

## Einige Bemerkungen zur Dialektik der Entfremdung

### I.

In den gegenwärtigen soziologischen wie philosophischen Beiträgen zur Entfremdung sieht man davon ab, den eigenen Beruf, das eigene Fach, geschweige denn die eigene Person in die Theorie einzubeziehen. Man tut so, als ginge einen das, worüber man schreibt, eigentlich selbst gar nichts an. Die Entfremdeten sind stets die *anderen*; Fälle, auf die man zeigen, die man analysieren und als entfremdet überführen kann. Es wird an der These von der *Objektivität* der Entfremdung festgehalten, behauptet, dass die Ursache moderner Entfremdungsphänomene nicht in Willen und Anschauung des Subjekts, sondern im systemischen Charakter und den verselbstständigten Strukturen moderner, kapitalistischer Organisation liege. Es wird diese Objektivität behauptet, ohne darin einen Widerspruch zur eigenen theoretischen wie methodischen *Praxis der Individualisierung* zu sehen: Dem Aufzählen von tatsächlichen oder erfundenen, individuellen Beispielfällen der Entfremdung, die als Beleg für deren Fortbestand gelten sollen. Die Entfremdungstheorien fallen auseinander wie Zweiteiler: Ein Teil besteht aus der meist knappen Rekapitulation der traditionellen Entfremdungstheorien – ein anderer aus Fallbeispielen, für deren Kritik man recht besehen die Aufarbeitung der Theorie eigentlich nicht benötigt hätte.

Die Entfremdung wird einerseits individualisiert – *manche Menschen sind eben entfremdet und andere nicht* – und andererseits wird ihre *objektive*, in den gesellschaftlichen Strukturen begründete Verursachung behauptet. Es seien, heißt es dann, bestimmte gesellschaftliche Bedingungen, welche die Menschen in ein entfremdetes Verhältnis zu sich selbst, zur Welt und zu anderen drängen, und diese Entfremdungstendenzen seien aktuell wieder mehr denn je »wirksam«. Die Behauptung von objektiven Strukturbedingungen der Entfremdung müsste, so scheint es, wohl auch die Person betreffen, die sie beschreibt – gesetzt, sie nähme auf irgendeine Weise an der in Rede stehenden Gesellschaft teil. Sie betrifft dann *uns alle*, wenngleich mit Sicherheit jeden und jede von uns auf durchaus unterschiedliche Weise. In den Fallbeschreibungen der gegenwärtigen Entfremdungstheorien jedoch erscheint die Entfremdung – entgegen der Selbstdeklaration, deren gesellschaftliche Strukturbedingungen kritisieren zu wollen – im Gegenteil eher als Ausnahme oder Abweichung, als pathologischer Fall einer ansonsten »gesunden« Gesellschaft. Die als Beispiele aufgezählten Entfremdungsphänomene sollen Momente eines Gesamtzusammenhangs darstellen, ohne dass die Vermittlung durchlaufen würde, die sie als Besondere zum repräsentativen Abbild allgemeiner Strukturen und Entwicklungen legitimieren würde. Man

---

<sup>1</sup>Beckett, Samuel: Endspiel; Fin de partie; Endgame (1956). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2013, S. 49.

durchquert ein Meer der Normalität auf der Suche nach Beweisstücken für den Fortbestand von Entfremdungsphänomenen und pickt am Ende einigen Müll heraus: prekäre Arbeitsverhältnisse, neue Ungleichheitsgefälle, Depressionen, Burnout etc.

Marx' Versuch war es, zu betrachten, wie der Zwang zum Verkauf der eigenen Tätigkeit innerhalb eines Gefüges, das danach strebt, den größtmöglichen Profit aus ihr abzuschöpfen, diese selbst in ihren Möglichkeiten beschädigt. Um eine Tätigkeit zu finden, an der sich eine solche Beschädigung aufzeigen ließe, muss man, denke ich, kein Meer durchqueren.

## II.

Dass wir uns selbst und einander auf eine entfremdete Weise begegnen, bedeutet zunächst allgemein gesagt, dass etwas mit den Verhältnissen, in denen wir leben, *nicht stimmt*. In der Philosophie wird die Stimmigkeit, Übereinstimmung oder Richtigkeit (ὁμοίωσις) einer Sache traditionell als Wahrheit bezeichnet. Verhältnisse, in denen »etwas« nicht stimmt, können wir demzufolge auch als falsche Verhältnisse verstehen. So formuliert das bekanntermaßen Theodor W. Adorno, der in seinen *Minima Moralia* schreibt, *dass ein richtiges Leben im falschen nicht möglich sei*.

Die These von einer solchen allgemeinen Entfremdung (in modernen, kapitalistisch produzierenden Gesellschaften) wird den meisten seltsam, mit Sicherheit übertrieben und vielleicht sogar als ein Ärgernis erscheinen. Alle möglichen Dinge, jede Person, die wir einmal kannten, die ganze Welt kann uns vorübergehend fremd werden – aber wie sollte es möglich sein, dass wir uns selbst entfremdet sind? Sind wir nicht notwendigerweise ebendie Person, die wir nun einmal sind? Niemanden kennen wir besser als uns selbst, so scheint es, und nichts fällt uns leichter, als »Mensch« zu sein – denn wir sind es ja Tag ein, Tag aus und daran gibt es zunächst auch überhaupt nichts Fragwürdiges oder Zweifelhaftes. Die Behauptung, dass wir im Zuge der europäischen Aufklärung und der durch sie ermöglichten industriellen Revolution – die auf einer Kette ursprünglicher Akkumulationsakte beruhte, die Gesellschaft in Klassen teilte und Lohnarbeit zur zentralen Kategorie werden ließ – in eine Weise des Wirtschaftens, der gesellschaftlichen wie politischen Organisation hineingeraten sind, die weder uns Menschen noch der Erde, die wir bewohnen, *entspricht*, ist nicht plausibel – sie erntet keinen Applaus (lat. plaudere). Es wird darüber den Kopf geschüttelt und erwidert werden, dass eine solche Universaldiagnose für unsere ach so komplexe, plurale, demokratische Zeit unangemessen sei, man ebenso die Fortschritte sehen müsse, die gemacht worden seien. Man versäumt darüber jedoch zu bemerken, dass der Versuch, bewusst mit den Regeln des Sag- und Denkbaren zu brechen, niemals »angemessen« war – in der These von der Entfremdung selbst liegt begründet, dass sie unzeitgemäß sein *muss*.

