik und Arbeit**

Der Vorrang von Technik und Arbeit als wesentliches Kennzeichen moderner Gesellschaftlichkeit stellt das verbindende Element im Denken von Arendt und Anders dar, das sich jedoch erst deutlich über den Rekurs auf die zugrunde liegenden Prinzipien dieser Phänomene vermittelt und dabei über Differenzen in der Betrachtung des Begriffs Technik eine belastbare Verbindung zeigt<sup>1772</sup>. Während für Arendt Technik Ausdruck des Vorrangs des Arbeitens bzw. des Funktionalismus über das Herstellen ist, analysiert Anders diese als eigenständiges Phänomen, das sich als autarke Macht etabliert hat, auf Basis seiner phänomenologischen „Funde“. Dies führt zu dem eigentümlichen Umstand, dass Arendt sich einer Genese der Technik und ihrer Entwicklungsstufen ausführlicher widmet<sup>1773</sup> als Anders, der beim Phänomen verharrt. Sein theoretischer Bezug zum Tätigsein beschränkt sich dabei auf die Folgen für dasselbe, während Arendt die Genese der Technik aus der Analyse des Tätigseins aufbaut.

In der Betrachtung der Grundtätigkeiten bei Arendt wurde gezeigt, dass das Herstellen den Zweck verfolgt, über die Vergegenständlichung der Welt die Natur zur Welt des Menschen zu formen. Auf diese Weise vermittelt Homo faber der Welt des Animal laborans Dauerhaftigkeit. Die Werkzeuge, die dieser schafft, sind für ihn Mittel zum Zweck der Bestellung der Dauerhaftigkeit und deren Erhalt. Die Besonderheit des Tätigseins des Animal laborans besteht darin, dass im Arbeiten eine Trennung von Mitteln und Zwecken keine Rolle spielt bzw. sich beide Aspekte, wenn es um den Erhalt und die Sorge des biologischen Lebens geht, so sehr verdichten, dass eine Unterscheidung hinfällig wird. Im Arbeitsprozess selbst, der bei Arendt reduziert

---

<sup>1772</sup> Im Gegensatz zu Anders nimmt Arendt die Technik nicht als Phänomen selbst in den Blick, der die Tendenz zur Entfremdung, zum Gefälle zukommt, sondern betrachtet sie als das Resultat des Vorrangs funktionalistischer Prinzipien des Arbeitens im Bereich des Herstellens.

<sup>1773</sup> Vgl. VA: 174ff.

ist auf das Tätigsein zum unmittelbaren Erhalt des Daseins, verlieren die Werkzeuge ihren instrumentellen Charakter und sind Mittel und Zweck zugleich<sup>1774</sup>. Die Frage ist daher müßig, ob der Mensch arbeitet, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, oder ob er seine Bedürfnisse befriedigt, um die nötige Kraft zu erlangen und arbeiten zu können. Auf die Grundtätigkeit des Arbeitens findet eine Unterscheidung in Zwecke (Bedürfnisbefriedigung) und Mittel (Arbeit) keine Anwendung, das Arbeiten selbst ist Zweck und Mittel zugleich<sup>1775</sup>.

Der Aufstieg der Arbeit und ihrer Prinzipien ist daher gleichbedeutend mit dem Verlust der Fähigkeit des herstellenden Menschen, zwischen Zwecken und Mittel unterscheiden zu können. Diese Unfähigkeit zeigt sich beispielhaft in der Automation als dem Prozess der zunehmenden Technisierung der Lebenswelt, der Abhängigkeit von Apparaten.<sup>1776</sup> Marx hatte in den „Manuskripten“ diesen Prozess bereits in Hinblick auf seine Entfremdungstheorie beschrieben.<sup>1777</sup> In der Angleichung seines Tätigseins an den Rhythmus und die Vorgabe der Maschine verschwimmt die Zweck-Mittel-Relation, und in „dieser Bewegtheit verlieren die Werkzeuge ihren instrumentalen Charakter, und es verwischt sich in ihr sowohl der Unterschied zwischen dem Menschen und dem Werkzeug, also seinem Mittel, wie dem Menschen und dem, was er produziert, also seinem Zweck. Was den Arbeitsprozeß – und alle in der Weise des Arbeitens vollzogenen Herstellungsprozesse – beherrscht, ist weder der im vorhinein entworfene Zweck noch ein begehrtes Produkt, sondern die Bewegung des Prozesses selbst und der Rhythmus, in den er den Arbeitenden hineinzwingt“.<sup>1778</sup>

Diese Analyse wird gleichwohl erst plausibel, wenn man die Technik dem Tätigkeitsbereich des Herstellens zuordnet. Arendt sieht in ihr eine qualitative Steigerung des Arbeitsmittels „Werkzeug“<sup>1779</sup>. Technik erscheint damit als *Terminus technicus* für das in der Moderne entfremdete Herstellen.

Die Tätigkeitsform des Arbeitens richtet für sich Arendt am Lebenszyklus und der wiederkehrenden Besorgung der Grundbedürfnisse des Lebens aus. In dieser spezifischen Form liegt der Grund, weshalb Automation und Arbeit in ergänzender Weise zueinander fanden und der Aufstieg der Arbeit Tempo aufnehmen konnte. In dem Maße, in dem der technologische Fortschritt die Produktionsprozesse und -zyklen verfeinerte, wurde das Arbeiten zur am besten passenden Tätigkeit. Arbeiten und technisierte Produktion teilen dieselben Prinzipien und sind ideologisch verwandt. Die Entwertung des Herstellens ist die Kehrseite dieses Prozesses, da das

---

<sup>1774</sup> Vgl. VA: 172.

<sup>1775</sup> Marx kritisiert an der entfremdeten Arbeit, dass die Arbeit als Tätigsein nicht mehr sich selbst dient, sondern zum Mittel für eine fremde Anwendung wird. Die Arbeit des Arbeiters wird „zum Mittel, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen“ (MEW 40: 514).

<sup>1776</sup> Vgl. VA: 171: „Die häufigen Klagen, die wir über die Verkehrung der Mittel in Zwecke und umgekehrt der Zwecke in Mittel in der modernen Gesellschaft hören: daß die Mittel sich als stärker als die Zwecke erweisen und daß der Mensch der Knecht der Maschinen wird, die er selbst erfunden hat, daß er sich ihren Erfordernissen anpaßt, anstatt sie als bloße Mittel für menschliche Zwecke und Bedürfnisse zu nutzen – haben ihre Wurzel in der tatsächlichen Situation des Arbeitens. Denn für das Arbeiten, das ja primär in einer Präparierung von Gütern für den Konsum besteht, ergibt die für die Herstellung so außerordentlich wesentliche Unterscheidung zwischen Zweck und Mitteln einfach keinen Sinn, weil in ihm Zweck und Mittel gar nicht getrennt genug auftreten [...]“

<sup>1777</sup> Vgl. MEW 42: 601: „Es ist nicht mehr der Arbeiter, der modifizierten Naturgegenstand als Mittelglied zwischen das Objekt und sich einschiebt; sondern den Naturprozeß, den er in einen industriellen umwandelt, schiebt er als Mittel zwischen sich und die unorganische Natur, deren er sich bemeistert. Er tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein.“

<sup>1778</sup> VA: 172.

<sup>1779</sup> Vgl. VA: 139: „Die Geräte und Instrumente, welche die Arbeitstätigkeit so außerordentlich erleichtert haben, sind selbst keineswegs Produkte der Arbeit, sondern, wie alle Werkzeuge, Produkte des Herstellens; sie spielen zwar eine Rolle im Prozeß des Konsumierens, gehören aber selbst zum Bestand der Gebrauchsgegenstände der Welt. Zudem erleichtern die Werkzeuge zwar die Arbeit, sie sind für ihren Vollzug aber nicht unbedingt notwendig, und ihre Rolle im Arbeitsprozeß ist sekundärer Natur, gemessen an ihrer Bedeutung für das Herstellen und Verfertigen von Gegenständen.“

Animal laborans Werkzeuge nicht mehr als Mittel zur Herstellung seiner Welt nutzt, sondern zur Erleichterung der Arbeit.<sup>1780</sup>

Aus dem Faktum Technik folgt indes zunächst keine Degradierung des Menschen: „Das heißt natürlich keineswegs, wie man oft annimmt, daß der Mensch als solcher mechanisiert werde oder sich zum Diener der Maschinen erniedrigen müsse; [...]“<sup>1781</sup> An dieser Stelle zeigt sich der deutlichste Unterschied in der Einstufung der Technologie als weltverändernden Faktors bei beiden Denkern. Arendts Perspektive auf die Maschine ist unter Vorbehalt formuliert, während Anders im Apparat die fremde Macht sieht, die den Menschen als Subjekt ablöst. In Konsequenz dieser Analyse stimmen beide überein. So schreibt Arendt in der „Vita activa“: „Daher ist die Frage, ob wir nun die Herren oder die Sklaven unserer Maschinen sind, falsch gestellt; die hier angemessene Fragestellung ist, ob die Maschine noch im Dienst der Welt und ihrer Dinghaftigkeit steht oder ob sie nicht vielleicht im Gegenteil angefangen hat, ihrerseits die Welt zu beherrschen.“<sup>1782</sup> Bei Anders lautet dies: „Die Verdinglichung des Menschen, die heute ja allgemein zugegeben wird [...], dieser Verdinglichung entspricht eine ‚Verdinglichung der Dinge‘. Das heißt: die Zahl von Maschinen, die wirklich noch Maschinen sind, und nicht nur Rädchen in einer Maschine, wird von Tag zu Tag kleiner; mindestens steigt diese Gefahr der ‚Autonomie-Einbuße‘ von Tag zu Tag an.“<sup>1783</sup> Ebenso wie zu Marx sind hier die Verbindungen zur Kritischen Theorie deutlich.<sup>1784</sup> Arendt teilt Anders’ Einschätzung der Atomkraft als der technischen Entwicklung, mit der dem Menschen erstmals die Möglichkeit gegeben ist, seiner Existenz als Gattung ein ultimatives Ende zu setzen<sup>1785</sup>. Der wesentliche Unterschied besteht jedoch darin, dass sie die Auswirkungen auf den Tätigkeitsbereich des Herstellens bezieht, die Maschine für sie ein Mittel analog zum Werkzeug darstellt, das aber aufgrund der Prinzipien des Arbeitens den Werkzeugcharakter verliert. Dies hatte auch Anders gesehen, es aber lediglich aus der Beschreibung des Phänomens abgeleitet.<sup>1786</sup> Aus diesem Grund ist die Maschine nicht geeignet, eine Welt auf Basis von Dauerhaftigkeit und Beständigkeit zu vermitteln, sondern nur eine Gegenständlichkeit, die den Prinzipien des zyklischen Produzierens und Konsumierens folgt.<sup>1787</sup> Der Aufstieg der Arbeit zeigt sich demnach in der Entwertung des Herstellens und im Verlust einer Welt, die auf Beständigkeit angelegt ist.

Arendts Kritik unterscheidet sich hier von Anders’ Technikkritik, da sie das Verursacherprinzip, nicht im Phänomen sieht, sondern in einem Herstellen, das sich den Prinzipien des Arbeitens verpflichtet zeigt. Im Gegensatz zu Anders baut sie ihre Bewertung der Technik auf der Basis einer Theorie des menschlichen Tätigseins bzw. dessen Bedingtheit und Bestimmtheit auf, während er das Phänomen Technik isoliert bzw. nur linear in Richtung der Auswirkungen, aber nicht der Entstehung betrachtet. Die Beziehung von Technik und Herstellen ist bei Arendt jedoch keine Reduzierung auf das Herstellen. Dies kann es schon deshalb nicht sein, weil die Grundtätigkeiten keine isolierten Gebilde darstellen, sondern in Abhängigkeit stehen. In der Beurteilung der Auswirkungen des technologischen Fortschreitens scheint Arendt gegenüber

---

<sup>1780</sup> Vgl. VA: 173.

<sup>1781</sup> VA: 174.

<sup>1782</sup> VA: 179.

<sup>1783</sup> AdM II: 120.

<sup>1784</sup> Vgl. Horkheimer/Adorno 2003: 12: In der Dialektik der Aufklärung schreibt Horkheimer: „Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie Macht ausüben.“

<sup>1785</sup> Vgl. VA: 176f.

<sup>1786</sup> Vgl. AdM I: 42: „Es gehört zum Wesen des Geräts, daß es eine einzige spezialisierte Aufgabe leiste, in dieser seiner Leistung aufgehe, in ihr und ihr allein die Rechtfertigung seines Daseins finde. Hängen ihm andere Eigenschaften an, so werden diese nur ‚in Kauf genommen‘. – Diese Bestimmung des Geräts definiert nun auch das Wesen, das im ‚Human Engineering‘ hergestellt werden soll.“

<sup>1787</sup> Vgl. VA: 180: „In einer Arbeitsgesellschaft ersetzt die ‚Welt‘ der Maschinen die wirkliche Welt, wenn auch diese Pseudowelt die größte Aufgabe der Welt nie erfüllen kann, nämlich sterblichen Menschen eine Behausung zu bieten, die beständiger und dauerhafter ist als sie selbst.“

Anders deshalb überlegter, weil sie nicht die Technik selbst, sondern den Vorrang der Arbeit kritisiert, der in seinen Auswirkungen auf Sprechen und Handeln sich als noch fataler erweist<sup>1788</sup>: „Ohne die Geräte, die Homo faber entwirft [...], könnte auch menschliches Leben nichts sein als Mühe und Arbeit [...] ohne die Kunst des Bildens und die des Erzählens, könnte das Einzige, was redende und handelnde Menschen als Produkt hervorzubringen vermögen, nämlich Geschichte [...] niemals sich so weit dem Gedächtnis der Menschheit einprägen, daß sie Teil der Welt wird, in der Menschen leben.“<sup>1789</sup>

Andererseits ist sie sich der positiven Effekte der Technik in Bezug auf die Fragen von Herrschaft und Gewalt bewusst.<sup>1790</sup> Gezeigt wird damit, wie Arendt im Gegensatz zu Anders, von einem gemeinsamen Ausgangspunkt, der Marxschen Anthropologie des Menschen als einem Organismus, dessen Wesen sich erst in seinem Tätigsein in der Welt zeigt, einen anderen methodischen Ansatz verfolgend zum letztlich gleichen Ergebnis in der Beurteilung der modernen Arbeitsgesellschaft bzw. ihrer Verwendung der Technik gelangt. Während sie ihre Theorie der Technik methodisch über eine Tätigkeitstheorie aufbaut, dient Anders Marx' Menschenbild gewissermaßen als Idealtypus, vor dessen Hintergrund er das Phänomen und dessen Auswirkungen in den Blick nimmt, ohne aber Kriterien zu nennen, wie die Technik das Gefälle verursacht bzw. sich aus dem menschlichen Tätigsein verstehen lässt und nicht nur in Abgrenzung dazu.

Ein weiterer interessanter Bezug zu Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit zeigt sich bei Arendt zusätzlich. In ihrer Beschreibung der Automation greift sie die Dimensionen der Entfremdung des Arbeiters von seiner Tätigkeit und dem Produkt seines Tuns auf, die verursacht wird durch die Nivellierung der Zweck-Mittel-Kategorie im Herstellen und Vorrang des Arbeitens: „In der Automation wird nun tatsächlich ‚automatisch‘ produziert, und darum gibt es strenggenommen in dem automatischen Fabrikationsprozeß keinen Unterschied mehr zwischen dem Produktionsvorrang und dem Fabrikat. Daher sind auch die Vorstellungen, wie die, daß der fabrizierte Gegenstand ein Primat vor dem Prozeß habe, durch den er entsteht, daß der Prozeß nur das Mittel für einen Zweck sei, sinnlos und veraltet.“<sup>1791</sup> Das Herstellen ist durch den Einfluss der Prinzipien und der neuen Formen des Arbeitens –Arendt hebt hier vor allem die Arbeitsteilung hervor<sup>1792</sup>, die nicht nur einen produktivitätssteigernden, sondern nach Anders

---

<sup>1788</sup> Vgl. VA: 132: „Nichts ist weniger gemeinsam und entzieht sich mit solcher Bestimmtheit der Mitteilbarkeit als körperliche Freuden und Leiden, die Lust und Unlust des Leiblichen, die sich der Sichtbarkeit und Hörbarkeit und damit der Öffentlichkeit entziehen. Aus dem gleichen Grund gibt es keinen Zustand, in dem der Mensch radikaler aus dem ‚Draußensein‘ des Lebens in der Welt vertrieben ist, als wenn er wirklich ganz und gar auf den eigenen Körper zurückgeworfen ist...“

<sup>1789</sup> VA: 211f.

<sup>1790</sup> Vgl. ÜR: 145: „In dem Wunsch, sich von dieser Lebensnotwendigkeit zu emanzipieren und eine, wenn auch immer begrenzte Freiheit zu erobern, hat alle Herrschaft ihre ursprünglichste und ihre legitimste Wurzel. Solange wir denken können, haben Menschen diese Befreiung sich mit Gewalt auf Kosten anderer verschafft, indem sie andere zwangen, einen Teil der Lebenslast für sie zu tragen. Dies ist der eigentliche Sinn der Sklavenwirtschaft, und wenn wir heute sagen können, daß die alte und furchtbare Wahrheit, daß nur Gewalt und Herrschaft über andere wenigstens einigen Menschen die Freiheit verschafft, überhaupt und nicht mehr gültig ist, so danken wir diesen wirklichen Fortschritt nicht etwa irgendwelchen modernen politischen Ideen oder Ideologien, sondern einzig und allein der modernen Technik.“ Freiheit ist hier Freiheit von der Notwendigkeit der Arbeit, die im Konsum aufgeht und eben nicht die Freiheit, die sich erst im Handeln im öffentlichen Raum konstituiert.

<sup>1791</sup> Vgl. VA: 178: „In ihrem letzten Stadium verwandelt sich die Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft Jobholders und diese verlangt von denen, die ihr zugehören, kaum mehr als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht, und als bestehe die einzige aktive individuelle Entscheidung nur noch darin, sich selbst gleichsam loszulassen, seine Individualität aufzugeben, bzw. die Empfindungen zu betäuben, welche noch die Mühe und Not des Lebens registrieren, um dann völlig ‚beruhigt‘ desto besser und reibungsloser ‚funktionieren‘ zu können.“

<sup>1792</sup> Vgl. VA: 148: „Ganz anders aber liegt der Fall des Herstellens. Hier hat die moderne Entwicklung eine wesentliche Veränderung bewirkt, insofern der Herstellungsprozeß, auch wenn er keine Konsumgüter produziert, durch die Arbeitsteilung, in der er verläuft, in der Tat den Charakter eines Arbeitsprozesses angenommen hat.“

auch einen ideotisierenden Aspekt<sup>1793</sup> hat – auf diesen Tätigkeitsbereich nicht mehr Mittel zur Errichtung einer Dauerhaftigkeit der Welt, sondern von Konsumprodukten. Es ist keine Übertreibung, an dieser Stelle den Schluss zu ziehen, dass das Herstellen, das für Arendt ein automatisches Produzieren darstellt, eine seinem Potenzial nach entfremdete Tätigkeit darstellt. Der Vorrang, den die Technik damit in der modernen Arbeitsgesellschaft genießt, wird so zur Vergegenständlichung des Vorrangs der Arbeit über das Herstellen. Den phänomenalen Charakter erhält Technik bei ihr unter Rekurs auf die Weltentfremdung, wofür nur die technische Entwicklung verantwortlich ist, die tatsächlich ent-fremdenden Charakter hat, also in Bezug auf Fernes die Illusion von Nähe herstellt.

Der Vorrang von Arbeit und Technik beinhalten die Kritik desselben Phänomens, einer Vorherrschaft funktionalistischer Prinzipien über das Tätigsein.<sup>1794</sup> Der Funktionalismus des Arbeitens in Gestalt der Technologie greift dabei auf Lebensbereiche aus, die vorher von diesem Prinzip nicht betroffen waren.<sup>1795</sup> Während für Anders der Nihilismus der Moderne dem Menschen in Gestalt der Technik gegenübertritt, zeigt sich das Fatale dieser Entwicklung für Arendt in Gänze erst in der Entwertung des Handelns: „Da die vom Handeln selbst erzeugten Gegenmittel gegen die ungeheuer widerstandskräftige Zähigkeit seiner eigenen Prozesse nur dort ins Spiel kommen, wo die Pluralität einer Mitwelt das Medium des Handelns ist, ist es so außerordentlich gefährlich, dieses Vermögen außerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten zu betätigen.“<sup>1796</sup> Wenn das Handeln wie das Herstellen aufgefasst wird und die Pluralität, die den Menschen nicht nur in seiner Einzigartigkeit, sondern damit auch in seiner Verschiedenheit setzt, durch Technologie ersetzt wird, ist die Unabsehbarkeit des Handelns der Grund für den Verlust der Welt als einer von Menschen gestalteten Welt: „Denn Menschen sind immer fähig zu zerstören, was sie selbst gemacht haben, und ihre Zerstörungskapazität hat heute sogar den Punkt erreicht, wo sie zerstören können, was sie nie machten – die Erde und das Leben auf ihr; aber Menschen sind offenbar schlechterdings unfähig, die Prozesse, die sie durch Handeln in die Welt loslassen, wieder rückgängig zu machen oder auch nur eine verlässliche Kontrolle über sie zu gewinnen.“<sup>1797</sup> Arendt beschreibt hier bereits den Einfluss des Funktionalismus auf die Handlungssphäre, der die spezifischen Vermögen des Handelns, das Versprechen, vor allem aber das Verzeihen, unterminiert und in der rhythmischen Logik die Fähigkeiten behindert, die Prozesse initiieren, aber auch beenden bzw. für beendet erklären können:

„Die moderne Naturwissenschaft und Technik, für welche Naturprozesse nicht mehr Objekt der Beobachtung oder ein Kraft- und Material-Reservoir oder Gegenstand der Nachahmung sind, sondern die tatsächlich in den Haushalt der Natur hineinhandeln, scheinen damit Unwiderruflichkeit und Unabsehbarkeit in einen Bereich getragen zu haben, in dem es kein Mittel gibt, Getanes und Geschehenes rückgängig zu machen. Ganz ähnlich verhält es sich mutatis mutandis, wenn man der herstellenden Fähigkeit und der ihr eigenen Zweck-Mittel-Kategorie gestattet, in den Bereich des Handelns einzudringen; auch in diesem Fall hat man sich der spezifischen, dem Handeln eigentümlichen Mittel für Wiedergutmachen beraubt und sieht sich nun gezwungen, nicht nur mit den für alles Herstellen notwendigen Gewaltmitteln zu tun, sondern auch gewalttätig ungetan zu machen, also mit den gleichen Mitteln der Zerstörung, deren man sich bedient, wenn ein

---

<sup>1793</sup> Vgl. Kapitel 1.3.

<sup>1794</sup> VA: 410f.

<sup>1795</sup> Vgl. AdM I: 201: „Ungleich charakteristischer für heute ist aber jener verhältnismäßig junge Hobby, der unter dem Slogan ‚do it yourself‘ grassiert: Millionen verbringen nun nämlich ihre Muße damit, sich Steine in den Weg zu legen: sich technische Schwierigkeiten zu bereiten, auf die ‚facilities‘ des Zeitalters zum Spaß zu verzichten oder die Dinge, die sie an der nächsten Ecke kaufen könnten, selbst zu basteln. Schon im Jahre 41 war ich in einer Werkstätte angestellt, in der man maschinell als Massenartikel ‚hand weaving looms‘, also Handweberahmen, herstellte, die von denjenigen Frauen gekauft wurden, die danach hungerten, am Feierabend endlich einmal den Genuß der schwierigen Arbeit auszukosten.“

<sup>1796</sup> VA: 304.

<sup>1797</sup> Vgl. VA: 296f.



herzustellender Gegenstand mißraten ist. Gerade in solchen Versuchen und ihren verhängnisvollen Folgen zeigt sich, wie ungeheuer menschliche Macht ist, deren Quelle in dem Vermögen des Handelns liegt und die ohne die dem Handeln innewohnenden Heilmittel unweigerlich anfängt, nicht einmal so sehr den Menschen zu überwältigen, wie die Bedingungen zu zerstören, unter denen diesem mächtigsten aller irdischen Wesen das Leben überhaupt gegeben ist.“<sup>1798</sup>

Anders' Schlussfolgerung wirkt fast wie eine Replik. Unter Rekurs auf Arendt, wobei er mit Hinblick auf seine Methode des Übertreibens einerseits und andererseits seiner Geschichtstheorie die Terminologie selbst infrage stellt, sich ihrer aber zugleich bedient, formuliert er:

„Aber was von unserem Arbeiten gilt, das gilt nun – und diese Tatsache ist weniger trivial, aber nicht weniger wichtig – auch von unserem ‚Handeln‘; oder sagen wir lieber: auch von unserem ‚Tun‘, denn das Wort ‚Handeln‘ und die Behauptung, wir seien ‚Handelnde‘, hat in unseren Ohren (was als Hinweis ernst genommen werden muß) bereits den Klang einer Übertreibung angenommen, Abgesehen von einigen wenigen Sektoren läuft unser heutiges ‚Tun‘, da es sich im Rahmen organisierter, uns nicht übersehbarer, aber für uns verbindlicher Betriebe abspielt, auf konformistisches Mit-Tun heraus.“<sup>1799</sup>

Ex negativo wird hier der Hinweis auf das menschliche Tätigsein als Potenzial deutlich. In der Arbeitsgesellschaft zeigt es sich als Ausdruck einer Freiheit zur Selbstvernichtung. Die simple Möglichkeit dieser Fähigkeit ist dabei theoretisch noch nicht kritikwürdig. In dem Maße, in dem diese Prinzipien sich durchsetzen, geht dem Menschen die Welt als Heimat verloren, weil sie nicht mehr Ausdruck seines Tätigseins, seines Handelns ist. In Konsequenz sieht Anders den Menschen ultimativ bedroht. Für Arendt folgen daraus eine Interesselosigkeit an der Welt und eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Gemeinwesen. Da sich der Mensch aber gerade in der Betätigung im öffentlichen Raum, in seinem Sprechen und Handeln, als Mensch ereignet, ist die moderne Arbeitsgesellschaft, trotz des Umstands, für materiellen Wohlstand für die größte Gruppe von Menschen in der Geschichte bisher gesorgt zu haben, kritikwürdig.

Der methodische Mangel dieser Erkenntnis besteht darin, dass sie sich nicht vorhersehen lässt, mithin erst aus dem historischen Rekurs deutlich wird, welche Auswirkungen menschliches Handeln haben wird. Arendt bemerkt dazu, was bereits Engels<sup>1800</sup> in der Dialektik der Natur vorweggenommen hatte: „Der Historiker weiß nur zu gut, daß der Sinn geschichtlicher Abläufe meist erst zum Vorschein kommt, wenn sie ihren Abschluß erreicht haben, niemals aber zu erkennen ist, bevor die Entwicklung auf ihren Höhepunkt gekommen ist. So ist es auch in diesem Fall, als zeigte sich die wirkliche Bedeutung der Technik, d. h. der Ersetzung von Werkzeugen und Geräten durch die Maschinen, erst in dem, was wir vorläufig als das unmittelbar bevorstehende Endstadium dieser Entwicklung antizipieren, nämlich in der Automation.“<sup>1801</sup>

---

<sup>1798</sup> VA: 304.

<sup>1799</sup> AdM I: 286 f.

<sup>1800</sup> Vgl. MEW 20: 454: „Als die Araber den Alkohol destillierten lernten, ließen sie sich nicht im Traume einfallen, daß sie damit eins der Hauptwerkzeuge geschaffen, womit die Ureinwohner des damals noch gar nicht entdeckten Amerikas aus der Welt geschafft werden sollten. Und als dann Kolumbus dies Amerika entdeckte, wußte er nicht, daß er damit die in Europa längst überwundene Sklaverei zu neuem Leben erweckte und die Grundlage zum Negerhandel legte. Die Männer, die im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert an der Herstellung der Dampfmaschine arbeiteten, ahnten nicht, daß sie das Werkzeug fertigstellten, das mehr als jedes andre die Gesellschaftszustände der ganzen Welt revolutionieren und namentlich in Europa durch Konzentrierung des Reichtums auf Seite der Minderzahl. Und der Besitzlosigkeit auf der Seite der ungeheuren Mehrzahl, zuerst der Bourgeoisie die soziale und politische Herrschaft verschaffen, dann aber einen Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat erzeugen sollte, der nur mit dem Sturz der Bourgeoisie und der Abschaffung aller Klassengegensätze endigen kann.“

<sup>1801</sup> VA: 174.

## Entfremdetes Tätigsein, entfremdete Welt

Die Welt, die durch den Aufstieg und Vorrang der Technik entsteht, ist nicht mehr die des Menschen, weil sie nicht mehr unmittelbarer Ausdruck seines Tätigseins ist, sondern er nur noch mittelbar Anteil an ihr hat und nimmt. Die Resultate des Tätigseins sind nicht mehr geeignet, die Welt zu vermitteln und stellen private Interessen in den Vordergrund zuungunsten des Handelns und Sprechens als Ausdrucks eines Interesses am Gemeinwesen. Diese Beurteilung ist der gemeinsame Nenner im Denken von Marx, Anders und Arendt. Weil die Welt des Menschen nicht mehr die seine ist, weil er darin nicht mehr sinnstiftend tätig wird und sein Tun ein Mit-tun im Rhythmus und Zyklus der Maschine ist, ist sie ihm fremd<sup>1802</sup>. Dass der Mensch in diesem unreflektierten und vermeintlich passivem Mit-tun dennoch die Rolle des aktiven Mittäters nicht einbüßt, ist der Teil der Diskrepanztheorie, an der sich vor allem Anders' Moralkritik entzündet. Arendt und Anders erweitern damit Marx' Konstrukt der Selbstentfremdung im Arbeiten unter kapitalistischen Produktionsbedingungen, in eine Theorie der Weltentfremdung, die ihren Kern bei Arendt in der Interessellosigkeit des Menschen an der Welt hat und bei Anders im Verlust der Gestaltungshoheit an die Maschinen und Apparate, mithin die Technologie, die nicht nur den Arbeitsprozess, sondern alle menschlichen Lebensbereiche berührt.

Die Weltlosigkeit oder Weltfremdheit, wie sie konstitutiv für Arendts und Anders' Anthropologie ist, ist damit in der Moderne durch den Aufstieg und Vorrang des Arbeitens bzw. der Technologie und ihrer gemeinsamen Prinzipien zur Weltentfremdung geworden. Diese paradoxe Entwicklung einer Epoche, in der Menschen und seine Arbeitsmittel mehr denn je produktiv sind, diese Tätigkeit aber nicht mehr Ausdruck eines Potenzials ist, die Weltlosigkeit zu vermitteln, die Kontingenz zu überwinden, sondern diese festzuschreiben, ist das gemeinsame Band ihrer kritischen Gesellschaftstheorie. Entfremdung als das Charakteristikum der modernen Arbeitsgesellschaft ist damit im Gegensatz zur Weltlosigkeit der Anthropologie, die immer auch eine Weltoffenheit bedeutete, eine pathologische Entfremdung, da – dies wird vor allem in Anders' Technikkritik deutlich – die Tendenz des Fortschrittsdenkens, die sich darin äußert, dass das Potenzial der Weltoffenheit sukzessive durch das Ersetzen menschlichen Handelns durch technologische Vorgänge abgelöst wird. Die Frage, die beide im Angesicht der technologischen Entwicklung stellen, ist radikal anthropologisch und problematisiert, was es noch bedeuten kann Mensch zu sein, wenn sein Tätigsein, auf das sie ihn zurückführen, aber auch sein Denken und Wollen durch funktionalistische Prinzipien substituiert werden. Diesen Transformationsprozess hatte Marx mit Blick auf den Produktionsprozess als entfremdete Arbeit erfasst und in diesem Rahmen die Herabsetzung des dem Menschen Möglichen kritisiert.<sup>1803</sup>

Der Einfluss von Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit in Form der Entfremdung des Arbeiters von seinem Tun, seinem Produkt, seiner Natur und seiner Gattung, ist bei Arendt innerhalb des Theorems der innerweltlichen Entfremdung und bei Günther Anders innerhalb der Diskrepanzphilosophie aufgezeigt worden. „[...] denn die in ihr arbeiten, erwerben nicht, und

---

<sup>1802</sup> Diese Mit-tun hat unmittelbare moralische Implikationen: „Immer wieder konnte man in jenen Prozessen, in denen ‚Verbrechen gegen die Menschlichkeit‘ verhandelt wurden, erleben, daß die Angeklagten gekränkt, bestürzt, ja zuweilen sogar empört darüber waren, daß sie überhaupt als ‚Personen‘ angesprochen, also für die Mißhandlung derer, die sie mißhandelt, und für die Ermordung derer, die sie ermordet hatten, zur Verantwortung gezogen wurden. Diese Angeklagten einfach als zufällige Exemplare von Entmenschten oder von Verstockten aufzufassen, wäre absolut irrig. Wenn sie unfähig waren, Reue, Scham oder was auch immer an moralischen Reaktionen aufzubringen, so nicht, obwohl sie mitgetan hatten, sondern zumeist, weil sie nur mitgetan hatten [...]“ (AdM I: 287).

