

**KARLS-UNIVERSITÄT
FAKULTÄT FÜR HUMANWISSENSCHAFTEN**

MASTERARBEIT

2021

Paul Herden

Deutsche und französische Philosophie

Paul Herden

**Prolegomena zum Begriff der Selbstverwirklichung:
Aktualisierung der Idee der Aufhebung der Arbeit im Anschluss an die
Hegelsche und Marxsche Philosophie**

Masterarbeit

Leiter der Masterarbeit: Prof. Hans Rainer Sepp

Prag 2021

Erklärung

Ich versichere, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle der Literatur entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet. Ich erkläre zudem, dass ich die vorliegende Arbeit nur zur Erlangung des Mastertitels in der Karls-Universität verwende. Ich bin damit einverstanden, die Masterarbeit dem Autorenrecht gemäß der Öffentlichkeit über eine elektronische Datenbank der akademischen Abschlussarbeiten der Karls-Universität zur Verfügung zu stellen.

Prag, am 13.06.2021

Paul Herden

Ich danke Sonja

Inhaltsverzeichnis

1. Zusammenfassung.....	6
2. Abstract.....	7
3. Einleitung oder Worum es in dieser Studie nicht und doch gehen wird.....	9
4. Zur Geschichte und Lage des Begriffs der Selbstverwirklichung.....	17
2.1 Der absente Marx – Zur Kritik an Hartmut Rosas Selbstverwirklichungsbegriff.....	26
2.2 Der absente Hegel – Zur Kritik an Andreas Reckwitz’ Selbstverwirklichungsbegriff.....	33
5. Hegel und Marx – Philosophen authentischer Selbstverwirklichung, nicht der Arbeit.....	42
<i>Hegel</i>	
5.1 Der Geist, der sich weiß – Hegels System in alle Kürze und Würze.....	44
5.2 Metapherproblem & Bildungsbegriff.....	53
5.2.1 Metapherproblem – Arbeit ist nicht gleich Arbeit.....	53
5.2.2 Bildungsbegriff – Arbeit am Begriff heißt Bildung.....	62
5.3 Zusammenfassung & toter Winkel des Geistes.....	69
<i>Marx</i>	
5.4 Der Körper, der sich braucht – Marx & die Ambivalenzen des Hegelschen Erbes.....	73
5.5 Die Tat tat Not – Der Marxsche Materialismus & die Probleme des Gattungswesens.....	79
5.6 Vom Gattungswesen zum totalen Menschen – Kritik der Marxschen Handlungstheorie.....	88
5.6.1 Anthropologie & Ontologie.....	89
5.6.2 Mittel-zum-Zweck versus Selbstzweck; Praxis versus Poiesis.....	95
5.6.3 Aufhebung der Arbeit als Aufhebung von Privateigentum, Staat, Arbeitsteilung.....	104
5.6.4 Kern der Marxschen Selbstverwirklichung: Universalität, Ästhetik & Ethik.....	112
5.7 Fazit & Exkurs zu Hannah Arendts Arbeitsbegriff.....	120
6. Anstelle eines Fazits: Metaphysik – Eine Solidaritätsbekundung.....	136
7. Literaturverzeichnis.....	153

1. Zusammenfassung:

Die vorliegende These bildet in erster Instanz eine arbeitskritische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Selbstverwirklichung im Ausgang der Hegelschen und Marxschen Philosophie und Handlungstheorie. In zweiter Instanz ist sie eine Vorstudie zum Begriff der Verpassungsangst/fomo, der im PhD auf Grundlage der MA näher untersucht werden soll. Im ersten Abschnitt wird anhand einer Kritik der Selbstverwirklichungsbegriffe von Andreas Reckwitz und Hartmut Rosa die gängige Ansicht und zeitgenössische Auseinandersetzungen mit besagtem Begriff als zwar relevant aber unzureichend dargestellt. Beide Autoren fungieren als Stellvertreter eines Mangels, der sich als allzu große Distanz zu metaphysischen und historisch-materialistischen Positionen und Überlegungen in Bezug auf solche Begriff wie den der Selbstverwirklichung entpuppt. Im Hauptteil wird also nicht nur versucht, behufs einer Renaissance der Hegelschen und Marxschen Überlegungen zum Begriff der Selbstverwirklichung, diesen Mangel zu plausibilisieren und zu beheben, darüber hinaus wird kraft einer ausführlichen Exegese ihrer Handlungstheorien und Prüfung ihrer Kategorien vor allem darauf hingewiesen, dass die Hegelsche und Marxsche Philosophie die vollständige Aufhebung der Selbsterhaltung (d.i. entfremdete und naturnotwendige Arbeit) in die Selbstverwirklichung impliziert, selbst wenn beide Denker den missverständlichen Begriff der Arbeit für ihre emanzipativen Handlungstheorien bzw. Selbstverwirklichungsbegriffe verwenden. Anstelle eines Fazits werden der erste und zweite Teil insofern zusammengefasst, als die Notwendigkeit einer Wiederbelebung der Hegelschen (metaphysischen) und Marxschen (historisch-materialistischen) Philosophien in Bezug auf gesellschaftskritische Überlegungen zum Begriff der Selbstverwirklichung als Aufhebung der Arbeit veranschaulicht werden. Diese Erörterung bildet die Überleitung zu der Dokorthesis zum Begriff der Verpassungsangst, der in der MA bereits allorts latent mitschwingt.

Stichworte:

Selbstverwirklichung, Arbeit, Selbsterhaltung, Verpassungsangst, Fomo, Hegel, Marx

2. Abstract:

This thesis forms, in the first instance, a critical examination of labor in relation to the notion of self-realization following Hegelian and Marxian philosophy and their theories of action. In the second instance, it is a preliminary study of the concept of fomo (fear of missing out), which will be explored in more detail in the PhD based on the MA. In the first section, a critique of Andreas Reckwitz's and Hartmut Rosa's notions of self-realization is used to present the common view and contemporary engagements with said notion as relevant but insufficient. Both authors act as a proxy for a deficiency that turns out to be an all too great distance from metaphysical and historical-materialist positions and considerations regarding such notion as that of self-realization. Thus, in the main part, not only an attempt is made, by means of a renaissance of Hegelian and Marxian reflections on the concept of self-realization, to plausibilize and remedy this deficiency; moreover, by virtue of a detailed exegesis of their theories of action and examination of their categories, it is pointed out, above all, that Hegelian and Marxian philosophy intends the complete abolition of self-preservation (d. i. alienated and natural labor) and elevation into self-realization, even if both thinkers use the misleading concept of labor for their emancipative theories of action and concepts of self-realization, respectively. In lieu of a conclusion, the first and second parts are summarized insofar as the need for a revival of Hegelian (metaphysical) and Marxian (historical materialist) philosophies are illustrated in relation to sociocritical considerations of the concept of self-realization as the abolition of labor. This discussion forms the transition to the doctoral thesis on the concept of Verpassungsangst, which is already latently resonating everywhere in MA.

Keywords:

self-realization / self-actualization, labor, self-preservation, fear of missing out, Fomo, Hegel, Marx

*„Die Angst, das Selbst zu verlieren
und mit dem Selbst die Grenze zwischen sich
und anderem Leben aufzuheben,
die Scheu vor Tod und Destruktion,
ist einem Glücksversprechen verschwistert,
von dem in jedem Augenblick die Zivilisation bedroht war.
Ihr Weg war der von Gehorsam und Arbeit,
über dem Erfüllung immerwährend bloß als Schein,
als entmachtete Schönheit leuchtet.“*

– Horkheimer, Adorno, in: Dialektik der Aufklärung –

3. Einleitung oder Worum es in dieser Studie nicht und doch gehen wird

Die vorliegende Masterthese stellt die Vorstudie zu einem Dissertationsvorhaben dar, worin das Phänomen der *Verpassungsangst* untersucht und ihr Begriff kritisch bestimmt werden soll. Im Zuge zahlreicher Vorüberlegungen zu diesem Dissertationsvorhaben hat sich ergeben, dass der Begriff der Angst im Allgemeinen und der der Verpassungsangst im Besonderen sich nicht ohne einen vorangestellten Handlungsbegriff plausibilisieren lassen. Sowohl das faktische wie auch bloß empfundene Verpassen-eines-Etwas setzt notwendig eine Aktion oder wenigstens eine Intention hinzu auf dieses Etwas voraus. Um also beantworten zu können, warum jemand Angst hat, ja, um überhaupt behaupten zu können, *dass* Subjekte Angst haben, etwas zu verpassen, muss zuvor nach dem Handlungs- und Subjektivierungsmodus gefragt werden, der das Was, Warum und Wie ihrer Aktionen und Intentionen bestimmt und schließlich mit dem Gefühl der Angst vermittelt.

Die Erörterung eines solchen Handlungs- bzw. Subjektivierungsbegriffs soll Gegenstand der hiesigen Untersuchung sein und sich am Begriff der *Selbstverwirklichung* entfalten. Obzwar es sich in dieser Studie somit primär und explizit um die Darlegung des Begriffs der Selbstverwirklichung handelt, werden implizit dennoch bereits der Begriff der Verpassungsangst bzw. das Verhältnis beider Begriffe verhandelt. Da ferner die Voraussetzung für die Klärung dessen, was Verpassungsangst ist oder woher sie rührt, nicht bloß kraft positiver Merkmalbestimmungen eines einzelnen Begriffes erreicht werden kann, kann selbst mit ausführlichen Untersuchungen und Qualifizierungen zur Selbstverwirklichung allein der Begriff Verpassungsangst nicht vollends geklärt werden. Kurz: Aus der Intension der Selbstverwirklichung ergibt sich weder ganz automatisch eine stichhaltige Wesensbestimmung des Phänomens der Verpassungsangst noch ihre Kritik. Im Geiste der Negativität muss zusätzlich ein dritter Begriff eingeführt und mit den ersten beiden vermittelt werden: Die *Selbsterhaltung* als das andere zur Selbstverwirklichung bildet sozusagen das Moment der Inkohärenz oder der widerständigen Reibung, in deren Spannungsverhältnis Verpassungsangst kontrastiert werden kann. Ziel der Triangulierung der genannten Elemente ist zum einen ihre kategoriale Einzel- wie Verhältnisbestimmung, zum anderen soll auf Basis dieser philosophisch-ontologisch vermittelten Begriffsebene fürderhin eine sozialwissenschaftliche, kulturtheoretische Ideologiekritik ermöglicht werden.

Trotz gewisser Verweise und Anleihen wird die vorliegende Masterthese vorerst von einem weitreichenden und ausführlichen Versuch einer ontologischen Neubestimmung der Begriffe Selbstverwirklichung, Selbsterhaltung, Verpassungsangst und damit auch von einer großangelegten sozialphilosophischen Kritik absehen und sich an dessen statt primär auf die Erörterung der ideengeschichtlichen Herkunft und geisteswissenschaftliche Lage der Begriffe kon-

zentrieren. Derlei Prolegomena werden in dieser Studie sowohl über die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Denkerinnen und Denkern, wie vor allem über eine gründliche Exegese und Interpretation der Hegelschen und Marxschen Philosophie samt ihren Handlungstheorien angestellt. Indem beide Denker sowohl den Begriff der Selbstverwirklichung vorgeben wie inhaltlich bereits ungefähr dergestalt bestimmen, wie wir Heutigen ihn verstehen, ergibt sowohl die Hegelsche wie nachgerade Marxsche Philosophie einen veritablen Anfang für alle Folgebestimmungen unseres Begriffstriplets. Um ferner unserem Dissertationsvorhaben eine nicht allein sozialwissenschaftliche, sondern ebenfalls ontologische Neubestimmung der genannten Begriffe zu ermöglichen, soll die vorliegende Mastherthesis sich kraft der Untersuchungen zu Hegel und Marx in dem Argument zuspitzen, dass über den Begriff der Selbstverwirklichung durchaus metaphysisch, ontologisch nachgedacht werden kann und sollte. Dienen wird dieses Ergebnis somit als Grundlage für eine im Nachgang der Masterthesis zu verfassende, selbstständige Neubestimmung des Begriffs der Selbstverwirklichung in Differenz zur Selbsterhaltung. Diese Differenz wiederum wird das Fundament der sozialphilosophischen Erörterung und Kritik des Begriffs der Verpassungsangst bilden. Um die hier vorgelegte Studie nun ganz konkret vor dem sehr großen Hintergrund des Dissertationsvorhabens verstehen und rechtfertigen zu können, müssen wir noch etwas ausführlicher auf diesen Hintergrund eingehen; wir müssen kurz noch über das reden, was wir in dieser Masterthese nicht primär behandeln, sondern nur eingedenken.

* * *

Das Trendwort *fomo* (*fear of missing out*) bzw. der deutsche Ausdruck *Verpassungsangst* sind seit einigen Jahren virulente Sprach- und Kulturphänomene, die bis dato noch immer nicht zu ihrem Begriff gefunden haben. Nicht nur ist *fomo* in aller Munde und bordiert analoge wie digitale Kultur- und Medienlandschaften von Feuilleton bis Flyer. Vor allem scheint es sich bei der Verpassungsangst um das Symptom einer ganz bestimmten gesellschaftlichen Entwicklung zu handeln, das in einem emphatisch strukturellen Sinne die konkrete Lebensrealität westlich-spätmoderner Subjekte betrifft und dabei zwar unbewusst, aber doch proto-kritisch ein soziokulturelles Unbehagen zum Ausdruck bringt. Insofern steht zu vermuten, dass sich kraft der Verpassungsangst ein gesellschaftlicher Mangel oder gar eine Pathologie ablesen lässt, die im Sinne einer immanenten Kritik aufgedeckt, diskutiert und idealiter aufgehoben werden könnte. Die geisteswissenschaftliche Forschung zum Begriff der Verpassungsangst ist bis dato jedoch sehr rar und fragmentarisch. Kreist der Begriff bei diversen Denkerinnen und Denkern um artverwandte Begriffe und Phänomene, so gerät *fomo* bislang nirgends in den forcierten

Fokus kritischer Lagebetrachtungen. Das verleiht der Verpassungsangst, die indes ein ganz konkretes Leben unter ihren Menschenwirten führt, ein für den Umgang unklares, weil ungeklärtes, ja, abstraktes Randdasein. Bei aller offenbaren Relevanz hat fomo diesen Status aber nicht einfach nur nicht verdient, vielmehr verpasst das kritische Denken damit selbst die Chance, sich über gesellschaftliche Paradoxien und Schäden vollends bewusst zu werden, um diesen gegebenenfalls gegenzusteuern. Die Absicht der geplanten Dissertation versteht sich daher als Versuch, anhand der Klärung eines relativ neuartigen und akademische lediglich angerissenen Begriffs auf derlei gesellschaftliche Um- oder Missstände aufmerksam zu machen und bestenfalls potentielle Lösungsvorschläge zu deren Aufhebung zu diskutieren.

Ziel der angedachten Dissertation, deren Vorstudie diese Masterthese ist, wird also eine sozialphilosophische Begriffsanalyse des Phänomens der Verpassungsangst sein, die ferner in Gestalt einer philosophischen Gesellschaftskritik Ursprünge, Mechanismen, Strukturen, Symptome und Folgen der Verpassungsangst klären und hiernach auf gesellschaftliche Missstände und Ausstände aufmerksam machen soll. Die *Haupthypothese*, müsste man sie einer Person aus der Generation und dem Milieu erklären, denen das Wort fomo entstammt, könnte pointiert lauten: *Fomo* ist die Konsequenz aus *yolo*. Und *yolo* verdunkelt nur, dass die Menschen systemisch reduziert werden auf das Dasein eines *hobo*.¹ Die für den akademischen Gestus sinnfälligere Ausdrucksweise der Haupthypothese ist Folgende: Verpassungsangst entsteht aus einer falsch-verstandenen Idee von Selbstverwirklichung. Ihr Zerrbild besteht dort, wo es zu einer subjektiven oder objektiven Täuschung über die innere Struktur und Praxis der Selbstverwirklichung kommt. Insbesondere wenn individuell oder gesellschaftlich die Tätigkeitsform der Selbstverwirklichung mit der Tätigkeitsform – entfremdeter oder naturnotwendiger, aber beim Stand der Produktivkräfte aufhebbarer – Arbeit bzw. Selbsterhaltung, ob bewusst oder unbewusst, verwechselt, respektive unheilvoll vermengt wird, kann es im gesteigerten und schließlich pathologischen Maße zu der Angst kommen, etwas Bestimmtes oder gar das Leben als Ganzes zu verpassen. Das heißt im Ergebnis; *die pathologische Form der Verpassungsangst entsteht, wo Selbsterhaltung (Arbeit) die realen Möglichkeiten auf Selbstverwirklichung verunmöglicht, unterbricht oder beendet bzw. wo Selbsterhaltung als Selbstverwirklichung erscheint und dieser Widerspruch zur Praxis wird.*

Die Rahmung des Begriffs der Verpassungsangst kraft der Begriffe Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung findet seine Begründung ferner darin, dass seitens der wenigen vorhandenen theoretischen Auseinandersetzung zu fomo auffällig ist, dass nahezu alle Überlegungen zu diesem wie ähnlichen Phänomenen stets mit der kritischen Beschreibung eines ganz bestimmten ‚kulturellen Programms‘ (Hartmut Rosa), einer konkreten ‚spätmodernen

¹ *Fomo* = fear of missing out; *Yolo* = you only live once; *Hobo* = homeless boy, ein prekärer Wanderarbeiter.

Subjektivierungsform' (Andreas Reckwitz), einer heute maßgeblichen ‚Grammatik moderner Individualität' (Charles Taylor/Magnus Schlette) einhergehen, die zumeist explizit, mindestens aber implizit im sagemumwobenen Begriff der *Selbstverwirklichung* aufgehen. Den genannten wie vielen weiteren AutorInnen zu Folge gibt Selbstverwirklichung den Modus einer idealen Lebenspraxis an, kraft derer spätmoderne Subjekte sich a) in ihrem Selbstverständnis konstituieren, b) ihr Tätig-Sein vollziehen wollen und c) sich auf das richtige, gelungene Leben verstehen. Der Brockhaus liefert eine treffende Definition, die sich durchaus mit den Definitionen der wichtigsten Selbstverwirklichungsbegriffe deckt:

„Selbstverwirklichung (zu engl. >self-realization< und >self-actualization<) [meint] die erstrebte Entfaltung und Ausschöpfung persönl. Möglichkeiten, ein Begriff, der den Menschen in seinem Selbstverständnis und seiner Zielorientierung im Hinblick auf sein Menschsein und seine Individualität bezeichnet, wobei die prozeßhafte Erweiterung des individuellen Entfaltungsspielraums der Person einerseits hinsichtlich eigener Potentiale, andererseits in Spannung zu Fremdbestimmung im Blick steht. [...] Der Wunsch nach „Echtheit“ (Authentizität) gehört ebenso dazu wie der Wille zur Selbstbestimmung (Autonomie) und die Suche nach Kreativität.“²

Das Verhältnis von Selbstverwirklichung und Verpassungsangst findet sich wohl am ausdrücklichsten beim Philosophen Magnus Schlette ausgesprochen, wo dieser sagt: „Die Bemühung um Selbstverwirklichung kann im Einzelnen die Angst hervorrufen, das Erstrebte nicht zu erreichen und damit gleichsam sich selbst zu verpassen.“³ Auch Soziologe Hartmut Rosa weiß um dieses Verhältnis, sofern es in seiner Beschleunigungstheorie heißt: „Die Angst, (wertvolle) Dinge zu verpassen [ist] das Ergebnis eines kulturellen Programms [...] das je eigene Leben erfüllter und erlebnisreicher zu machen und eben dadurch ein ‚gutes Leben‘ zu realisieren.“⁴ Ähnlich geht Charles Taylor in seiner sozialphilosophischen Forschung auf die dunkle Kehrseite des „authentischen Selbstverwirklichungsindividualismus“ ein, der die Tendenz habe, „eine Konzentration auf das Selbst [nach sich zu ziehen], die zu einer Verflachung und Verengung des Lebens führt, das dadurch bedeutungsärmer wird und das Interesse am Ergehen anderer oder der Gesellschaft vermindert.“⁵ Selbst im erwähnten Brockhauseintrag unter dem Stichwort Selbstverwirklichung wird eine dem Begriff scheinbar immanente Malaise angesprochen, wo es heißt:

„[Der Selbstverwirklichung als e]inem Konglomerat von personbezogenen Zielvorstellungen und Bedürfnissen korrelieren Entfremdungen in der kulturellen Lebenswelt. Der Wandel zur modernen Industriegesellschaft hat dem einzelnen zwar einerseits einen Freiraum für seine eigene Lebensgestaltung verschafft, der historisch wohl ohne Parallelen sein dürfte, ihn damit aber andererseits in einen übersichtlich großen Markt versetzt mit unzähligen und äußerst widersprüchl. Angeboten an Gütern, Sinnorientierungen, Lebensstilen, Moral. u.a. Werten, zw. denen er wählen muss. Die Kehrseite der Erweiterung individueller Freiheiten ist der Verlust einer Einbettung in stützende und in ihrer Wertsetzung übereinstimmende soziale Geflechte sowie eine damit einhergehend Vereinzelung. Die zeitgenöss. Wertschätzung des Begriffs der S. beinhaltet somit auch das Bewusstsein von Defiziten wie sie hervorgerufen werden z.B. durch soziale

² Brockhaus (1993), S. 102

³ Schlette (2016), S. 158

⁴ Rosa (2005), S. 218

⁵ Taylor (1995), S. 10

Fremdbestimmung, durch eine umfassende Funktionalisierung in der Berufs- und Arbeitswelt durch die Verkürzung des menschlichen auf kontrollierbare Leistung und des Lebendigen auf wiss. Rationalität sowie durch den Verlust glaubwürdiger Sinnstiftung in einer Zeit fortschreitender Säkularisierung.“⁶

Bestehend an vielen Kritiken der Selbstverwirklichung und Erörterungen zu fomo wie ähnlichen Phänomenen ist ihre mal intendierte, mal unreflektierte Distanz zum Marxismus, die sich indes als ideologiefreie Neutralität wähnt. Das heißt, Reflektionen darüber, inwiefern es gerade die *objektiven Bedingungen*, die *materiellen Gesellschaftsverhältnisse* sind, die zu den Kehrseiten des Strebens nach Selbstverwirklichung und damit auch zu dem Phänomen der Verpassungsangst führen, werden oft nur rudimentär angestellt – fallen damit entweder gar nicht oder nur sehr selten und wenn, dann schwach ins Gewicht. Die meisten Problematisierungen der Selbstverwirklichung und ihrer Symptome finden oft vornehmlich aus der sicheren Ferne eines kulturalistischen Hintergrunds statt, um eine ausdrückliche Kapitalismuskritik, die notwendig Überlegungen zur Aufhebung der Arbeit mit sich brächte, zu vermeiden. Im Ergebnis hat es derlei Kritik vornehmlich auf Moral, Wahrnehmung, Identität und kulturelle Machtstrukturen usw. abgesehen, ohne jedoch die Produktionsverhältnisse emphatisch in diese Gleichung einzu beziehen. Dabei läge der eigentliche Klärungsbedarf doch genau darin zu fragen, inwiefern zum Beispiel gerade die ‚Funktionalisierung in Berufs- und Arbeitswelt‘ und damit die ‚Verkürzung auf Leistung‘ zu den ‚widersprüchliche Angeboten‘ der Selbstverwirklichung und somit schließlich zu ihrer ‚Verflachung‘ und ‚kulturellen Entfremdungen‘ führt, die dann solche Phänomene mit sich bringen, wie die Verpassungsangst eine ist.

Freilich gibt es indes Versuche, diese Interpretationslücke zu schließen und sowohl den Begriff der Selbstverwirklichung als auch das Phänomen der Angst, etwas zu verpassen, dezidiert im Zusammenhang mit der kapitalistischen Produktion und ihrer Form von Bürgerlichkeit zu denken. Andreas Reckwitz hat in seinen letzten, maßgeblichen Werken explizit darauf hingewiesen, dass eine schwerwiegende Verflechtung zweier vormals „antipodischer kultureller Muster“ stattgefunden hat. Überdeutlich stellt er die Tatsache heraus, dass das Ideal der Selbstverwirklichung heute amalgamiert ist mit dem „bürgerlichen Arbeitsethos, einem Ethos [...] der Leistung sowie einer ökonomischen Haltung.“ Nicht nur avanciert somit Selbstverwirklichung in ihrer kapitalistisch gewendeten und verwertbaren Form „zum Kern des neuen Establishments“⁷; Reckwitz erkennt auch, dass sie als funktionaler Gesellschaftsimperativ, samt Normierungs- und Leistungszwängen, ebenso die „Enttäuschungsgefahr [potenziert,] die sich einstellt, wenn man meint, nicht mithalten zu können oder etwas unwiederbringlich verpasst zu haben.“⁸ Ulrich Bröckling kommt zum gleichen Ergebnis, indem er hervorhebt, dass mit der „Unabschließbarkeit der Optimierungszwänge, der unerbittlichen Auslese

⁶ Brockhaus (1993), S. 102

⁷ Reckwitz (2017), S. 288-289 Die vorigen Zitate ohne Fußnote entstammen derselben Seite.

⁸ ebd., S. 346 Unterstreichung vom Autor, P.H.

des Wettbewerbs [eine] nicht zu bannende Angst vor dem Scheitern [einhergeht].“⁹ Mögen diese Analysen in ihrer ökonomiekritischen Absicht zwar richtig sein und gegenüber der allein identitätspolitischen oder rein kulturtheoretischen Problematisierung einen Fortschritt darstellen, mangelt es diesen deskriptiven Kritiken wiederum oft an der philosophischen Konsequenz, die sich aus dem entdeckten Widerspruch zwischen Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung (Arbeit) ergibt. Das ist insofern der Fall, als sie den Widerspruch nicht als gleichzeitigen Aufweis eines real-möglichen gesellschaftlichen Gegenentwurfs erkennen, der nur als allmähliche Überwindung der Arbeitsgesellschaft als Ganzer zu verstehen wäre. Wenn Reckwitz, in seiner Wortwahl sehr vorsichtig, den Begriff des Widerspruchs vermeidet, aber doch aufzeigt, dass es sich „gewissermaßen um ein *Romantik-Status-Dilemma* [handelt], in dem die neue Mittelklasse steckt“¹⁰; oder wenn Philosoph Byung-Chul Han sagt, dass „[i]rrtümlicherweise angenommen [wird], daß das Gefühl des Gehetztseins auf der Verpassungsangst beruht [wobei eigentlich] gerade das Gegenteil der Fall [ist]“¹¹, dann ist damit der Tendenz nach die Lösung des Problems, die potentielle Aufhebung des Widerspruchs bereits angesprochen. Der Widerspruch oder das Dilemma, wonach Selbstverwirklichung unter ganz spezifischen gesellschaftlichen Prämissen und Axiomen sich vollziehen soll, die ihr indes jedoch strukturell und objektiv zuwiderlaufen, ihrer Begriffsintention widersprechen, wird von besagten DenkerInnen zwar problematisiert, darüber hinaus aber nicht an den realen Möglichkeiten und Bedingungen seiner Aufhebung gemessen. Die Kritik läuft deshalb ins Leere, weil die allein sozialwissenschaftlich oder erklärt-nicht-metaphysische, quasi-unphilosophische Betrachtung nicht von der Arbeit als anthropologischer oder gar gesellschaftlicher Konstante abstrahieren kann. Ferner bedeutet das, dass konkrete Überlegung zu einer potentiellen Überwindung der Arbeitsgesellschaft als gleichzeitige Realisierung des allgemeinen Strebens nach Selbstverwirklichung und damit eine mögliche Aufhebung der Verpassungsangst angestellt werden müssen, die sich – eben entgegen dem Trend der bloß analytischen oder rein sozialwissenschaftlichen Erörterungen, so sehr diese auch ihre Berechtigung haben – nur dann umsetzen lassen, wenn sie sich ausdrücklich einer philosophischen, durchaus ontologischen bzw. universalistischen Betrachtung öffnen, wie sie zum Beispiel und vor allem die Hegelsche Philosophie zugrunde gelegt hat, die ja sowohl den Arbeitsbegriff der Moderne maßgeblich geprägt, als auch den Begriff der Selbstverwirklichung überhaupt eigens eingeführt hat.

Neben der Hauptaufgabe der sozialphilosophisch-kritischen Bestimmung des Begriffes der Verpassungsangst und der darin eingebauten Teilaufgabe einer ontologischen Neuaufgabe der Selbstverwirklichung, stellt sich also eine weitere Teilaufgabe als unerlässlich heraus: Der

⁹ Bröckling (2007), S. 17 Unterstreichung vom Autor, P.H.

¹⁰ Reckwitz (2017), S. 342

¹¹ Han (2009), S. 40

Begriff der Selbstverwirklichung muss in kritischer Absetzung zum Begriff der Selbsterhaltung – die wir ferner als (entfremdete oder naturnotwendige, aber beim gegenwärtigen Stand der Produktivkräfte potentiell aufhebbare) Arbeit definieren – geklärt werden. Nur vor diesem utopisch-arbeitskritischen Hintergrund kann schließlich auch ganz konkret auf jene gesellschaftlichen Widersprüche verwiesen werden, die solche Phänomene wie fomo produzieren, reproduzieren oder intensivieren. Diese kritische Gegenüberstellung kann jedoch nur gelingen, wenn 1) Selbstverwirklichung nicht allein kulturalistisch wie bei Rosa, Taylor usw., sondern auch mithilfe von Marx' arbeitskritischem Materialismus reflektiert wird, wie es in rudimentärer Form bei Reckwitz, Han usw. getan wird. Weil die zuletzt genannten Autoren ihre Analysen jedoch oftmals auf die bloß sozialwissenschaftliche, empirisch-historische Deskription verkürzen und keine oder nur sehr rudimentäre philosophisch-universalistische Überlegungen zu solchen Begriffen wie Selbstverwirklichung, Selbsterhaltung (Arbeit) und Verpassungsangst anstellen, muss 2) für ein Gelingen der Gegenüberstellung von Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung die Hegelsche Philosophie zurate gezogen werden, der diese ontologische Zweiteilung abzulesen ist wie kaum einer anderen.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich für die hier vorgelegte Masterthese und Vorstudie zur Dissertation folgendes Programm: Zuvörderst muss etwas *zur Geschichte und Lage des Begriffs der Selbstverwirklichung* gesagt werden. Nicht nur werden wir hier aus einer kulturphilosophischen Perspektive über den zeitgenössischen Status und die Geschichte der Selbstverwirklichung reflektieren, vor allem wollen wir anhand einer Kritik an Rosas wie Reckwitz' Überlegungen zur Selbstverwirklichung die Schlüssigkeit und Dringlichkeit hervorheben, dass eine kritische Erörterungen zu diesem Begriff sowohl mit Hegel als auch mit Marx zu beginnen und beleuchten sei. Anschließend werden wir mithilfe einer Klärung ihrer Handlungsbegriffe darzulegen bemüht sein, dass und inwiefern es sich bei *Hegel und Marx* um *Philosophen der Selbstverwirklichung* und nicht so sehr um Denker der Selbsterhaltung oder gar Propheten der Arbeit handelt, als die sie oft missverstanden und beschworen werden. Dieser Punkt wird in seiner Ausführlichkeit auf den letzten Abschnitt vorbereiten, indem eine *Solidaritätsbekundung mit der Metaphysik* angestrebt wird, worin sich endlich zeigen soll, dass gerade gesellschaftskritische Überlegungen nicht an den großen Prinzip- und Wahrheitsfragen vorbeisehen dürfen, wenn sie auf eine Amelioration der Welt, auf eine qualitative Veränderung der Gesellschaft drängen. Dieser das klassische Fazit ersetzende, letzte Abschnitt stellt schließlich auch die Überleitung zu den für die Dissertation geplanten, ontologischen Ausführungen zum Begriff der Selbstverwirklichung dar, deren Vorbereitung wir kraft einer opulenten Erörterung der Hegelschen und Marxschen Philosophie in dieser Masterthese treffen. Auf ins Getümmel!

*„Autoaufkleber und Kühlschrankschrankmagnete mahnen uns,
das Leben sei keine Generalprobe. Wir treiben uns gegenseitig dem
irdischen, modernen Himmel der Selbstverwirklichung entgegen:
Entwicklung der Persönlichkeit, Beziehungen, die einen Teil unserer
Identität ausmachen, statuärträglicher Beruf, materielle Güter,
Vermögensbesitz, Ferien im Ausland, Ersparnisse, Ansammlung sexueller
Großtaten, Besuche im Fitnessstudio, Kulturkonsum.
In der Summe ergibt das doch Glück – oder etwa nicht?
Das ist unser selbstgewählter Mythos,
und der ist fast ebenso verblendet wie der Mythos, der Erfüllung und
Verzückung postulierte, wenn die Posaune des Jüngsten Gerichts ertönte
und die Gräber sich auftaten, wenn die geläuterten und vollkommenen
Seelen in die Gemeinschaft der Heiligen und Engel eingingen.
Betrachtet man das Leben aber tatsächlich als eine Generalprobe, als
Vorbereitung, als ein Wartezimmer – egal, welche Metapher wir wählen –,
auf jeden Fall aber als etwas Uneigentliches, etwas, was sich von einer
größeren Realität anderswo ableitet, dann verliert es an Wert
und gewinnt zugleich an Ernsthaftigkeit.“*

– Julian Barnes; Nichts, was man fürchten müsste –

4. Zur Geschichte und Lage des Begriffs der Selbstverwirklichung

Das Ideal der Selbstverwirklichung: von den Alten voretabliert, dem Monotheismus auf Gott transponiert, vom Humanismus anthropologisch re-integriert, der Romantik ausstaffiert, der Philosophie relativiert, dem Bürgertum korrumpiert, den Sozialwissenschaften moniert, vom Kulturpessimismus sanktioniert und vom Kulturoptimismus vindiziert – ob nun verschrien oder gepriesen, damals wie heute rumort das, was wir unter Selbstverwirklichung verstehen, in aller Munde und formuliert nichts Geringeres als den urältesten Traum von selbstzweckhaftem Dasein in Freiheit. Mag das Wort ‚Selbstverwirklichung‘ historisch gesehen auch erst kürzlich erschaffen worden sein, so spiegelt es unter spezifisch modernen Vorzeichen doch eine Konstante der *conditio humana* wider, die in ihrer offenbaren Untilgbarkeit einen bislang unerfüllten Wunsch und diesen als ewige Wahrheit zu verbürgen scheint: Nämlich dass das, was an sich frei und selbstzweckhaft ist bzw. sein könnte, es auch in Wirklichkeit werde. Aber die Größe und Weite dieses Prinzips, wie die inhaltliche Offenheit und zeitspezifische Bedingtheit eines jeden Begriffs, der dieses Prinzip zu begreifen versucht, macht ihn anfällig für eine Vielzahl von Unklarheiten, Äquivokationen, Ambivalenzen, Antinomien oder gar Zerwürfnissen. Der Freiheit einen konkreten Ausdruck zu verleihen – das wohl älteste und strittigste Anliegen der Menschheitsgeschichte. Weil das seit jeher so ist, bleibt es auch in der Spätmoderne unter dem Banner der Selbstverwirklichung weiterhin der Fall. Trotz aller Widrigkeiten und Übertreibungen aber, die hier noch unter vorgehaltener Hand und dort schon proklamatorisch über die Selbstverwirklichung verkündet werden, vermeint das Ideal nichts weniger als den historisch erkämpften und in der Spätmoderne nunmehr gesamtgesellschaftlich wirksamen Modus eines Lebensideals, kraft dessen Subjekte a) ihr *Tätig-Sein* vollziehen wollen, sich b) in ihrem *Selbstverständnis* konstituieren und c) auf das *richtige, gelungene Leben* verstehen. In der Theorie, dem akademischen wie gesellschaftspolitischen Diskurs, mag der Begriff der Selbstverwirklichung, seine Interpretation und Kritik, vielleicht noch stark umkämpft sein, in der konkreten Praxis aber hat „der Anspruch der Selbstverwirklichung [...] mittlerweile eine zentrale Position im Wertesystem der modernen westlichen Gesellschaft eingenommen [...]“¹², schreibt Philosoph Magnus Schlette. So kommt es, dass das, was seit jeher das menschliche Sein und Tun bewegt, auch heute noch im Begriff der Selbstverwirklichung mitschwingt, nämlich, so Schlette an anderer Stelle treffend, „dass sich das Einzelne des Lebens zu einem Ganzen füge, das mehr ist als die Summe seiner Teile. Im Begriff der Selbstverwirklichung klingt als regulative Idee meines Tuns der Wille zur Vervollkommnung, ja zur Vollendung des Lebens an [...]“¹³ Idealiter soll am vollkommen vollbrachten Ende des Strebens nach Selbstverwirklichung natürlich nichts Geringeres als das absolute irdische Lebensglück stehen.

¹² Schlette (2013), S. 11

¹³ Schlette (2016), S. 161

Mit dem Stichwort des Glücks ist nunmehr sowohl ein eminentes Begriffskorrelat zur Selbstverwirklichung wie auch der spezifische Kern der Krisis spätmoderner – wahrscheinlich aber aller – Gesellschaften angesprochen. Was nämlich das Glück genau sei und wie es sich kraft einer normativen Handlungsanweisung in seiner Allgemeinheit am besten etablieren lasse, wie demzufolge auch die spätmoderne Selbstverwirklichung zu verstehen und was genau ihr Kern sei, steht heute wie jeher zur Disposition. Mit dem fundamentalen Unterschied jedoch, dass sich die Kategorie des Glücks in solch hochgradig ausdifferenzierten und pluralisierten Gesellschaften, wie der unsrigen, umso schwerer fassen und verallgemeinern lässt, als es in vormodernen, weniger durch-individualisierten und daher meist auf einen leichterangebbaren Nenner wie Gott oder der Polis reduzierten Gemeinwesen der Fall war. Nicht, dass es zuvor keine Machtkämpfe um die kategoriale Deutungshoheit des Glücks wie des richtigen Lebensvollzugs gegeben hätte, aber die spezifisch moderne Situation ist doch eine komplexere, da die Aushandlungsprozesse in immer kleineren Teildisziplinen und Mikromilieus geführt werden. Diese Schwierigkeit der Frage nach dem Glück in seiner Allgemeinheit, d.h. seiner objektiven Interpretation und strukturellen Organisation und damit auch die nähere Bestimmung der Selbstverwirklichung als subjektivem Moment kollektiver Glückssuche und -Erreichung, wird heute beispielsweise deutlich anhand solcher gesellschaftlicher Diskurse wie dem zwischen Identitätspolitik versus soziale Frage, die zwar irgendwie dasselbe wollen, aber andere Prämissen haben und Schwerpunkte setzen. Zahlreiche öffentliche Debatten legen Zeugnis dafür ab, wie kompliziert es geworden ist, in einer gleichzeitig globalisierten *und* singularisierten Gesellschaft das Glück so zu benennen, dass weder das Besondere noch das Allgemeine zu kurz kommt. Beispielhaft hierfür war die am 19. April 2019 zwischen Linkshegelianer Slavoj Žižek und dem liberal-konservativen Jordan Peterson geführte Podiumsdiskussion mit dem Titel ‚Happiness: Capitalism vs. Marxism‘. Peterson, intellektueller Rädelsführer der Alt-Right, war beharrlich versucht, alle Schuld an etwaigen soziokulturellen Krisen dem abstrakten Begriff des „Postmodernismus“ unterzuschieben – unter impliziter zur Hilfenahme traditioneller Normen wie Familie, Religion und der bürgerlichen Arbeitsmoral als Tugendausweis samt den damit einhergehenden Rollenvorstellungen, schwingt bei derlei Position immer auch eine Kritik am Anspruch auf progressiv verstandene, queere oder links-gesellschaftskritische Aspekte der Selbstverwirklichung mit. Insofern blieb Peterson freilich taub für die schlagende Hypothese Žižeks, dass die hedonistisch-konsumistischen Gesellschaftsexzesse, die indes von links wie rechts gleichermaßen moniert werden, gerade nicht von einem fadenscheinigen „Kultur-Marxismus“ und damit auch nicht vom Streben nach Selbstverwirklichung *an sich* herrühren, sondern viel wahrscheinlicher von den ubiquitär veranstalteten Exzessen des neoliberalen Wirtschafts- und Denksystems. Nichtsdestotrotz konnten sich interessanter Weise beide

Diskutanten *zum Glück* irgendwann doch noch einigen, als Žižek sagte: „Happiness should be treated as a necessary byproduct. If you focus on it you are lost, it comes as a byproduct if you are working for a cause and so on...“¹⁴ Trotz maßgeblicher Uneinigkeiten, die auf divergierende Positionen, Interessen und Wirkmächte sowohl im Unter- wie Überbau hinweisen, war der Konsens des rechten wie linken Weltlagers eindeutig, ja, fast symbolträchtig, weil darin einer Art Universalie der Kategorie des Glücks und damit auch der Selbstverwirklichung als ihr Praxiskorrelat formuliert wurde: das Glück ist kein frei verfügbares oder passiv abzuwartendes Gut, sondern Nebenprodukt eines Daseins, das sich in einem aktiven Aushandlungsprozess mit der Welt befindet. Mag das (moderne) Leben auch noch so komplex und widerständig sein, erst durch die bewusste und aktive Partizipation an der Welt erlangt ein Subjekt Grund, Sinn, Bedeutung und Anerkennung; erst im notwendigen Durchgang durch die Wirklichkeit erlangt ein Selbst die Möglichkeit sich zu verwirklichen und als ein solch Verwirklichendes überhaupt ein Selbst zu konstituieren – wenn man Glück hat, springt das Glück dabei raus. Ohne den Nimbus der Notwendigkeit, ist es ein bisschen wie das, was Spinoza meint, wenn der abschließende Lehrsatz seiner ‚Ethik‘ in den Worten kulminiert: „Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst.“¹⁵ Mit dem Glück erbaut man kein Haus, man schmückt es höchstens damit aus.

Die Bauanleitung für den je eigenen oder gesellschaftlichen Oikos wiederum, vermuten wir an dieser Stelle in dem als Universalie vorgestellten Begriff der Selbstverwirklichung, den wir uns freilich auch historisch erklären müssen. Das spezifisch moderne bis postmoderne Verständnis der Selbstverwirklichung als *der* einschlägige Modus der Freiheit, des kreativen Demiurgentums und diesseitiger Glückssuche, wenngleich als Universalie begriffen, spinnt sich in seiner bestehenden begrifflichen Form aus verschiedenen ideengeschichtlichen Verlaufslinien und historischen Entwicklung zusammen und bildet ein dickes, uns fest umspannendes Subjektivierungsknäul, das nicht so einfach zu entwirren und nachzuvollziehen ist.