Solche abschätzig intendierten Beurteilungen – Marx' Entfremdungstheorie sei »problematisch«, »binahe unzeitgemäß«, oder »fragwürdig«<sup>2</sup> – dürfen daher weniger als Kritik denn vielmehr als Indiz

---

<sup>2</sup>Jaeggi, S. 11.

dafür gelten, dass es ihm vielleicht tatsächlich gelungen ist, aus dem Raum der anerkannten Werte und Rechtfertigungen auszutreten, eine Sprache zu finden, welche, wie er schreibt, die einzig uns noch verständliche Sprache der Sachen hinter sich lässt.<sup>3</sup> Seine Absicht war es, das erklärt er explizit, gegen die Regeln zu verstoßen, welche Ökonomie und positivistischer Wissenschaftsbetrieb setzten. Sollte es angesichts dieses explizit gemachten Vorhabens nicht unangemessen sein, sein Vorhaben wieder »in Ordnung zu bringen« – es in unsere herkömmlichen Vorstellungsweise und bekannten Begriffe zurück zu übersetzen? Handlich zu machen, was kämpferisch gedacht war?

### III.

*Einer* der Einwände gegen die Behauptung einer allgemeinen Entfremdung bezieht seine Legitimation aus Logik und Etymologie des Begriffs.

Bleiben wir zunächst bei der geläufigen Bedeutung der Entfremdung als Fremdwerdung. Damit wird eine Relation ausgedrückt und insofern Relationen (zu sich selbst, zu anderen, zur Natur etc.) von Subjekten eingenommen werden und es ihnen eigen ist, sich zu diesen Relationen wiederum in ein Verhältnis zu setzen – sie als nah, fremd, angemessen, gelingend etc. zu qualifizieren – müssen wir offenbar unweigerlich ein Subjekt ansetzen, das eine Entfremdung erfährt, empfindet, ausdrückt etc. Einem Stein kann sein »Tun« – am Fuß eines Berges zu liegen – nicht fremd werden und auch eine Pflanze fragt sich nicht danach, ob es richtig oder angemessen ist, ihre Blüten gen Sonne hin zu öffnen. Als Menschen hingegen können wir in ein (bewertendes, fragendes, verstehendes ...) Verhältnis zu den Verhältnissen treten, in denen wir uns befinden, und aus diesem Grund hat die Rede von Entfremdung auch nur für uns – Sinn.

Indem man eine Sache als fremd, entfremdet oder befremdlich beschreibt, spricht man ihr (vermeintlich) die Fremdheit als Eigenschaft zu. Wo die Erfahrung der Fremdheit ausbleibt, erscheint alles vertraut; nichts irritiert uns und vielleicht aufgrund dieser Reibungslosigkeit fällt uns überhaupt nichts weiter auf und wir gehen und leben weiter.

Entfremdet sich uns beispielsweise etwas dadurch, dass es unverständlich wird, entfaltet sich die entfremdende Wirkung an Momenten, die nicht in der Form der Verständlichkeit, die vermeintlich in *überhaupt* keiner Form – als unförmig erscheinen.<sup>4</sup> Sobald es jedoch gelingt, zur Sache selbst erneut vorzustoßen, sich mit ihr bekannt zu machen und sie verstehen zu lernen – so wie man eine

---

<sup>3</sup>»Die einzig verständliche Sprache, die wir zueinander reden, sind unsre Gegenstände in ihrer Beziehung aufeinander. Eine menschliche Sprache verstehen wir nicht, und sie bliebe effektlos; sie würde von der einen Seite als Bitte, als Flehen und darum als eine Demütigung gewußt, empfunden und daher mit Scham, mit dem Gefühl der Wegwerfung vorgebracht, von der andren Seite als Unverschämtheit oder Wahnwitz aufgenommen und zurückgewiesen werden. So sehr sind wir wechselseitig dem menschlichen Wesen entfremdet, daß die unmittelbare Sprache dieses Wesens uns als eine Verletzung der menschlichen Würde, dagegen die entfremdete Sprache der sachlichen Werte als die gerechtfertigte, selbstvertrauende und sich selbst anerkennende menschliche Würde erscheint.« (MEW 40, S. 461.)

<sup>4</sup>»Einer der Allgemeinbegriffe, mit dem Griechen und Römer Fremde bezeichneten, das Wort *barbaros*, geht auf das Phänomen unterschiedlicher Sprachen zurück. In der *Ilias* des Homer werden die Karer *barbarophonoi* genannt, eine Bezeichnung, die offenbar den fremden Klang einer den Griechen nicht verständlichen Sprache lautmalt; auch der krächzende Schrei von Vögeln kann als *barbaros* charakterisiert werden.« (Dinzelbacher, Peter (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Stuttgart: Kröner 2009, S. 459-519, hier: S. 460.)

Fremdsprache lernen oder zu einem zeitweilig entfremdeten Freund neues Vertrauen schöpfen kann –, erscheint sie nicht länger *fremd*. Es zeigt sich alsdann, dass die Fremdheit dieser Sache überhaupt nicht als Qualität zukam, sondern nur eine vorübergehende Erscheinung, ein bestimmter Anschein war, in den sie sich *für mich* kleidete. Die Sache erschien mir fremd nur ausgehend von dem spezifischen Blickwinkel, den ich zu ihr einnahm; ‚an sich‘ oder ‚ihrem Wesen nach‘ aber ist sie nicht fremd.<sup>5</sup>

Wir sehen, dass die spezifische Bedeutung, welche die Charakterisierung einer Sache als entfremdet, fremd oder befremdlich enthalten kann, für gewöhnlich in besonderer Weise an die Perspektive der beschreibenden Person gebunden – *Ich habe mich von Peter entfremdet, aber Du vielleicht nicht; Sabine hat sich von ihrem Elternhaus entfremdet, aber ihre Schwester vielleicht nicht; Französisch ist für Euch eine Fremdsprache, aber für mich vielleicht nicht etc.* – und in diesem Sinne den deiktischen Ausdrücken verwandt ist, sodass es sich also tatsächlich als schwierig erweist und also als eine durchaus merkwürdige Sache gelten darf, das in Rede stehende Subjekt einfach durchzustreichen und schlichtweg eine kritikwürdige, objektive Entfremdung zu behaupten. Die individualisierende Tendenz, Entfremdungsphänomene anhand von subjektiven Befindlichkeiten wie Leiderfahrungen oder diagnostizierbaren psychischen Störungen belegen zu wollen, bezieht ihre Plausibilität aus dieser üblichen Verwendung des Begriffs.

Bei Marx und Adorno hingegen liegt das Kriterium für die Diagnose einer Entfremdung in modernen Gesellschaften nicht beim Subjekt; der Marx'sche Entfremdungsbegriff war von Anfang an nicht – bzw. nicht primär – auf subjektive Entfremdungserfahrungen ausgerichtet.