<sup>1803</sup> Vgl. MEW 40: 517: „Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird. Ebenso indem die entfremdete Arbeit die Selbsttätigkeit, die freie Tätigkeit, zum Mittel herabsetzt, macht sie das Gattungsleben des Menschen zum Mittel seiner physischen Existenz. Das Bewußtsein, welches der Mensch von seiner Gattung hat, verwandelt sich durch die Entfremdung also dahin, daß das Gattungs[leben] ihm zum Mittel wird.“

die in ihr erwerben, arbeiten nicht“, schreiben Marx und Engels im „Manifest“. Auch wenn Arendt und Anders Marx' Fokussierung auf die Produktionsbedingungen kritisieren und die gesellschaftliche Anwendung der Arbeit als Faktor wegfällt, bleibt der Einfluss deutlich. Dieser zeigt sich als kritische Erweiterung und Überführung denn als Ablehnung. Beide Denker beziehen sich auf moderne Entfremdungserfahrungen und -phänomene, die einen direkten Bezug zu Marx' Entfremdungsdimensionen vor Augen führen<sup>1804</sup>, und erweitern diese schließlich zu einer Gesellschaftstheorie, die über die ökonomische Isolierung bzw. materialistische Fundierung der Marxschen Theorie der entfremdeten Arbeit hinausgeht.

Für Anders' Technikkritik gilt hier insbesondere, dass diese der Analyse des Kapitalismus bei Marx gleicht, da er in der Technokratie ebenso eine Herrschaftsform sieht, die sich auf die Arbeitsteilung und den durch Naturwissenschaften begünstigten Aufstieg der Arbeit gründet. Allerdings, und auch dies gilt es in der Beziehung zwischen Anders und Marx festzuhalten, überbietet Ersterer Letzteren mit seiner These der Antiquiertheit.

Die moderne, kapitalistische Technokratie stellt für ihn einen kategorialen Unterschied zur Welt dar, deren wesentliches Merkmal die Weltentfremdung des Menschen ist, da er dieses Charakteristikum in ein Konstitutivum verwandelt bzw. als solches deutet und damit die Welt-offenheit über die pathologische Entfremdung der Weltentfremdung zur Existenzbestimmung macht. Grundlage hierfür ist abermals die negative Anthropologie. Er erkennt wie Arendt an, dass alles, was der Mensch in der Welt vollbringt, auf diesen zurückwirkt und zur Bedingung seiner Existenz wird. Das genuin Besondere besteht darin, dass die Möglichkeit zur Vernichtung bzw. das „Gerade-noch-Sein“ zur Existenzbedingung wird. Die technologische Entwicklung bzw. die Prinzipien des Konsums und des Funktionalismus in Bezug auf die Waren- und Produktwelt bestimmen den Menschen paradoxerweise als ein Lebewesen, dessen Dasein darauf ausgerichtet ist, der eigenen Nihilierung fähig zu sein und diese so lange wie möglich hinauszögern zu müssen. An dieser Stelle zeigt sich der Einfluss des Marxismus: Die Vorstellung einer vollkommenen Entfremdung, mit allen theoretischen Schwierigkeiten, die sich daraus um das Wissen, um die Entfremdung und damit ihre philosophische Relevanz ergeben, wie Marcuse formuliert: „Die Wirklichkeit bildet jedoch eine fortgeschrittene Stufe der Entfremdung aus. Diese ist gänzlich objektiv geworden; das Subjekt, das entfremdet ist, wird seinem entfremdeten Dasein einverleibt.“<sup>1805</sup>

Die drohende Abschaffung des Menschen durch sich selbst verläuft nach Anders in vier Stufen, die Ausdruck einer wachsenden Diskrepanz sind, zwischen dem, was er einmal in der Lage war, herzustellen, und dem, was er einmal in der Lage war, zu verstehen. Im ersten Schritt war es dem Menschen möglich, im tätigen Umgang mit der Natur Dinge herzustellen, die keine Kulturprodukte sind, sondern das Dasein selbst bedrohen (Plutonium), während im nächsten Schritt nicht mehr nur die Natur, sondern der Mensch selbst zum Rohstoff degradiert wurde und in den Konzentrationslagern des Nationalsozialismus als solcher behandelt wurde. Im folgenden Schritt steht, Anders nennt hier das Beispiel des „Cloning“, der Mensch als Spezies zur Disposition und wird aus dem Kontext einer natürlichen Zeugung herausgehoben und der Logik der hergestellten Maschine angeglichen, bis zuletzt in der Automatisierung menschliches Handeln neben den historischen Prozess tritt. Das Eigentümliche dieses Denkens ist, dass es, obwohl es den Menschen als antiquiert ansieht und ihn nicht mehr als Subjekt anerkennt, seine Motivation darauf fokussiert, ihn zum Tätigwerden gegen diese Entwicklung aufzurufen.

Arendt teilt diesen Fatalismus nicht. Mit Blick auf ihr Gesamtwerk, von den „Ursprüngen“ über „Über Revolution“ bis zum „Vom Leben des Geistes“, lässt sich auch die „Vita activa“ als eine Kritik menschlicher Tätigkeitsvermögen lesen, deren Grundtenor die Verteidigung und

---

<sup>1804</sup> Vgl. Kapitel 4.3 und 5.3.

<sup>1805</sup> Marcuse 1994: 31.

Rehabilitierung des Miteinandersprechens und Handelns als Ausdrucks des Interesses am Gemeinwesen ist. Die Rehabilitierung des öffentlichen Raumes hatte sie vor Augen, da sich hierin Menschen als Menschen und Individuen begegnen und verstehen.<sup>1806</sup>

### **Variationen der Entfremdung: Weltentfremdung, Gefälle und Diskrepanz**

„Daß das Phänomen vor hundert Jahren im Zusammenhang mit Arbeit, Ware, Freiheit und Eigentum, also im revolutionären Sinne, eingeführt wurde, ist ihm nicht mehr anzusehen“<sup>1807</sup>, bemerkt Anders im ersten Band der „Antiquiertheit“ in einer Fußnote. Das Phänomen der Entfremdung, das er dabei im Blick hat, und dessen Ursprung er nicht bei Rousseau oder Schiller verortet, sondern – das wird spätestens mit dem Hinweis auf den „revolutionären Sinn“ deutlich – bei Marx, spielt zumindest in einer terminologischen Dimension keine Rolle. Grund dafür ist, dass in seiner Theorie der „Antiquiertheit“ nicht nur der Mensch und seine Welt, sondern auch die Begriffe und Systeme ihre Gültigkeit eingebüßt haben. Er versucht zwar, den Begriff zu vermeiden und an seiner Stelle von Verfremdung oder Fremdheit zu sprechen, gemeint ist gleichwohl dasselbe Marxsche Phänomen. Jedoch kann von Entfremdung im Zeitalter der Technokratie nicht mehr die Rede sein, weil dieses bereits „gänzlich objektiv geworden[e]“<sup>1808</sup> Phänomen die Bestimmtheit menschlicher Existenz ausmacht. In einem Interview mit Fritz J. Raddatz in der Wochenzeitung „Die Zeit“ gab Anders dazu Folgendes zu Protokoll:

„Die Diskrepanz zwischen Auslösung und Effekt ist ein völlig neues, gleichfalls katastrophales Phänomen. Durch die Wörter ‚Entfremdung‘ oder ‚Verfremdung‘ ist diese ja nicht mehr beschrieben, denn diese Termini setzen ja voraus, daß man etwas, was vorher vertraut war, nun nachträglich fremd macht. Aber davon ist gar keine Rede. Der heutige Arbeiter oder Politiker macht nicht vorher Vertrautes plötzlich fremd, vielmehr befindet er sich von vornherein in einem Fremdheitszustand gegenüber dem Resultat seiner Tätigkeit: Er denkt überhaupt nicht an sein Resultat.“<sup>1809</sup>

Erhellend sind hier mehrere Aspekte. Dahingestellt sei dabei die Methode des übertreibenden Warnens. In anthropologischer Hinsicht scheint er Entfremdung als ein Grundmerkmal des menschlichen Tätigseins in der Welt anzuerkennen. Das Fremd-machen ist aktiv besetzt. Erst im zweiten Schritt kommt mit dem Einfluss der technologischen Entmündigung der pathologische Aspekt hinzu. Er bringt es nicht explizit zur Sprache, unterstellt aber einen Transformationsprozess, an dessen vorläufigem Ende der Mensch nicht mehr das tätige Subjekt ist, indem er unterstellt, dass dieser sich per se in einem „Fremdheitszustand“ befinde. Hinsichtlich der These der kritischen Erweiterung des Marxschen Denkens wird der Fokus auf das Resultat des Tätigseins vordringlich. Die Diagnose der Fremdheit lässt sich weniger an den Produktionsbedingungen als am Resultat seines Tuns ablesen, welches wiederum dadurch gekennzeichnet sei, dass der Mensch kein Interesse an selbigem empfinde. Beurteilt wird die Lage des modernen Menschen in Konsequenz als eine pathologische Entfremdung. Nicht nur die Resultate des Herstellens, die Produkte und Werkzeuge, sondern auch das Handeln stehen in keiner sinnstiftenden Beziehung des Vermögens des Weltherstellens.

Der daraus resultierenden Schwierigkeiten in theoretischer Hinsicht ist sich Anders bewusst. Im Kontext der Erörterung der Lesarten und Bedeutungshorizonte der Entfremdungstheorie war darauf hingewiesen worden, dass eine Entfremdung, die Bestimmtheit menschlichen Daseins wird, als solche kaum mehr problematisierbar ist, weil sie sich nicht darstellt und damit eine Entfremdungserfahrung nicht als solche wahrgenommen werden kann. Nun unterstellt die Kri-

---

<sup>1806</sup> Marx hatte dies in den „Manuskripten“ ähnlich formuliert: „Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.“ MEW 3: 74.

<sup>1807</sup> AdM I: 336.

<sup>1808</sup> Marcuse 1964, 31.

<sup>1809</sup> Raddatz 1986: 20.

tik an dieser Perspektive auf das Phänomen bzw. die Erfahrung eine Normativität der menschlichen Existenzbedingungen und scheint damit selbst fraglich, da sie einen prozessualen Charakter der Veränderung dieser Bedingungen, mithin eine Entstehung, ausschließt. Dessen zum Trotz, bleibt Anders' Annäherung an die Schwierigkeit dieser Perspektive eine fragende Rhetorik, in der er sich des Problems seines Denkens gleichwohl bewusst ist:

„Liegt nicht der Augenblick, in dem ‚Entfremdung‘ als Aktion und Vorgang noch möglich ist, bereits hinter uns? Mindestens in gewissen Ländern? Befinden wir uns nicht bereits in dem Zustand, in dem wir eben gar nicht mehr ‚wir selbst‘ sind, sondern nur noch dasjenige, was man täglich an Surrogaten in uns hineingelöffelt hat? Kann man den Beraubten berauben? Den Entkleideten entkleiden? Den Massenmenschen sich selbst noch entfremden? Ist die Entfremdung denn noch ein Vorgang? Oder ist sie nicht vielmehr ein fait accompli?“<sup>1810</sup>

Damit übertreibt er in Richtung Wahrheit, denn zumindest er selbst ist nach wie vor in der Lage, das Phänomen zu benennen. Das Grauen, das ihn umtreibt, ist ein Zustand, in dem der Transformationsprozess, die Antiquiertheit abgeschlossen ist und dieses Wissen sich nicht mehr ereignet. Sein Schaffen lässt sich in diesem Sinne als eine Warnung vor einem sich auftuenden Gefälle zwischen Herstellen und Vorstellen verstehen, wobei das Herstellen diesen Prozess der Diskrepanz vorantreibt, an dessen Ende der Sieg des Funktionalismus so allumfassend ausgefallen sein wird, dass das Gefälle nicht mehr als Gefälle wahrzunehmen ist, auch nicht mehr durch Übertreibungen.

In dieser Schlussfolgerung, jedoch in einer anderen Volte, findet sich eine Gemeinsamkeit zu Arendt. Im Gegensatz zu Anders hebt sie die Bedeutung um das Wissen, um die Bestimmtheit und Bedingtheit des Menschlichen Daseins für den Menschen hervor. Für diesen sei es elementar, um die Notwendigkeit zu wissen, da ansonsten die Fremdbestimmtheit und der Zwang, mithin die Prinzipien des notwendigen Arbeitens, der Konsum und das Funktionieren, gerade unbewusst zur wesentlichen Bestimmtheit seines Daseins aufsteigen<sup>1811</sup>. Während das Wissen um die eigene Bedingtheit für sie elementar ist, stellt Anders die gleichwohl rhetorische Frage, ob die Bedingung der Möglichkeit, dass der Mensch dieses Wissen noch gewinnen kann, nicht schon unterminiert ist, und betreibt damit Transzendentalphilosophie des technologischen Fortschritts. Arendt und Anders sind sich an dieser Stelle sehr nahe, wobei Arendts Analyse gänzlich ohne Fatalismus und Nihilismus auskommt, was sich auch in der Bedeutung der atomaren Bedrohung zeigt, die sie geringer gewichtet:

„Nur daß in einer Gesellschaft von Sklavenhaltern der ‚Fluch‘ der Notwendigkeit jedermann täglich in der Gestalt der Sklaven vor Augen stand, die deutlichst bekundeten, daß ‚Leben Knechtschaft ist‘, während in der heutigen Gesellschaft diese elementaren Lebensbedingungen sich nicht mehr voll manifestieren und daher leicht in Vergessenheit geraten. Natürlich liegt die Vermutung nahe, daß diese Vergeßlichkeit nur eine Art Vorspiel sein könnte zu den ungeheuer phantastischen Veränderungen der zweiten industriellen, der ‚atomaren Revolution‘, die uns bevorsteht; aber dies sind Vermutungen, die nicht sehr wahrscheinlich sind angesichts der Tatsache, daß bisher uns kaum etwas berechtigt zu meinen, daß die uns bevorstehenden Veränderungen nicht nur, wie die bisherige Technik, die von uns errichtete und bewohnte Welt betreffen werden, sondern in eins damit auch die Grundbedingungen menschlichen Lebens auf der Erde. Solange aber diese Grundbedingungen anhalten, können Menschen frei nur sein, wenn sie um die Notwendigkeit wissen und ihre Last auf den Schultern spüren. Wenn die Arbeit so leicht geworden ist, daß sie kein Fluch mehr ist, besteht die Gefahr, daß niemand mehr sich von der Notwendigkeit zu befreien wünscht, bzw. daß Menschen ihrem Zwang erliegen, ohne auch nur zu wissen, daß sie gezwungen sind.“<sup>1812</sup>

---

<sup>1810</sup> AdM I: 128.

<sup>1811</sup> In Bezug auf Arendts Technikbegriff zeigt sich dabei eine analoge Schlussfolgerung zu Günther Anders: Das Phänomen Technik verbirgt seinen Herrschaftsanspruch.

<sup>1812</sup> VA: 142f.

Aufstieg und Vorrang der Arbeit, die Prinzipien des Funktionalismus und Konsumismus einer auf automatisierte Massenfertigung ausgerichteten industriellen Produktion und der Einordnung bzw. Unterordnung menschlichen Tätigseins in der Welt in diese „Gerätewelt“, sind der Auslöser dafür, dass die moderne Arbeitsgesellschaft mit der Diagnose der Entfremdung konfrontiert ist. In Arendts und Anders' Augen ist diese nicht mehr hinreichend mit der Marxschen Selbstentfremdung des Arbeiters durch die veränderten Produktionsbedingungen beschrieben. Die zugrunde liegenden Prinzipien sind gleichwohl dieselben. Beide zeigen in ihrer kritischen Erweiterung der Theorie von Marx, wie diese ihre Logik auf Tätigkeitsbereiche unabhängig von den Produktionsbedingungen extrapolieren, und denken die Theorie der entfremdeten Arbeit weiter. Entfremdet ist nicht mehr das individuelle Selbst. Weltentfremdung und Antiquiertheit bestimmen den modernen Menschen und seine Gesellschaft in ihrem Kern.

Im Rekurs zeigt sich, dass der Ausgangspunkt dieser Überlegung seinen Ursprung in der Theorie der entfremdeten Arbeit hat, die ihren Einfluss in der Diskrepanzphilosophie sowie dem Theorem der innerweltlichen Entfremdung findet. Bindeglied dieser Rezeption und kritischen Erweiterung sind die Dimensionen des Entfremdungsphänomens. In ihrer Theorie der Moderne bemühen beide Beispiele, die sich implizit oder explizit auf die Entfremdung des Arbeiters von seinem Tun, dem Produkt seines Tuns, seiner Natur und seiner Gattung beziehen, wobei die Terminologie, darauf ist bereits hinreichend hingewiesen worden, variiert. Der Charakter der Erweiterung des Denkens von Marx entsteht nicht zuletzt über den Faktor dieser terminologischen Variation. Weil es nicht mehr nur der tätige Arbeiter ist, sondern prinzipiell jeder tätige Mensch, der in Hinblick auf das Resultat seines Tuns und in Konsequenz zu sich selbst als Individuum und in Gemeinschaft betroffen ist, war eine Neuinterpretation des ökonomischen Begriffsgebäudes notwendig.

Die parallele Betrachtung dieses Einflusses zeigt dabei nicht nur eine weitere Gemeinsamkeit, sondern hebt noch einmal deutlich hervor, dass beide das Phänomen der Entfremdung als ein gesellschaftliches Leiden erfassen. Sie ist pathologisch und zeigt sich darin, dass die Wiederaneignung des im tätigen Umgang mit der Welt an diese Entäußerten gestört ist. Das Arbeiten und Herstellen, um bei Arendts Terminologie zu bleiben, wird weder in Form der Welt als Heimat aneignet, noch wird das Handeln als Ausdruck eines Sich-offenbarens im öffentlichen Raum erfasst, über das das Individuum Anerkennung erfährt.

### **Diskrepanz und innerweltliche Entfremdung**

Es ist dargelegt worden, wie die Theorie der entfremdeten Arbeit in ihren verschiedenen Dimensionen im Werk von Arendt und Anders rezipiert und kritisch erweitert worden ist. Die Gemeinsamkeit im Umgang mit dem Marxschen Denken besteht darin, dass Arendt und Anders Marx' Theorie der Entfremdung des Menschen in ihrem phänomenalen Charakter als paradigmatisch zur Beschreibung der zugrunde liegenden Prinzipien der modernen Arbeitsgesellschaft heranziehen. Die Theorie des Vorrangs der Technik bzw. der Arbeit ist dementsprechend eine Theorie des Vorrangs von Funktionalismus, Rationalismus, Subjektivismus und Konsumismus und damit einer Gesellschaft, die in Arendts Tonalität dem privaten Interesse den Vorrang vor dem Gemeinwesen gegeben hat, wodurch sich das entstandene politische Vakuum noch vergrößerte und durch technologische Fremdbestimmtheit gefüllt wird. Damit sind Arendt und Anders in der aktuellen Debatte über künstliche Intelligenzen, autonome Systeme und die Zukunft der Arbeit angekommen. Beide sahen nicht zuerst den technologischen Fortschritt kritisch, sondern die ausbleibende gesellschaftliche Diskussion um seine Gestaltung<sup>1813</sup>.

Der exemplarische, indes konkrete lebensweltliche Bezug auf die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse unter Vorgabe der genannten Prinzipien, nimmt zumindest implizit Bezug auf Marx' Theorem, wobei deutlich wird, wo sie ihm folgen und wo sie ihn hinter sich lassen.

---

<sup>1813</sup> Die Diskussion der Rolle der Wissenschaft und ihrer „Janusköpfigkeit“ bei Anders macht dies unter anderem deutlich. Vgl. Anders 2003: 149 f.

Grundlage für Marx' Entfremdungstheorie war der Ausgangspunkt der ursprünglichen Akkumulation und das sich etablierende Privateigentum. Zu diesen gesellschaftspolitischen Aspekten kommt der Faktor der technologischen Entwicklung hinzu, der die Transformation der Arbeitsformen und der Teilung der Arbeit bedingte. Das sich darin zeigende funktionalistische Grundprinzip, dem sich Kapitalist und Arbeiter, einerseits zwecks Gewinnmaximierung und andererseits zwecks Daseinssicherung, zuwandten, ist auch für Marx das grundlegende Prinzip der neuzeitlichen und schließlich modernen Verfasstheit der Gesellschaft. Beide zeigen damit, dass Marx' Entdeckung des Aufstiegs der Prinzipien des Arbeitens unabhängig von der Gesellschaftsform existiert.

„Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber“<sup>1814</sup>, schreibt Marx in den „Manuskripten“. Die Entfremdung des Arbeiters bzw. Menschen vom Resultat seines Tätigseins, in diesem Fall dem konkreten Ding, beschreibt die erste Dimension der entfremdeten Arbeit. Ausgangslage dafür ist ein zergliederter Arbeitsprozess und das Ziel des Kapitalisten, für einen Warenmarkt zu produzieren und nicht zur unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung. Der hergestellte Tauschwert entzieht sich anders als der Gebrauchswert der Wiederaneignung durch den Produzenten. Anders folgte in seinem frühen Schaffen diesem Ansatz und variiert das Theorem der „unabhängigen Macht“ des Gegenstandes zum „Gefälle“.<sup>1815</sup> Auch Arendt hat die Erkenntnis dieses Veränderungsprozesses bei Marx als wesentlichen Punkt herausgehoben:

„Marx' Unterscheidung von Gebrauchs- und Tauschwert gibt den Unterschied zwischen den von Menschen hergestellten und gebrauchten Dingen und ihrem Wert der Gesellschaft wieder, und sein zähes Festhalten an der Überlegenheit des Gebrauchs- über den Tauschwert, seine wiederholten Beschreibungen der Transformation des Gebrauchs- und des Tauschwertes als eine Art Sündenfall, der am Beginn der Marktproduktion und der Warengesellschaft steht, reflektiert sein eigenes hilfloses und gleichsam blindes Erkennen der drohenden ‚Entwertung aller Werte‘.“<sup>1816</sup>

Ebenso macht sich Anders von der gesellschaftlichen Dimension, die hier unter Rekurs auf Marx als eine „Wirtschaft, die nicht den Bedürfnissen der Menschen, sondern des Marktes sich anmisst“ angesprochen wird, frei. Er fokussiert nicht auf die gesellschaftlichen Produktionsbedingungen, sondern wendet seinen Blick auf die Produktionsmittel, während Arendt noch einen Schritt weitergeht und die Resultate des Tätigseins ins Blickfeld rückt. Funktionalismus, Rationalismus und Konsumismus manifestieren sich bei Anders im Phänomen Technik und dessen Einfluss, während für Arendt die abstrakten Prinzipien und ihre Auswirkungen Gegenstand der Analyse bleiben.

Der Abstraktion von der Bedeutung der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen für das Phänomen Technik liegt die Idee zugrunde, dass dessen Prinzipien sich unabhängig von der gesellschaftlichen Anwendung äußern. Auf die Schwierigkeiten, die sich in dieser Lesart an anderer Stelle zeigen, ist bereits hingewiesen worden<sup>1817</sup>. Dennoch bleibt der Einfluss von Marx auch unter Auslassung dieser Ebene deutlich. Ebenfalls in der „Antiquiertheit“ bemüht Anders bei der Beschreibung der Auswirkung der Technik noch die Dimension der Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt und seiner Tätigkeit Marxscher Prägung:

„[...] die Arbeiter sind ja nicht stolz auf ‚ihr‘ Ergebnis. Und zwar deshalb nicht, weil die Produktionsprozesse in so viele Einzelakte zerfallen, daß für Stolz (sei es auf das individuelle Endprodukt, sei es auf die

---

<sup>1814</sup> MEW 40: 511.

<sup>1815</sup> Vgl. Anders 1942: 579: „[...] die Künstlichkeit des Menschen steigert sich dadurch, da er Produkt seiner eigenen Produkte wird. Da er besonders in einer Wirtschaft, die nicht den Bedürfnissen der Menschen, sondern des Marktes sich anmisst, den Anforderungen seiner eigenen Produkte nicht gewachsen ist, entsteht eine Differenz, ein Gefälle, zwischen Mensch und Produkt.“

<sup>1816</sup> Arendt 2000a: 43f.

<sup>1817</sup> Vgl. Kapitel 5.2.3

Geräte- und Produktwelt als Ganze) gar keine Gelegenheit bleibt; weil kein Endprodukt verrät, daß in ihm ihre (dieser individuellen Arbeiter) Qualitäten und Leistungen investiert sind. Stolz kann man aber nur auf solche Leistungen sein, die derartige Spuren tragen, die für solche Identifizierungen zur Verfügung stehen. Als Stolzobjekt ist die Gerätewelt genau so wenig ‚ihre‘ wie als Eigentum. – Und für diejenigen, die in den Produktionsprozeß überhaupt nicht eingeschaltet sind, natürlich erst recht nicht.“<sup>1818</sup>

Beispiele wie diese sind zahlreich. Wenn Anders ebenfalls im ersten Band der „Antiquiertheit“ von den „fortwandernden Produktstücken“ spricht, kommt darin ebenso die Marxsche Dimension der Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt zum Ausdruck, und wenn er im Weiteren davon spricht, dass es „zuviel Ehre für unser damaliges Tun gewesen [sei], dieses ‚Arbeiten zu nennen‘. Da es zielblind vor sich ging [...]“<sup>1819</sup>, kommt darin die Entfremdung des Arbeiters von seinem Tun hervor. Wenn Anders in Hinblick auf seine Medienkritik vom neuen Typus des „Masseneremit[en]“, der im „solistischen Massenkonsum“ durch die Medientechnologie vereinsamt, spricht („und in Millionen von Exemplaren sitzen sie nun, jeder vom anderen abgeschnitten, dennoch jeder dem anderen gleich, einsiedlerisch im Gehäus [...]“<sup>1820</sup>), dann kommt darin die Entfremdung des Menschen von seiner Gattung zum Ausdruck. Und wenn er schließlich gegen die „Antiquiertheit der Arbeit“ schreibt: „Aber was ich glaube, ist, daß der Mensch ohne die Arbeit, zu der er nun einmal verflucht ist, nicht leben kann, daß er unfähig ist, around the clock Unterhaltung auszuhalten“<sup>1821</sup>, dann kommt darin auch im Hauptwerk, aber deutlich negativer als von Marx interpretiert, neben dem Verweis auf seinen anthropologischen Ausgangspunkt, auch die Entfremdung des Menschen zu seiner Natur bzw. sich selbst zum Vorschein. Technik wird damit zum Kriterium des Grades der Entfremdung, wobei die Definition desselben vage bleibt. Wie Liessmann bemerkt, liefert Anders keine Theorie oder Messgröße, anhand derer sich die Auswirkung der technologischen Entwicklung erfassen ließe.

Der Einfluss von Marx' Arbeitstheorie wirkt hier einmal mehr im Schema der Rezeption und kritischen Erweiterung. Anders wie Arendt übernehmen den Topos des Menschen, dessen Tätigsein nicht mehr Ausdruck des Aneignens von Welt ist. Dabei lenken sie den Blick weg von den Produktionsbedingungen auf die Produktionsmittel bzw. die Resultate des Tätigseins. Die Entfremdungsdimensionen der Marxschen Theorie fließen dabei in ihre Nach-Denken über den Sachverhalt ein, werden aber ebenso erweitert. Grundmerkmal dafür ist die Übertragung der gemeinsamen Prinzipien von Arbeit und Technik über den Marx bekannten Bedeutungshorizont hinaus, wie er sich für Anders beispielsweise in der Diskrepanz der verschiedenen menschlichen Vermögen zeigt. So ist für Anders der Mensch nicht mehr nur seinem Tun, dem Produkt, seiner Natur und Gattung, sondern auch seinem Denken, Wollen, Hoffen und seiner Moral entfremdet.<sup>1822</sup>

Was also letztlich erweitert wird, und in der Technik seine Manifestation findet, ist der von Marx ins Spiel gebrachte Vorrang von funktionalistischen und konformistischen Prinzipien. Marx hatte diese vor allem in den Produktionsprozessen verortet und daher auch die Hoffnung gehegt, mit einer Veränderung ihrer Bedingungen des Problems Herr zu werden. Arendt und Anders zeigen nun, hier jedoch auf spezifische Weise, warum dieses Denken zu kurz greift. Allerdings eint die drei Denker, dass sie auf die Beschreibung ihres Lösungsansatzes bzw. die

---

<sup>1818</sup> AdM I: 27.

<sup>1819</sup> AdM II: 92.

<sup>1820</sup> AdM I: 102.

<sup>1821</sup> AdM II: 98.

<sup>1822</sup> Vgl. AdM I: 267: „Außer der, im Marxismus behandelten, Differenz zwischen Produktionsverhältnissen und (‚ideologischen‘) Theorien gibt es z. B. das Gefälle zwischen Machen und Vorstellen; das zwischen Tun und Fühlen; das zwischen Wissen und Gewissen; und schließlich und vor allem das zwischen dem produzierten Gerät und dem (nicht auf den ‚Leib‘ des Geräts zugeschnittenen) Leib des Menschen. Allen diesen ‚Gefällen‘ [...] kommt die gleiche Struktur zu: die des ‚Vorsprungs‘ des einen Vermögens vor dem anderen; bzw. die des ‚Nachhumpelns‘ des einen hinter dem anderen: So wie die ideologische Theorie hinter den faktischen Verhältnissen, so bleibt das Vorstellen hinter dem Machen zurück: [...]“



Vorstellung eines Einfangens der beschworenen Geister theoretisch wenig Zeit verwenden bzw. diese Auseinandersetzung, wie im Falle von Anders, selbst für zweifelhaft erklären.

Im Gegensatz zu Anders geht die Fokussierung auf die Resultate der menschlichen Tätigkeit bei Arendt mit einer kritischen Analyse von Marx' Arbeitstheorie einher. Aus dieser resultiert der entscheidende Unterschied in der Arbeits- und Entfremdungstheorie. Für diesen wird Entfremdung dort begünstigt, wo die Arbeit nicht mehr Ausdruck der Selbsttätigkeit des Menschen ist und ihre Produkte einem anderen als ihm selbst gehören, Entfremdung also ein Resultat des Machtverlustes und der gesellschaftlichen Fremdbestimmung (Herrschaftsverhältnis) ist. Für Arendt sind demgegenüber, wie Geisen darlegt, „Selbstentfremdung und Fremdbestimmung [das] Wesen der Arbeitstätigkeit“.<sup>1823</sup> Sie kritisiert damit, dass Arbeit immer auf Notwendigkeit bezogene Tätigkeiten sind und insofern genuin fremdbestimmt, was Marx in seinem eindimensionalen Arbeitsbegriff übersieht. Es kommt demnach nicht auf die Selbstentfremdung an, sondern auf die Weltentfremdung und deren Dimension, die sich im Vorrang der Arbeit auf gesamtgesellschaftlicher Ebene ereignet. Ihr gelingt in dieser Bedeutungsverschiebung bzw. in der Erweiterung durch die Fokussierung auf die Prinzipien des Vorrangs der Arbeit, mit dem Selbstentfremdung und Fremdbestimmtheit erst zu einer pathologischen Gesellschaftsanalyse werden, ein Beschreibungsmodell gesellschaftlicher Entwicklung, das unabhängig von materialistischen Bezügen auskommt, indem sie es letztlich auf dem anthropologischen Modell der *Vita activa* entwickelt. In dieser Weise integriert und erweitert sie Marx im gleichen Zuge, dessen Kritik immer auf das kapitalistische Gesellschaftsmodell gerichtet war. Kernelement ist dabei die Adaption der Dimensionen der Marxschen Entfremdungstheorie, die sie in den Topos der innerweltlichen Entfremdung integriert, zugleich, und auch hier wieder analog zu Anders, um das Phänomen Weltentfremdung erweitert bzw. zum Baustein desselben macht.