In puncto der näheren Bestimmung und Ausrichtung des konkreten Inhalts der Freiheit, die es aus dem Individual- bzw. Kollektivsubjekt heraus in der Welt zu verwirklichen gilt, gibt es, historisch betrachtet, freilich gravierende Unterschiede. In der griechischen Antike waren es die individuellen Tugenden, die noch zu Sokrates` bis Aristoteles` Lebzeiten vor allen Dingen ein tugendhaftes Allgemeines in der Polis zum primären Ziele hatten. Nach Alexanders Ableben und im Nachgang der Diadochenkämpfe wurde der Freiheits- und ihm korrespondierende Tätigkeitsbegriffs stärker durch das stoische und skeptische Denken geprägt, die eine Art friedliche Beharrlichkeit gegenüber diesseitigen Unwägbarkeiten und eskapistische Zu-

¹⁴ Link: <https://www.youtube.com/watch?v=hzAPqk1PB3E> zuletzt aufgerufen: 11.05.19, Min. 1.29.30

¹⁵ Spinoza (1975), S. 395

rücknahme des eigenen Willens in das Innere predigten. Freiheit wurde, ähnlich dem Buddhismus und anderen fernöstlichen Philosophien, eher im Sinne einer Distanznahme gegenüber der Kontingenz des Lebens verstanden, was der Selbstverwirklichung als dem Modus des Strebens nach Freiheit einen passiveren nachgerade mentalistischen Charakter verlieh. Selbstverwirklichung erschien so allein als entweder eremitische Abkehr oder geistige Unbeteiligtheit möglich. Diese Negativkonnotation bloß ausgesessener Freiheit und Absage an das Streben nach weltlicher, konkreter Verwirklichung hatte zur Folge, dass die *vita contemplativa* der *vita activa* als Primat gegenübergesetzt wurde. In Verbindung mit dem stärker werdenden Einfluss des Christentums wurde die diesseitige Selbstverwirklichung eines konkreten, leiblichen Subjekts in den Hintergrund gerückt. Das unter dem attischen Himmel vorgezeichnete und uns heute so natürlich anmutende expressive Erfahrungssubjekt, kannte das Mittelalter kaum. Der individuelle und kollektive Telos, den es im scholastischen Denken und in der christlich dominierten Kultur durch ein gottesfürchtiges, -gläubiges und weithin entleiblichtes Subjekt zu realisieren galt, war einzig und allein der jenseitige Wille Gottes auf Erden. Obwohl im Ausgang des Mittelalters mithilfe der Renaissance der Mensch allmählich als von Gott unabhängig handelndes Individuum wieder näher ins Zentrum der Freiheits- und Tätigkeitsbegriffe gerückt wurde, schien noch im Frühstadium der Neuzeit keinesfalls ein so allumgreifender Imperativ kreativer Produktivität und unikaler Authentizität vorzuherrschen, wie es heute der Fall ist. Die volle Entfaltung des anthropologischen Primats im Begriffs authentischer Selbstverwirklichung geht vor allem zurück auf die aufklärerischen Anstrengungen und das humanistische Leitbild mit seinem starken Erfahrungs- und Bildungsbegriff, nachvollziehbar von Montaigne über Voltaire bis Humboldt. Wo schließlich im Anbruch der aufgeklärten Moderne auch schon die ersten Schmährufe an einer erbarmungslosen, kaltblütigen, mechanistischen Vernunft laut werden, wo Hölderlins Hyperion keine Menschen, sondern nur noch geistlose Berufswesen sieht, wo Frankreich seine politische und England seine ökonomische Revolution erleben, wird Ende des 18. Jh und Anfang des 19. Jh in den Deutschen Landen mit viel Sturm und Drang die Kultur samt ihres Verständnisses von Subjektivität hinzu auf das absolute, unendliche Subjekt revolutioniert. Das prunkhafte Postulat des Individuums und dessen gefühls- und ausdrucksbetonten Authentizitätsanspruch lässt sich wunderbar von Petrarca über Rousseau bis Herder nachverfolgen. Herder bildet den insgeheimen Kulminationspunkt der kulturellen Subjektrevolution, weshalb er neben Hegel nicht umsonst direkter und primärer Bezugspunkt aller Auseinandersetzungen zum Begriff authentischer Selbstverwirklichung seitens Charles Taylor und anderer Denker ist. Herder, um es mit Rüdiger Safranskis Worten aus seiner Biographie zu Schiller und dem Deutschen Idealismus zu sagen,

„deutet die Entwicklung vom Keim über die Blüte bis zur Frucht als Ausdrucksgebärde [ein Bild, das Hegel später übernehmen wird] und versteht menschliches Handeln, Empfinden und Denken analog dazu. [Der Mensch] verwirklicht sich in der Dynamik des Hervorbringens. [...] Es gibt nichts Allgemeines, nur Individuelles. [...] Unter diesem Blick verwandeln sich Welt und Natur in ein Laboratorium der individuellen Ausdrucksexperimente. Nicht der Logos sondern die Poiesis regiert die Welt.“¹⁶

Diese für das Selbstverständnis der Moderne wie ihren Begriff von Subjektivität und Individualismus prägenden Entwicklungen fanden ihren maßgeblichen Flucht- und Höhepunkt im Deutschen Idealismus, deren *grande finale* unter den Fittichen Hegels entsteht. Wie stark der geistige Zusammenhang zwischen akademischer Philosophie und künstlerischer Subjektivität war, mit wieviel Verve die philosophische Wissenschaft verallgemeinernd systematisieren wollte, was die dichterische Subjektkultur vorgelebt hat, wird besonders plastisch, wenn man die letzte Seite von Hegels ‚*Phänomenologie des Geistes*‘ aufschlägt und sieht, dass er sein für die gesamte Epoche der Moderne instruktives Werk mit einer Paraphrase Schillers pointiert und beendet: *Freundlos war der große Weltenmeister, / fühlte Mangel, darum schuf er Geister... aus dem Kelch des ganzen Geisterreichs / schäumt ihm die Unendlichkeit*. Von ein paar post-modernen Modifikationen und Relativierungen abgesehen, ist dieses Bild von Freiheit als scheinbar unendlich-expressiver Selbstentfaltung bis heute prägend für unser Verständnis von Individualismus und Glück. Egal, ob man also von der ‚Sorge um das Selbst‘, ‚Selbstverwirklichung‘, ‚Selbstentfaltung‘, ‚Individualismus‘ usw. spricht, ein starker Pathos expressiver Freiheit durch die menschliche Tat ist trotz gewisser Zurücknahmen allen modernen Subjekttheorien und Handlungsbegriffen immanent. Das menschliche Handeln bleibt philosophischer Dauerbrenner und mündet deshalb in den Begriff ‚authentischer Selbstverwirklichung‘, weil darin eine irreversible Erfahrung und unveränderliche Tatsache zum Tragen kommt. Wider dem nachmittelalterlichen Sinnverlust durch die Abdankung Gottes und die Etablierung einer kaltblütige Vernunft, wider den umwerfenden Entfremdungserfahrungen des heranbrechenden Industriezeitalters, stellt dieser Begriff den Versuch dar, allen scheinbar abhandengekommen Sinn, Kraft und Bedeutung in das übriggebliebene menschliche Subjekt zu verlegen, um es endlich in seinem vollen Potential an die Spitze des Seins zu befördern, wo ja kein Gott oder göttlicher Plan mehr harrt und diktatorisch auf seine Verwirklichung wartet. Selbstverwirklichung, im weitesten Sinne des hier vorgestellten Begriffs, beschreibt ein Überschussmoment der Geschichte; sie ist das, was übrigbleibt oder übriggeblieben ist, nachdem der Mensch Gott oder sonstige prä-determinierende Ordnungen gestürzt hat, die das Subjekt stets als Mittel zu einem höheren, aber ihm fremden Zweck definierten. Ideal und Praxis der Selbstverwirklichung, verstanden als finale Selbstzweckhaftigkeit und Freiheit des Seins und Tuns, die stets im Werden begriffen sind, sind die einzig mögliche Antwort der Moderne auf den erfahrenen Sinn- und scheinbaren Ordnungsverlust nach der Aufkündigung des Glaubensbekenntnisses und

¹⁶ Safranski (2007), S. 71 [Einfügungen vom Autor, P.H.]

Gesellschaftsvertrages mit Gott oder überhaupt irgendwelcher kosmologischer, vermeintlich unveränderlicher Gesetze, die über dem Sein oder Dasein als Selbstzweck stünden. Individuum und Gesellschaft, beides nunmehr die im globalen Maßstab wirkmächtigsten Produkte der posttheistischen Moderne, suchen in der übriggeblieben Selbstverwirklichung ein Sinnvakuum zu füllen und eine Strukturlücke neu zu knüpfen, die das neuzeitliche Ableben der mittelalterlichen metaphysischen Deutungs-, politischen Legitimations- und sozioökonomisch strukturkonstitutiven Gesellschaftsordnung hinterlassen hat und die in großen Teilen der vornehmlich westlichen Welt mit dem subjektiv oder kollektiv empfundenen Phänomen der, wie es so schön heißt, ‚*transzendentalen Obdachlosigkeit*‘ (Lukács) einhergehen – worunter sich im Übrigen auch unsere später noch zu veranschaulichenden Begriffe der (Verpassungs-)Angst, der Entfremdung, wie überhaupt das Aufkommen der existenzialistischen Erfahrung des Konfrontiert-Seins mit dem Nichts, als das das Sein nun erscheint, subsumieren lassen.

Trotz dieser Negativerfahrungen, die mit der Neubeförderten Freiheit und emphatischen Handlungsfähigkeit einhergehen, bildet das sich selbst verwirklichende Individuum oder Kollektiv die scheinbar einzig ordnungsgebende und sinnverleihende Substanz, die nun nicht mehr Gott, Natur oder Vernunft, sondern Subjekt heißt und auf seine unbedingte Manifestation drängt. Genau in diesem Sinne war, ist und bleibt die Moderne eine Hegelsche Epoche, da dessen absoluter Idealismus, indem er die Unendlichkeit in die Endlichkeit hob, Gott vermenschlicht bzw. den Menschen vergöttlicht hat. Wo einst Natur oder Götter allein das Recht hatten, über Mensch und Welt zu bestimmen und verfügen, indem sie sich als Wille und Ordnung verwirklichen durften, ist die Hegelsche Moderne gekennzeichnet durch die Apotheose und allmähliche Herrschaftsübernahme des menschlichen Subjekts über die Welt, in der es sich jetzt verwirklicht. Insofern ist auch allen Beteuerungen zum Trotz der Begriff des Anthropozäns mehr als zutreffend für die Bestimmung der heutigen geochronologischen Epoche, die durch die Vormachtstellung des Menschen über nahezu alle erdenklichen Aspekte des Lebens auf der Erde gekennzeichnet ist. Im Zuge dieser Überlegungen bleibt außerdem die Frage weiterhin offen, inwiefern zum Beispiel Denker wie Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger oder die Strömungen der Postmoderne oder des Poststrukturalismus wirklich über Hegel, die Moderne oder gar den Anthropozentrismus hinausgekommen sind. Wenngleich sie zwar kein starkes, absolut souveränes Subjekt, sondern eine wirkmächtige Struktur oder strukturelle Mächte behaupten, steht im Mittelpunkt ihrer emanzipativen und die natürliche wie gesellschaftliche Entfremdung überwindenden Überlegungen ja doch weiterhin die Sorge um ein sich experimentell verwirklichendes, performativ-expressives, ästhetisches Selbst, das (zumindest aposteriori) an keinen Gott und kaum eine objektive, verdinglichende Ordnung oder Naturgewalt gebunden mehr scheint. Hegels absolutes, immer-werdendes Handlungssubjekt wird nämlich nicht so sehr

beseitigt, sondern hier entgeistert, dort entrationalisiert, dann verleiblicht und etwas entmachtet. Ganz aufgegeben wird das ‚Subjekt‘ jedoch nie, auch wenn es jetzt ‚Selbst‘, ‚Dasein‘ oder ‚agent‘ und dergleichen heißt. Wider Hegel will Heidegger zum Beispiel den „vermeintlichen Primat des Erkennens vor dem Handeln [...] brechen, indem er auf pragmatische Verhaltensweisen des Menschen rekurriert. [...] Der Mensch [...] erschließt sich die Welt nicht als Erkennender, sondern Handelnder. Nicht die Praxis gründet in der Theorie, vielmehr gründet diese in jener. [...] All unser Verstehen gründet für Heidegger in pragmatischen Handlungsvollzügen.“¹⁷, schreibt Udo Tietz über Heidegger, dessen Philosophie nicht selten Grundlage für poststrukturalistische Denkansätze wie die eines Derrida oder einer Butler sind. Auch Kierkegaard spricht sich zwar gegen Hegels „Geistreichigkeit“ aus, moniert seinen Objektivismus, doch wie für Hegel ist auch für Kierkegaard das „Selbstbewußtsein nicht Kontemplation [sondern d]ieses Selbstbewußtsein ist darum Tun [...]“.¹⁸ Und selbst ein postmoderner Denker wie Foucault, dessen Diskurstheorie und an Nietzsche geschulte Machtphilosophie ebenfalls auf einen starken Handlungsbegriff hinaus will, gibt indirekt zu, dass Hegel, trotz aller Versuche seine Philosophie abzuschütteln, dem eigenen Denken überall hin folgt, weil es das Folgen-seiner-selbst ist, was Hegels Handlungstheorie ausmacht. Um „Hegel wirklich zu entrinnen, muß man ermessen, was es kostet,“ schreibt Foucault, „sich von ihm loszusagen, muß man wissen, wie weit uns Hegel insgeheim vielleicht nachgeschlichen ist; und was in unserem Denken gegen Hegel vielleicht noch von Hegel selbst stammt [...]“.¹⁹ Auch in Deleuze` emanzipativer und implizit gegen Hegel gerichteter Ontologie, und daher auch in der poststrukturalistischen Gesellschaftskritik führt das hehre Ziel der kritischen Überlegungen notwendig auf das, was man als universalen Selbstverwirklichungskomplex bezeichnen könnte. Die einmal entdeckte, potentielle Freiheit des Subjekts oder Selbst oder Daseins oder der agency ist eine Universalie, die nie mehr ganz

¹⁷ Tietz (2005), S. 49-50

¹⁸ Kierkegaard., S. 616

¹⁹ Foucault (1972), S. 45 Interessanter Weise erleben wir im 21. Jh eine Hegel-Renaissance, in der Denker wie Žižek vielmehr dazu raten, zu Hegel zurückzukehren, anstatt ihn abzuschütteln. Das liegt vor allem daran, wie wir noch sehen werden, das Hegel, im Gegenzug zu vielen postmodernen Philosophien, die Befriedigung und Befriedigung des Werdens-Subjekts als Sein noch denken kann und damit der *vita contemplativa* noch ihren Raum gegenüber dem Handeln in der *vita activa* zugesteht, wohingegen viele neuere Philosophien samt ihren Handlungsbegriffen in allem Ruhigen, Kontemplativen, nicht allein Handlungsorientierten automatisch Verdinglichung, Stillstand, Gewalt und Herrschaft vermuten. Sie pervertieren schließlich das Werden in einem Maße, das selbst allzu sehr wie eine Strukturanpassungsmaßnahme an die kapitalistischen respektive neoliberale Erfordernisse der Flexibilität und Optimierung daherkommt. Es scheint daher, um Hegel wirklich entrinnen zu können, falls man das möchte, müsste man dazu übergehen, nicht so sehr eine Philosophie zu vertreten, die immer wieder ihren Handlungsbegriff (z.B. in Gestalt der Performativität) auflädt, sondern eine Theorie anvisieren, die der *vita contemplativa* wieder den Vorzug vor der *vita activa* einräumt, sie zumindest in Balance bringt, weil ja gerade die Emphase des Handelns das Paradigma der (Spät-)Moderne bildet; ob, aus sozialphilosophischer Perspektive betrachtet, die anzugehenden Probleme der Gesellschaft mit einem solchen Paradigmenwechsel zu lösen wären, bleibt zwar fraglich, ist aber wahrlich die radikalste Frage. Derlei Ansätze finden sich sowohl in Žižeks Denken, wo er das „I would prefer not to“ des Bartleby als radikalste Antwort gegen die spätmoderne, neoliberale Gesellschaftsstruktur beschreibt, als auch in den Werken von Byung-Chul Han, der dann allerdings oftmals die Tendenz aufweist, in regressive Erinnerungen an eine Zeit ohne Technik und dergleichen abzudriften, und irgendwie unter vorgehaltener Hand doch Kulturpessimismus zu betreiben, wo er bloß dessen Kritik behauptet.

zurückgenommen werden kann. Trotz der neuerlichen Relativierung seiner Macht gemäß einer Emphase seiner Fragmentarität laufen selbst die meisten postmoderne Überlegungen im Sinne der Selbstverwirklichung auf die selbsterlangte Konstitution und autonome Installation einer als wertvoll und vernünftig erfahrenen – vielleicht nicht Lebensganzheit, aber eben doch – Lebensgeschichte hinaus, an deren soteriologischem Heilsende das ultimative Lebensglück steht und dem Individual- oder Kollektivsubjekt eine Art Gottesgefühl verleiht; und das nicht unbedingt kraft einer uneingeschränkten Allmachtfantasie und nahtlos-konsistenten, vervollkommnenden Abschlussidentität, aber doch im Sinne einer zusammenhangsstarke Narrationserfahrung und sinnstiftenden Ich-Sphäre. Kurz: Trotz der neueren Emphase des Fragments soll sich im spätmodernen Modus der Selbstverwirklichung das eigene, eigentümliche, autonom bestimmte, individuell vollzogene Werden friedlich und frei differenzieren und gleichzeitig (zumindest subjektiv als phänomenale Selbsterfahrung) sinnvoll ordnen können, um sich anschließend als erfahrungsreiche und glückserfüllte Ganzheit lücken- oder wenigstens reibungslos in, wenn schon nicht absoluter, dann aber doch subjektiver Perfektion zur Vollendung bringen. Insofern es richtig ist, dass es keinen Gott oder anderweitige das Werden vorherbestimmende, dominierende Allgemeinheiten oder a priori einhegende Autoritäten mehr gibt – selbst wenn diese als strukturelles Durchgangsmoment für die Subjektivierung gedacht werden und damit zwar ein objektives, ein Subjekt bestimmendes Moment beschreiben, aber doch dazu da sind, um sich performativ zur eigenen Bestimmung angeeignet oder anverwandelt zu werden –, dann stellt sich unweigerlich die Frage, ob ein „Nach“ der Selbstverwirklichung – im weitesten Sinne des Begriffs als Freiheit des Seins; Radikalisierung des Werdens; Ermächtigung des Menschen gegen ihn Bedingendes – überhaupt gedacht werden kann: höchstwahrscheinlich nicht.

Deshalb, so die hiesige These, ist mit dem Begriff der Selbstverwirklichung, mag man ehedem und irgendwann auch andere Wörter dafür verwenden, eine universelle, ontologische Struktur aufgedeckt, die nicht nur nicht zurückgenommen werden kann, sondern die vielmehr gegen regressive Tendenzen – die sich dem Selbstverwirklichungskomplex entgegenstellen, dies aber stets in negativer Anerkennung seiner Wahrheit tun – verteidigt werden muss. Und das, obwohl es wahr ist, dass ein solch überdimensionierter Anspruch an das Sein oder das Subjekt stets gefährdet ist, sich in sein Gegenteil zu verkehren. Denn freilich, es stimmt; so hoch Ikarus zu fliegen vermag, so tief kann er auch fallen, jedoch bleibt auch wahr, dass wer stürzt, zumindest mal geflogen ist. Der sagemumwobene, zugegebenermaßen aufgeladene und nicht unproblematische Begriff der Selbstverwirklichung darf also keinesfalls kulturpessimistisch als alberner, übertriebener Schabernack diskreditiert und aufgrund etwaiger Anlaufschwierigkeiten einfach als unwahr abgekanzelt werden. Worauf es im Gegenteil stattdessen ankommt, ist die Einsicht, dass es a) im Zuge moderner und spätmodernen Entwicklungen kein Zurück

hinter die einmal als *Universalie* entdeckte Struktur der Freiheit des Seins gibt, die der Begriff der Selbstverwirklichung ontologisch umfasst; und ferner b), dass die negativen Auswüchse der Selbstverwirklichung nicht in ihr selbst, sondern in den historischen, sozialen, kulturellen, politischen, materiellen *Bedingungen* zu suchen sind, unter denen Selbstverwirklichung sich vollziehen zu versucht. Unser Zwischenergebnis besagt also *erstens*, dass Selbstverwirklichung keinesfalls ein Begriff ist, der bloß einen epochenspezifischen Subjektivierungstrend wiedergibt, der gänzlich mit Sozial-, Kultur-, Geschichts- oder empirischen Wissenschaften erklärbar wäre; sondern, dass es sich hier um eine philosophisch, d.i. metaphysisch-ontologisch beschreibbare Struktur handelt, die eine unhintergehbare Wahrheit besitzt; und *zweitens*, dass diese Struktur der Selbstverwirklichung indes dennoch von empirischen, sozialen, kulturellen, politischen, historischen Bedingungen fürderhin geprägt und epochenspezifisch geformt wird. Empirische, materielle, sozialwissenschaftliche Erwägungen zur Selbstverwirklichung sind daher keinesfalls einfach nichtig, sondern gerade deshalb wichtig sind, um den universellen Begriff der Selbstverwirklichung in seiner faktischen Gänze und Potentialität zu reflektieren. Diese Doppelposition ist deshalb so eminent, weil es seitens der gängigen Erörterungen zur Selbstverwirklichung sowohl a) die Tendenz gibt, dem Begriff seine Universalität abzuspochen und ihn alleinig als durch Empirie oder Sozialwissenschaft erklärbares Epochentrend verstanden wissen zu wollen; als auch b) andernorts ein Hang dazu besteht, die objektiven, gesellschaftlichen Bedingungen dieses Handlungsbegriffs nicht ernst genug zu nehmen und gelingende, authentische Selbstverwirklichung im Sinne eines sinnvollen, freien, glücklichen Lebens bloß als Aspekt einer rein subjektiven Einstellung und kulturellen Interpretation zu denken. Kurzerhand: es gibt eine zwar kritische, indes aber sehr a-philosophische Perspektive auf die Selbstverwirklichung, die den, wie wir noch sehen werden, von Hegel geprägten Begriff der Selbstverwirklichung, einzig soziostrukturell als durch die historische Entwicklung empirisch beschreibbares Phänomen denkt und ihm somit seine universelle Substanz abzuspochen scheint. Dann gibt es wiederum die Perspektive, die zwar nicht allein sozialwissenschaftlich, sondern proto-philosophisch auf Selbstverwirklichung oder verwandte Begriffe reflektiert, die dann jedoch in mal absichtlicher, mal unreflektierter Distanz zu Marx tendenziell die empirisch-historische Welt in Gestalt der materiellen Produktionsbedingungen, der konkreten Gesellschaftsverhältnisse, unter denen Selbstverwirklichung sich vollzieht, verschleift.

Sagen wir es vielleicht ganz offen heraus: Sowohl die Metaphysik als auch der Historische Materialismus, d.h. sowohl die Hegelsche wie die Marxsche Philosophie sind als produktive Aspekte des Diskurses zur Selbstverwirklichung nahezu gänzlich verschwunden. Das ist ein Fehler, den diese Studie zu klären und zu beheben versucht. Exemplarisch wollen wir für eine Kritik am „unphilosophischen“ Rasonieren bezüglich der Selbstverwirklichung Andreas

Reckwitz` und für die „nicht ausreichend historisch-materialistischen“, ökonomischen Erwägungen zu demselben Begriff Hartmut Rosas Überlegungen heranziehen. Dabei werden wir den Bezug zu den Begriffen der Selbsterhaltung (Arbeit) und Verpassungsangst wieder aufnehmen und sie mit dem Begriff authentischer Selbstverwirklichung verhandeln.

* * *

4.1 Der absente Marx – Zur Kritik an Hartmut Rosas Selbstverwirklichungsbegriff

Inhaltlich beziehen wir uns im Folgenden zwar auf Rosas Magnum Opus, seine Resonanztheorie, aber die An-Eckpunkte, d.i. die latente Abneigung gegen den Marxismus, die wir herausstellen und problematisieren wollen, zieht sich durch sein ganzes Werk wie ein rosa Faden. Übereinstimmungen finden sich indes bei der Beschreibung des Selbstverwirklichungsbegriffs als eines substanziellen Überschusses; als das, was als einzig mögliches sozialontologisches Handlungsprinzip nach den kopernikanischen Wendepunkten der Neuzeit übrigblieb:

„Moderne westliche Gesellschaften sind gekennzeichnet durch einen unhintergehbaren ethischen Pluralismus und Individualismus. Anders als etwa in der Antike, im scholastisch geprägten christlichen Mittelalter oder auch in den meisten uns bekannten vormodernen Kulturen haben sie in ihrer konstitutiven theoretischen und praktischen Selbstdeutung die Vorstellung des Menschen als eines auf ein bestimmtes Lebensziel, ein *Telos*, hin angelegtes Lebewesen radikal aufgegeben. Stattdessen gilt uns der Mensch als ein mit Potentialen und Neigungen, Bedürfnissen und Wünschen ausgestattetes Tier, das mit Blick auf die Frage, was es aus diesen Anlagen macht, welche Potentiale oder Bedürfnisse wozu entfaltet werden und welche Wünsche sich entwickeln und verfolgt werden, als radikal offen gelten muss. Daher basieren moderne Gesellschaften westlichen Typs in ihrem kulturellen Selbstverständnis nicht auf der Idee bestimmter (Glücks-)Ziele menschlichen Lebens, sondern auf der Vorstellung mehr oder minder unveräußerlicher (Menschen-)Rechte, die jener Offenheit Rechnung tragen sollen. *Subjekte* verwirklichen, ja konstituieren sich dabei immer erst in historisch und kulturell bestimmten Kontexten; es gibt keine a priori richtige oder falsche Form des Lebens und mithin auch keine a priori bestimmte Form des *guten Lebens* und des Glücks. Die daraus resultierende Konsequenz der *Privatisierung des Guten*, [meint] dass *jeder und jede (für sich) selbst wissen muss, was er oder sie aus sich und ihrem Leben machen will* [...].“²⁰

Wir können aus diesem Zitat bereits herauslesen, inwiefern derlei Intensivierung der objektiven Forderung nach subjektiver Alleinverantwortung und die damit einhergehende Intensivierung des individuellen Anspruches auf selbstbestimmte Handlungsfähigkeit, entscheidungsfreudige Selbstwirksamkeit und intensive Selbsterfahrung zu einer Überlastung und Überforderung der Subjekte führen können. Gemeinhin wird dieses scheinbare „Zuviel an Freiheit“ als die ‚*Zumutung der Moderne*‘, die ‚*Zumutung des Individualismus*‘ bzw. ‚*der Selbstverwirklichung*‘ bezeichnet. Genau an dieser Stelle muss den gängigen kulturalistischen (d.i. erklärt nicht-historisch-materialistischen) Deutungen widersprochen werden. Der Anspruch und Wunsch nach Selbstverwirklichung ist nicht an sich oder wird einfach so aus sich selbst heraus, sondern nur dann zur Zumutung, wenn die objektiven, gesellschaftlichen Bedingungen einem derlei em-

²⁰ Rosa (2019), S. 38

phatischen Selbstbestimmungsanliegen und Verwirklichungsvermögen entgegenstehen, den sie indes selbst geschaffen haben – die Simmelsche ‚Tragödie der Kultur‘. Die Zumutung – wonach es im Subjekt zu einem Konflikt und Gefälle von Selbstbild und Realität kommen kann, genauer: zur Angst, den eigenen Wünschen und Potentialen nicht gerecht zu werden, sich also in der erhofften Bestimmung und Verwirklichung des Selbst zu verpassen – wird nicht so sehr dadurch produziert, dass das Ideal authentischer Selbstverwirklichung an sich fehlerhaft wäre, sondern dadurch, dass die Produktionsverhältnisse (d.i. Arbeitsgesellschaft) die Produktivkräfte (d.i. Selbstverwirklichungssubjekte) in Geiselnhaft halten, um diese fortwährend in Gestalt der Arbeit (d.i. Kapitalismus) auszubeuten. Der allgemeine gesellschaftliche Reichtum und kulturtechnologische Stand würde eine gesteigerte Freisetzung der Subjekte von der Arbeit hinzu auf ihre Selbstverwirklichung ohne Weiteres gestatten. Allein aus strukturkonservativen Erwägungen der Profitmaximierung wird dies jedoch unterlassen. Zur Verpassungsangst als der Angst, sich als Subjekt in seiner individuellen Bestimmung und tätigen Verwirklichung des guten Lebens zu verpassen, kommt es also vornehmlich deshalb, weil das Verpassen des guten Lebens eine faktische, gesellschaftliche Wahrheit, eine empirische Tatsache darstellt. Indem die Subjekte einerseits intuitiv um die objektive Möglichkeit der Befreiung wissen, weil sie den gesellschaftlichen Reichtum, genauso wie die zunehmende Stumpfheit, mit der unnötige Bullshitjobs (Graeber) geschaffen werden, die niemand wirklich braucht, allorts sehen, weil sie also die reale Möglichkeit ihrer Freisetzung von der Arbeit sukzessive *erkennen*, aber andererseits damit konfrontiert sind, dass diese ausstehende Befreiung künstlich von ihnen zurückgehalten wird, um das tauschwert – und leistungsprinzipbasierte Ausbeutungsverhältnis in der Arbeit aufrechtzuerhalten, kommt es in der Gesellschaft und den Subjekten zur Angst, sich selbst in ihrer Bestimmung und Verwirklichung des guten Lebens zu verpassen. Kurz: weil die Arbeitsgesellschaft real überwindbar wäre, aber artifiziell gegen die reale Möglichkeit einer Gesellschaft von SelbstverwirklicherInnen aufrechterhalten wird, haben Menschen die begründete (mancherorts sicherlich übersteigerte) Angst, sich selbst zu verpassen. Die eigentliche Zumutung ist nicht so sehr das Ideal der Selbstverwirklichung, sondern der gesellschaftliche Rahmen, in dem es Fuß zu fassen versucht. Dieser Rahmen, in einem Wort, heißt: Arbeit.

Doch bevor wir auf das Verhältnis zwischen Arbeit (Selbsterhaltung) und Selbstverwirklichung genauer eingehen, sehen wir uns mit Rosa noch den Strukturwandel von der mittelalterlichen zur aufklärerischen, der vormodernen zur modernen Gesellschaft etwas näher an. Wie kam es also zu der neuzeitlichen Privatisierung des Glücks, des gelungenen Lebens und dem soziokulturellen Selbstverständnis der Selbstverwirklichung, von dem Rosa spricht? Um das zu begreifen müssen wir uns näher die – durchaus auf den Unterschied zwischen Kants und Hegels Philosophie zurückgehende – Differenz zwischen Selbstbestimmung/Autonomie und

Selbstverwirklichung/Authentizität ansehen. Die durch die Aufklärung gegen die klerikale Hegemonie beförderte Idee der *Autonomie* wird unwesentlich später von der Idee der *Authentizität* abgelöst bzw. wird jene durch diese inhaltlich angereichert. Fragte die Selbstbestimmung noch weniger nach den genauen Inhalten des richtigen, guten, gelungen Lebens – weil derlei Antwort in der Objektivität der Vernunft oder Natur als gesetzt und daher als ablesbar galt – ist – nach der modernen Aufkündigung dieser Vorstellung einer von der Vernunft ableitbaren objektiven Ordnung und also aufgrund der Subjektivierung der Suche nach Wahrheit oder dem guten Leben – an die Stelle der *vernünftigen Selbstbestimmung* die *authentische Selbstverwirklichung* getreten. Nicht wie die Selbstbestimmung ist die Selbstverwirklichung ein solches Handeln, das bar allen subjektiven Inhalts ihre Bestimmung in einem einzig objektiv Richtigen sucht; vielmehr stellt Selbstverwirklichung diejenige Form des Handelns dar, die gerade um die subjektive Bestimmbarkeit der Inhalte ihrer Selbstbestimmung weiß und also genau dann als gelungen und authentisch gelten kann, wenn die von ihr aufgefundenen und bestimmten Inhalte auch genuin die von ihr intendierten, erlangten sind, und ihr nicht äußerlich aufgezwungen wurden. Man gilt demnach dann als authentisch, wenn man sich selbst für einen Lebensinhalt oder eine Identität entschieden und sich diese im Prozess des Verwirklichens selbst verliehen hat, und nicht, wenn man eben Bäcker wurde, weil Papa befahl, dass das so sei, da alle in der Familie seit Generationen Bäcker waren. Das heißt, an die Stelle der noch etwas inhaltsarmen, rein formalen Idee der Autonomie – wonach man zum Beispiel nur das Bäcker-Sein abwehren würde, ohne zu wissen, was man fürderhin mit seinem nun frei bestimmbareren Leben anfangen möchte und wer man also sei – ist nun „die Idee der Authentizität getreten, welche sich als ein unverzichtbares modernes Korrelat zur Autonomie erwies“, schreibt Rosa. Jetzt erst wird der bloßen Trotzigkeit des Nicht-Bäcker-Sein-Wollens zum Beispiel das selbstgewählte Ideal des Schauspielerinnen-Werdens entgegengesetzt.

„Verlangt Autonomie, dass wir uns selbst bestimmen, so soll der Maßstab der Authentizität gewährleisten, dass wir uns richtig zu bestimmen vermögen, nämlich so, dass wir uns selbst verwirklichen können. Dieser Gedanke authentischer Selbstverwirklichung beruht seinerseits auf der Vorstellung, dass es zwar nicht die teleologisch zu verwirklichende Menschennatur gibt, [aber dass Menschen sich in ihrem individuellen Handeln] *selbst treu bleiben* oder *sich selbst finden* müssen, dass sie *sich nicht verbiegen lassen* wollten oder dass ein bestimmter Kontext *einfach nicht zu ihnen passt*.“²¹

Ist die Differenz zwischen Selbstbestimmung/Autonomie versus Selbstverwirklichung/Authentizität geklärt, stellt sich jetzt noch die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Authentizität und Selbstverwirklichung. Wir werden später noch öfter und tiefer darauf eingehen, es kann aber bereits gesagt werden: Authentizität drückt Eigenschaft, Merkmale, einen Zustand, einen bestimmten Inhalt des Selbst aus, der wiederum im Modus der Selbstverwirklichung prozessualisiert respektive manifest realisiert werden soll. Authentizität ist zu verstehen als das Ansich,

²¹ ebd., S. 42

das behufs der Verwirklichung des authentischen Selbst zu seinem Fürsich gelangt. Ähnlich wie Simmel den Begriff der Gesellschaft zur Vergesellschaftung erweitert, muss Authentizität immer auch durch den Begriff der Selbstverwirklichung verlängert, ja, überhaupt erst in die Gänge gebracht werden. Genau das ist gemeint, wenn Rosa im obigen Zitat schreibt, dass ‚der Maßstab der Authentizität gewährleisten [soll], dass wir uns richtig zu bestimmen vermögen, nämlich so, dass wir uns selbst verwirklichen können.‘ Die Begriffe bilden also weniger ein bloßes Korrelat als vielmehr Aggregatzustände ein und desselben Elements. Ist Authentizität das Eis, das Feststehende, der echte, vermeintlich feste Kern einer Entität, ihr Wesen; ist Selbstverwirklichung als Wasser der fluide Verlauf ihrer Wesensbestimmungen in der Welt, der Ausdruck und die Manifestation des Kerns in der kollektiv geteilten Wirklichkeit. Diese Deutung korrespondiert auch mit Charles Taylors Kulturphilosophie, der den Begriff der Selbstverwirklichung zwar nur peripher und etwas unsystematisch gebraucht, und in seinem Werk weitestgehend mit dem Begriff der Authentizität – moral-kategorisch verstanden als ‚Treue zu sich selbst‘ – changiert, insgesamt aber doch versucht, wie Schlette über Taylor schreibt, „[...] das Streben nach Selbstverwirklichung als Zeugnis eines modernen Ideals zu verstehen, der Treue zu sich selbst [...]“.“²² Der Begriff der Authentizität nach Taylor, so lässt sich mit Schlette ostentativ zusammenfassen, zeigt an, dass und inwiefern „das vermeintlich unverbindliche Streben nach Selbstverwirklichung von dem moralischen Ideal der ‚Treue zu sich selbst‘ befeuert werde.“²³ Taylor ist an dieser Stelle also nicht nur deshalb erwähnenswert, weil kaum ein anderer noch lebender Philosoph sich in dem Maße mit den hier verhandelten Begriffen auseinandergesetzt hat, sondern insbesondere, weil er das Scharnier zwischen Deutschem Idealismus, Romantik und den hier ferner verhandelten DenkerInnen wie Rosa, Schlette, Jaeggi bildet, die sich allesamt auf seine Erörterungen stützen, wenn sie versuchen den Begriff der Selbstverwirklichung bzw. Authentizität zu interpretieren.

Freilich bleibt dieses moderne und spezifisch westliche Subjektivierungskonzept, da sind Soziologie und Kulturphilosophie sich einig, nicht ohne Probleme. Rosa, Taylor aber auch Honneth und Jaeggi beschreiben in ihren Werken auch die Tatsache, dass dieser Selbstverwirklichungsindividualismus, der einer objektivierenden Teleologie namens Gott, Vernunft, Natur, Vaters Befehl etc. sich widersetzen wollte, indem er das Subjekt als inhaltlich offen und autonom bestimmte, selbst wieder drohe teleologisch zu werden. Problematisiert wird hierbei weitestgehend das sogenannte ‚romantische Ideal des Selbst‘. Bei diesem drohe stets die Gefahr einer solipsistischen Fixierung auf den inneren (falsch-„authentischen“) Kern, der, um sich autonom selbst zu entwickeln, alles abwehrt, was nicht er selbst ist oder aus ihm selbst kommt. Jegliche objektive, von außen kommende Einflussnahme, d.h. jede an das Subjekt herange-

²² Schlette (2016), S. 49

²³ ebd., S. 60

tragene Objektivität (Norm Autorität oder Wahrheitsbehauptung) wie jedes Objekt (Fremdzweck) wird von ihm als Unwahrheit, Unrecht oder gleich Gewalt und Herrschaft empfunden. Bei der totalen Abwehr all dessen, was dem Ich als Nicht-Ich, als angeblich inauthentisch auf das Subjekt projiziert erscheint, findet notwendig wieder eine Vereinzelnung und damit eine Abkehr von der Welt statt, die durch ihre Unberührtheit wieder zu einer Verhärtung führt. Oft spricht man auch von einer unheilvollen Vermählung von *radikaler Selbstbestimmung* – Selbstherrschaft unter Ausschluss aller Äußerlichkeit – und *romantischer Selbstverwirklichung* – der Wunsch, überall zu Hause zu sein (Novalis). Der hyperbolische Autonomieanspruch verknöchert das hypersensible Authentizitätsprinzip, das qua eine Praxis ist, die, um zu sein, was sie ist, sich von der Außenwelt in seinem intensiven Erleben anverwandeln lassen muss. Indem also alle Außeneinwirkung als Angriff auf die eigene Souveränität und subjektiv gesetzten Zielvorgaben authentischer Selbstverwirklichung gewertet wird, kommt es, laut Rosa, zu einer ‚hypostasierten Individualteleologie‘. Im Ergebnis stellt diese selbst wieder einen Akt der Verdinglichung oder Schließung dar. Damit gehe zum einen ein „Authentizitätsterror“ einher, wie Rosa in Anlehnung an Foucault schreibt. Zum anderen kollidiert „unter den Bedingungen der hochdynamischen Spätmoderne [...] der aus dem Authentizitätsgedanken resultierende Auftrag, herauszufinden, *wer wir wirklich sind*, mit der sozial-strukturell erzeugten Zumutung, uns immer wieder *neu zu erfinden* und kreativ neu zu bestimmen.“²⁴ Hierin zeigt sich bereits implizit unser Begriff der Verpassungsangst.

Dass nun bei dieser durchaus triftigen und schlüssigen Argumentation wichtig wäre, die ‚hochdynamische Spätmoderne‘ explizit in ihrer kapitalistischen Form ‚sozialstrukturell‘ näher zu bestimmen und in ihrer neoliberalen Wirkmacht – die eine Kohärenz zwischen Sein und Werden aufgrund der Profitmaximierung kraft des Leistungsprinzips nicht zulässt – aufzuzeigen, um klar zu machen, dass der Konflikt zwischen a) der Auffindung dessen, wer man wirklich ist, und b) dem Dispositiv, sich immer wieder neu zu erfinden, nicht einfach nur ein kulturphilosophischer Fauxpas z.B. der romantischen Denkungsart und demnach nicht einfach ein dem Begriff authentischer Selbstverwirklichung zwangsläufig eingebauter, sondern von der kapitalistischen Gesellschaft erzeugter, verewigter Widerspruch ist; ja, das kommt Rosa und manch anderen AutorInnen leider nur bedingt und unter höchster akademischer Vorsicht in den Sinn. Dabei verstehen wir unter ‚höchster akademischer Vorsicht‘ die kulturalistische und/oder analytische Relativierung des Historischen Materialismus. Wäre die Philosophie oder gar heutige Kritische Theorie eine Zeitung, wäre der Marxismus allenfalls eine Randglosse, die aus schlechtem Gewissen gegenüber ihrem Ursprung nachgerade als Wahrung der Etikette zwar nebenher mitläuft, aber kaum noch den Weg in die Schlagzeile findet. Auch Hegels Büste darf

²⁴ Rosa (2019), S. 43

noch auf dem Hof der Humboldt Universität stehen, wenngleich nur als Konterfei einer Philosophie, die nicht mehr gelehrt werden soll. – Das heißt: Wenn Rosa kritisch schreibt: „In jedem Fall erfolgt die Selbstbestimmung der Subjekte im Kontext ihrer sozioökonomischen Positionierung in der Welt und in der Gesellschaft“, was ferner „die Möglichkeitshorizonte immer aufs Neue hinauschiebt“, so dass die „Bestimmung darüber, von welcher Weltposition aus die Subjekte ihre Vision eines guten Lebens entwerfen und verfolgen können [...] im Modus der Konkurrenz und des Wettbewerbs“²⁵ erfolgt, dann ist damit freilich der Kapitalismus als soziokulturelle und politische Hintergrundstruktur für das im Vordergrund diffundierende Ideal der Selbstverwirklichung angesprochen, aber doch nur weithin deskriptiv abgebildet; nicht im Besonderen normativ bewertet oder materialistisch kritisiert. Deutlich wird das daran, dass eine kritische, normative Anklage dazu führen müsste, das Selbstverwirklichungsideal explizit unter der hegemonialen, modernen Arbeitsideologie abzukanzeln, und die Zumutungen nicht so sehr in diesem ‚kulturellen Programm‘ selbst der der Art und Weise der Weltwahrnehmung zu verorten. Rosa spricht zwar davon, dass die kapitalistischen Strukturmomente dazu führen, dass, da die Subjekte aufgrund der ethischen Offenheit authentischer Selbstverwirklichung nicht so sehr wüssten, was ein gutes Leben und das Glück nun sei, sie dazu tendieren, sich primär auf die Erweiterung der Möglichkeiten und Sicherung der Ausgangslagen (also die materiellen Mittel, die durch Arbeit und Status gewonnen werden) für ihren Verwirklichungsprozess zu konzentrieren, anstatt auf die Selbstverwirklichung selbst. Dass die Gesellschaft aber gerade so eingerichtet ist, dass Subjekte zu dieser instrumentellen und funktionalistischen Haltung (d.i. die Arbeit als fundamentaler Subjekt- und Tätigkeitsstruktur) gezwungen werden, anstatt eine Gesellschaft vorzufinden, die die materiellen Bedingungen für ihre Selbstverwirklichung bedarfsorientiert bereitstellt, um sich authentisch zu verwirklichen, wird zwar ein klitzekleines bisschen problematisiert, aber nicht als wesentlicher Grund skandalisiert. Stattdessen, und das ist paradigmatisch für Rosas Resonanztheorie wie viele andere Kulturalismen und Identitätspolitiken, wird insgesamt eine hippieske Abkehr vom materiellen Streben („Ressourcenfixierung“ heißt es bei Rosa) empfohlen, ganz so, als ob die materiellen Bedingungen im Nachgang einer „Einstellungsänderung“, wie Rosa vorschlägt, ihr Gewicht verlören und der Kapitalismus und die Struktur der Arbeit verschwänden, wenn man sich allein auf die resonierende Hyggeligkeit der (Habermas’schen) ‚Lebenswelt‘ konzentrierte.

Der Widerspruch der materiellen Gesellschaftsverhältnisse bezüglich dieser Authentizitäts-Paradoxie wird bei Rosa und Co. zwar nicht als unwesentlich dargestellt wird; im Vordergrund der Analyse steht aber doch die kulturalistische, ja, idealistische Perspektive, die aufgrund ihres mittlerweile nur selten hinterfragten Axioms einer ‚vorgängigen‘ Subjekt-Objekt-

²⁵ ebd., S. 44

Einheit die starke Tendenz aufweist, den allseits monierten Widerspruch allein im Überbau, im Ideal bzw. Begriff oder der Idee der Selbstverwirklichung selbst zu verorten und damit den gesellschaftlichen Hauptwiderspruch (d.i. der zwischen Kapital und Arbeit) als sekundär dastehen zu lassen. Dabei ist es, so unsere These, vielmehr oder vor allem die instrumentell-kapitalistische Struktur der bürgerlichen Arbeit, die in die a priori emanzipative Struktur des Selbstverwirklichungsideals eindringt und es zu seinen Gunsten *ver*-teleologisiert, reifiziert, subjektivistisch und bald terroristisch erscheinen oder gar werden lässt. Die Kohärenz zwischen dem, was man in einem Moment im Kern ist, und dem, was man immer wieder neu werden könnte, wird kraft des Prinzips der Selbsterhaltung (d.i. Existenzangst, Wettbewerbssituation und Leistungsdruck) absichtlich verunmöglicht. Dadurch wird die nicht bloß ausgedachte sondern vertiable Angst erzeugt, diese Kohärenz stets zu verfehlen oder auch nie erlangen zu können. Diese systemisch erwünschte und systematisch erzeugte Inkohärenz – die strukturelle Kluft zwischen Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung – ist der Kern dessen, was als Grund für Verpassungsangst angegeben werden kann. Fomo entsteht dann und dort, wo Arbeit (bzw. die Arbeitsgesellschaft als ubiquitäre Struktur auch abseits des konkreten Jobs; Medien, Kultur, Intersubjektivität etc.) als Selbstverwirklichung erscheint bzw. wo Selbstverwirklichung trotz ihrer objektiv realen Möglichkeit verunmöglicht wird, indem die Subjekte auf die (überflüssig werdende) Arbeit, ihre Selbsterhaltung reduziert werden. Man kann auch sagen, Verpassungsangst ist das Negativgefühl, das entsteht, wenn Entfremdung herrscht oder droht; und Entfremdung ist, wenn Subjekte in die Struktur der Arbeit gezwungen werden, wo sie, wie wir noch sehen werden, ontologisch, strukturanthropologisch, existenziell vielmehr Subjekte der Selbstverwirklichung sind. Wie gesagt, es ist nicht so, als würde Rosas Resonanztheorie dieses Faktum nicht einfangen können; aber wie viele andere Kulturalismen schleicht er sich dann doch klammheimlich am Marxismus vorbei, um von seiner äußersten und wahrsten Konsequenz, der Überwindung der Arbeit, in Ruhe gelassen zu werden.