Das bedeutet nicht, dass Standpunkt, Lebensweise, Perspektive der Lohnarbeiterinnen und Lohnarbeiter für Marx' Schilderungen irrelevant gewesen wären – im Gegenteil. Sein Zugang ist jedoch weder *empirischer* Natur – er fragt nicht: Wie viel verdienen Lohnarbeiterinnen und Lohnarbeiter, wie lange arbeiten sie, welche Unterschiede bezüglich ihrer sozialen Herkunft erfahren sie etc? – noch *psychologischer* Art: Nicht geht es ihm darum, sich in die Lage der Arbeiter »hineinzusetzen« oder ihr Leiden nachzuempfinden. Die Tatsache, dass es den Arbeitern nicht besonders ‚gut‘ erging, dürften selbst die Ökonomen ohne Weiteres eingesehen haben – wäre es darum gegangen, einen solchen Nachweis zu führen, hätte sich das Lumpenproletariat noch sehr viel besser zur Behandlung angeboten. Es scheint Marx jedoch darum zu gehen, die Ökonominen und Ökonomen etwas sehen zu machen, was aus ihrem eigenen Blickwinkel *nicht zu sehen* und an die Tätigkeit, den Vollzug, die Erscheinungsform der Lohnarbeit gebunden ist – nicht an einzelne, ausgewählte, besonders schlimme Fälle.<sup>6</sup>

Entfremdung geht nicht notwendig einher mit einem eindeutigen Leiden – sie kann im Gegenteil dem Einzelnen auch als Leid- und Gefühllosigkeit, als Wohlergehen oder Selbstbestätigung erscheinen.<sup>7</sup> Das Kriterium der Entfremdung – für Marx wie für Adorno – liegt auf der objektiven Seite: Es ist die

---

<sup>5</sup>Müller-Funk folgert: »Die Figur des Fremden wersetzt sich jedweder Substanzialisierung. Jeder und jede von uns kann in einer bestimmten Situation, Beziehung oder Konstellation zum Fremden bzw. zur Fremden werden.« (Theorien des Fremden. Eine Einführung, S. 16.)

<sup>6</sup>Der Status der Entfremdungsphänomene macht einen Perspektivwechsel nötig: eine Neuausrichtung der Theoriebildung, die ich in meiner Arbeit als phänomenologische Wende charakterisiere.

<sup>7</sup>MEW 2, S. 37, e. p.

kapitalistische Produktionsweise, welche die große Mehrheit der Menschen in Lohnarbeitsverhältnisse zwingt, eine Form des unfreien und einseitigen Tätigseins, das aufgrund von systemischen Wachstumszwängen notwendig die in ihr Befangenen in eine permanente Konkurrenz und zum Raubbau an natürlichen Lebensgrundlagen drängt.<sup>8</sup>

Doch auch, wenn man dem Begriff der Entfremdung gesellschaftstheoretisch fundiert und ihm einen allgemeinen, normativen wie analytischen Stellenwert einräumt, bleibt er Ausdruck einer Relation und eine Relation braucht Relata, braucht Pole, innerhalb derer sie sich als Relation aufspannen kann.<sup>9</sup> Wo von Entfremdung die Rede ist – hierin liegt das wahre Moment der Kritikerinnen und Kritiker des Essentialismus, auf die ich nun kurz zu sprechen kommen möchte – muss auf irgendeine Weise das »Wovon« der Entfremdung bestimmt werden.

#### IV.

Wird im marxistischen Kontext von Entfremdung gesprochen, dienen meist die Frühschriften von Marx, insbesondere die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (1844) und der darin enthaltene Abschnitt über *Die entfremdete Arbeit* als Hauptbezugspunkt. Eine der wirkmächtigsten Auslegungen und Kritiken an dieser frühen Schrift wurde in den 60er Jahren von Louis Althusser vorgelegt. In dieser heute meist als strukturalistisch bezeichneten Marx-Lektüre vertritt Althusser die These, dass die erwähnte frühe Schrift von Marx noch auf Spekulationen über das Wesen – die Essenz (von lat. *essentia*, frz. *essence*) – des Menschen gründe, die Marx später in der *Kritik der politischen Ökonomie* (1859) zugunsten radikal neuer, vom Essentialismus befreiter Grundbegriffe fallen gelassen habe. Damit greift Althusser eine Unterteilung des Marx'schen Werkes auf, die schon zuvor in der Marx-Forschung dominant war: Seit ihrer Veröffentlichung im Jahr 1932 wurden die Schriften des vermeintlich idealistischen jungen Marx von den späten Lehren des reifen, als wissenschaftlich geltenden Materialismus abgegrenzt.

Seit »Althusser's Kritik am Marx'schen «Humanismus»«, so betont Jaeggi, dem Konsens beipflichtend, sei die »Essentialismuskritik fast zu einer Art von «common sense» der zeitgenössischen philosophischen Diskussion geworden.«<sup>10</sup> In meiner Arbeit werde ich einen Schritt hinter diesen Konsens zurückgehen, um mich zunächst vorbereitend der Frage zu widmen: Was bedeutet Essentialismus? Was verstehen die anti-essentialistischen Autoren – insbesondere Louis Althusser – unter Essentialismus bzw. unter Essenz? Die Klärung des Essentialismusbegriffs muss sich als sehr mühsam erweisen, da bei keiner der genannten Autorinnen und Autoren auch nur annähernd eine Definition des Essentialismusbegriffs zu finden ist.

---

<sup>8</sup>»Die Entfremdung der lebendigen Menschen von den vergegenständlichten gesellschaftlichen Mächten ließe sich durchdringen erst von einer Theorie, welche diese Entfremdung selbst aus den gesellschaftlichen Verhältnissen ableitet.« AGS 20.2, S. 676.  
Oder: »Das Unheil liegt in den *Verhältnissen*, [...]; nicht primär in den Menschen und der Weise, wie die Verhältnisse ihnen *erscheinen*.« AGS 6, S. 191.

<sup>9</sup>Der Unterschied zwischen einem Prozess (Jaeggi) und einer Relation besteht darin, dass ersterer (begrifflich) ohne Relata auskommt und logisch betrachtet lediglich das kontinuierliche Fortschreiten von »etwas« oder »jemandem« beschreibt. Die Begriffe »Entfremdung« und »Aneignung« jedoch sind nicht zu verstehen, ohne eine Person anzunehmen, die sich von etwas entfremdet oder es sich aneignet, und auch wo diese Akte als reine Prozesse definiert werden, wie Jaeggi dies tut, bleibt eine Person vorausgesetzt, die diese Prozesse durchläuft. Diese Person ihrerseits ist jedoch kein (!) Prozess.

<sup>10</sup>Jaeggi, S. 52.