Die Marxsche Formel der Entfremdung des Arbeiters von seiner Tätigkeit, kommt bereits in der Entwertung anderer menschlicher Tätigkeiten und der Aufwertung der Arbeit zum Ausdruck, da Marx' und Arendts anthropologischer Konsens in der Bestimmung des Menschen durch die Grundbedingtheit, auf den tätigen Umgang mit der Welt angewiesen zu sein, zu verstehen ist. In der Umgewichtung entsteht ein Ungleichgewicht und eine Bemächtigung der Arbeit, die den Menschen von seinem Tätigsein entfernt. Die Entfremdung von seinem Produkt findet ihren Ausdruck in der gesellschaftsunabhängigen Nivellierung der Arbeitsergebnisse zu Waren. Die Produkte sind nicht mehr auf Beständigkeit und Vermittlung von Dauerhaftigkeit angelegt. Das Produkt selbst sowie der Vorgang des Herstellens werden dem Menschen fremd. Die Entfremdung zu sich selbst deutet sich in derselben Dimension an. Indem der Mensch seine Tätigkeiten nicht mehr ihrer eigentlichen Bedeutung nach ausübt, wird sein Schaffen nicht mehr zu einem Ausdruck seiner selbst und indem das Arbeiten auch den Vorrang vor dem Handeln einnimmt, verliert er die Möglichkeit, sich im öffentlichen Raum identitätsstiftend zu bewegen, sich zu offenbaren und Anerkennung zu erfahren. Letztlich verliert er mit der Nivellierung des öffentlichen Raumes auch den Bezug zur Gattung, weil er sich nicht mehr am gemeinschaftlichen Interesse orientiert. Seine Interessen bleiben private Interessen und verlieren den gemeinschaftlichen Bezug.

Wo Arendt und Anders den Begriff der Entfremdung aufgrund seiner mit ihrem anthropologischen Standpunkt unvereinbaren normativen Implikationen zu vermeiden versuchen, zeigt sich jedoch sowohl in der Diskrepanztheorie wie in der Weltentfremdung gerade durch die Integration bzw. kritische Erweiterung von Marx' Arbeits- und damit Entfremdungstheorie, dass beide in ihrer kritischen Gesellschaftstheorie eine Haltung vertreten, die sich als eine Beziehung der Beziehungslosigkeit, als eine pathologische Entfremdung verstehen lässt, da zum einen Entfremdungserfahrung stattfindet und zum anderen das tätige Entäußern des Menschen von beiden nicht als Weltaneignen gewertet wird. Das Potenzial ereignet sich in der Moderne auf eine Weise, dass diesem selbst die Grundlage entzogen wird. Die Folge ist eine Interesselosigkeit,

---

<sup>1823</sup> Geisen 2011: 388.

die in Arendts Fall im Vorrang privater Interessen gegenüber der Politik ihren Ausdruck findet und in Anders' Fall in einem Einrichten in einer von Technik geprägten Welt besteht, in dem der Mensch von dieser selbst antiquiert wird. Der gemeinsame Faktor, der diesen Prozess begünstigt, ist der Aufstieg funktionalistischer Prinzipien, an deren Ende die Selbstentfremdung des Menschen in der Weltentfremdung einen universellen Charakter annimmt (Anders). Die Weltoffenheit bzw. Weltlosigkeit, die in der frühen Anthropologie bei Anders noch Ausdruck eines Potenzials war, wird in der Moderne zur Pathologie: „Weltlosigkeit meint in diesem Fall nämlich nichts weiter als ‚eine Ausweitung der Marxschen Grundthese, daß das Proletariat die Produktionsmittel, mit deren Hilfe es die Welt der herrschenden Klasse erzeuge und im Gang halte, nicht selbst besitze‘. [...] Oder, knapper formuliert: Die meisten Menschen richten sich nicht ein, sie werden eingerichtet.“<sup>1824</sup>

Auf der hieraus entstehenden Diskrepanz hat Anders sein Denken aufgebaut: Der „Degenerationsprozess der Kultur und die daraus resultierende Entfremdung bei Rousseau sowie der Entfremdungsbegriff des jungen Marx, der ebenfalls ein Auseinanderklaffen zwischen dem, was Menschsein eigentlich bedeute, und jenen sozialen und ökonomischen Verhältnissen, die dieses Menschsein verwehren“<sup>1825</sup>, finden sich in Anders' These der Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen, Tun und Fühlen, Wissen und Gewissen, letztlich zwischen dem Menschen und der Technologie wieder, wobei, wie gezeigt, nicht nur der junge Marx, wie Konrad Paul Liessmann bemerkt, als Pate steht.

Die Idee der Diskrepanz ist dabei ein weiteres, verbindendes Merkmal. Die Beispiele, die Arendt in der Einleitung der „Vita activa“ als Phänomene der Weltentfremdung beschreibt, sind interessanterweise solche, die sich auch bei Anders als Zustandsbeschreibungen moderner Gesellschaftlichkeit finden. Sie nennt unter anderem mit der Ausbreitung der Automation, der wissenschaftlichen Formbarkeit des Menschen „gegen das, was ihm bei der Geburt als freie Gabe geschenkt war“<sup>1826</sup>, und der atomaren Bedrohung, die keinen Grund mehr gibt, „daran zu zweifeln, daß wir imstande sind, alles organische Leben auf der Erde zu vernichten“<sup>1827</sup>, drei zentrale Phänomene von Anders' Diskrepanztheorie und ergänzt diese um das „Ereignis des Jahres 1957“, womit sie einerseits den Sputnik-Schock und andererseits die Eroberung des Weltalls durch das erste irdische Lebewesen, die Hündin Laika, meinen könnte. Das erstaunliche Moment dieser Entwicklung ist, dass diese bereits in der Literatur vorweggenommen wurde, weswegen sich bei ihrer Realisierung keineswegs Euphorie einstellte, sondern ein Gefühl der Erleichterung maßgeblich gewesen sei. Arendt macht das Theorem der Diskrepanz zu einem Element ihrer kritischen Gesellschaftstheorie und betont in der „Vita activa“ das Unvermögen, auf diese Entwicklung adäquat zu reagieren:

„Auf diese Entwicklung, nämlich die merkwürdige Diskrepanz zwischen dem, was wir in Arbeit und im Herstellen erreichen, und der Art und Weise, wie wir uns in dieser erarbeiteten und hergestellten Welt dann bewegen, ist oft hingewiesen worden; man spricht hier gemeinhin von einem angeblichen Nachhinken unserer allgemein menschlichen Entwicklung hinter den Errungenschaften der Naturwissenschaften und der Technik, und man hofft, die Gesellschaftswissenschaften werden schließlich eine Gesellschaftstechnik – ein social engineering – ausbilden, durch die man die Gesellschaft so handhaben und unter wissenschaftliche Kontrolle stellen wird wie die Technik der Naturwissenschaften die Natur. Ganz abgesehen von den Einwänden, die gegen diese ‚Hoffnung‘ oft genug geltend gemacht worden sind, um sie hier übergehen zu können, geht es dieser Kritik an den gegenwärtigen gesellschaftlichen Zuständen nur um eine mögliche Veränderung menschlicher Verhaltensweisen und der ihnen zugrundeliegenden ‚Psychologie‘, nicht aber um eine Veränderung der Welt, in der wir Menschen leben und uns bewegen.“<sup>1828</sup>

---

<sup>1824</sup> Dries 2009: 54f.

<sup>1825</sup> Liessmann 2002: 54.

<sup>1826</sup> VA: 10.

<sup>1827</sup> VA: 10.

<sup>1828</sup> VA: 61f.

Deutlich wird hier wiederum, wie Arendt und Anders sich in den Resultaten ihrer Beurteilung gleichen, diese Erkenntnis aber auf unterschiedlichen methodischen Wegen gewinnen, deren gemeinsames Merkmal das Theorem des Vorrangs der Arbeit bzw. der Technologie ist, mit dem sich Funktionalismus, Rationalismus und Konsumismus Bahn brechen. Zwar teilt sie die Auffassung eines Gefälles zwischen den menschlichen Vermögen, begegnet dem „merkwürdigen“ Phänomen jedoch vorsichtiger. Die Diskrepanz ist ihr ein Phänomen der Weltentfremdung, während es für Anders die Grundüberzeugung ist, auf der er sein Nach-Denken über die Moderne entwickelt. Zudem gibt es bei Arendt eine kritische Perspektive auf den Standpunkt einer Theorie der menschlichen Vermögen, der von einem Zurückbleiben bestimmter Kapazitäten ausgeht. Ebenfalls in der Einleitung der „Vita activa“ bemerkt sie unter Rekurs auf die Science-Fiction-Literatur und deren utopische Zukunftsbilder, dass gerade das Umgekehrte der Fall sei: „Wie kann man nur angesichts dieser und ähnlicher Tatbestände meinen, das ‚Denken‘ der Menschen sei hinter den wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Entwicklungen zurückgeblieben! Es ist ihnen immer um Jahrzehnte vorausgeeilt, und zwar das Denken und Vorstellen von Jedermann, nicht nur dasjenige derer, die diese Entdeckungen leisten und ihre Entwicklung vorantreiben.“<sup>1829</sup> Arendt formuliert den ersten Satz des Zitats nicht als Frage, sondern als Empörung. Es fällt schwer, ihn nicht als Replik auf Anders' These von der wachsenden Diskrepanz von Herstellen und Vorstellen zu beziehen.

In Bezug darauf bleibt die Kritik jedoch oberflächlich und stellt im Umkehrschluss schärfer heraus, worum es Anders in seiner Gefälle-Theorie letztlich geht. So war und ist der Mensch in der Lage, sich die kühnsten Welten zu erdenken und Geräte und Apparate in Gedanken zu entwerfen, die physisch niemals existieren werden. Worauf es ankommt, ist jedoch, dass er in eine Lage gerät, in der er nicht mehr versteht, welche Auswirkungen diese vorgestellten Entwicklungen in der Realität haben werden. Was auseinanderklafft, ist nicht das theoretische, in die Zukunft gerichtete Vorstellkönnen oder das praktische Realisierenkönnen, sondern das praktische Verstehenkönnen und das Hergestellte selbst, weil das Ausmaß dessen, womit sich das Verstehen konfrontiert sieht, erst nach der Realisierung erscheint und das Verstehenkönnen darüber hinaus kein Kriterium des Herstellungsprozesses ist. Es kommt also auf die Praxis an, und hier zeigt sich, dass die anthropologische Grundkonstante des Menschen als ein weltoffenes Wesen, durch die Technik zum pathologischen Leiden wird, indem das Prinzip Technik die Aneignung der Welt stört.<sup>1830</sup>

Trotz der oberflächlichen Kritik an der Diskrepanz zwischen Herstellen und Denken, teilt Arendt im Grundsatz jedoch Anders' Theorie. Deutlich wird dies bei der Analyse des Einflusses des Funktionalismus des Arbeitens auf das Handeln, woraus sie eine Diskrepanz zwischen Herstellen und Sprechen ableitet. Sie entwickelt diesen Gedanken aus einem Grundlagenproblem der Wissenschaft, die ihre Erkenntnis nicht mehr in eine allgemeinverständliche Sprache übertragen kann. Von dieser oberflächlichen Beobachtung ausgehend, weist sie jedoch auf den tieferliegenden Kern des Problems hin, der darin besteht, dass das Formalsystem der Wissenschaft den Menschen nicht mehr als tätigen Menschen in der Welt betrachtet, sondern analog dem empirischen Experiment als einen Funktionsträger unter anderen:

„So erweist sich, daß die merkwürdige Diskrepanz von Sprache und Theorie, von der diese Erörterungen ausgingen, in Wahrheit auf die Diskrepanz zurückgeht, die zwischen der an der Welt orientierten, gegenständlichen Sprache, die wir alltäglich sprechen, besteht und den subjektiven Theorien, die sich ohne Beachtung der Welt um den Menschen und seine Tätigkeiten zentrieren.“<sup>1831</sup>

---

<sup>1829</sup> VA: 8.

<sup>1830</sup> Vgl. AdM I: 325, Anm. 17: : „Dieser Fall der ‚Nichtidentität mit sich selbst‘ zeigt ganz deutlich, daß die Tatsache des ‚Gefälles‘ Traumata oder neurotische ideas fixes nach sich ziehen können. Es wäre durchaus nicht abwegig, heute technologische Gründe für Gemütsstörungen anzunehmen.“

<sup>1831</sup> VA: 112.

Deutlich wird darin die kritische Haltung gegenüber der Methode und dem Selbstverständnis der naturwissenschaftlich geprägten Wissenschaft, der auch Günther Anders folgt. Einerseits bedingt der technische Fortschritt eine eigene, zunehmend komplexere formalisierte Sprache. Eine Wissenschaft, die aber nicht mehr den Anspruch verfolgt, diese in eine allgemeine Sprache zu übersetzen, bzw. eine Sprachform, die sich nicht mehr übersetzen lässt, führt in eine Legitimationskrise.

Anders schlägt hier eine andere Volte, da er das Vermögen selbst in einer Krise sieht: „Da uns die Geräte das Sprechen abnehmen, nehmen sie uns auch die Sprache fort; berauben sie uns unserer Ausdrucksfähigkeit, unserer Sprachgelegenheit, ja unserer Sprachlust [...].“<sup>1832</sup> Auf abstrakter Ebene bedeutet dies eine Erweiterung des Gefalles, in dem das Hergestellte nicht mehr nur in seiner Tragweite nicht erfasst, sondern auch nicht in Worte gefasst werden kann. Auf konkreter Ebene bedeutet dies, dass der Mensch praktisch nicht mehr spricht, Sprache nicht mehr als ein Akt zwischen Menschen erfahren wird, sondern ein Kommunizieren von oder mittels von Apparaten darstellt, über das der Kontakt zwischen Menschen vermittelt wird. Das Medium wird so zur Botschaft.

Die Formalisierung und damit Entwirklichung der Sprache, die beide hier über den Terminus der Diskrepanz kritisieren, lässt sich als eine Folge eines auf Funktionalismus ausgerichteten Gesellschaftsbildes nachverfolgen. Arendt beschreibt die Auswirkungen in Gestalt der Bürokratie in ihrer Beobachtung des Eichmann-Prozesses. Dort geht sie darauf ein, dass Adolf Eichmann, einer der Hauptorganisatoren des Massenmordes im Nationalsozialismus, sich gegen die Wirklichkeit abgedichtet habe, „indem er für jede Erfahrung ein Klischee oder eine Sprachschablone bereithielt: ‚Amtssprache ist meine einzige Sprache‘<sup>1833</sup>.“ Diese formalisierte und funktionalisierte Amtssprache<sup>1834</sup>, die Eichmann zur Verteidigung seiner Taten anführt<sup>1835</sup>, ist nicht mehr Ausdruck eines Handelns in und aus der Gemeinschaft, sondern des Funktionalismus als Prinzip einer Gesellschaftsordnung: „Er war der typische Funktionär. Und ein Funktionär, wenn er wirklich nichts anderes ist als ein Funktionär, ist wirklich ein sehr gefährlicher Herr. Die Ideologie, glaube ich, hat keine sehr große Rolle dabei gespielt. Dies scheint mit das Entscheidende.“<sup>1836</sup>

Während für Arendt der haltungslose Bürokrat das Paradigma darstellt, an dem sie die Sprachlosigkeit der Moderne behandelt, zeigen sich zudem Parallelen zu Anders' Medientheorie. Wie selbstverständlich geht die Kulturtheorie heute davon aus, dass in der unhinterfragten Kommunikation über Technologie die Menschen sich daran gewöhnen, „zusammen allein“<sup>1837</sup> zu sein. Anders hatte diese These in seiner Untersuchung über die „Welt als Phantom und Mat

---

<sup>1832</sup> AdM I: 107.

<sup>1833</sup> Arendt 1963: 12.

<sup>1834</sup> Für Arendt ist Sprache eine Form der Kommunikation, die zwischen Menschen entsteht und eine konkrete Handlung bedeutet. Sprechen ist ein aktives, konkretes Entwerfen bzw. Offenbaren an die Welt und die Gemeinschaft und damit eine soziale Tätigkeit bzw. eine politische (vgl. VA: 11f.). Das Sprechen untersucht Arendt nicht im Sinne einer Sprachtheorie. Obwohl die Kritik an Eichmanns Formalsprache Ansätze liefert und auch die Entfremdung in und durch Sprache thematisiert wird, verfolgen weder Arendt noch Anders einen sprachphilosophischen Ansatz. Das semiotische Dilemma des Individuums, sich über ein rationales bzw. formalisiertes Symbolsystem artikulieren zu müssen und die Diskrepanz, die diese notwendige Voraussetzung der Sprache zwischen Sprecher und Gesprochenem verursacht, thematisiert Arendt ebenso wenig wie Günther Anders.

<sup>1835</sup> Vgl. Arendt 2011: 26f.: „Bei Eichmann hingegen liege eine Perversion des Handelns vor: das Funktionieren. Im Funktionieren sei zwar das Lustgefühl noch immer vorhanden, aber alles, was das Zusammen-Handeln ausmache (beratschlagen, argumentieren, gemeinsam reflektieren, Entschlüsse formulieren, Verantwortung übernehmen) sei ausgeschaltet.“

<sup>1836</sup> In dieser Unfähigkeit sich auszudrücken erkennt Arendt eine Unfähigkeit zu denken und zu urteilen (vgl. Arendt 2011: 39).

<sup>1837</sup> Haffner 2012: 20.

rise“ unter dem Typus des „Masseneremiten“ erfasst. Unter Rekurs auf das technische Phänomen des Fernsehapparats stellte er fest, dass der durch seine Ausrichtung – die auch eine konkret physische ist – auf das Gerät in Gemeinschaft vereinsamte Mensch fundamental in der Fähigkeit, mit anderen zu kommunizieren, gestört wird. Der „Masseneremit war geboren; und in Millionen von Exemplaren sitzen sie nun, jeder vom anderen abgeschnitten, dennoch jeder dem anderen gleich, einsiedlerisch im Gehäus [...]“<sup>1838</sup>. Die Technik, so die Schlussfolgerung, fungiert als Vermittler von menschlichen Beziehungen bzw. tritt an deren Stelle. Der Fernsehapparat entledigt die Gemeinschaft der Kommunikation, weil er sich als Kommunikation präsentiert, tatsächlich aber ist es so, dass „die Geräte uns das Sprechen abnehmen“<sup>1839</sup>. In seiner Medientheorie<sup>1840</sup> vollzieht er die Kritik Arendts an der Sprachlosigkeit der Moderne auf der Ebene seiner Technikphänomenologie nach und erweitert sie damit ins Konkrete, der moralischen Sprachlosigkeit<sup>1841</sup>.

Wie Arendt äußert er sich auch zur Rolle der Wissenschaft. In seinen Reflexionen zur Mondlandung, in „Der Blick vom Mond“, wirft er der naturwissenschaftlich-empirischen Methode des modernen Wissenschaftsbetriebs eine moralische Haltungslosigkeit vor. Der Wissenschaftler ist zunächst nicht daran interessiert, welchen Sinn, Zweck und konkreten Nutzen der Untersuchungsgegenstand hat. Primär geht es zunächst um das Wissen selbst, um das Verstehen der Zusammenhänge und Wirkungsmechanismen. Die Liebe des Forschers zur Erkenntnis als Motiv seines Schaffens ist unter den gegebenen Bedingungen einer technokratischen Welt keine Rechtfertigung für Wissenschaft, da die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, ebenso vom Funktionalismus betroffen sind, wie die Produkte und Maschinen, und mit der Frage nach dem instrumentellen Charakter ihres Daseins konfrontiert sind. Mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft werde prinzipiell ebenso verfahren wie mit allen anderen neuen Produkten; sie haben nur dann eine Daseinsberechtigung, wenn sie verwertbar und verwendbar sind. Aber auch der Umkehrschluss gilt. Weil die moralisch neutralen wissenschaftlichen Ergebnisse vorhanden sind, werden sie auch praktisch umgesetzt.<sup>1842</sup> Mit Blick auf das „Cloning“, also die Genmanipulation von Lebewesen, die auch Arendt als Beispiel dient<sup>1843</sup>, hat Anders diesen Imperativ folgendermaßen übersetzt: „Was man kann, das soll man“, bzw.: „Das Machbare ist verbindlich“ [...].<sup>1844</sup> Der Unterschied, der sich darin zwischen beiden zeigt, ist, dass Anders seine Analyse der Naturwissenschaften vom Ende her denkt, von der Atombombe aus beurteilt. Arendt wählt den umgekehrten Weg und kommt damit kaum überraschend zu einer differenzierteren Perspektive, die sich Anders, aufgrund der Absolutheit seiner Theorie der An

---

<sup>1838</sup> AdM I: 102.

<sup>1839</sup> AdM I: 107.

<sup>1840</sup> Anders ist für seine Medientheorie gelobt und gescholten worden. Fakt ist, dass er die positiven Elemente des neuen Mediums als Kunstform erst spät im Holocaust-Film erkannt hat. Erstaunlich ist, dass er seine Kritik entwickelt hatte, ohne jemals wirklich mit dem Fernsehen intensive Bekanntschaft gemacht zu haben. Er entwickelte sie „ohne selbst ferngesehen zu haben: die Vorstellung, was Fernsehen sein könnte, hätte ihm genügt, um das Wesen dieser Technologie zu erfassen“ (Liessmann 1992a: 193).

<sup>1841</sup> Dieser Punkt findet sich auch bei McLuhan. In seinem 1962 publizierten Werk „The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man“, in dem er unter anderem die Begriff der „globalen Dorfes“ prägt bemerkt er zum Verhältnis von Technik und Moral: „Ist es nicht augenscheinlich, dass es immer genügend moralische Probleme gibt, ohne einen moralischen Standpunkt im technischen Feld einzunehmen?“ (McLuhan 1968: 158).

<sup>1842</sup> Vgl. AdM II: 32f.: „Die (gewöhnlich selbst verborgene) metaphysische Voraussetzung der heutigen Forschung ist es also, daß es *nichts gibt, was nicht ausbeutbar wäre*. [...] *Rohstoffsein ist criterium existendi geworden*.“

<sup>1843</sup> Vgl. VA: 9: „Schon seit geraumer Zeit versuchen die Naturwissenschaften das Leben künstlich herzustellen, und sollte ihnen das gelingen, so hätten sie wirklich die Nabelschnur zwischen dem Menschen und der Mutter alles Lebendigen, der Erde, durchschnitten.“

<sup>1844</sup> VA: 24.

tiquiertheit, verschließt. So fragt Arendt im „Leben des Geistes“: „Könnte vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?“<sup>1845</sup> Letztlich führt dies in ein Paradox, dem sich auch der Wissenschaftler nicht entziehen kann: „Einerseits erscheint die moderne Technik als Resultat unserer rationalen Wissenschaft, als reine Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, andererseits haben wir immer größere Schwierigkeiten, rational nachzuvollziehen, wie diese Technik funktioniert und was mit uns im Rahmen dieser Technik geschieht.“<sup>1846</sup> Liessmann weist hier implizit wieder auf die Diskrepanz von Herstellen bzw. Erforschen und Sprechen hin<sup>1847</sup>, auf die Arendt als Grundlagenthema der Wissenschaft zu Beginn der „Vita activa“ eingeht. Sie bemerkt dazu:

„Sollte sich herausstellen, daß Erkennen und Denken nichts mehr miteinander zu tun haben, daß wir erheblich mehr erkennen und daher auch herstellen können, als wir denkend zu verstehen vermögen, so würden wir wirklich uns selbst gleichsam in die Falle gegangen sein, bzw. die Sklaven – zwar nicht, wie man gemeinhin glaubt, unserer Maschinen, aber – unseres eigenen Erkenntnisvermögens geworden sein, von allem Geist und allen guten Geistern verlassene Kreaturen, die sich hilflos jedem Apparat ausgeliefert sehen, den sie überhaupt nur herstellen können, ganz gleich wie verrückt oder wie mörderisch er sich auswirken möge. [...] Und dieser Tatbestand muß, was politische Urteilsfähigkeit betrifft, ein gewisses Misstrauen erregen. Was dagegen spricht, sich in Fragen, die menschliche Angelegenheiten angehen, auf Wissenschaftler qua Wissenschaftler zu verlassen, ist nicht, daß sie sich bereitfanden, die Atombombe herzustellen, bzw. daß sie naiv genug waren, zu meinen, man würde sich um ihre Ratschläge kümmern und bei ihnen nachfragen, ob und wie sie eingesetzt werden sollte; viel schwerwiegender ist, daß sie sich überhaupt in einer Welt bewegen, in der die Sprache ihre Macht verloren hat, die der Sprache nicht mächtig ist.“<sup>1848</sup>

## Das Potenzial

Die Gemeinsamkeit in der Analyse der Diskrepanz als Charakteristikum der modernen Arbeitsgesellschaft bzw. Technikgesellschaft als ein Gefälle zwischen funktionalistischem Tätigsein auf der einen Seite und menschlichem Vermögen auf der anderen Seite, hat einmal mehr gezeigt, dass ein Vergleich zwischen Arendt und Anders nur über die zugrunde liegenden Prinzipien, die in der Moderne einen Vorrang einnehmen und andere Tätigkeiten entwerten, hergestellt werden kann. Dies gilt allerdings nicht für alle Bereiche der Theorie. So ist beispielsweise Anders' Analyse der Scham ebenfalls ein Phänomen, an dem sich der Funktionalismus moderner Prägung ablesen lässt, in dem der Mensch aufgrund des Umstandes, nicht wie das einem

<sup>1845</sup> LdG: 15.

<sup>1846</sup> Liessmann 2002: 190.

<sup>1847</sup> Anders plädiert dafür, dass auch der Wissenschaftler zu erkennen habe, dass seine Arbeit nicht außerhalb ethischer Bezugsrahmen stattfindet. Seine Maxime müsse es sein, „keine Arbeit anzunehmen und durchzuführen, ohne diese zuvor darauf geprüft zu haben, ob sie direkte oder indirekte Vernichtungsarbeiten darstellen; die Arbeiten, an denen wir gerade teilnehmen, aufzugeben, wenn diese sich als solche direkte oder indirekte Vernichtungsarbeiten erweisen sollten“ (Anders 2003: 137). Zwar sei dies gerade im Gebiet der Naturwissenschaften eine schwierige Aufgabe, sie sei aber wenigstens dort umzusetzen, wo zerstörerischer Ziele eindeutig vorliegen (vgl. Anders 2003: 166). Die „Janusköpfigkeit“ (Anders 2003: 149) der Wissenschaft bzw. Forschung bestehe darin, dass diese eine moralische Neutralität beanspruche, die im Zeitalter der Technologie nicht mehr zu rechtfertigen sei. Mithin könne der Wissenschaftler seine Objektivität nur durch „eine großartige moralische Künstlichkeit“ (AdM I: 123) aufrechterhalten, indem er vorzugeben versucht, sein Handeln beschränke sich auf eine theoretisch-wissenschaftliche Ebene. Für die Naturwissenschaften sei zu fordern: „... auch wenn es kein Zurück hinter den technischen Fortschritt gibt – [so muss] doch das moralische Verbot gelten, ‚Erfindungen auszuprobieren, solange sich diese nur auf ‚Einbahnstraßen‘ abspielen, solange die Möglichkeit der Rückkehr, gewissermaßen die Gegenfahrbahn, nicht miterfunden ist“ (BvM: 93).

<sup>1848</sup> VA: 11f.

Zweck folgende Gerät zu funktionieren, mit Scham reagiert oder versucht, sich diesem anzugleichen<sup>1849</sup>. Die Scham oder das zugrunde liegende Merkmal eines scheiternden Versuchs der Überwindung der Entfremdung, wird von Arendt nicht thematisiert. Die Gemeinsamkeiten bleiben jedoch tonangebend. So zeigt sich über den vergleichenden Rekurs der Diskrepanztheorie auch Arendt in ihrem technikkritischen Aspekt:

„Bei der Gefahr der bevorstehenden Automation handelt es sich sehr viel weniger um die Bedrohungen des natürlichen Lebens durch Mechanisierung und Technisierung als vielmehr darum, daß gerade die ‚Künste‘ des Menschen, und damit seine wirkliche Produktivität, in einem ungeheuer intensivierten Lebensprozeß einfach untergehen könnten, wobei dann dieser Prozeß automatisch, nämlich ohne der Mühe und Anstrengung der Menschen noch zu bedürfen, in dem natürlichen, immer wiederkehrenden Kreislauf des Lebens mitschwingen würde.“<sup>1850</sup>

In dieser Beurteilung kulminieren Gemeinsamkeiten und Abgrenzungstendenzen. Zudem zeigt sich der Einfluss von Marx' Anthropologie auf spezifische Weise. Was Arendt am Vorrang der Technik kritisiert, ist nicht, wie bei Anders, die Antiquierung des Menschen durch die Maschine, sondern in erster Linie, dass das menschliche Potenzial nicht mehr als solches zum Ausdruck kommt. Sein „wirkliche Produktivität“ aktualisiert sich kaum mehr. Der Mensch entäußert sich noch an die Welt, allerdings wird es nicht mehr angeeignet, die Beziehung zur Welt ist eine beziehungs- und interesselose. Entfremdung ist damit pathologisch. Der Hinweis auf das nicht mehr sinnstiftende Tätigsein verweist direkt zurück auf Marx' anthropologischen Standpunkt. Arendt zitiert diesen, um gemeinsam mit Marx auf den Degenerationsprozess der modernen Arbeitsgesellschaft hinzuweisen. Wo sie hinter das Phänomen Technik blickt, scheint Anders dort zu verharren. Für ihn ist die existenzielle Bedrohung durch Technologie der wesentliche Kritikpunkt. Seine Kritik am korrumpierten Potenzial ist dabei auf weiten Strecken implizit. Explizit wird das Phänomen Technik in den Vordergrund gestellt. Grund dafür ist das Geschichtsverständnis. Die Annihilation des Menschen vor Augen, fokussiert er auf die Technik und hofft, ihr „Wesen“ freizulegen. Zudem schließt das Geschichtsverständnis in Gleichklang mit der zur Existenzbestimmung gewordenen Diskrepanz bzw. Entfremdung die Möglichkeit, das Tätigsein des Menschen in seiner „wirklichen Produktivität“ wieder zurückzugewinnen, nahezu aus. Wo Arendt noch „Gefahren“, also Möglichkeiten, sieht, spricht Anders von Toten und Tatsachen. Sein Schaffen lässt sich vor diesem Hintergrund als ein sukzessiver Abschied von wissenschaftlicher Methode und theoretischer Argumentation hin zu einem Warnen vor dem endgültigen Ende lesen.