Zugutehalten sollte man Rosas Resonanztheorie allerdings, dass die darin veranschlagte philosophische Soziologie zumindest darum bemüht ist, derlei Begriffe und Verhältnis nicht allein empirisch, historisch, über positiv bestimmbare soziale und politische Konstellationen zu erörtern, sondern dass sie ganz klar das Anliegen erkennen lässt, immer auch die quasi-metaphysische Was-ist-X-?-Frage zu stellen oder wenigstens einzugedenken. Aber sein, wir nennen es mal vorsichtig Weberianismus, verstellt ihm in letzter Konsequenz die Sicht dafür, dass die weiterführende, soziologische, empirische Bestimmung der einmal quasi-ontologisch gesetzten Begriffe mit einem zwar aufgeklärten, aber doch expliziten Marx zu verhandeln wäre, anstatt mit der rosaroten Brille eines kulturphänomenologischen Voluntarismus.

4.2 Der absente Hegel – Zur Kritik an Andreas Reckwitz' Selbstverwirklichungsbegriff

Das, was bei Rosa ausbleibt, nämlich die explizite und von der Gewichtung her vordergründige Verschränkung des emanzipativen Selbstverwirklichungsbegriffs mit der Struktur der Selbsterhaltung, der Arbeit, rückt wiederum bei dessen Soziologiekollegen Andreas Reckwitz in den Vordergrund. Hierbei handelt es sich zwar noch lange nicht um einen Materialismus á la Marx, aber doch um eine schlüssigere Perspektive auf die Korruption des Ideals der Selbstverwirklichung. Wenngleich freilich bei Reckwitz wiederum die philosophische Perspektive, die den Begriff der Selbstverwirklichung universalistisch denkt, gänzlich abhandeln zu gehen scheint.

Wie kaum ein anderer zeitgenössischer Denker widmet sich Reckwitz in seinem soziologischen Werk ausführlich und ausdrücklich der Subjektivierungs- und Gesellschaftsform, die dem Begriff der Selbstverwirklichung zugrunde liegt. Dabei gelingt es ihm, vor allem im direkten Vergleich zu Rosa, klarer und bestimmter auf den strukturellen Unterschied und schließlich die unheilvolle Vermählung zwischen dem Ideal authentischer Selbstverwirklichung und dem bürgerlichen Arbeits- und Leistungsethos einzugehen, und somit den triftigeren Grund für den im Selbstverwirklichungsideal wirkenden Widerspruch und damit die ‚Krise des Selbst‘ und die ‚Zumutung des Individualismus‘ anzugeben. Neben älteren Studien zur Hybridität des Subjekts, dem Dispositiv der Kreativität usw. sind als maßgebliche Erörterungen zur Selbstverwirklichung als paradoxalem Phänomen des 21. Jahrhunderts sein Opus Magnum ‚*Gesellschaft der Singularitäten*‘ und der neuerdings veröffentlichte Band ‚*Das Ende der Illusion*‘ zu nennen. Beide Werke beschäftigen sich mit dem gesellschaftlichen Strukturwandel von der industriellen, am Allgemeinen orientierten Moderne zur postindustriellen, am Besonderen orientierten Spätmoderne, wobei das letztgenannte Werk sich ausdrücklicher mit der Struktur und Problematik der Emotionskultur der Selbstverwirklichung beschäftigt. Wir befinden uns mit Reckwitz' Überlegungen nun nicht mehr so sehr im Übergang von Mittelalter zur Aufklärung oder von Aufklärung zur bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts, wo Romantik und Deutscher Idealismus die Struktur der Selbstverwirklichung gegen die bloße Selbstbestimmung entdeckt haben, sondern mitten in der bürgerlich-industrialisierten Moderne Anfang bis Mitte des 20. Jahrhunderts. Für westliche Gesellschaften und das Subjekt der Industriegesellschaft, so Reckwitz, war bis in die späten 60er Jahre der ‚Modus der Selbstdisziplinierung‘ in Gestalt sozialer Anpassung und des Normalarbeitsverhältnisses typisch; das Verhältnis von Selbst und Welt war hiernach über die Arbeit als Mittel zum Zweck konstituiert und befriedet. Selbstzweckhaftes, spielerisches, kreatives Tätig-Sein, ein Leben abseits der Norm mit gesteigerter Intensität und Sensibilität des Erlebens war marginalen Gruppen wie der Bohème oder dem Künstlermilieu vorbehalten. Jedoch, aufgrund des von den 68ern und etwaigen Subkulturen angefachten Wertewandels und der sukzessiven Transformation der Wirtschafts- und Arbeitswelt,

trat das standardisierte Leben des arbeitenden Bürgers als Leitmotiv des Lebensvollzugs und Subjektivierungsform „ab den 1970er Jahren zunehmend in den Hintergrund und machte einer neuen Subjektkultur Platz, die [eben dem künstlerischen, bohème' ischen, attraktiveren] Modell der Selbstverwirklichung folgt.“²⁶ Dieser Übergang ist aber nicht absolut, sondern fließend. Das heißt; nur, weil die Tendenz zur Selbstverwirklichung stärker wird, bedeutet das noch lange nicht, dass damit die Struktur der bürgerlichen Arbeitsethik und -Welt samt ihren struktiven Bedingungen respektive Nachteilen einfach verschwindet. Nicht nur sind die Subjekte, die sich nunmehr in gesteigerter Form selbstzweckhaft betätigen und ihre Wünsche und Potentiale verwirklichen wollen, weiterhin auf die Arbeit als Mittel zum Zweck des Existenzerhalts, d.i. ihre Selbsterhaltung angewiesen, was aufgrund des kapitalistischen, auf die Arbeit der Subjekte angewiesenen Rahmens an sich schon zu Dilemmata und Pathologien wie der Verpassungsangst führt. Darüber hinaus verschränkt sich das emanzipative Moment des ursprünglichen Begriffs authentischer Selbstverwirklichung, das auf ein Leben und Tätig-Sein als Selbstzweck abseits der Instrumentalität und gesellschaftlicher Passgenauigkeit setzte, mit dem Zwang nachgerade Bedürfnis die Selbstverwirklichung als Mittel des sozialen Erfolgs kraft der innerhalb der Arbeitswelt abgelieferten Leistungsnachweise zu betreiben. Reckwitz kommt so zu dem Schluss, dass die spätmoderne Form der Selbstverwirklichung eine

„komplexe Struktur [abgibt], in der zwei in ihrer historischen Genese zunächst gegensätzliche kulturelle Muster miteinander kombiniert werden: das Modell eines Selbst, dessen primäres Ziel es ist, sich in seinen Wünschen und Möglichkeiten zu entfalten, *und* das Modell eines Selbst, das auf hohen sozialen Status und so auch auf eine entsprechend gelungene Selbstdarstellung vor anderen ausgerichtet ist. Kulturhistorisch gehen im Subjekt der Spätmoderne damit zwei zunächst feindliche Ideale eine Synthese ein: das ‚romantische Ideal der Selbstverwirklichung [...] und das ‚bürgerliche‘ Ideal einer Lebensform, die nach sozialen Status qua Leistung und qua Investition in den eigenen Status strebt [...] Das Subjekt der Spätmoderne will im Grunde beides, und beides wird von ihm verlangt: Selbstentfaltung *und* sozialer Erfolg.“²⁷

Anders als bei Rosa, wo der ökonomische Aspekt bloß ein Teilmoment der kritischen Bestimmung des Begriffs der Selbstverwirklichung abgibt und anhand der Resonanztheorie vielmehr ein eher kulturphilosophisches, bald schon epistemologisches Überbau-Argument als Kritik gegen die Unwägbarkeiten der Selbstverwirklichung darstellt, bringt Reckwitz die ökonomische Basis stärker in der Vordergrund seiner Ausführungen zur Selbstverwirklichung. Freilich ist das, wie gesagt, noch lange kein Marxismus, aber die Beleuchtung der Tatsache, dass Idee, Begriff oder Ideal der Selbstverwirklichung nicht einfach aus sich selbst oder einer falschen Weltwahrnehmung heraus zu sozialen Missständen – über die Reckwitz und Rosa sich im Übrigen weitestgehend einig sind – führt, sondern dass es vielmehr zu einer Korruption oder Übernahme des eigentlichen Gehalts der Selbstverwirklichung durch eine ihr fremde Struktur stattgefunden hat, ist doch, so scheint, um Längen plausibler.

²⁶ Reckwitz (2019), S. 210

²⁷ ebd., S. 210

Mag auch Rosa sich einer verstärkt materialistischen Sicht sperren und in seiner phänomenologischen Soziologie eine problematische Position vertreten, so hat er gegenüber Reckwitz dann doch wieder das philosophische Moment voraus. Denn so treffend und schlüssig nun Reckwitz' Erörterungen zur Selbstverwirklichung auch sind, sie leiden doch stark am Soziologismus. Alle Substanz, die der Begriff der Selbstverwirklichung in sich birgt, die ihn ausfruchtbar und überhaupt wahr machen, wird verwischt durch die implizite Position, wonach jegliches gesellschaftliche oder psychologische Phänomen sozialwissenschaftlich erklärbar wäre. Das Konzept der Selbstverwirklichung kann dem zu Folge keine Struktur oder Wahrheit an sich sein bzw. haben, sondern gilt immer nur in seiner historischen, soziokulturellen Gewordenheit. Das Wie geht immer dem Was voraus; letzteres erlangt einzig Wahrheit durch ersteres. Das jedoch hebt die Philosophie als Ganze in die Disziplin der Soziologie auf und reduziert – dem konstruktivistischen Zeitalter sehr entgegenkommend – alle Wahrheit und Begriffstätigkeit auf soziale Prozesse und Machtfragen. Trotz der Nähe, die die Sozialphilosophie zur Soziologie sucht, kann sie das jedoch nie ganz gutheißen und muss doch auf ihre Selbstständigkeit beharren. Gute Philosophie fragt nicht nur nach dem Wie, sondern immer auch nach dem Was. Und obwohl Reckwitz das Wie der Selbstverwirklichung wie kein zweiter hervorkehrt, verheimlicht er indirekt doch die Legitimität der Frage nach dem Was der Selbstverwirklichung. Dieses Verbot mündet jedoch unweigerlich in ein Diskursvakuum, das bestenfalls nirgends und schlimmstenfalls in den Konservatismus zurückführt, den Reckwitz selbst sich verbittet, aber unweigerlich reproduziert. Beispielhaft wird das an mehreren Stellen, wenn er zum Beispiel das Ethos und Selbstverständnis der Selbstverwirklichung fast schon zynisch, mindestens aber mit einer gehörigen Prise Sarkasmus wie folgt definiert:

„Das spätmoderne Subjekt will und soll sich selbst entfalten – was auch sonst? Es sieht sich berechtigt und befähigt zur Selbstverwirklichung. Idealerweise sollten sämtliche Segmente des Alltagslebens nicht (nur) Mittel zum Zweck sein, sondern um ihrer selbst willen getan werden und dadurch emotional erfüllend und subjektiv sinnstiftend sein.“²⁸ – Ergänzend und passend zu Rosa – : „Selbstverwirklichung ist in der Kultur der Spätmoderne eng mit dem Ideal der Authentizität, des authentischen Lebens eines authentischen Ichs verknüpft. Authentizität bedeutet hier ‚echt‘ oder ‚stimmig‘ im Sinne von: sich in dem, was man tut, möglichst ohne Kompromisse an seinem eigenen, ‚wahren‘ Selbst mit seinen Wünschen, Emotionen und Wertvorstellungen zu orientieren, also nicht ‚wie alle anderen‘ zu sein und ‚individuell‘ zu agieren.“²⁹

Nicht nur erzeugt die Setzung zentraler Vokabeln in Anführungszeichen den Effekt, dass eine Metaebene der Sprache aufgetürmt wird, die dann ein wenig großväterlich von oben herab die konkreten Bestimmungen dessen, was unter Authentizität fällt, belächelt und altklug verurteilt, indem sie paternalistisch so tut, als wisse sie es selber besser, ohne es jedoch offen zu sagen – denn dann würde man sich wieder angreifbar machen; die Wahrung der Distanz als Kritik ohne Konkretion oder Alternative lässt das eigene Unwissen (darüber, wie eine produktive Deutung

²⁸ ebd., S. 213

²⁹ ebd., S. 214

der Selbstverwirklichung aussehen könnte) als Besserwissen und die Verteidiger solcher Begriffe wie „echt“, „stimmig“, „individuell“ als unwissende, naive TräumerInnen erscheinen. Neben derlei Apostrophierung bildet natürlich der Gedankenstrich gefolgt vom ‚was auch sonst?‘ das verräterischste Element. Auf die bissige Ironie, gespeist durch die Versagung eines universalistischen, utopischen Anspruchs an den Begriff der Selbstverwirklichung, der aus ihrer soziologistischen Position eben „auch sonst“ nichts Besseres einfällt, muss hier nicht näher eingegangen werden. Sie ist, was sie ist: eine indirekte aber subjektivistische Position.

Reckwitz' vermutlich ungewollter, aber latenter Konservatismus wird ferner deutlich, wo er – sowohl in ‚Gesellschaft der Singularitäten‘ als auch in ‚Das Ende der Illusion‘ – davon spricht, spätmoderne Subjekte empfänden die Erfüllung ihres Lebensglücks als „Recht“ und gingen daher mit einem „Sense of Entitlement“ an ihre Selbstverwirklichung heran. Indem Reckwitz keinerlei normative Stellung zu dieser positiven Deskription abliefern, scheint es einmal mehr so, als ob er ihr neutral gegenüberstünde; wenn jedoch die Nicht-Erfüllung des Lebensglücks zu negativen Gefühlen führt, wie Reckwitz schreibt, ohne dass die Subjektivierungsform der Selbstverwirklichung explizit an den gesellschaftlichen Bedingungen und Möglichkeiten ihrer Realisation gemessen wird, und sie stattdessen als intrinsisch – weil durch die gesamtgesellschaftliche Emphase positiver Gefühle – als zum Scheitern verurteilt bestimmt wird, dann wird doch deutlich, inwiefern Reckwitz den Subjekten die Erfüllung ihres Glücks als Recht vielleicht nicht gerade abspricht, aber doch an irgendetwas – worüber Reckwitz nicht spricht, was aber nur als Leistungsnachweis in der Leistungsgesellschaft gedeutet werden kann – sich ein wenig nach dem guten, alten Leistungsprinzip und der sozialen Marktwirtschaft sehnt. Reckwitz lesen ist ein bisschen wie Tagesschau gucken: Wenngleich er sich als redlicher Soziologe großen normativen, gar ideologischen Positionen enthalten muss, ist gerade diese vorgeführte Neutralität, diese Enthaltung – als Enthaltung – mit ein wenig akademischem Feingefühl selbst wiederum als Ideologie lesbar: Wer so tut, als hätte er keine interessegeleitete Weltanschauung, will seine unbemerkt im Zuschauer installieren. Wer meint, keine universalistischen Anleihen zu tätigen, will die der anderen als Subjektivismus verfemen und dem eigenen Objektivismus Untertan machen. Die sehr, sehr, sehr, neutrale Tagesschau würde das Folgende sicherlich mit gutem Gewissen unterschreiben können: Das Subjekt hat zwar eine ontologische Wahrheit in der Freiheit, aber nicht in Gestalt eines universell verbürgten Rechts auf sein Lebensglück durch Selbstverwirklichung, die einer Inpflichtnahme der Gesellschaft bedürfte, sondern als Freiheit in der subjektive Pflicht allein qua Leistung und Arbeit die gutbürgerlichen Menschenrechte in Anspruch zu nehmen und sich das Glück erst so verdienen zu müssen. Es ist ein bisschen wie JFKs Sentenz, die sich besonders kluge Staatsrechtler und soziale-Marktwirtschaft-Apologeten zu Herzen nehmen, wenn sie predigen, man solle nicht fragen, was der

Staat für einen, sondern, was man für seinen Staat tun könne. Dass demnach Freiheit nicht gleich Freiheit und die mutmaßliche Neutralität nicht gleich Universalismus ist, dass das Glück also nicht un-bedingt, sondern als vom Leistungsprinzip bedingt erscheint, wird bei Reckwitz auch an einer entscheidenden Stelle deutlich, wo er schließlich das Glücksstreben der Selbstverwirklichung nonchalant mit dem angelsächsischen *pursuit of happiness* in Verbindung bringt. Als gäbe es ideengeschichtlich keine radikale Differenz zwischen der utilitaristischen Tellerwäscher-Millionär-Ethik und dem kategorial-ethischen Sittlichkeitsbegriff Hegels, auf den wiederum Wort und Inhalt des Selbstverwirklichungsbegriffs, wie wir noch sehen werden, zurückgehen. Wenn Reckwitz also schreibt, dass das „spätmoderne Modell der erfolgreichen Selbstentfaltung [...] sich als eine besonders ambitionierte Variante dieses *pursuit of happiness* begreifen [lässt], weil das Subjekt nun selbst in seinem Leben den gleichen Fortschritt erfahren soll wie die Gesellschaft als ganze“³⁰, dann liegt hier eine fatale Verkehrung vor, die durch die Bevorzugung der Wie-Fragerei das Was eskamotiert: Selbstverwirklichung ist nämlich keine Variante des *pursuit of happiness*, sondern der *pursuit of happiness* eine Variante der Selbstverwirklichung. Die Tellerwäscherideologie, nichts als ein puritanischer Euphemismus für die US-Amerikanische leistungs- und erfolgsorientierte Berufsethik gemäß dem Sinnspruch „*earned not given*“, stellt nämlich genau den Teil der komplexen spätmodernen Subjektstruktur dar, die auf sozialen Prestige, Reichtum und Erfolg qua Leistung, also Arbeit als Mittel zum Zweck des Glücks aus ist, und die dem selbstzweckhaften Selbstverwirklichen gemäß eines Glücks *im Tun* selbst, wie es sich in Hegel oder Marx finden lässt, diametral gegenübersteht. Nicht nur diese Tatsache wird durch Reckwitz’ Rundumschlag verschleiert, darüber hinaus bleibt auch der Begriff des Fortschritts ungeklärt und damit allein pejorativ stehen; es wird nicht näher darauf eingegangen, inwiefern genuin authentische Selbstverwirklichung sich sehr wohl mit einem emanzipativen, allgemein-zivilisatorischen, utopischen Fortschritt verbinden ließe, der dem Begriff des Fortschritts selbst kritisch gegenüberstünde, ihn aber bestimmt und nicht abstrakt negiert; oder ob damit nicht allein das Fortschreiten des Kapitals und der blinden Technologie gemeint sein muss, die in ihrer gegenwärtigen Form niemals genuin fortschrittlich sein können und dadurch auch die spätmoderne, in-authentische Form der Selbstverwirklichung einfärben.

Nach all der Kritik muss Reckwitz’ Werk insgesamt aber doch als weitsichtig und maßgeblich gewertet werden. Das an ihm exemplifizierte Problem, das auch allerlei Sozialphilosophie ereilt, liegt weniger in der deskriptiven Analyse als vielmehr darin, nicht über den Teller- rand des sozialwissenschaftlichen, latent positivistischen Gestus zu blicken und sich somit starke normative Wertungen kraft philosophischer Was-Fragen zu verbieten. Allein Reckwitz ruht sich keineswegs auf der kulturpessimistischen Anklagebank aus und pocht stumpf darauf, die

³⁰ ebd., S. 237

Struktur authentischer Selbstverwirklichung schlicht zu verwerfen. Die gesamtgesellschaftliche Singularisierung, Sensibilisierung, Kulturalisierung und Authentizitätsbemühungen werden keineswegs schlicht als die alleinigen Schreckgespenster einer globalisierten Krise abgekantelt – im Gegenteil. Aber die Versagung des philosophischen Aspekts in Gestalt einer interpretativen Reduktion der Selbstverwirklichung zu einer bloß epochenspezifischen Subjektivierungsform, ohne alle universale Beständigkeit, hat doch eine Art defätistische Ausweglosigkeit und dadurch einen latenten Konservatismus zur Folge, der das utopisch-kritische Überwindungs-Denken, ob es das will oder nicht, doch wieder zurück in die gute, alte, wenn man Glück hat: sozialdemokratische, wirtschaftswunderliche Arbeitsgesellschaft Erhards führt; nicht über diese hinaus. Ein Hinaus, das den Begriff der Selbstverwirklichung von seiner bürgerlichen Bemäntelung befreien und sie in neuer Gestalt – als Überwindung bzw. Aufhebung der Arbeit – denkbar machen würde, kann nur gelingen, wenn man sich auf eine philosophische Was-Analyse des Selbstverwirklichungsbegriffs einlässt. Denn, wenngleich zeitgenössische Theorie den Status Quo explizit für kritik- und veränderungswürdig und eine Kehrtwende zur bürgerlichen Lohnarbeitsgesellschaft à la 50er Jahre selbst für infam hält, bleibt ihre theoretische wie pra-tische Bemühung oftmals genau darin stecken. Indem sich das Denken allein in Gestalt konstruktivistischer ‚Ver-sozialwissenschaftlichung‘ den Universalismus des Begriffs verbietet; d.i. Selbstverwirklichung nicht an-sich, sondern nur in seiner Gewordenheit für-uns denkt und damit die inhärenten Potentiale des Begriffs übersieht, kommt das Denken über nur scheinbar progressive Umwege unverhofft zurück zur Positivität des weiterhin prädominanten bürgerlichen Leistungsimperativs zurück, das es selbst zuvor problematisiert, wo es dieses in der Amalgamierung mit dem Ideal der Selbstverwirklichung erläutert. Trotz aller Kritik können Reckwitz und Co. schließlich nicht umhin, so scheint, als an der althergebrachten Leistungs- und Marktwirtschaftsstruktur, also an der ideell (d.i. durch das kulturelle Selbstverständnis der Subjekte) und materiell (d.i. die Steigerung der Produktivkräfte) allmählich absterbenden Arbeitsgesellschaft, festzuhalten. „Das apriorische Festhalten am Paradigma der Lohnarbeitsgesellschaft“ jedoch, schreibt Michael Hirsch in *Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft*, „zwingt dazu, sowohl gegen solche Theorien zu polemisieren, welche die kritische Analyse der Verschlechterungen des Beschäftigungsstatus ‚übertreiben‘, als auch gegen all jene, die in konstruktiver und utopischer Absicht über das ‚Ende der Arbeit‘ nachdenken [...]“.³¹ Interessanter Weise fallen Reckwitz wie viele gängige Sozialphilosophien aus diesem Verdikt, das sowohl gegen Kulturpessimismus wie -Optimismus gerichtet ist, als ein Drittes heraus; weder ‚übertreiben‘ sie in ihrem nüchternen, scharfen Blick die gesellschaftlichen Probleme, noch wagen sie sich in den kritischen Utopismus vor. Sie verbleiben schlicht im schlechten Positiven

³¹ Hirsch (2016), S. 21

der Arbeitsgesellschaft; in der reinen Beschreibung dessen, was abzuschreiben wäre, verenden sie. Dabei kann das Ende der Arbeit nur als Emanzipation der Selbstverwirklichung (von der Arbeit) verstanden werden, und die Emanzipation der Selbstverwirklichung – durchaus im Sinne der eigentlichen, verborgenen Intention Reckwitz' – nur als Ende der Arbeit. Für die Emanzipation der Selbstverwirklichung wiederum, muss ihr Begriff für kritisch-philosophische Was-Analysen, Ontologie bzw. Metaphysik freigegeben werden, ohne sofort der Angst zu verfallen, durch Philosophie Soziologie abzuwürgen.

Indes gibt es freilich zahlreiche philosophische Auseinandersetzungen zum Begriff der Selbstverwirklichung; jedoch praktieren diese Erörterung auf halbem Wege nicht selten mit dem Zustand der Gesellschaft oder sind allzu analytisch-formalistisch. Wenn Jaeggi in ihrem Entfremdungsbuch feststellt, Entfremdung bestimme sich als Handlungsunfähigkeit, wohingegen Handlungsfähigkeit sich als Selbstverwirklichung bestimme, dann sind auch die Folgebegriffe – Freiheit und Unfreiheit – nicht wirklich inhaltlich bestimmt, als dass eine großangelegte, radikale Kritik davon ausgehen könnte. Immerhin ist auch jemand, der halbsklavisch für Amazon im Paketzentrum malochen muss, selbst während dieser ausbeuterischen Tätigkeit wie auch abends bei der Bestellung des den Schmerz betäubenden Absackers noch irgendwie rudimentär handlungsfähig; weder können wir mit Jaeggi dieses Subjekt als gänzlich entfremdet noch genuin als sich selbstverwirklichend definieren, weil wir keinen objektiven Standpunkt haben, von dem aus eine Bewertung der Situation gelingen und über die reine Formelhaftigkeit dieser hohlen Begriffszirkulation hinausweisen könnte. Dies formale Subjekt und seine Tätigkeit ist frei und unfrei zugleich, seine Bestimmung kippt je nach Perspektive und Weltsicht dessen, der darüber spricht. Die kraft dieses Formalismus getätigten Aussagen sind relativistisch; je nachdem, wessen Weltvorstellung die herrschende ist bzw. wer just das Wort ergreift, kann das Subjekt der Arbeit als frei oder unfrei erklärt werden – in etwa so, wie es ja in der begrifflichen Eigentümlichkeit der Fall ist, wonach diejenigen, die ihre Arbeit *hergeben* als *Arbeitnehmer* und diejenigen, die deren Arbeit *nehmen*, als *Arbeitgeber* bezeichnet werden. Der aufgrund des Formalismus notwendig entstehende Relativismus, der sich ein starkes normatives Urteil und damit eine universalistische Position über Wahrheit und Recht vordergründig verbietet, resigniert aber doch noch irgendwann vor dem Elend der Welt und geht schlussendlich dazu über, den Universalismus insgeheim über die Hintertür des Notausgangs zu retten. Freilich flieht das Denken dabei nicht in eine befreite Welt, sondern ins Urlaubsressort. Indem eine ‚vorgängige‘ Ursprungssphäre menschlicher Interaktion behauptet wird, ein ‚bislang unberührtes‘ und ‚ewig unantastbares‘ An sich, das der gewordenen, schlechten Welt als transzendentes Anderes gegenüberstehe; und indem dann zweitens so getan wird, als ob dieses ideale, ‚ursprüngliche‘ Etwas, sich selbst qua Revolution als vollumfänglich verwirklichte Kritik an der gewordenen Welt

als Ganze nicht unbedingt zu universalisieren brauche und sich daher allein als good cop neben den bad cops postieren brauche, wird Utopie lediglich als Disneyland neben der Hölle platziert. Dieses unvermittelte Nebeneinander aus vorgängiger Sphäre und harter Realität relativiert sich in der Praxis immer wieder selbst. Der hinterrücks eingeführte Universalismus wird von der bestehenden, falschen Allgemeinheit immerzu und überall eingeholt und relativiert so stets den eigenen, in der Vorgängigkeit verlautbarten Anspruch: Bei Honneth soll der rechtlich geschützte Arbeitsvertrag das Arbeitssubjekt von seiner Verdinglichung und Entfremdung erretten, weil es sich aussuchen darf, zu welchen Konditionen es entfremdet und verdinglicht wird. Wer also sagt, Entfremdung sei Unfreiheit und Selbstverwirklichung sei Freiheit, hat nicht Unrecht, aber auch nicht Recht; dreht sich vielmehr bloß im kategorialen Kreis und findet keinen wirklich normativen Halt, von dem aus eine überzeugende Kritik am Bestehenden, selbst in ihrer quasi-radikalen Vorgängigkeitsfantasie, möglich wäre.

Zu diesem sozialphilosophischen Formalismus kommt oft erschwerend, dass die meisten Besprechungen des Begriffs der Selbstverwirklichung nur als Theorem größerer Theorie oder Abhandlung, wie es zum Beispiel oft bei Honneth und Jaeggi der Fall ist, angestellt werden, und zu keiner eigenständigen Anfertigung finden. Eine solch spezifische Erörterung des Begriffs selbst findet sich, zumindest unseren Recherchen zu Folge, nur im Falle des bereits erwähnten Philosophen Schlette. Seine umfangreiche Habilitationsschrift mit dem Titel *„Die Idee der Selbstverwirklichung – Zur Grammatik des modernen Individualismus“* versucht zwar, anders als die meisten bislang erwähnten AutorInnen, den Begriff der Selbstverwirklichung substantiell, philosophisch aus sich selbst heraus zu entwickeln, also nicht allein versozialwissenschaftlichend zu argumentieren, was das Werk auch für unsere hiesigen Bemühungen durchaus furchtbar macht; und freilich ist Schlette im Kontext der Selbstverwirklichung dazu gezwungen, ausführlich über Hegel zu reden und den großen Namen Marx zumindest nicht unerwähnt zu lassen – jedoch: Den eigentlich kritischen Gehalt wie die utopische Essenz sowohl der Hegelschen Metaphysik wie des Marxschen Materialismus sucht man auch darin weithin vergebens. In dieser doppelten Auslassung – der Hegel-Marx-Verweigerung – gleichen sich die meisten Soziologien wie Philosophien derer Tage, vor allem wenn es um die Frage nach Arbeit und Selbstverwirklichung geht. Weil das so ist, und weil mit aller Vehemenz gezeigt werden muss, dass das ein Fehler ist, müssen wir, to put it bluntly, in unseren Überlegungen zur Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung unbedingt zurückkehren zu Hegels und Marx` Philosophie; wir müssen, wenn wir über diese Begriffe nachdenken, sowohl Metaphysik betreiben als auch den rostigen HistoMat wieder in Betrieb nehmen. Herausstellen wird sich, dass Hegel und Marx weniger Philosophen der Arbeit, sondern ihrer endlichen Überwindung im Sinne gelungener, authentischer Selbstverwirklichung waren und sind.

„Das erste [...] was wir Prinzip, Endzweck, Bestimmung oder die Natur und den Begriff des Geistes genannt haben [ist aber] nur ein Allgemeines, Abstraktes [...] ein Inneres, das als solches, so wahr es auch in ihm ist, nicht vollständig wirklich ist. [...] Es muß ein zweites Moment für die Wirklichkeit hinzukommen, und dies ist die Betätigung, Verwirklichung, und deren Prinzip ist der Wille, die Tätigkeit des Menschen überhaupt. [...] Die Tätigkeit [...] ist des Menschen Bedürfnis, Trieb, Neigung und Leidenschaft. Daran, daß ich etwas zur Tat und zum Dasein bringe, ist mir viel gelegen; ich muß dabei sein, ich will durch die Vollführung befriedigt werden. Ein Zweck, für welchen ich tätig sein soll, muß auf irgendeine Weise auch mein Zweck sein; ich muß meinen Zweck zugleich dabei befriedigen, wenn der Zweck, für welchen ich tätig bin, auch noch viele andere Seiten hat, nach denen er mich nichts angeht. Dies ist das unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet. Wenn die Menschen sich für etwas interessieren sollen, so müssen sie sich selbst darin haben und ihr eigenes Selbstgefühl darin befriedigt finden.“

– G.W.F. Hegel, in: Philosophie der Geschichte –

„Daß aber diese Überwindung von Hindernissen an sich Betätigung der Freiheit – und daß ferner die äußeren Zwecke, die das Individuum selbst erst setzt, gesetzt werden – also als Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts, daher reale Freiheit [...] Selbstverwirklichung des Individuums sei, was keineswegs meint, daß sie bloßer Spaß sei, bloßes amusement [...].“

– Karl Marx, in: Grundrisse –

5. Hegel und Marx – Philosophen authentischer Selbstverwirklichung, nicht der Arbeit

Die wichtigsten Ausgangsüberlegungen zum modernen Begriff authentischer Selbstverwirklichung zentrieren deshalb um Hegel und Marx, weil beiden Denkern eine zur metaphysischen Universalie erhobene expressivistische Anthropologie zugrunde liegt, die trotz zahlreicher Modifikationen auch heute noch Kern der meisten Subjektivierungstheorien ist, da sie durchaus eine universelle Wahrheit in sich birgt. Sowohl Hegel als auch nach ihm Marx haben die gesamte Ideen- und Kulturgeschichte als einen Universalprozess – der Vernunft oder der Produktion – begriffen und in dessen Ergebnis das sich durch sein Handeln verwirklichende Subjekt für den höchsten Ausdruck der Freiheit genommen. Die Hegelsche und Marxsche Philosophie explodiert somit in der oder als die Idee, dass der Mensch an sich frei ist und dass diese apriorische Freiheit ihren höchsten Ausdruck in der selbstzweckhaften Selbstverwirklichung seiner Kräfte, Wünsche und Potentiale findet, sowohl im Rahmen individuellen wie gesellschaftlichen Seins. Hegel und Marx sind damit *die* Philosophen authentischer Selbstverwirklichung.

Seit jeher gibt es in der Rezeption beider Denker jedoch ein schwerwiegendes Problem, das oft dazu geführt hat und immer noch führt, dass sie als Propheten oder Verteidiger der Arbeit, egal ob in ihrer entfremdeten oder nur naturnotwendigen Form, gedeutet werden. Das rührt daher, dass sie – wo sie hier ontologisch oder dort strukturanthropologisch zwar Selbstverwirklichung meinen, verstanden als gelingende und authentische Realisierung menschlicher Potenzen, Möglichkeiten und Ziele im Sinne eines modernen, universalistischen Verständnisses von positiver Freiheit – terminologisch den Fauxpas begangen haben, für die Klärung der Struktur der Selbstverwirklichung primär den Begriff der ‚Arbeit‘ zu verwenden, der aber eine andere Struktur aufweist. Aufgrund ihrer historischen Situation im heranbrechenden Industrialismus als Wiege der prometheischen Arbeitsgesellschaft des Bürgertums haben sie, wohl in Ermangelung präziserer Begriffe, schlechthin alles Tätig-Sein, sowohl das emanzipative wie das an die Notwendigkeit gebundene, beinahe unterschiedslos unter dem Banner der Arbeit subsumiert, wengleich sie den emanzipativen Inhalt ihrer Arbeitsbegriffe intensional freilich ganz anders bestimmten, als er ihnen unmittelbar von der bloßen Naturhaftigkeit des Menschen oder realen Praxis der bürgerlichen Gesellschaft vorgelegt wurde. Trotz ihrer andersgearteten Idee dessen, was sie unter Arbeit verstehen, nämlich Selbstverwirklichung, ist die Verwendung des Wortes Arbeit aber insofern ein Problem, als die Arbeit, sofern darunter auch selbsterhaltendes, also nicht selbstzweckhaftes Tätig-Sein fällt, schließlich eine unheilvolle Melange annimmt, die sowohl Hegels Idealismus als auch Marx' Materialismus in ihrer Essenz zu verfremden drohen und eine stichhaltige Deutung ihrer kritischen wie emanzipativen Philosophien und sozialutopischen Absichten erschweren, vielleicht verunmöglichen. Sowohl bei der Hegelschen wie

noch expliziter in der Marxschen Verwendung des Wortes ‚Arbeit‘ handelt es sich demnach, wie Philosoph Andreas Arndt überzeugend belegt hat, um ein *Metapherproblem*.

Dieses wahrlich fatale Missgeschick, das wir hier kritisch nachvollziehen wollen, um Hegel und Marx als Philosophen der Selbstverwirklichung zu rehabilitieren, zieht sich bis heute durch die Ideen- und Sozialgeschichte der Menschheit und fällt insbesondere dort auf und ins Gewicht, wo Hegel und Marx, von links wie von rechts, nur allzu gerne als Autoritäten hergenommen werden, um sowohl der Lohnarbeit auf Teufel komm raus eine emanzipative Seite, die es nicht gibt, abzupressen, aber auch dort, wo selbst seitens progressiven Denkens die Idee der Aufhebung der Arbeit(sgesellschaft) als stumpfer Utopismus diffamiert wird. Dabei hätte Hegel und Marx nichts fernergelegen als eine Verewigung des Seins und Daseins im Sinne eines bloßen Mittels, anstatt des Selbstzwecks. Neben der generellen Annahme nun, die Hegel und Marx als Philosophen der Selbstverwirklichung gegen ihre Vereinnahmung als Arbeitsphilosophen verteidigen wird, wollen wir auch dafür argumentieren, dass es sich bei beiden Begriffen der Selbstverwirklichung um komplementäre, sich ergänzende Handlungstheorien handelt. Während das der Selbstverwirklichung implizite Subjekt-Objekt-Modell bei Hegel den Geist als das Subjekt und die Natur/Materie als Objekt begreift, womit Hegel vornehmlich die intellektuelle Erkenntnis in Gestalt wissenschaftlicher und politischer *Bildung* für seine Selbstverwirklichung avisiert; fällt nach Marx‘ Materialismus der Geist aus dieser Dualität heraus, womit das Marxsche Subjekt als konkret leiblicher, Gegenstände produzierender Mensch, als Gattungswesen begriffen wird, und das Objekt als materielles, Dinge produzierendes Gesellschaftsverhältnis. Hieraus ergeben sich zwei verschiedene Ausrichtungen des Selbstverwirklichungsbegriffs. Hegel verhandelt darin einen gesättigt intellektualistischen Bildungsbegriff, wohingegen Marx sich durch die emphatische Affirmation der menschlichen Tat am *kreativen Künstlertum* bzw. *kulturschaffenden Kunsthandwerk* orientiert. Das ist insofern wichtig oder wenigstens interessant, als dadurch der Begriff authentischer Selbstverwirklichung näher bestimmt werden kann; einmal als geistige und politische Bildung (Hannah Arendt hätte hier von ‚Handeln‘ gesprochen), zweitens als kreatives, spielerisches Schöpfertum (bei Arendt bekannt als ‚Herstellen‘). Diese beiden Folgebestimmungen der Selbstverwirklichung können fürderhin gegen die Struktur der Selbsterhaltung, d.i. naturnotwendige und entfremdete Arbeit, als nicht-spielerische bzw. -künstlerische, rein instrumentelle, zweckmäßige, funktionalistische, daher apolitische wie die Bildung und das Selbstgefühl wie -Erkenntnis verhindernde Tätigkeitsform in Anschlag gebracht werden. Diese Gegenüberstellung mündet bei Hegel wie bei Marx mal ausdrücklich, mal ausversehen oder verkannter Weise notwendig in die Idee der Aufhebung der Arbeit als einem Zustand weitestgehend-möglicher Selbstverwirklichung. Kurz: Befreiung.