Die Bemerkungen über den Essentialismus bleiben im Gegenteil zumeist so dünn und vage, dass die Polemik häufig einfach ins Leere geht, wobei eher Scheingegnerschaften kreierte werden, als dass sachgemäß argumentiert würde. Meine Absicht ist es, vier mögliche Bedeutungsebenen zu unterscheiden, um so die Reichweite und die Grenzen der Essentialismuskritik auszuloten: der Essentialismus als aristotelischer Artessentialismus, als platonischer Idealismus, als Naturalismus oder als Fundamentalismus. Bei Althusser finden sich die drei zuletzt genannten Bestimmungen des Wesensbegriffs – Wesen als vorgängige Allgemeinheit, Wesen als Natur, Wesen als Grund. Weder war Marx jedoch meines Erachtens Platoniker noch Naturalist (im heutigen naturwissenschaftlichen Sinne) noch Ursprungsphilosoph.

Doch bleibt der Angriff der Anti-Essentialistinnen ernst zu nehmen. Für Marx ist der Mensch ein Gattungswesen. Er sagt: In der Entfremdung des Kapitalismus, entfremden wir uns von uns selbst als Gattungswesen. Alles steht und fällt also mit der Bestimmung dessen, was Marx unter dem Gattungswesen versteht.

Marx verwendet den Begriff, der von Hegel und Feuerbach kommt, im Zuge seines Abschnitts über die entfremdete Arbeit in den *Manuskripten*. Es scheint, was die Satzform betrifft, als würde er uns eine klassische Definition geben »Der Mensch ist ein Gattungswesen.« Entzweit man den Doppelbegriff erhält man eine Genitivverbindung: Das Gattungswesen ist ein Wesen der Gattung, ein Wesen, dem es um Gattungen – und unter anderem, um seine eigene Gattung – zu tun ist. Ein Wesen also, das sich dadurch auszeichnet, zu sich selbst und zur Welt in ein verstehendes, fragendes, sorgendes, theoretisches und praktisches Verhältnis treten zu können.<sup>11</sup> So heißt es:

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 - [...] 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. (MEW 40, S. 514)

Indem wir über das Gattungswesen, seine Geschichte, seine Abhängigkeiten, Möglichkeiten, Wahrheiten, seine Entfremdung sprechen, haben wir es je schon immer und unweigerlich mit uns selbst zu tun. Wir können keine Theorie des Gattungswesens – keine Theorie der Entfremdung in der Moderne schreiben, ohne uns selbst in diese Theorie einzubeziehen, denn indem wir darüber schreiben oder sprechen, schreiben oder sprechen wir über uns selbst und niemals über eine Sache oder über ein außer uns in der Welt vorkommendes Verhältnis oder über Fallbeispiele, mit denen wir selbst eigentlich weiter nichts zu tun haben. Und nicht nur das: Alles Sprechen und Diskutieren über das Gattungswesen ist per se politisch. So auch unser Treffen, unsere Diskussion und hier. Denn Hierin liegt der Gegenstand der Politik für Marx und darin folgt er Aristoteles<sup>12</sup>: Das Gattungswesen ist ein Wesen, dem es um die Gattung zu tun

---

<sup>11</sup>Ein Gattungsleben haben auch Tiere, aber sich selbst als Gattung begreifen, »für sich selbst« zur Gattung werden kann – hier stimmen Hegel, Feuerbach, Marx überein – nur der Mensch, etwa HW 3, S. 143; vgl. auch: Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, S. 37.

<sup>12</sup>Politik I 2. 1252a7-19: »Dies aber ist im Vergleich zu den anderen Lebewesen den Menschen eigentümlich, dass sie allein die Wahrnehmung des Guten und Schlechten, Gerechten und Ungerechten etc. besitzen. Aber die Gemeinschaft in diesen Dingen schafft den Haushalt und die Polis.«

ist, das in Austausch und Auseinandersetzung mit seiner Gattung bestimmt, wie es leben will und welche Auffassung des Guten wir unserem Handeln zugrunde legen wollen. Es ist ein *zoon politikon*.<sup>13</sup>

Dem Gattungswesen eignet für Marx nicht nur das ‚theoretische‘ Fragen und Diskutieren, ein theoretisches Verhältnis zur Welt also, sondern auch ein praktisches. Dieses praktische Verhältnis liegt für ihn in der freien und universellen, gegenständlichen Gattungstätigkeit.

Zunächst legt Marx uns mit diesem Konzept der Gattungstätigkeit keine Liste inhaltlich bestimmter Tätigkeiten oder Fähigkeiten vor: Er sagt also nicht, der Mensch sei ein Wesen, das denken oder tanzen oder gehen oder sprechen kann. Stattdessen charakterisiert er die *Art und Weise*, wie wir tätig sind bzw. tätig sein könnten, wenn wir die Bedingungen der Lohnarbeit überwinden würden. Das Konzept, das ihm dabei vorschwebt, kommt nicht »aus dem nichts«; seine Verwirklichung wäre für ihn kein radikaler Bruch mit der Geschichte, sondern die Aufnahme der in ihr herangereiften Entwicklungspotentiale und Entfaltung derselben. Das Gattungswesen ist kein verlorengegangener Ursprung, zu dem es zurückzukehren gelte, sondern formuliert eine mögliche Zukunft. Marx entwirft diese mögliche Zukunft vor dem Hintergrund der geschichtlichen Bedingungen und Möglichkeiten, der Produktionsverhältnisse, die er vor Augen hat.

Unter Rückgriff auf Aristoteles, Hegel und Feuerbach können drei Bedeutungsebenen dieser Gattungstätigkeit – Marx nennt sie auch Tätigkeit der Vergegenständlichung<sup>14</sup> – skizziert werden: Unter Vergegenständlichung versteht Marx A. die Herstellung einer gegenständlichen Welt und genauer: eine Weise des Herstellens, die auf das »inhärente Maß« ihrer Gegenstände achtet; B. die darin sich vollziehende und nie zum positiven Abschluss kommende Herausbildung individueller Fähigkeiten und die durch sie ermöglichte Handlungsmacht, deren Gelingen von einem sozialen Gefüge wechselseitiger Anerkennung abhängig ist; C. die sinnliche Dimension der Gegenstandserfahrung und -aneignung.