### **Politische Antiquiertheit**

Ausgehend vom tätigen Lebewesen und seiner Bedingtheit, seiner Weltfremdheit bzw. Weltoffenheit und dem Angewiesen-sein, durch einen Umgang mit der vorgefundenen Welt, diese zu einer spezifischen Welt zu gestalten, diagnostizieren Arendt und Anders gleichermaßen durch die von Marx adaptierte These des Aufstiegs der Arbeit einen Transformationsprozess menschlicher Vermögen und Fähigkeiten aufgrund der Aufwertung funktionalistischer Prinzipien und der gleichzeitigen Abwertung anderer Tätigkeiten, der den handelnden Menschen zu einem produzierenden und funktionierenden Menschen entwertet. Den damit einhergehenden Vorrang

---

<sup>1849</sup> Das Phänomen Scham als Pathologie der Entfremdung findet sich auch im aktuellen Diskurs um die Zukunft des Menschen im Angesicht des technologischen Fortschritts (vgl. Gelernter 2013): „Anfangs war der Robotismus nur eine intellektuelle Schule. Heute ist er eine soziale Krankheit. Manche jungen Leute möchten Roboter sein und können es gar nicht abwarten, dass man ihnen elektronische Chips ins Gehirn implantiert, damit sie klüger und besser informiert sind als alle anderen (außer ihren Freunden, die sich dieselben Chips haben implantieren lassen). Oder sie möchten die Welt durch die Brille von Computern betrachten, die der armseligen nackten Natur Botschaften überlagern – sie sind Geiseln, die ihre Geiselnnehmer lieben.“

<sup>1850</sup> VA: 155.

privater Interessen hatte schon Rousseau in seiner Entfremdungstheorie kritisiert, und dieser trifft auch auf Anders' und in noch viel stärkerem Maße auf Arendts Arbeit zu. Als Resultat steht eine Interesselosigkeit des Menschen an der Welt, also ein Desinteresse an einem progressiven politischen Diskurs, der nicht auf das Erhalten oder die Erweiterung des materiellen Wohlstandes gerichtet ist.

Der Zustand, die gesellschaftliche Diagnose desselben, ist für beide kritikwürdig, woraus sie – auch das haben sie mit Marx gemeinsam – keine dezidierte Theorie eines nicht kritikwürdigen Zustandes entwickeln. Bei Anders wird diese Möglichkeit einerseits von seinem methodischen Fundamentalismus und dem Fatalismus seiner Theorie verunmöglicht<sup>1851</sup>, während sich auf praktischer Ebene zeigt, dass die Probleme derart dringend sind, dass ein Nachdenken über einen Zustand, der weder theoretisch noch praktisch eingeholt werden kann, überflüssig erscheint. Auch Arendt betont die Praxis, kennt aber im Gegensatz zu Anders den Möglichkeitsraum eines gelebten öffentlichen Handelns und Sprechens als Weg, Antworten auf die Herausforderungen, der sich die Gesellschaft in ihrer Entwicklung ausgesetzt sieht, zu finden. Diese entstünden nicht in Arbeitszimmern und Bibliotheken, sondern im öffentlichen Diskurs:

„Auf all diese Fragen, Sorgen und Probleme weiß dies Buch keine Antwort. Was es an Antworten gibt, wird jeden Tag und überall von Menschen faktisch gegeben, und sofern es sich um Lösungen von Problemen handeln sollte, sind diese eine Sache der praktischen Politik, die von der Übereinkunft vieler Menschen abhängen müssen. Sie sind und dürfen keine Sache theoretischer Erwägungen eines Einzelnen sein, die nie mehr als die Ansicht eines Menschen reflektieren, als hätten wir es hier überhaupt mit Dingen zu tun, für die es nur eine mögliche Lösung gäbe. Was ich daher im Folgenden vorschlage, ist eine Art Besinnung auf die Bedingungen, unter denen, so viel wir wissen, Menschen bisher gelebt haben, und diese Besinnung ist geleitet, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt ist, von den Erfahrungen und den Sorgen der gegenwärtigen Situation.“<sup>1852</sup>

In der Kritik der gegenwärtigen Situation verweisen beide auf theoretischer Ebene einerseits auf den Aufstieg der Arbeit und andererseits auf der Ebene der konkreten, lebensweltlichen Phänomene auf Auschwitz und Hiroshima als faktische Paradigmen des Zivilisationsbruchs. Die Relation dieser Kritik einer Vorstellung des Menschen, der in der Moderne als Subjekt bzw. Agens der Geschichte hervortritt, sein Tätigsein aber vorrangig als ein funktionelles entwickelt und versteht, ist damit zugleich eine Kritik des Subjektivismus der Aufklärung bzw. des instrumentellen Vernunftgebrauchs, der sich aus dem Dualismus von Mensch und Natur ergeben hat, wie ihn die Kritische Theorie entwickelte. Während Adorno und Horkheimer in ihrer Analyse der Dialektik der Aufklärung eine „Geschichte vom Glanz und Elend“<sup>1853</sup> nachzeichnen und dabei vor allem auf die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft abheben sowie den Modus, in dem sich Herrschafts- und Zwangsstrukturen in ihr bilden, wählen Arendt und Anders jedoch einen Ansatz, der zwar ebenso von Marx beeinflusst ist, allerdings nicht die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen als ursächlich in den Blick nimmt, sondern das menschliche Tätigsein in seiner Bedingtheit. In wesentlichen Punkten gibt es indes deutliche Überschneidungen, die so weit reichen, dass Adornos Programmatik der „Minima Moralia“ von Anders und Arendt als Aufforderung verstanden werden sein könnte: „Was einmal den Philosophen Leben hieß, ist zur Sphäre des Privaten und dann bloß noch des Konsums geworden, die als Anhang des materiellen Produktionsprozesses, ohne Autonomie und ohne eigene Substanz, mitgeschleift wird.

---

<sup>1851</sup> Strasser 1992: 278ff. Strasser kritisiert vor allem die moralischen Implikationen und Widersprüchlichkeiten in Anders' Werk, aber auch dessen methodischen Widerspruch vehement: „Den Zynismus von Anders, so fährt der Realist fort, eine heilsame Provokation zu nennen - und ich fürchte, viele Intellektuelle werden dazu neigen -, ist zumindest eine Form gehobenen Schwachsinn. Worin sollte denn das Heilsame einer Provokation liegen, die eine Bombenexplosion mit einem Bobsleighrennen junktmiert?“ (Strasser 1992: 286).

<sup>1852</sup> VA: 13.

<sup>1853</sup> Wellmer 1985: 137.



Wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muss dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen.“<sup>1854</sup>

In ihrer Frühphase schien die Kritische Theorie nicht aus ihrer Aporie herauszukommen, in die sie „die soziologische Übereinstimmung mit Webers Diagnose der Moderne auf der einen und die gleichzeitige Zurückweisung des Geltungsanspruchs des modernen Vernunftbegriffs auf der anderen Seite gestürzt“<sup>1855</sup> hatten. Arendt unternimmt ihrerseits den Versuch, diese Aporien aufzulösen, die durch die Ausweglosigkeit der Hermeneutik der Kritischen Theorie entstanden waren, indem sie die Kernfrage nach den Herrschafts- und Unterdrückungsmechanismen der modernen Gesellschaft sowie ihrer Ideologien und der Rolle der Vernunft auf ein anthropologisches Modell überträgt und beantworten will.<sup>1856</sup>

Im Gegensatz zu Adorno und Horkheimer, gehen sie in ihrer Rezeption des Marxschen Denkens über dessen Ansatz hinaus, in den gesellschaftlichen Verhältnissen und den vorherrschenden Produktionsbedingungen und Eigentumsverhältnissen an Produktionsmitteln den Grund für die Entfremdung zu sehen, und setzen an dessen gleichwohl sehr viel schwerer zu erschließendem Menschenbild an. Grund dafür dürfte sein, dass die Marx-Rezeption in eine Phase fiel bzw. daran anschloss, in der sich beide mit der philosophischen Anthropologie kritisch auseinandergesetzt hatten. Dennoch finden sich sowohl in der These der Frankfurter Schule vom sich Bahn brechenden instrumentellen Vernunftgebrauchs als auch in Arendts Untersuchung der Geschwindigkeit, mit der sich Kapitalismus und Faschismus in der Moderne etablieren konnten, deutliche Schnittmengen. So kritisiert Arendt, „daß die Neuzeit, die mit einer so unerhört vielversprechenden Aktivierung aller menschlichen Vermögen und Tätigkeiten begonnen hat, schließlich in der tödlichsten, sterilsten Passivität enden wird, die die Geschichte je gesehen hat“<sup>1857</sup>. Und Günther Anders stellt in den „Ketzerien“ die direkte Verbindung zwischen der Aufklärung und Eichmann über den Aufstieg des Funktionalismus her: „Unter dem Herren Vernunft dünnt der Knecht sein Handeln auf empfindungsloses Gehorchen aus – bis hin zum ‚Kadavergehorsam‘ [...]. Von Kant zu Eichmann ist, wie beklemmend das auch klingen mag, zuweilen kaum mehr als ein kleiner Schritt. [...] Denn Kants Moralphilosophie reduziert das Handeln auf Pflicht, deren eifrige Erledigung weder um die Handlungsfolgen sich bekümmern noch den Niederungen des Empirisch-Sinnlichen entspringen darf. ‚Wie fänden Sie eine Mutter, die nicht aus Neigung, also aus Liebe [...] gut zu ihren Kindern wäre [...], sondern allein deshalb, weil ‚die Maxime ihres Handelns als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte‘? Da lobe ich mir jede Bruthenne, die ihr Junges unter die Fittiche nimmt.“<sup>1858</sup>

Der moderne Mensch ist für beide ein entrücktes Lebewesen. Das Potenzial, das sich in seiner Weltoffenheit, seiner Natalität begründet und aus dem ihm seine bedingte Freiheit und seine Selbstbestimmtheit erst gegeben sind, entfaltet sich unter dem Vorrang von Arbeit und Technik in einer Weise, die eine Gesellschaft entstehen lässt, in der der Mensch nicht mehr als Gestalter, sondern bestenfalls als Verwalter des Verfalls sich einfügt. Das daraus entstehende Unvermögen, die Dinge, die ihn existenziell betreffen, verstehen zu können, ist eines der verbindenden Motive, ebenso wie die These vom Vorrang des Funktionalismus. Anders verbindet beide Elemente in der Untersuchung der atomaren Bedrohung und versteht dabei sein Schaffen als einen Appell, mit dem Irrglauben aufzuräumen, „[...] daß die Möglichkeit unserer Liquidierung nur ein zufälliges Nebenprodukt einiger spezieller Apparate, z. B. der Atomwaffen, sei. Vielmehr ist die Möglichkeit unserer Liquidierung das Prinzip, das wir allen unseren Apparaten mitgeben

---

<sup>1854</sup> Adorno: 2003: 7.

<sup>1855</sup> Benhabib 1982: 127-175.

<sup>1856</sup> Vgl. Henning 2005: 418: „Waren die Aporien der kritischen Theorie einmal auf ein anthropologisches Modell gebracht, ließen sie sich auch anthropologisch lösen.“

<sup>1857</sup> VA: 411.

<sup>1858</sup> Zit. n. Langenbach 1988: 44.

[...] Denn worauf wir abzielen, ist ja stets, etwas zu erzeugen, was unserer Gegenwart und Hilfe entbehren und ohne uns klaglos funktionieren könnte – und das heißt ja nichts anderes als Geräte, durch deren Funktion wir uns überflüssig machen [...]“<sup>1859</sup>.

Zu seiner phänomenologischen Analyse der Atombombe schrieb ihm Arendt, dass diese das Beste sei, was sie zu diesem Thema gelesen habe.<sup>1860</sup> Die Tiefe der Technikanalyse, die in der Atombombe ihren Höhepunkt und Abschluss findet, rezipiert Arendt nicht, teilt aber vor allem die Erkenntnisse hinsichtlich des phänomenalen Wirkens der Atombombe, dass „dies weder ein Ding noch ein Mittel ist, und dass es sich hier nicht mehr um Experimente handelt, weil die ganze Erde zum Laboratorium geworden ist“<sup>1861</sup>.

### **Eichmann und die Atombombe**

Wo für Günther Anders die Atombombe paradigmatisch für den gesellschaftlichen Degenerationsprozess steht, manifestiert sich dieser für Hannah Arendt in Auschwitz als Sinnbilds für den industriell organisierten Massenmord des Nationalsozialismus. Beiden Ereignissen ist gemeinsam, dass sich in ihnen eine sich mit Beginn der Neuzeit etablierende Reduzierung menschlicher Handlungsräume und gesellschaftlicher Bedeutungskomplexe auf funktionalistische Zweckrelationen versinnbildlicht. Das Funktionieren analog zur Maschine, das sinnstiftende Moment, einer Massengesellschaft anzugehören und sich als Glied einem größeren Zweck unterzuordnen, in diesem aufgehen zu wollen und in der Ideologie nur noch funktionieren zu müssen und nicht mehr zum Verstehen aufgefordert zu werden, trat an die Stelle des Handelns und Sprechens, des Nach-Denkens.

Während sich Anders in der Analyse dieses Zustandes auf die Technik und ihr Wirken fokussiert, wendet sich Arendt dem Menschen selbst zu und findet in der Person Adolf Eichmanns einen paradigmatischen Vertreter eines an der Welt interesselosen Menschen. Obzwar beide sich in ihrem Briefwechsel nicht zu Arendts Artikeln über den Prozess gegen Eichmann austauschten, was aufgrund der Debatte, die dieser auslöste, bemerkenswert ist<sup>1862</sup>, findet sich in der „Antiquiertheit“ eine Variation des Diktums von der „Banalität des Bösen“ in Form der „Harmlosigkeit des Entsetzlichen“, mit dem Anders Worte für den Umstand zu finden sucht, dass „derselbe Mensch Angestellter im Vernichtungslager und guter Familienvater sein konnte“<sup>1863</sup>.

Indem Arendt die Durchdringung der gesellschaftlichen Strukturen durch den Funktionalismus herausarbeitet, widerlegt sie die Rolle des Täters Eichmann als eines Dämonen und zeigt die erschreckende Banalität der Prämissen seines Tuns. Anders greift diesen Aspekt auf und setzt ihn in Relation zur Antiquierung des menschlichen Tätigseins durch die Technologie zu einem Mit-tun, spannt also den Bogen des Einflusses der, mit Arendts Worten, Arbeit auf das

---

<sup>1859</sup> Dries 2012b: 112.

<sup>1860</sup> Vgl. Arendt/Anders 2016: 64: „Ich las sofort den Essay über die Atom-Bombe – der ist ausgezeichnet, das Beste, was darüber existiert. Vor allem, dass dies weder ein Ding noch ein Mittel ist, und dass es sich hier nicht mehr um Experimente handelt, weil die ganze Erde zum Laboratorium geworden ist. Ich hoffe, dass dies bald die Spatzen von den Dächern pfeifen werden, denn es sind ja eigentlich Binsenwahrheiten, wenn sie auch niemand weiß. Überhaupt wird es in nächster Zeit nur auf Binsenwahrheiten ankommen.“

<sup>1861</sup> Arendt/Anders 2016: 64.

<sup>1862</sup> Putz 2016: 252f.: „Trotz gemeinsamer Themen und literarischer Vorlieben ist freilich auffällig, worüber sich beide in ihrer Korrespondenz offensichtlich nicht austauschten: Über Arendts kontrovers aufgenommenen Prozessbericht Eichmann in Jerusalem etwa, dem Günther Anders' Schwester Eva Michaelis-Stern eine entschiedene Entgegnung widmete. Auch, dass Anders selbst 1964 einen offenen Brief an Adolf Eichmanns Sohn Klaus Eichmann mit dem Titel ‚Wir Eichmannsöhne‘ veröffentlichte, kommt in der Korrespondenz nicht zur Sprache. Anders verfolgte die Berichterstattung rund um die Veröffentlichung von Arendts ‚Report on the Banality of Evil‘ allerdings durchaus mit großem Interesse. Seinem Verleger gegenüber äußerte er den Wunsch, sein Buch ‚Wir Eichmannsöhne‘ möge ‚vor oder gleichzeitig‘ mit der deutschen Fassung von Arendts Prozessbericht erscheinen.“

<sup>1863</sup> AdM I: 272.

Herstellen und Handeln, und ergänzt ihn um ein wesentliches Element seines Nach-Denkens über die Technologie, die Diskrepanz zwischen Herstellen und Moral, und stellt dabei das phänomenale Wirken der Technologie als Apologet des Handelns heraus. In gewisser Weise liefert er damit das sozialphilosophische Fundament für Arendts These vom banalen Bösen.

„Immer wieder konnte man in jenen Prozessen, in denen ‚Verbrechen gegen die Menschlichkeit‘ verhandelt wurden, erleben, daß die Angeklagten gekränkt, bestürzt, ja zuweilen sogar empört darüber waren, daß sie überhaupt als ‚Personen‘ angesprochen, also für die Mißhandlung derer, die sie mißhandelt, und für die Ermordung derer, die sie ermordet hatten, zur Verantwortung gezogen wurden. Diese Angeklagten einfach als zufällige Exemplare von Entmenschten oder von Verstockten aufzufassen, wäre absolut irrig. Wenn sie unfähig waren, Reue, Scham oder was auch immer an moralischen Reaktionen aufzubringen, so nicht, obwohl sie mitgetan hatten, sondern zumeist, weil sie nur mitgetan hatten [...].“<sup>1864</sup>

In Gestalt des Bürokraten Eichmann betritt, mit Anders' früher Anthropologie gesprochen, der nihilistische Mensch die Bühne. Der ‚Verlust der menschlichen Freiheit an die Technik‘<sup>1865</sup> beschreibt den sich ankündigenden Sieg dieses Typus, der versucht, die Kontingenz durch Steigerung seiner Macht zu kompensieren. Mittel dazu ist ihm die Technik, die ihn schließlich seiner Freiheit entledigt und selbst als Mittel anwendet. Arendt greift Gedanken in einem Brief an Joachim Fest im März 1951 auf: „Dies alles [...] hängt zusammen mit dem Wahn von einer Allmacht (nicht einfach Machtsucht) des Menschen. Wäre der Mensch qua Mensch allmächtig, dann wäre in der Tat nicht einzusehen, warum es die Menschen geben sollte [...] die Allmacht des Menschen macht die Menschen überflüssig.“<sup>1866</sup>

Eichmann steht nicht ohne Gegenpart. Anders stellte ihm Claude Eatherly gegenüber, der am Tag des Abwurfs der ersten Atombombe über Japan bei einem Aufklärungsflug über Hiroshima die geeignete Wetterlage meldete. Anders sah in Eatherly einen Menschen, der an seiner Tat verzweifelte, keinen Umgang mit seiner Schuld fand und damit zumindest noch zu einer menschlichen Regung fähig war. Auch wenn dessen Person sowie Anders' Briefwechsel mit ihm umstritten sind, hielt er daran fest, in ihm das Paradigma für ein von der Technik und ihrem Funktionalismus entmoralisierendes Tätigsein zu sehen. Die Reaktion Eatherlys beurteilt er dabei als Abweichung von der Norm, da die Möglichkeit, auch in Zukunft noch moralisch zu empfinden, wo doch die Technologie das Gefälle weiter aufreißt, kaum mehr hoffen lasse. An Eichmann habe sich ablesen lassen, wozu das Desinteresse an der Welt führt, zur Entfremdung.

Letztlich führen Arendt und Anders mit den Charakteren Eatherly und Eichmann vor, wie selbst Massenmord zum Routinejob werden kann, für den sich moralische Verantwortung nicht zurechnen lässt bzw. abgelehnt wird. Dieses Dilemmas war sich auch Arendt bewusst. In ihrem Briefwechsel mit Joachim Fest schrieb sie 1964: „Wie weit kann man Menschen, die unter totalitären Bedingungen leben, noch Verantwortung zumuten?“<sup>1867</sup> Das Ketzerische an dieser rhetorischen Frage ist, dass sie implizit davon ausgeht, dass – würde man den Menschen Verantwortung zumuten – sie damit nicht umzugehen wüssten, weil Verantwortung an den Prozess delegiert worden ist und die Technik zum Apologeten des Handelns<sup>1868</sup> geworden ist<sup>1869</sup>.

---

<sup>1864</sup> AdM I: 287.

<sup>1865</sup> Lohmann 1996: 171.

<sup>1866</sup> Zit. n. Ringguth 1985.

<sup>1867</sup> Arendt 2011: 77.

<sup>1868</sup> Vgl. Brentano: 1987: 24: „Anders verweist hier auf die Handlungsanalysen, die Hannah Arendt erarbeitet hat, um das Funktionieren des nationalsozialistischen Judenmordes zu erklären. Handeln ist ersetzt durch Auslösen von Prozessen innerhalb der industriellen Produktion [...] Unser scheinbares Handeln, nämlich arbeiten und auslösen, hat immer schon ein Alibi: wir haben nicht gewußt, und wir brauchen, ja dürfen nicht gewußt haben, was wir tun.“

<sup>1869</sup> Vgl. Arendt 2011: 77: Im Gespräch bemerkt Joachim Fest, zur Haltung des Gerichts in Jerusalem: „Die Nähe oder Entfernung ... zu dem Manne, der das Opfer tatsächlich tötet, [kann] überhaupt keinen Einfluss auf den Umfang der Verantwortlichkeit haben ... Das Verantwortlichkeitsausmaß wächst vielmehr im Allgemeinen, je mehr man sich von demjenigen entfernt, der die Mordwaffe mit seinen Händen in Bewegung setzt. [Arendt:] Ja, ganz richtig.“

In diesem Zusammendenken von Anders und Arendt erschließt sich aus anderer Perspektive, weshalb Arendt im Nationalsozialismus nicht ein dämonenhaft Böses am Wirken sah, sondern einen stupiden „Kadavergehorsam“, in dem alle Täter sind und niemand verführt wurde, sondern sich als nicht schuldig empfand. Dass „Realitätsferne und Gedankenlosigkeit in einem mehr Unheil anrichten können, als alle die dem vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammenengenommen“<sup>1870</sup>, betrachtete Arendt als die wichtigste Lektion aus dem Prozess und schussfolgert: „Im Dritten Reich hatte das Böse die Eigenschaft verloren, an der die meisten Menschen es erkennen – es trat nicht mehr als Versuchung an den Menschen heran.“<sup>1871</sup>

An diesem Fazit entzündete sich die Kritik am Theorem von der Banalität des Bösen. Die Entdämonisierung der Täter, dies übersah die Kritik jedoch vorschnell, hat indes nicht die Relativierung des Leides der Opfer zur Folge. Die Fassungslosigkeit über das Geschehen stellt sich mithin in noch viel größerem Ausmaße ein, wenn erkannt wird, wie alltäglich und routiniert das Morden vollzogen wurde. Was Arendt den Kritikern ihres Ansatzes nimmt, ist ein letztlich simplifizierendes Erklärungsmuster sowie eine Distanz zur Tat, indem sie den Dämon durch den Bürokraten ersetzt. Diesen als Täter zu erkennen, ist ungemein schwieriger. Joachim Fest, der Arendt gegen die Kritik verteidigte, tut dies mit einer Variation der Andersschen Gefälle-Theorie, indem er die Diskrepanz zwischen Tun und Verstehen paraphrasiert und dabei Nationalsozialismus und die Atombombenabwürfe als Beispiele dafür anführt:

„Das Mißverhältnis zwischen Täter und Tat gehört zu den beunruhigendsten Phänomenen zeitgenössischer Geschichte – das Ereignis des technischen Fortschritts, zum Beispiel der Automation. Auf alliierter Seite haben wir Hiroshima und Nagasaki, wo unsere Leute in den Bombern und Mr. Truman im Weißen Haus in keinerlei Verhältnis standen zum Ausmaß dessen, was sie taten. [...] In erschreckender Hellsicht zieht Frau Arendt folgendes Fazit: ‚Im Dritten Reich hatte das Böse die Eigenschaft verloren, an der die meisten Menschen es erkennen – es trat nicht mehr als Versuchung an den Menschen heran‘.“<sup>1872</sup>

Der Kern ihrer kritischen Analyse der Arbeitsgesellschaft kulminiert bei Arendt in einer Kritik der naturalistischen Reduktion des Menschen auf seine natürliche Verwertbarkeit im Sinne der Naturwissenschaften und der Ökonomie. Dieter Thomä hat daraus den pointierten Schluss gezogen, dass während Auschwitz für Arendt als Paradigma dafür gelte, dass die Moderne die Menschen zu Leichnamen mache, für Anders das Paradigma der Atombombe gelte, das den Menschen liquidiere.

Die Technokratie ist in Anders' Verständnis ebenso eine totalitäre Ideologie wie Nationalsozialismus und Faschismus, die den Menschen auf eine Rolle, ein gewisses Bild, letztlich eine Funktion, festlegen will und damit analog zur Logik der Maschine eine Reduktion bzw. Anwendung des menschlichen Potenzials zu einem Zweck außer ihm betreibt<sup>1873</sup>: Der Kampf um

---

<sup>1870</sup> Arendt 2011: 13.

<sup>1871</sup> Arendt 2011: 136f.

<sup>1872</sup> Arendt 2011: 136f.

<sup>1873</sup> Vgl. Liessmann 2008: 18.: „Allerdings: diese Nötigung zum Sollen und damit die wie auch immer Möglichkeit zur Freiheit sah Anders durch Entwicklungen gefährdet, die das Sollen aufheben wollten. In der Ideologie und Vernichtungspraxis des Nationalsozialismus sah Anders so den Versuch, den Menschen auf eine vorgegebene Natur, auf ein Seiendes, festzuschreiben und aus einem Sollen ein Müssen zu machen: ‚Wenn ein Seiendes (der Arier) von Natur aus und unwiderruflicherweise das Gute verkörpert, und ein anderes Seiendes (der Jude) gleichfalls von Natur aus und unwiderruflich das Böse, dann ist kein Platz mehr gelassen für Freiheit (der Wahl zwischen Gut und Böse), und das ebenfalls unwiderruflicherweise; und ebenso unwiderruflicherweise ist dann kein Raum mehr übrig für das ‚Sollen‘, das nun gewissermaßen zwischen Sein und Müssen zerquetscht wird.‘“

totale Herrschaft im Weltmaßstab und die Zerstörung aller anderen Staats- und Herrschaftsformen ist jedem totalitären Regime eigen...<sup>1874</sup> Die Entfremdung des Individuums in der Massengesellschaft ist der Nährboden, auf dem sich totalitäre Herrschaftsformen etablieren, die dem heimatlosen Menschen einen Zufluchtsort bieten und ihn davon befreien, die Welt als seine Welt gestalten zu müssen: „Das geht ja so weit, dass Eichmann erklärt hat, als er in amerikanische Gefangenschaft kam, sei er froh gewesen darüber, wieder sich einer Führung unterwerfen zu können.“<sup>1875</sup> Das Handeln wird in diesem Modus durch ein herstellendes Tun ersetzt:

„Die dem Handeln eignen Aporien, die Unabsehbarkeit der Konsequenzen, das Nicht-wieder-rückgängig-machen-Können der einmal begonnenen Prozesse und die Unmöglichkeit, für das einmal Entstandene je einen Einzelnen verantwortlich zu machen, sind so elementarer Natur, daß sie die Aufmerksamkeit sehr früh auf sich gezogen haben. Handeln abzuschaffen, sich der Pluralität Herr zu machen, bedeutet, die politische Entscheidungskompetenz auf eine Person zu beschränken und das Handeln damit durch ein herstellendes Tun zu ersetzen.“<sup>1876</sup>

Im Gegensatz zum Nationalsozialismus und Faschismus, mithin jeder Form des Totalitarismus, der sich auf einer gesellschaftlichen Massenbewegung gründet, ist für Anders das Phänomen der Technik die Grundlage für den Herrschaftsanspruch der totalitären Technokratie: Am vom Menschen unabhängigen „Wesen“ Technik wird der gesellschaftliche Transformationsprozess exerziert, wobei die Atombombe das Paradigma des technologischen Machtanspruchs und phänomenalen Wirkens beschreibt. Im Gegensatz zu Arendts Auffassung manifestiert sich in der Technik der Funktionalismus nicht nur beispielhaft, sondern die Technik treibt dessen Ausbreitung voran. In diesem intrinsischen Motiv erscheint eine ontologische Dimension der Entfremdung. Das Phänomen Technik zeigt am Beispiel der Atombombe paradigmatisch, dass es sein wahres Sein verschweigt und dem menschlichen Vorstellen entzieht. Für Anders ist Technik das dinggewordene Monströse und das Fanal der Zivilisation<sup>1877</sup>. Im Sinne Adornos und Horkheimers hat sich in ihr die Dialektik der Aufklärung vollends offenbart<sup>1878</sup>. Der Mensch, dessen Vernunft ihn vom Göttlichen entledigte, hat sich selbst an dessen Stelle gesetzt, ausgestattet mit der Macht, dem eigenen Dasein unwiderruflich das Ende zu bereiten<sup>1879</sup>.

Für die Atombombe gilt zunächst die gleiche phänomenologische Feststellung, die auch auf alle anderen Geräte und Maschinen zutrifft<sup>1880</sup>: Sie haben die Tendenz, ihr tatsächliches Vermögen innerhalb eines komplexen, in Einzelsysteme zergliederten und für sich genommen harmlosen Funktionsablaufs zu verbergen. Sie werden dem Menschen als dem Hersteller dieser Produkte ontologisch fremd. Durch den Rekurs auf die physikalischen Grundlagen und die Mechanik des Geräts lassen sich die Auswirkungen eines Einsatzes kaum mehr nachvollziehen:

---

<sup>1874</sup> EU: 981.

<sup>1875</sup> Arendt 2011: 48.

<sup>1876</sup> VA: 279.

<sup>1877</sup> Erich Fromms Analyse geht in dieselbe Richtung: Der Mensch der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft produziert eine Welt „der grossartigsten und wunderbarsten Dinge; aber diese 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“ (Fromm 1937: 95).

<sup>1878</sup> Langenbach weist auf die große Gemeinsamkeit der Dialektik der Aufklärung und der Antiquiertheit des Menschen hin (vgl. Langenbach 1988: 31f.).

<sup>1879</sup> Vgl. AdM I: 242: „An die Stelle des Satzes ‚Alle Menschen sind sterblich‘ ist heute der Satz getreten: ‚Die Menschheit als ganze ist tötbar‘.“

<sup>1880</sup> Anders untersucht die Atombombe unter drei Fragekomplexen: 1. Was ist das phänomenologische Wesen der Atombombe? 2. Was bedeutet dessen Existenz für die Geschichte? 3. Was verhindert die Erkenntnis des Bedrohungspotenzial?

Die Theorie der Kernspaltung steht in keinem Verhältnis zur Praxis ihrer militärischen Anwendung. In Konsequenz heben sich ethische Kategorien auf. Vor dem Einsatz ist die Waffe unter moralischen Kategorien nur schwer zu fassen, nach dem Einsatz kommt jede Moral zu spät.<sup>1881</sup>

Ein weiteres Merkmal lässt sich mithilfe der Phänomenologie aufdecken, nämlich, „daß wir die Bombe, wenn wir sie auch nur denken, in einer falschen Kategorie denken“<sup>1882</sup>. Was sie zugleich negiert, sind die Zweck-Mittel-Relationen. Die Atombombe ist dafür „absolut zu groß“<sup>1883</sup>. Diese Erkenntnis hatte Arendt im Besonderen herausgestellt und an Anders gelobt. Die Atombombe kann kein Mittel sein, weil sie den Zweck, den sie vermitteln soll, selbst übertrifft. Im Einsatz gehe ihr Zweck – die Abschreckung – verloren und habe fatalere Folgen: „Das allerdings führt in eine paradoxe Situation: Als Mittel ist die Bombe nur einsetzbar, wenn sie nicht eingesetzt wird.“<sup>1884</sup>

Die Analyse zeigt, dass die Atombombe wie alle anderen Produkte unter materialistischen Maßstäben gesehen wird und dem Anspruch, verwertbar zu sein, unterliegt. Unter diese Kategorien passt die sie aber nicht. Sie ist kein alltägliches Konsumprodukt, wird aber zugleich mit dem Anspruch konfrontiert, für etwas da zu sein, Mittel für einen Zweck zu sein<sup>1885</sup>. Ontologisch ist dies eine neue Kategorie. Mit ihr ist der Mensch in seinem letzten Zeitalter angekommen<sup>1886</sup>. Die Bombe „entbirgt“ sich nicht, sondern „verbirgt“ und verschweigt ihr Bedrohung. In dem Umstand, „daß wir die Bombe, wenn wir sie auch nur denken, in einer falschen Kategorie denken“<sup>1887</sup>, besteht für Anders das Drohpotenzial des Phänomens Technik.