„Es ist so angenehm, selbstzufrieden sich mancher Hindernisse zu erinnern,
die wir oft mit einem peinlichen Gefühle für unüberwindlich hielten,
und dasjenige, was wir jetzt entwickelt sind,
mit dem zu vergleichen, was wir damals unentwickelt waren.“

– Goethe, in: *Wilhelm Meisters Lehrjahre* –

5.1 Der Geist, der sich weiß – Hegels System in aller Kürze und Würze

Die Absicht der gesamten Hegelschen Philosophie illustriert sich vortrefflich am Bild eines Hundes, der es endlich schafft, sich selber in den Schwanz zu beißen. Jedoch kommt der Instinkt zur Selbsterfassung beim finalen Biss entweder zum Erliegen oder fällt noch vorher vor Schwindel in sich zusammen. Mag dieses Bild auch etwas kaltschnäuzig sowohl den Fatalismus wie die Megalomanie der Hegelschen Philosophie aufs Korn nehmen, so ist doch auch wahr, dass man Hegel, wie bereits Marx gemahnte, nicht als ‚toten Hund‘ behandeln sollte, weil trotz ihrer Übertreibungen eine tiefergehende Wahrheit, ein teuflisch revolutionärer Pudelskern in seiner Philosophie stecke. Dabei hat Hegel, erneut etwas sakrilegisch ausgedrückt, Zeit seines Lebens eigentlich nur ein Buch geschrieben. Sein iteratives Schaffen hat unter zur Hilfenahme stets neuer Aspekte und Perspektiven, die seinem Denken im Laufe der Zeit begegneten, immer wieder die gleiche Idee schlussendlich zu einem System ausformuliert: *Freiheit ist Geist. Der Geist ist Freiheit*. Bereits in seinem ersten Hauptwerk, der ‚*Phänomenologie des Geistes*‘, erweist sich der Gang besagten Geistes als ein Prozess, an dessen abstraktem Anfang formschön die Idee der Freiheit und an dessen formellem Ende der Begriff und damit die konkrete, verwirklichte Freiheit des Geistes steht. Damit die abstrakte, metaphysische Idee der Freiheit als konkrete, gesellschaftliche Freiheit verwirklicht werden kann, greifen in Hegels idealistischer Systemphilosophie geistesmonistische Metaphysik und sozialontologische Handlungstheorie fest ineinander. Sein und Denken werden deshalb als Einheit, als zwei Seiten einer Medaille gedacht, weil der metaphysische Ausgangspunkt gleichzeitig das Ziel seiner Handlungstheorie bildet: „Es ist das Werden seiner selbst“, sagt Hegel, „der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“³² Bereits anhand dieses Zitates wird deutlich, dass Hegel das Werden (sowohl das der metaphysischen Kategorie des Geistes wie notwendig der praktischen Kategorien des Individuums, der Gesellschaft) ausdrücklich als *Selbstzweck* setzt, womit auch und vor allem luzide wird, inwiefern es sich bei Hegels Handlungsbegriff keinesfalls, wie oft behauptet, um die naturnotwendige (oder gar entfremdete) Arbeit, die lediglich als Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung dient, handelt, sondern vielmehr um diejenige Tätigkeitsform, die wir gemäß des Begriffs authentischer Selbstverwirklichung als selbstzweckhaftes und darum erfüllendes Tätig-Sein begreifen. Um diese These und Ausgangsposition zu untermauern und zu verteidigen, wollen wir

³² Hegel (1986), S. 23 Zitiert aus der *Phänomenologie des Geistes*

das vorweggenommene Ergebnis anhand der wichtigsten Begriffe Hegels aufschlüsseln; und wir tun es insofern dem Marx aus dem Kapital gleich, wo dieser seine Analyse mit dem abstraktesten und komplexesten Begriff – der Ware – beginnt und eröffnen unsere zigste Hegelinterpretation mit der Frage danach, was wohl der sagenumwobene Geist sei? . . . Ganz einfach:

* * *

Der *Geist* ist alles. *Alles* ist Geist. Und alles, was Geist ist, ist *frei*. Doch nur, wenn er das weiß, wenn er seine Freiheit erkennt, erst dann ist Geist – ist auch die Menschheit befreit. Zwar ist der Geist, indem er alles ist, auch notwendig *an sich selbstzweckhaft* und *an sich frei*, doch tragischer Weise wurde ihm das Wissen um sich als freier, selbstzweckhafter Geist in die Wiege nicht mitgelegt, damit auch die Freiheit nicht; und so bleibt er von der Pike auf dazu verurteilt, sich durch seine Handlung als freier und selbstzweckhafter Geist erst zu erfahren und verstehen zu lernen. Dieser actus, worin Geist sich als freier, selbstzweckhafter Geist erfährt, erkennt und materialisiert, ist ein eschatologischer Lern- und Bildungsprozess, den Hegel als megalithischen „Arbeits“- bzw. Selbstverwirklichungsprozess des Geistes begreift. Im Zuge dieser kreisförmigen Selbstentfaltung des Geistes entwickelt sich dieser in diversen, ineinander verzahrenden und dann wieder ausschließenden Gestalten (Seins- und Erkenntnisstufen), bis er *wissend* um seine Freiheit *und lebend* in seiner Freiheit als absoluter Selbstzweck zu sich selbst kommt – das ewige *gnothi seauton!*

Diese riesenhaft-rustikale Kreisbewegung des Geistes von seinem *Ansich* zu seinem *Fürsich* vollzieht sich im symbiotischen Dritten aus Sein und Nichts: im *Werden* oder *Dasein*. Im Volksmund freilich besser bekannt als Leben. Während Sein und Nichts metaphysische und logische Grenzbegriffe markieren, ist Werden zu verstehen als permanent-performative Unterscheidung des zu Beginn unterschiedslosen, reinen Seins. Das hierbei enaktive Vollzugsprinzip des Werdens bzw. die Methode des Lebens überhaupt, ja, die Bewegung des Seins selbst ist das, was Hegel *Dialektik* nennt. „Diese dialektische Bewegung“, schreibt Hegel, „ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird.“³³ Der sich in der Erfahrung des Lebens durch den be- und gewussten Begriff entfaltende Geist in Form der Wissenschaft und Geschichte folgt dabei insgeheim und erstmal ohne, dass er es ahnt, einem listig-impliziten, strukturellen Masterplan; dem, was Hegel die *Vernunft* nennt. Vorzustellen ist Vernunft als eine Art Universal-Code des Seins, als eine Hintergrundstruktur, die, laut Hegel, dem Sein und dem Denken, Subjekt und Objekt identisch immanent ist. Der ominöse Geist wäre dann vielleicht besser zu verstehen als *vitalisierte Vernunft*, als sich selbst, durch sich selbst bewegende Hintergrundstruktur, als

³³ ebd., S. 78

autogame und selbstzweckhafte Selbstwerdung der Weltformel aus sich selbst heraus. Oder mit Hegel: „Das Sein hat nicht mehr die Bedeutung der *Abstraktionen des Seins* noch ihre reine Wesenheit (die) der *Abstraktion der Allgemeinheit*; sondern ihr Sein ist eben jene einfache flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst.“³⁴ Laut Hegel verläuft diese dialektische Bewegung in *Widersprüchen*, da sie sich im Bewegen ständig selbst widerständig gegenübertritt, revidiert, umformt, kritisiert, d.i. unterscheidet, differenziert. Deshalb ist Dialektik *Kritik*. Und insofern Hegel das werdende Sein, die substanzielle Bewegung kritizistisch als sich in sich ausdifferenzierende Totalität denkt, muss auch jegliches Streben nach Veränderung, muss alle Kritik eine immanente sein. Diese kritische-dialektische, sich an sich und durch sich selbst ausdifferenzierende Bewegung muss also deshalb als und aus der Immanenz gedacht werden, da es nach Hegel nichts gibt, das aus dem Ganzen des Geistes – dem *reinen Sein* am Anfang und dem *Absoluten* am Ende – herausfiele; das heißt nur, dass es nichts gibt, das nicht vernünftiger Geist ist, da Geist, wie zu Beginn gesagt, ja das Alles ist. Dass nichts außerhalb der geistigen Vernunft oder dem vernünftigen Geist liegt, bedeutet demnach auch, dass es nichts gibt, dem nicht ein Begriff entspräche, oder aber, was umgekehrt dasselbe meint, kein Begriff existiert, dem sich nicht auch ein Gegenstand zuordnen ließe. Hier holt Hegel sozusagen die Platonische Ideenlehre ein, indem er sie aus dem ätherische Himmelsreich auf den Boden der Tatsachen zerrt und die Transzendenz mit der konkreten Wirklichkeit vermittelt. Bei Platon wie vielen anderen Philosophien sind Sein und Denken, Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz getrennt oder werden maximal in ihrer potentiellen Einheit postuliert, aber ihre Einheit als nicht-intelligibel verschlagen wie noch bei Kant. Indem sich bei Hegel Sein und Denken, Gegenstand und Begriff, Objekt und Subjekt nicht nur potentiell der Idee nach decken, kann Hegel im Gegensatz zu seinem philosophischen Kollegium die intellektuelle und praktische Einholbarkeit dieser Deckung behaupten; dem Sein oder Denken, der Wirklichkeit und Utopie gehe demzufolge nur das Wissen, also der Begriff über ihre Einheit ab, die aber gerade durch den dialektischen Werdegang einholbar sei. Zwar wissen, sagt Hegel, Subjekt und Objekt nicht, dass sie Geist und damit eins, frei und selbstzweckhaft sind, gleichermaßen von derselben Vernunft strukturiert und vitalisiert. Ihr Auftrag, ihre eigentliche Idee ist aber, diese vernünftige Einheit, die ihre ganze Wahrheit ist, zu erkennen, und die vom Absoluten her bloß scheinbaren, aber in der Realität durchaus realen Widersprüche auf ihrem Weg an- und aufzunehmen, sie produktiv zu durchschreiten, um endlich vernünftige Wirklichkeit oder wirkliche Vernunft, also sich selbst wissender und gestaltender Geist zu werden, d.i. die Weltformel des Seins, die an sich Freiheit ist und sich als Hintergrundstruktur endlich im Vordergrund als ganze Wahrheit des Seins hypostasiert. Hiernach veranschaulichen sich auch die zwei korrespondierenden Sen-

³⁴ ebd., S.140

tenzen Hegels, die besonders bescheiden besagen: „Das Wahre ist das Ganze“³⁵ oder: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.“³⁶

Die erste Gestalt nun, in welcher der Geist erscheint, ist sein diametral Anderes: *Natur*, *Materie*. Das Geistige an ihm liegt für ihn also noch im Verborgenen und so ist er sich in der Materie und als Natur noch bloßes Mittel zum Zweck. Er muss dies *Natürlichkeit hinwegarbeiten*, wie Hegel schreibt, um sich seiner selbst als selbstzweckhafter Geist bewusst zu werden. Dieses Selbstbewusstsein erlangt Geist, indem er beginnt, sich *aktiv* in besagter dialektischer Bewegung, als vitalisierte Vernunft, auf die Welt zu beziehen. Nicht mehr nur bloße Sinnes- oder Wahrnehmungseindrücke fließen ihm in der Passivität zu – nein, das *Bewusstsein* wird *selbst* aktiv durch die *Begierde* (Wollen). Und, so Ralf Ludwig, „[i]m Wissen setzt sich das Ich dem Gewußten gegenüber [und] ist als Selbstbewußtsein Bewegung [...]“³⁷ Wissen und Wollen (wissen wollen!) sind Anfang aller Bewusstwerdung des Geistes. Insofern der Wille starting point der Geistermetaphysik ist, ist sie eigentlich auch nicht weit entfernt von der Metaphysik Schopenhauers und Nietzsches, die doch ihre Philosophien explizit gegen Hegel richteten. „Geist ist ein Dasein, das keine andere Wirklichkeitsform hat als das Wissen und Wollen.“³⁸, interpretiert Walter Jaeschke im Hegelhandbuch. Dieses Wollen richtet sich nun nicht nur intellektuell, sondern auch praktisch, handelnd auf die Welt und ihre Gegenstände, indem es sie negiert. Nochmal zum Mitschreiben: *Negieren* heißt weniger verneinen oder zerstören als vielmehr unterscheiden, differenzieren, kritisieren und eben genau dadurch das Sein als Geist und dessen dialektische Praxis in Bewegung bringen. Diese Negationsbewegung als das Unterscheiden (Werden) des Unterschiedslosen (unmittelbar vorgefundene Welt, reines, statisches Sein) entspricht, wie gesagt, der Struktur des Lebens selbst, Insofern Leben Differenzieren heißt, bedarf Differenzieren des Handelns. Handeln heißt, das sich ausdifferenzierende Leben verwirklichen, denn das „Leben [...] wird eben dadurch [durch die Verwirklichung des Geistes als sich selbst wissend-vitalisierte Vernunft] zur Bewegung [...] zum Leben als Prozeß.“³⁹

Dadurch, dass für Hegel die unaufhörliche Bewegung, der tendenziell unabschließbare Tatendrang des Geistes so elementar ist, wird auch nachvollziehbar, warum und inwiefern ein unmissverständlich omnipotenter Handlungsbegriff daraus resultieren muss. Neben der reinen Wissensakkumulation des Geistes, die er der Materie abpresst, findet nämlich auch notwendig die Verwirklichung der Materie und Natur selbst als das Andere und doch nicht andere des Geistes statt. Es handelt sich um die der Metaphysik korrespondierende reale Praxis, worin sich der wissende Geist negierend – d.h., tätig, handelnd, (um)bildend, differenzierend, verwirk-

³⁵ ebd., S. 24

³⁶ Hegel (1986) S. 24 Zitiert aus der Rechtsphilosophie

³⁷ Ludwig (1997), S.74

³⁸ Jaeschke (2016), S.322

³⁹ Hegel (1986), S.141 Zitiert aus der Phänomenologie

lichend – auf eine ihm äußerliche, materielle Welt, auf die Natur bezieht und diese gleichzeitig *mit*verwirklicht: Authentische Selbstverwirklichung ist immer auch Weltverwirklichung. Indem der Geist sein Wesen (seine bildenden, selbstzweckhaften Kräfte) an die materielle Welt *entäußert*, wobei er anhand der Entäußerung seiner Kräfte erkennt, dass er nicht nur durch die Welt bedingt ist, sondern die Welt nach seinem Willen formieren kann, *verwirklicht* (macht seinen Willen zur Wirklichkeit bzw. vergegenständlicht) seinen Anspruch (die Idee, selbstzweckhaft und damit frei zu sein) in der Materie, in der konkreten Wirklichkeit (in einem Ding). Als er sich so schließlich im von ihm geformten Gegenstand resultativ als (Selbst-)Zweck *anschaut*, sich in der materiellen Welt als er selbst wiedererkennt, wird der Geist befähigt, aus dieser notwendigen *Entfremdung* seiner selbst – denn er was sich kurzzeitig nur Mittel zum Zweck –, in sich zurückzukehren, d.h. sich als Selbstzweck zu erkennen und zu haben. Obwohl das handlungstheoretische Agens dieser selbstzweckhaften Kreisbewegung, laut Hegels Terminologie, die *Arbeit* ist, darf diese jedoch nicht, wie wir noch sehen werden, einfach mit der manuellen, naturhaften, ökonomischen Arbeit verwechselt oder gleichgesetzt werden. Vielmehr ist Arbeit hier rein als metaphysisch-spekulativer Begriff, eben als *bloße Metapher* für die Selbst-Hervorbringung-und-Verwirklichung des Geistes in und an der Natur zu verstehen.

Seine vorerst höchste Stufe und Gestalt findet der Geist endlich im Menschen, respektive in dessen Selbstbewusstsein, da darin Geist und Natur ihre synthetische Aufhebung, ihre Einheit finden. Erst der Mensch (mit Hegel an der Pole Position natürlich) reflektiert darauf, dass er, ob seiner natürlichen Leibeskruste, dennoch Geist also Selbstzweck ist, und, dass alles vom Geist unterfüttert und initiiert wird. Gerade in den selbstzweckhaften Disziplinen also; in der Wissenschaft, der Kunst und Philosophie, die als Tätigkeitsformen nicht Mittel zum Zweck, sondern stets Selbstzweck sind – und nicht so sehr in der Naturnotwendigkeit selbsterhaltender Arbeit wie bei den Tieren –, erkennt der Geist, dass er wahrlich selbstzweckhaft und frei ist. Damit erkennt er sich in seiner Wahrheit; der Freiheit. Im Selbstbewusstsein des Menschen, der selbstzweckhaft tätig ist, erkennt der Geist sich als Geist, reflektiert sich als selbstzweckhafte, freie All-Einheit von Geist und Natur, als Absolutes – Krone der Schöpfung! Ecco homo! Insofern der Mensch für Hegel Krone der Schöpfung des Geistes ist, da er potentiell ein wissendes, aufgeklärtes Wesen, eben sich selbst in seiner Freiheit denkender, verwirklichender Geist ist; und insofern dem Nexus Geist und Natur ferner der Konnex *Begriff und Gegenstand* entspricht, und, metaphysisch betrachtet, Geist und Natur an sich eins sind, müssen sich logischerweise auch Begriff und Gegenstand entsprechen können. Und weil der so gedachte Geist als menschliches Primat über der Materie wie auch der Begriff über dem Gegenstand steht, steht damit notwendig die geistige Bildung (des Menschen) über der materiellen Produktion (seines naturhaften Lebens). Deshalb nimmt in Hegels Philosophie notwendig die *Bildung* eines Subjekts

Vorrang vor seiner bloßen Selbsterhaltung ein.

Diese potentielle Einheit von Denken und Sein im Begriff, die Hegel auf die Intersubjektivität überträgt, macht seine Philosophie so berühmt-berüchtigt. Insofern Hegels Immanenz nämlich eine finale Entsprechung von Erkenntnis und Erkanntem im Begrifflichen, d.i. die Einheit von Subjekt und Objekt im *Absoluten*, proklamiert und anstrebt, überträgt sich diese Einheit auch auf die Zwischenmenschlichkeit; Herr und Knecht, Arbeitskommandant und Arbeiter. Nur, wenn sie erkennen, dass sie beide nach Selbstverwirklichung streben, weil sie auch beide dazu bestimmt sind, erlangen sie eine Übereinkunft, dass keiner den anderen qua Arbeit beherrschen darf. Dieser ideale Gesellschaftszustand ist der der Sittlichkeit und stellt die praktisch-philosophische Seite des spekulativ-metaphysischen Absoluten dar. Meint das Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt die Spaltung des reinen Seins in dessen unendliche Unterschiedenheit, die jedoch als gleichzeitige Einheit total vermittelt ist, spricht der hegelsche Begriff der *Vermittlung* das real ausstehende aber indes stets wirkliche Absolute als die Durchdringung der Totalität des Zusammenhangs aller materiellen und immateriellen Gegenstände und Momente in Geschichte und Kosmos unverblümt aus. Dass jede Entität mit jeder vermittelt sei, besagt, dass alles (das mannigfaltige Sein) oder wenigstens das Meiste in einem wechselseitig sich bedingenden Zusammenhang steht, wobei keine Entität (Seiendes) gesondert von einer anderen betrachtet werden kann, da alles ständig und ewig aufeinander bezogen ist und bleibt. Absoluter Idealismus wird Hegels Philosophie daher zwar auch wegen ihres spekulativen Geistesmonismus genannt, also der Behauptung, dass jede Entität zuvörderst (und/oder im Ergebnis) eine geistige und erst nachgeordnet materielle ist, aber auch wegen ihres verheißungsvollen Moments, der besagt, dass das reine Sein in seiner mannigfaltigen Gespaltenheit in diverse Subjekt- und Objekt-Momente letztlich doch zur finalen Versöhnung im Absoluten geführt werden kann. . . an einem Noch-Nicht-Ort nämlich, wo alle Gegensätze und Widersprüche aufhören zu insistieren, zu existieren – das ist das utopische Moment in Hegel: Diese versöhnende All-Einheit geschieht im oder durch das *absolute Wissen* und wird also in der Sittlichkeit reflektiert und zur Praxis erhoben – dort endet dann der achthundert Meter Lauf für das adipöse Schulkind Menschheit, und es findet eine totale Durchdringung des unendlich unterschiedenen Seins mithilfe eines allumfassenden Begriffsapparats in Form des sittlichen Daseins als Einheitsmoment des Seins in den Sphären Kunst, Religion und Wissenschaft statt; insbesondere der philosophischen, ultimativ freilich der hegelschen Wissenschaft. Dieses in der Sittlichkeit erlangte, absolute Wissen ist das selbstreferenzielle Absolute, eine totale Tautologie, wonach der Geist sich letztlich als Geist und darin als in sich geschiedener aber unendlich vermittelter Selbstzweck erkannt hat. Es ist aber ein Kreislauf, den der müßige Mensch, denn dieser stellt ja den höchsten Repräsentanten des Geistes auf Erden dar, mithilfe der Begriffe

und Wissenschaft erst beschreiten muss, um dort hinzukommen, wo er immer schon war, weil er sonst nie wird, was er bereits ist. – Und täglich grüßt der Ödipus! Holt man das spekulative Absolute, das epistemologische absolute Wissen aus der Metaphysik und Erkenntnistheorie in eine korrespondierende sittliche Praxis, wäre diese notwendig als ein utopischer Zustand zu verstehen, wo keine naturnotwendige Arbeit herrschen würde, weil im Absoluten ja der Geist (und der Mensch als dessen höchster Repräsentant) sich reiner Selbstzweck wäre und daher nicht mehr im Prozess der Hinwegarbeitung des Natürlichen befangen sein könnte; es wäre eine Gesellschaft totaler Selbstverwirklichung, wo alle Subjekte rein selbstzweckhaft tätig wären.

Allerdings setzt die vermeintlich zu erreichende und von Hegel mit normativem Anspruch vertretene Wiedererlangung der Einheit – gedacht als gegenseitigen Anerkennung – von Subjekt und Objekt im Absoluten notwendig ihren Hiatus voraus. Denn Subjekt und Objekt fallen zwar als Relata aus ihrer Sicht im Absoluten zusammen, aus Sicht des Absoluten (der totalen Anerkennung der Selbstzweckhaftigkeit aller bzw. alles Seins) fallen Subjekt und Objekt aber auseinander. Dieses metaphysische aber auch praktische Auseinandergefallen-Sein zwingt Seiendes bzw. ein Subjekt dazu, noch bevor von einem utopischen Zustand absoluter Selbstverwirklichung aller gesprochen oder dieser gedacht werden kann, manuelle, selbsterhaltende Arbeit zu vollführen, selbst wenn diese dem eigentlichen Ziel, der Selbstzweckhaftigkeit zuwiderläuft. Es nimmt daher kein Wunder, dass Hegels Begriff der Anerkennung – worin (metaphysisch gesprochen) sozusagen eine Versöhnung von Subjekt und Objekt und (praktisch gedacht) eine Versöhnung zwischen den naturnotwendig produzierendem, hart arbeitendem Menschen und der zu bearbeitenden Natur wie den mitarbeitenden Mitmenschen stattfindet – so zentral für seine Metaphysik, Erkenntnistheorie und Handlungstheorie wird. In der gegenseitigen Anerkennung wird die Hintergrundstruktur in ihrer Wahrheit erkannt wie auch das Arbeitsleid fair verteilt, um die naturnotwendige Selbsterhaltung für alle gleichermaßen erträglich zu machen; damit soll einem Zustand vorgebeugt werden, worin die einen (der Herr) bloß das Leben genießen und sich auf der Arbeit anderer ausruhen, während die anderen (der Knecht) sich kaputt-malochen müssen; denn würde dieser ungleiche Zustand verewigt, käme es nie zur Aufhebung im Absoluten, zur Überwindung der Arbeit in der Sittlichkeit. Andererseits wird durch und in der Anerkennung gemeinsam darauf hingearbeitet, dass eben dieses Notwendigkeitsverhältnis möglichst bald und allumgreifend aufgehoben und die Selbstverwirklichung aller, d.i. die Überwindung der Arbeit herbeigeführt wird. Neben seiner klar metaphysischen Bedeutung muss das spekulative Absolute also auch oder vielmehr als Aufhebung der Arbeit oder Überwindung der Arbeitsgesellschaft als Ganzer verstanden werden, weil ja das Absolute selbstzweckhaft gedacht wird, als reale Utopie allgemeiner Selbstverwirklichung.

Im Absoluten also; am Ende dieser vermittelnden Entfaltung der Vernunft mithilfe dia-

lektischen Denkens in Begriffen und der dialektisch an der Materialität vollzogenen Verwirklichung der Ideen und Gesellschaftsformen, finden der Geist, finden die im widersprüchlichen Werdensprozess getrennten Entitäten Subjekt und Objekt, Herr und Knecht endlich zueinander zurück, erkennen für sich, dass sie an sich nicht im Widerspruch stehen, dass sie nicht getrennt sind, ja!, dass sie eigentlich, der Idee nach (also an sich) nie getrennt waren, sich aber ideell (für einander) trennen mussten, um idealerweise (für sich) Bewusstsein über die (ihnen inwohnende) Idee zu erlangen. Die *Idee* meint bei Hegel freilich nichts geringeres als die Wahrheit des selbstzweckhaften Geistes gemäß einer vernünftigen Einheit von Subjekt und Objekt, also die *gewusste und gelebte* Übereinstimmung einer vernünftig strukturierten Wirklichkeit mit einem vernünftig strukturierten Erkenntnisapparat und Gesellschaftsform. Durch die praktische, ontogenetische wie phylogenetische Erfahrung wie die epistemologische Verarbeitung der Widersprüche im Begriff, vermittelt sich der Geist als Subjekt mit und innerhalb des Geistes als Objektivität, d.i. Geschichte und Gesellschaft. Sowohl das Erkenntnis- als auch das Praxis-subjekt – der Geist als Ganzes – löst so die Widersprüche auf, lässt keine Gegengesetzlichkeit zurück und entspricht schließlich seiner Idee – der Freiheit als Selbstzweck. Das erlangte Bewusstsein des Geistes über die Wahrheit der vernünftigen Idee als seines Wesens, die Freiheit alles Seins an-sich, hat eben zum Endpunkt eines und genau dieses: die *praktische Freiheit alles Seienden für-sich, d.i. Sein als gewordener Selbstzweck*. Ist das oberste Prinzip und der höchste Inhalt der abstrakten Idee und ihres später konkreten Begriffs also die Freiheit, kann die Wahrheit eines Seienden nicht nur seine *Wirklichkeit* und *Notwendigkeit* – also die bloße *Tatsache*, das Menschen *notgedrungen* arbeiten müssen –, sondern muss immer und vor allem auch seine *Möglichkeit* sein. Diese Möglichkeiten, die ja nichts als ausstehende Wirklichkeiten (Seins- und Erkenntnisstufen) des selbstzweckhaften Geistes sind, sollen verwirklicht, also in und als Freiheit realisiert werden. Das, was *noch nicht* ist, ist das Ausstehende, das noch werden muss, damit der Geist zu seinem absoluten Anundfürsich gelangt. Deshalb ist der Begriff der Selbstverwirklichung, so wie wir ihn im heutigen Diskurs vorfinden, immer geprägt von einem Optionalismus, d.i. dem gesteigerten Bewusstsein für die Möglichkeit als Offenheit der Identität und eigenen Tat. Die notwendige Verwirklichung des Möglichen geschieht, laut Hegel, also durch das Tun, das *Tätig-Sein* des Geistes in Form des selbstbewussten Menschen. Der Mensch ist sozusagen das Medium des Geistes, in dessen Handeln sich die Idee der Freiheit als die Wahrheit des Geistes seinen Möglichkeiten nach verwirklicht, wobei mit Geist einerseits der einzelne Mensch, das Individuum oder Subjekt; andererseits die Menschheit, Zivilisation, Kultur und Geschichte in toto gemeint sind. Wenn Hegel also sagt, dass die Selbstverwirklichung des Geistes sein primärer Zweck und oberstes Prinzip alles Seins sei, dann ist die Behauptung, dass die Selbstverwirklichung eines Menschen oder der Menschheit ihr primärer

Zweck und oberstes Prinzip sind, ein äquivalentes Teilmoment dieser Behauptung. *Wir sind Teil des Geistes, und wenn seine Hauptaufgabe und sein Recht die Verwirklichung seiner selbst als Selbstzweck ist, dann ist pars pro toto auch das ultimative Ziel und Recht des Menschen, sich selbst als oder in seinem Selbstzweck zu verwirklichen.*

* * *

Aber Achtung: Zwar ist die Idee der Idee die Freiheit, verstanden als die Selbstverwirklichung des Seins als Selbstzweck. Doch wie wir gesehen haben, ist eine implizite Annahme Hegels beim Gang des Geistes durch die Geschichtsstufen, Gesellschaftsformationen und Bewusstseinsformen, dass es nichts gibt, was nicht der Aufarbeitung und Reflektion bedürfte, um sich zu vollenden. Damit ist der Gang des Geistes immer auch durch das Sein als Mittel, und eben nicht so sehr als Selbstzweck gekennzeichnet. Diese Programmatik, bei der jegliches Seiende mit der hegelschen dialektischen Methode geschaffen und wieder zerstört wird, insinuiert daher 1), dass es von Grund auf nichts gibt, das vollkommen, selbstzweckhaft oder mit sich im Reinen wäre, und daher 2), dass ‚alles was entsteht, wert ist, dass es zugrunde geht‘, nur um am Ende ein neues Etwas dastehen zu haben, das demselben Mittel-Prozess erneut anheimfällt. Immer, und immer wieder korrigiert das immerzu unzureichende Seiende unter schwersten Anstrengungen sein Sein, um es schließlich so zu kalibrieren, dass es der vernünftigen Idee entspricht, die, weil Freiheit, seine ganze Wahrheit ist und nur so Wirklichkeit werden kann. Nicht nur bedeutet das in epistemologischer Hinsicht, dass der Begriff immer wieder dem Gegenstand, der Sache und ihrer je neuen und anderen Wahrheit angepasst werden muss, weil diese Wahrheit sich dem Denken und Wissen stetig entzieht, indem sie sich vermittelt durch das Wissen selbst wieder verändert. Dieser schmerzliche *Weg der Verzweiflung*, wie Hegel es nennt, deutet auch für die menschliche Praxis den ungenügsamen, unaufhörlichen, mammutösen Schaffensprozess, der Hegels Erkenntnistheorie und Sozialontologie zu eigen ist, überdeutlich an. Es fällt daher nicht schwer, zu behaupten, Hegels Idealismus, der eigentlich auf das Sittliche oder Absolute – verstanden als totale Wissensdurchdringung und gleichzeitige Aufhebung aller Naturhaftigkeit und damit auch Arbeit – abzielt, enthalte oder sei vielmehr das Gegenteil seines Begriffs, ein Anti-Idealismus. Das wiederum würde Hegels dialektischem Anspruch aber selbst gerecht werden, wenn es implizit also heißt, dass nach der Verbannung aus dem Garten Eden das Paradies gerade durch bzw. nur durch die notwendig gewordene Arbeit wieder zu erreichen ist. Scheinbar kommt in Hegels geistiger Komödie nach Elysium nur, wer tüchtig und tatkräftig all die Stufen der Geisterhölle unter schlimmsten Tantalusqualen durchwandert. Es scheint(!), wenn es eines gibt, was die Hegelsche Welt im Innersten zusammenhält, dann ist es dies: die

Arbeit. Präziser: die ‚*Arbeit am Begriff*‘. – Aber was heißt das? Verabsolutiert Hegel die Arbeit? Ist Geistesphilosophie doch Arbeitsideologie? Ist die Arbeit am Begriff verschieden von der Arbeit zur Selbsterhaltung, und wenn ja, inwiefern? Welchen Arbeitsbegriff hegt Hegel – ist er zu extensiv? Ist der protestantisch-pietistisch erzogene Hegel bei all seiner geistigen Größe doch dem lutherschen *laborare est ora* verfallen? Affirmiert sein Arbeitsbegriff die im prometheischen Werden begriffene bürgerliche Gesellschaft, der die Arbeit und das Leistungsprinzip als einzige Wahrheit gelten? Oder hält Hegels Arbeitsbegriff ein Ass im Ärmel versteckt, das es auszuschütteln gilt, um das falsche Spiel, das mit Hegel (auch von Marx?) getrieben wurde, zu entlarven? – Ja und Nein natürlich. Und wie tragisch wäre es auch, wenn Hegel selbst sich nicht in Widersprüche verstrickt hätte, galten ihm gerade diese als Aufweis der Wahrheit. Letztlich, könnte man sagen, ist Hegels eigene Widersprüchlichkeit Unterpfand für ein Pfündchen Wahrheit in seiner Philosophie.

5.2 Metapherproblem & Bildungsbegriff

Die obige Darstellung von Hegels Begriffen und seinem System hatte allein veranschaulichenden Charakter. Die weitreichenden und gerechtfertigten Kritiken daran haben wir vorerst hintangestellt. Im Folgenden wollen wir aber näher kritisch auf Hegels Verwendung des Begriffs der Arbeit eingehen und klären, inwiefern es sich bei Hegels Verwendung des Wortes ‚Arbeit‘ nicht so sehr um selbsterhaltende Tätigkeit, d.i. Arbeit im klassischen Wortverständnis handelt, sondern vielmehr um das, was wir unter authentischer Selbstverwirklichung verstehen und bei Hegel einen starken Bildungsbegriff impliziert. Damit soll erhellt werden, inwiefern es sich bei Hegels Arbeitsbegriff um ein *Metapherproblem* handelt, dessen klare und bestimmte Revision bis heute auf sich warten lässt, aber unerlässlich dafür wäre, die Hegelsche Philosophie für die An- und Herausforderungen der Spätmoderne wieder fruchtbar zu machen.

* * *

5.2.1 Metapherproblem – Arbeit ist nicht gleich Arbeit

Hegel selbst macht unmissverständlich klar, was unter Arbeit zu verstehen sei:

„Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder *sie bildet*.“⁴⁰ Und „[d]ie Bildung in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums [subjektiver Geist] aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandene [d.h. die durch Geschichte und Gesellschaft bereits erlangte Erkenntnis, das kumulierte Wissen der Menschheit – d.i. der objektive Geist] erwerbe, seine unorganische Natur [d.h. das begriffliche Wissen, das eben geistig, unorganisch ist] in sich zehre und für sich in Besitz nehme [d.h. sich mit und durch das Wissen bilde und aufkläre].“⁴¹ Denn „[d]er Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen.“⁴²

⁴⁰ Hegel (1986), S.153 Zitiert aus der Phänomenologie [Anmerkungen, Unterstreichungen vom Autor, P.H.]

⁴¹ ebd., S.33 [Anmerkungen, Unterstreichungen vom Autor, P.H.]

⁴² ebd., S.32 [Anmerkungen, Unterstreichungen vom Autor, P.H.]

Laut Hegel sind die Individuen einer aufgeklärten Welt fortwährend dazu angehalten, vor dem Hintergrund des bereits erlangten Wissens, dieses sich anzueignen und weiterzuführen, um die Gesellschaft als Ganze unaufhörlich in Richtung Freiheit, also der Verwirklichung des Geistes voranzutreiben. Hegels Selbstverwirklichungsgeist unterliegt ein eherner Bildungsbegriff, mit der Vernunft als *differentia specifica* menschlichen Vermögens und der Wissenschaft als Primat menschlicher Tätigkeit, die Hegel quasi-kommunistisch als Eigentum aller proklamiert. Damit aber auch als Pflicht. Dort nun, wo Hegel die Bildung normativ auflädt, wird er in Gestalt seiner ‚*Phänomenologie*‘ selbst zum Heilsbringer ihrer reinsten Form, der philosophischen Wissenschaft:

„Die Wissenschaft stellt sowohl diese bildende Bewegung in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit als (auch) das, was schon zum Momente und Eigentum des Geistes herabgesunken ist, in einer Gestaltung dar.“⁴³ Diese Gestaltung, „[d]ies Werden der Wissenschaft überhaupt oder des Wissens ist es, was die Phänomenologie des Geistes darstellt.“⁴⁴

Hegels Phänomenologie stellt primär Verlauf und Formen des Wissens; des sich selbst aus sich selbst herauswindenden Geistes in seiner Selbstverwirklichung dar; nicht, oder nur metaphorisch stellt sie die Arten und Weisen wirklicher, manueller, naturnotwendiger Arbeit dar. Und es ist eben diese Metaphorik, die der Urgrund für die Missverständnisse der Hegelrezeption ist.

Ein überaus aufschlussreiches und instruktives Werk zum philosophischen Arbeitsbegriff unter besonderer Beschauung des Deutschen Idealismus mit Fokus auf Hegel und Marx hat der kürzlich erst von der HU entamtete Professor, Marx- und Hegelexperte, Andreas Arndt verfasst. Zum obigen Abschnitt bzgl. der *bildenden Bewegung, die bereits zum Momente geworden ist* (also nicht erst durch naturnotwendige Selbsterhaltung erarbeitet werden muss) steht in Arndts Werk ‚*Die Arbeit der Philosophie*‘ Folgendes:

„Die bildende Bewegung, von der hier die Rede ist, ist nicht, wie man meinen könnte, die Arbeit des Geistes. Von Bildung redet Hegel in diesem Kontext vielmehr im Blick auf die Bildung des Individuums [...]. Es geht hierbei um das [...] Zueignen der Resultate der Arbeit des Geistes. Diese Resultate werden hierbei also vorausgesetzt und nicht erst erzeugt. [...] In dieser Hinsicht liegt – zugespitzt formuliert – die Arbeit des Geistes größtenteils schon hinter der Phänomenologie und ist auch nicht, jedenfalls nicht als lebendige Tätigkeit [d.i. naturnotwendige, manuelle Arbeit], deren eigentliches Thema. Vom Standpunkt der Phänomenologie aus ist diese Arbeit als lebendige zumeist bereits vergangen und in ihren Resultaten erloschen, die nur der Bildung des Bewusstseins zur Wissenschaft als äussere Voraussetzung gegenüber-treten.“⁴⁵

Was Arndt hier aufzeigt ist, dass sich Hegels Phänomenologie gerade nicht mit der Arbeit im Sinne der Selbsterhaltung, des materiellen Existenzhalts, die überhaupt zu all dem materiellen und immateriellen Reichtum (Wissen) geführt hat, befasst. Worum es Hegel vielmehr geht, ist der Aufweis der notwendigen Art und Weise der intellektuellen Aufnahme und gesellschaftspolitischen *Verarbeitung* dieses reichhaltigen Wissensschatzes durch Individuum und Gesell-

⁴³ ebd., S.33

⁴⁴ ebd., S.31 [Unterstreichungen von mir, P.H.]

⁴⁵ Arndt (2003), S.99

schaft im Sinne eines emphatischen Fortschrittsdenkens. Da also die manuelle, zweckmäßige, selbsterhaltende, mit der Natur korrespondierende Arbeit bereits hinter der *Phänomenologie* liegt, und damit *nicht* ihr Thema ist, darf im Übrigen auch der Passus zur *Herr-Knecht-Dialektik* keineswegs als arbeitsideologische Passage gelesen, oder gar so gedeutet werden, als ob Hegel darin die Arbeitsmoral der bürgerlichen Gesellschaft verherrliche. Im Gegenteil sah Hegel die bürgerliche Gesellschaft und ihr Arbeits- wie Konsumdrang unmissverständlich als Problem für die Freiheit, die Selbstverwirklichung an, da mit der Arbeit der Makel des Naturzwangs in das güldene Reich des sich bildenden Geistes, das allein Freiheit ist, eindringt: „Hegel mißtraute daher auch“, schreibt Arndt, „der Vernünftigkeit der aus ihr [der naturnotwendigen Arbeit] hervorgehenden Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft, des ‚Systems der Bedürfnisse‘, das er bis in die späte Rechtsphilosophie hinein als gefahrdrohendes, ausuferndes Naturreich inmitten der Welt des Geistes betrachtet [...]“.⁴⁶ Im Ergebnis heißt das; unabhängig von den kritischen Erörterungen zur bürgerlichen Gesellschaft (d.i. zur Vorform der Analyse kapitalistischer Produktion und Arbeitsentfremdung, die später Marx übernimmt), gilt Hegel auch die unmittelbar naturnotwendige, selbsterhaltende Arbeit nichts oder zumindest viel weniger als die geistige, intellektuelle Tätigkeit individueller und gesellschaftlicher Selbstverwirklichung, d.i. Wissensaneignung, die ihm ‚*Arbeit am Begriff*‘ heißt und die als ‚*Bildung*‘ zu verstehen ist.

Die Deutung der Bildung als Urform und Wesen der Tätigkeit des Geistes, die allen anderen Tätigkeiten vorausgeht und daher unbedingt vorzuziehen ist, erlaubt es, die *Bildung als eigentlichen Nukleus des Hegelschen Selbstverwirklichungsbegriffs und Systems* zu begreifen, die eine Überwindung der Arbeit notwendig impliziert. Die wirkliche, leibliche Arbeit, die materielle Selbsterhaltung tritt ausschließlich als ein verschwindendes Moment der bildenden Selbstverwirklichung gegenüber bzw. leitet sich jene nur von dieser ab. Das ‚System der Bedürfnisse‘ der bürgerlichen Gesellschaft, worin nicht nur die entfremdete, sondern auch die naturnotwendige Arbeit weiterhin Zwang bleibt, wird hiermit implizit, aber doch offenbar bloß zu einer der vielen vergänglichen Entwicklungsstufen des sich bildend-selbstverwirklichenden Geistes und damit der phylogenetischen Zivilisationsentwicklung erklärt. Aufgrund der Tatsache nun, dass die Phase der bürgerlichen Gesellschaft weiterhin ein Zwangsverhältnis aufrechterhält, worin der materielle Existenzkampf fortbesteht, kann die Arbeit, entfremdet oder nur naturhaft, nur eine vorübergehende Phase sein, die noch nicht die ganze Wahrheit und somit auch noch nicht die volle Freiheit des Geistes als des sich selbst verwirklichenden Menschen bedeutet. Und es ist, um es nochmals zu betonen, aus Hegels, aber auch unserer Sicht, fast ganz gleich, ob dieser Kampf um Selbsterhaltung bedingt ist durch unzureichende objektive Bedingungen, alle Gesellschaftsglieder gleichermaßen mit allen Notwendigkeiten versorgen und

⁴⁶ ebd., S.16

somit von Naturzwang und Arbeit befreien zu können, oder ob es sich um eine künstliche (kapitalistische) Knappheit und Ungleichverteilung der Güter und Ressourcen handelt: Arbeit ist *immer* Entfremdung. Indem das Ziel des Entfremdungsprozesses das wieder-zu-sich-Kommen ist, das Sein als Selbstzweck, „bildet für Hegel die als Reflexion gedachte Arbeit nur den Ausgangspunkt ihrer Selbstvernichtung als Reflexion in der spekulativen Erkenntnis der Vernunft.“⁴⁷ Das heißt: Die Arbeit als Naturverhältnis muss so lange den sich sukzessive steigenden Bildungsfortschritt bestreiten, bis sie an einen Punkt gelangt, wo sie ihre Naturhaftigkeit ablegt, ihren *Zwang* zur Empirie (nicht die Empirie an sich) aufhebt, und der Mensch nur noch Geist, d.h. nicht entkörperlichtes, sondern schlicht selbstzweckhaft tätiges Bildungswesen ist. So gesehen, soll der Mensch dahingehend befreit werden, sich rein selbstzweckhaft mit seinen (geistigen, bildenden) selbstgesetzten Motiven und Medien beschäftigen zu können und dürfen. Hegel geht also daran, den Arbeitsbegriff gänzlich zu entnaturalisieren, da mit Arbeit sowieso von jeher bloß die Tätigkeit, die Selbstverwirklichung des Geistes war, der das Natürliche als Zwangsmoment, als Mittel-zum-Zweck-Dasein hinwegarbeitet. In erklärenden Klammern ergänze wir eine längere Passage Arndts, in der alle bisherigen Argumente versammelt stehen:

„Mit der Entnaturalisierung ihres *Begriffs* kann die wirkliche Arbeit im Blick auf die Arbeit des Geistes bestimmt werden, deren Wesen gerade darin besteht, daß sie die Natürlichkeit hinwegarbeitet. [Heißt: *Naturnotwendige Arbeit rechtfertigt sich nur dann, wenn der Geist durch diese von dieser befreit wird.*] Indem sich aus der Naturhaftigkeit der Arbeit das erwachende Bewußtsein herausheben läßt, kann die Arbeit des Geistes diese zu ihrem Moment machen. [Heißt: *Die selbsterhaltende Arbeit legitimiert sich nur vor dem Hintergrund des sich darin ausbildenden Geistes als sich selbstverwirklichender Selbstzweck und ist bloße Übergangsstufe.*] Für den Arbeitsbegriff heißt das, daß sich das Subjekt der Arbeit in der Beziehung auf anderes wiederfindet, d.h. das Resultat der Arbeit als Realisierung des von ihm gesetzten Zweckes weiß. [In seinem natürlichen oder geistigen Erzeugnis erblickt der Mensch sein geistiges Selbst, seine individuelle und allgemeine selbstzweckhafte Gebildetheit, seine Geistigkeit als Freiheit wird ihm Wissen.] Diese subjektive Teleologie [d.i. *Selbstverwirklichung im Sinne selbstzweckhaften Tätig-Seins mit dem Ziel der Bildung*] der Arbeit gilt als das Wesen der Arbeit [*das Wesen der geistigen, bildenden Arbeit ist Selbstverwirklichung*], das aber eben darum nur in der Arbeit des Geistes sich verwirklicht [*weil der freie Mensch geistiger Bildungsmensch ist*], während die wirkliche Arbeit dadurch untergeordnet und defizitär bleibt, daß sie der Endlichkeit verhaftet ist. [*Das, was sich in der leiblichen Arbeit selbst verwirklicht, ist der Geist. Die materiellen Produkte, die hierbei zur Wirklichkeit gebracht werden, sind sekundär.*] Ihren Begriff erhält die Arbeit als die des Geistes, und es ist die ‚Arbeit des Geistes‘, die sich in Momenten der wirklichen Arbeit wiedererkennt und ihr metaphorische Bedeutung verleiht. [Heißt: *Auch, wenn der Geist den Umweg über die Materie gehen muss, um sein Selbst zu verwirklichen, sich also über die Bildung als Selbstzweck anzuschauen, ist dieser doch Primat und Höchstes der Selbstverwirklichung. Und nur, weil die Tätigkeit des Geistes als Arbeit bezeichnet wird, darf auch die selbsterhaltende Arbeit ‚Arbeit‘ heißen.*] Dadurch aber ist die Naturhaftigkeit der wirklichen Arbeit nicht aufgehoben, und dies macht den Zwiespalt des Hegelschen Arbeitsbegriffs aus [...].“⁴⁸

Wir haben Folgendes erkannt: Das Wort ‚Arbeit‘ ist nur eine *Metapher*, und der Begriff ‚Arbeit am Begriff‘ bloß ein *phraseologisches Surrogat* für Hegels metaphysische Spekulationen über die freie Selbsthervorbringung und selbstzweckhafte Selbstverwirklichung des Geistes. Der Zwiespalt entsteht deshalb, weil Hegel andernorts auch das basale, empirische Vermittlungsverhältnis zwischen Mensch und Natur als ‚Arbeit‘ begreift, von der er jedoch weiß, dass sie

⁴⁷ ebd., S. 39

⁴⁸ ebd., S. 43-44

dauerhaft von Zwang, vom Sein als Mittel zum Zweck gekrönt bleibt. Im Ergebnis ist „[d]ieser Arbeitsbegriff [...] zweideutig: einerseits charakterisiert Hegel in vielfachen metaphorischen Wendungen die [selbstverwirklichende] Tätigkeit des Geistes als Arbeit, andererseits wird die wirkliche [selbsterhaltende] Arbeit abgewertet, indem sie in das System der Bedürfnisse gebannt bleibt, das als Ganzes vom Staat als ein bloß Negatives behandelt werden muß.“⁴⁹ Ergo: Wenn Hegel von Arbeit spricht, schweben ihm implizit zwei wesensunterschiedliche Modi vor: das Tun als Mittel zum Zweck versus das Tun als Selbstzweck. Trotz ihrer strukturellen Opposition verpasst es Hegel, diese zwei Modi begrifflich zu differenzieren und subsumiert sie fataler Weise unter ein- und denselben Begriff: Arbeit. Diese Äquivokation in Hegels System hat zur Folge, dass die intendierte selbstzweckhafte Selbstverwirklichung des Geistes als Realisierung der Idee der Freiheit, also das Ziel seines gesamten Systems, metaphorisch verunreinigt wird. Die Struktur der Selbstverwirklichung wird mit dem Signum der Arbeit beschmutzt. Durch diese Befleckung wird schließlich – wie Arndt an Lukács bis Habermas verdeutlicht – „der Eindruck erweckt, Hegel verdanke seinen Arbeitsbegriff dem Studium namentlich der schottischen Ökonomen [...], wodurch der spekulative Begriff der Arbeit des Geistes als Ergebnis einer metaphorischen Verwendung und spekulativen Aufladung des ökonomischen Arbeitsbegriffs erscheint.“⁵⁰ Anstatt zu erkennen, dass die Selbsterhaltung sich von der Selbstverwirklichung des Geistes herleitet, dass also die Arbeit der Selbstverwirklichung untergeordnet ist und somit nur über die Aufhebung der Arbeit in die Selbstverwirklichung beide Momente miteinander vermittelt werden können, geht die Hegelrezeption dazu über, dieses Verhältnis genau andersherum zu denken und damit den eigentlichen Ertrag der Hegelschen Philosophie preiszugeben. Die Selbstverwirklichung wird dann nicht mehr als emanzipative Metastruktur der Arbeit gedacht, wobei deren Vermittlung notwendig die Aufhebung der Selbsterhaltung (in die Selbstverwirklichung) wäre; vielmehr bleiben beide Sphären jetzt unvermittelt nebeneinander stehen: Das Reich der Freiheit erscheint unversöhnlich als vom Reich der Notwendigkeit getrennt. Diese Verkehrung und scheinbare Nicht-Vermittelbarkeit schreibt sich in der nachhegelschen Tradition bis in Teile der Kritischen Theorie fort und liefert die Grundlage dafür, dass zum Beispiel Habermas die Trennung in ‚System‘ (Arbeit) und ‚Lebenswelt‘ (Selbstverwirklichung) postulieren kann. Besonders bei Honneth, wie oben behauptet, setzt sich diese unvermittelte Doppelstruktur fort, wo dieser sich in seinem Gesamtwerk immerzu alleinig in die ‚vorgängige Anerkennungsstruktur‘ rettet, ohne noch einen Gedanken daran zu verschwenden, dass und inwiefern das freiheitliche Reich der Anerkennung nicht durchführbar ist, wo in Gestalt der Arbeit das Reich der Notwendigkeit persistiert. Insofern ist es ganz richtig, wenn Arndt schreibt, dass in Hegels „Entgegensetzung beider Sphären die Trennung von Arbeit und

⁴⁹ ebd., S. 25

⁵⁰ ebd., S. 27

Interaktion bzw. Kommunikation präformiert [ist], welcher sich die Epigonen der ‚Kritischen Theorie‘ bedienen, um die vernünftige Vergesellschaftung jenseits der Arbeit als intersubjektive Anerkennung zu modellieren. Auf die Arbeit können dann entweder ihr äußerliche Vernunftzwecke aufgetragen, oder sie kann resignativ ihrem Selbstlauf überlassen werden. Moral und Politik als Alternative zu Arbeit verfehlen aber ebenso die Vermittlung wie die Verselbständigung der Arbeit.⁵¹ Die neueren Generationen Kritischer Theorie scheitern in ihren emanzipativen Bemühungen gerade daran, dass sie die Abschaffung der Arbeit aus ihrem Denken abgeschafft haben. Eminent Grund hierfür ist Hegels ambivalenter Arbeitsbegriff und die scheinbare Widersprüchlichkeit, die in seiner Opposition des zweckmäßigen ‚Systems der Bedürfnisse‘ (der Ort materieller Pro- und Reproduktion durch selbsterhaltende Arbeit) und der selbstzweckhaften Sphäre kultureller, politischer, rechtlicher ‚Sittlichkeit‘ (der Ort der Selbstverwirklichung) ihren Ausdruck findet und in dem bloßen Verzagen über diese scheinbare Unvereinbarkeit zum Erliegen kommt. Bloß „scheinbar“ ist die widersprüchliche Unvereinbarkeit deshalb, weil der Widerspruch zwischen Sittlichkeit und System der Bedürfnisse im Sinne einer Aufhebung der Arbeit vermittelbar und einzig dergestalt denkbar wäre.