Dieses Konzept des Tätigseins scheint zwar in einer bestimmten Auffassung menschlicher Möglichkeiten fundiert zu sein, zugleich aber weder einen ursprünglichen, natürlichen Zustand der Menschheit zu markieren, zu dem es zurückzukehren gelte, noch überhaupt in irgendetwas »Statischem« zu bestehen im Sinne eines zum Ausdruck zu bringenden (humanen oder personalen) Wesenskerns. Die Vergegenständlichung wird stattdessen beschrieben als eine Tätigkeit oder Lebensweise, die innerhalb verschiedener miteinander verzahnter Relationen (zum Gegenstand, zum Anderen, zu sich selbst) stattfindet. Innerhalb dieser Relationen geht es nicht *primär* um ein Ego, das seine individuellen

---

<sup>13</sup>Und deswegen kann Marx auch sagen, dass der Kapitalismus eigentlich unpolitisch sei – weil dieser nämlich qua Kapital und Arbeit die Struktur unseres Tätigseins und unserer Lebensform festlegt und damit gerade den offenen Streit und das Fragen, die Politik ermöglichen würden, blockiert.

<sup>14</sup>Versäumt Marx es hier nicht, auch über die Bedeutung nicht-gegenständlicher, nicht-herstellender Tätigkeitsformen nachzudenken, etwa die heute häufig sogenannten Reproduktions- oder Care-Tätigkeiten? Den Feministinnen, von deren Seite diese Kritik seit Jahrzehnten vorgetragen wird, ist zuzustimmen. Marx beschäftigt sich nicht eigens mit diesen Tätigkeiten. Doch lassen sich einige von Marx meist nur angedeutete *allgemeine* Aspekte des Tätigseins sammeln und bündeln, die sich, wie ich glaube, ebenfalls gewinnbringend auf reproduktive Tätigkeitsformen beziehen lassen. Hierzu zählt die Anerkennung und Förderung der leiblichen und sinnlichen Dimension unseres In-der-Welt-seins, das Konzept wechselseitiger, herrschaftsfreier Anerkennung, wie die Möglichkeit der freiwilligen Bindung, Hingabe an und Sorge um unsere sozialen und natürlichen Existenzbedingungen.

Eigenarten »promethetisch-expressivistisch«<sup>15</sup> zum Ausdruck bringen und nachträglich betrachten können soll, sondern um die Achtung und Entwicklung aller beteiligten Relata: Für die Herausbildung und Entwicklung eines freien Subjekts gilt es als Voraussetzung, dass es diesem (strukturell) möglich ist, mit seiner Tätigkeit sowohl den Gegenständen (der Arbeit und Natur) als auch seinen Mitmenschen *gerecht* zu werden.

Den Vorwurf, Entfremdungstheorie sei Philosophie der Innerlichkeit, pathetische Sehnsucht nach Ursprüngen und ungestörtem »bei sich sein«, kann nur äußern, wer weder Hegel noch Marx aufmerksam gelesen hat, denn ihnen kommt, wie Adorno betont, »das Subjekt zu sich selbst nicht durch die narzißtisch auf es zurückbezogene Pflege seines Fürsichseins, sondern durch Entäußerung, durch Hingabe an das, was es nicht selbst ist.«<sup>16</sup>

## V.

Meine Absicht, der subjektiven Dimension von Entfremdungserfahrungen einen sekundären Stellenwert einzuräumen, hat neben dem systematischen Anspruch, einen gesellschaftstheoretisch fundierten, allgemeinen Maßstab der Kritik zu etablieren, einen historischen Grund.

Der nachliberale, monopolistisch geprägte Kapitalismus, der sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland herausbildete, hatte ein gänzlich anderes Erscheinungsbild als der liberale Konkurrenzkapitalismus, den Marx und Engels vor Augen hatten.<sup>17</sup> Nicht nur war die noch im Frühwerk von Marx aufgestellte Verelendungsprognose nicht eingetreten; vielmehr hatte die Entfremdung ihre »ökonomisch sinnfällige Gestalt«<sup>18</sup> der Armut völlig eingebüßt. Der sogenannte Sozialstaat übernahm gegenüber der Gesellschaft nicht mehr die Rolle eines realitätsfernen Überbaus – wie Marx es noch in seiner Schrift *Zur Judenfrage* (1844) beschrieben hatte – er intervenierte stattdessen in vormals unangetasteten gesellschaftlichen Bereichen (Bildungspolitik, Sozialpolitik, Kirchenpolitik etc.) und brachte hier soziale Fortschritte voran.<sup>19</sup> Hatte Marx den Staat noch als »Leibeigene[n] der Geldmacht«<sup>20</sup> und »Geburtshelfer der kapitalistischen Ordnung«<sup>21</sup> verstanden, der das System privater Ausbeutungsverhältnisse rechtlich legitimierte und ideologisch verschleierte, wurde diese Funktion im

---

<sup>15</sup>So Charles Taylors Auslegung in: Taylor, Charles: Hegel. Frankfurt am Main: 1993, S. 733.

<sup>16</sup>AGS 10.2, S. 639–644, hier: S. 643.

<sup>17</sup>Das Anliegen kann hier offensichtlich nicht darin bestehen, eine detaillierte, sozial- und wirtschaftspolitisch oder auch arbeitssoziologisch umfassende Darstellung zu bieten. Die findet sich weder bei Adorno – warum ich hier auch auf andere Autorinnen zurückgreife: Habermas, Offe, Lessenich – noch erscheint sie mir als notwendig für mein Vorhaben. Stattdessen geht es um historische Tendenzen, die ich grob veranschaulichen will, um die hier zu entwickelnde These von der Dialektik der Entfremdung empirisch zu verankern. Die historische Wandlung von Entfremdungsphänomenen in den 30er Jahren, zur Gründungszeit der ursprünglichen Kritischen Theorie, vor dem Hintergrund der gescheiterten Arbeiterbewegung, der Etablierung des sowjetischen Staatssozialismus und der faschistischen Entwicklung in einigen europäischen Ländern, würde eine eigenständige Untersuchung verdienen. Ebenso interessant wäre es, das Verhältnis von West- und Ostdeutschland oder die internationale Konstellation der Nachkriegsjahre in die Überlegungen einzubeziehen. Zur Behebung dieser Mängel bietet die Adorno-Lektüre keine Hilfe: Stattdessen spricht dieser häufig sehr monolithisch von »einer« Gesellschaft, die eigentlich historisch und international zu konkretisieren wäre, oder wirft – wie im Kulturindustriekapitel der *Dialektik der Aufklärung* – amerikanische Massenkultur, Neumanns Behemoth, Pollocks Staatskapitalismusthesen und den deutschen Wohlfahrtsstaat auf eine Weise durcheinander, das sie schwer zu entwirren und differenzieren sind.

<sup>18</sup>Habermas 1988 [1963], S. 228.

<sup>19</sup>Habermas: Strukturwandel, S. 177 f.

<sup>20</sup>MEW 1, S. 374. Vgl. auch Engels im Anti-Dühring, MEW 20, S. 260.