Die dieser Annahme zugrunde liegende Kritik des Konsumismus der Moderne, teilt Anders ebenfalls mit Arendt. In ihrer Rede zur 800-Jahrfeier der Stadt München beanstandete Arendt, dass Werkätigkeit in Arbeit verwandelt werde und aus Gebrauchsgegenständen Konsumgüter werden<sup>1888</sup>. Beide beurteilen die Konsumgesellschaft als ein Zusammenleben, in dem die Dinge der Welt nicht mehr auf Dauerhaftigkeit angelegt sind. Arendt kritisiert „die Tatsache, daß menschliches Leben, das immer das Sinnbild des Flüchtigsten und Vergänglichsten, was es überhaupt gibt, gewesen war, heute dauerhafter und weniger vergänglich zu sein beginnt als die Stadt und die Straße, das Haus und die Landschaft, in welche es hineingeboren ist“<sup>1889</sup>. Anders hingegen verbleibt nicht auf theoretischer Ebene, sondern betrachtet zudem die praktischen Auswirkungen über die Gegenständlichkeit hinaus. In der propagandistischen Nutzbarmachung

---

<sup>1881</sup> In Bezug auf Trauer, Mitleid und Reue gelingt Anders eine wesentliche phänomenologische Feststellung, indem er erkennt, dass das Betrauern eines Toten möglich, das von zehn Toten schon fast nicht mehr und das von hunderttausend Toten völlig unmöglich ist. Durch die Enthemmung und die Lösung von persönlicher Verantwortung im technisierten und standardisierten Fertigungsprozess und aufgrund der schiereren Zahl an Opfern eines Atomwaffeneinsatzes, wird das Vorstellungsvermögen außer Kraft gesetzt und mit ihm Moral und Verantwortung. An die Stelle von Trauer und Reue treten Unverständnis und Gleichgültigkeit.

<sup>1882</sup> AdM I: 248.

<sup>1883</sup> AdM I: 249.

<sup>1884</sup> Liessmann 1993: 83.

<sup>1885</sup> Ebenso erging es dem Zyklon B. Es wollte als Produkt der kapitalistischen Welt auch eingesetzt sein, seinen Tauschwert verwirklichen.

<sup>1886</sup> Trotz der bereits eingehend erörterten, geschichtsphilosophischen Sackgasse sind seine Funde erstaunlich gute Beschreibungen der heutigen Situation: „Das so oft zu Recht kritisierte Diktum von der normativen Kraft des Faktischen hat sich weitgehend bewahrheitet. Es fällt, weil alltäglich, quasi natürlich geworden, kaum noch auf, wie sehr das Verhalten, auch moralisches, private und öffentliche Formen des Sprechens, der Gestik und Mimik von Apparaturen wie Automobil, Fernsehern und Computern modelliert werden. In einer Anmerkung stellt Anders fest: „So sieht, wer etwas Phantasie besitzt, den Autos an, daß diese ihre Fahrer in [...] skrupellose, wettrennsüchtige Wesen verwandeln, in Wesen, die für den Appell zur Solidarität taub werden. Es gibt wohl kein Ding, das der Arbeiterbewegung einen so unrevidierbaren Schaden zugefügt hat wie das Auto“ (Hofmann 1992: 179).

<sup>1887</sup> AdM I: 248

<sup>1888</sup> Anders 2012: 106.

<sup>1889</sup> Anders 2012: 107.

der Geräte Radio und Fernsehen zeige sich, „daß wer etwas konsumiert, damit immer zugleich einer Fütterung unterliegt; wer aus freien Stücken sein Radio anschaltet, das immer schon als ein zur ‚Hörigkeit‘ erzogener Mensch tut [...]“<sup>1890</sup>.

Auch wenn Arendt diese geschichtsphilosophischen Konsequenzen<sup>1891</sup> hinsichtlich der Technologie nicht teilt, würdigt sie nicht nur die wissenschaftlich-publizistische Leistung, sondern bewertet die atomare Bedrohung in der „Vita activa“<sup>1892</sup> sowie in „Was ist Politik“ auch als reale und ultimative Bedrohung des menschlichen Daseins. Im Januar 1957 schreibt sie an Günther Anders: „Ich hoffe, dass dies bald die Spatzen von den Dächern pfeifen werden, denn es sind ja eigentlich Binsenwahrheiten, wenn sie auch niemand weiß. Überhaupt wird es in nächster Zeit nur auf Binsenwahrheiten ankommen. Sehr gefallen hat mir auch Dein Entschluss, die ganze akademische Terminologie resolut fallen zu lassen und Dich nicht zu scheuen, zu moralisieren. Da Du ohnehin von Natur ein Moralist bist, kannst Du es herrlich.“<sup>1893</sup>

Im Juli desselben Jahres veröffentlichte Anders in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ seine Analyse der Atombombe, einen Essay über die „Gebote des Atomzeitalters“<sup>1894</sup>, in dem er im Stil eben dieses Moralisten einerseits ins Gewissen zu rufen versucht, dass die Apokalypse gerade deshalb so nahe ist, weil der Mensch nicht wisse, was er tue<sup>1895</sup>, und zugleich das Konzept einer moralischen Erziehung bzw. einer Schulung der Vermögen vertritt, in der er sich wieder dazu befähigen soll, Angst zu empfinden, ob der Situation, was er verlernt habe. Ähnlich äußerte sich Karl Jaspers zwei Jahre später in „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“, der damit eine schon wieder zum Erliegen gekommene Debatte wieder zur reanimieren versuchte: „Das im vorigen Jahr (1958) die Welt erfüllende erregte Sprechen über die Atombombe ist fast erloschen. Aber die Sache selbst und die ungeheure Gefahr sind unverändert.“<sup>1896</sup> Im Gegensatz zu Anders geht Jaspers jedoch davon aus, dass eine Überwindung und nicht nur eine Verlängerung der Frist der tödlichen Drohung möglich ist.<sup>1897</sup>

Auch in der Beurteilung der Kritikwürdigkeit der modernen Arbeitsgesellschaft sowie der Fanale Auschwitz und Hiroshima, die „zusammen zu denken, aber nicht gleichzusetzen sind“<sup>1898</sup>, ist die Kritik der Vorherrschaft und sukzessiven Ausbreitung funktionalistischer Prinzipien, die das menschliche Handeln ersetzen und damit Weltoffenheit, Natalität und Freiheit konterkarieren, der Grundstein, auf dem sich eine „überraschende Nähe“<sup>1899</sup> im Denken von

---

<sup>1890</sup> AdM II: 160.

<sup>1891</sup> Vgl. Langenbach 1988: 29: „Anders hat die Schärfe seiner Technikkritik in Fragen des Fernsehens später gemildert, zwei Ereignisse haben ihn veranlaßt, dem Medium auch eine positive Seite abzugewinnen. Einmal der Fernsehfilm ‚Holocaust‘, ,wohl das psychisch am tiefsten einschneidende Ereignis in der Nach-Hitler-Geschichte Deutschlands“.

<sup>1892</sup> Vgl. VA: 176f: „Eigentlich ist Atomkraft ungeheure Erweiterung der menschlichen Kraft, deren Auswirkungen auf die Veränderung der Natur nicht anzusehen.“

<sup>1893</sup> Arendt/Anders 2016: 64. Gefallen haben dürfte ihr die Methodik auch deshalb, da sie sich dieser selbst zuweilen bedient und sich damit ein Stück weit außerhalb des akademischen Lebens verortete.

<sup>1894</sup> Anders 1995: 218-226.

<sup>1895</sup> Vgl. Anders 1995: 218

<sup>1896</sup> Jaspers 1959: 3.

<sup>1897</sup> Karl Jaspers verortet diese Möglichkeit in erstaunlicher Parallelität zu Arendt im öffentlichen Handeln und appelliert daher an die Politik, sich dem Diskurs nicht zu verschließen: „Die handelnden Politiker aber, meine ich, sollten von Zeit zu Zeit in solchem Denken sich bewegen, das nicht die Indoktrinierung eines dogmatischen Scheinwissens vollzieht, sondern innerlich frei macht, das Zuhören lehrt und ritterlich werden läßt. Die heftigsten politischen Gegner, solange sie Vernunft wollen, können sich in diesem Raum treffen, der vor aller Parteilichkeit liegt, können sich durch Für und Wider verstehen, sich an die Stelle des Andern versetzen. Dies zu tun, ist Bedingung der Gemeinschaft, durch die der geistige Kampf, im inneren Frieden zur gemeinsamen Selbstbehauptung nach außen, möglich ist. Wo diese Gemeinschaft aufhört, da ist Gewalt oder der Wille zur Gewalt“ (Jaspers 1959: 5).

<sup>1898</sup> Hofmann 1992: 180.

<sup>1899</sup> Hühn 2007: II.

Arendt und Anders feststellen lässt. Diese zeigt sich nicht nur in der Einschätzung der gesellschaftlichen Strukturen und Mechanismen, sondern auch in ihrer Herleitung und Genese aus der Marxschen Arbeits- und Entfremdungstheorie.

Daraus lässt sich, wenn auch theoretisch unvollständig, ein positives Bild des menschlichen Tätigseins in der Welt ableiten, das vor allem dann hervortritt, wenn man ihre Kritik der modernen Arbeitsgesellschaft und ihrer Durchdringung durch funktionalistische Prinzipien als eine Verteidigung des tätigen Menschen liest. In dieser Perspektive erscheint die technologische Entwicklung als ein Angriff auf die menschliche Freiheit, wozu Arendt in der „Vita activa“ zusammenfassend bemerkt:

„Näherliegend und vielleicht ebenso entscheidend ist ein andres bedrohliches Ereignis des letzten Jahrzehnts, die noch in ihren Anfangsstadien begriffene Ausbreitung der Automation. Wir wissen bereits, ohne es uns doch recht vorstellen zu können, daß die Fabriken sich in wenigen Jahren von Menschen geleert haben werden und daß die Menschheit der uralten Bande, die sie unmittelbar an die Natur ketten, ledig sein wird, der Last der Arbeit und des Jochs der Notwendigkeit. [...] Auch ist ein von Arbeit befreites Leben ja nicht neu; es gehörte einst zu den selbstverständlichsten und bestgesicherten Vorrechten und Privilegien der Wenigen, die über die Vielen herrschten. So mag erscheinen, als würde hier durch den technischen Fortschritt nur das verwirklicht, wovon alle Generationen des Menschengeschlechts nur träumten, ohne es jedoch leisten zu können. Aber dieser Schein trügt. Die Neuzeit hat im siebzehnten Jahrhundert damit begonnen, theoretisch die Arbeit zu verherrlichen, und sie hat zu Beginn unseres Jahrhunderts damit geendet, die Gesellschaft im Ganzen in eine Arbeitsgesellschaft zu verwandeln. Die Erfüllung des uralten Traums trifft wie in der Erfüllung von Märchenwünschen auf eine Konstellation, in der der erträumte Segen sich als Fluch auswirkt. Denn es ist ja eine Arbeitsgesellschaft, die von den Fesseln der Arbeit befreit werden soll, und diese Gesellschaft kennt kaum noch vom Hörensagen die höheren und sinnvolleren Tätigkeiten.“<sup>1900</sup>

Dieser positiven Vorstellung dessen, was der Mensch als Gegenentwurf zur gegenwärtigen Situation auch sein könnte, muss man bei Anders länger nachgehen, um fündig zu werden. Dabei gilt es, zusammen mit dem Autor die theoretischen Aporien außer Acht zu lassen und den Defätismus zu ignorieren: „Mich als handelnden Menschen hat mein theoretischer Nihilismus niemals beeinflusst.“<sup>1901</sup> So lässt sich das Sein-Sollen des Menschen in keiner Weise theoretisch rechtfertigen oder verteidigen, aber weil der Mensch nun mal da ist, hat er eine Verantwortung für sich und die Welt, und es gilt, sich dieser Verantwortung zu stellen, auch wenn dafür keine letzten Gründe angegeben werden können. Nicht umsonst beschreibt Anders sein Lebenswerk, dessen Dualismus von Theorie und Praxis, als eine Philosophie des Trotzdem. Die positivste Formulierung zum Sein-sollen des Menschen lautet daher in seiner eigentümlichen Stilistik: „Es bleibt uns gar nichts anderes übrig: wir müssen sollen.“<sup>1902</sup>

### **Dichtung und Wahrheit**

„Es ist doch evident, daß die Welt, in der der Mensch höchste Macht und Herrschaft über die Natur erreichte, sich gleichzeitig der realen Gefahr des totalen Untergangs der Menschheit gegenübersteht und den von ihm entfesselten Kräften ratlos gegenübersteht, daß diese Welt eine entfremdete Welt ist, das heißt nicht nur verselbstständigt ist im Verhältnis zum Menschen, sondern geradezu dessen Existenz gefährdet.“<sup>1903</sup> Dass Günther Anders und Hannah Arendt das Leben des Menschen bzw. die Seele im Zeitalter der industriellen Revolution als ein entfremdetes Leben charakterisieren, wie Adam Schaff hier anmerkt, ist deutlich geworden.

---

<sup>1900</sup> VA: 12f.

<sup>1901</sup> Anders 1996b: 197.

<sup>1902</sup> AdM I: 258. Diesen Widerspruch, dass der Mensch der Technik ohnmächtig ausgeliefert ist, er auf moralischer Ebene aber versuchen muss, seine Handlungsfähigkeiten auszubilden und zu erweitern, kritisiert Margret Lohmann (vgl. 1996: 282f.).

<sup>1903</sup> Schaff 1970: 91.



Im Gegensatz zur Tradition der Entfremdungstheorie bis Marx, schließt Anders jedoch die Überwindung aus und steht mit seiner Theorie auch im Gegensatz zur philosophischen Anthropologie, wenn er die zum Daseinszustand gewordene Entfremdung paradoxerweise aus der Freiheit begründet und aus ihr zugleich die Selbstvernichtung als notwendig ableitet. Arendts Haltung in diesem Punkt ist differenzierter, da die Weltentfremdung nicht nur einen innerweltlichen, sondern auch einen außerweltlichen Aspekt kennt, für den der Mensch nur Umgangsformen bzw. Kompensationsmodi entwickeln kann. Ihr Programm ist es, über die Kritik des Vorrangs der Arbeit und die Theorie des menschlichen Tätigseins eine Rehabilitierung des Handelns voranzutreiben. Gemeinsam ist beiden jedoch der Vorrang der Kritik der bestehenden Verhältnisse, des Funktionalismus als eines Prinzips der modernen Gesellschaftsordnung:

„Die Gefahr einer solchen Gesellschaft ist, daß sie, geblendet von dem Überfluß ihrer wachsenden Fruchtbarkeit und gefangen in dem reibungslosen Funktionieren eines endlosen Prozesses, vergißt, was Vergeblichkeit ist – nämlich die Flüchtigkeit eines Lebens, das, wie Adam Smith meinte: ‚keine feste Form mehr annehmen oder in keinem bleibenden Gegenstand mehr sich verdinglichen kann, der die Mühe der Arbeit überdauert‘.“<sup>1904</sup>

Während für Arendt also das verloren geht, was das Leben als solches ausmacht, sie aber gleichwohl anerkennt, dass die Bedingungen, unter denen dieses gegeben ist, sich in einer Weise ändern können, die nicht abzusehen ist, so scheint sie doch eine Idee des Lebens, wie es wert- und würdevoll ist, vor Augen zu haben und verteidigen zu wollen. Arendt folgt hier der Erkenntnis ihres Lehrers Karl Jaspers, der im Vorwort zu „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“ das positive Moment des Potenzials seines Tätigseins verteidigt.<sup>1905</sup>

Für Anders existiert diese Idee nur noch als hehrer Wunsch. Tatsächlich ist der Mensch jedoch seit Auschwitz und Hiroshima nicht mehr Subjekt der Geschichte und die Inversion der Freiheit vollzogen: „Kurz: die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.“<sup>1906</sup> Was ihn in einem Maße umtreibt, sodass er die Legitimation von Gewalt gegenüber dem Totalitarismus der Technokratie betreibt, ist der Umstand, dass „wir die Selbstverwandlung unseren Geräten zuliebe durchführen, weil wir diese zum Modell unserer Alterierungen machen; also auf uns selbst als Maßstab verzichten und damit unsere Freiheit einschränken oder aufgeben“<sup>1907</sup>. Dass er dieses positive Konzept vom eigentlich unbestimmbaren Menschen hat, der gerade aufgrund seiner Unbestimmbarkeit entfalten kann, zeigt er auch an anderer Stelle. Mithin trägt dieses ungenannt sein Schaffen, ohne jedoch theoretisch eine Rolle zu spielen, weil er es nicht rechtfertigen kann: „Was immer wir tun oder unterlassen – daß wir nunmehr in einer Menschheit leben, für die nicht mehr ‚Welt‘ gilt und Welterfahrung, sondern Weltphantom und Phantomkonsum, daran ist ja durch unseren Privatstreik nichts ge-

---

<sup>1904</sup> VA: 160.

<sup>1905</sup> Vgl. Jaspers 1959: 4: „Die Welt ist im Ganzen und endgültig nicht richtig einzurichten. Aber in ihr ist ein für diesen Augenblick richtig Scheinendes möglich. Dies im partikularen, örtlichen und für jeden Einzelnen in seinem engsten Umkreis, auch noch in äußerster Krisensituation, zu ergreifen, ist die Aufgabe des Menschen, solange er lebt. Der Gang der Geschichte ist von niemandem im Ganzen vorauszusehen und zu planen. Der Einzelne kann so wenig wie die größte Gemeinschaft das allein Wahre wissen. Aber jeder kann dazu kommen, zu wissen, was er in der Welt will. Die Orientierung über die Tatsachen in der Welt genügt nicht; der Einzelne muß wissen, was er eigentlich will, worin er leben und wofür er wirken wolle. Wir Menschen sind nicht gleicher Art; das Menschsein entfaltet sich in der Begegnung verschiedener Lebensweisen und Anschauungen durch einen geistigen Kampf, der, solange er von der Wahrheit beflügelt wird, ein liebender Kampf ist, im unabschließbaren Prozeß. Der freie Mensch will sich selbst überzeugen.“

<sup>1906</sup> AdM I: 33.

<sup>1907</sup> AdM I: 47.

ändert: diese Menschheit ist nun die faktische Mitwelt, mit der wir zu rechnen haben; und dagegen zu streiken, ist nicht möglich.“<sup>1908</sup> Die Welterfahrung aus der Freiheit heraus als ein Potenzial, sich überhaupt erst eine Welt erschaffen zu können, ist ein Konzept, das in Marx' anthropologischen Überlegungen als Grundlage dargelegt wurde.

Liest man Anders' Denken als Theorie des Vorrangs der Technik analog zu Arendts These vom Vorrang der Arbeit, zeigt sich, wovon der Mensch sich entfremdet bzw. in welcher Form Entfremdung zum Daseinszustand des Menschen geworden ist: Dem Menschen ist sein Potenzial fremd geworden, sich die Welt seiner ursprünglichen Disposition nach, seiner Freiheit, zu erschließen. Fremd ist ihm der Umstand geworden, das Potenzial, das technisch Mögliche, auch nicht realisieren zu können und zu wollen. Er hat die Atombombe geschaffen und damit die Geschichte zur Frist verdorben, hinter die er nicht mehr zurückgehen kann.

### **Der Mensch, noch nicht er selbst**

Der Einfluss von Marx' Werk auf Arendt und Anders manifestiert sich damit letztlich weniger in der Übernahme der Idee des tätigen Menschen, auch wenn die Parallelen eindeutig sind, sondern im Besonderen in der Adaption der Theorie des Vorrangs einer spezifischen Tätigkeitsform in der Moderne und ihrer Prinzipien, die Marx in seiner Theorie der entfremdeten Arbeit bereits kritisiert hatte. Daneben sind weitere methodische Einflüsse deutlich geworden. Wie bei Marx, so ist auch bei Anders das Paradigma des tätigen Menschen der Industriearbeiter, der als anonymes Glied in der großindustriellen Massenfertigung der Arbeitsgesellschaft verschwindet. Zwar lässt sich die Tätigkeitstheorie ohne Mühe auf die Dienstleistungsgesellschaft übertragen. Referenzpunkt bleibt jedoch der konkret produzierende Industriearbeiter<sup>1909</sup>, woraus die kaum explizite, aber implizite Verbindung zu Marx' Denken sich auch als über die Terminologie vermittelt darstellt.

Zuletzt zeigt sich auch eine Parallele im methodischen Vorgehen der Kritik der bestehenden Verhältnisse. Dabei gilt letztlich, was Konrad Paul Liessmann in Bezug auf das Denken von Günther Anders und Hans Jonas formuliert hat: „Denn eine entscheidende Frage müssen beide Denker letztlich offenhalten: die Frage nach dem, was letztlich das Menschengemäße genannt werden könnte. Das ‚echte menschliche Leben‘, dessen Permanenz Jonas einfordert, bleibt im Konkreten so unbestimmt wie das Kriterium, an dem Günther Anders die ‚Antiquiertheit‘ des Menschen abliest.“<sup>1910</sup>

Gemeinsames Moment im Nach-Denken über den tätigen Menschen und dessen Bedingtheit ist die These, dass die bestehenden Verhältnisse letztlich nicht das zum Ausdruck bringen, was der Mensch auch sein könnte. Die Gründe dafür nahmen Marx, Anders und Arendt in den Blick und kritisierten die Gesellschaftlichkeit der Moderne. Dass damit implizit auch eine Vorstellung verbunden sein muss, wie der Mensch idealtypisch ist, wie sich das Potenzial seines Tätigseins zu aktualisieren hat, damit es ungestörter Ausdruck eines sinnvollen Entwerfens und Entäußerns in der Welt sein kann, führen alle drei kaum aus. Marx' Gesellschaftstheorie fußt auf der Überzeugung, dass das Privateigentum an Produktionsmitteln aufzuheben sei, formuliert darüber hinaus aber keine Systematik der Konstitution einer solchen Gesellschaft. Arendt hat die Rehabilitierung des Handelns und des Politischen im Sinne der Antike als ein Interesse am Allgemeinwohl vor Augen, bleibt eine positive Gesellschaftstheorie der ausgewogenen Balance der *Vita activa* und *Vita contemplativa* aber ebenso schuldig wie Anders die Vorstellung einer nicht antiquierten Welt, da er kein Kriterium für das Maß der Antiquiertheit vorlegt.

Der Rang, den Marx, Arendt und Anders als Kritiker und Denker bzw. Vor-Denker der Moderne einnehmen, wird durch diesen Hinweis nicht Streitig. Vielmehr verdeutlicht er die besondere Rolle und Motivation ihres Schaffens. Arendts und Anders persönlichen Erfahrungen von Flucht und Vertreibung, die tiefe Erschütterung, ausgelöst durch den Zweiten Weltkrieg und

---

<sup>1908</sup> AdM I: 1.

<sup>1909</sup> Vgl. MEW 40: 513.

<sup>1910</sup> Liessmann 2007: 18.

den Holocaust, haben dem Denken beider das Gelände genommen und sie zugleich dazu motiviert, der Frage nachzugehen, wie es dazu kommen konnte, dass das tätige Subjekt sein Potenzial in einer Weise zur Geltung gebracht hat, in der sich Menschsein selbst diskreditierte. Arendt hatte diesem neuzeitlichen Gesellschaftsphänomen bereits in ihrer Untersuchung über den Totalitarismus nachgeforscht. Erst in der „Vita activa“ aber unternimmt sie den Versuch, es vom menschlichen Tätigsein, der „Human Condition“ her verstehen zu wollen. Die Ursache der Entwicklung sieht sie im Vorrang der Arbeit und ihrer Prinzipien und argumentiert damit analog zu Anders, der dieselben Prinzipien im Vorrang der Technik erkennt. Für Marx, Arendt und Anders gilt damit gleichermaßen: „Die Menschen, keiner ausgenommen, sind überhaupt noch nicht sie selbst.“<sup>1911</sup>

## 6.2 Fazit: Was tun wir, wenn wir tätig sind?

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass das Leiden, das Arendt und Anders der modernen Arbeitsgesellschaft diagnostizieren, eine pathologische Entfremdung des Menschen darstellt, deren Kern ein Tätigsein ist, das nicht mehr Ausdruck eines Aneignens von Welt, sondern eines interesselosen Mit-tuns in ihr ist. Was der Mensch in seinem Tätigsein entäußert, eignet er sich nicht mehr sinnstiftend an, erfährt es nicht als Teil seiner, sondern als Teil einer Welt außer ihm. Sein Tätigsein orientiert sich am Funktionalismus und Rationalismus der Moderne und ordnet sich diesem unter bzw. findet sich in diesem zurecht. Arbeiten und Konsumieren genießen den Vorrang vor dem Handeln und Sprechen.

Ausgehend vom tätigen Lebewesen Mensch und seiner Bedingtheit, seiner Weltfremdheit bzw. Weltoffenheit und dem Angewiesensein, durch einen Umgang mit der vorgefundenen Welt, diese zu einer spezifischen Welt zu gestalten, diagnostizieren Arendt und Anders gleichermaßen durch die von Marx adaptierte These des Aufstiegs der Arbeit mit Beginn der Neuzeit einen Transformationsprozess menschlicher Vermögen und Fähigkeiten aufgrund der Aufwertung funktionalistischer Prinzipien und der gleichzeitigen Abwertung anderer Tätigkeiten. Als Resultat steht eine Interesselosigkeit des Menschen an der Welt, also ein Desinteresse an einem progressiven politischen Diskurs, der nicht auf das Erhalten oder die Erweiterung des materiellen Wohlstandes gerichtet ist. Grund hierfür ist, dass durch den Vorrang funktionalistischer und konformistischer Prinzipien im modernen Tätigsein, das Wiederaneignen des im Tätigsein Entäußerten gestört wird oder ganz ausbleibt. Die Interesselosigkeit an der Welt wird so zu pathologischer Entfremdung, die sich als eine kritischer Erweiterung der Marxschen Theorie der entfremdeten Arbeit erweist.

Die Aufwertung der Arbeit ist bedingt durch historische und gesellschaftliche Transformationsprozesse, die ihren Ausdruck auf ökonomischer Ebene in der ursprünglichen Akkumulation findet. Arendt folgt dieser Analyse<sup>1912</sup> des historischen Scheidungsprozesses „von Produzent und Produktionsmittel“. Die Aufwertung ist indes keine Folge des Kapitalismus, sondern hat ihre Ursprünge früher. Trifft gleichwohl, dies hatte Webers Analyse gezeigt<sup>1913</sup>, in einer kapitalistisch geprägten Gesellschaftsform protestantischer Ethik auf einen idealen Nährboden. Gleichwohl war dieser Boden schon bereitet<sup>1914</sup>. Dass sich die Aufwertung

---

<sup>1911</sup> Adorno 1997: 274.

<sup>1912</sup> VA: 194.

<sup>1913</sup> Anders macht sich dieses Verständnis (ebenso wie Arendt) implizit zu eigen: „Während Arbeiten als solches unter allen Umständen als ‚moralisch‘ gilt, gelten in actu des Arbeitens Arbeitsziel und -Ergebnis — das gehört zu den verhängnisvollsten Zügen unserer Zeit — grundsätzlich als ‚moralisch neutral‘ [...]“ (AdM I: 289).

<sup>1914</sup> Vgl. VA: 194: Der „eigentliche Grund, warum die Arbeiter erst einmal als ‚Besitzer ihrer eigenen Arbeitskraft‘ bzw. als diejenigen definiert werden konnten, die nichts besaßen außer ihrer Arbeitskraft, liegt einfach darin, daß die ursprüngliche Befreiung der Arbeiter — nämlich jene Enteignung, die als

am deutlichsten im Kapitalismus zeigen und beschreiben lässt, so Arendt, ist Marx' Verdienst<sup>1915</sup>. Den Topos vom Hervortreten des Subjekts in der Moderne übernehmen Arendt und Anders von ihm<sup>1916</sup>. Was mit Beginn der Neuzeit eine Aufwertung erfährt, ist nicht das menschliche Tätigsein, sondern eine spezifische Form des Tätigseins und dessen Prinzipien, welches Arendt unter dem Begriff der Arbeit erfasst und Anders in der Technik manifestiert sieht.

Die Aufwertung, die dieses erfährt, stellt für beide, die hier mit Marx übereinstimmen, eine Entwertung dar, da das Tätigsein durch funktionalistische Prinzipien bestimmt bzw. darauf reduziert wird, indem es sich nur noch mittelbar an den Bedürfnissen des Menschen und unmittelbar an den Bedürfnissen des Marktes orientiert und so Lebensbereiche beeinflusst, die vorher unberührt davon waren: „Was nun den Herstellungsprozeß selbst anlangt, so ist er Wesentlich von der Zweck-Mittel-Kategorie bestimmt.“<sup>1917</sup> Arendts Rede vom Aufstieg der Arbeit und Anders' Topos vom Vorrang der Technik folgt der kritischen Erweiterung der Marxschen Theorie. Da die Arbeit (bei Arendt) eine auf die Notwendigkeiten des Daseins gerichtete Tätigkeit ist, sind ihr funktionalistische Prinzipien wesentlich. Diese isoliert sie im Arbeitsbegriff und beschreibt das Ausgreifen derselben als den Aufstieg, während Anders im Phänomen Technik diese Prinzipien verortet. Die Erweiterung von Marx' Tätigkeitstheorie folgt dieser methodischen Freilegung. Erst in der Differenzierung gelingt es, das Spezifikum der modernen Arbeitsgesellschaft zu beschreiben, als eine Abwertung des menschlichen Tätigseins als solches.

Der Vorrang des Funktionalismus speist sich aus unterschiedlichen Quellen. Für Anders manifestiert sich dieser im technologischen Fortschritt, der die Maschine aus der Rolle des Anwendungswerkzeugs emanzipierte. Auch Arendt sieht diese Dimension als wesentlich für ihre Theorie<sup>1918</sup>. Kennzeichnend für die Rezeption dieser von Marx aufgebrachten Problematik ist die Erweiterung über die ökonomisch-materialistische Dimension hinaus auf Tätigkeiten und Fähigkeiten bzw. Vermögen, die Marx nicht im Blick hatte. Augenfällig wird dies in den Dimensionen des Gefalles, in dem sich die Bedeutungsbeziehungen des Herstellens und der Vermögen, des Verstehens, Sprechens, Handelns, Denkens, Fühlens und des moralischen Empfindens usw. voneinander entfernen.

Kennzeichnend für die Moderne ist die Vorherrschaft des Funktionalismus, durch den Vorrang der Maschine bzw. die Entwertung anderer Tätigkeiten gegenüber der Arbeit. Konkret bedeutet dies, dass der Mensch in der Moderne nicht mehr sinnstiftend tätig wird, sondern arbeitet, das heißt als Teil eines auf Masse und Konsum ausgerichteten Produktionsprozesses für Bedürfnisse außer ihm unmittelbar tätig wird.<sup>1919</sup> Er tanzt „nach dem Takt der Maschine“<sup>1920</sup>, formuliert Arendt in der „Vita activa“ und klingt damit ähnlich wie Marx.<sup>1921</sup> Diese Gedanken

---

„ursprüngliche Akkumulation“ zugleich Kapital schuf und Arbeit freisetzte – in eine kommerzielle Gesellschaft fiel, die, da sie nur Waren kannte, auch die Arbeitskraft als Ware definierte“.