Dass nun Hegel die zwei wesensunterschiedlichen Modi sprachlich nicht strikt voneinander scheidet, muss aber – sofern wir Arndts Deutung folgen – kein Zufall, sondern kann auch Absicht sein. Insofern nämlich, als es Hegel, dem göttlichen Allesvermittler, in seinem Denken nicht gelungen ist, die selbstzweckhafte Selbstverwirklichungssphäre der Kultur und Politik mit der ökonomischen Sphäre der Produktion, dem System der Bedürfnisse zu vermitteln. Arndt schreibt über Hegel: „Die Politik als das Andere zur Arbeit bleibt ihr auf unvermittelte Weise äußerlich.“⁵² Wir Arndt suggeriert, wäre zu vermuten, dass Hegel sein Unvermögen, die Sphäre des Selbstzwecks mit der Sphäre der Notwendigkeit substantiell zu vermitteln, damit zu kaschieren versuchte, indem er – wohl wissend, dass er den wesentlichsten Widerspruch nicht zu vermitteln wusste, weil unwissend darüber, wie dies anzustellen wär – mit der Doppelverwendung des Wortes Arbeit die zwei inhaltlich unterschiedlichen Strukturen oberflächlich als vermittelt erscheinen lässt. Wenn das stimmt, würde es sich hier um einen philosophischen Taschenspielertrick handeln – Und gerade dieser letzte Makel, dieser finale aber substantielle Widerspruch ist es dann, der sowohl zum Zentrum der Marxschen Kritik und Auseinandersetzung mit Hegel wird, als auch, wie wir noch sehen werden, zum Zentrum der Widersprüchlichkeit in Marx` Arbeitsbegriff selbst. Marx erkennt, dass Hegel den Widerspruch nicht vermitteln konnte, weil er ihn nicht in der materiellen Produktion verortet hat, sondern immerzu und ausschließlich in der Sphäre des Rechts zu klären versuchte. Eine zweite Interpretation, die wir hier daher vorschlagen wollen, ist, dass Hegel die Vermittlung insofern gelungen ist,

⁵¹ ebd., S. 91

⁵² ebd., S. 90

als dass seine Philosophie, von Anbeginn die Aufhebung der Selbsterhaltung als Überwindung der Arbeit zugunsten der Selbstverwirklichung avisiert. Nur konnte er selbst und können wir bis heute diese Radikalität nicht als den eigentlichen Kern seiner Philosophie erkennen, weil Hegel im Zuge seiner Vermittlungs- und Aufhebungsgedanken die Salopperie begangen hat, dasselbe Wort, d.i. Arbeit, für zwei gänzlich unterschiedliche Modi zu verwenden. Diese Interpretation sieht also davon ab, Hegel die Absicht zu unterstellen, mit einem Trick das eigene Unvermögen kaschiert zu haben oder von der äußersten Konsequenz seiner Philosophie (die Abschaffung der Arbeit) erschreckt zurückgerudert sein, sondern plädiert dafür, dass Hegel schlicht ein Fauxpas unterlaufen ist. Dieser Metapherfehler hat ihm womöglich die Einsicht in das versperrt, was kraft der Selbstverwirklichungsstruktur des Geistes im Zentrum seiner Philosophie als letzte Konsequenz angelegt ist, nämlich die totale Überwindung der Arbeit(sgesellschaft). Wenn das stimmt, handelt es sich um das wohl schwerwiegendste Missgeschick der neueren Philosophiegeschichte.

* * *

Ob all dies nun ein versehentlicher Lapsus oder ein intendierter Notbehelf war – darüber lässt sich sicherlich streiten. Nicht aber über das Resultat für die Hegelrezeption; nämlich, dass Hegel sehr oft und seit jeher nur allzu gerne als Verteidiger der naturnotwendigen Arbeit, gar der bürgerlichen Berufsideologie und kapitalistischen Gesellschaftsformation in Gestalt der selbsterhaltenden, entfremdeten, also insgesamt nicht-selbstzweckhaften Arbeit herbeizitiert wird. Um dies aber nicht immer nur zu behaupten, wollen wir uns diesen casus exemplarisch anhand Hans Georg Gadamer veranschaulichen. In seiner *„Hermeneutik I“* beschreibt Gadamer Hegels allgemeine Selbstverwirklichungsstruktur des sich selbsthervorbringenden Geistes gemäß des Hegelschen Bildungsbegriffs treffsicher wie folgt:

„In der ‚Phänomenologie des Geistes‘ entwickelt Hegel die Genese eines wirklich ‚an und für sich‘ freien Selbstbewußtseins und zeigt, daß es das Wesen der Arbeit ist, das Ding zu bilden, statt es zu verzehren. Das arbeitende Bewußtsein findet in dem selbständigen Bestehen, das die Arbeit dem Ding gibt, sich selber als ein selbständiges Bewußtsein wieder. Die Arbeit ist gehemmte Begierde. Indem es den Gegenstand formiert, also selbstlos tätig ist und ein Allgemeines besorgt, erhebt sich das arbeitende Bewußtsein über die Unmittelbarkeit seines Daseins zur Allgemeinheit - oder, wie Hegel sich ausdrückt: indem es das Ding bildet, bildet es sich selbst. Was er meint, ist dies: indem der Mensch ein ‚Können‘, eine Geschicklichkeit erwirbt, gewinnt er darin ein eigenes Selbstgefühl.“⁵³

Sofern wir jetzt wissen, dass unter ‚Arbeit‘ die Struktur der Selbstverwirklichung zu verstehen ist, stimmt diese Interpretation trotz der Verwendung der falschen Vokabel. Aber Achtung: anschließend, nur paar Zeilen später, sieht sich Gadamer dazu gezwungen, diese emanzipative, allein am Selbstzweck erschließbare Selbstverwirklichungsstruktur des Geistes unmittelbar auf die nicht-selbstzweckhaft, also zweckmäßige Berufsideologie der bürgerlichen Gesellschaft zu

⁵³ Gadamer (1960), S. 18

übertragen. Das, was strukturell nicht eins ist und auch nicht eins sein kann, wird gewaltsam in eins gesetzt. Freiheit und Notwendigkeit werden im Prokrustesbett zur Zwangsehe verdonnert. Von der soeben noch vortrefflich beschriebenen Selbstverwirklichungsstruktur sagt Gadamer,

„auch jede Berufswahl hat etwas davon. Denn jeder Beruf hat immer etwas von Schicksal, von äußerlicher Notwendigkeit und mutet zu, sich Aufgaben hinzugeben, die man sich nicht als privaten Zweck aussuchen würde. Praktische Bildung beweist sich dann darin, daß man den Beruf ganz, nach allen seinen Seiten ausfüllt. Das schließt aber ein, daß man das Fremde überwindet, das es für die Besonderheit darstellt, die man ist, und es vollkommen zu dem seinigen macht. Die Hingabe an das Allgemeine des Berufs ist also zugleich sich zu beschränken wissen, das heißt seinen Beruf ganz zu seiner Sache machen. Dann ist er keine Schranke für ihn.“⁵⁴

Zwei Aspekte, die wir uns jetzt noch anschauen müssen, fallen hierbei raus: *Erstens* liefert Gadamer das perfekte Beispiel für den sooft missverstandenen Hegel. *Zweitens* folgt er dabei aber einer Uneindeutigkeit, die Hegel selbst nie loswurde.

Zu Erstens: Gadamer interpretiert den Hegelschen Bildungsbegriff ganz im Sinne der modernen Berufsideologie als Verherrlichung manueller, schwerer, vielstündiger aufopfernder Arbeit und heftet ihr, ohne Rücksicht auf ihre exakte Bestimmtheit (denn Philosophieprofessor- oder Manager-Sein bildet den Charakter anders als das an der Kasse-Sitzen oder das an der Maschine-Stehen) den humanistischen Bildungsbegriff mitsamt seiner hohen Luft des vernünftigen, sittlichen Charakters an. Obwohl nun Hegel mit Arbeit eher Selbstverwirklichung meinte, haben beide Formen des Tätig-Seins natürlich gemein, dass sie gewisse innere wie äußere Widerstände überwinden müssen und Anstrengungen mit sich bringen. Jedoch stellt dies nicht dieselbe Notwendigkeit und unterschiedslose Preisgabe an ein Anderes dar, wie Gadamer zu verallgemeinern versucht. Es ist schlicht ein Unterschied, ob das widerständige und damit anstrengende Andere von mir als Zweck und Idealität selbst gesetzt ist, indem ich mir zum Beispiel vornehme, ein vertracktes Musikstück nachzuspielen oder als Helfer nach Moria zu fahren und dort allen Widrigkeiten zum Trotz tätig zu werden; oder ob mir jemand einen Aktenberg auf den Schreibtisch knallt und von mir einfordert, eine Nachtschicht einzulegen, um diesen Widerstand, der nichts mit mir und meinem ‚Selbstgefühl‘ zutun hat, bis auf, dass seine Beseitigung mir Lohn einbringt, bis morgen früh abzuarbeiten. Auch das Gefasel von „Schicksal“ könnte dem Hegelschen Arbeitsbegriff nicht fernerliegen, weil das Schicksal des Hegelschen Subjekts der Selbstverwirklichung das Subjekt und sein Selbstzweck selbst sind, und nicht ein von der Arbeitsgesellschaft oder Naturnot an es herangetragene Bestimmung. Wenn schließlich Gadamer in seinen Ausführungen zur Subjektivität das „privative“ Tätig-Sein, also den Selbstzweck diffamiert, muss doch energisch dagegegehalten und ostentativ insistiert werden, dass und inwiefern es gerade der Selbstzweck ist, den Hegel bei der Bildung im Sinne der Selbstverwirklichung vor Augen hat – siehe das Zitat am Beginn des Kapitels. Den privaten Charak-

⁵⁴ ebd., S. 19

ter verliert der Selbstzweck des Selbstverwirklichungssubjekts freilich auch daran, dass es im Durchgang durch äußere Bestimmtheit, also im durchaus auch mal anstrengenden Aneignen der Welt, seine Trägheit und Egozentrik überkommt und sich mit dem Widerständigen vermittelt; aber das Ziel ist hier doch weiterhin, dass das, was ideeller Selbstzweck ist, objektiver Selbstzweck werde. Objektiver Selbstzweck heißt bei Hegel, dass das subjektiv-selbstzweckhafte Erzeugnis real, materiell und dadurch für andere anschaulich, greifbar, unverwandelbar wird. Es heißt aber nicht, dass fremdobjektive Zwecke, wie es die der bürgerlichen Berufsgesellschaft und der kapitalistischen Produktion nun mal sind, plötzlich zum notwendigen Zwecke und Fatum des Subjekts an sich verklärt werden. Gadamer dünkt, wie es Kulturpessimisten so an sich haben, aller subjektiver Selbstzweck als Privatives, das sich gegen den Zivilisationsprozess in toto versündigt, und daher als etwas, das einzig in gesellschaftlicher Schundarbeit seinen unsolidarischen Charakter verlöre. Derlei Hegelinterpretation lässt es dann so erscheinen, dass nur, wer sich kleinlaut an Staat oder Markt veräußert, auch als gebildet, öffentlichkeitswirksam und nicht-assoziell gelten darf. Der Rest ist Tu-Nicht-Gut-Taugenichtstum. In derlei spießbürgerlicher Moral ist auch der Weg von der Anklage einer faulen Bohème zum rassistischen Motto: ‚Deutschland (oder die Zivilisation) schafft sich ab‘ nicht mehr weit.

Zu Zweitens: Anhand Gadammers Interpretation wird erneut die Ungereimtheit der Hegelschen Arbeitsmetapher kenntlich. Spricht Gadamer oben noch angeblich im Sinne Hegels von Notwendigkeit, Schicksal und Adelung der Arbeit, so kommt er nur eine Seite später dazu, das Folgende zu sagen: „Denn für Hegel vollendet sich die Bildung als die Bewegung von Entfremdung und Aneignung in einer vollständigen Bemächtigung der Substanz, in der Auflösung alles gegenständlichen Wesens, die im absoluten Wissen der Philosophie erreicht wird.“⁵⁵ Wenn sich aber, wie Gadamer richtig feststellt, die Bildung in der Auflösung des gegenständlichen Wesens erfüllt und damit nicht in der naturhaften oder gesellschaftlichen Arbeit, so kann sein Gerede von Notwendigkeit und Schicksal des Berufs nur falsch sein. Nicht in der Plackerei bildet sich der Mensch dem Deutschen Idealismus nach zu dem göttlichen Wesen aus, das es dem Prinzip des Geistes nach ist, nein, in der Theorie und der geistigen, kritischen Bildung allein; in der Tätigkeit nämlich, die die Ananke, die schwere, körperliche, nicht-selbstzweckhafte Arbeit bereits hinter sich gelassen hat, bildet sich der Mensch Hegel zufolge eigentlich. Wir kommen jetzt langsam wieder zurück zum aporetischen Metapherproblem: Mit seinem Bildungsbegriff kommt Hegel nämlich in die Verlegenheit, ein Ziel formuliert zu haben, das – insofern wir keine transhumanistische Singularität erreichen (falls das überhaupt ein Ideal sein kann oder sollte), also einen Zustand, worin schlicht alles bloße Theorie, reiner Geist, bar aller Leiblichkeit ist – nicht in seiner Vollständigkeit erreichbar ist. Am nächsten kommen dem frei-

⁵⁵ ebd., S. 20

lich noch die Philosophen (wie Gadamer) selbst, die als ultimative Theoretiker ihrem Körper nur dergestalt noch anhaften, insofern sie essen und gewissen Trieben nachgehen müssen; wobei gerade ihnen Bildung nicht wirklich als Teil berufsideologischer Arbeitsgesellschafterei gegenübertritt, sondern allein auf dem Gipfel des Parnass sie affiziert, wo als einziger Widerstand gegen den Körper noch das laue, frische Lüftchen weht, das dem eigenen Geist ganz ähnlich, und daher kaum noch anankisch ist und als Arbeit gelten kann. Diese Zweiseitigkeit, dass Hegels Bildungsbegriff einerseits die „normale“, selbsterhaltende, körperliche Arbeit neugierend hinter sich lässt oder lassen will, dass aber andererseits diese Abkehr in ihrer Vollständigkeit zu seiner Zeit noch so abwegig war, lässt Marx aufs Parkett treten. Sowohl wird von diesem die von Hegel vergessene, entfremdete Tätigkeit besprochen, als er auch darauf sinnt, den Hegelschen Intellektualismus dahingehend zu revidieren, als er dessen absolutistischen Bildungsbegriff um die Idee eines konkreten, leiblichen Tätig-Seins erweitert, wonach der Mensch eben nicht einzig als Denkwesen, sondern auch als leibliches Wesen verstanden werden kann, das seinen Selbstzweck ebenfalls in leiblichen, materiellen Erzeugnissen erfüllen kann. Marx erweitert, wie wir bald sehen werden, Hegels Bildungs-Selbstverwirklichungsbegriff um die Sphäre der körperlichen Tätigkeit im Sinne handwerklicher und ästhetischer Selbstzweckhaftigkeit und holt damit Hegels Äquivokation ein. – Gadamer jedenfalls ist ein typischer Repräsentant für das grobe Missverständnis, das jeher die Hegelsche Philosophie samt ihrem Handlungsbegriff heimsucht, sofern unter dessen Handlungsbegriff, der Selbstverwirklichung meint, billig jede nur vorstellbare bzw. positiv in der vorgefundenen Gesellschaft abgelesene Tätigkeit subsumiert wird, ohne dabei die strukturelle Differenz von Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung kritisch zu erörtern oder überhaupt sehen zu wollen.

* * *

5.2.2 Bildungsbegriff – Arbeit am Begriff heißt Bildung, Aufklärung, Wissenschaft

Anhand Gadamer haben wir beispielhaft gesehen, inwiefern Hegels Arbeitsbegriff eine metaphorische Doppelbödigkeit zugrundeliegt, die zu dem Problem führt, dass die Aufhebung der Arbeit als das eigentliche Potential der Hegelschen Philosophie, ohne das im Übrigen Marx' Materialismus niemals zu der großen kommunistischen Geste des Reichs der Freiheit hätte kommen können, verschleiert, schlimmer noch, vom kleinbürgerlichen Berufsdünkel für sich vereinnahmt wird. Das Problem hat darin seinen Ursprung, dass Hegel das Wort Arbeit sowohl a) für die stinknormale Selbsterhaltungstätigkeit einer organischen Entität verwendet, wie auch b) für den spekulativen Part seiner metaphysischen Behauptung, der zufolge der Geist sich in seiner tätigen Hervorbringung als selbstzweckhafte Selbstverwirklichungsstruktur begreifen lässt. Es gibt nun mehrere Ansätze, dieses terminologische Missgeschick aufzuheben.

Das *Erste* wäre ein ‚von-den-Füßen-wieder-auf-den-Kopf-Stellen‘ Hegels. Das heißt an sich nur, dass man Hegel doch auch wieder als den spekulativen Metaphysiker liest, der er war, und seine Theorie nicht allein durch die Marxsche oder sozialwissenschaftliche Brille anschaut, sondern unmissverständlich auch spekulativ, ontologisch, universalistisch über den Begriff der Selbstverwirklichung nachdenkt. Wenn also, wie oben zitiert, Arndt klarmacht, dass durch den mehrdeutigen Arbeitsbegriff der Eindruck erweckt würde, Hegel verdanke seinen spekulativen Arbeitsbegriff – das, was wir hier als die Struktur der Selbstverwirklichung verstehen – der Ökonomie, weshalb es dann so erscheint, als leite sich die Selbstverwirklichung bloß von der naturnotwendigen oder gesellschaftlichen Selbsterhaltung ab, was schließlich ihr, der Arbeit, den Rang eines Primats gegenüber der Idee der Selbstverwirklichung verschafft; so hält Arndt einen Lösungsvorschlag parat, der das Verhältnis umkehrt und damit zu einem diametral anderen Ergebnis bei der Gegenüberstellung von Selbstverwirklichung und Arbeit kommt:

„Die Zwiespältigkeit des Hegelschen Arbeitsbegriffs legt ebenfalls nahe, den spekulativen Gebrauch des Arbeitsbegriffs [Arbeit als ideelle Aus-Bildung des Geistes, als dessen Selbstverwirklichung] nicht als Ergebnis der Übertragung und Erweiterung eines ökonomischen aufzufassen, sondern umgekehrt den ökonomischen Arbeitsbegriff als Ergebnis der Integration einer Einzelwissenschaft in ein philosophisches Arbeitskonzept zu begreifen.“⁵⁶ Bei Hegel wird also „die Bedeutung [des Begriffes Arbeit] nicht von der wirklichen Arbeit auf die des Geistes übertragen, sondern die wirkliche Arbeit gewinnt metaphorische Bedeutung dadurch, daß sie von der Arbeit des Geistes her gelesen wird.“⁵⁷

Selbstverwirklichung leitet sich somit nicht von Selbsterhaltung ab, sondern umgekehrt: Arbeit leitet sich vom Prinzip der Selbstverwirklichung ab. Damit begründet sich auch das obige Argument gegen Reckwitz, wonach der ‚pursuit of happiness‘ bloß eine spezifische Ausformung der Selbstverwirklichung ist, nicht umgekehrt. Im Ergebnis heißt das für die Hegelrezeption: der Zwiespalt des Arbeitsbegriffs hängt zwar mit Hegels Geistesmonismus zusammen, ist aber auch durch diesen zu beheben. Denn da der Geist ja alles ist, muss auch der sich selbstverwirklichende Geist es sein, der in der und als die selbsterhaltende, körperlich-naturnotwendige Arbeit erscheint. Die Selbsterhaltung des Geistes in der naturnotwendigen Arbeit ist jedoch nur Teilmoment, verschwindende Gesellschaftsform seiner eigentlich intendierten Selbstverwirklichung, seines Prinzips der Freiheit als Selbstzweck. Sogar die manuelle, nicht primär geistige, nicht-selbstzweckhaft, allein existenzwahrende, unfreie Arbeit ist damit insgeheim eine geistige, weil ja dem Geist als Selbstzweck ideell zugewandte. Die Tätigkeitsform selbsterhaltender Arbeit, ob bereits entfremdet oder nur naturnotwendig, stellt damit einzig eine Übergangsphase dar, in welcher der Geist in Gestalt der Menschheit versucht, sich auf Grund seiner (noch) natürlichen Bedingtheit, mithilfe der naturhaften Arbeit gerade von dieser Naturhaftigkeit zu befreien, da er in ihr nicht Selbstzweck, sondern immer bloß Mittel zum Zweck ist. Wenngleich es also kontraintuitiv erscheint, ist nicht etwa die Arbeit des Geistes (d.i. Selbstverwirklichung)

⁵⁶ Arndt (2003), S. 27

⁵⁷ ebd., S. 26 siehe Fußnote

eine Metapher für wirkliche, ökonomische, entfremdete, naturnotwendige Arbeit (d.i. Selbsterhaltung), sondern die Arbeit ist einzig und allein Metapher für die Selbstverwirklichung. Die Wahrheit und Wirklichkeit des Geistes und damit das Wesen des Menschen ist, folgt man Hegel richtig, nicht die Arbeit, sondern die Selbstverwirklichung. Die von Arndt vorgeschlagene Umkehrung der Lesart führt aber nicht nur zu einer vertikalen Verschiebung von Selbstverwirklichung und Selbsterhaltung, wobei letztere Primat und Ziel wird, vielmehr impliziert diese Lesart und neue Vertikalität auch die Konsequenz, die nur als Überwindung der Arbeit gedacht werden kann.

Das *Zweite*, das nach einer präziseren Differenzierung der Begriffe als Abhilfe der verwahrlosten Deutungen Hegels dienen könnte, ist neue Begriffsfindung. Hegels Metapherfehler lässt sich retten, indem, wie nun lang und breit ausgeführt, a) der spekulative, metaphysische Begriff der ‚*Arbeit (des Geistes)*‘ schlicht mit ‚*Selbstverwirklichung*‘ übersetzt wird. Darüber hinaus muss aber b) der Begriff der ‚*Arbeit am Begriff*‘ – d.i. das eigentliche Wesen der Selbstverwirklichung – klipp und klar in den Begriff der ‚*Bildung*‘ überführt werden, mag das auch etwas banalisierend wirken. Wir kehren daher erneut zum Bildungsbegriff zurück und führen ihn im Geiste weiterer Begriffe der Hegelschen Philosophie näher aus.

An den Stellen wo Hegel mit *Arbeit am Begriff* die dialektische Denkbewegung des Geistes beschreibt und wir uns eigentlich in der Sphäre der Bildung wiederfinden, liegt deshalb ein emanzipativer Charakter vor, weil der Geist in seiner Bildung ganz und gar selbstzweckhaft tätig wird und sich im Wissen als Ergebnis dieser, seiner Tätigkeit als reiner Selbstzweck anschaut. Deshalb verbürgt für Hegel nur das Geistige absolute Freiheit, und so führt auch nicht die wirkliche Arbeit, die Selbsterhaltung zur „Erlösung [sondern] nur eine andere, rein geistige Arbeit, die jenseits der Arbeit im menschlichen Naturverhältnis in den Gestalten des absoluten Geistes – Kunst, Religion, Philosophie – das Absolute als die versöhnende Totalität anschaut.“⁵⁸, heißt es bei Arndt. Wenn wir also sagen, dass der Weg zur an der Freiheit orientierten Verwirklichung des Selbst und der Gesellschaft als Sammelsurium von Selbsten für Hegel nur über den Pfad kultureller und politischer Bildung des Individuums und der Gesellschaft zu bestreiten ist, dann heißt das, dass das Subjekt, kollektiv als Gesellschaft oder subjektiv als Individuum, seine Bildung gerade nicht im ‚System der Bedürfnisse‘ als der Sphäre der Arbeit, sondern nur in der Sphäre der ‚Sittlichkeit‘ als dem Raum der Selbstverwirklichung erlangt. Der Topos der Sittlichkeit – die Sphäre von Kunst, Wissenschaft, Politik, wo alles Tun selbstzweckhaft ist – ist das Andere zum System der Bedürfnisse – dem Ort natürlichen und ökonomischen Zwangs. Dort herrscht Freiheit, hier Notwendigkeit. In jenem ist, um mit Marx zu sprechen, das Subjekt citoyen, in diesem nur bourgeois. Im System der Bedürfnisse muss sich

⁵⁸ ebd., ebd.

das Subjekt gegen die Widrigkeiten der äußeren Welt, gegen andere Subjekte und seine eigene Biologie selbsterhalten; in der Sittlichkeit kann es sich als Selbstzweck verwirklichen. Sowohl die theoretisch-metaphysische Sphäre des absoluten Wissens wie der praktische Raum der Sittlichkeit sind also der emanzipative, utopische Ort, wo es nicht um die Selbst- oder Aufrechterhaltung der naturhaften Bedürfnisse im intersubjektiven Widerstreit geht, sondern um das selbstzweckhafte und kollaborative Tätig-Sein aller in Kunst, Kultur, Wissenschaft und Politik.

Eine weitere wichtige Einsicht des idealistischen Bildungsbegriffs ist daher, dass, egal ob im Denken oder Sein (der Menschen), nichts und niemand als isoliertes Atom begriffen werden kann. Was man gegen andere tut, tut man stets gegen sich selbst. Will also das Denken, ein Individuum oder die Gesellschaft als Ganze wahrlich ihrem Begriff entsprechen, *sich selbst verwirklichen*, indem sie ihren Selbstzweck behaupten und sich darin als frei erfahren, muss sich, laut Hegel, diese Entität notwendig aktiv (denkend, bildend, politisch) in Bezug zu Anderem (Menschen, Geschichte, Bewusstseinsstufen usw.) setzen. Die eigene Besonderheit kann nur vor dem sittlichen Hintergrund der geteilten Allgemeinheit verstanden, verwirklicht und präsentiert werden. Anders als im Raum des Systems der Bedürfnisse, wo Wettbewerb und Konkurrenz herrschen, und das Selbst auf seine zweckmäßige Selbsterhaltung gegen allerlei Unwägbarkeiten reduziert wird, gilt im Raum der Sittlichkeit die Allgemeinheit nicht etwa als Hindernis für die Selbstentfaltung, sondern als Prämisse für das eigene Sein und Tun. Erst, wenn sich das Subjekt der Selbstverwirklichung als Teil einer sittlichen Allgemeinheit von SelbstverwirklicherInnen begreift, entspricht das *Selbst* der *Selbstverwirklichung* seinem Begriff. Die Wirklichkeit teilen alle miteinander, womit notwendig jede Selbstverwirklichung gleichzeitig Welt- oder Wir-Verwirklichung ist. Selbstverwirklichung entspricht daher weder dann ihrem Begriff, wenn sie in der Selbsterhaltung gegen andere Subjekte sich behaupten muss, noch, wenn sie bloß darangeht, sich als ewig unverbindliche Setzung der eigenen, willkürlichen Besonderheiten zu verstehen, die abgekoppelt von der Wirklichkeit anderer Selbste, also gänzlich solipsistisch bzw. getrennt von der sittlichen Allgemeinheit vonstattengeht.

Weil nun Hegel sowohl den Selbsterhaltungsraum des Systems der Bedürfnisse als auch den Selbstverwirklichungsort der Sittlichkeit kennt und fürderhin als opponierende Tatbestände anerkennt, kann gerade nicht, wie so oft, gegen ihn behauptet werden, er proklamiere eine Welt, in der bereits alles vernünftig eingerichtet sei. Nicht selten wird ja Hegels missverständener Behauptung, dass die Wirklichkeit vernünftig sei, das Leibnizsche Motto der ‚besten aller möglichen Welten‘ vorgeworfen. Hierbei wird aber der Unterschied zwischen dem, was Hegel als Wirklichkeit versus Realität ansieht, übersehen. Die Wirklichkeit ist, weil vom vernünftigen Geist konstituiert, an sich vernünftig und stellt der Idee nach das Reich der Freiheit dar; hier befinden wir uns im sittlichen Raum authentischer Selbstverwirklichung. Die Realität hingegen

stellt den Ort des Mangels, der Widersprüche und Selbsterhaltungskämpfe im Raum des Systems der Bedürfnisse dar, worin die Idee der Freiheit noch nicht verwirklicht oder Begriff ist. Und anstatt nun einzusehen, dass die Beste aller möglichen Welten Hegels System nach eine Überwindung des Systems der Bedürfnisse hinzu auf die Sittlichkeit wäre, was nur als Aufhebung der Arbeit in die Selbstverwirklichung verstanden werden kann, rettet sich das Unverständnis als Absage an die Befreiung nur allzu gerne in Candides defätistische Arbeitsmoral. Hegel sagt ferner gerade nicht, dass die Welt bereits notwendig aufs Beste eingerichtet *sei*, und wir bloß zu „doof“, das zu erkennen, weshalb wir hörig zur Einsicht in das Wissen zu bringen seien, indem wir zu allen Autoritäten und Gesellschaftszuständen (d.i. objektiver Geist) Ja und Amen sagen. Er verlangt gerade nicht, dass wir den Bildungskanon *blind* aufnehmen oder uns dem System der Bedürfnisse hörig fügen. Vielmehr soll seine Philosophie verdeutlichen, dass die Welt oder Wirklichkeit *potentiell* so konstituiert ist, dass das Dasein für alles und jeden nach dem Besten eingerichtet sein *könnte*, wenn wir nicht zu „doof“ wären, es umzusetzen, wenn wir nicht „zu faul“ wären, uns dauerhaft und intensiv kritisch zu bilden. Was auch bedeutet, dass, während wir den Bildungs- oder Meinungskanon in uns aufnehmen, wir diesen zu hinterfragen wissen, indem wir den immerwährend vorläufigen Regeln und Statuten des objektiven Geistes – also dem Gesellschaftszustand – so lange widersprechen und ihn mit unseren Bedürfnissen abgleichen, bis objektiver Geist, absoluter Geist wird, bis die Gesellschaft befreit ist. Was implizit nur heißt, dass wir so lange die notwendige Arbeit hinwegarbeiten müssen, bis die Möglichkeit einer Gesellschaft von SelbstverwirklicherInnen erreicht ist. Hegel spricht dem Menschen und den objektiven Bedingungen der materiellen Welt demnach bloß das *Vermögen* zu, das Dasein freiheitlich einzurichten. Keineswegs behauptet er, dass es bereits so wäre. Gerade das ist Idealismus: die Idee, dass eine vernünftig eingerichtete Gesellschaft durch kritische Bildung erlangt und dadurch ihre Befreiung erreicht werden kann. Ja, und wenn dieser Idealismus verwerflich ist, überwerfen wir uns gerne mit den Gegenpositionen.

Der Anspruch, sich im eigenen Lebensvollzug unaufhörlich bildend zu verwirklichen stellt für Hegel so die eigentliche Anstrengung im Leben eines jeden Menschen dar. Vor diesem Hintergrund, dass Selbstverwirklichung im Sinne der Bildung in der Sphäre der Sittlichkeit durchaus auch Anstrengung bedeutet, ist auch der Kampf oder das Leiden am Widerstand im Herr-Knecht-Kapitel zu verstehen. Weder beschreibt Hegel hier den oblomow'schen Eskapisten, der sich in sein Innerstes verkriecht und in seine Bücher vergräbt, weil er – im Übrigen zu recht – enttäuscht von der Einrichtung der Welt ist; noch moniert er das genügsame Schweinchen, das sich nur eine Strohütte baut, weil es ihm zum Leben reicht und es keinen Sinn darin sieht, sich an einer Steinhütte totmalochen zu müssen, nur für den Fall, dass der böse Wolf (Deutsche Wohnen) zum Pusten vorbeikommt. Hegel verurteilt nicht all diejenigen zu idio-

tischen Herren, die sich nicht einfach unnötig irgendwelchen unbefriedigenden Anstrengungen aussetzen, nur weil die bürgerliche Konvention ein Steinhaus oder einen gesellschaftlichen Produktivismus vorschreibt. Was Hegel tatsächlich in der Herr-Knecht-Dialektik beschreibt, ist der Widerstand bei der Wissenserlangung selbst: die Anstrengung der Bildung – die im Übrigen auf Oblomows Canape oder in der Hängematte des Strohausschweinchens viel wahrscheinlicher und entspannter zu Erfolgen führen würde als im 9-to-5 des Steinhausschweinchens. Hegel war sich, wenn man die Rechtsphilosophie zurate zieht, nämlich durchaus der Gefahr bewusst, dass es sich viel einfacher gestaltet, sich einem bürgerlichen Leben zu fügen, worin der *kritische* Bildungsprozess und -Anspruch (nicht verstanden als: „life-long-learning“) an Individuum und Gesellschaft nach den formalen Anforderungen – bis zu jenem Punkt also, wo das Bildungssubjekt ausreichend ökonomisches Berufssubjekt geworden – zum Erliegen kommen, wenn also die Menschen es sich in ihrem kleinbürgerlichen Dasein des Systems der Bedürfnisse allzu gemütlich gemacht haben und zu bloßen Arbeits- und Konsumsubjekten retardiert sind, die von der sittlichen, bildenden Selbstverwirklichung, die, anders als die Arbeit im System der Bedürfnisse, immer auch Weltverwirklichung ist, nichts mehr wissen wollen und schließlich hinter ihrer Steinhausmauer Tag ein Tag aus den Wolf im Schafspelz mimen.

Dass gerade nicht die Arbeit im System der Bedürfnisse, sondern Bildung, Kunst, Politik und Wissenschaft als Vorbedingungen subjektiver Mündigkeit und objektiver Freiheit der fixe Knotenpunkt sind, um den die gesamte hegelsche Freiheitsphilosophie unaufhörlich ihr abstraktes Geflecht spinnt, wird insbesondere auch in Anbetracht der Aufklärungsphase veritabel, dessen fulminanten Endpunkt Hegel immerhin darstellt. Der Kerngehalt der Aufklärung, die idealiter zur Freiheit führt, ist nun mal die durch Bildung erfahrene und immer wieder berichtigte Erkenntnis. Das denkende Aufbegehren gegen Mythos und Not. Daher passt es dann auch, dass Hegels *Phänomenologie* ein Werk der Erkenntnistheorie ist; das über bloße Epistemologie hinausweist, indem sie insbesondere das praktische Leben mit hineinnimmt. Es ist gerade dies das sehr Großartige an Hegel: die Verschränkung von Erkenntnis und Leben, Subjektivität und Gesellschaft, Geist und Natur, Idee und Materie, Intention und Leib, die Marx wohl überlas, als er Hegel Praxisferne unterstellte. Liest man die *Phänomenologie* weder als bloße Anthropologie bzw. Sozialtheorie bürgerlicher oder naturbedingter Arbeit, noch als rein szientifische, vom realen Leben losgelöste Erkenntnistheorie, sondern ganz dezidiert als Meisterwerk der Aufklärung, das sich zum Ziele nicht bloß die formale, sondern die praktische Freiheit und damit die Selbstverwirklichung aller gesetzt hat, mit der Einsicht, dass Emanzipation vor allem durch individuelle und kollektive Bildung erreicht werden kann, zeigt sich der Geist plötzlich von seiner Schokoladenseite. „*Arbeit am Begriff*“ heißt nunmehr nichts Geringeres als Bildungstätigkeit, politisch gewendet: *Aufklärung*.

„Die Aufgabe [der Phänomenologie des Geistes], das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen und das allgemeine Individuum, der selbstbewusste Geist, in seiner Bildung zu betrachten.“⁵⁹ – „Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist.“⁶⁰

Die Phänomenologie im Besonderen aber das Hegelsche System im Allgemeinen ist insgesamt als programmatische Schrift im Sinne eines stark teleologischen Aufklärungsbegriffs und eiserne Bildungsauftrags zu verstehen. Die Herr-Knecht-Dialektik stellt dabei nichts als die exemplifikatorisch ausgeführte Methode dessen dar, wie und warum Individuen sich bilden sollen. Was Hegel darin letztlich darlegt, ist nicht vorrangig unser basales Arbeitsverhältnis zur Natur, nicht die Selbsterhaltung wird von ihm gepriesen. Vornehmlich geht es ihm um das *denkende, aufklärerische Verhältnis zu uns selbst*, das bildende Tätig-Sein als Selbstzweck der Selbstverwirklichung des Geistes in Gestalt zivilisatorischen Fortschritts. Für Hegel ist, wenngleich das seinem eigenen Sprech widerspricht, Bildung ungleich Arbeit. Denn Arbeit, sofern verstanden als Selbsterhaltung, bildet nicht; oder bildet bzw. verwirklicht nur in seltensten Einzelfällen. Bildung als kritische Denk- und Seinsbewegung hingegen ist eminentere Teil dessen, was Hegels Selbstverwirklichung ausmacht und damit eigentlicher Gehalt seiner emanzipativen Praxisphilosophie. Schließlich und endlich ist es ja der Geist, der, weil er seinem Inhalt nach frei ist, sich als wahrgewordene Freiheit hypostasieren soll, um auch der Form nach wirklich, also in der Wirklichkeit frei zu sein bzw. Freiheit zur allgemeinen Wirklichkeit zu erheben. Allein der sich bildende Geist ist es, der sich verwirklichen, in und als Wirklichkeit *ausbilden* soll, weil er ideell bereits Freiheit ist. Bildung ist Freiheit und diese Freiheit kann dem Prinzip nach gerade nicht im Begriff notwendiger Arbeit, sondern nur im Begriff authentischer Selbstverwirklichung angegeben werden.

Hegels Phänomenologie ist schlicht darum bemüht, den Menschen zu erklären, wie man sich durch Erfahrung bildet. Überhaupt fordert er, *dass* der Mensch mithilfe eines reichen und kritischen Erfahrungsschatzes ein Selbst ausbildet. Bildung ist Kritik! Nur über die Kritik lernen wir *selbst zu denken*, uns dann *selbst zu erkennen*, um uns schließlich gelingend, authentisch *selbst zu verwirklichen*. Insofern stimmt es auch, wenn Hegels Phänomenologie nachgesagt wird, sie sei nichts weiter als ein opulenter, verwissenschaftlichter Bildungsroman; ein szientifischeres Pendant zu Goethes Wilhelm Meister, Hölderlins Hyperion, Novalis' Osterdingen, Schillers ästhetischer Erziehung des Menschen. Hegels Philosophie ist die geisteswissenschaftliche Höchstform der universellen Ideale seiner Zeitgenossen und Trinkkumpanen, all dessen, dem der Deutsche Idealismus überhaupt verschrieben war: *Bildung als Essenz authentischer Selbstverwirklichung*. Viel zu lang schon hat über dieser simplen Wahrheit ein arbeitsideologischer Schleier gelegen. Womöglich ist der vom Arbeitsregime lange Zeit ausge-

⁵⁹ Hegel (1986), S.31 Zitiert aus der Phänomenologie

⁶⁰ ebd., ebd

triebene Gedanke an Befreiung manchmal viel zu schmerzhaft, weil möglich, so dass man ihn als naiv verklären muss. Der Gedanke ist so einfach, dass man ihn als abstrakt erscheinen lässt, so ungeahnt naheliegend, dass es das Denken verschreckt, wie ein Schatten in der Nacht, der bloß der unsre ist. Und nur deshalb, weil die einfachsten Einsichten manchmal die schwierigsten sind, flüchtet sich das kritischen Denken vor dieser Wahrheit nur allzu gern in das noch einfachere Tagewerk, anstatt es zu überkommen.

* * *

5.3 Zusammenfassung und toter Winkel des Geistes

Wir halten fest: In Hegels Philosophie besteht ein Metapherproblem. In der affirmativen Verwendung des Wortes „Arbeit“ ging es ihm jedoch keineswegs um die Verteidigung und Rechtfertigung naturnotwendiger Selbsterhaltung, noch um die Legitimation und Euphemisierung entfremdeter Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem System der Bedürfnisse. Wo er ‚Arbeit‘ sagt, meint er eigentlich die Struktur der Selbstverwirklichung. Wo er von ‚Arbeit am Begriff‘ spricht, schwebt ihm schlicht das vor, was wir unter Bildung verstehen. Obwohl er um die strukturellen Unterschiede all dieser Begriffe wusste, hat er es verpasst, sie in ihrer Differenz zu signifizieren. Dabei hätten vielerlei Missgeschicke in der Interpretation seines Arbeitsbegriffs durch eine solche Präzisierung vermieden werden können. Der missverständliche Gebrauch des Begriffs Arbeit, der bei Hegel eigentlich Selbstverwirklichung qua Bildung meint, stellte damals schon und auch heute noch das problematische Movens vieler Rezeptionen der Hegelschen Philosophie dar.

Die Diadochenkämpfe, die um Hegels geistiges Erbe entbrannten, hat wohl Karl Marx für sich entschieden. Egal, ob seine Interpretation die trefflichste ist oder nicht, sie ist definitiv die anhaltend spürbarste. Zwar ist Marx` Denken von Hegels nicht allzu verschieden, aber er macht doch auf zwei wichtige Punkte aufmerksam, die Hegel nicht zu lösen vermochte und die auch mit unserer Begriffspräzisierung noch nicht zu retten sind. Selbst wenn man nämlich den metaphorischen Begriff der Arbeit des Geistes mit dem konkreten Begriff der Selbstverwirklichung gemäß der Bildung als ihrem Kern substituiert und den Begriff der Arbeit damit in das Reich der Notwendigkeit entlässt, aus dem er kam, auf dass mit ihm nur noch all die naturnotwendigen und entfremdeten Tätigkeiten beschrieben werden, dann erübrigen sich zwar vielerlei Querelen, die einem die Hegelrezeption beibringt. Allerdings erübrigt sich selbst dann, wenn man, wie wir fordern, Hegel a) wieder auf den Kopf stellt und b) seine Terminologie präzisiert, der Zwiespalt in seinem Arbeits- bzw. nunmehr Selbstverwirklichungsbegriff nicht ganz. Ein bestimmter Aspekt kann von Hegels Philosophie und Bildungspathos nämlich nicht vollends

eingeholt werden: *die allgemeine Köperfeindlichkeit seiner Vernunftphilosophie*. Der Zwiespalt in Hegels Arbeitsbegriff umfasst nämlich auch das seinem Geistes- und Bildungsbegriff immanente Problem, dass relativ ungeklärt bleibt, wie mit der Materie, Natur und mit dem Menschen als ebenfalls natürlichen, materiellen, leiblichen Wesen umzugehen sei, ohne, dass das Ziel der Aufhebung der Arbeit einer Dialektik anheimfällt, worin die Befreiung in Herrschaft über Natur und Mensch kippt. Schließlich lösen Materie und Natur sich ja nicht einfach in Luft auf, bloß, weil der Geist zu ihrem Primat erklärt wird. Nur, weil die Bildung als Kardinalziel authentischer Selbstverwirklichung gesetzt wird, befreit diese Setzung den Menschen noch lange nicht von A) der Realität naturnotwendiger Arbeit, und B) von dem Willen nach (eben nicht allein geistiger Betätigung, sondern auch) körperlicher, leiblicher Selbstverwirklichung wie zum Beispiel im Sport und dergleichen.