<sup>21</sup>MEW 23, S. 779.



deutschen Spätkapitalismus immerhin uneindeutiger: Es schien, als könne der Staat, der durch die Ausweitung von Wahlrecht und Mitbestimmungsmöglichkeiten immer demokratischer geworden war, dem Treiben des Kapitals schließlich doch noch Einhalt gebieten. Korporatistische Gewerkschaften und sozialdemokratische Volksparteien wirkten in der Parteienlandschaft mit, konnten Mindestlöhne anheben, Tarifverträge festsetzen, das Renten- und Sozialversicherungssystem ausbauen, in Infrastruktur und Bildung investieren und progressiv besteuern.

Während eine gesamtgesellschaftliche vernünftige Planung der Produktion weiterhin ausblieb, nährte die vorherrschende Produktionsweise – der Fordismus – dennoch die Hoffnungen auf ihr Eintreten.<sup>22</sup> So ermöglichte er die Massenproduktion von Konsumgütern und die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Mehrheitsgesellschaft. Die standardisierte, monotone Tätigkeit der Industriearbeiterinnen unterlag zwar strikten Auflagen und verlangte eine ausgeprägte Disziplin – im Rahmen der 68er Bewegung sollte diese Arbeitsorganisation zum Gegenstand der Kritik und sollten mehr persönliche Freiräume und Entfaltungsmöglichkeiten eingefordert werden<sup>23</sup> – im Gegenzug gewährte diese Arbeitsformation jedoch eine lebenslange Absicherung und relativen Wohlstand. Das Verhältnis zur Arbeit – so Fords Idealvorstellung – sollte zwar fernab von Selbstverwirklichung und Individualitätsansprüchen lediglich instrumenteller Art sein und »Initiative, Aufgabenvielfalt und Verantwortung des fordistischen Fabrikarbeiters auf ein Minimum reduziert werden«<sup>24</sup>; zugleich sollte jedoch ein hohes individuelles Einverständnis mit den Produktionsmethoden erzielt werden. Die Lohnarbeit blieb so fremdbestimmt und erfuhr zudem eine zunehmende Vereinseitigung. Dementsprechend blieben Unterordnung und Demütigung im Alltagsbewusstsein präsent; zugleich verloren sie jedoch ihre Brutalität; das »Versinken in täglicher Monotonie, das Entwickeln von Gewohnheiten, sich in seiner Funktion einzurichten, tragen zu einer Art Beruhigung und zur Entlastung vom durchaus vorhandenen Bewußtsein der eigenen Ausbeutung und Unterdrückung bei.«<sup>25</sup> Vor allen Dingen aber gelang es dem Fordismus durch *äußere* Anreize – Konsumgüter, soziale Absicherung, Vollbeschäftigung etc. –, das Selbstverständnis der Arbeiterinnen zu verändern: Als Gegenfolie zur Gleichgültigkeit gegenüber der Arbeit und dem alltäglichen Totschlagen der Zeit in der Fabrik gewannen Freizeit und Familienleben an Bedeutung. Derart erschien die Arbeit nicht länger nur als das Joch, das als universales Unrecht empfunden wurde, sondern zugleich als Ermöglichungsbedingung gewisser Freiheiten. Die Arbeiterinnen, die sich vom Reichtum der Gesellschaft ausgeschlossen, fremd und isoliert gefühlt hatten,<sup>26</sup> rückten nun in ihre Mitte.

---

<sup>22</sup>Vgl. Gramsci, Antonio: Amerikanismus und Fordismus, in: ders., Philosophie der Praxis, hg. u. übersetzt von Christian Riechers, Frankfurt a. M. 1967, S. 376–404.

<sup>23</sup>Boltanski, S. 217.

<sup>24</sup>Gabler, Andrea: *Die Despotie der Fabrik und der Vor-Schein der Freiheit. Von »Socialisme ou Barbarie« gesammelte Zeugnisse aus dem fordistischen Arbeitsalltag.* In: *Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit* 16, S. 349–378, hier: S. 363. (Es handelt sich um Berichte aus dem fordistischen Arbeitsalltag, die Cornelius Castoriadis und Claude Lefort 1949 in ihrer Arbeitsforschung »Socialisme ou Barbarie« versammelten.)

<sup>25</sup>Ebd., S. 356.

<sup>26</sup>AVL 15, S. 12.

Die Tatsache, dass die Gesellschaft zunehmend als eine sozialstaatlich eingerichtete Gesellschaft *ohne Klassen* wahrgenommen und erlebt wird, macht für Adorno und die anderen kritischen Theoretiker eine Analyse und Reinterpretation der Marx'schen Krisen- und Staatstheorie erforderlich. Es wird uneindeutig, *wofür* oder *wogegen* aus linker und sozialdemokratischer Perspektive gekämpft wird: Geht es noch um die Abschaffung eines Systems heteronomer Arbeit, darum, nicht länger Arbeiterin zu sein und sein zu müssen? Oder geht es vielmehr darum, eine gut bezahlte Arbeiterin sein zu wollen? Für Adorno treten die Errungenschaften der Arbeiterbewegung der Nachkriegsjahrzehnte, die sich in einer politischen Repräsentation von Arbeiterinteressen umsetzen, hinter der impliziten Systemkompatibilität dieser Forderungen zurück: Die Kämpfe unterliegen aus seiner Sicht allzu leicht selbst einer bedenklichen Arbeitsmoral<sup>27</sup> sowie den Idealen von Vollbeschäftigung<sup>28</sup>, Wachstum<sup>29</sup>, Fortschritt<sup>30</sup> und einem ressourcenorientierten Lebensstil.<sup>31</sup> Die Funktionserfordernisse der Systemreproduktion werden zu Idealen der eigenen Lebensführung. Das Problem liegt nicht darin, dass Arbeiterinteressen nicht politisch repräsentiert würden – sondern in Inhalt und Ausrichtung dieser Interessen selbst.

Adorno sucht nach kultur- und subjekttheoretischen Erklärungen für diesen Assimilationsvorgang und legt den Fokus auf alltägliche Denk- und Handlungsformen, die zur Verschleierung gesellschaftlicher Widersprüche beitragen. Der Mangel an ökonomischer Analyse, der »dem Bildungsbürger« von marxistischer Seite häufig vorgehalten wird, hat seinen Grund in der Sache: Der Grund für die Niederlagen und die Stilllegung der revolutionären Bewegungen liegt nicht in irgendwelchen objektiven Strukturgesetzen oder ökonomischen Determinanten, die dann als marxistische Dogmen wiedergekaut werden, sondern im Bewusstsein der Subjekte, ihrer Praxis und dem darin enthaltenen Selbstverständnis. Der Kapitalismus ist aus Sicht der Kritischen Theorie nicht länger eine allein auf Profitmaximierung ausgerichtete Wirtschaftsordnung. Er ist zur vollumfänglichen Gesellschaftsordnung gediehen und in die Denk- und Lebensweisen der Menschen eingegangen; das Rentabilitätsprinzip dehnt sich auf Kunst und Kultur, Freizeit, die Theoriebildung an den Universitäten, aber vor allem auf zwischenmenschliche und private Beziehungen aus.