<sup>1915</sup> Vgl. Geisen 2011: 245: „Die neu entstehenden Gesellschaftsformen der Moderne stellen daher auch einen Bruch mit den Traditionen dar. Mit anderen Worten, an die Stelle der unterschiedlichen Gemeinschaften und der strikt voneinander getrennten sozialen Klassen einer Gesellschaft tritt nun das von allen sozialen Bindungen losgelöste und ausschließlich seine eigenen Interessen verfolgende Individuum.“

<sup>1916</sup> Vgl. MEW 42: 404: „Der Mensch vereinzelt sich erst durch den historischen Prozess. Er erscheint ursprünglich als ein Gattungswesen, Stammwesen [...]. Der (*Waren-*)Austausch selbst ist ein Hauptmittel dieser Vereinzlung. Er macht das Herdenwesen überflüssig und löst es auf. *Bald hat* die Sache sich so gedreht, dass *der Warenbesitzer* als Vereinzelter nur mehr sich auf sich bezieht, die Mittel aber, um sich als Vereinzelter zu setzen, sein sich Allgemein- und Gemeinmachen *durch Warentausch* geworden sind. [...] In der bürgerlichen Gesellschaft steht der Arbeiter z. B. rein objektivlos, subjektiv da [...].“

<sup>1917</sup> VA: 168.

<sup>1918</sup> Vgl. Anders 2012: 111.

<sup>1919</sup> Vgl. VA: 172: „In dieser Bewegtheit verlieren die Werkzeuge ihren instrumentellen Charakter, und es vermischt sich in ihr sowohl der Unterschied zwischen dem Menschen und dem Werkzeug, also seinem Mittel, wie der zwischen dem Menschen und dem, was er produziert, also seinem Zweck.“

<sup>1920</sup> VA: 173.

<sup>1921</sup> Vgl. MEW 3: 13: „Die Menschen haben sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich selbst gemacht, von dem, was sie sind oder sein sollen. [...] Nach ihren Vorstellungen von Gott, von dem Normalmenschen

entwickeln beide in Anknüpfung an Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit und erweitern diese zur Analyse einer pathologischen Entfremdung des in der Moderne vorrangigen Tätigseins. Dieses ist dadurch bestimmt, dass in Folge des Vorrangs konformistischer und funktionalistischer Prinzipien, die Wiederaneignung des im Tätigseins entäußerten gestört wird. Sie zeigen damit in kritischer Erweiterung von Marx, dass es in erster Linie die zugrundeliegenden Prinzipien sind, die Entfremdungserfahrungen der Moderne verursachen.

Auch wenn Arendt über eine differenziertere Analyse zu diesem Ergebnis gelangt, stimmt sie im Ergebnis mit Marx überein.<sup>1922</sup> Günther Anders kommt in der Analyse des Vorrangs der Arbeit bzw. der Technik zum selben Resultat.<sup>1923</sup> Arendt folgt Anders' These von Herrschaft der Maschine.<sup>1924</sup> Die technologischen Entwicklungen und gesellschaftlichen Veränderungsprozesse zu Beginn der Neuzeit beschreiben damit für alle drei Denker eine Zeitenwende. Nicht mehr der Tages- und Jahreszeiten, sondern der Rhythmus der Maschine gibt mit Beginn der Industriellen Revolution den Takt vor, wobei der reibungslose Ablauf, das Funktionieren, an oberster Stelle steht. Dieses Produktionsprinzip überträgt sich auf den Arbeiter, dessen Tun zergliedert wird, keine Gebrauchswerte<sup>1925</sup> mehr herstellt und paradox erscheint. Marx' Hinweis auf die Bedeutung der Eigentumsverhältnisse und der arbeitsteiligen Produktion<sup>1926</sup>, die ebenso als Phänomen unter den Aufstieg der Arbeit subsumiert werden kann, ist ebenfalls ein Moment, das Arendt und Anders<sup>1927</sup> teilen und das, wie gezeigt wurde, vor allem in Bezug auf die Untersuchung des Entfremdungsbegriffs von besonderer Bedeutung ist.

---

usw. haben sie ihre Verhältnisse eingerichtet. Die Ausgeburten ihres Kopfes sind ihnen über den Kopf gewachsen. Vor ihren Geschöpfen haben sie, die Schöpfer, sich gebeugt.“

<sup>1922</sup> Vgl. MEW 23: 445: Noch im „Kapital“ schreibt Marx: „In Manufaktur und Handwerk bedient sich der Arbeiter des Werkzeugs, in der Fabrik dient er der Maschine. Dort geht von ihm die Bewegung des Arbeitsmittels aus, dessen Bewegung er hier zu folgen hat. In der Manufaktur bilden die Arbeiter Glieder eines lebendigen Mechanismus. In der Fabrik existiert ein toter Mechanismus unabhängig von ihnen, und sie werden ihm als lebendige Anhängsel einverleibt.“

<sup>1923</sup> Vgl. AdM I: 288f.: „Denn zum durchschnittlichen Betrieb, mindestens zum heute ausschlaggebenden Großbetrieb, gehört es eben, daß er (gleich was seine Ziele sein mögen) auf Verbindlichkeit Anspruch macht; und zum Arbeitenden, daß er ‚mitgetrieben mittreibe‘; daß er, obwohl seine einzige raison d'être darin besteht, täglich zur Erreichung der Betriebsziele beizutragen, von deren Bilde ausgeschlossen bleibt; daß er (in Analogie zum Grundproblem des Marxismus formuliert) noch nicht einmal ‚Eigentümer‘ des Zielbildes der Produktion ist, daß diese Ziele ihn nichts angehen. Wenn dem so ist, wenn er also das Ziel *nicht weiß*, nicht zu wissen braucht oder nicht wissen soll, dann braucht er offensichtlich auch *kein Gewissen* zu haben. Vielmehr wird das vom individuellen Gewissen geprüfte oder gar diktierte ‚Handeln‘ suspendiert und durch *Gewissenhaftigkeit* des ‚aktiv-passiv-neutralen‘ Mit-Treibens ersetzt [...]“

<sup>1924</sup> Vgl. VA: 172: „Was den Arbeitsprozeß – und alle in der Weise des Arbeitens vollzogenen Herstellungsprozesse – beherrscht, ist weder der im vorhinein entworfene Zweck noch ein begehrtes Produkt, sondern die Bewegung des Prozesses selbst und der Rhythmus, in den er den Arbeitenden hineinzwingt. In diesem Rhythmus werden die Arbeitsgeräte mithineingezogen, so daß Körper und Werkzeug in der gleichen, immer wiederholten Bewegung schwingen, bis schließlich die Maschinen, die sich wegen ihrer Bewegtheit am besten von allen Geräten für die Verrichtung des Animal laborans eignen, dem Körper die Initiative für die Bewegung abnehmen und nicht mehr er dem Werkzeug den Takt angibt, sondern nach dem Takt der Maschine gewissermaßen tanzt.“

<sup>1925</sup> Vgl. MEW 23: 198: Arbeit ist „*zwecksetzende und zweckrealisierende Tätigkeit*“. „Der Arbeitsprozeß [...] ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens“ (Heller 1980: 38).

<sup>1926</sup> Vgl. MEW 23: 56: „In der Gesamtheit der verschiedenartigen Gebrauchswerte oder Warenkörper erscheint eine Gesamtheit ebenso mannigfaltiger, nach Gattung, Art, Familie, Unterart, Varietät verschiedener nützlicher Arbeiten – eine gesellschaftliche Teilung der Arbeit. „In der Gesamtheit der verschiedenartigen Gebrauchswerte oder Warenkörper erscheint eine Gesamtheit ebenso mannigfaltiger, nach Gattung, Art, Familie, Unterart, Varietät verschiedener nützlicher Arbeiten – eine gesellschaftliche Teilung der Arbeit.“

<sup>1927</sup> Vgl. AdM I: 285: So rekurriert Anders unter anderem auf die Arbeitsteilung, wenn er auf Gründe für die spezifische Situation des Menschen in der Moderne eingeht: „Andererseits gibt es ja zahllose Dinge, die uns, obwohl sie uns ‚eigentlich‘ angehen oder angehen sollten, subjektiv doch nichts angehen. Zum

Es wurde dargelegt, dass der Aufstieg der Arbeit, für den Marx wiederum selbst eine historische Quelle darstellt, eines der wesentlichen Elemente ist, über das sich eine Verbindung zwischen Arendt und Anders herstellen lässt, die sich zum einen methodisch in der Übernahme Marxscher Thesen zeigt und zum anderen in der daraus resultierenden Beurteilung des Phänomens ablesen lässt. Interessant ist diese theoretische Entwicklung insbesondere, da beide dazwischen unterschiedliche Schwerpunkte setzen. Während es Arendt in der „Vita activa“ letztlich um die Rehabilitierung des Handelns als der eigentlich menschlichen Tätigkeit und ihres Möglichkeitsraumes geht, wendet sich Anders einer phänomenologischen Untersuchung der menschlichen Vermögen im Zeitalter der Technokratie zu.

Über diese Entwicklung hinweg bleibt das Interesse am tätigen Menschen das gemeinsame Band, das über den Brückenbauer Marx hergestellt wird. Den Menschen nicht nur als Subjekt, sondern als Agens der Geschichte zu begreifen und das positive Moment dieses Potenzials gegen alle Einflussnahme zu verteidigen, ist das verbindende Element, das Arendt und Anders von Marx adaptieren. Beide machen dies – und darin gleichen sie sich methodisch ebenfalls – ex negativo, indem sie die negativen Folgen gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse zu verstehen versuchen. Die Kritik am Verlust des Menschen als tätiges Subjekts findet sich in diesem Sinne bei Marx im Duktus seiner Kapitalismuskritik vorformuliert: „Es ist nicht mehr der Arbeiter, der modifizierten Naturgegenstand als Mittelglied und Werkzeug zwischen das Objekt und sich einschleibt; sondern den Naturprozeß, den er in einen industriellen umwandelt, schiebt er als Mittel zwischen sich und die unorganische Natur, deren er sich bemeistert. Er tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein.“<sup>1928</sup> Während sich Arendt in ihrer Kritik moderner Gesellschaftlichkeit und der Beschreibung ihrer Ursachen den Prinzipien zuwendet, die sie für die negativen Entwicklungen verantwortlich macht und die sie im Vorrang der Arbeit zusammenführt, wendet sich Anders der konkreten lebensweltlichen Situation zu, ihren Phänomenen (Technik) und untersucht die Einflussfaktoren, die das Dasein und Sosein bestimmen. Seine Analyse kann man, ohne die Parallelen zu Arendt überzustrapazieren, als einen Vorrang der Technik zusammenfassen.

Die vorliegende Analyse hat gezeigt, dass Arendt und Anders in Marx' Arbeits- und Entfremdungstheorie einerseits sowie in ihrer philosophischen Anthropologie andererseits gemeinsame Ausgangspunkte haben, über die sich tiefgehende inhaltliche und methodische Parallelen ihres Denken nachzeichnen lassen. Beide treibt letztlich die Frage um, was „wir tun, wenn wir tätig sind“<sup>1929</sup> und was der Mensch in Lage ist, zu tun – in positiver wie in negativer Konsequenz.

---

Beispiel eben die ‚apokalyptische Situation‘. Aber natürlich nicht nur diese; sondern tausend *Angelegenheiten, die wir selbst nicht angehen können oder nicht angehen dürfen*; in die uns einzumischen, um die uns zu bekümmern, über die zu befinden wir nicht die Möglichkeit haben, weil die faktische Situation (Arbeitsteilung, Eigentumsverhältnisse, Meinungszwang, politische Gewalt usw.) uns davon ausschließen. Sie als unsere, ‚uns angehende‘ Angelegenheit anzusehen, haben wir nicht die Chance, nicht die *Freiheit*.“

<sup>1928</sup> MEW 42: 601.

<sup>1929</sup> VA: 14.

## Siglen

Anders, Günther

AdM I	Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution
AdM II	Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution
BvM	Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge
GAA	Günther Anders antwortet
PF	Pathologie der Freiheit. Versuch über die Nicht-Identifikation
WM	Die Weltfremdheit des Menschen (Rückübersetzung von Werner Reimann (Im Original erschienen als: Une interpretation de l'a postèriori. In: Recherches Philosophiques 4, 1934/35)

Arendt, Hannah

BPF	Between Past and Future
DT	Denktagebücher
EU	Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft
IwV	Ich will verstehen
LdG	Vom Leben des Geistes
ÜR	Über die Revolution
VA	Vita activa oder Vom tätigen Leben

Marx, Karl

MEW 1	1842-1844.
MEW 2	September 1844 bis Februar 1846
MEW 3	Die Deutsche Ideologie.
MEW 4	März 1846 bis März 1848, u. a. Manifest der Kommunistischen Partei. S. 459-493.
MEW 12	April 1856 bis Januar 1859
MEW 13	Januar 1859 bis Februar 1860.
MEW 16	September 1864 bis Juli 1870
MEW 20	u.a. Dialektik der Natur, S. 444-455
MEW 23	Das Kapital. Band I
MEW 24	Das Kapital. Band II
MEW 25	Das Kapital. Drittes Buch.
MEW 26.1	Theorien über den Mehrwert
MEW 26.2	Achtes bis achtzehntes Kapitel und Beilagen
MEW 22	Januar 1890 bis August 1895
MEW 30	Briefe Januar 1860 – September 1864
MEW 32	Briefe Januar 1868 – Mitte Juli 1870
MEW 40	Schriften bis 1844
MEW 42	Ökonomische Manuskripte 1857/1858
MEGA I/3	Werke, Artikel, Entwürfe. Bis August 1844
MEGA II/6	Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band
MEGA III/1	Karl Marx Friedrich Engels Briefwechsel bis April 1846





# Literaturverzeichnis

## Primärliteratur

- Anders [Stern], Günther: Aktualität. In: Das Dreieck, 2/1924, S. 33-37. 1924b.
- Anders, Günther: 10 Thesen zu Tschernobyl. Grußwort an den 6. Internationalen Ärztekongreß zur Verhütung eines Atomkriegs. In: Psychosozial, Heft 29, 1986.
- Anders, Günther: Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach „Holocaust“ 1979. München <sup>3</sup>1996a.
- Anders, Günther: Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge. München <sup>2</sup>1970.
- Anders, Günther: Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. München 1959.
- Anders, Günther: Der Mensch – antiquiert und entfremdet. Günther Anders‘ Dankesrede zur Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt. In: Frankfurter Rundschau, 12.9.1983, S. 12.
- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, Bd. 1, München <sup>2</sup>2002c.
- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, Bd. 2, München <sup>3</sup>2002a.
- Anders, Günther: Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen. München <sup>7</sup>2003.
- Anders, Günther: Die Kirschenschlacht: Dialoge mit Hannah Arendt und ein akademisches Nachwort. Hrsg. v. Gerhard Oberschlick. München 2012.
- Anders, Günther: Die musikalische Situation als Enklave. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, Jhr. 14, 1992, S. 146-148.
- Anders [Stern], Günther: Die Rolle der Situationskategorie bei den „Logischen Sätzen“. Erster Teil einer Untersuchung über die Rolle der Situationskategorie. Freiburg im Breisgau 1924a.
- Anders, Günther: Die Schrift an der Wand. Tagebücher 1941-1966. Berlin 1969.
- Anders, Günther: Die Toten. Rede über die drei Weltkriege. Köln 1965.
- Anders [Stern], Günther: Die Weltfremdheit des Menschen. Rückübersetzung von Werner Reimann (Im Original erschienen als: Stern, Günther: Une interpretation de l'a postèriori. In: Recherches Philosophiques 4, 1934/35, S. 65-80).
- Anders [Stern], Günther: Die Weltfremdheit des Menschen. Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (ÖLA), Wien, 237/04, Nachlass Günther Anders. Ohne Signatur. 1930b.
- Anders, Günther: Disposition für Die Unfertigkeit des Menschen und der Begriff „Fortschritt“ [1940/41]. In: Arendt, Hannah/Anders, Günther: Schreib doch mal ‚hard facts‘ über Dich. Briefe 1939 bis 1975. Texte und Dokumente. Hrsg. v. Kerstin Putz. München 2016.
- Anders, Günther: Gebote des Atomzeitalters. In: ders.: Hiroshima ist überall, 1982, S. 218-226.
- Anders [Stern], Günther: Geleitwort zu William Stern. Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahr. Darmstadt 1993.
- Anders, Günther: Gewalt - ja oder nein. Eine notwendige Diskussion. Hrsg. v. Manfred Bissinger. München 1987b.
- Anders, Günther: Günther Anders antwortet. Interviews & Erklärungen. Hrsg. v. Elke Schubert. Berlin 1987a.
- Anders, Günther: Hiroshima ist überall: Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. Der Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly. Rede über die drei Weltkriege. München 1995.
- Anders, Günther: Ketzereien. München 1996b.
- Anders, Günther: Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens. München <sup>3</sup>1997.

- Anders [Stern], Günther: *Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt. Ein Beitrag zur Theorie des Wissens*. Unveröffentlichtes Typoskript. Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (ÖLA), Wien, 237/04, Nachlass Günther Anders. Ohne Signatur. 1927a.
- Anders, Günther: *Mein Judentum*. Zürich, Düsseldorf 1999, S. 69-87.
- Anders, Günther/Eatherly, Claude: *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders*. In: Anders, Günther: *Hiroshima ist überall*. München 1995, S. 191-360.
- Anders [Stern], Günther: *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*. In: *Philosophical and Phenomenological Research*, Bd. 9, Nr. 3/4, S. 337-371.
- Anders [Stern], Günther: *Pathologie der Freiheit. Versuch über die Nicht-Identifikation*. Rückübersetzung von Werner Reimann. (Im Original erschienen als: Stern, Günther: *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*. In: *Recherches Philosophiques* 6, 1936/37, S. 22-54.)
- Anders, Günther: *Philosophische Stenogramme*, München <sup>3</sup>2002b.
- Anders, Günther: *Preisrede zur Verleihung des Theodor-W.-Adorno-Preises der Stadt Frankfurt*. In: *Frankfurter Rundschau*, 12.09.1985.
- Anders [Stern], Günther: *Situation und Erkenntnis*. Unveröffentlichtes Typoskript. Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (ÖLA), Wien, 237/04, Nachlass Günther Anders. Ohne Signatur. 1929.
- Anders, Günther: *Sprache und Endzeit V*. In: *FORVM*, Heft 432, S. 62-67. 1989.
- Anders [Stern], Günther: *Spuk und Radio*. In: *Anbruch*. Jhrg. 12, Heft 2, Wien 1930c, S. 65-66.
- Anders, Günther: *Tagebücher und Gedichte*. München 1985.
- Anders, Günther: *Tagesnotizen. Aufzeichnungen 1941-1979*. Frankfurt am Main 2006.
- Anders, Günther: *Thesen über ‚Bedürfnis‘, ‚Kultur‘, ‚Kulturbedürfnis‘, ‚Kulturwerte‘, ‚Werte‘ [1942]*. In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, *Nachgelassene Schriften 1931-1949*. Hrsg. v. Gunzelon Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1985, S. 549-586.
- Anders, Günther: *Thesen zum Atomzeitalter*. In: Anders, Günther: *Endzeit und Zeitenende – Gedanken über die atomare Situation*. München 1972, S. 93-105.
- Anders, Günther: *Über die sogenannte „Seinsverbundenheit“ des Bewusstseins. Anlässlich Karl Mannheim, ‚Ideologie und Utopie‘ [1930a]*. In: Arendt, Hannah/Anders, Günther: *Schreib doch mal ‚hard facts‘ über Dich. Briefe 1939 bis 1975. Texte und Dokumente*. Hrsg. v. Kerstin Putz. München 2016.
- Anders [Stern], Günther: *Über Gegenstandstypen. Phänomenologische Bemerkungen anlässlich des Buches: Arnold Metzger „Der Gegenstand der Erkenntnis“*. In: *Philosophischer Anzeiger*, Jhrg. 1, II. Halbband, 1925/26, S. 359-381.
- Anders [Stern], Günther: *Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*. Bonn 1928.
- Anders, Günther: *Über Heidegger*. München 2001.
- Anders [Stern], Günther: *Une interprétation de l'a postériori*. In: *Recherches Philosophiques*, Bd. 6, S. 22-54.
- Anders, Günther: *Übertreibungen in Richtung Wahrheit. Stenogramme, Glossen, Aphorismen*. Hrsg. mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus. München 2002.
- Anders, Günther: *Visit beautiful Vietnam. ABC der Aggressionen heute*. Köln 1968.
- Anders, Günther: *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*. München 1988.
- Anders, Günther: *Zur Phänomenologie des Zuhörens*. In: *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, Jhrg. 9, Leipzig 1927b, S. 610-619.
- Arendt, Hannah: *Arbeit, Herstellen, Handeln*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jhrg. 46, Heft 6, 1998d, S. 997-1009.
- Arendt, Hannah: *Das Urteilen*. München, Zürich 1998a.

- Arendt, Hannah: Die Lüge in der Politik. In: ders.: In der Gegenwart. München, Zürich 2000c, S. 322-353.
- Arendt, Hannah: Denktagebücher. München, Zürich 2002c.
- Arendt, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin Versuch einer philosophischen Interpretation. Berlin 1929.
- Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil by Hannah Arendt. New York 1963.
- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft. Frankfurt am Main 2009.
- Arendt, Hannah: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Mit einer vollständigen Bibliographie. Hrsg. v. Ursula Ludz. München, Zürich 2005.
- Arendt, Hannah: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. Hrsg. v. Ursula Ludz. München, Zürich 2000b.
- Arendt, Hannah: Israel, Palästina und der Antisemitismus. Berlin 1991.
- Arendt, Hannah: Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. In: Social Research, Hannah Arendt's "The Origins of Totalitarianism", Bd. 69, Nr. 2, 2002a, S. 273-319.
- Arendt, Hannah: Macht und Gewalt. München, Zürich 1970.
- Arendt, Hannah: Menschen in finsternen Zeiten. München, Zürich 1989a.
- Arendt, Hannah: Nach Auschwitz. Essays & Kommentare I. Berlin 1989b.
- Arendt, Hannah: Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 2. Berlin 1989c.
- Arendt, Hannah: Rahel Varnhagen. München, Zürich 1998c.
- Arendt, Hannah: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. München 2006a.
- Arendt, Hannah: Über die Revolution. München, Zürich 2012.
- Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München, Zürich 2007.
- Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. München, Zürich 1998b.
- Arendt, Hannah: Wahrheit und Politik. Berlin 2006b.
- Arendt, Hannah: Was ist Existenzphilosophie? Maisenheim am Glan 1990.
- Arendt, Hannah: Was ist Politik? Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass 1950–1959. Hrsg. v. Ursula Ludz. München 1993.
- Arendt, Hannah: Ziviler Ungehorsam. In: ders.: In der Gegenwart. München, Zürich 2000d, S. 283-321.
- Arendt, Hannah: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hrsg. v. Ursula Ludz, München, Zürich 2000a.
- Arendt, Hannah: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken II. Hrsg. v. Ursula Ludz, München, Zürich 2000e.
- Arendt, Hannah/Anders, Günther: Schreib doch mal ‚hard facts‘ über Dich. Briefe 1939 bis 1975. Texte und Dokumente. Hrsg. v. Kerstin Putz. München 2016.
- Arendt, Hannah/Fest, Joachim: Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. Hrsg. v. Ursula Ludz und Thomas Wild. München, Zürich 2011.
- Arendt, Hannah/Blücher, Heinrich Blücher: Briefe 1936-1968. München, Zürich 1999.
- Arendt, Hannah/Broch, Hermann: Briefwechsel 1946 bis 1951. Frankfurt am Main 1996.
- Arendt, Hannah/Heidegger, Martin: Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse. Hrsg. v. Ursula Ludz. Frankfurt am Main 2002b.
- Arendt, Hannah/Jaspers, Karl: Briefwechsel 1926-1969. München, Zürich 2001.
- Arendt, Hannah/Johnson, Uwe: Der Briefwechsel. Frankfurt am Main 2004.
- Arendt, Hannah/McCarthy, Mary: Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975. München, Zürich 1997.
- Marx, Karl: Die Revolution von 1848 und das Proletariat, In: Rjazanov, D.: Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär, Wien 1928.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Berlin 1975ff.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 1-39 und 2. Erg. Bd., Berlin 1959ff.

Marx, Kari/Engels, Friedrich: Über ‚Das Kapital‘. Briefwechsel. Berlin 1985.

## Sekundärliteratur

- Accarino, Bruno: *Phantasia certissima facultas. Entfremdung und Phantasia in der philosophischen Anthropologie*. In: *Kunst, Macht und Institution*. Hrsg. v. Hans Joas u. Joachim Fischer. Frankfurt am Main 2003, S. 17-34.
- Adler, Max: *Natur und Gesellschaft. Soziologie des Marxismus 2*. Wien, Köln, Stuttgart 1964.
- Adorno, Theodor W.: *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*. Frankfurt am Main 2007.
- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Bd. 4, Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Frankfurt am Main. 2003.
- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main 1992.
- Adorno, Theodor W.: *Soziologie zwischen Theorie und Empirie: Soziologische Grundprobleme*. Nymphenburg 1970.
- Althaus, Gabriele: *Leben zwischen Sein und Nichts: Drei Studien zu Günther Anders*. Berlin 1988.
- Althusser, Louis: *Für Marx*. Frankfurt am Main 2011.
- Altner, Günter: *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*. Darmstadt 1991.
- Anzenbacher, Arno: *Einführung in die Philosophie*. Freiburg 2002.
- Aquin, Thomas von: *De ente et essentia / Das Seiende und das Wesen*. Hrsg. u. übers. v. Franz Leo Beeretz. Stuttgart 1987.
- Aristoteles: *Kategorien, Bd. 1.1, Werke in deutscher Übersetzung*. Übers. v. Klaus Oehler, Hrsg. v. Hellmut Flashar. Darmstadt 1984.
- Aristoteles: *Metaphysik*. Übers. v. Thomas A. Szlezák, Berlin 2003.
- Aristoteles: *Politik, Bd. 9.1, Werke in deutscher Übersetzung*. Hrsg. v. Hellmut Flashar, Berlin ab 1991.
- Aristoteles: *Rhetorik*. Hrsg. u. übers. v. Gernot Krapinger. Stuttgart 1999.
- Aßländer, Michael S./Wagner, Bernd (Hrsg.): *Philosophie der Arbeit - Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin 2017.
- Auer, Dirk/Rensmann, Lars/Schulze Wessel, Julia (Hrsg.): *Arendt und Adorno*. Frankfurt am Main 2003.
- Augustinus: *Confessiones/Bekenntnisse*. Übers. v. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart 2009.
- Baczko, Bronislaw: *Weltanschauung, Metaphysik, Entfremdung. Philosophische Versuche*. Frankfurt am Main 1969.
- Baethge, Martin: *Jugend: Arbeit und Identität. Lebensperspektiven und Interessenorientierungen von Jugendlichen. Eine Studie des Soziologischen Forschungsinstituts Göttingen (SOFI)*. Berlin 1988.
- Bahr, Raimund: „Der Friede ist immer geschieden“. Vortrag von Raimund Bahr vom 4. August 2005. Anlässlich der Internationalen Günther Anders Tage in Wien. (Stand: 04.08.2005) URL: [http://www.guentheranders.at/texte\\_02.html](http://www.guentheranders.at/texte_02.html). Eingesehen am 02.02.2011).
- Bahr, Raimund (Hrsg.): *Zugänge. Günther Anders. Leben und Werk*. Wien, St. Wolfgang 2007.
- Bahr, Raimund/Röpcke, Dirk: *Geheimagent der Masseneremiten. Günther Anders*. Dresden 2003.
- Bahr, Raimund/Röpcke, Dirk (Hrsg.): *Urlaub vom Nichts. Dokumentation des gleichnamigen Symposiums zum 100. Geburtstag von Günther Anders im Juni 2002 in Wien. St. Wolfgang 2005*.
- Bakan, Mildred: *Hannah Arendt's Concepts of Labor and Work*. In: Hill, Melvyn A.: *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York 1979, S. 49-66.
- Ballestrem, Karl Graf (Hrsg.) u.a.: *Politisches Denken. Jahrbuch 1995/96*. Stuttgart, Weimar 1996, S. 73-84.

- Bardt, Hubertus: „Arbeit“ versus „Kapital“ – zum Wandel eines klassischen Konflikts. Eine ordnungsökonomische Studie. Stuttgart 2003.
- Bartels, Jeroen: Subjekt. In: Enzyklopädie Philosophie. Hrsg. v. Hans-Jörg Sandkühler. Hamburg 1999. S. 1548-1554.
- Batistschew, G.S.: Primäre und sekundäre Figuren im Entfremdungsprozess nach Marx. In: Karl Marx und die moderne Philosophie. Hrsg. von T.I. Oiserman. Moskau 1968, S. 249-274.
- Beck, Ulrich (Hrsg.): Die Zukunft von Arbeit und Demokratie. Frankfurt am Main 2000.
- Beck, Wolfgang: Rede zu Günther Anders. In: Urlaub vom Nichts. Dokumentation des gleichnamigen Symposiums zum 100. Geburtstag von Günther Anders im Juni 2002 in Wien. Hrsg. v. Raimund Bahr. St. Wolfgang 2004, S. 10-44.
- Behrends, Okko: Die Arbeit im römischen Recht. Zur Frage ihrer rechtlichen Einordnung und moralischen Bewertung. Zur Frage ihrer rechtlichen Einordnung und moralischen Bewertung. In: Le travail : recherches historiques. Table ronde de Besançon, 14 et 15 novembre 1997. Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 1999. S. 115-162. (Collection « ISTA », 698); URL [https://www.persee.fr/doc/ista\\_0000-0000\\_1999\\_act\\_698\\_1\\_2466](https://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_1999_act_698_1_2466). Eingesehen am 25. Juli 2019.
- Bell, Daniel: The debate on alienation. In: Revisionism. Hrsg. v. Leopold Labedz. London 1963, S. 195-211.
- Benhabib, Seyla: Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie. In: Sozialforschung als Kritik: Zum sozialwissenschaftlichen Potenzial der Kritischen Theorie. Hrsg. v. Wolfgang Bonß u. Axel Honneth. Frankfurt am Main 1982, S. 127-175.
- Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Hamburg 1998.
- Benhabib, Seyla: Identität, Perspektive und Erzählung in Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem. In: Hannah Arendt Revisited: „Eichmann in Jerusalem“ und die Folgen. Hrsg. v. Gary Smith. Frankfurt am Main 2000, S. 95-119.
- Benhabib, Seyla: The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. London 1996.
- Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Bd. 2, Gesammelte Schriften I, Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1980, S. 471-508.
- Benjamin, Walter: Illuminationen. Frankfurt am Main 1977.
- Benner, Dietrich/Brunner, Friedhelm: Das Konzept der Perfectibilité bei Jean-Jaques Rousseau. Ein Versuch Rousseaus Programm theoretischer und praktischer Urteilsbildung problemgeschichtlich und systematisch zu lesen. In: Seminar: Der pädagogische Rousseau, Bd. 2, Kommentare, Interpretationen, Wirkungsgeschichte, Hrsg. v. Otto Hansmann. Weinheim 1996, S. 12-48.
- Bensch, Hans-Georg/Kuhne, Frank u.a.: Das Automatische Subjekt bei Marx. Lüneburg 1998.
- Benton, Ted: The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and his Influence. London 1984.
- Berger, Rainer: Politik und Technik: Der Beitrag der Gesellschaftstheorien zur Technikbewertung. Opladen 1991.
- Bischoff, Joachim (Hrsg.): Grundbegriffe der Marxistischen Theorie. Hamburg 1978.
- Blauner, Robert: Alienation and Freedom: The Factory Worker and his Industry. Chicago 1964.
- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main 1985.
- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main 1988.
- Böhle, Fritz (Hrsg.) u.a.: Handbuch Arbeitssoziologie. Wiesbaden 2010.
- Böhm, Andreas: Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx. Bodenheim 1998.
- Böhm-Bawerk, Eugen von: Kapital und Kapitalzins. Erste Abtheilung. Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien; Zweite Abtheilung. Positive Theorie des Kapitals. Innsbruck 1884-1889.