A) Zum einen besteht ja weiterhin die Notwendigkeit, dass Menschen, trotz des Entwicklungsgrades der Produktivkräfte, weiterhin körperlich, manuell tätig sein müssen, insofern (bislang zumindest) nicht alle naturnotwendigen Tätigkeiten durch den zivilisatorisch-technologischen Stand aufgehoben werden können. Wie dieser Tatbestand mit dem Ideal der Selbstverwirklichung genau zu vereinen sei, klärt Hegel nicht. Jedoch, ohne Hegel jetzt als Propheten glamourösieren zu wollen, sei an dieser Stelle hinzugefügt, dass unter spätmodernen Vorzeichen, samt intensivierender Automation und Technisierung, Digitalisierung und allgemeiner Vergeistigung (Stichwort: Wissens-, Informationsgesellschaft) der meisten Tätigkeiten und Berufe (zumindest im privilegierten Wesen), dieser normative Anspruch Hegels, im Geschichtsverlauf naturhafter, manueller Arbeit entledigt zu werden, kein bloßer Hokusfokus mehr ist. Global gesehen mag diese Befreiung von manueller Arbeit zwar extrem ungleich verteilt sein, insofern der Westen denkt und lenkt und der Rest der Welt schwer körperlich malochen muss, dennoch scheint Hegels Geistesmonismus sukzessive in Erfüllung, insofern man darunter versteht, dass eine immer geringere Materialmasse immer mehr Arbeiten durchführen und schwerere wie komplexere Zwecke erfüllen oder erschaffen kann, die die menschliche Anstrengung kaum noch nötig machen; der gegenwärtige, technologische Stand erfüllt mammutöse Aufgaben im Sekundentakt und mit minimalem menschlichen Kraftaufwand. Was vor nicht allzu langer Zeit nur von einer ganzen Fabrik, mindestens einer ganzen Sippschaft zu leisten gewesen wären oder sogar ganz und gar undenkbar waren, kann heute schneller, besser und theoretischer Weise auch ökologischer mit nur einem Gerät und zwei Klicks erledigt werden. Abgesehen von dieser Entwicklung, die Hegels Vergeistigung und Kulturalisierung der Zivilisation bestätigt, bleibt er jedoch eine Antwort schuldig, wie mit der temporären oder vielleicht auch ewigen Rest-Naturnotwendigkeit (Stichwort: Care-Arbeit) umgegangen werden solle.

B) Hegels Bildungspathos befreit uns nicht einfach von dem Willen und Bedürfnis nach

manueller Betätigung. Damit ist derart Selbstverwirklichung gemeint, die nicht bloße Studierbildung und faustische Stubenhockerexistenz ist, sondern mit anderen Leibern oder der Natur selbst direkt zutun hat und darin ebenfalls Selbstzweck-Befriedigung findet. In Hegels Idee bildender Selbstverwirklichung schwingt ein extremer Intellektualismus mit, der größtenteils auf eine hyperbolische Körperfeindlichkeit hinauszulaufen scheint: Betonung auf „größtenteils“ und „scheint“. Denn Hegels mutmaßliche Aversion gegen alle Materie wäre nur schwer übereinzubringen mit seiner, wie wir oben mit Arndt verdeutlicht haben, Betonung der Kunst als Moment des Absoluten. Auch die künstlerische Tätigkeit, zumindest im Moment ihrer Entäußerung, ist eine körperliche, leibliche, materielle, manuelle.

Beispiele: Die Schauspielerin ist leiblich, ihre Bildung und Kunst findet vor allem über ihren Körper den Ausdruck derselben; ihre Rolle als ‚Marquise von O‘ verwirklicht sich nicht allein in ihrem Kopf – – sondern über ihren Leib. Der bildende Künstler mag sich ein Motiv im Geiste denken, aber das tatsächliche Bild hat Rahmen und Leinwand, besteht aus Farben, die mit Pinseln aufgetragen wurden etc. Der zu beachtende Kardinalunterschied von der Materialität in der Selbsterhaltung zu der Materialität in der Selbstverwirklichung, die Hegel nicht einfach abstrakt negiert, ist nun der, dass der Geist sich in der Selbstverwirklichung als reiner Selbstzweck und gewollte Form *auf, in, mit* oder *als* das Material verwirklicht. In der Kunst leidet der Geist nicht an dem Makel, demzufolge er sich erst um die Beschaffung oder Erhaltung des Materials für seine Verwirklichung kümmern muss. Die Schauspielerin hat, so könnte man es sich praktisch denken, vom Staat eine Komplettfinanzierung ihres Studiums erhalten; der Künstler steht unter dem Schutz eines Mäzens, der ihm den Existenzertand und die Materialkosten abnimmt; die Fridays-For-Futures-Aktivistin hat Stiftungsgelder erhalten, um sich ganz ihrer gesellschaftspolitischen Bildung und Praxis überlassen zu können.

Folgen wir Hegels Geistesmonismus wohlwollend, stellt jede körperliche Äußerung auch ein Lebenszeichen des Geistes dar, und wenn dieser ultima ratio ist und sich gleichzeitig materiell äußert, kann das Leibliche nicht wirklich weniger wert sein als das Geistige. Das Materielle ist allein dann dem Geist unterzuordnen, wenn die Materie nicht vom Geist intendiert oder geformt wird, sondern den Geist in seinem Selbstzweck behindert; das heißt, wenn es sich, wie in der Arbeit, lediglich um einen Gebrauch der Materie als Mittel zum Zweck handelt und der Geist als sich selbst verwirklichender Selbstzweck sekundär wird oder gänzlich abhandenkommt; wenn der Geist also durch die Materie negiert, von der Natur be- oder durchherrscht wird. Wenn zum Beispiel die Aktivistin, der Künstler oder die Schauspielerin ihre Tätigkeiten nicht ausführen können, weil sie in das System der Bedürfnisse eingespeist sind, was nur heißt, dass sie – was freilich unsere harte Realität ist – von der Arbeit als Selbsterhalt abhängig bleiben und darob ihre Selbstverwirklichung verpassen. – Zugegeben: Dies Deutung der Hegelschen

Idee des Verhältnisses von Geist und Materie ist freilich sehr großmütig. Denn was wir soeben für das Material in der Kunst behauptet haben, wird bei Hegel allzu fraglich unter Rücksicht auf die anderen Aspekte des Absoluten, Sittlichen; Politik, Wissenschaft, Philosophie. In diesen Sphären erscheinen Materie und Natur tatsächlich bloß als das radikale Andere zum Geist, als das, was allein beherrscht werden muss, um ins Reich der Freiheit zu gelangen.

Trotz dieser, wenn man will, implizit-utopischen Ausrufung einer Überwindung des Naturverhältnisses respektive der Arbeitsgesellschaft im Sinne der Selbstverwirklichung des Geistes im Absoluten oder Sittlichen, bleibt Hegels Model weiterhin prekär. Die Überwindung des Naturverhältnisses kann nicht als gänzliche Absage und absolute Herrschaft über Körperlichkeit, Natur und Materie gedacht werden, weil diese, wie Hegel hätte wissen müssen, notwendig in ihr Gegenteil invertiert. Vor allem aber wird Hegels Geistesmonismus die Tatsache nicht los, dass es real Naturnotwendigkeit respektive ein System der Bedürfnisse gibt, das auch seine Philosophie nicht zu überwinden bzw. vermitteln weiß. Die geistige von der körperlichen Arbeit zu trennen, gestaltet sich deshalb so schwer, da trotz allem die selbsterhaltende Arbeit, die ultimativ zwar von der selbstzweckhaften Bildungstätigkeit des Geistes überholt werden soll, dann doch ihre Bedingung ist. Dass die selbsterhaltende Arbeit eine Bedingung für die Selbstverwirklichung darstellt und daher als überwindbar gelten muss, denkt Hegel zwar, indem er sie, die Überwindung, allein geistig als vernünftigen Rechtsraum ersinnt; ihm gelingt die Aufhebung aber nicht, weil er sie bloß *denkt* und nicht materiell erschließt bzw die Überwindung ökonomisch auszuformuliert. Historisch erschwerend kommt zu dieser Auslassung Hegels bzw. zu seiner finalen Nicht-Vermittlung als Verbannung der Arbeit in das System der Bedürfnisse hinzu, dass die liegengelassene Problematik der Arbeit, die eigentlich aufzuhebende Vorbedingung für die Selbstverwirklichung ist, von der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft als anthropologische Grundkonstante ideologisch verklärt wird. Die naturnotwendige Arbeit, die bereits bei Hegel eigentlich nur eine zu durchschreitende und zu überwindende Bedingung für das Reich der Freiheit ist, erscheint so schließlich in ihrer entfremdeten Form als anthropologischer Endzweck. Genau an diesem neuralgischen Punkt setzt nun das Marxsche Denken und die Kritik gegen Hegel ein und gelingt, indem Marx gegen Hegel erklärt, dass nicht so sehr die Selbstverwirklichung des Geistes, also allein Wissen und Bildung für die Realisierung allgemeiner Freiheit von Belang sind. Hegels ultima ratio seines Bildungs- und Freiheitspathos klingt nämlich wie folgt:

„Der höchste Punkt der Bildung eines Volkes [Zivilisation] ist nun dieser, auch den Gedanken seines Lebens und Zustandes, die Wissenschaft seiner Gesetze, seines Rechts und Sittlichkeit zu fassen; denn in dieser Einheit liegt die innerste Einheit, in der der Geist mit sich sein kann. Es ist ihm in seinem Werke darum zu tun, sich als Gegenstand zu haben; sich aber als Gegenstand in seiner Wesenhaftigkeit hat der Geist nur, indem er sich denkt.“⁶¹

⁶¹ Hegel (1986), S. 101 Zitiert aus der Philosophie der Geschichte

Mit dieser Behauptung Hegels befinden wir uns also genau an der Sollbruchstelle, an der das Denken Marx' sich von Hegels zu trennen beginnen wird. Die hegelsche Gegenständlichkeit des Geistes als im Bildungsgrad und Rechtsstand einer Zivilisation bloß Gedachte ist, laut Marx, eine wolkenräumerische Verkürzung des idealistischen Freiheitsbegriffs. Der Geist muss praktisches ‚Gattungswesen‘ und die Bildung das building materieller Gegenstände werden. Kurz: die wirkliche, materielle Werkstätigkeit unter ökonomischen Vorzeichen muss dem Bildungs-, Rechts-, und Vernunftdenken voraus- oder wenigstens gleichursprünglich mit ihm einhergehen. Die Art und Weise der menschlichen Produktion wie auch die gesellschaftliche Vermitteltheit der materiellen, konkreten Betätigung an der Natur bzw. mit Materie ist Marx zufolge der Theorie, damit der Bildung, vorgelagert. Bevor der Mensch ein sittliches, intellektuelles Wesen wird oder werden kann, ist er in seiner materiellen, leiblichen Produktion und Reproduktion zu betrachten und emanzipieren. Diese Emanzipation der menschlichen Produktion, die Marx leider auch „Arbeit“ nennt, fällt nun insofern ebenfalls mit dem zusammen, was wir Selbstverwirklichung nennen, als Marx darin wesentlich das Ideal des selbstzweckhaften Künstlertums vorschwebt. Für Marx muss, um ein „Nach“ der Arbeit zu erschaffen, um vom Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit einzukehren, die Selbstverwirklichung selbst schon eine leibliche, manuelle, naturhafte Umdeutung erfahren. Das, was den Selbstverwirklichungsbegriff von Marx zu einem emanzipativen Handlungsbegriff macht, ist, dass er den Selbstzweck und die Freiheit der Selbstverwirklichung nicht allein im Geistigen, in der Bildung und im Sittlich-Politischen eines Subjekts erblickt, sondern viel stärker als Hegel das kreative, künstlerische, herstellende, handwerkliche, ludisch-manuelle Tun als emanzipative Art und Weise menschlicher Betätigung in den Vordergrund rückt. Indem Marx den Begriff der Selbstverwirklichung gegen Hegel nicht primär intellektuell, geistig, bildungspolitisch, sondern vornehmlich körperlich, manuell und Gebrauchsgegenstände produzierend denkt, gelingt es ihm, den Finger auf den von Hegel ungelösten Widerspruch zwischen dem System der Bedürfnisse und der Sphäre der Sittlichkeit zu legen. Indem Marx die authentische Selbstverwirklichung ins Leibliche wendet und das leibliche Tätig-Sein als anthropologisches Grundbedürfnis markiert, gelingt es ihm, die Widersprüchlichkeit der entfremdeten Arbeit aufzudecken. Eben weil der Mensch sein Selbst auch in körperlichen Aktivitäten und der manuellen Produktion von materiellen Dingen verwirklichen kann, kann die kapitalistische Produktionsweise und bürgerliche Arbeitsmoral als entfremdet ausgewiesen werden. In ihr ist das Subjekt nicht allein durch gewisse Aspekte des basalen Naturverhältnisses auf ein (als solches durchaus noch überwindbares) Mittel-zum-Zweck-Dasein reduziert, vielmehr intensiviert, funktionalisiert und verewigt die kapitalistische Produktion die Selbsterhaltung als Dasein gemäß eines Mittels zum Zweck der Profitakkumulation. Die kapitalistische Form der Lohnarbeit stellt sozusagen die ausbeu-

terische Verlängerung der basalen Selbsterhaltung im Naturzustand dar. Das heißt, dass das, was aufgrund des Naturverhältnisses immer schon war, nämlich Selbsterhaltung, wird in der modernen Gesellschaft, im industriellen Kapitalismus bloß gefügig gemacht und einer bürgerlichen Elite als strukturelles Herrschaftsinstrument gegen Natur und Mensch zur Verfügung gestellt. Nicht mehr nur die Naturgewalt beherrscht jetzt den Menschen, weshalb dieser sich seines Geistes bemächtigen und gegen sie durchsetzen soll, vielmehr herrscht jetzt der Mensch selbst als geistige Naturgewalt über sich und die Natur. Diese Tatsache, wenn man so will, ist zwar der wesentlichste Ertrag der Marxschen Kritik und Aktualisierung von Hegels Arbeitsbegriff, jedoch verfängt auch das Marxsche Denken sich in der Hegelschen Ambivalenz und metaphorischen Doppeldeutigkeit des Wortes ‚Arbeit‘.

„Als er daher wirklich anfing, an seine Komposition zu gehen, ward er leider gewahr, daß er von Empfindungen und Gedanken, von manchen Erfahrungen des Herzens und Geistes sprechen und erzählen konnte, nur nicht von äußeren Gegenständen, denen er, wie er nun merkte, nicht die mindeste Aufmerksamkeit geschenkt hatte.“

– Goethe, in: Wilhelm Meisters Lehrjahre –

5.4 Der Körper, der sich braucht – Marx und die Ambivalenzen des Hegelschen Erbes

Mit Hegel ist eigentlich das Meiste über Marx schon gesagt. Dass dieser jenen vom Kopf auf die Füße gestellt hat, ändert an seiner Philosophie nur bedingt etwas. In letzter Instanz bleibt auch der Marxsche Materialismus ganz im Geiste des Deutschen Idealismus eine utopische Philosophie der Freiheit des Seins. Die Selbstzweckhaftigkeit der Welt und des Menschen führt auch den Marxismus unweigerlich zur Emphase des Begriffs der Selbstverwirklichung: „Das Denken von Marx steht in der Tradition des Deutschen Idealismus und ist im Kern eine perfektionistische Philosophie der Selbstverwirklichung des Menschen.“⁶², schreibt auch Michael Quante treffend im 2013 erschienenen Band ‚*Nach Marx*‘. Allerdings wird die Marx’ Philosophie von Hegels Metapherproblem beerbt und damit von einem äquivoken Arbeitsbegriff befallen. Hegels Fahrlässigkeit schreibt sich so in der Geistesgeschichte fort und treibt genau dort seltsame bis maligne Blüten, wo eigentlich das Feld der sozialistischen Befreiung gedeihen will. Die fatale Doppelbedeutung des Begriffs Arbeit, der einmal als Naturnotwendigkeit die Selbsterhaltung bezeichnet und ein andermal als Freiheit qua Selbstverwirklichung gemeint ist, kehrt in Marx’ ambivalentem Verhältnis zur Arbeit und schließlich in den auf seine Theorie gründenden Realsozialismen wieder. Einerseits definiert Marx Arbeit nämlich als

„zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung der natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam.“⁶³

Trotz der naturbedingten Notwendigkeit der Arbeit, sei es, sagt Marx andererseits,

"eins der größten Missverständnisse, von freier, gesellschaftlicher menschlicher Arbeit, von Arbeit ohne Privateigentum zu sprechen. Die 'Arbeit' ist ihrem Wesen nach die unfreie, unmenschliche, ungesellschaftliche, vom Privateigentum bedingte und das Privateigentum schaffende Tätigkeit. Die Aufhebung des Privateigentums wird also erst zu einer Wirklichkeit, wenn sie als Aufhebung der Arbeit gefasst wird.“⁶⁴

Wo hier als ultimatives Ziel die Aufhebung aller Arbeit erscheint, müsse man, wie es andernorts wiederum heißt, darangehen, mit „Gewalt [die] Herrschaft der Arbeit zu errichten“⁶⁵, obwohl Marx gleichzeitig dann doch wieder weiß und sagt:

„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

⁶² Quante (2013), S. 79

⁶³ Marx (MEW 23), S.198 [Unterstreichungen vom Autor, P.H.]

⁶⁴ Marxists.org (zuletzt aufgerufen 10.10.2018) aus dem Text: Über F. Lists Buch ‚Das nationale System der politischen Ökonomie‘ [Unterstreichungen vom Autor, P.H.]

⁶⁵ Marx (MEW 18), S. 160

materiellen Produktion. [...] Aber es bleibt dies [die Arbeit] 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.“⁶⁶

Diese Kuddelmuddelkalamität an widersprüchlichen Aussagen zur Arbeit in Marx' Denken hat Hannah Arendt in ihrer fabulösen ‚*Vita activa*‘ scharfsinnig, bald spitzzüngig pointiert:

„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. [...] Solche fundamentalen und flagranten Widersprüche unterlaufen zweitrangigen Autoren selten; in den Schriften großer Autoren führen sie in den Mittelpunkt ihres Werkes.“⁶⁷

Dieser Widerspruch, wie Hannah Arendt das Problem zurecht benennt, hat nun einerseits seinen Ursprung in Hegels Mehrdeutigkeit des Arbeitsbegriffs, aber auch darin, dass Marx diese Mehrdeutigkeit nicht bloß übernimmt, sondern zudem einseitig in die naturhafte Seite des Geistes projiziert. Sein Materialismus und seine in der Materie sich vollziehenden Tätigkeitsbegriffe, die ihm sowohl in notwendiger wie freiheitlicher Gestalt immer „Arbeit“ heißen, werden nicht ordentlich getrennt. Damit geht schließlich der Aufweis der wesensunterschiedlichen Strukturen der Selbsterhaltung versus der Selbstverwirklichung in oder an der Materie verloren. Ist Hegels Widerspruch noch der zwischen Geist und Materie und beruht bloß auf der Doppelverwendung des Wortes Arbeit, was ihn durch eine begriffliche Differenzierung überwindbar macht, so gestaltet Marx' Widerspruch sich ungleich heikler, als er ihn vollends auf die Materie überträgt, ihn jedoch dann, wenngleich er mit der Übertragung nicht ganz Unrecht hat, aufgrund derselben nicht mehr konsequent aufzulösen vermag. Marx zufolge gibt es also keinen Geist. Alles ist Materie. Die Materie ist alles. Und alles, was Materie ist, ist . . . Ja, was ist die Materie?

Einerseits sind für Marx Materie, Natur oder das Leibliche der Ort der Freiheit und Selbstgewinnung. Hier opponiert Marx' Idee der Selbstverwirklichung dem Hegelschen Intellektualismus, indem er aufzuzeigen versucht, dass Selbstzweck und Selbstgefühl nicht allein in geistiger Tätigkeit bzw. Bildung, sondern auch im körperlichen Tun Erfüllung finden können. Andererseits wird Marx stellenweise auch klar, dass die materielle Bedingtheit, die Faktizität der Leiblichkeit nicht immer und überall als an sich emanzipativ gedacht werden können. Weil Marx in seinem Materialismus aber darauf sich versteift, Hegels Philosophie als Ganzer die Wahrheit über das geistige Moment abzusprechen und sie somit als ‚*Deutsche Ideologie*‘ zu diffamieren, muss er die bei Hegel vorgefundene geistige Selbstzweckhaftigkeit und damit die Idee der Freiheit in ihrer Absolutheit auf jeden Fall und mit aller Gewalt als absolut in die Materie zwingen, wenngleich jedoch Materie bzw. die Naturhaftigkeit, die Leiblichkeit des Men-

⁶⁶ Marx (MEW 25), S. 828 Unterstreichungen vom Autor, P.H.

⁶⁷ Arendt (1958), S. 123 Unterstreichungen vom Autor, P.H.

schen nicht immer und überall als Selbstzweck, sondern situativ oder phasenweise auch Mittel zum Zweck ist. Durch die implizite Übernahme des Hegelschen Monismus, der bei Marx bloß materialistisch gewendet wird, soll Materie, also das menschliche Naturverhältnis, absolut selbstzweckhaft erscheinen, wenngleich es das nicht ist. Hieran wird das offenbar, was Andreas Arndt Marx vorwirft, wenn er sagt, Marx tendiere dazu „die soziale Entfremdung mit der strukturellen Fremdheit des arbeitenden Subjekts gegenüber den Arbeitsgegenständen und Arbeitsmitteln zu verschleifen.“⁶⁸ Dasselbe was hier für die Entfremdung gilt, gilt auch für ihre potentielle Aufhebung: den Begriff der Freiheit. Marx` in der Materie aufgelöster Freiheitsbegriff verschleift den so fundamentalen Kategorienunterschied zwischen Mittel zum Zweck und Selbstzweck wie auch die Differenz zwischen Praxis und Poiesis. Im Ergebnis heißt das: Anders als Hegel, der sich bei der Beantwortung der Frage, ob Natur – und damit auch die Arbeit – Freiheit oder Zwang sei, sicher war, dass sie ein Zwangsverhältnis darstellen, nur, dass er den Fehler beging, diese Tatsache nicht begrifflich auszudifferenzieren; schien Marx sich bei der Beantwortung derselben Frage, ob Natur und Arbeit Not oder Freiheit seien, selbst nicht mehr ganz sicher zu sein. Damit erhält Hegel aber nicht einfach nachträglich Recht. Vielmehr ist diese Ambivalenz mehr als verständlich und nachvollziehbar: Einerseits ist Natur, repräsentiert in unserem materiellen Körper, Grundbedingung unserer Existenz – wir sind Natur und brauchen unseren Körper, weil wir natürliche, leibliche Wesen sind. Mit ihm erst können wir frei sein, weil wir durch ihn erst sind. Andererseits liegt im Apriori unserer materiellen Naturbeschaffenheit auch das Joch, von dem zu lösen einen der ältesten Menschheitsträume bis heute darstellt – das heißt letztlich nur dieses: Wir wollen Selbstzweck sein, müssen uns in diesem Streben aber immer auch als Mittel zum Zweck benutzen. Oder anders: um uns als Selbstzweck verwirklichen zu können, (ge)brauchen wir immer (selbst, wenn wir bloß geistig tätig sind) unseren Körper oder Leib. Gleichzeitig muss dieser Leib und Körper allerdings auch notwendig subsistiert werden, was nicht nur das Tun mit ihm, sondern ihn selbst in Momenten der bloßen Subsistenzsicherung Mittel zum Zweck werden lässt. Um Selbstzweck zu werden, müssen wir daher scheinbar dasjenige als Mittel zum Zweck instrumentalisieren und funktionalisieren, was uns eigentlich als Selbstzweck gilt. Hierin liegt die ewige Aporie der *conditio humana*, deren einzig mögliche Auflösung darin bestünde, eine Gesellschaft zu kreieren, worin möglichst alle instrumentellen und funktionalistischen Mittel-Zweck-Verhältnisse dergestalt eingeeht, organisiert und strukturiert sind, dass sie als gesellschaftlich a priori zur freien Verfügung gestellte Bedingung die Betätigung weitestgehend gemäß des Selbstzwecks ermöglichen. Im Kern ist dies die ganze Idee des Kommunismus, dass nämlich die Produkte und Verhältnisse der Selbsterhaltung als notwendige Lebensgrundlage und -Ressource vom gesellschaftlichen Ganzen

⁶⁸ Arndt (2003), S. 18

technologisch, politisch und kulturell eingehegt und anschließend als Vorbedingung für die Selbstverwirklichung allen Gesellschaftsmitglieder bedarfsorientiert und frei zur Verfügung gestellt werden. Gegenüber Hegels finaler Nicht-Vermittlung von Sittlichkeit und dem System der Bedürfnisse stellt Marx' Kommunismus, eben als diese finale Vermittlung, letztlich die ganze Einsicht und Idee seiner und Hegels, ja, wenn nicht aller, Sozialutopie dar. Ähnlich wie Hegel jedoch getraut er sich manchmal nicht so recht, die dieser zugrundeliegenden Idee äußerste Konsequenz abzuringen bzw. ihre Wahrheit laut auszusprechen. Dass nämlich derlei sittliche oder sozialistische Gesellschaft nur als eine solche gedacht und umgesetzt werden kann, die nicht allein die entfremdete Arbeit absolut, sondern auch die naturnotwendige Arbeit weitestgehend möglich überwunden hat.

Wir wollen im Folgenden also Marx' ambivalenten und äquivoken Arbeitsbegriff nachvollziehen und das Gefälle von Mittel zum Zweck und Selbstzweck in seinem Materialismus als das Verhältnis von Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung insofern auflösen, als wir verdeutlichen, dass Marx' Philosophie, wie schon die Hegelsche, notwendig auf eine Überwindung der Arbeit hinausläuft. Ferner werden wir sagen, dass ihm diese Einsicht zumeist deswegen verschlossen geblieben ist, nicht etwa, weil er die Arbeit vergöttert, sondern weil er einerseits Hegels Metapherfehler übernimmt und andererseits Probleme hat, die Kategorien Selbstzweck und Mittel-zum-Zweck in oder als ultimative Aufhebung zu vermitteln. Schwierigkeiten hat er mit dieser Vermittlung als Idee einer gänzlichen Überwindung der Selbsterhaltung deshalb, weil er sowohl die Differenz von Anthropologie und Ontologie wie Praxis und Poiesis übersieht oder übergeht, wie auch deshalb, da sein normatives Freiheitspathos gegen die gesellschaftliche Arbeitsentfremdung im Kapitalismus ihn dazu verleitet, die naturnotwendige Arbeit unbedingt, irgendwie positiv zu denken. Uns erscheint es, dass es ihm folgend erscheint: Um die entfremdete Arbeit negieren zu können, muss ihr nicht-entfremdeter Zustand affirmiert oder gar idealisiert werden. Dabei entgeht Marx jedoch der Sachverhalt, dass soziale Entfremdung nicht einfach gleichzusetzen ist mit der allgemeinen, ontologischen Getrenntheit zwischen Selbst und Welt, Subjekt und Objekt. Marx' Proto-Strukturalismus oder -Konstruktivismus übersieht schlicht die ontologische, metaphysische Ebene, die ihn dann aber immer wieder einholt, wenn er darauf stößt, dass doch das Reich der Freiheit *jenseits* des Arbeitens als Naturverhältnis liegt. Gleichzeitig bleibt seinem Arbeitsbegriff aber immer ein Stück Metaphysik immanent und so vermag er es stellenweise die Selbstverwirklichung durchaus produktiv gegen die Selbsterhaltung zu denken. Marx' Kritik an Hegels spekulativ-metaphysischem Arbeitsbegriff endet nämlich nicht so sehr bzw. nur oberflächlich in einer „unerträglichen Alternative zwischen produktiver Knechtschaft und unproduktiver Freiheit“, wie Frau Arendt letztlich über Marx ihr Gesamturteil verhängt. Stattdessen, so wird sich in unserer Untersuchung kristalli-

sieren, mündet die emanzipative Seite des Marxschen Arbeitsbegriffs in den Begriff authentischer Selbstverwirklichung ein und nimmt dabei ein komplementäres Verhältnis zu Hegels Begriff der Selbstverwirklichung an, insofern Marx gegenüber Hegels Bildungs- und Polit-
pathos dasjenige selbstzweckhafte Tätig-Sein stark macht, das wir in solch manuellen, leiblichen Tätigkeiten wie der Kunst, dem Sport oder dem freien Handwerk erblicken. Tätigkeiten also, die Arendt als ‚Herstellen‘ begreift.

Marxens gegen Hegel naturalisierter Arbeitsbegriff wird in dessen Frühschriften und damit auch in der Marxforschung typischer Weise über den Begriff des ‚*gegenständlichen Gattungswesens*‘ hergeleitet. Allerdings trägt dieser Begriff selbst wieder die Marxsche Ambivalenz und Widersprüchlichkeit der Arbeit in sich, die es ja aufzulösen gilt. Deshalb eignet sich der Begriff des Gattungswesens nicht vollends dazu, Marx’ verborgene Idee der authentischen Selbstverwirklichung als Aufhebung der Arbeit aus seinem fehlerhaften Arbeitsbegriff hervorzukehren. Besser eignen sich die Passagen, wo er vom ‚*totalen Menschen*‘ spricht – wenngleich sofort zugegeben werden muss, dass es sowohl logisch-metaphysisch wie freilich historisch gesehen durchaus problematisch ist, etwas als „total“ zu begreifen oder anzustreben, weil damit immer die Gefahr der Auslöschung dessen droht, das sich dem Totalen nicht fügt, und auch deshalb, weil damit das Werden selbst wieder dem Identitätsprinzip preisgegeben und zur Verdinglichung verurteilt wird. Trotz dieser Problematik, die noch Erwähnung finden wird, lassen sich die Mängel am Begriff des gegenständlichen Gattungswesens durch den Begriff des totalen Menschen kritisieren und produktiv ergänzen, und somit zum Begriff authentischer Selbstverwirklichung in Marxens Sinne erweitern. Bevor wir dies jedoch tun, müssen wir das Marxsche Denken in aller Kürze in seinen historischen wie epistemologischen Kontext einbetten und den Werdegang seiner Philosophie nachzuvollziehen. Denn wie alle DenkerInnen war Marx ein Kind seiner Zeit und kann deshalb nicht losgelöst von seinen theoretischen wie praktischen Diskursen, politischen wie gesellschaftlichen Zerwürfnissen interpretiert werden.

5.5 Die Tat tat not – Der Marxsche Materialismus und die Probleme des Gattungswesens

Im Hinblick auf die europäische Demokratisierungstendenz empfand Marx, wie viele andere seiner Geistesgenossen in der ersten Hälfte des langen neunzehnten Jahrhunderts, die politisch-historische Lage wie auch die vom Kapitalismus durchdrungene ökonomische Entwicklung als rückständig. Die gesamte Situation des Sozialen in Europa und insbesondere im Flickenteppich deutscher Landen erschien vielen Diagnostikern gar als rückwärtsgewandt. Allein die restaurative Kulturepoche des Biedermeier, die sich im Nachgang der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nationen und im Ausklang der Napoleonischen Kriege etabliert hatte, legt Zeugnis für die Einigelung emanzipativer Praxis gegenüber den neuen politischen

wie ökonomischen Herausforderungen und Machtkonstellation ab. Allen voran war Preußen versucht, sich als Hegemonialmacht eines monarchischen Organisationsprinzips der Gesellschaft zu re-implementieren und gleichzeitig die kapitalistischen Produktionsverhältnisse unter royalistischer Fürstenherrschaft für sich zu vereinnahmen. Dieser marodierende Gesamtzustand realpolitischer wie gesellschaftlicher Verhältnisse wurde von Marx deshalb als solch eklatanter Widerspruch empfunden, weil er der in Deutschland vorangetriebenen Ideen- und Geistesgeschichte in hohem Maße disproportional nachstand. Die aufklärerische wie humanistische Theoriebildung in Deutschland – namentlich ihre von der kantischen Aufklärung geprägten fortschrittlichen Politischen- und Gesellschaftstheorien, die über Fichte und Schelling mit Hegel ihre sogenannte Vollendung fanden – hatte sich nicht nur nicht verwirklicht, sondern schien selbst in einen Regress geraten zu sein. Die Theorie hatte die Praxis überholt. Idealistische Systemphilosophien vermochten es zwar, die politischen und kulturellen Umwälzungen Europas zu begreifen, jedoch verhielt sich gerade die deutsche Realpolitik, Kultur und Ökonomie demgegenüber anachronistisch.⁶⁹ Um diesen Rückstand aufzuholen, kam es laut Marx nun darauf an, die idealistische Philosophie *aufzuheben*, sie also *durch* eine emanzipative Praxis zu verwirklichen, indem der Idealismus *als* Praxis realisiert, d.i. in einen Materialismus überführt würde. Das heißt, dass die idealistische Philosophie zwar weiterhin als theoretischer Ausgangspunkt genommen, jedoch kritisch gedeutet wurde, indem man Hegel beispielsweise posthum zur Last legte, dass durch dessen Philosophie die Theologie nicht etwa verschwände, sondern gar erst in ihr als solche ganz aufginge, also im Gewand des Idealismus als religiöse Ideologie wiederkehrte.⁷⁰ Marx erhob gegen Hegels Idealismus den Vorwurf, dieser verkenne die eigentliche Verfasstheit menschlicher Lebenswelten, in denen sich Realität (ab)bilde, dass also das Wirkliche, Vernünftige sich eben nicht als ein vornehmlich Geistig-Ideelles Ausdruck verschaffe, sondern auf materiellen, primär sozioökonomischen Tatsachen ruhe oder entstehe. Schlussendlich führte diese Position zu der berühmten Umkehrung, welche als Materialismus die Natur und nicht den Geist, also die empirische Wirklichkeit anstatt der Idee, als wichtigstes Moment zur Weltbeschreibung und ihrer Veränderung festhielt. Marx' immanente Kritik an Hegel verwirft dessen Philosophie aber nie komplett. Vielmehr wendet Marx Hegels dialektische Methode auf diesen selbst an, bildet mit seinem Materialismus die Antithese zu Hegels Geistesmonismus und sucht hiernach dessen Aufhebung. Vergegenwärtigt man sich also die Zeit, in der Marx wirkte – eine historische Situation, welche, um gesellschaftlichen Fortschritt zu befördern, eben einer Schwerpunktverlagerung von Theorie hin zur Praxis bedurfte – so verwundert nicht, dass Marx aufgrund seiner „theoretischen Abkehr von der Theorie“ und seinem Willen, die politischen Zustände wie allen voran die sozioökonomischen Verhältnisse ändern

⁶⁹ Marx (MEW 1), Vgl. Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung. Oder: Deutsche Ideologie (MEW 3)

⁷⁰ Vgl. Quante. (2009) S.228 oder die vorig genannten Werke

zu wollen, die idealistischen Realabstraktionen anprangerte und sich schließlich den die Praxis betonenden Linkshegelianern zuwandte. Cieszkowskis Forderung einer ‚*Philosophie der Tat*‘; Bauers ‚*Prinzip des Gattungsbewusstseins*‘ als das eigentlich zur demokratischen Emanzipation Beitragende; Feuerbachs ‚*Aufhebung der Philosophie*‘ durch oder in der Anthropologie; wie auch Hess` Behauptung, dass der Mensch als Gattungswesen sich primär im „sozioökonomischen Sektor realisiere“⁷¹, verfolgten eine fundamentale Religionskritik, die gleichfalls eine Kritik an der bürgerlichen Gesellschafts- und Berufsideologie wie der ihr korrespondierenden kapitalistischen Produktion symbolisierte und für eine revolutionäre Praktisch-Werdung der vom Idealismus formulierten Ideen eintrat.

So verstanden, musste Marx` Emanzipationsanspruch beinahe notwendig in einem verdichteten Fokus und einer bald pathetischen Überbetonung der Arbeit bzw. des Menschen als hauptsächlich sich in oder an der gegenständlichen Welt abarbeitendem, und darin wie dadurch anerkennendem Naturwesens enden, ganze einfach deshalb, weil seine Zeit, d.i. die Politik und Ökonomie sich als blind gegenüber dem materiellen Elend der Arbeiter und Arbeiterinnen erwies, wie die Philosophie blind für die naturhafte Seite des Menschen blieb. Eine Blindheit indes, die blauäugig durch die rosarote Brille kokettierend eine Vielzahl bodenloser Utopien erschuf, die Freiheit, Geschwisterlichkeit und Gleichheit zwar proklamierten, aber über deren wahre Bedingung sich ausschwiegen. Kraft der kritischen Methode des sogenannten ‚*wissenschaftlichen Sozialismus*‘ wurde diesem fabulierenden Treiben ein Bilderverbot verhängt (von dem man freilich fragen könnte, ob es überhaupt eines ist, wenn denn das Ideal des Gattungswesens immerwährend durch Marx` Werk kreucht und fleucht). Nicht nur wendet sich der wissenschaftliche Sozialismus qua Analyse der politischen Ökonomie ausdrücklich gegen die philosophischen Idealismen eines Hegel und Konsorten, vielmehr noch soll somit den phantasmagorischen Utopismen frühsozialistischer Strömungen und Denker Einhalt geboten werden. Denn mit der philanthropischen Ausdichterei neuer Welten, voll Liebe und Harmonie, werden, so Marx und Engels, die eigentlichen Ursprünge von Leid und Herrschaft leicht übersehen und schlimmstenfalls in die mutmaßlich „bessere Welt“ übertragen.⁷² Die leidvollen Herrschaftsursprünge, die, laut Marx, gleichzeitig Drehmoment und Katalysator menschlicher Geschichte sind, dürfen eben nicht moralistisch über die Kategorien „Gut“ und „Böse“ oder „richtige“ versus „falsche“ Weltanschauungen hergeleitet werden. Vielmehr ist zu untersuchen, inwieweit Leid und Herrschaft sich strukturell als ein systemisches Verhältnis einer Gesellschaft herausbilden. Diese Struktur meint die ökonomischen *Produktionsverhältnisse*, „die einer bestimmten Entwicklungsstufe der materiellen Produktivkräfte entsprechen“ und zusammen die reale *Basis*

⁷¹ Vgl. Quante (2009) S.224-227. Die Behauptung über die Forderungen entnehme ich Quantes Darstellung im historischen Abriss zu Marx` Denkentwicklung.

⁷² Vgl. Marx (MEW 1) S. 343-346 Briefe aus den „Deutsch-Französischen-Jahrbüchern“ u.a. Schriften

oder den *Unterbau* einer Gesellschaftsformation bilden. Dem gegenüber positioniert sich der *Überbau*. Ausgedrückt in Kunst, Kultur, Recht, Wissenschaft, Bildung, etc. (also allem, wofür Hegels Begriff der Selbstverwirklichung steht), stellt der Überbau bloß die geistigen Emanationen der materiellen, d.h. sozioökonomischen Relationen und Herrschaftsmomente einer Gesellschaft dar. Das heißt; die „Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt.“⁷³ Dieser *historisch-materialistischen* Position zufolge ergab und ergibt sich jede innerhalb der Zivilisationsgeschichte bekannte gesellschaftliche Herrschaftskonstellation und Umwälzung derselben aus ihren jeweiligen widersprüchlichen ökonomischen Produktionsverhältnissen; aus der ungleichen Beziehung zwischen solchen Klassen, die im Besitz der *Produktionsmittel* sind – und die gleichzeitig im Widerspruch zu den Produktionsverhältnissen stehen, weil die Mittel produktiver und emanzipativer wären oder verwendet werden könnten, als die Verhältnisse es zulassen –, gegenüber jenen Menschen, denen dieser Besitz abgeht: Sklavin vs. Freier, Feudalherr vs. Leibeigene, Arbeiter vs. Kapitalistin. Die einen arbeiten, die anderen lassen arbeiten. Aber ob nun Herrscher oder Beherrschte – beide entsprechen, laut Marx, nicht ihrem Begriff im Sinne selbstzweckhaften Tätig-Seins und damit dem nunmehr materialistischen gewendeten Begriff der Freiheit, d.i., wie wir noch sehen werden, der Idealtyp des Gattungswesens. In dieser Inkohärenz sind nämlich sowohl Herrscher wie Beherrschte gleichsam, wenn auch anders, von ihrem Gattungswesen *entfremdet*. Die einen deshalb, da sie nicht frei über ihre Arbeit, heißt, ihre materielle Lebensgrundlage und ihre selbstzweckhafte Naturhaftigkeit verfügen, die anderen, weil sie sich sozusagen weigern, ihrem materiellen Wesen (ihrer Gattung) zu entsprechen, indem sie sich ausnehmen, andere für sich arbeiten zu lassen. Die Herrscher verwenden die Beherrschten also als Mittel zum Zweck für ihren Selbstzweck, womit die Herrscher gleichzeitig den Selbstzweck der Beherrschten entfremden, anstatt selbst Hand anzulegen, sich selbst als Mittel zum Zweck zu verwenden. Für den wissenschaftlichen Sozialismus heißt das: Erst nach einer gänzlichen Revolutionierung der materiellen Verhältnisse (für Marx also nach der wirklichen, nicht bloß epistemologisch gedachten Durchführung der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik.), die auch die Entfremdung der Menschen von ihrem Gattungswesen aufhebt, wenn also niemand mehr einen anderen als Mittel zum Zweck für seinen Selbstzweck benutzt (was jedoch umgekehrt Gefahr läuft, darin zu enden, dass Individuen zum bloßen Mittel des Ganzen als Selbstzweck werden und alle Individualität einbüßen), kann überhaupt vom Paradies, einer versöhnten Gesellschaft, dem wahren Kommunismus gesprochen werden. Zwar meint die Aufhebung der Entfremdung nichts Geringeres als die allgemeine Befreiung vom kapitalistisch produzierten Arbeitsleid und damit auch eine Befreiung des Naturhaften am Menschen hinzu auf die

⁷³ Vgl., Marx (MEW 13), S.8f Das vorige Zitat ist an selber Stelle zu finden.

befreite Natur, aber es wird nicht ganz klar, wie Marx sich anschließend das menschliche Verhältnis zur Arbeit an sich, also zu ihrer naturnotwendigen, teils ebenso entfremdenden, verdinglichenden, das Subjekt als Mittel zum Zweck des Selbsterhalts degradierenden Seite des Tätig-Seins vorstellt. Denn nur, weil die entfremdete Arbeit aufgehoben ist, ist nicht alles Mittel-Zweck-Dasein aufgehoben.