Die subjektive Seite, die Erfahrung und das Bewusstsein des Umstandes, dass etwas mit den Verhältnissen, in denen wir leben, *nicht stimmt*, ist es, die im Prozess der Integration immer weiter zugunsten einer Identifizierung verdrängt wird:

Die Anpassung der Menschen an die gesellschaftlichen Verhältnisse und Prozesse, welche die Geschichte ausmacht und ohne die es den Menschen schwer geworden wäre, fortzuexistieren, hat sich in ihnen derart sedimentiert, daß die Möglichkeit, daraus ohne unerträgliche Triebkonflikte auch nur im Bewußtsein auszubrechen, schrumpft. Sie sind, Triumph der Integration, bis in ihre innersten Verhaltensweisen hinein, mit dem identifiziert, was mit ihnen geschieht.<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup>AGS 8, S. 363.

<sup>28</sup>AGS 8, S. 363.

<sup>29</sup>DDA

<sup>30</sup>Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, S. 41 e. p.

<sup>31</sup>AGS 4, *Kind mit dem Bade*

<sup>32</sup>AGS 8.

Auch die Theoretikerinnen und Theoretiker aus Adornos Umkreis teilten diese Beobachtungen: Beispielsweise beschrieb Habermas 1963 in seinem Aufsatz *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik* die Gefahr, auf eine Gesellschaft zuzusteuern, die beginnen könnte, sich in der Entfremdung wohlfühlen: Eine wohlfahrtsstaatlich gelenkte Massendemokratie würde sich schließlich vollends im »Wohlgefühl einer hygienisch perfektionierten Entfremdung [einrichten], deren Stachel aus dem Bewußtsein vollständig und dauerhaft verdrängt«<sup>33</sup> wäre. Die Spuren der Entfremdung seien nicht länger im Elend der entfremdeten Arbeiterinnen, sondern stattdessen in der Freizeit, der Unterhaltungsindustrie und im gesamten Bereich der Bedürfnisproduktion zu suchen. Die Gestalten der Entfremdung, so Habermas, seien »sublimier« und nicht länger »klassenspezifisch«; würden »raffinierter« und »heimlicher« zu Tage treten.<sup>34</sup>

Auch Marcuse nimmt diese Entwicklung in *Der eindimensionale Mensch* (1967) in den Blick:

Ich habe soeben darauf verwiesen, daß der Begriff der Entfremdung fraglich zu werden scheint, wenn sich die Individuen mit dem Dasein identifizieren, das ihnen auferlegt wird, und an ihm ihre eigene Entwicklung und Befriedigung haben. Diese Identifikation ist kein Schein, sondern Wirklichkeit. Die Wirklichkeit bildet jedoch eine fortgeschrittenere Stufe der Entfremdung aus. Diese ist gänzlich objektiv geworden; das Subjekt, das entfremdet ist, wird seinem entfremdeten Dasein einverleibt.<sup>35</sup>

Adorno hat das Schwinden des Bewusstseins und der Erfahrung von Entfremdung, ihr Unbewusstwerden oder auch ihre Verinnerlichung von seinen frühen Schriften an im Blick und lässt diesen Sachverhalt in den *Minima Moralia* zunehmend ausdrücklicher werden. Er skizziert ein Szenario der zunehmenden Übereinstimmung zwischen Person und Funktion, dem vermeintlichem Zuhause und der Arbeit, die für Marxens Proletariat noch fühlbar in Eigenes und Fremdes auseinandertraten. Damit fasst er eine geschichtliche Problematik ins Auge, die man als Prozess der *Integration der Entfremdung* oder auch als *Ent-Entfremdung* bezeichnen könnte:

Man wird im Bewußtsein nochmals, was man im Sein ohnehin ist. Gegenüber der Illusion der an sich seienden und unabhängigen Persönlichkeit inmitten der Warengesellschaft ist solches Bewußtsein die Wahrheit. [...] Je weniger funktionellen Sinn mehr die gesellschaftliche Arbeitsteilung hat, um so sturer klammern die Subjekte sich an das, wozu die gesellschaftliche Fatalität sie bestimmt hat.<sup>36</sup>

Wenn es wahr ist, dass angesichts der Integrationsvorgänge des 20. Jahrhunderts »der Begriff der Entfremdung fraglich zu werden scheint« (Marcuse), so macht dies nicht nur das Beharren auf dem Fortbestand seiner ökonomischen Gründe umso wichtiger, sondern es verändert auch die *Phänomenologie der Entfremdung*. Nicht länger sollten uns primär diejenigen Entfremdungsphänomene Sorge bereiten, die

---

<sup>33</sup>Habermas 1988 [1963], S. 230.

<sup>34</sup>Und Ernst Bloch: »Die Fremde darin ist in der alten Bedeutung des Wortes vorgeformt; sie meinte Elend, auch Irre. Heute wird dergleichen neu erfahren: nicht als entferntes Draußen, sondern genau als eines daheim, in der Welt unseres veräußerten, zur Ware gewordenen, darin verdinglichten Lebens.« Bloch, *Entfremdung, Verfremdung*, S. 83.

<sup>35</sup>Marcuse 1967 [1964], S. 31. Vgl. auch: »Wiederum stehen wir einem der beunruhigendsten Aspekte der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation gegenüber: dem rationalen Charakter ihrer Irrationalität. Ihre Produktivität und Leistungsfähigkeit, ihr Vermögen, Bequemlichkeiten zu erhöhen und zu verbreiten, Verschwendung in Bedürfnis zu verwandeln und Zerstörung in Aufbau, das Ausmaß, in dem diese Zivilisation die Objektwelt in eine Verlängerung von Geist und Körper überführt, macht selbst den Begriff der Entfremdung fragwürdig. Die Menschen erkennen sich in ihren Waren wieder; sie finden ihre Seele in ihrem Auto, ihrem Hi-Fi-Empfänger, ihrem Küchengerät.« (Ebd., S. 29.)