- Böhm-Bawerk, Eugen von: Zum Abschluss des Marxschen Systems. In: Etappen Bürgerlicher Marx-Kritik, Bd. 1. Hrsg. v. Horst Meixner und Manfred Turban. Gießen 1974, S. 47-132.
- Böhm-Bawerk, Eugen von: Zum Abschluß des Marxschen Systems. In: Staatswissenschaftliche Arbeiten. Festgaben für Karl Knies. Hrsg. v. Otto von Boenigk Berlin 1896. Wieder abgedruckt in: Aspekte der Marxschen Theorie 1. Zur methodologischen Bedeutung des 3. Bandes des „Kapital“. Hrsg. v. Friedrich Eberle. Frankfurt 1973.
- Bösch, Michael: Pluralität und Identität bei Hannah Arendt. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 53, 4/1999, S. 569-588.
- Boll, Monika: Zur Kritik des naturalistischen Humanismus. Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt. Wien 1997.
- Bollenbeck, Georg: Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders. München 2007.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz 2006.
- Bolz, Norbert: Theorie der Müdigkeit – Theoriemüdigkeit. (Stand 09.06.1997) URL: <https://www.heise.de/tp/features/Theorie-der-Muedigkeit-Theoriemuedigkeit-3445987.html>. Eingesehen am 02.07.2017.
- Bormann, Thomas: Die Medienkritik von Günther Anders. Hamburg 1994.
- Boysen, Thies: Wandel der Arbeit. Identität und Identifikation zwischen Lebens- und Arbeitswelt. In: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 1/2000, S 87-104.
- Bravermans, Harry: Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß. Frankfurt am Main 1985.
- Breier, Karl-Heinz: Hannah Arendt. Zur Einführung. Hamburg 1992.
- Brenner Michael/Strasser, Hermann (Hrsg.): Die gesellschaftliche Konstruktion der Entfremdung. Frankfurt am Main, New York 1977.
- Brentano, Margherita von: Günther Anders' Philosophie des Atomzeitalters. In: Friedensinitiative Philosophie: Um Kopf und Krieg. Hrsg. Christoph Schulte. Darmstadt, Neuwied 1987, S. 11-30.
- Broniowski, Stefan: Der Überschätzte Unbekannte, Günther Anders: Ein Philosoph oder doch nur ein Prophet? In: Geheimagent der Masseneremiten. Günther Anders. Hrsg. v. Raimund Bahr u. Dirk Röpcke. Hrsg. v. Raimund Bahr u. Dirk Röpcke. Dresden 2003, S.129-150.
- Bruns-Weingartz, Karin: Darstellung des Begriffs der Arbeit als marxistische Zentralkategorie unter Berücksichtigung der Freudschen Libidotheorie. New York u.a. 1981.
- Buber, Hans: Das Problem des Menschen. München 1954.
- Buchanan, James M.: Economics. Between Predictive Science and Moral Philosophy. Texas 1987.
- Buchheim, Christoph: Industrielle Revolutionen. Langfristige Wirtschaftsentwicklung in Großbritannien, Europa und Übersee. München 1994
- Burger, Rudolf: Die Philosophie des Aufschubs. In: Günther Anders kontrovers. Hrsg. v. Konrad Paul Liessmann. München 1992, S. 252-266.
- Campbell, Sally Howard: Rousseau and the Paradox of Alienation. Landham 2012.
- Canovan, Margaret: Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought. Cambridge 1992.
- Caysa, Volker: Über die Transformation des Geistes der Leipziger Bloch-Zeit in der praxisphilosophischen Debatte um und vor 1968 in der DDR. In: Die Linke – Erbe und Tradition, Teil 1. Hrsg. v. Klaus Klinner. Berlin 2010, S. 191-206.
- Cetin, Catam u.a.: Is Alienation only a Problem for the Blue-Collar Workers? A Research on the Alienation of White-Collar Workers in the Age of Information and the Banking Sector. In: The Journal of Financial Research and Studies, I.1, 2009, S. 121-127.
- Cicero, Marcus Tullius: De officiis - Vom pflichtgemäßen Handeln. Übers. u. hrsg. v. Heinz Gunermann. Stuttgart 1978.

- Clemens, Detlef: Günther Anders. Eine Studie über die Ursprünge seiner Philosophie. Hanau 2012.
- Cohen, Gerald. A.: Karl Marx Theory of history: a defence. Princeton 1978.
- Conze, Werner: In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1. Hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhard Koselleck, Stuttgart 1972, S. 154-215.
- Cornu, Auguste: Idee der Entfremdung bei Hegel, Feuerbach und Marx. In: Wege der Forschung, Bd. 187. Hrsg. v. Heinz-Horst Schrey. Darmstadt 1975, S. 46-59.
- Daheim, Cornelia/Wintermann, Ole: 2050: Die Zukunft der Arbeit. Ergebnisse einer internationalen Delphi-Studie des Millennium Project. Gütersloh 2016.
- Dahmer, Helmut: Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart. Frankfurt am Main 1994.
- David, Christophe/Röpcke, Dirk: Zweierlei Verantwortungsethik. Günther Anders und Hans Jonas und die Antinomien der heutigen politischen Ökologie. In: Handlung Kultur Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften, Jhrg. 12, Heft 2, S. 250-273.
- Delabar, Walter: „Aus lebenden Menschen hergestellte Geräteteile“. Anmerkungen zur Technik- und Gesellschaftskritik von Günther Anders. In: Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur. Günther Anders, Heft 115, 1992, S. 27-39.
- Denker, Alfred: Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger. Stuttgart 2011.
- Derrida, Jacques: Marx' Gespenster. Frankfurt am Main 2004.
- Dettmer, Markus u.a.: Mensch gegen Maschine. In: Der Spiegel. 36/2016, S. 10-18.
- Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Hrsg. v. Bischöfe Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich. Freiburg im Breisgau 1999.
- Dreitzel, Hans Peter: Sozialer Wandel. Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen Theorie. Neuwied 1972.
- Dries, Christian: Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas. Bielefeld 2012a.
- Dries, Christian: Günther Anders und Hannah Arendt: - eine Beziehungsskizze. In: Anders, Günther: Die Kirschenschlacht: Dialoge mit Hannah Arendt und ein akademisches Nachwort. Hrsg. v. Gerhard Oberschlick. München 2012b, S. 73-116.
- Dries, Christian: Günther Anders. Stuttgart 2009.
- Düll, Stefan: Günther Anders und der Neoliberalismus. Über die Seele des Menschen im Zeitalter der zweiten und dritten industriellen Revolution. St. Wolfgang 2005.
- Dülmen, Richard van: „Arbeit“ in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Vorläufige Bemerkungen. In: Geschichte und Zukunft der Arbeit. Hrsg. v. Jürgen Kocka u. Claus Offe. Frankfurt am Main 2000, S. 80-87.
- Duque, Felix: Moderne/Postmoderne. In: Sandkühler, Hans-Jörg: Enzyklopädie Philosophie. Hamburg 1999, S. 859-864.
- Durkheim, Emile: Über soziale Arbeitsteilung. Frankfurt am Main 1992.
- Duthel, Heinz: Jean-Jacques Rousseau - Biographie: „Der Mensch ist frei geboren und überall liegt er in Ketten“. Norderstedt 2014.
- Elbe, Ingo: Entfremdete und abstrakte Arbeit. (Stand: 28.08.2015) [http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Entfremdete\\_Arbeit.pdf](http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Entfremdete_Arbeit.pdf). Eingesehen am: 17.6.2017.
- Ellensohn, Reinhard: Der andere Anders. Günther Anders als Musikphilosoph. In: Europäische Hochschulschriften, Rh. 20, Bd. 725, Frankfurt am Main u.a. 2008.
- Enzensberger, Hans Magnus: Philosophie des Ärgers. In: Frankfurter Hefte, Heft 1, 1958, S. 62-64.
- Felderer, Bernhard/Homburg, Stefan: Makroökonomik und neue Makroökonomik. Berlin 2003.



- Fetscher, Irving: Marx. Freiburg, Basel, Wien 1999.
- Fetscher, Irving (Hrsg.): Ökonomie, Bd. 2, Karl Marx. Friedrich Engels. Studienausgabe in 5 Bänden. Berlin 2004b.
- Fetscher, Irving (Hrsg.): Philosophie, Bd. 1, Karl Marx. Friedrich Engels. Studienausgabe in 5 Bänden. Berlin 2004a.
- Fetscher, Irving (Hrsg.): Prognose und Utopie, Bd. 5, Karl Marx. Friedrich Engels. Studienausgabe in 5 Bänden. Berlin 2004c.
- Fetscher, Irving: Technik als Weg zur Macht oder zur Freiheit? In: Gewerkschaftliche Monatshefte, 9/1985, S. 513-522.
- Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums, Bd. 6, Sämtliche Werke. Stuttgart 1960.
- Feuerbach, Ludwig: Entwürfe zu einer Neuen Philosophie. Hamburg 1996.
- Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Hamburg: 1997.
- Fischer, Arthur: Die Entfremdung des Menschen in einer heilen Gesellschaft. Materialien zur Adaption und Denunziation eines Begriffs. München 1970.
- Fischer, Gabriele: Es geht um alles. In: Brandeins, 3/2017, S. 3.
- Fischer, Joachim: Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 48.2, 2000, S. 265-288.
- Fleischer, Helmut: Marxismus und Geschichte. Frankfurt am Main 1970.
- Fohler, Susanne: Techniktheorien. Der Platz der Dinge in der Welt des Menschen. München 2003.
- Foley, Grover: Die Paradoxien des Günther Anders. In: Merkur, Heft 350, 1977, S. 705-708.
- Foster, John Bellamy: Marx's Ecology: Materialism and Nature. New York 2000.
- Foucault, Michel: Die Gouvernementalität. In: Gouvernementalität der Gegenwart. Hrsg. von Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann u. Thomas Lemke. Frankfurt am Main 2000.
- Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Frankfurt am Main 1993.
- Frey, Carl Benedikt/Osborne, Michael A.: The Future of Employment: How to susceptible are Jobs to Computerisation? Oxford 2013.
- Friedel-Howe, Heidrun: Entfremdung in der Industriearbeit. Ansatz eines sozialisationstheoretischen Bezugsrahmens der psychischen Vermittlung situativer Entfremdungspotenziale. Berlin 1981.
- Fritzhand, M.: Mensch, Humanismus, Moralität. Warschau 1961.
- Fromm, Erich: Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud. New York 1962.
- Fromm, Erich: Entfremdung vom Alten Testament bis zur Gegenwart. In: Wege der Forschung, Bd. 187, Entfremdung. Hrsg. v. Heinz-Horst Schrey. Darmstadt 1975, S. 60-91.
- Fromm, Erich: Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, Bd. 2, Gesamtausgabe. Stuttgart 1980, S. 1-157.
- Fromm, Erich: The Sane Society. New York 1990.
- Fromm, Erich: Zum Gefühl der Ohnmacht. In: Zeitschrift für Sozialforschung, 6/1937, S. 95-118.
- Fukuyama, Francis: The End of History and the Last Man. New York 1992.
- G'Schrey, Oliver: Günther Anders. „Endzeit“-Diskurs und Pessimismus. In: Hochschulschriften Philosophie, Bd. 10, Cuxhaven 1991.
- Galles, Elisabeth: Hannah Arendt und die Frankfurter Schule. (Stand: 06.02.2010) URL: [www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-2988](http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-2988). Eingesehen am: 2.7.2017).
- Gaus, Günther: Günther Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt. (Stand: 28.10.1964). URL [https://www.rbb-online.de/zurperson/interview\\_archiv/arendt\\_hannah.html](https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html). Eingesehen am 22.06.2017.
- Gehlen, Arnold: Anthropologische und Sozialpsychologische Studien. Reinbek bei Hamburg 1986.

- Gehlen, Arnold: Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung. In: Wege der Forschung, Bd. 187, Entfremdung. Hrsg. v. Heinz-Horst Schrey. Darmstadt 1975, S. 27-41.
- Geisen, Thomas: Arbeit in der Moderne. Ein „dialogue imaginaire“ zwischen Karl Marx und Hannah Arendt. Wiesbaden 2011.
- Gelernter, David: Der Robotismus als soziale Krankheit. Wieso haben Hirnforscher solch eine Angst vor der Subjektivität? Weil sie in uns nur noch Hunde mit einem iPhone sehen. Ein Plädoyer für einen neuen Humanismus. (Stand 19.09.2013) URL: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/ende-der-subjektivitaet-der-robotismus-als-soziale-krankheit-12576611.html>. Eingesehen am 02.07.2017.
- Geppert, Hans Vilmar: Achim von Arnims Romanfragment „Die Kronenwächter“. Berlin 1979.
- Geuss, Raymond: Marxismus und das Ethos der Moderne. In: Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Hrsg. v. Rahel Jaeggi u. Daniel Loick. Berlin 2013, S. 89-106.
- Geyer, Felix: Alienation theories: a general systems approach. Oxford, Kronberg 1980.
- Gisler, Monika: Aristoteles Gleiche sind bei Arendt Andere. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie Aristoteles' und Hannah Arendts. In: Zeitschrift für politisches Denken, Bd. 1, 1/2005. (Stand Februar 2005) URL <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/70/104>. Eingesehen am 20.06.2017.
- Gorz, André: Arbeit zwischen Misere und Utopie. Frankfurt am Main 2000.
- Gorz, André: Die entzauberte Arbeit. Frankfurt am Main 2007.
- Greiff, Bodo von: Produktion und Destruktion. Günther Anders' Theorie der industriellen Arbeit. In: Günther Anders kontrovers. Hrsg. v. Konrad Paul Liessmann. München 1992, S. 189-210.
- Greven, Michael Th.: Hannah Arendt - Pluralität und die Gründung der Freiheit. In: Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt. Hrsg. v. Peter Kemper. Frankfurt am Main 1993, S. 69-96.
- Gschwendtner, Christian: Sehnsucht nach Marx. Gemeinsam gegen die Mächtigen? Träumt weiter! (Stand: 10.07.2017) URL: <http://www.sueddeutsche.de/leben/sehnsucht-nach-marx-gemeinsam-gegen-die-maechtigen-traeuemt-weiter-ein-essay-1.3563681-2>. (Eingesehen am 11.07.2017).
- Gumbrecht, Hans Ulrich: „Modern“, „Moderne“, „Modernität“. In: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 93-131.
- Günther, Franziska: Marx lebt. Die Finanzkrise hält die Welt in Atem, und plötzlich erinnern sich viele an den Klassiker der Kapitalismuskritik: „Das Kapital“ hat wieder Konjunktur. (Stand: 24.10.2008) URL: <http://www.zeit.de/online/2008/44/marx-revival>. (Eingesehen am 21.06.2017).
- Gurjewitsch, Aaron J.: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. München 1989.
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main 2001.
- Habermas, Jürgen: Philosophisch-politische Profile. Frankfurt am Main <sup>2</sup>1984.
- Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als „Ideologie“. In: ders.: Technik und Wissenschaft als „Ideologie“. Frankfurt am Main 1969, S. 48-103.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main 1981a.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main 1981b.
- Haefner, Gerd: Philosophische Anthropologie. Stuttgart 2000.
- Haffner, Peter: Wir sind zusammen alleine. In Süddeutsche Zeitung Magazin, Heft 30, 2012, S. 20-25.
- Halbesleben, Jonathan/Clark, Sara: The Experience of Alienation among Temporary Workes in High-Skill Jobs: A Qualitative Analysis of Temporary Firefighters. In: Journal of Managerial Issues 12.4, 2010, S. 531-545.

- Halfmann, Jost: Technik. In: Marxglossar. Hrsg. v. Christoph Henning. Berlin 2006, S. 237-245.
- Hartung, Gerald: Philosophische Anthropologie. Stuttgart 2008.
- Harvey, David: Marx' „Kapitel“ lesen. Ein Begleiter für Fortgeschrittene und Einsteiger. Hrsg. u. übers. v. Christian Frings. London, New York 2010.
- Haug, Wolfgang Fritz: High-Tech-Kapitalismus. Hamburg 2003.
- Hauser, Richard: Alternativen einer Grundsicherung – soziale und ökonomische Aspekte. In: Zeitschrift Gesellschaft Wirtschaft Politik, Jhrg. 55, 2006, S. 331–348.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Bd. 7, Werke in 20 Bänden mit Registerband. Frankfurt am Main 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in 20 Bänden mit Registerband. Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, Martin: Die Technik und die Kehre. Stuttgart <sup>11</sup>2007.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen <sup>11</sup>1967.
- Heilmann, Sebastian: Kurze Geschichte der Volksrepublik China. (Stand: 02.03.2006) <http://www.bpb.de/izpb/8840/kurze-geschichte-der-volksrepublik-china?p=all>. Eingesehen am 2.7.2017.
- Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemässe Aktualität? Berlin 2007.
- Heller, Ágnes: Der Mensch der Renaissance. Frankfurt am Main 1988.
- Heller, Ágnes: Das Ideal der Arbeit vom Blickwinkel des Alltagslebens. In: Marxismus und Anthropologie. Festschrift für Leo Kofler. Hrsg. v. Ernst Bloch, Dietrich Garstka u. Werner Seppmann. Bochum 1980, S. 33-46.
- Helm, J. u.a : Klinische Psychologie: Theoretische und Ideologische Probleme. In Psychologie und Gesellschaft, Bd. 11, Darmstadt 1981.
- Henning, Christoph: Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik. Bielefeld 2005.
- Henning, Christoph: Theorien der Entfremdung zur Einführung. Hamburg 2015.
- Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Stuttgart 1993.
- Hern, Alex: Will robots take our jobs? (Stand: 06.08.2014) URL: <https://www.theguardian.com/technology/2014/aug/06/robots-jobs-artificial-intelligence-pew>. Eingesehen am: 17.6.2017.
- Hesiod: Theogonie. Hrsg. v. Otto Schönberger. Stuttgart 1999.
- Hesiod: Werke und Tage. Hrsg. v. Otto Schönberger. Stuttgart 1995.
- Hess, Moses: Die eine und ganze Freiheit und Philosophie der Tat. In: Einundzwanzig Bögen aus der Schweiz. Leipzig 1989, S. 178-184 und S. 426-206.
- Hess, Moses: Das Geldwesen und Die letzten Philosophen. In: Sozialistische Aufsätze 1841-1847. Hrsg. v. Theodor Zlocisti. Berlin 1921, S. 159-187 und S. 288-206.
- Hildebrandt, Helmut: Anders und Heidegger. In: Günther Anders kontrovers. Hrsg. v. Konrad Paul Liessmann. München 1992a, S. 34-48.
- Hildebrandt, Helmut: Günther Anders und die philosophische Tradition. In: Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur. Günther Anders, Heft 115, 1992b, S. 58-63.
- Hildebrandt, Helmut: Weltzustand Technik. Ein Vergleich der Technikphilosophien von Günther Anders und Martin Heidegger. Berlin 1990.
- Himanen, Pekka: Die Hacker-Ethik und der Geist des Informations-Zeitalters. München 2001.
- Hobbes, Thomas: Leviathan. Cambridge, New York 1997.
- Hochschild, Arlie: The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work. Berkeley 2003.
- Hochschild, Arlie: The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling. Berkeley 1983.

- Hochschild, Arlie: *The Outsourced Self: What Happens When We Pay Others to Live Our Lives for Us*. New York 2012.
- Hochschild, Arlie: *The Time Bind: When Work becomes Home and Home becomes Work*. New York 1997.
- Höffe, Ottfried: *Aristoteles*. München 1999.
- Höffe, Ottfried: *Das übertreibende Denken*. Hannah Arendts Hauptwerk: eine kritische Würdigung. (Stand: 14.10.2006) URL: <https://www.welt.de/print-welt/article159331/Das-uebertreibende-Denken.html>. Eingesehen am: 17.6.2017.
- Hoffrogge, Ralf: *Sozialismus und Arbeiterbewegung in Deutschland*. Stuttgart 2011.
- Hofmann, Norbert: *Wegwerfwelt*. Günther Anders' „Die Antiquiertheit des Menschen“. In: Günther Anders kontrovers. Hrsg. v. Konrad Paul Liessmann. München 1992, S. 173-188.
- Honneth, Axel: *Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung*. In: *Polar*, Nr. 4, (Stand: 17.06.2017) URL: [http://www.polar-zeitschrift.de/polar\\_04.php?id=175#175](http://www.polar-zeitschrift.de/polar_04.php?id=175#175). Eingesehen am: 17.6.2017
- Honneth, Axel: *Die Moral im „Kapital“*. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomie-kritik. In: *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Hrsg. v. Rahel Jaeggi u. Daniel Loick. Berlin 2013, S. 350-363.
- Honneth, Axel: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main 2005.
- Horkheimer, Max: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1968.
- Horkheimer, Max: *Zu Günther Anders' „Thesen über Bedürfnis“*, Bd. 12, *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main 1985.
- Horkheimer, Max: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949–1969*, Bd. 6, *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*, Frankfurt am Main 1991, S. 19–186.
- Horkheimer Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main 2003.
- Hühn, Lore: *Vorwort*. In: *Hannah Arendt und die Banalität des Bösen*. Hrsg. v. Claudia Boz-zaro. Freiburg 2007, S.I-III.
- Hüllen, Jürgen: *Entfremdung und Versöhnung als Grundstruktur der Anthropologie*. Freiburg im Breisgau, München 1982.
- Humboldt, Wilhelm von: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*. Stuttgart 1986.
- Humboldt, Wilhelm von: *Theorie der Bildung des Menschen*. Stuttgart 2017.
- Husmann, Wenke: *Unsere Identität bestimmt sich über Arbeit*. Der Regisseur Christian Petzold gilt als wichtiger Anwärter für den Deutschen Filmpreis. Im Interview spricht er über unsere Arbeitswelt und wie sie uns beherrscht. (Stand: 26.04.2012) URL: <http://www.zeit.de/kultur/film/2012-04/iv-christian-petzold>. Eingesehen am: 17.6.2017.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, *Prolegomena zur reinen Logik*. Tübingen 1993.
- Illouz, Eva: *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalis-mus*. Frankfurt am Main 2003.
- Immler, Hans: *Natur in der ökonomischen Theorie: Teil 1: Vorklassik - Klassik - Marx. Teil 2: Physiokratie - Herrschaft der Natur*. Wiesbaden 1985.
- Isaac, Jeffrey C.: *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*. New Haven, London 1992.
- Israel, Joachim: *Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart*. Reinbek bei Hamburg 1972.
- Israel, Joachim: *Der Begriff Entfremdung. Zur Verdinglichung des Menschen in der bürokrati-schen Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg 1985.

- Jaeggi, Rahel: Authentizität und Alltag. Die Hannah Arendt-Rezeption zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jhrg. 45, 1997a, I, S. 147-165.
- Jaeggi, Rahel: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt am Main 2005.
- Jaeggi, Rahel: Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus. Drei Wege der Kapitalismuskritik. In: Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Hrsg. v. Rahel Jaeggi und Daniel Loick. Berlin 2013.
- Jaeggi, Rahel: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts. Berlin 1997b.
- Jaeggi, Rahel: Wie weiter mit Hannah Arendt? In: Wie weiter mit? Hrsg. v. Hamburger Institut für Sozialforschung, Hamburg 2008.
- Jaspers, Karl: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit. München 1959.
- Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1956.
- Joisten, Karen: Philosophie der Heimat - Heimat der Philosophie. Mainz 2001.
- Jung, Werner: Die Krise in Gedanken erfaßt. Günther Anders - ein Denkbild. In: Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur. Günther Anders, Heft 115, 1992, S. 20-26.
- Kagermann, Henning u.a: Industrie 4.0: Mit dem Internet der Dinge auf dem Weg zur 4. industriellen Revolution. In: VDI-Nachrichten, 13/2011, S. 2.
- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, Bd. 1-22, Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- Kelly, Kevin: Better than Human: Why Robots will - and must - take our Jobs. (Stand: 24.12.12) URL <https://www.wired.com/2012/12/ff-robots-will-take-our-jobs/>. Eingesehen am: 17.6.2017.
- Kempff, Volker: Günther Anders. Anschlußtheoretiker an Georg Simmel? Frankfurt am Main u.a. 2000.
- Kim, Eung-Jun: Literatur als Historie: Zeitgeschichte in Thomas Manns ‚Doktor Faustus‘ und Günter Grass' ‚Die Blechtrommel‘. Würzburg 2004.
- Kittlitz, Arnold, von: Wie soll man denken, ohne zu leben? In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 5.10.2014, S. 40.
- Kloepfer, Inge: „Erst die Arbeit macht uns zu Menschen“. Hirnforscher Hüther im Gespräch. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. (Stand: 31.12.2015) URL: <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftswissen/interview-mit-hirnforscher-gerald-huether-erst-die-arbeit-macht-uns-zu-menschen-13963189.html>. Eingesehen am: 17.6.2017.
- Knecht, Ingbert: Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx. Meisenheim am Glan 1975.
- Knopp, Guido: Holocaust. Bielefeld 2000.
- Kocka, Jürgen/Offe, Claus (Hrsg.): Geschichte und Zukunft der Arbeit. Frankfurt am Main 2000.
- Kocka, Jürgen: Thesen zur Geschichte und Zukunft der Arbeit. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. „Neue Arbeitswelt“. 21/2001, S. 8-13.
- Kohler, Berthold/Lohse, Eckart: Steinmeier: Entfremdung zwischen Europa und Russland wächst. (Stand: 15.06.2017) URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/bundestagswahl/f-a-z-exklusiv-steinmeier-entfremdung-zwischen-europa-und-russland-waechst-15062655.html>. Eingesehen am 04.07.2017.
- Konstantinow, F.W.: Marxismus und Gegenwart. In: Karl Marx und die moderne Philosophie. Hrsg. von T.I. Oiserman. Moskau 1968, S. 3-22.
- Korsch, Karl.: Politische Texte. Karl Marx. Wiener Neustadt 1967.
- Kramer, Wolfgang: Technokratie als Entmaterialisierung der Welt. Zur Aktualität der Philosophien von Günther Anders und Jean Baudrillard. Münster 1998.

- Kremlicka, Raimund: Ich (Anders). Unordentliche Betrachtungen. In: Schnittstellen. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Politik. Jhrg. 1, Heft 1, Wien 2000, S. 5-12.
- Krings Hermann (Hrsg.): Entfremdung. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1973-1974, S. 348-360.
- Kromphardt, Jürgen: Zur Aktualität von Karl Marx. In: Homann, K., Pies, I., Kromphardt, J. et al. Wirtschaftsdienst (2018) 98: 227. <https://doi.org/10.1007/s10273-018-2281-z>.
- Kurz-Scherf, Ingrid: Ende der Arbeitsgesellschaft? Oder: Wenn der bürgerlichen Demokratie die kapitalistische Arbeit ausgeht. In: Zukunft ohne Arbeit? Beiträge zur Krise der Arbeitsgesellschaft. Hrsg. v. Thomas Geise, Katrin Kraus u. Veronika Ziegelmayr. Frankfurt am Main 1998, S. 17-62
- Kurz, Constanze/Rieger, Frank: Arbeitsfrei: Eine Entdeckungsreise zu den Maschinen, die uns ersetzen. München 2013a.
- Kurz, Constanze/Rieger, Frank: Die Freisetzung. Die Maschinen haben uns die körperliche Arbeit abgenommen. Jetzt wird auch das Denken automatisiert. Was müssen Politik und Gesellschaft tun, damit nicht nur Konzerne profitieren? Eine Lektüre für die Koalitionsverhandlungen. In: Frankfurter Allgemein Sonntagszeitung. 13.10.2013, (2013b), S 37.
- Kurz, Robert: Marx lesen! Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2010.
- Lafargue, Paul: Karl Marx, Persönliche Erinnerungen. In: Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels. Berlin <sup>2</sup>1965, S. 318-347.
- Landes, David S.: Wohlstand und Armut der Nationen. Berlin 2001.
- Landmann, Michael: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. Berlin <sup>4</sup>1976.
- Lang, Bernhard: Der arbeitende Mensch in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Skizze. In: Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeit. Hrsg. v. Verena Postel. Berlin 1996, S. 35-56.
- Langenbach, Jürgen: Günther Anders. Eine Monographie. München 1988.
- Laqueur, Walter: Der Arendt-Kult. Hannah Arendt als politische Kommentatorin. In: Europäische Rundschau, Jhrg. 26, 4/1998, Wien, S. 111–125.
- Lepenies, Wolf/Nolte, Helmut: Experimentelle Anthropologie und emanzipatorische Praxis - Überlegungen zu Max und Freud. In: Kritik der Anthropologie. Marx und Freud, Gehlen und Habermas, Über Aggression. Hrsg. v. Wolf Lepenies u. Helmut Nolte. München 1971, S. 9-76.
- Lévinas, Emmanuel: Le Temps et l'autre. Paris 1983.
- Liessmann, Konrad Paul: Die Welt als Phantom und Matrize. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 14, Heft 3, 1992a, S. 191-193.
- Liessmann, Konrad Paul/Macho, Thomas H.: Editorial. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie. Jhrg. 14, Heft 3, 1992b, S. 142.
- Liessmann, Konrad Paul: Günther Anders zur Einführung. Hamburg <sup>2</sup>1993.
- Liessmann, Konrad Paul: Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolution. München 2002.
- Liessmann, Konrad Paul: In der Schusslinie. Günther Anders und die Sprache der Philosophie. (Stand 21.06.2017) URL: <http://homepage.univie.ac.at/konrad.liessmann/Anders.pdf> (Eingesehen am: 21.06.2017).
- Liessmann, Konrad Paul: Karl Marx 1818-1989: Man stirbt nur zweimal. Wien 1989.
- Liessmann, Konrad Paul: Moralist und Ketzer. Zu Günther Anders und seiner Philosophie des Monströsen. In: Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur. Günther Anders, Heft 115, 1992, S. 11-19.

- Liessmann, Konrad Paul: Verzweiflung und Verantwortung. Koinzidenz und Differenz im Denken von Hans Jonas und Günther Anders'. In: Zugänge. Günther Anders. Leben und Werk. Hrsg. v. Raimund Bahr. Wien, St. Wolfgang 2007.
- Liessmann, Konrad Paul: Wiedersehen und Vergessen. Zur Biographie. In: Geheimagent der Masseneremiten. Günther Anders. Hrsg. v. Raimund Bahr u. Dirk Röpcke. Dresden <sup>2</sup>2003, S. 25-46.
- Lobo, Sascha: Die Krise der Arbeit. Hinter der Krise der SPD, dieser ehemaligen Arbeiterpartei, steckt in Wahrheit viel mehr als die Krise einer Partei: eine echte Krise der Arbeit. (Stand: 11.05.2016) URL: <http://www.spiegel.de/netzwelt/web/spd-auf-die-krise-der-arbeit-folgt-die-krise-der-partei-kolumne-a-1091679.html>. Eingesehen am: 17.6.2017.
- Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding. New York 1995.
- Locke, John: Two Treatises of Government. Cambridge 1997.
- Lohmann, Margret: Philosophieren in der Endzeit: zur Gegenwartsanalyse von Günther Anders. München 1996.
- Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1953.
- Ludz, Peter Christian: Alienation as a Concept in the Social Sciences a Trend Report and Bibliography. In: Theories of Alienation. Critical perspectives in philosophy and the social sciences. Hrsg. v. R. Felix Geyer, David R. Schweitzer. Berlin 1976, S. 3-37
- Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. München <sup>2</sup>2000.
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Wien 1923.
- Luther, Martin: Eine einfältige Weise zu beten, für einen guten Freund. 1535, WA 2, S. 81-130.
- Luther, Martin: Predigten des Jahres 1532/33 und Annotationes in aliquot Capita Matthaei (1538) - Philipp Melancthon: Vorlesung über den Römerbrief (1532/33). Wittenberg, 1533-1538.
- Lütkehaus, Ludger: Schwarze Ontologie. Über Günther Anders. Lüneburg 2002.
- Luxemburg, Rosa: Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus, Bd. 5, Gesammelte Werke. Ökonomische Schriften. Berlin 1985, S. 6-411.
- Macho, Thomas H.: Die Kunst der Verwandlung. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 45, 507, Stuttgart 1991, S. 475-484.
- Maire, Karin: Der Täter und sein Gewissen. In: Urlaub vom Nichts. Dokumentation des gleichnamigen Symposiums zum 100. Geburtstag von Günther Anders im Juni 2002 in Wien. Hrsg. v. Raimund Bahr. St. Wolfgang 2004, S. 93-115.
- Major, Robert W.: A Reading of Hannah Arendt's 'Unusual' Distinction Between Labor and Work. In: Hill, Melvyn A.: Hannah Arendt: The Recovery of the Public World. New York 1979.
- Mansfeld, Jaap: Die Vorsokratiker I. Stuttgart 1999.
- Marchart, Oliver: Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung. Wien 2005.
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. München 1994.
- Marcuse, Herbert: Zum Begriff des Wesens. In: Zeitschrift für Sozialforschung, Jhrg. 5, 1936, S. 1-39.
- „Marx durchlüftet den Kopf“. SPIEGEL-Gespräch Der Publizist und Altlinke Mathias Greffrath über den Gewinn, den die Lektüre des „Kapitals“ bringt, und die Frage, warum die Revolte heute von rechts kommt. In: Der Spiegel, Nr. 13, 25.03.2017, S. 188-121.