Dennoch wird uns immer bewusster, warum Marx die Arbeit als dem Menschen wesentlich erklären und ihn als Naturwesen verklären musste. Um dem gesamtgesellschaftlichen Schweigen oder Unwissen gegenüber dem wahren Machtvolumen des Ökonomischen etwas entgegensetzen zu können; um das Wesen Mensch vor seiner Verelendung durch die kapitalistische Form entfremdeter Lohnarbeit zu erretten; um überhaupt einen Begriff von Ausbeutung und Entfremdung einführen zu können, der nicht einfach ex negativo das Paradies auf Erden verkündet, sondern den Finger tief in die Wunde des Systems und seiner Struktur legt, sah sich Marx dazu gezwungen, die Arbeit als Primat seiner Philosophie und als Wesen seiner Sozialontologie zu setzen. Ohne diesen radikalen Schachzug wäre Marx' gesamtes Schaffen vielleicht nur eine weitere idealistische Rochade geworden und hätte das System als Ganzes niemals Schach setzen können, wengleich das Matt bis heute ausbleibt – was freilich nur daran liegt, dass das Schachmatt einzig und allein als Überwindung der Arbeitsgesellschaft gedacht und umgesetzt werden kann. Jedenfalls hat Marx' prometheisches Pathos sich den nüchternen Blick auf die Differenz zwischen ontologischer Freiheit und anthropologischer Notwendigkeit verkleistert. Aber trotz des so entstandenen Widerspruchs bezüglich des Wesens der Arbeit wie auch trotz der etwas euphemisierten Naturhaftigkeit des Menschen stand für Marx, zumindest auf einer gesellschaftstheoretischen Ebene, eine noch heute gültige Wahrheit felsenfest: innerhalb der Gesellschaftsform(ation) *Kapitalismus* ist Natur wie jede Gestalt menschlichen Tätig-Seins als selbstzweckhaftes Selbstverhältnis gerade nicht frei, sondern unterdrückt, ausgebeutet und entfremdet. Daher ist auch bald zweihundert Jahre später Marx darin Recht zugeben, dass es aufgrund dieser Tatsache sowohl in Theorie wie Praxis hauptsächlich darum gehen muss, diese Gesellschaftsform abzuschaffen und endlich „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“⁷⁴

Anhand dieser historischen und thematischen Puzzleteile erschließt sich nicht nur bereits in groben Zügen Marxens philosophischer Begriffsapparat und erlaubt Einsicht in seinen geistigen Werdegang, vielmehr wird auch sein Leitmotiv überaus deutlich: Um das Elend seiner Zeit, das seinen höchsten Ausdruck in der entfremdeten Arbeit fand, aufzuheben, konnte Marx nicht umhin, als in seinem philosophischen Denkpalast die Tat der Theorie vorzuziehen, weshalb seine Betonung der *Gegenständlichkeit* und des vornehmlich in der praktischen Tätigkeit

⁷⁴ Marx (MEW 1), S. 385 Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung

der Arbeit sich realisierenden *Gattungswesens* nahezu als konsequente Folgerichtigkeit daherkommen. Die Natur als versöhntes Selbstverhältnis und die Gesellschaft als versöhnten Zivilisationszustand in Form des frei für sich wie für andere tätigen, sich und die Welt authentisch und gelingend verwirklichenden Menschen, referierte der junge Marx in der begrifflichen Gestalt des ‚*gegenständlichen Gattungswesens*‘ deshalb, weil darin das, was in Hegels Idealismus noch als subjektiver, objektiver Geist und schließlich als absoluter Weltgeist firmiert, materialistisch umdefiniert werden konnte, ohne das Pathos der Freiheit als die Idee der Selbstzweckhaftigkeit einzubüßen – vom Gattungswesen zum Gattungslieben und endlich zum Kommunismus als aufgelöstem Rätsel der Geschichte:

„Dieser Communismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits des Menschen mit der Natur und mit d[em] Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Räthsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“⁷⁵

Das Gattungswesen setzt also den idealen, nicht-entfremdeten Zustand dieser umgeworfenen und alsdann umwerfenden Verhältnisse und ist damit als normativer Ausgangspunkt eigentlicher Dreh- und Angelpunkt der deskriptiven Kapitalismuskritik. Um überhaupt auszuweisen, was, wenn überhaupt etwas, am Kapitalismus schlecht ist, kann Marx nicht umhin, als von einem Ideal (oder Ursprung?) auszugehen, von dem aus er normative Urteile fällen kann. Das Gattungswesen als normativen Begriff – und durchaus ethischen wie ästhetischen Anspruch an sein Menschenbild, was wir deshalb erwähnen, da Marx immer nachgesagt wird, er hätte weder Ästhetik noch Ethik betrieben – expliziert er jedoch „nur“ in seinen Frühschriften genauer. In seinem Spätwerk bleibt es als ideale Matrix eines subjektiven (Individuum) und objektiven (Gesellschaft) Menschentums seinem Denken zwar inhärent, bildet somit das normative Fundament seiner deskriptiven TAK⁷⁶, doch verbietet er sich in betagteren Jahren eine kristallklare Idealbestimmung des Menschen. Das hat sicher mit seiner eigenen denkerischen Entwicklung zutun, worin sein Ikonoklasmus ihm schließlich derlei Idealzustände oder -Ursprünge verunmöglichte; nichtsdestotrotz schwingt der junge, weithin noch idealistische Marx und sein Gattungswesen in den späten Schriften still und leise mit. Diese Inkohärenz zwischen Analytiker, Prophet und Agitator, die durch das gleichzeitige Verbot wie Gebot utopischer Vorstellungen entsteht, ist auch der Grund, warum die Marxrezeption sich unentwegt zu seinem Werk positionieren muss: Unterscheidet man zwischen einem frühen und späten Marx, oder betrachtet man sie als identisch? Wenn nicht, wie positioniert man sich dabei? Nun, wir finden, weder eine Aufwieglung „Früh gegen Spät“ noch eine stumme Identität ergeben Sinn. Trifft man die Unterscheidung zwischen einem Früh- und Spätwerk, erschwert sich die Rezeption von Marx

⁷⁵ Marx (2009), S. 116

⁷⁶ Theorie – Analyse - Kritik

ungemein, da man immer eine Aussage gegen die andere wenden kann, je nachdem, wie man selbst zu Marx oder überhaupt zur Welt steht. Setzt man das Frühwerk jedoch blind mit dem Spätwerk in eins, entgeht einem die zwar schier atemberaubende, indes jedoch konservative Entwicklung, die Marx` Denken unternommen hat. Weil das, wie wir meinen, alles nicht zum Kern der Sache führt, schlagen wir folgende Antwort vor: Beide Lesarten sind richtig. Marx` Denken entwickelt sich kontinuierlich, ist identisch und doch nicht-identisch – in der Person Marx wie in dessen Denken kündigt sich quasi das dialektische bzw. iterative Erbe Hegels an. Auch Marx schreibt eigentlich nur ein Buch bzw. formuliert immer wieder denselben Gedanken unter neuen Aspekten aus. Gewisse Axiome bleiben in diesem Werk; einige Theoreme werden in jenem wiederum abgeschwächt oder aufgeladen; geraten im nächsten Werk wieder verstärkt in den Hinter- oder Vordergrund seines Denkens; er widerspricht sich oft selbst, ist ungenau in seiner Begriffsverwendung, aber immer bleibt in jeder Phase auch etwas von einer älteren aufbewahrt; während sich im frühen Werk bereits die Umrisse des Spätwerks abzeichnen, steckt selbst im späten Marx dann doch wieder Zweifel, der sich weiterhin fragen muss, ob das Jenseits der Notwendigkeit nicht eben doch die Überwindung aller Arbeit ist. Die Denkbewegung fängt da an, wo sie aufhört, und hört da auf, wo sie anfing. Ihr Agens – durchaus keine Überraschung – die Arbeit. Jedoch, was genau Marx` Arbeitsbegriff umfasst, destilliert, auslässt, insinuiert oder verschweigt, wird bis heute wild verhandelt. Diese Unabgeschlossenheit und scheinbare Unabschließbarkeit scheint Beleg dafür, dass Marx in Bezug auf die Bedeutung, Tragweite und ontologische Bestimmung der Arbeit unentschlossen, bis widersprüchlich blieb, wobei der Widerspruch durch die Emphase der Aufhebung der Arbeit selbst hätte verhindert werden können. Letztlich besteht also der Widerspruch in Marx Denken, seiner Entwicklung vom jungen Überwinder zum alten Apologeten der Arbeit, wie Hannah Arendt schreibt, darin

„[...] 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 und menschlichstes Vermögen brachliegen würde.“⁷⁷

Arendt, so muss an dieser Stelle auch mal eingeschoben werden, hat Marx aber selbst nicht ganz korrekt erfasst. Insofern sie ihren Begriff des ‚Animal laborans‘ mit Marx` gegenständlichem Gattungswesen gleichsetzt, erkennt sie zwar Marxens frappante Reduktion des Menschen auf seine bloße Naturhaftigkeit im Sinne selbsterhaltender Arbeit, sie erkennt aber nicht das Potential, das indes auf anderer Seite des janusköpfigen Gattungsbegriff entsteht, und das Marx eigentlich anstrebt, wenngleich ihm aufgrund des Metapherfehlers die Differenzierung in selbstzweckhafte Tätigkeit und Mitte-Zweck-Tätigkeit nicht mehr wirklich gelingen kann. Der mit Arendt exemplifizierte Vorwurf ist der, dass die Arbeit, verstanden als selbsterhaltende,

⁷⁷ Arendt (1958), S. 123

Naturalien produzierende Tätigkeit, gerade nicht der Topos ist, in welchem das menschliche Wesen zu seiner vollen Entsprechung und gänzlichen Blüte gelangt. Arendt wie anderen DenkerInnen der aristotelischen Ausrichtung ist freilich vollkommen darin Recht zu geben, dass die Arbeit, im Sinne des ‚*bloßen Lebens*‘ (Agamben), also des rein biologischen Existenz-erhalts, der sich allein selbsterhaltenden Naturhaftigkeit des Menschen *nicht* die ultimative Wesensbestimmung und seinen Freiheits- wie Selbstzweckbegriff ausmachen kann. Jedoch stellt sich die Frage, ob Marx wirklich der Ansicht war, dass der Mensch bloß banales Arbeitswesen, nichts weiter als triviale Alltagsreproduktionsmaschine sei? In allen Stadien seines Schaffens beweist Marx` Arbeitsbegriff nämlich ebenso das Gegenteil. *Und gerade weil, wie Arendt erwähnt, sein Arbeitsbegriff unauslöschlichen Ambivalenzen ausgesetzt ist, kann Marx auch nicht auf einen einzigen Arbeitsbegriff reduziert werden.* Die Marxschen Formen des Tätig-Seins, seien sie auch unter dieselbe schnöde Vokabel gebannt, weisen eklatante Unterschiede auf. Das beweist sich insbesondere in den Momenten, wo Marx hypervorsichtig über die Aufhebung der Arbeit sinniert. Weniger bleibt daher die Frage offen, ob bei Marx der Mensch mit der Selbsterhaltung zusammenfällt. Vielmehr muss gefragt werden, ob das Gattungswesen wirklich mit der reinen Selbsterhaltung bzw. dem Animal laborans identifiziert werden kann? Auch diese Frage kann in Marx` Sinne wieder bejaht *und* verneint werden. *Ja* – der Mensch ist notwendig als Arbeitswesen in die Welt geworfen; Marx wusste das, und hat das im Gattungsbegriff *deskriptiv* verhandelt. *Nein* – der Mensch ist seiner Möglichkeit nach nicht in alle Ewigkeit zur Arbeit verdammt, auf seine Selbsterhaltung reduziert; Marx wusste das auch, und hat es im Gattungsbegriff *normativ* zu verhandeln versucht. Nur ist ihm das nicht besonders gut gelungen, insofern wie schon beim Hegelschen Arbeitsbegriff dieser von ihm allzu undifferenziert verwendet wurde; womit verloren ging, dass dann, wenn er Arbeit positiv, emanzipativ konnotiert, er eigentlich das meint, was wir unter *authentischer Selbstverwirklichung* verstehen. Wie schon im Hegelteil also, muss sich – um auch nur annähernd adäquat überlegen zu können, wie der Unterschied zwischen Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung nach Marx verstanden werden kann – durch das vertrackte Labyrinth seiner zahlreichen Begriffe und Theoreme gewuselt werden. In den berühmten ‚*Ökonomisch-philosophischen-Manuskripten*‘ offeriert Marx uns eine Vielzahl von für sein ganzes Werk maßgeblichen Versatzstücken anhand der Kategorien *Arbeit, Entfremdung, gegenständliches Gattungswesen, Anerkennung* und *Natur*.⁷⁸ Obzwar all diese Begriffe in unauflöslichem Zusammenhang stehen, wollen wir im Folgenden die von Marx behauptete *Gegenständlichkeit* des *Gattungswesens* in Betracht nehmen, sie schließlich kritisch beleuchten, um schlussendlich zu dem Argument zu gelangen, dass Marx, wenn er vom Gattungswesen spricht, trotz seiner störrischen Verwendung

⁷⁸ Vgl. Marx (2009), S.233

des Begriffs Arbeit, eigentlich das meint, was wir unter gelingender oder authentischer Selbstverwirklichung verstehen. Weil nun der Begriff des gegenständlichen Gattungswesens zugleich die problematische Äquivokation des Arbeitsbegriffs umfasst, müssen wir mithilfe eines anderen Begriffs von Marx, den er in seinen Frühschriften leider nur selten verwendet und auch bald fallen lässt, diese Mehrdeutigkeit auflösen.

Die Rede ist vom Begriff des ‚totalen Menschen‘, worin Marx einen Universalismus desselben ausspricht, der nicht nur im Begriff des Gattungswesens verloren geht oder wenigstens uneindeutig wird, sondern der unter bisherigen Gesellschaftsbedingungen unerreichbar war und gerade darauf verweist, dass auch Marx implizit um die Notwendigkeit der totalen Aufhebung der Arbeit weiß, weil erst aus der „totalen Umwälzung der Lebensproduktion“⁷⁹ der „totale Mensch“⁸⁰ sich entwickeln kann. Diesen endzeitlichen Moment, diesen messianischen Endzweck des totalen Menschen versucht Marx in seinen Ökonomisch-philosophischen-Manuskripten zwar im begrifflichen Idealtyp des Gattungswesens zu fassen. Aufgrund der oben bereits erwähnten Ambivalenzen bezüglich seines Arbeitsbegriffs gelingt ihm das aber nicht (ganz); und wir behaupten hier, dass das Bisschen, das fehlt bzw. die Unentschiedenheit bezüglich der Arbeit, genau das ist, was sich als kontinuierliches Problem durch Früh- und Spätwerk zieht und nur dann aufgehoben werden kann, wenn der theoretische Widerspruch als Aufhebung des praktischen Widerspruchs der Arbeit verstanden wird. Denn, um Hannah Arendt zu wiederholen, der „Widerspruch, der darin besteht, daß Marx in allen Stadien seines Denkens davon ausgeht, den Menschen als ein [sich selbsterhaltendes] Animal laborans zu definieren, um dann dies arbeitende [jetzt aber selbstverwirklichende] Lebewesen in eine ideale Gesellschaftsordnung zu führen“⁸¹, löst sich dann auf, wenn die Differenz von Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung im Marxschen Begriff der Arbeit bzw. des Gattungswesens selbst gesucht und gefunden wird. Dieses Prinzip kann aber nur erfolgreich sein, wenn mit der kritischen Gegenüberstellung des Gattungswesens versus des totalen Menschen die Lücken von jenem mit dem Überschuss von diesem produktiv geschlossen werden.

* * *

⁷⁹ Marx (MEW 3), S. 38

⁸⁰ Marx (2009), S. 120

⁸¹ Arendt (1958), S. 123

5.6 Vom Gattungswesen zum totalen Menschen - Kritik der Marx'schen Handlungstheorie

Handlungstheoretisch definiert sich Marx' Gattungswesen über den Begriff der Arbeit und das ihr zugrundeliegende Vergegenständlichungsmodell. Wird die Arbeit bei Marx getragen vom Vergegenständlichungsmodell als Theorie absichtlichen Handelns, so ist ihr Prinzip oder ihre Idee die einer intentionalen, prozessualen Selbstreferentialität als leibliche Selbstverwirklichung, wobei die Attribute, Fähigkeiten und Absichten des handelnden Subjekts durch seine Tätigkeit Arbeit im hergestellten Produkt verdinglicht – weniger reifiziert als vielmehr vergegenständlicht werden.⁸² Damit treten sowohl das hergestellte Produkt wie das eigene Vermögen und die implizierten, erwünschten Absichten dem Produzenten zwar als etwas Eigenes gegenüber – das produzierende Subjekt hat sich dann erfolgreich mit der Erzeugung eines Gegenstandes, welcher auf dieses referiert, selbstreferentiell, authentisch vergegenständlicht bzw. sinnlich verwirklicht. Das heißt, das Subjekt ist sich durch seine Tätigkeit und in ihren Resultaten Selbstzweck. Gleichmaßen kann ihm aber während dieses Prozesses sowohl das Produkt als auch das eigene Vermögen als etwas Fremdes gegenüber treten. Was nur heißt, dass sowohl die selbstzweckhafte Tätigkeit wie die selbstreferentiellen Produkte zum bloßen Mittel werden oder als solche erscheinen können, sofern das Subjekt sich nach der Entäußerung seiner Kräfte im Produkt diese nicht rückaneignen und als seine verstehen kann. Die Entfremdung, Ausdruck gescheiterter (Rück-)Appropriation, wohnt der Vergegenständlichung also potentiell inne. „The human being, as an objective species being [d.i. Gattungswesen] its species nature implies alienation and estrangement.“⁸³ Wir müssen hier nun nicht in aller Ausführlichkeit den Marx'schen Entfremdungsbegriff explizieren, um kurz zu sagen, dass für Marx die Entfremdung von der Arbeit und damit vom Gattungswesen durch die kapitalistische Produktion erzeugt wird, indem sie dem Gattungssubjekt sowohl die Rückaneignung der Produkte, Kräfte, des Verständnisses seines Gattungswesens wie auch -Zusammenhangs verunmöglicht. Der Kapitalismus, in aller Verkürzung, lässt das eigentlich selbstzweckhafte Sein und die ihm korrespondierende Tätigkeit des sich vergegenständlichen Handlungssubjekts als Mittel zum Zweck erscheinen bzw. retardiert sie tatsächlich auf ein Mittel. So weit, so gut – das stimmt. Allerdings übersieht Marx – und wenn nicht, verdeutlicht er es nicht genug –, dass die Arbeit in ihrer allein selbsterhaltenden Form auch nur ein Mittel-zum-Zweck-Dasein ausdrückt, womit das von ihm universell gedachte Gattungswesen, sofern Marx es tendenziell auf seine Selbsterhaltung reduziert, da er dessen Tun unter die Arbeit subsumiert, gerade nicht Selbstzweck ist. Obwohl Marx also, wie Quante und Schweikard im Marxhandbuch schreiben, „keine anthropologische Konstante als Maßstab“⁸⁴ kennt und damit auch notwendig den Selbstzweck als offen erachtet, tendiert er

⁸² Vgl. Quante (2010) S.236 Beitrag „The social grammar of species being“ In: Social Ontology.

⁸³ ebd., S.240

⁸⁴ Quante; Schweikard (2016) S. 159

doch stets dazu, den Selbstzweck – Kernprinzip der Selbstverwirklichung – auf die Gegenständlichkeit zu verkürzen und schließlich mit naturhafter Arbeit zu identifizieren und damit die Offenheit des Gattungswesens wieder zu verschließen. Das ist Trotz gegen Hegel.

* * *

5.6.1 Anthropologie und Ontologie

Als Grundlage des Vergegenständlichungsmodells im Medium der gattungsmäßigen Arbeit dient Marx nämlich die hegelsche Handlungstheorie. Wie gesagt, ist Marx' Denken nicht vorstellbar ohne den Einfluss Hegels, allerdings lässt jener nicht viel Gutes an diesem übrig, bis auf eine, und zwar genau diese eine Sache:

„Das Grosse an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultate – der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Princip – ist also, einmal daß Hegel die Selbsterzeugung d[es] Menschen als einen Proceß 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.“⁸⁵

Trotz dieser Zu- und impliziten Übereinstimmung moniert Marx: „Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt ist die *abstrakt geistige*.“⁸⁶ Darauf haben wir gemäß des intellektualistischen Bildungspathos der Hegelschen Selbstverwirklichung auch schon hingewiesen. Die Aneignung der Gegenstände der Wirklichkeit sei bei ihm, so Marx weiter, „nur eine Aneignung, die im Bewußtsein, im reinen Denken [...] von sich geht, die Aneignung dieser Gegenstände als Gedanken und Gedankenbewegung.“⁸⁷ Im Gegensatz zu Hegel nun, sagt Marx, erfülle sich die natürliche Bestimmung des Menschen als gegenständlichem Gattungswesen auch allein in *gegenständlichen Objekten*, in handverfertigten Naturprodukten, überhaupt in der manuellen, sinnlichen Produktion:

„Der erste Gegenstand des Menschen – der Mensch – ist Natur, Sinnlichkeit und die besonderen menschlich sinnlichen Wesenskräfte, wie sie nur in *Natürlichen* Gegenständen ihre gegenständliche Verwirklichung, können nur in der Wissenschaft des Naturwesens überhaupt ihre Selbsterkenntniß finden. Das Element des Denkens selbst, das Element der Lebensäußerung des Gedankens [...] ist sinnlicher Natur.“⁸⁸

Wo Hegel also gleichermaßen auf materielle wie immaterielle Entitäten und auch deren ideelle Beziehungsgeflechte rekurriert oder abzielt, dominiert bei Marx' Handlungstheorie die sinnliche Vergegenständlichung in der Produktion materieller Güter und der Reproduktion der eigenen Leiblichkeit: „[...] the production of material objects dominates Marx's model of action [...]“⁸⁹ Findet bei Marx also eine Verengung der Vergegenständlichung auf die materielle Her-

⁸⁵ Marx (2009), S. 150

⁸⁶ ebd. S. 151

⁸⁷ ebd. S. 143

⁸⁸ ebd. S. 126

⁸⁹ Quante (2010) S.240

vorbringung von sinnlich erfahrbaren Objekten statt, kann das entweder die Tätigkeit meinen, worin die basalen Naturalien und Schutzräume produziert und reproduziert werden, die der Mensch zur Selbsterhaltung braucht; allerdings umfasst es auch die Herstellung von derlei Objekten, die als dauerhafte Monumente und Artefakte über die Selbsterhaltung hinausweisen – Kunst, Architektur, etc. Marx versteht unter Arbeit also nicht bloß den biologischen Reproduktionsprozess, sondern denkt darin durchaus auch das, was Arendt im Begriff des Herstellens zusammenfasst. Nichtsdestotrotz verengt Marx seine Handlungstheorie auf manuelle Tätigkeit und damit auf die Erzeugung konkreter Gegenstände, worunter nicht Kunst und Kulturschaffen fallen, sondern auch die banale Existenzwahrung und Reproduktion biologischer Körper und ihrer Notwendigkeiten. Diese Vermengung erschwert es schließlich ungemein, eine Differenz zwischen Kulturerzeugung und Subsistenzsicherung zu plausibilisieren, und führt, nebenbei bemerkt, zu solch hanebüchenen Vermischungen wie die eines Gadamer.

Die wesensunterschiedlichen Modi der Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung werden in ihrer ontologischen Unterschiedenheit bei Marx also dadurch verschleiert, dass sie im Begriff der Gegenständlichkeit vermengt und unkenntlich gemacht werden. Wichtige Autoren wie Quante oder Schmidt am Busch versuchen zwar oft, Marx' materiellen Dogmatismus rettend zu interpretieren, insofern sie behaupten, er hätte mit ‚Gegenstand‘ nicht die materielle Dingwelt allein vermeint, sondern ebenso auch Sachverhalte, die interpersonalen, gar ideellen Charakter haben können. So suggeriert Schmidt am Busch in seinem Buch zu Hegels Arbeitsbegriff über den von Marx, dass „[a]uch unter der Annahme, dass Menschen ‚menschliche Naturwesen‘ sind, muß die [Marxsche] Vergegenständlichung der Individualität eines Menschen nicht im Kontext der Produktion von materiellen Gegenständen stehen.“⁹⁰ – *Muss natürlich nicht, aber kann*, und ist darüber hinaus höchstwahrscheinlich. Auch Quante zufolge lässt sich „dieser Defekt [die Reduktion des menschlichen Gattungswesens auf Gegenständlichkeit] relativ leicht >reparieren<, wenn man die Rede vom Gegenstand weit faßt und durch die von Sachverhalten bzw. Tatsachen ersetzt.“ Gleich nach diesem Rettungsversuch gibt Quante aber schließlich zu, dass „Marx sich für das philosophische Grundproblem, den Zusammenhang von Gegenständen und Sachverhalten zu bestimmen, nicht weiter interessiert hat.“⁹¹ Daher kommt Quante als gleich zum Schluss, dass „zuzugestehen [ist], daß Marx [...] primär an materielle Gegenstände als Produkt des Arbeiters gedacht hat“, nur, um im Nachsatz erneut eine relativierende Suggestion festzuhalten, „daß diese Verengung mit der Grundbestimmung von Handeln auch in seinem Modell nicht notwendig einhergehen muß.“⁹² Erneut: sie *muß* vielleicht nicht, aber sie *kann* – das steht ja eben zur Interpretation. Da wir Marx heute nicht mehr

⁹⁰ Schmidt am Busch (2011) S. 95

⁹¹ Quante, (2009) S. 243 Das vorige Zitat steht auf derselben Seite

⁹² ebd., S. 245 Das vorige Zitat steht auf derselben Seite

fragen können und uns an sein Geschriebens halten müssen, erscheint es zwar als möglich, aber doch eher problematisch, von seiner Verengung der Gegenständlichkeit auf Materielles als alleiniges Primat seiner Handlungstheorie abzusehen: Dieser Sachverhalt scheint nicht rehabilitierbar zu sein, selbst wenn man im Nachhinein dem Marxschen Begriff des Gegenstandes einen Überschuss anhängt, der jedoch gerade erst aus seiner Kritik resultiert. Selbst wenn wir diesen rettenden Einwürfen also Gehör schenken, scheinen sie, in Anbetracht Marx' drastischer Überbetonung des Materiellen und des tätigen Lebens – „denn was ist Leben als Tätigkeit“⁹³ – wie seines Ziels, die Arbeiter hin *zur* Arbeit zu befreien, eher ein argumentativer Notbehelf zu sein, um Marx' Materialismus in ein weniger doktrinär anmutendes Licht zu rücken und dessen Kritik des entfremdeten Sozialen, heißt, um den Begriff der Entfremdung für unsere Zeit funktional zu halten. Letztlich aber problematisiert Quante selbst, dass Marx die Gegenständlichkeit oft zu wörtlich genommen habe, wenn er ihm einen zu weiten Arbeitsbegriff bzw. äquivalent dazu ein verengtes Vergegenständlichungsmodell unterstellt.⁹⁴ Aufgrund dieser Reduktion auf Gegenständlichkeit scheint es für Marx auch in Ordnung zu sein, alle Tätigkeitsformen auf einen Begriff, nämlich den der Arbeit zu reduzieren. Strengt Marx somit keine Ausdifferenzierung seiner Handlungstheorie in andere Tätigkeitsbegriffe an, subsumiert er schlicht jede Regung und Bewegung des Menschen unter dem stahlharten Begriff der Arbeit, womit sich jedoch das Subjekt im Objekt verliert und alles Sein im Seienden verendet. Die Hegelsche Metaphysik verläuft sich in der Marxschen Menschenkunde, womit die eigentlich ontologische Offenheit der Marxschen Idee des Menschen regungslos im Patt des anthropologischen Befreiungsschlages gegen den Hegelschen Geist denselben aufgibt.

Um das besser zu verstehen, müssen wir jetzt noch näher auf das Verhältnis zwischen Geist und Gattungswesen. Seitens Marx fallen zwei bereits angeführte Argumente gegen Hegel heraus, 1) dass dieser angeblich bloß das Geistige am Menschen sehe und die Materialität desselben verschmähe, was, wie wir auch schon gesehen haben, so nicht ganz richtig ist, denn Hegel negiert die Materialität nicht komplett, sondern führt nur ein Primat des Geistes gegenüber der Natur ein; und 2), dass das Wesen des Menschen gänzlich im materiellen Produkt bzw. im gattungsgemäß-gegenständlichen Produktionsprozess aufgehe.

Gegen 1) ist einzuwenden, dass Hegel, wie wir im Hegelteil in Hinsicht auf die Kunst als Aspekt des Absoluten gesehen haben, gerade nicht sagt, dass das Individuum eine rein geistige Entität sei oder sein solle. Hegel sagt sogar; „die Arbeit [besteht] nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der

⁹³ Marx, (2009) S.89

⁹⁴ Vgl. Quante (2009), S.234

festen, bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern.“⁹⁵ Wenn Hegel hier sagt, Materie, Natur bzw. die Produkte der Tätigkeit sollen kraft menschlicher Tätigkeit ‚begeistert‘ und zur ‚Allgemeinheit‘ erhoben werden, heißt das nur, dass sich in der Materie und Natur, in unseren erschaffenen Dingen der Selbstzweck (des Geistes als bzw. in Materie) widerspiegeln soll. Hegels Allgemeines ist, wie im Hegelteil expliziert, die Freiheit des Geistes als die Selbstzweckhaftigkeit des Seins; Hegel zufolge gilt es kraft der Selbstverwirklichung diese Freiheit als bzw. in der Wirklichkeit zu manifestieren. Daher würde Hegel durchaus zustimmen, dass die materielle Grundlage jeder menschlichen Existenz ihr erster Moment auf dem Weg zu einem gelingenden, selbstermächtigten und auch geistigen Leben ist; immerhin ist die erste Gestalt, in welcher der Geist erscheint, die Natur selbst. Ferner würde Hegel Marx bestimmt Recht geben, wenn dieser gegen jenen einwendet: „Ein Wesen gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt.“⁹⁶ All das stimmt. Allerdings, muss man Marx erwidern, erlischt deshalb nicht jeder (mentale) Akt in einem Gegenstand.

Ferner behauptet Marx nämlich 2), dass selbst die Abstraktionsfähigkeit des menschlichen Geistes einzig materiell zu bestimmen sei. Das Denken, jedwede intellektuelle Anstrengung, die *theoria* als Ganze erscheint bei Marx so dringend vom Jenseitigen und Unsagbaren gereinigt, dass Existenz auf nackte Empirie und ihre totale Verfügbarmachung sich reduziert. Allerdings, so muss man – anders als Marx – Hegel deuten, sind die Gegenstände nicht einfach verschwunden, nur, weil sie in Gedanken gefasst sind. Der Geist oder das Denken negieren auch bei Hegel die Materie nicht bis zu ihrer Diffusion. Was Hegel sagt, ist bloß, dass die letzte Instanz der Aneignungsbewegung als geistige zu verstehen sei, weil der Mensch gegenüber allen anderen Wesen ein materielles *und* ein abstrakt-geistiges ist. Der Mensch hat nicht nur Bewusstsein (Ich und/versus materielle Welt), sondern Bewusstsein über das Bewusstsein, heißt: Selbstbewusstsein (Ich; materielle Welt; Ich *in oder als* materielle Welt bzw. *als* leibliche Existenz). Das Selbstbewusstsein ist die letzte Stufe der Aneignungsbewegung, weil dort der Zusammenhang zwischen Ich und materieller Wirklichkeit reflektiert wird und als Wissen zur Ruhe kommt, selbstzweckhafte Einheit wird. Allein deshalb erlischt für Hegel die Wahrheit der Materie nicht vollständig, sondern ist notwendige Bedingung dieser Einheit, die, weil sie als Selbstbewusstsein oder Geist keinen Widerstand mehr kennt, nur so Selbstzweck sein kann. Dahingegen muss gefragt werden, wie die vergegenständlichte Einheit, die bei Marx zwischen Mensch und Natur postuliert wird, je gänzlicher bzw. in jeder Form Selbstzweck sein kann, wo es sich in der selbsterhaltenden Arbeit – anders als in der Kunst, wo die Widerstände wirklich Teil des Selbstzwecks sind, weil sie sich nach Fertigstellung gänzlich im Selbstgefühl als Ein-

⁹⁵ Hegel (1986), S. 37 Zitiert aus der Phänomenologie

⁹⁶ Marx (2009), S. 127

heit zwischen Mensch und Materie auflösen –um ein permanentes Widerstandsverhältnis zwischen Mensch und Natur oder Gesellschaft handelt, da die Selbsterhaltung immer Mittel ist, und als Mittel vielmehr ein Instrument perpetuierter Widerstands-beseitigung, die in ihrer Verewigung keinen Selbstzweck ausbilden und dadurch keine Einheitserfahrung ermöglichen kann. Man muss nicht vom ‚Selbstbewusstsein‘ sprechen, kann auch ‚Selbstgefühl‘ sagen und doch das Gleiche meinen: dass nämlich der Selbstzweck nicht allein in der Tätigkeit oder ihrem Produkt aufgeht, sondern im Inneren des Subjekts, in dem, was man emotionsphilosophisch Selbstgefühl, erkenntnistheoretisch Selbstbewusstsein nennen könnte, beides Momente also, die nicht gegenständlich, sondern auf typisch menschliche Weise immateriell sind. Jedoch, gegen diese Definition des Menschen als mentale Entität geht Marx unerschrocken vor, wenn er im Frühwerk schreibt, bei Hegels Arbeits- wie Gegenstandsbegriff sei dessen Hauptsache,

„daß der *Gegenstand des Bewußtseins* nichts andres als das *Selbstbewußtsein* oder daß der Gegenstand nur das *vergegenständlichte Selbstbewußtsein*, das Selbstbewußtsein als Gegenstand ist. (Setzen d[es] Menschen = Selbstbewußtsein.) [...] Die Gegenständlichkeit als solche gilt für ein entfremdetes, dem menschlichen Wesen, dem Selbstbewußtsein nicht entsprechendes Verhältniß des Menschen [...] der Mensch gilt als ein *nicht-gegenständliches, spiritualistisches* Wesen.“⁹⁷

Es stimmt, dass für Hegel ein Primat des Selbstbewusstseins gegenüber der Gegenständlichkeit, Leiblichkeit besteht, aber mit dem oben angeführten Hegelzitat aus der Phänomenologie wird auch deutlich, dass Hegel der Gegenständlichkeit keineswegs eine vollumfängliche Absage erteilt, sondern sie vielmehr als notwendige Zwischenstufe begreift, die gleichzeitig im Resultat (d.i. im Geist bzw. Selbstbewusstsein, Selbstgefühl des Menschen) aufgehoben, also bestehen bleibt. Materie oder Natur bleiben doppelt aufgehoben, insofern sie formiert, aber in ihrer resultativen Form bestehen gelassen und gleichzeitig durch das Selbstbewusstsein zum Selbstzweck ihrer selbst erhoben bzw. darin erst als Selbstzweck bestätigt werden. Nicht nur der Geist, sondern auch die Materie ist selbstzweckhaft, aber anders als der Geist, der sich im Durchgang durch die Materie selbst zum Selbstzweck erhebt, hilft der Geist der uneigenständigen Materie sozusagen, sich auf die selbe Stufe zu erheben. Das Primat des Geistes ist damit zwar nicht gebrochen, der Mensch in seiner Leiblichkeit noch nicht ausreichend affirmiert, aber dieses Aufgehoben-Werden der Materie muss auch mit Hegel nicht bloß mentalistisch oder spiritualistisch alleinig als Selbstbewusstsein gedeutet werden. Man könnte, wie bereits erwähnt, es durchaus auch, wie Hegel selbst davon spricht und Marx und wir es ihm nun gleich tun, als ‚Selbstgefühl‘, also als Gefühl für die eigene Sinnlichkeit bezeichnen und käme damit schnell bei Marx’ Naturalismus und Gegenständlichkeit an. Im Ergebnis diese Begriffsverfeinerung hat zwar der *Geist Selbstbewusstsein*, hingegen die *Materie Selbstgefühl*, könnte man sagen, und hätte sowohl die epistemologische-metaphysische wie praktisch-emotionsphilosophische

⁹⁷ ebd. S. 151

Perspektive des menschlichen Inneren abgedeckt. Aber „Marx unterscheidet Epistemologie und Ontologie nicht“⁹⁸, führt beides in der ökonomistisch induzierten Anthropologie zusammen und weigert sich so, die derlei anthropogene Gegenständlichkeit als Zwischenstufe (nicht nur für das Selbstbewusstsein, sondern eben auch für das Selbstgefühl) zu erfassen. Er plädiert an-
dessenstatt lautstark dafür, dass Gegenständlichkeit Endpunkt aller Ontologie und Erkenntnis-
theorie überhaupt sei, womit sich freilich vieles auf bloße Anthropologie reduziert.

Indem Marx die metaphysischen Überlegungen und den ontologischen Freiheitsbegriff Hegels kappt, kann er Selbstzweck und Freiheit nur noch in die Anthropologie des gattungsgemäßen Arbeitswesens hinüberretten. Nur über diese trickreiche Verkürzung der Selbsterkenntnis – auf das Selbstgefühl, das dann auch noch allein in die Gegenständlichkeit projiziert wird, also das gefühlte Gefühl von der menschlichen Apperzeption abstrahiert und direkt in die Gegenstände transferiert – kann Marx sich erlauben, die Arbeit des gegenständlichen Gattungswesens in der bürgerlichen Gesellschaft als entfremdet zu definieren. Behielte Marx Hegels idealistischen, an sich viel radikaleren Arbeitsbegriff bei – der ja im Geist(igen) seinen Höhepunkt findet – müsste Marx nicht bloß die Arbeit im Kapitalismus, sondern konsequent jede Arbeit in jeder Gesellschaftsform als Entfremdung begreifen, da sie als anthropologisches Naturverhältnis ja nicht ihrem ontologischen Endpunkt der selbstzweckhaften Freiheit (des Geistes) entspräche. Schließlich verleiht nicht alle Arbeit Selbstgefühl, sondern hat durchaus entfremdende Effekte, insofern sich Subjekte in der Arbeit als bloße Mittel zur Selbsterhaltung benutzen müssen. Die Beibehaltung der Hegelschen Metaphysik würde es Marx also erschweren, (wenngleich nicht unmöglich machen) die spezifische Form der entfremdeten Arbeit zu kritisieren und auf ihre Warenform in der kapitalistischen Produktion aufmerksam zu machen. Kurz: Marx` Kritik der entfremdeten Arbeit im Kapitalismus wäre beinahe substanzlos, wenn sie nicht gleichzeitig eine Kritik des Hegelschen Begriffs der Arbeit des Geistes wäre.⁹⁹ „Im Unterschied zu Hegel“, schreibt Andreas Arndt, „verfolgt Marx [jetzt] nicht mehr das Ziel einer Überwindung der Arbeit als Naturverhältnis, sondern einer Überwindung der bestimmten gesellschaftlichen Form der Arbeit im Kapitalismus [...]“¹⁰⁰ Hegel ist deshalb radikaler als Marx, weil, wo dieser mit seinem Begriff der Gegenständlichkeit bloß die soziale Entfremdung erfassen kann und aufheben will, geht jener noch daran, die strukturelle Fremdheit zwischen denkendem Subjekt (Mensch) und fremdem Objekt (Natur) im Sinne einer Überwindung der Arbeit aufzuheben. Marx` materialistische Aktualisierung und anthropologisierende Kritik von Hegels metaphysischem Selbstverwirklichungsbegriff verstellt jenem jedoch den Blick für den Unterschied zwischen Ontologie und Anthropologie, weshalb auch stimmt, was wir bereits mit

⁹⁸ Quante; Schweikard (2016), S. 160

⁹⁹ Vgl. Arndt (2003), S. 17 „Zugleich moniert er [Marx] aber, daß Hegel allein die ‚abstrakt-geistige‘ Arbeit kenne und anerkenne. Der Richtungssinn dieser Kritik erschließt sich aus Marx` Ausführungen zur entfremdeten Arbeit.“

¹⁰⁰ ebd. S. 19

Arndt sagten, dass Marx dazu tendiert, „die soziale Entfremdung mit der strukturellen Fremdheit des arbeitenden Subjekts gegenüber den Arbeitsgegenständen und Arbeitsmitteln zu verschleifen.“¹⁰¹ Das heißt nun nichts weiter, als dass Marx nicht mehr explizit zwischen gesellschaftlicher, sozialer *versus* erkenntnistheoretischer, ontologischer Entfremdung unterscheidet und beiden Sphären vielmehr vermengt. Aus dieser Vermengung ergeben sich schließlich die von Hannah Arendt angesprochenen Ambivalenzen bezüglich seines Gattungs- und Arbeitsbegriffs, wonach dieser einmal als ewige Naturnotwendigkeit definiert wird, nur, um andernorts wieder als Reich der Freiheit ausgerufen zu werden. Obwohl Marx’ naturalistischer Selbstverwirklichungsbegriff also durchaus auf eine Aufhebung der Arbeit als bloßes Mittel zum Zweck angelegt ist, wird ihm die Emphase des Naturhaften zum Verhängnis. Das ist der Grund, warum Marx Zeit seines Schaffens unentschieden darüber wirkt oder bleibt, ob er bloß die spezifische Form der Arbeit im Kapitalismus, oder am Ende doch alle notwendige Arbeit abschaffen will. Er will freilich beides! – kann aber auf Grund seiner Absage an Metaphysik, Geist und Selbstbewusstsein und im Zuge der Primatisierung der Gegenständlichkeit die Differenz zwischen Anthropologie und Ontologie nicht mehr erkennen oder herstellen. Anstatt Anthropologie und Ontologie als zwei differente Disziplinen nebeneinander zu denken und schließlich ihre unterschiedlichen Arbeits- bzw. Tätigkeitsbegriffe, die aus beiden Disziplinen resultieren, kritisch zu vermitteln, *ontologisiert Marx die Anthropologie bzw. anthropologisiert die Ontologie*. Die kritische Vermittlung sowohl des ontologischen wie des anthropologischen Tätigkeitsbegriffs würde notwendig zur Einsicht in die vollständige Aufhebung selbsterhaltender Arbeit führen, sowohl in ihrer sozial-entfremdeten wie naturnotwendig-entfremdeten Gestalt. *Hingegen führt besagte Ontologisierung der Anthropologie zu einer Ver-Notwendigung der Arbeit/Selbsterhaltung, und die Anthropologisierung der Ontologie lässt diese Arbeit dann auch noch als Freiheit/ Selbstverwirklichung erscheinen.*

* * *

5.6.2 Mittel-zum-Zweck versus Selbstzweck; Praxis versus Poiesis

Diese Verwicklung hat mehrere Gründe, die wir hier nicht alle im Einzelnen untersuchen können. Wir wollen daher den, wie wir finden, triftigsten unter die Lupe nehmen, indem wir auf die kategoriale Differenz zwischen Mittel-zum-Zweck und Selbstzweck, nachgerade auf den Unterschied von Praxis und Poiesis aufmerksam machen, allesamt Begriffspaare, die bei Marx in ihrer Richtigkeit zwar latent mitschwingen, dann jedoch stellenweise etwas verquergehen.

Die Reduktion des Selbstzwecks auf den Gegenstand und damit die Anthropologisierung der Ontologie ist bei Marx mitunter der Tatsache geschuldet, die sich aus Feuerbachs

¹⁰¹ ebd. S. 18

materialistisch-anthropologischer Umkehrung von Hegels Idealismus ergibt. Während Hegel noch vom *Zweck* einer Handlung spricht, ihr also ein *Telos* zuschreibt, das über sie selbst hinausgeht, übersetzt Feuerbach den Begriff des Zwecks bereits mit *Gegenstand*. Wie oben aufgezeigt, übernimmt Marx diesen Terminus und deutet Gegenstand alsdann vorzugsweise als allein materiellen Gegenstand. Das Problem hierbei ist nun dieses: *wenn alles Gegenstand ist, wird jeder höhere Zweck einer Handlung bzw. der Selbstzweck suspendiert und in sie selbst hinein verlegt. Ungeachtet ihres potentiellen Telos reduziert sich jede Handlung plötzlich auf ein Mittel (zum Zweck) – alle Poiesis erscheint als Praxis*. Anders ausgedrückt: Das Mittel erscheint jetzt selbstzweckhaft und perpetuiert so die Instrumentalisierung des Subjekts durch die Arbeit bzw. als allein gegenständliches Gattungswesen.