<sup>36</sup>AGS 4, S. 288.

in der Maske der Entfremdung auftreten, sondern jene, die in der Maske der Vertrautheit erscheinen. Wenn man mit den Kritischen Theoretikerinnen und Theoretikern die These vertritt, dass der Kapitalismus enorme sozialintegrative Kräfte entfalten, Antagonismen oberflächlich befrieden und selbst noch gegen ihn gewendete Kritiken vereinnahmen und sich zu Nutze machen kann, dann gilt es, so jedenfalls der hier vorliegende Versuch, die Thesen dieser Integration – entwickelt während der Ära des fordistischen Wohlfahrtsstaates – auch auf die Entfremdungstheorien zu übertragen. Es muss bisweilen verwundern, dass von der Integration des Proletariats oder von Ideologien als falschen Bewusstseinsformen schon seit über 50 Jahren die Rede ist, während die Integration der Entfremdung bzw. verkehrte oder verschleierte Formen der Entfremdung, die in Alltagsbewusstsein und Gewohnheit übergegangen sind, kaum (in dieser Begrifflichkeit) untersucht wurden. *Eine* solche Untersuchung jedoch liegt vor: Es sind Adornos *Minima Moralia*.

Wo er sich in dieser Sammlung von Aphorismen aus dem »beschädigten Leben« in die Verästelungen und Windungen derjenigen Bereiche hineinbegibt, die gemeinhin als Gegensätze zur Arbeit gelten – Privatleben, Freizeit, Konsum, Sexualität etc. – da zeigt er keine »Beispiele« der Entfremdung auf, diagnostiziert keine »Pathologien« und entwirft auch keine positive Gegenlehre des guten Lebens. Zum Gegenstand wird vielmehr dasjenige, »woran wir gewöhnt sind, so dass wir uns nicht mehr darüber wundern, unser Alltag, irgendeine Regel, in der wir stecken, Alles und Jedes, in dem wir uns [einmal] zu Hause wissen«<sup>37</sup>. Den »entfremdeten Gestalten« der individuellen Existenz forscht Adorno kurzum ebendort nach, wo sie am wenigsten vermutet werden.

Adorno beschreibt, wie sich der Einzelne in der entfremdeten Welt der Arbeit als seinem Zuhause ideologisch einrichtet; die »Mühe und Plage«<sup>38</sup> der Arbeit weicht tendenziell einer Identifizierung mit ihr. Entfremdung, so Adorno, sei in absolute Nähe, Distanzlosigkeit, Vertrautheit umgeschlagen und halte sich eben darin in verkappter Form aufrecht.<sup>39</sup> Durch das gegenwärtige Einzughalten neuartiger Managementtechniken, die neoliberale Transformation von Arbeit zum Spiel und zum vermeintlichen Terrain von Selbstverwirklichung, Individualität und Autonomie, erfahren Thesen und Methode Adornos meines Erachtens eine Bestätigung.

## VI.

*Dass es im falschen kein richtiges Leben gibt*, bedeutet nicht, dass damit unser ganzes Miteinander schlagartig und vollständig entwertet wäre, dass es weder Glück noch Freude noch Schönes gäbe. Allein – diese Kategorien haben für die Diagnose der Entfremdung keine Relevanz und schon gar nicht diejenige, sie zu widerlegen.

---

<sup>37</sup>Nietzsche, FW, KSA 3, S. 594.

<sup>38</sup>Zum Bedeutungswandel der Arbeit vgl. auch Arendt 1960, S. 48; Plessner 1960, S. 217.

<sup>39</sup>AGS 3, S. 184, 320; AGS 4, S. 45, 114, 167, 234, 288; AGS 8, S. 118; AGS 14, S. 23, 29; AGS 20.2, S. 491; schon bei Marx: Vgl. MEW 25, S. 838.

Den Autorinnen und Autoren, die einwenden, die Annahme einer totalen Entfremdung habe zur Konsequenz, dass man von der eigenen Entfremdung nichts wissen könne, da es hierfür der Erfahrung des Gegenteils bedürfe, ist das Folgende zu antworten: Die dialektisch verstandene Totalität meint kein systemisch abgeschlossenes Ganzes, keinen Behälter, in den man schlichtweg alles hineinwerfen würde, um es dann für schlecht zu erklären.

Adorno und Marx beziehen den Begriff von Hegel. Er meint ein das Ganze (lat. totum) durchziehendes Geflecht von Vermittlungszusammenhängen und ist dem Hegel'schen Begriff der Unendlichkeit (Logik) vergleichbar. So wie für die »wahre Unendlichkeit« gilt, dass sie auch noch die Endlichkeit enthalten muss, lässt sich sagen: Umfasste die Totalität nicht auch noch die Ausnahme und das Gegenteil ihrer selbst, wäre sie nicht total. Allein Ausnahmen bleiben weiterhin negativ bestimmt durch dasjenige, wovon sie sich aus-nehmen. (Die ganze *Negative Dialektik* widmet sich dem Bewusstsein von diesen Ausnahmen.)

Die meisten gegenwärtigen Entfremdungskonzeptionen jedoch drehen die Vorzeichen tendenziell um und konstatieren: *Wir leben im Richtigen, wenngleich es in diesem Richtigen noch immer allerhand Falsches gibt.*

So wichtig die Sichtbarmachung von Symptomen wie Burnout oder auch die Kritik an prekären Arbeitsverhältnissen ist, lässt sie doch zum einen die geschichtlichen Wandlungen in der Phänomenologie der Entfremdung meist unberücksichtigt – sie unterscheidet nicht gründlich zwischen jenen klassischen und den neuartigen, integrierten Formen oder bietet immerhin keine Erklärung für deren Unterschiede – und befürwortet zum anderen zu leichtfertig das »Normale« als Regel und Maßstab, indem sie als Beispiele der Entfremdung auf Dysfunktionen und Abweichungen hinweist. Wo jedoch einzelne Fälle als Beispiele von Entfremdung auf- und vorgeführt werden – Leiharbeiterinnen, die unter Umstrukturierungsmaßnahmen leiden, ein Patient eines modernisierten Großkrankenhauses, für den niemand Zeit findet,<sup>40</sup> ein unauthentischer Jungelktor, eine kichernde Feministin, ein indifferenter Professor,<sup>41</sup> der ressourcenorientierte Gustav, die schlechtgelaunte Anna<sup>42</sup> etc. – suggeriert dies, dass es sich bei allen anderen Fällen, die aufgrund ihrer vermeintlichen Evidenz meist nicht eigens illustriert werden, um die nicht-entfremdeten Fälle eines gelingenden Lebens handelt. Hier gelingt es offenbar – je nach Theorieansatz –, resonante Beziehungen zu führen (Rosa) oder sich die eigenen Lebensbedingungen anzueignen (Jaeggi).

Es gibt sie also – diese richtigen Leben im Falschen. Ergo kann das Falsche so falsch nicht sein.

*(... und ich denke, dagegen sollten wir Einspruch einlegen. Vielen Dank.)*

---

<sup>40</sup>Zima, S. 8.

<sup>41</sup>Jaeggi 2005, S. ?.

<sup>42</sup>Rosa 2016, S. 15, 23.