- Maurer, Andrea: Herrschaft. In: Marxglossar. Hrsg. v. Christoph Henning. Berlin 2006, S 121-132.
- Maurer, Reinhart: Revolution und „Kehre“. Studien zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung. Frankfurt am Main 1975.
- May, Larry/Kohn, Jerome: Hannah Arendt. Twenty Years Later. Cambridge Mass., London 1997.
- McLellan, David: Alienation in Hegel and Marx. (Stand: Juni 2017) <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist1.xml;chunk.id=dv1-06;toc.depth=1;toc.id=dv1-06;brand=default>. Eingesehen am: 17.6.2017.
- McLuhan, Marshall: Die Gutenberg Galaxis: Das Ende des Buchzeitalters. Düsseldorf 1968.
- Melé, Domènec, „Subsidiarität und Partizipation“. In: Philosophie der Arbeit - Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Michael S. Abländer u. Bernd Wagner. Berlin 2017, S. 489-509.
- Merleau-Ponty, Maurice: Humanismus und Terror. Staufenberg 1966.
- Meyer, Michael: Wenn Sinn und Selbstverwirklichung wichtiger sind als Gehalt. (Stand: 10.03.2016) URL: <http://derstandard.at/2000032434187/Passion-Principle-Wenn-Arbeit-vor-allem-Sinn-stiften-soll>. Eingesehen am 22.06.2017.
- Mittelstraß, Bettina: Karl Marx und seine Bedeutung heute. (Stand: 26.05.2011) URL: [http://www.deutschlandfunk.de/karl-marx-und-seine-bedeutung-heute.1148.de.html?dram:article\\_id=180769](http://www.deutschlandfunk.de/karl-marx-und-seine-bedeutung-heute.1148.de.html?dram:article_id=180769). (Eingesehen am 21.06.2017).
- Mittelstrass, Jürgen: Am Ende die Unsterblichkeit. In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, Nr. 33, 16.08.2009, S. 9.
- Monal, Isabel: Gattungswesen. In: Haug, Wolfgang Fritz: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus (HKWM). Berlin, Hamburg 1999, S. 1248-1258.
- Morat, Daniel: Die Aktualität der Antiquiertheit. Günther Anders' Anthropologie des industriellen Zeitalters. In: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, 3/2006, H. 2, S. 322-327
- Morrison, Ken: Marx, Durkheim, Weber. Formations of Modern Social Thought. London 1995.
- Müller, Alfred: Die Marxsche Konjunkturtheorie - Eine überakkumulationstheoretische Interpretation. Köln 2009.
- Müller, Marcel: Von der „Weltfremdheit“ zur „Antiquiertheit“. Philosophische Anthropologie bei Günther Anders. Marburg 2012.
- Müller, Severin: Lebenswelt, Natur, Sinnlichkeit, Bd.1, Phänomenologie und philosophische Theorie der Arbeit. Freiburg 1992.
- Müller, Severin: Rationalität, Welt, Vernunft, Bd. 2, Phänomenologie und philosophische Theorie der Arbeit. Freiburg 1994.
- Müller, Winfried: Die Säkularisation von 1803. In: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3. Hrsg. von Walter Brandmüller. St. Ottilien 1991.
- Nachtwey, Oliver: Die Abstiegsgesellschaft - Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne. Frankfurt am Main 2016.
- Negt, Oskar: Arbeit und menschliche Würde. Göttingen 2002.
- Negt, Oskar: Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit. Frankfurt am Main 1984.
- Negt, Oskar: Marx. München 1998.
- Neumann, Alexander: Kritische Arbeitssoziologie, Stuttgart 2010.
- Neumann, Bernd: Noch einmal Hannah Arendt, Martin Heidegger und Günther Stern/Andersmit Bezug auf den jüngst komplettierten Briewechsel zwischen Arendt und Stern und unter Rekurs auf Hannah Arendts unveröffentlichte Fabelerzählung „Die weisen Tiere“. In: „The Angel of History is looking back“. Hannah Arendts Werk unter poli-



- tischem, ästhetischem und historischem Aspekt. Texte des Trondheimer Arendt-Symposiums vom Herbst 2000. Hrsg. v. Bernd Neumann, Helgard Mahrtdt u. Martin Frank. Würzburg 2001.
- Neumann, Hans und von Reden, Sitta: Arbeit, in: Der Neue Pauly, Hrsg. v. Hubert Cancik, Helmuth Schneider, Manfred Landfester. URL [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_dnp\\_e131570](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e131570). Erstmals online veröffentlicht 2006. Eingesehen am 8 August 2019.
- Nies, Sarah/Sauer, Dieter: Arbeit – mehr als Beschäftigung? Zur arbeitssoziologischen Kapitalismuskritik. In: Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik. Hrsg. v. Klaus Dörre. Frankfurt am Main 2012, S. 34-62.
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, Bd. 4, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Berlin, München <sup>2</sup>1988.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, Bd. 2, Werke in drei Bänden. München 1954.
- Niggemeyer, Lars: Gesellschaft und Freiheit bei Hannah Arendt. Ein Vergleich mit Karl Marx. Köln 2008.
- Nisbet, Robert A.: The Sociological Tradition. New Jersey 2004.
- Nörr, Dieter: IV. Zur sozialen und rechtlichen Bewertung der freien Arbeit in Rom. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung, Bd. 82, Heft 1, S. 67-105. URL: <https://doi.org/10.7767/zrgra.1965.82.1.67>. Eingesehen am 8 August 2019.
- Oexle, Otto Gerhard: Arbeit, Armut, „Stand“ im Mittelalter. In: Geschichte und Zukunft der Arbeit. Hrsg. v. Kocka, Jürgen u. Claus Offe. Frankfurt am Main 2000.
- Ohme-Reinicke, Annette: Moderne Maschinenstürmer: Zum Technikverständnis sozialer Bewegungen seit 1968. Frankfurt am Main 2000.
- Oisermann, T. I.: Kritik des Marxismus an der bürgerlichen Entfremdungsphilosophie (1963). In: Entfremdung. Hrsg. v. Heinz-Horst Schrey. Darmstadt 1975, S. 235-252.
- Oisermann, T. I.: Marx, Hegel und die Moderne Philosophie. In: Karl Marx und die moderne Philosophie. Hrsg. von T.I. Oiserman. Moskau 1968, S. 215-248.
- Oppolzer, Alfred: Entfremdung. In Haug, Wolfgang Fritz: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus (HKWM), Bd. 3. Berlin, Hamburg 1997.
- Oschmiansky, Frank: Der Arbeitsbegriff im Wandel der Zeiten. (Stand: 01.06.2010) URL: [http://www.bpb.de/themen/SH9M2Y,0,0,Der\\_Arbeitsbegriff\\_im\\_Wandel\\_der\\_Zeiten.html](http://www.bpb.de/themen/SH9M2Y,0,0,Der_Arbeitsbegriff_im_Wandel_der_Zeiten.html). Eingesehen am: 17.6.2017.
- Palandt, Sabine: Die Kunst der Vorausschau. Günther Anders' methodische und psychologische Ansätze zur Technikkritik. Berlin 1999.
- Pascal, Blaise: Gedanken über die Religion und einige andere Themen. Stuttgart 1997.
- Pauen, Michael/Welzer, Harald: Autonomie. Eine Verteidigung. Frankfurt am Main 2015.
- Pearlin, Leonard: Alienation from Work: A Study of Nursing Personnel. In: American Sociological Review 27.3, 1962, S. 314-326.
- Peter, Lothar: Alte und neue Subjektivität von Arbeit - Max Webers Arbeitsethik und das Konzept des Arbeitskraftunternehmers. In: Sozial-Geschichte, 18, 2003, I, S. 72-88.
- Petty, W.: An Essay concerning the multiplication of mankind etc., <sup>3</sup>1682.
- Pfreundschuh, Wolfram: Selbstentfremdung. (Stand: Juni 2017) URL: [https://kulturkritik.net/begriffe/begr\\_txt.php?lex=selbstentfremdung](https://kulturkritik.net/begriffe/begr_txt.php?lex=selbstentfremdung). Eingesehen am: 17.6.2017.
- Piketty, Thomas: Das Kapital im 21. Jahrhundert. München 2014.
- Pierenkemper, Toni: Wirtschaftsgeschichte: Eine Einführung – oder: Wie wir reich wurden. Oldenbourg 2005.

- Pinkard, Terry: Hegels Naturalismus und die Zweite Natur. Von Marx zu Hegel und zurück. In: Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Hrsg. v. Rahel Jaeggi u. Daniel Loick. Berlin 2013, S. 195-227.
- Pitkin, Hanna Fenichel: The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social. Chicago, London 1998.
- Platon: Der Staat. Hamburg 1989.
- Platonina, Carmen/Welskopp, Thomas: Entfremdung. Marx' negative historische Evolutionslehre der Arbeit. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2010. Berlin 2011, S. 28-52.
- Plessner, Helmuth: Die Stufen des organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin, New York 1975.
- Plessner, Helmuth: Die Utopie in der Maschine. In: Plessner, Helmuth: Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie. Frankfurt am Main 1985, S. 31-40.
- Plessner, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. In: Plessner, Helmuth: Gesammelte Schriften, Bd. 5, Macht und menschliche Natur. Frankfurt am Main 2003, S. 135-234.
- Plessner, Helmuth: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart 2004.
- Polanyi, Karl: The Great Transformation. Boston <sup>11</sup>1971.
- Popitz, Heinrich: Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Frankfurt am Main 1973.
- Popper, Karl R.: Das Elend des Historizismus. Tübingen 1987.
- Popper, Karl R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, Falsche Propheten Hegel, Marx und die Folgen. Tübingen <sup>7</sup>1992.
- Postel, Verena (Hrsg.): Arbeit im Mittelalter. Vorstellung und Wirklichkeit. Berlin 2006, S. 35-56
- Postone, Moishe: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft: Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx. Freiburg im Breisgau 2003.
- Putz, Kerstin: Hannah Arendt und Günther Anders. In: Arendt, Hannah/Anders, Günther: Schreib doch mal ‚hard facts‘ über Dich. Briefe 1939 bis 1975. Texte und Dokumente. Hrsg. v. Kerstin Putz. München 2016, S. 227-254.
- Raddatz, Fritz J.: ZEIT-Gespräche 3. Dialoge mit Günther Anders u.a. Frankfurt am Main 1986.
- Rae, Gavin: Alienation, Authenticity and the Self. In: History of the Human Science, 23.4, 2010, S. 21-36.
- Reimann, Werner: Verweigerte Versöhnung. Zur Philosophie Günther Anders. Wien 1990.
- Reist, Manfred: Die Praxis der Freiheit: Hannah Arendts Anthropologie des Politischen. Würzburg 1990.
- Ricoeur, Paul: Alienation. In: Encyclopaedia Universalis, Bd. 1. Paris 1968, S. 660-664.
- Rifkin, Jeremy: Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft. Frankfurt am Main 1997.
- Ringguth, Rudolf: Mythen der Schrecklichkeit. In: Der Spiegel, Heft 51, 1985.
- Ritz, E.: Entfremdung. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2. Hrsg. v. Joachim Ritter. Basel 1972, S. 509-525.
- Rohrwasser, Michael: Dann war ich anders. Eben ein Ketzer. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, Jhrg. 14, Heft 3, 1992, S. 149-158.
- Röpcke, Dirk: Geheimagent Günther Anders. Einleitung. In: Geheimagent der Masseneremiten. Günther Anders. Hrsg. v. Raimund Bahr u. Dirk Röpcke. Dresden <sup>2</sup>2003, S. 7-14.
- Rosa, Hartmut: Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit. Berlin 2013.
- Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt am Main 2005.
- Rosa, Hartmut: Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik. Berlin 2012.

- Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über die Wissenschaften und Künste (Erster Diskurs, 1750) und Ursprung und Grundlagen der Ungleichheit (Zweiter Diskurs, 1755). In: Jean-Jacques Rousseau: Sozialphilosophische und Politische Schriften. München 1981, S. 4-35; 41-161.
- Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder über die Erziehung. Paderborn 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques: Träumereien eines einsam Schweifenden (1776-1778). Berlin 2012.
- Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag. In: Jean-Jacques Rousseau: Sozialphilosophische und Politische Schriften. München 1981, S. 269-392.
- Rubel, Maximilien: Marx-Chronik. München 1968.
- Russell, Bertrand: Lob des Müßiggangs. München 2006.
- Rütti, Nicole: Entfremdung in den Chefetagen. Leiden Firmenführer am Trump-Syndrom – an Selbstüberschätzung, Narzissmus und der Unfähigkeit zur Selbstkritik? Es gibt Anzeichen hierfür. Eine Besinnung auf grundlegende Führungsprinzipien tut not. (Stand: 28.01.2017) URL: <https://www.nzz.ch/meinung/mysterium-fuehrung-entfremdung-in-den-chefetagen-ld.142346>. Eingesehen am: 17.6.2017.
- Salisbury, Johannes von: The Metalogicon: A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium. Übers. v. Daniel McGarry. Philadelphia 2009.
- Salzberger, Florian: Kein Mensch hat das Recht zu gehorchen. Hannah Arendts Philosophie des Umgangs im Anschluss an die Narrativitätskonzeption ihres Spätwerks. München 2016.
- Sappelt, Sven: Selbstbestimmung. In: Marxglossar. Hrsg. v. Christoph Henning. Berlin 2006, S. 225-235.
- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg 2006.
- Schacht, Richard: Alienation. New York 1970.
- Schaff, Adam: Entfremdung als soziales Phänomen. Wien 1977.
- Schaff, Adam: Marxismus und das menschliche Individuum. Reinbek bei Hamburg 1970.
- Schaff, Adam: Zum Problem der Selbstentfremdung. In: Marxismus und Anthropologie. Festschrift für Leo Kofler. Hrsg. v. Ernst Bloch u.a. Bochum 1980.
- Schatz, Oskar: Entfremdung als anthropologisches Problem. In: Entfremdung, Bd. 187, Wege der Forschung. Hrsg. v. Heinz-Horst Schrey. Darmstadt 1975, S. 115-219.
- Scheler, Max: Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos. In: Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Achstes Buch: Mensch und Erde. Hrsg. v. Hermann Graf Keyserling, Darmstadt 1927, S. 161-254.
- Scheler, Max: Die Stellung des Menschen in Kosmos. Berlin 2016.
- Scheler, Max: Über Scham und Schamgefühl. In: ders.: Gesammelte Werke 10. Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1, Zur Ethik und Erkenntnislehre. 1957, S. 77-90.
- Schelling, Friedrich W.J.: System des transzendentalen Idealismus. In: Ausgewählte Schriften I, Frankfurt am Main 1985, S. 395-702.
- Schicktanz, Silke: Geisteswissenschaften und Biowissenschaften. Interdisziplinäre Grenzüberschreitungen am Beispiel der Bioethik. In: Wozu Geisteswissenschaften? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte. Hrsg. v. Florian Keisinger u. a. Frankfurt am Main, New York 2003.
- Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Mit Kommentar von Stefan Matuschek. Frankfurt am Main 2009.
- Schmid, Bruno: Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 25, 1984, S. 225-316.
- Schmidt, Hajo: Verantwortung im technischen Zeitalter. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie. Jhrg. 14, Heft 3, 1992, S. 159-174.
- Schorlemmer, Friedrich: Die Macht des Geldes. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11/2014, S. 29.

- Schraube, Ernst: Andersrum. In: Psychologie und Gesellschaftskritik, Heft 17, 1/1993, S. 33-43.
- Schraube, Ernst: Psychologie der Technik. In: Urlaub vom Nichts. Dokumentation des gleichnamigen Symposiums zum 100. Geburtstag von Günther Anders im Juni 2002 in Wien. Hrsg. v. Raimund Bahr. St. Wolfgang 2004, S. 45-64.
- Schrey, Heinz-Horst (Hrsg.): Entfremdung. Darmstadt 1975.
- Schröder, Klaus Albrecht: Die Genese von Günther Anders' Medienkritik. In: Günther Anders kontrovers. Hrsg. v. Konrad Paul Liessmann. München 1992, S. 124-133.
- Schröder, Winfried: Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche. Stuttgart 2005.
- Schubert, Elke: Günther Anders mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1992. Schultheis, Franz (Hrsg.) u.a.: Ein halbes Leben. Biographische Zeugnisse aus einer Arbeitswelt im Umbruch. Konstanz 2010.
- Schultheis, Franz u.a.: Ein halbes Leben. Biographische Zeugnisse aus einer Arbeitswelt im Umbruch. Konstanz 2010.
- Schulz, Stefan: Die Jobfresser kommen. Roboter, Automatisierung, künstliche Intelligenz: Maschinen werden Millionen unserer Jobs übernehmen. Fluch oder Segen? (Stand: 02.08.2016).URL: <http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/arbeitsmarkt-der-zukunft-die-jobfresser-kommen-a-1105032.html>. Eingesehen am: 17.6.2017.
- Schumpeter, Joseph A.: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. Tübingen <sup>6</sup>1987.
- Schüßler, Werner (Hrsg.): Philosophische Anthropologie. Freiburg 2000.
- Seeman, Melvin: On the Meaning of Alienation. In: American Sociological Review, Bd. 24, Nr. 6, Washington D.C. 1959, S. 783-791
- Senghaas-Knobloch, Eva: Arbeiten in der postfordistischen Dienstleistungsgesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Humanisierung der Arbeit. 15/2011, S. 24-31.
- Sennett, Richard: Der flexible Mensch. München 2000.
- Sennett, Richard: Handwerk. Berlin 2008
- Siep, Ludwig: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels ‚Differenzschrift‘ und ‚Phänomenologie des Geistes‘. Frankfurt am Main 2000.
- Simmel, Georg: Philosophie des Geldes, Bd. 6, Gesamtausgabe. Frankfurt am Main 1989.
- Simmel, Georg: Philosophische Kultur. Leipzig <sup>2</sup>1919.
- Simmel, Georg: Soziologie. Leipzig 1908.
- Smith, Adam: An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations: 2 (Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith), Bd. 1 u. 2, Carmel 1982.
- Spannagel, Lars: Ende der Entfremdung. (Stand: 05.03.2017) URL: <http://www.tagesspiegel.de/sport/basketball-nationalmannschaft-ende-der-entfremdung/19475342.html>. Eingesehen am: 17.6.2017.
- Steffen, Rudolf: Noah oder „Die beweinte Zukunft“. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, Jhrg. 14, Heft 3, 1992, S. 175-180.
- Stein, Timo: Warum Marx immer noch aktuell ist. Marx is back. Nach der Finanzkrise hat Karl Marx wieder Konjunktur. Doch können wir überhaupt etwas vom alten Marx lernen? Hat nicht die Geschichte gezeigt, dass Marx Lehren zum Missbrauch einladen? Marx-Experte Andreas Arndt im Interview über das ewige Missverstehen eines großen Denkers. (Stand: 21.06.2017). <http://cicero.de/wirtschaft/warum-marx-immer-noch-aktuell-ist/42029>. (Eingesehen am 21.06.2017).
- Strasser, Peter: Kritik der Antiquiertheit. In: Günther Anders kontrovers. Hrsg. v. Konrad Paul Liessmann. München 1992, S. 278-291.
- Strittmatter, Kai: Chinas digitaler Plan für den besseren Menschen. Immer den Zebrastreifen genutzt? Oder Filme raubkopiert? Was wäre, wenn ein Algorithmus all unser Tun kennt und bewertet? China bastelt am neuen Bürger - in drei Jahren soll er da sein.

- (Stand: 22.05.2017) URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/neuer-ueberwachungsstaat-chinas-digitaler-plan-fuer-den-besseren-menschen-1.3517017>. Eingesehen am: 21.06.2017.
- Strümpel, Jan: Vita Günther Anders. In: Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur. Günther Anders, Heft 115, 1992, S. 86-88.
- Thaa, Winfried: Hannah Arendt: Politik und Weltentfremdung. In: Politische Vierteljahresschrift, Jhrg. 38, 1997, Heft 4, S. 695-715.
- Thies, Christian: Einführung in die philosophische Anthropologie. Darmstadt 2004.
- Thomä, Dieter: Das natürliche Leben und die Aufgabe des Philosophen. Anmerkungen über Günther Anders mit Seitenblicken auf Husserl, Heidegger, Arendt und Foucault. In: Zugänge. Günther Anders. Leben und Werk. Hrsg. v. Raimund Bahr. St. Wolfgang 2007, S. 35-87.
- Thomä, Dieter: Gegen Selbsterhitzung und Naturvergessenheit. Nachwort zur Aktualität des Philosophen Günther Anders. In: Anders, Günther: Über Heidegger. München 2001, S. 398-434.
- Thurnherr, Urs: Günther Anders' Kritik des Fernsehens. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, Jhrg. 14, Heft 3, 1992, S. 100-108.
- Trebbes, Achim: Entfremdung und Ästhetik. Eine begriffsgeschichtliche Studie und eine Analyse der ästhetischen Theorie Wolfgang Heises. Stuttgart 2001.
- Tucker, Robert: Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos. München <sup>2</sup>1963.
- Vortriede, Werner: Achim von Armin. In: Deutsche Dichter der Romantik: Ihr Leben und Werk. Hrsg. v. Benno von Wiese. Berlin 1983, S. 317-343.
- Van Dijk, Paul: Anthropology in the Age of Technology. The Philosophical Contribution of Gunther Anders. Amsterdam, Atlanta 2000.
- Vorwinkel, Annette: Hannah Arendt. Stuttgart 2015.
- Walter, Rudolf: Arbeit - Ein begriffsgeschichtlicher Überblick von Aristoteles bis Ricardo. In: Sozialphilosophie der industriellen Arbeit. Hrsg. v. Helmut König, Bodo von Greiff u. Helmut Schauer. Opladen 1990, S. 3-25.
- Weber, Max: Der Sozialismus. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Stuttgart 1988, S. 490-518.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Berlin 2015.
- Weber, Max: Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, Bd. 1, Gesammelte politische Schriften. Tübingen 1920/21, S. 203f.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1922.
- Weise, Benno von (Hrsg.): Deutsche Dichter der Romantik: Ihr Leben und Werk. Berlin 1983.
- Weiß, Johannes: Marx oder Weber? In: Politisches Denken. Jahrbuch 1995/96. Hrsg. v. Karl Graf Ballestrem, Volker Gerhardt, Henning Ottmann u. Maryn P. Thompson. Stuttgart, Weimar 1996, S. 73-84
- Wellmer, Albrecht: Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen. Eine Einführung. In: ders.: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt am Main 1985, S. 133-166.
- Wenko, Dieter: Wertung und Wissenschaft. Gedanken zum Gebrauch des Begriffs der Entfremdung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 27/1975, S. 33-46.
- Werlein, Berthold: Entfremdung und Mechanisierung der Produktionsarbeit. Kritik des Technikfetischismus. Köln 1981.
- Weymann, Ansgar: Gesellschaft/Gesellschaftstheorie. In: Sandkühler, Hans-Jörg: Enzyklopädie Philosophie. Hamburg 1999, S. 470-480.
- Wiesenberger, Berthold: Enzyklopädie der apokalyptischen Welt. Kulturphilosophie, Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose bei Günther Anders und Theodor W. Adorno. München 2003.

- Wils, Jean-Pierre: Anmerkungen zur Wiederkehr der Anthropologie. In ders. (Hrsg.): Anthropologie und Ethik. Biologie, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen. Unter Mitarbeit von Volker Pfeifer. Tübingen, Basel 1997, S. 9-40.
- Wittulski, Eckhard: Der tanzende Phänomenologe. In: Günther Anders kontrovers. Hrsg. v. Konrad Paul Liessmann. München 1992, S. 17-33.
- Wittulski, Eckhard: Günther Anders – Treue nach Vorn. Von der Phänomenologie zur Diskrepanzphilosophie. Hannover 1992.
- Wittulski, Eckhard: Kein Ort. Nirgends. Zur Gesellschaftskritik Günther Anders'. Hanau 1989.
- Wolf, Harald: Arbeit, Autonomie, Kritik. In: Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel. Hrsg. v. Joachim Beerhorst. Frankfurt am Main 2004, S. 227-242.
- Wolf, Siegbert: Hannah Arendt. Einführungen in ihr Werk. Frankfurt am Main 1991.
- Wood, Alan: Karl Marx. New York 2004.
- Wuketitis, Franz M.: Darwin und der Darwinismus. München 2005.
- Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. Frankfurt am Main 2004.
- Young-Bruehl, Elisabeth: Why Arendt Matters. London 2006.
- Zilbersheid, Uri: Die Marxsche Idee der Aufhebung der Arbeit und ihre Rezeption bei Fromm und Marcuse. New York u.a. 1986.
- Zima, Peter v.: Entfremdung. Pathologien der postmodernen Gesellschaft. Stuttgart 2014.
- Zöllner, Reinhard. Fukushima und die Dämonen des Schreckens (Stand: 07.04.2011). URL <https://www.welt.de/kultur/article13100149/Fukushima-und-die-Daemonen-des-Schreckens.html>. (Eingesehen am: 21.06.2017).

#### Online-Quellen

URL: <http://www.guenther-anders-gesellschaft.org/bibliographie/>. (Eingesehen am: 02.07.2017.)







## Danksagung

Mein Dank gilt den Gutachtern meiner Dissertation, Herr Prof. Dr. Stephan Grätzel, der mich vom ersten Semester, über die Magisterarbeit bis hin zur Promotion begleitete, und Herrn Prof. Dr. Klaus-Dieter Eichler, der mir entscheidende Denkanstöße für meine Untersuchung lieferte. Des Weiteren gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Matthias Koßler, Dr. Dirk Solies sowie Prof. Dr. Gerhard Horsmann für die Unterstützung während der Promotion und Prüfungsphase.

Die vorliegende Arbeit wäre schwerlich realisierbar gewesen ohne die Geduld und Unterstützung meiner Freundin Judith sowie den sanften Nachdruck meines Vaters. Ihnen gilt mein besonderer Dank.



## Abstract

Die vorgelegte Untersuchung hat die Arbeits- und Entfremdungstheorien von Karl Marx, Hannah Arendt und Günther Anders zum Gegenstand. Kernthese beim Vergleich der drei Philosophen ist, dass Hannah Arendt wie Günther Anders wesentliche Teile ihrer Werke in kritischer Auseinandersetzung und Rezeption von Marx' Arbeits- und Entfremdungstheorie entwickelt haben. Auf dieser Grundlage lassen sich deutliche Parallelen und Gemeinsamkeiten im Denken von Arendt und Anders nachweisen. Sowohl das Verhältnis von Marx zu Arendt und Anders sowie deren Beziehung sind auf Grundlage dieses Ansatzes bisher nicht wissenschaftlich in einer Monographie untersucht worden.

Ausgehend vom tätigen Lebewesen Mensch und seiner Weltfremdheit bzw. Weltoffenheit und dem *Angewiesen-sein* darauf, im Umgang mit der vorgefundenen Welt, diese zu seiner spezifischen Welt zu gestalten, diagnostizieren Arendt und Anders einen Transformationsprozess menschlicher Vermögen und Fähigkeiten der Weltgestaltung in der Moderne. Sie erweitern damit Marx' These vom Aufstiegs der Arbeit in der Neuzeit und zeigen auf, wie aufgrund der Aufwertung funktionalistischer Prinzipien und der gleichzeitigen Abwertung anderer Tätigkeiten, der handelnde Mensch zu einem produzierenden und funktionierenden Lebewesen entwertet bzw. entfremdet wird. Als Resultat steht eine Interessellosigkeit an der Welt, ein Desinteresse am progressiven politischen Diskurs, was den Menschen in Anders' Augen „antiquiert“. Grund hierfür ist, dass durch den Vorrang funktionalistischer und konformistischer Prinzipien im modernen Tätigsein, das Wiederaneignen des im Tätigsein Entäußerten, des Hergestellten, gestört wird oder ganz ausbleibt. Die Interessellosigkeit an der Welt wird so zu pathologischen Entfremdung, die sich als eine kritische Erweiterung der Marxschen Theorie der entfremdeten Arbeit zeigt.

Die vorliegende Arbeit stellt heraus, dass Arendt und Anders in Marx' Arbeits- und Entfremdungstheorie einerseits sowie in ihrer philosophischen Anthropologie andererseits gemeinsame Ausgangspunkte haben, über die sich deutliche inhaltliche und methodische Parallelen in ihrem Denken nachzeichnen lassen. Beide treibt letztlich die Frage um, was „wir tun, wenn wir tätig sind“ (Arendt: *Vita activa*. S. 14) und was der Mensch demgegenüber in Lage ist, zu tun – in positiver wie in negativer Konsequenz.



## SEBASTIAN ANDREAS KUMP

Roonstraße 49  
50674 Köln  
Sebastian.Kump@outlook.com

---

### STUDIUM

**Johannes Gutenberg-Universität Mainz** 2010 – 2019

Doktorand, Philosophisches Seminar, Prof. Dr. Stephan Grätzel  
Dissertation: *Was wir tun, wenn wir tätig sind.* “ Zur Arbeits- und  
Entfremdungstheorie bei Karl Marx, Günther Anders und Hannah Arendt

**Johannes Gutenberg-Universität Mainz** 2005 – 2010

Philosophie, Geschichte  
Abschluss: Magister Artium  
Magisterarbeit: *Die Scham eines Zeitalters - Entwicklungen und  
Konsequenzen der Philosophie Günther Anders'*

**Universität Zürich** 2007 – 2008

Philosophie, Geschichte

### BERUFSERFAHRUNG

**Manager Corporate Communications** 11/2017 – heute

BTC Europe GmbH, *Monheim am Rhein*

**Manager Corporate Online Communications** 06/2017 – 10/2017

Phoenix Group, *Mannheim*

**Working Holiday Canada** 03-2016 – 04/2017

Auslandsaufenthalt, *Kanada*

**Manager Corporate Online Communications** 04/2013 – 03/2016

BASF SE, *Ludwigshafen*

**Volontariat Unternehmenskommunikation** 04/2011 – 03/2013

BASF SE, *Ludwigshafen*

**Freier Mitarbeiter in der Öffentlichkeitsarbeit** 08/2008 – 03/2010

Johannes Gutenberg-Universität, *Mainz*

**Praktikum im Wissenschaftslektorat** 05/2010 – 06/2010

Suhrkamp Verlag, *Berlin*

**Praktikum Kommunikation und Veranstaltungsorganisation** 01/2010 – 04/2010

German Cultural Center (Goethe Institut), *Atlanta, USA*

### FREIWILLIGENARBEIT

**Mitarbeiter Kinneret Regional Project** 09/082007

Ausgrabungsprojekt der Universitäten Bern, Helsinki, Mainz & Leiden  
am See Genezareth, *Israel*

**Teamleiter** 2001-2005

Katholische Junge Gemeinde KJG, *Alzey*