Von der Arbeit im Besonderen oder praktisch-philosophischen Erwägungen im Allgemeinen abgesehen, erblicken wir prototypisch in Marx' Vergegenständlichung des Zwecks ein allgemeines Problem von Prozessontologien. Diese haben nicht selten die Tendenz, zwar zu Recht das Sein als offenen Prozess, als virtuelles Ereignis zu begreifen, diese Prozesshaftigkeit jedoch selbst wieder beinhaltet zu ontologisieren, damit aber, allen Beteuerungen zum Trotz, den *Prozess zu verdinglichen*. Das Eingeständnis, dass es durchaus Momente der Prozessstillegung gibt, Arten und Weisen, worin Sein Sein und nicht mehr Werden ist oder zumindest nicht als Werden, sondern Sein erfahren wird, wo es also zu einer Einheit oder wenigstens Einheits- erfahrung bzw. subjektiven Substanzbildung kommt, diese Tatsache kann derlei Prozesswahn nicht mehr denken; und so erscheint der Prozess, der wiederum auch nicht auf ein bloßes Mittel reduziert werden und je nach Ort und Situation selbstzweckhaften Charakter haben kann, als absoluter Selbstzweck. Gerade die Sozialphilosophie, deren Kerngeschäft und häufigstes Man- tra ja die Prozesshaftigkeit des Seins und damit die Praxis der Welt ist, kann, insbesondere in ihrer radikal-konstruktivistischen Gestalt, von der Absage an den Selbstzweck (bzw. das Sub- jekt) zugunsten einer Verewigung des Mittels (bzw. der Struktur) ein trauriges Liedchen singen. Alles, was nicht in Bewegung ist oder als unaufhörlicher Prozess, als allgegenwärtige Struktur und darin befindliche, performative Höchstleistung der Subjektivierung begriffen wird, gilt automatisch als verdinglicht nachgerade normativ verwerflich. Es gibt keinen ideellen Selbst- zweck, dieser wäre Substanz; es gibt oder gilt daher nur noch der Prozess. Allein Hegel, der Prozessontologe schlechthin, kannte aber noch den Moment der Beruhigung, die Mußenhaftig- keit der Einheit oder das Ziel der Bewegung, das Subjekt als Kulminationspunkt der Struktur; nämlich genau in Gestalt des Selbstzwecks, worin Werden und Sein ihre Einheit erfahren. Zwar ist Hegel zufolge alles Sein Werden, Prozess, aber der Zweck des Werdens ist das Subjekt; in ihm erfüllt sich der Prozess als Selbstzweck und kommt als solcher zur Ruhe. Bei Marx hin- gegen kann sich der Selbstzweck im Subjekt scheinbar nicht mehr erfüllen, weil er ihn gegen

den Begriff des Gegenstands eintauscht, der aber bloßes Mittel für das Selbstgefühl ist. Das eben ist der Grund für die Ontologisierung der Arbeit. Nicht erst in den Philosophien des 20. Jahrhunderts – die nunmehr die totale Bewegung und absolute Struktur vor allen Ideen eines selbstzweckhaften Telos verteidigen, als ertränke man etwas Sakrosanktes im Dixiklo, wenn man über die bloße Bewegung hinaus einen Zweck oder die Einheit und Beendigung derselben im Subjekt denkt –, bereits bei Marx erfährt – eben durch diese Absage an den Begriff des Zwecks und die Übernahme des Begriffs Gegenstand – die Bewegung, der Prozess, das Werden in Gestalt der gegenständlichen Arbeit eine gefährliche Hypertrophie. Marx kann so das Ende der Arbeit nicht mehr explizit denken und rekuriert nur noch in selten Augenblicken auf die Möglichkeit ihrer Aufhebung, weil ihm das Ende der Arbeit als eigentlicher Zweck durch die Arbeit als Mittel verstellt wird. – Das als Nebenbemerkung zur Sozialphilosophie und Ontologie, von der wir an anderer Stelle ausführlicher handeln wollen.

Jedenfalls ist bei Marx die duale Zweck-Mittel-Kategorie aufgrund der Verabsolutierung des Prozesses im Gegenstand als Einheit aufgelöst, wodurch nun selbst ein rein instrumentelles Verhalten gegenüber sich oder der Außenwelt als selbstzweckhaft erscheinen kann. Arbeit gilt nicht mehr als Mittel, sondern erscheint als Zweck. Mit der Arbeit als Selbstzweck wird jede Handlung egal welcher Art nur noch von der positiven Seite ihrer nackten Gegenständlichkeit her betrachtet und bewertet, und es verlieren sich, zumindest terminologisch, die ideellen Zwecke; mag man diese Subjekt, Selbstbewusstsein, -Erkenntnis oder -Gefühl nennen. Jede geistige oder körperliche Bewegung avanciert zur Arbeit; *Beziehungsarbeit*, *Work-Out*; *Blow Job*; *Masterarbeit* etc. und kann nur noch vom Standpunkt der produktiven Nützlichkeit und schließlich bloß noch von der Produktivität überhaupt her betrachtet werden. Es geht dann nicht mehr so sehr darum, ein Haus zum Zwecke des Schutzes oder Behaglichkeit zu bauen, sondern alleinig um den Prozess des Hausbauens (und unter kapitalistischen Vorzeichen schließlich dann um die Kapitalförderung aus diesem Produkt). Der Mensch spezialisiert sich zum Baumeister, zur Architektin, zum Gärtner, oder zur Malerin etc.; was er und sie dabei einbüßen, nachdem sie zu bloßen Vergegenständlichungsgliedern im gesellschaftlichen Produktions- und Ausdifferenzierungsprozess retardieren, ist die universelle Selbstzweckhaftigkeit des Mensch-Seins abseits der Naturnotwendigkeit respektive leistungsorientierten Produktivität und Berufsspezialisierung. Damit geht gerade die Art Universalität verlustig, die in Marx' Gattungswesen ursprünglich angesprochen ward, wo ihm noch daran liegt, dass der Mensch morgens jenes, abends dieses sei. Arbeit erscheint jetzt nicht mehr als zweckmäßiges, funktionales Mittel, als Vorbedingung für die Selbstverwirklichung, worin der Mensch seine potentielle Mannigfaltigkeit entwickelt, als er diese oder jene konkreten Fähigkeiten und besonderen Eigenschaften sich aneignet. Die Arbeit und der ihr eingeschriebene Produktivismus wird pri-

märer gesellschaftlicher Zweck, um immer weiter, schneller und mehr von dem zu erreichen, was gerade durch ihre Verabsolutierung unerreichbar bleibt: die Mannigfaltigkeit oder Universalität. Wenn es sich daher aus der Zweck-Mittel-Verkehrung oder -Aufhebung ergibt, dass potentiell keine Handlung als abgeschlossen oder abschließbar mehr gelten darf, geriert Arbeit sich plötzlich als Notwendigkeit und Freiheit zugleich, wonach plötzlich der Mensch als einzig und ewig im Werden der Arbeit begriffenes und diese auch noch *wollendes* Gattungssubjekt erscheint, das von sich aus nichts, und erst durch die Arbeit alles ist. Nur dadurch kann Marx behaupten, mache der Mensch „seine Lebensthätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens [...]“. ¹⁰² Selbst notwendige Arbeit, die in vormodernen Zeiten zwar hingenommen, aber durchaus als das, was sie war und ist, nämlich Not und Pein, wahrgenommen wurde, kann jetzt hinreichend logisch zu einer Tugend erhoben werden, womit sie als gesellschaftsontologisches Primat dann auch das wohl beste Schlupfloch findet, um dauerhaft einer radikalen Kritik zu entkommen. Diese radikale Kritik, die die Vereinheitlichung von Mittel und Selbstzweck wieder aufheben würde, müsste schließlich in dem Gedanken einer Aufhebung der Arbeitsgesellschaft münden, weil erkannt würde, dass selbsterhaltende Arbeit bloß das Mittel, die Vorbedingung für selbstzweckhafte Selbstverwirklichung ist. Wenngleich letztere freilich selbst eine Prozesshaftigkeit angibt und keine bloße Stilllegung bezeichnet, ist ihr, anders als der Arbeit, zu eigen, dass sie in der Hervorbringung der Welt dem Subjekt eine beruhigende und satisfaktorische Einheits- bzw. Substanz- oder Versöhnungserfahrung gestattet, mag diese auch nicht von Dauer sein und selbst wieder in einen neuen Prozess überleiten. Der grobe Fehler, der Marx bei der Bestimmung seines Gattungswesens unterläuft, ist daher, dass bei der ubiquitären Verwendung des Begriffs Arbeit und der Radikalisierung des Begriffs des Gegenstands, worin Zweck und Mittel verdreht und die Einheitserfahrung gänzlich in den perpetuierten und ubiquitären Prozess der Natur(-Bearbeitung) aufgelöst ist, die ungemein wichtige Unterscheidung zwischen *praktischer* und *poietischer* Handlung wegfällt. ¹⁰³

Diese auf Aristoteles zurückgehende Differenzierung des Tätig-Seins in Praxis und Poiesis meint das Folgende: *Praxis* beschreibt eine fortlaufende Handlung, die keines konkreten Zieles, Resultates oder Produktes bedarf, da es in der Handlung um diese Handlung selber geht; diese Handlung ist gänzlich selbstzweckhaft. Hierunter fallen unter anderem die Bereiche der Politik, Philosophie, Wissenschaft, Teile der Kunst etc.; mehr oder weniger alles, was wir en passant dem Begriff authentischer Selbstverwirklichung zuordnen würden. *Poiesis* hingegen meint eine Handlung, die sich realiter abschließt bzw. idealiter abschließen soll, sobald der beabsichtigte Zweck der begonnenen Bewegung, das intendierte Resultat erlangt wurde. Diese Handlung ist Mittel zu einem Zweck, der außerhalb ihrer liegt. Hierunter fallen sowohl die Ar-

¹⁰² Marx (2009), S. 90

¹⁰³ Vgl. Quante (2009) S.241 ff

beit gemäß der Selbsterhaltung; es wird gearbeitet, *um* Lebensmittel und Obdach zu erlangen; aber auch derlei Tätigkeiten finden sich darunter, die ein Produkt produzieren, das als Produkt nicht bloß wie bei der Arbeit sofort verschlungen wird, sondern von Dauer ist und in der Welt bestehen bleibt; der Bau des Suezkanals zum Beispiel. Jetzt gestaltet es sich selbstverständlich sehr schwierig, fast unmöglich jegliche Tätigkeiten und die ihnen korrespondierenden Sphären wie Erzeugnisse messerscharf in Praxis oder Poiesis zu scheiden und anschließend zuzuordnen. Die Kunst zum Beispiel kann durchaus der Praxis zugeordnet werden, weil es darin vordergründig um die künstlerische Tätigkeit als selbstreferentiellen Bezug geht – l’art pour l’art: Die Kunst ist selbstzweckhaft, in ihr verwirklicht sich Subjekt als Selbstzweck. Dennoch ist Kunst kaum ohne handfeste Resultate denkbar – Rembrandt ohne ‚Die Nachtwache‘ ?, selbst ein Duchamp ohne geborgte ‚Fontäne‘?!, sogar die vergängliche Performancekunst ist nicht denkbar, ohne, dass sich zumindest zeitweise etwas, ein Körper oder eine Objektkonstellation, mag es auch eine digitale sein, zum finalen Produkt, Gegenstand macht. Selbstzweckhaftigkeit erscheint also nicht als bloß gedachte – eine Künstlerin ohne jegliches Kunstwerk ist reine Worthülse bar jeglichen Inhalts und damit ohne Wahrheit, weil ohne Wirklichkeit. Heißt das aber nicht auch, dass sozusagen selbst diejenigen Tätigkeiten, die uns als gänzlich selbstzweckhaft erscheinen, doch stets Mittel sind, da an deren Ende ein materielles Produkt als eigentlicher Zweck steht? Selbstzweckhaftigkeit muss, so scheint, mindestens im Medium der Sprache, wie zum Beispiel im Politischen, oder in gestaltloser Gestalt des Tons, wie in der Musik, erklingen, um die Selbstzweckhaftigkeit zu bezeugen. This being said; die Scheidung von Praxis und Poiesis erscheint jetzt auch für den Begriff der Arbeit prekär. Zwar werden von der Arbeit Gegenstände produziert, die dann vom Hunger zur Stillung desselben verschlungen oder final irgendwo verbaut und zu einem anderen Zweck als der Hervorbringung selbst benutzt werden; sind also bloßes Mittel für einen Zweck. Andererseits, wenn wir von Arbeit als Selbsterhaltung sprechen, stellt die Tatsache, dass wir ja nicht bloß einmal im Leben essen müssen, um für immer satt zu sein, sondern vielmehr dem Faktum unterliegen, dass wir immerzu zur Erhaltung unserer biologischen Leben und Subsistenz lebenserhaltender Strukturen angehalten sind, stellt also dieser Sachverhalt die Arbeit doch wieder als einen unaufhörlichen Prozess dar, der doch nicht einfach poetisch, abschlusshaft ist, sondern stattdessen an die Praxis erinnert – ?!

Aufgelöst werden kann dieses scheinbare Dilemma, indem betont wird, dass die Praxis zwar auch Produkte, Gegenstände produziert, mit Materialität sich auseinandersetzen muss, um sich als Akt bezeugen zu können. Jedoch sind diese als Mittel zur Selbstreflexion erzeugten Dinge sekundär gegenüber der Erfahrung der Selbstzweckhaftigkeit des Subjekts in der Bewegung der Praxis. Heißt: In der Praxis sind die erzeugten Gegenstände bloß das Mittel für den darin gespiegelten Selbstzweck des Subjekts. Das Subjekt erkennt seinen Selbstzweck in dem

Kunstwerk, das daher als Mittel der Selbsterkenntnis, des Selbstgefühls oder der Anerkennung dient. Demgegenüber mag es zwar sein, dass auch Poiesis fortlaufend sein kann, insofern der Suezkanal zum Beispiel stetig gewartet werden muss oder der Mensch täglich zu speisen hat, damit er nicht verhungert; jedoch ist die Bewegung und phänomenale Erfahrung, die dies abverlangt, nachrangig gegenüber dem konkreten Produkt oder Ergebnis: Stillung des Hungers, Durchfahrt ins Mittelmeer. In der Poiesis sind daher die erzeugten Gegenstände der eigentliche Zweck und das handelnde, erfahrende Subjekt nur Mittel ihrer Erzeugung. Das Subjekt hat keinen unbedingten oder notwendigen Selbstzweck in der poetischen Bewegung, sondern dient sich als Mittel der Hervorbringung eines Zwecks, das es nicht unmittelbar selber ist – Aristoteles sprach hier zurecht von der Tätigkeitsform der Sklaven und Unfreien, während die Freien Subjekte der Praxis waren. Wir halten fest:

Praxis = Subjekt als Selbstzweck; Produkt als Mittel = Selbstverwirklichung.

Poiesis = Subjekt als Mittel; Produkt als Zweck = Selbsterhaltung.

Freilich sind sowohl in der Selbstverwirklichung als Praxis und der Selbsterhaltung als Poiesis die Aspekte oder Elemente der jeweils anderen Tätigkeitsform dialektisch vermittelt und können hiernach zum Teil ineinander aufgehoben werden. Auch nach unserer Definition reduziert sich natürlich nicht jede poetische Handlung (zum Beispiel der Bau eines Mahnmals) auf bloße Selbsterhaltung; genauso wenig hat die Praxis einen unbedingten oder unmittelbaren Selbstverwirklichungseffekt (Stichwort: Auftragskunst). Was im Einzelnen unter Praxis oder Poiesis fällt, kann und sollte bis zu einem gewissen Punkt verhandelt und interpretiert werden können. Wir meinen aber, dass unter Rücksicht auf die Überwindung der Arbeit die Vermittlung *nicht* gemäß einer Aufhebung der *Praxis in die Poiesis* – also Selbstverwirklichung in Selbsterhaltung; Arbeit des Geistes (Sittlichkeit/Reflexion) *in* Arbeit als Naturnotwendigkeit (System der Bedürfnisse/Beruf); oder, wie bei Marx, Zweck *in* Gegenständlichkeit; totale Mensch *in* Gattungswesen – gedacht werden kann, sondern genau andersherum; als Aufhebung der *Poiesis in die Praxis*: Selbsterhaltung *in* Selbstverwirklichung. Das heißt, dass die Poiesis Vorbedingung der Praxis wird. Anders ausgedrückt: erst einmal muss die Ananke weitestgehend möglich beseitigt sein, die Mittel zur Selbsterhaltung allen bereitstehen, um schließlich allen Subjekten einen größtmöglichen Grad der Selbstverwirklichung zu ermöglichen; um sie, die Menschen, wie die Sozialphilosophie seit jeher fordert, hin zu gesellschaftlicher Praxis zu befreien. Denn weder diejenige, die weiß, dass sie kommende Woche drei Doppelschichten wird schieben müssen, um als alleinerziehende Mutter ihr Kind zu ernähren, noch derjenige, der nicht weiß, ob er morgen essen wird können, kann sich um die Beförderung der eigenen Menschlichkeit oder die der Menschheit bemühen – ‚Erst das Fressen, dann die Moral.‘ (Brecht)

Mit diesem Wissen kehren wir zurück zu Marx. Bei diesem geschieht nun genau dies, dass nicht etwa die Poiesis in die Praxis, sondern die Praxis in die Poiesis aufgelöst wird; der Universalismus in die Gegenständlichkeit, die Selbstverwirklichung in die Selbsterhaltung. Nicht nur verhindert das die Überwindung der Arbeit (Aufhebung Poiesis in Praxis), vielmehr noch erscheint dann die Arbeit als Reich der Freiheit (Aufhebung Praxis in oder als Poiesis). Wir hatten gesagt, dass diese verkehrte Aufhebung der Praxis-Poiesis-Dualität aus der feuerbach-marxschen Reduktion des Menschen/Selbstzweck auf dessen Gegenständlichkeit/Mittel resultiert, der die Absage an Hegels Begriff des Zwecks und die Ersetzung desselben durch Gegenstand vorausging. Allerdings gilt auch zu betonen, dass das Ineinsfallen von Praxis und Poiesis überhaupt bereits aus der Vereinigungsphilosophie des Deutschen Idealismus, namentlich in Gestalt der Hegelschen Philosophie selbst folgt. Das Versöhnungsdenken Hegels, das darum bemüht war, Subjekt und Objekt im Absoluten versöhnend zusammenzuführen, ist, wie Andreas Arndt anhand Hegel und Hölderlin belegt, Ursprung der Vereinheitlichung der Praxis-Poiesis-Differenz.¹⁰⁴ Arndt erklärt, inwiefern der Arbeitsbegriff als Mittel von der idealistischen Philosophie von seiner antik-mittelalterlichen Negativkonnotation gereinigt wurde, indem die Differenz von Praxis und Poiesis aufgehoben ward. Fichte habe z.B. noch zwischen einer Naturproduktion (Arbeit als Poiesis) und einer künstlichen Produktion (Herstellen als Praxis) unterschieden. Hegel aber „argumentiert gegen Fichtes Behandlung dieses Verhältnisses [...] wo die Naturproduktion und die als künstlich verstandene Arbeit getrennt werden. [...] Indem Hegel den Begriff und die Struktur der Arbeit als Poiesis mit der Reflexion [Praxis] zusammenbindet, vollzieht sich der Übergang in die Vernunft des Sittlichen als Selbstaufhebung der Reflexion qua Arbeit.“¹⁰⁵ Diese Zusammenführung Hegels von Reflexion (Arbeit des Geistes als Selbstverwirklichung) und Arbeit (als naturnotwendige Selbsterhaltung) stellt eben diese Zusammenführung von Praxis und Poiesis dar und ist auf das Bestreben der Hegelschen Vereinigungsphilosophie zurückzuführen, Subjekt und Objekt zu versöhnender Einheit zu bringen, was, wie wir sahen, Hegel deshalb nicht gelungen ist, weil er die Versöhnung nicht ausdrücklich als Aufhebung der natürlichen Arbeit, des Systems der Bedürfnisse begriff, sondern als Aufhebung der selbstzweckhaften Reflexion in die Arbeit. Nicht erst Marx also, bereits Hegel löst die Dualität von Praxis und Poiesis falsch bzw. verkehrtherum auf. Nur fällt das bei Hegel noch nicht so stark ins Gewicht, da seine Zweck-Mittel-Differenz als Geist-Natur-Differenz noch um ihren flagranten Unterschied und damit um ihren praktischen Hiatus weiß, der ja erst noch zu versöhnen ist. Indem Marx aber die Differenz zwischen Geist und Natur, Ontologie und Anthropologie, Selbstzweck und Mittel vollends im Begriff des Gegenstands und der Natur(haftigkeit) auflöst, erscheint ihm die versöhnende Zusammenführung

¹⁰⁴ Vgl. Arndt (2003) S. 40

¹⁰⁵ ebd., ebd.

dann so: Wenn unterschiedslos jegliche, ob geistige oder körperliche, natürliche Selbstproduktion des Menschen a priori und unbedingt als positiv, versöhnend und selbstzweckhaft zu verstehen ist, darf Arbeit, auch in ihrer bloß selbsterhaltenden Gestalt, als Verhältnis innerhalb des Ganzen, Absoluten oder eben des Gattungslebens nicht negativ konnotiert sein. Freilich, wie wir sahen, fällt bei Hegel der positiv-konnotierte Begriff der Arbeit mit der Bildung (Reflexion) zusammen und der negativ-konnotierte mit der manuellen Naturproduktion. Für Marx jedoch erstrahlt jetzt der Begriff der Arbeit als Oberbegriff für Tätig-Sein überhaupt in hellstem Licht – und schluckt damit den so wichtigen Kontrast zwischen Praxis und Poiesis. Hegel schluckt die Differenz zwar auch, indem sein Metapherfehler jede geistige oder körperliche Regung unter dem *Wort* Arbeit subsumiert; wo Hegel aber noch eine binnendifferenzierte Vorstellung von dem Wort, d.i. einen mindestens zweischichtigen Begriff der Arbeit hat, übernimmt Marx das einseitige *Wort* Arbeit und vereinseitigt es zum *Begriff* der Arbeit.

Hegel: Arbeit = gleiches Wort für Selbsterhaltung (Poiesis) und Selbstverwirklichung (Praxis)

Marx: Arbeit = Begriff für Selbsterhaltung (Poiesis) als Selbstverwirklichung (Praxis)

Im Ergebnis stellt es sich wie folgt dar: „Marx“, so Quante, „unterläuft diese Unterscheidung von Poiesis und Praxis.“¹⁰⁶ Aber sein Materialismus übernimmt nicht einfach nur das die Praxis-Poiesis-Differenz verkleisternde Versöhnungsargument Hegels, worin in verkehrter Richtung Selbstzweck und Mittel aufgehoben sind, aber wenigstens noch in ihrer Differenz erahnt werden können. Vielmehr, indem Marx Selbstbewusstsein durch Gegenstand, Geist durch Natur, Bildung durch Tat, das Absolute durch Kommunismus ersetzt, eskamotiert er auch noch die dem Hegelschen Begriff der Arbeit inhärente Vielschichtigkeit potentieller Tätigkeitsformen- oder Begriffe: Jede Bewegung, alles Tun und Sein reduziert sich bei Marxens Gattungswesen allein auf den Begriff Arbeit. So geschieht es, dass die Struktur der Arbeit als künstlerischer oder politischer Akt erscheinen kann, und vice versa, dass Kunst und Politik von der Struktur der Arbeit absorbiert werden, obwohl sie einer anderen Struktur, nämlich der der Selbstverwirklichung angehören, die über die Struktur der Notwendigkeit und Naturbedingtheit hinausweist und erhaben sein könnte. – Zugegeben: seitens Marx geschieht all dies in emanzipativer und, theoretisch betrachtet, keinesfalls gänzlich falscher Absicht. Allerdings schreibt sich bei Marx ein begrifflicher Makel, *der Metapherfehler* Hegels, fort und verwischt nicht nur einmal mehr den Unterschied von Praxis/Selbstverwirklichung und Poiesis/Arbeit. In Gestalt der Radikalisierung und Verengung auf die Gegenständlichkeit des Gattungswesens erscheint die Aufhebung der Arbeit als Aufhebung der Praxis in die Poiesis, anstatt als ihr Gegenteil. Somit glaubt Marx, im Gattungswesen die Selbstverwirklichung zu erblicken, weil er dessen

¹⁰⁶ ebd. S. 242

Gegenständlichkeit *formal* von der Selbsterhaltung bereinigt, d.i. so tut, als wäre Arbeit in ihrer nicht-kapitalistischen Form Friede Freude Eierkuchen und als gäbe es keine epistemologische Differenz oder ontologische Inkohärenz zwischen natürlichem Subjekt und dem Objekt Natur. Er denkt Arbeit tendenziös als Praxis und übersieht tendenziell ihre poetische Seite. Aber auch wenn Marx nicht mehr präzise zwischen Arbeit als Selbsterhaltung und Arbeit als Selbstverwirklichung trennen kann, scheint ihm die ontologische und erkenntnistheoretische Differenz unterbewusst klar zu sein, insofern sie als zwar unausgesprochene, aber sporadisch aufflackern- de und stets inhaltlich mitgedachte Differenz ihren Ausdruck in der oben angegebenen Ambiva- lenz des Marxschen Arbeitsbegriffs findet. In Marx' gattungsgemäßen Vergegenständlichungs- modell des Handelns erscheint Arbeit hier mal als ewige, poetische Last und Naturnotwendig- keit und dort wieder als urmenschliche Potenz und ideale Praxis im Reich der Freiheit. Es ist also auf „jeden Fall festzuhalten, daß sich das [marxsche] Vergegenständlichungsmodell des Handelns nicht ohne Probleme auf die Praxis-Poiesis-Unterscheidung abbilden läßt.“¹⁰⁷ Erst durch die Auslassung dieser Unterscheidung und die Überbetonung der Gegenständlichkeit kann er zu der ver-*rückten* Behauptung gelangen, jede Arbeit sei selbstzweckhaft bzw. die Ar- beit sei dem Menschen in einem nicht-entfremdeten Zustand nicht bloßes Mittel, sondern end- lich dessen wesenhafter Zweck, und dass da, wo sie ihm bloß als Mittel erscheine, der Mensch angeblich von seinem Gattungswesen entfremdet sei.

Im Übrigen ist genau dies das ständige Damoklesschwert eines Groß postmarxscher Sozialphilosophie oder linker Politik und Theoriebildung: Jedes noch so vorsichtige, diffizile Argument, das sich die Behauptung erlaubt, 1) dass es eben nicht so sei, dass Arbeit bloß im Kapitalismus als Mittel *erscheine*, sondern dass sie *wirklich*, d.h. auch in nichtkapitalistischen Zuständen situativ oder tendenziell Mittel und damit Unfreiheit ist und also Entfremdungs- potential birgt; und 2) dass damit ferner Marxens These, wonach „1)“ bloß ein Schein des falschen Bewusstseins wär, selbst unwahr oder gar ideologisch ist, – ja, derlei Argumentation kanzelt Sozialphilosophie nur allzu gerne selbst schon als ideologisch ab, um sich vor der radikalen Konsequenz, die sich daraus ergäbe, in Schutz nehmen zu können. Eine Konsequenz, die, wie oben angesprochen, darin bestünde, dass sie ihre oberste ontologische, selten noch in Frage gestellte metaphysische Prämisse, und also ihr eigenes, fundamentales Axiom, auf dem all ihre Kritik aufbaut und ruht, selbst anzweifeln müsste; nämlich, dass alles Prozess und Struktur sei und nichts Fixes oder wenigstens temporär Fixierbares bestehe oder gar bestehen dürfe. Positiv formuliert: die Idee der Aufhebung der Arbeit muss auch die Idee eines gegen den Prozess, das Werden, die Struktur gefeiten, substanziellen Subjekts wieder denken können. Anders: Weil die naturhafte oder -notwendige Arbeit selbst Ausdruck des natürlichen Lebens-

¹⁰⁷ Quante (2009), S. 242

prozesses oder der Natur als dominante Werdensstruktur ist, ist die Überwindung dieser Form der Arbeit nur denkbar, indem der Mensch als Subjekt gegen diese Struktur emanzipiert wird. Dass das derlei Ausrufung eines souveränen Subjekts freilich, wie Sozialphilosophie der letzten 200 Jahre richtig herausgestellt hat, selbst wieder Entfremdungs- und Herrschaftspotential birgt, einen dialektischen Umschlag – indem wir immer heute leben – impliziert, ist zwar keineswegs zu leugnen und stets kritisch zu hinterfragen. Aber die Lösung eines strukturellen Problems kann nicht die vollständige Absage an das Subjekt sein, weil die soziale Entfremdung nicht mit der Auflösung des Subjekts in natürliche Entfremdung geheilt werden kann. Die Arbeit im Kapitalismus ist zwar (sozial-)entfremdet, stellt aber nur eine intensiviertere Erweiterung der (natürlichen) Entfremdung dar. Arbeit im Sinne bloß selbsterhaltender Tätigkeit bedeutet stets und in jedem Gesellschaftszustand Entfremdung. Wir wollen an anderer Stelle dieses Argument erhärten, indem wir mit Marx' Kategorien *Natur, Entfremdung, Anerkennung* dieselben unter die Lupe nehmen. Jetzt versuchen wir aber endlich den Marxschen Selbstverwirklichungsbegriff aus dessen durch die Arbeit verzerrten Begriff des Gattungswesens zu destillieren, um aufzuzeigen, dass Marx sehr wohl an Selbstverwirklichung denkt, wenn er auch leider Arbeit dazu sagt.

* * *

5.6.3 Aufhebung der Arbeit als Aufhebung von Privateigentum, Staat, Arbeitsteilung

Wir haben jetzt viel über Marxens begriffliche Verfehlungen geschimpft und aufzuzeigen versucht, inwiefern sich Marx' Denken in Widersprüche verstrickt, die die Arbeit vielmehr verewigen, anstatt sie abzuschaffen bzw. als andere, emanzipative Tätigkeitsform zu revolutionieren. Es gibt aber auch diese andere Tendenz – die Idee der Selbstverwirklichung als Aufhebung der Selbsterhaltung – in Marxens insgesamt ambigen Gesamtwerk aufzuspüren. Diese Ambiguität wollen wir nun dahingehend auflösen, dass wir die in seinem Werk angelegte Idee der Aufhebung der Arbeit zu bergen versuchen. Philosoph Uri Zilbersheid hat in seinem instruktiven Band *„Jenseits der Arbeit – der vergessene sozialistische Traum von Marx, Fromm und Marcuse“* dargestellt, dass und inwiefern die Idee der Aufhebung der Arbeit im Sinne des selbstzweckhaften Tätig-Seins der Selbstverwirklichung trotz der typischen Missverständlichkeiten in Marx' Gesamtwerk den latenten, aber authentischen Nukleus abgibt. Er beleuchtet diesen Sachverhalt anhand einer Revision seiner Arbeitsbegriffe und dreier Aspekte, die nach Marx mit der Idee der Aufhebung der Arbeit zugunsten der Selbstverwirklichung unmittelbar in Verbindung stehen: *Privateigentum; Arbeitsteilung; Staat*. Diese drei Elemente und Fundamente moderner, kapitalistischer Gesellschaften, die zwar die entfremdete Arbeit produzieren und reproduzieren, sind jedoch, so die implizite These bei Marx, naturwüchsig aus der natur-not-

wendigen, selbsterhaltenden Arbeit, aus dem Dasein als Mittel hervorgegangen. Ihre wie die Aufhebung des Kapitalismus als Ganzes gelingt daher nur, wenn nicht nur die sozialentfremdete, sondern auch die Form der Arbeit aufgehoben wird, die naturgemäß bloße Selbsterhaltung, Dasein als Mittel ist. Kurz: Selbstverwirklichung kann nur erreicht werden, indem die Arbeit vollständig überwunden, indem diese in jene aufgehoben wird. So viel zur Übereinstimmung Zilbersheids mit unserer Theorie.

Zunächst differenziert Zilbersheid Marxens Begriffsuniversum, präzisiert dessen doppeldeutige Semantik bei der Verwendung des Wortes Arbeit und zeigt bereits zu Beginn die darin enthaltene Idee der Notwendigkeit ihrer Abschaffung an:

„Aber die menschliche Produktion des materiellen Lebens ist [laut Marx], seit der Mensch bewusst produziert, seitdem er nämlich Mensch ist, Arbeit, und als solche besteht sie immer noch fort. Hierzu ist zu betonen, daß menschliche Produktion und Arbeit [für Marx] nicht identisch sind. Die Arbeit ist die Form (die Gestalt), und zwar die entfremdete Form, die die menschliche Produktion seit ihrer Entstehung und bis zur heutigen Zeit annimmt. Seit sie menschlich, d.h. bewußt produzieren, gestalten die Menschen ihre Produktionstätigkeit als Arbeit, d.h. entfremdete Tätigkeit.“¹⁰⁸

Wir sehen hier sehr deutlich, dass Marx die Arbeit als seit jeher entfremdete Tätigkeit begreift und es ist daher unbedingt „zu betonen, daß hier nicht von der in der kapitalistischen Produktionsweise offenkundig entfremdeten Tätigkeit die Rede ist, sondern von der ursprünglich entfremdeten [d.i. naturnotwendigen] Form der Produktionstätigkeit [...]“¹⁰⁹ Gegenüberstehen sich einmal mehr zwei opponierende Begriffe: ‚*menschliche Produktion*‘ versus ‚*Arbeit*‘. Während, wie Zilbersheid verdeutlicht, der Begriff menschliche Produktion synonym für das steht, was bei Marx oft ‚*eigenständige Tätigkeit*‘ heißt und „in seinen frühen Schriften als ‚*Selbsttätigkeit*‘ und ‚*Selbstbetätigung*‘ und in seinem ganzen Werk als ‚*Selbstzweck*‘“¹¹⁰ genau mit dem zusammengeht, was wir im moderneren Begriff der *Selbstverwirklichung* erfassen, beschreibt der Begriff Arbeit nicht bloß ein Entfremdungsverhältnis aufgrund eines bestimmten Gesellschaftssystems, sondern die einfache Tatsache, dass menschliche Produktion (Selbstverwirklichung) historisch-empirisch betrachtet, bislang immer als Arbeit (Selbsterhaltung) organisiert und damit das menschliche Tätig-Sein entfremdet war. Das menschliche Tätig-Sein in Gestalt der Arbeit muss genau deshalb als seit jeher entfremdet betrachtet werden, weil Arbeit nur Mittel ist, nie Zweck, und der Mensch in der Arbeit also nie ganz Selbstzweck war oder sein wird können.

„Die Arbeit, die ‚entfremdete Arbeit‘, wie Marx sie zunächst nannte, ist eine instrumentell ausgerichtete Produktionstätigkeit. Eine instrumentelle Tätigkeit ist eine Tätigkeit, die nicht als Selbstzweck gilt, sondern als Mittel zur Erlangung eines anderen Zweckes. Diese Tätigkeit ist nicht als Zweck erwünscht, sondern als Mittel, als Vermittler zwischen dem Subjekt und seinem Zweck. [...] Mit anderen Worten, die Arbeit ist Mittel zum Zweck.“¹¹¹

¹⁰⁸ Zilbersheid (1999), S. 19

¹⁰⁹ ebd., S. 21

¹¹⁰ ebd., S. 20

¹¹¹ ebd., S. 19-20

In diesem Kontext erklärt Zilbersheid nicht nur, dass Marx zur Angabe der *Arbeit als Mittel* auch die Adjektive ‚zweckbeherrscht‘, ‚zweckmäßig‘ oder ‚zweckbestimmt‘ verwendet; darüber hinaus erklärt er die so tragische Begriffsverschiebung bei Marx, die zu der Äquivokation seines Arbeitsbegriffs führte, insofern „Marx den Terminus ‚Arbeit‘ in den frühen Schriften zunächst in der geläufigen Bedeutung [also synonym zu Tätigkeit überhaupt] verwendet, also als menschliche Produktion [Selbstverwirklichung]. Dementsprechend nennt er [Marx] die entfremdete Produktionstätigkeit ‚entfremdete Arbeit‘. Erst [später] im ‚Verhältnis des Privateigentums‘ [...] verwendet Marx ‚Arbeit‘ zur Bezeichnung der bisherigen entfremdeten Form der Produktionstätigkeit.“¹¹² Aufgrund dieses Hin-und-Her des Arbeitsbegriffs wird der Marxrezeption die semantische Doppelbödigkeit und gleichzeitige Idee einer Aufhebung der Arbeit vorgestellt. Die von Natur her entfremdete, nicht bloß kapitalistische Arbeit fällt des Weiteren oft unter den Begriff der ‚Industrie‘ in Marxens Vokabular. Und so werden, was die Wahrheit der Idee der Aufhebung aller Arbeit angeht, auch folgende Zeilen aus den Manuskripten intelligibel, wo Marx schreibt: „Alle menschliche Tätigkeit war bisher Arbeit, also Industrie, sich selbst entfremdete Tätigkeit.“¹¹³ Was im Übergang vom frühen, zum mittleren bis hin zum späten Marx also verloren geht, ist das Faktum, dass in Marx Denken „[d]er Tätigkeit als Mittel zum Zweck [d.i. Arbeit, Selbsterhaltung] die eigenständige Tätigkeit [d.i. Selbstverwirklichung] gegenüber[steht], die Selbstzweck und im Gegensatz zu der ersteren um ihrer selbst willen erwünscht ist [weil sie Praxis ist]. Das Spiel und die künstlerische Tätigkeit stellen die typischen Arten einer solchen eigenständigen Tätigkeit dar“¹¹⁴, schreibt Zilbersheid.

Was wir oben als verhängnisvolles Vermengen von Ontologie und Anthropologie bezeichneten und mit der metaphorisch unklaren oder sich verschiebenden Verwendung des Wortes ‚Arbeit‘ zusammenhängt, stellt Zilbersheid als problematischen Sachverhalt in Marx' Manuskripten unter den Passagen zur ‚entfremdeten Arbeit‘ ebenfalls fest. Ein längerer Passus:

„Zwar beginnt die Diskussion im Manuskript ‚Die entfremdete Arbeit‘ mit einer Darstellung der in der kapitalistischen Produktionsweise völlig entfremdeten Produktionstätigkeit, weitet sich aber bald zu einer allgemeinen historischen Darstellung der entfremdeten Tätigkeit [also Arbeit überhaupt] aus. [...] Bei sorgfältiger Lektüre können wir feststellen, daß Marx [...] einen weiteren Schritt macht: In der Arbeit, so lesen wir noch, degradiert der Mensch seine ‚Selbsttätigkeit‘ [Selbstverwirklichung], die Marx der ‚freien Tätigkeit‘ gleichsetzt, zum Mittel zum Zweck, zur instrumentellen Tätigkeit, d.h. er verwandelt sie in Selbstknechtung. [...] Marx scheint hier zwei verschiedene Begriffe von Freiheit zu verwenden, ohne zwischen ihnen deutlich zu unterscheiden: einen ontologischen und einen geschichtlich-empirischen. Wir können auch von grundlegender [Ontologie] und resultierender [Anthropologie/Geschichte] Freiheit sprechen. Die erstere Freiheit besteht in der bewußten, aktiven Gestaltung der Tätigkeit. Diese ontologische Freiheit verwandelte der Mensch bisher in geschichtlich-empirische Unfreiheit, nämlich Arbeit [Selbsterhaltung]. Die Arbeit ist somit eine bestimmte Form der bewußten Gestaltung der Tätigkeit und als solche [also selbst in dieser knechtischen Negativität] ein Ausdruck der menschlichen ontologischen Freiheit. Diese Freiheit in der Knechtschaft ermöglicht dem Menschen, sich selbst von der Knechtung zu befreien, die Arbeit nämlich aufzuheben, vorausgesetzt, es sind bestimmte geschichtlich-empirische Voraussetzungen vorhanden. Die **geschichtlich-empirische** Freiheit besteht somit in der Gestaltung der Tätigkeit

¹¹² ebd., S. 19

¹¹³ Marx (2009), S. 124

¹¹⁴ Zilbersheid (1999), S. 20

als nicht-instrumentelle Tätigkeit, als Selbstzweck. Erst wenn der Mensch seine Tätigkeit als Selbstzweck [Selbstverwirklichung] gestaltet, d.i. nicht mehr als Arbeit [Selbsterhaltung], deckt sich die ontologische mit der geschichtlich-empirischen Freiheit.¹¹⁵

Wie wir stößt Zilbersheid auf die Ungereimtheit der Marxschen Kategorien, die ihm und seinem Arbeitsbegriff als uneingestandene Verschränkung von Ontologie und Anthropologie bzw. Geschichte zum Verhängnis werden. In unserer Darstellung hatten wir uns aber bisher auf den Aufweis konzentriert, dass die Marxsche Versteifung auf Gegenständlichkeit wie andere Fauxpas ihn dazu verleitet haben, die Ontologie zu anthropologisieren und vice versa. Im Unterschied dazu erklärt Zilbersheid jetzt sehr schön, wie gerade die Betonung der Ontologie (d.i. eine Rückbesinnung auf Hegel) als Bewusstsein der Freiheit des Menschen eine Inversion der Marxschen Verengung erlaubt: Die glasklare Trennung von ontologischer und anthropologischer, historischer Deskription ermöglicht es, den Menschen als freies, zur Selbstverwirklichung erkorenes Wesen zu beschreiben und gerade aus diesem Faktum heraus die Überwindung des empirischen (natürlichen) und historischen (kapitalistischen) Verhältnisses in Gestalt naturnotwendig-entfremdeter und sozial-entfremdeter Arbeit wieder zu denken und allen voran einzufordern! Die Aufhebung der Arbeit als Ganzer in einen Zustand der Selbstverwirklichung hätte, so Zilbersheid weiter, auch positive Resultate im Mensch-Naturverhältnis. In der instrumentellen Tätigkeit Arbeit behandelt der Mensch nämlich nicht nur sich selbst als Mittel; notwendig überträgt sich dieses Selbstverhältnis auf Intersubjektivität und die Natur. „Im Laufe der Geschichte erweiterte und vertiefte sich das instrumentelle Subjekt-Objekt-Verhältnis, d.h. die Natur, der Körper und der Geist der Menschen sowie die menschlichen Tätigkeiten und Verhältnisse geraten immer mehr zu dieser Art des Subjekt-Objekt-Verhältnisses.“¹¹⁶ Damit soll ein Argument bestärkt werden, dass wir in einem anderen Kapitel noch ausführen werden: Nämlich, dass die kulturelle und technologische Überwindung der naturnotwendigen Arbeit gerade nicht in noch mehr Naturbeherrschung, sondern in ihr Gegenteil: in die Versöhnung des Menschen mit seinen Mitmenschen und der Natur führen würde. Erst wenn der Mensch hinzu auf seine Selbstverwirklichung befreit ist, wird auch die Natur als Wirklichkeit ihr Selbst zurückerhalten. Sie wird ihren Status als das bloß Andere, als reines Objekt der Verfügung und Mittel zur menschlichen Selbsterhaltung verlieren, genau denn, wenn der Mensch Subjekt seiner Verwirklichung und nicht mehr Objekt seiner Selbsterhaltung ist.

Die Aufhebung der Arbeit nach Marx wird, so folgert Zilbersheid, nur gelingen können, wenn sie als Aufhebung ihrer naturwüchsigen Resultate; Privateigentum, Arbeitsteilung, Staat sich vollzieht: „Die Arbeit, die instrumentelle Produktion, zeitigt zwei Arten von Resultaten: angestrebte und indirekte“¹¹⁷, schreibt Zilbersheid und macht deutlich, dass Marx die indirek-

¹¹⁵ ebd., S. 21-22 [Unterstreichungen und Einfügungen vom Autor, P.H.; Dickgedrucktes von U.Z.]

¹¹⁶ ebd., S. 23-24

¹¹⁷ ebd., S. 24

ten, gesellschaftlichen Resultate der naturnotwendigen Arbeit passend als ‚naturwüchsig‘ betitelt. Insofern darunter Privateigentum, Arbeitsteilung und Staat fallen, ist mit ihnen die „zweite wichtige Dimension der Entfremdung“ angegeben und beschreibt strukturelle Verhältnisse, die den Menschen trotz ihrer Gewordenheit als fixe, naturähnliche, unveränderliche Mächte erscheinen. Es würde nun den Rahmen dieses Textes sprengen, Zilbersheid und Marx in diesem Argument en detail nachvollziehen zu wollen – das Wichtigste ist über die Zweck-Mittel-Kategorien schon gesagt. Wir möchten daher kurz und bündig die prägnantesten Stellen hierzu aus Zilbersheids Buch abtippen und kommentieren:

„Wenn der Mitmensch als Mittel oder eventuelles Mittel betrachtet und behandelt wird, so haben die Menschen ihren Verkehr in ein Ausbeutungsverhältnis, in das Verhältnis des Privateigentums, verwandelt. Das Verhältnis des Privateigentums ergibt sich demnach als indirektes [naturwüchsiges] Resultat der [naturnotwendigen] Arbeit, des aktiven Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und zur Natur als Mittel zum Zweck.“¹¹⁸

Es muss dringend betont und damit einer Fülle von Marxinterpretation widersprochen werden, die meinen, Marx beschreibe das Privateigentum als Resultat der kapitalistischen Arbeit. Nein. *Privateigentum ist naturwüchsiges, indirektes Resultat schon der naturnotwendigen Arbeit.* Zilbersheid belegt diesen Punkt mit einer Vielzahl von Zitaten aus Marxens Früh- wie Spätwerk, von denen wir eines weiter oben bereits angegeben haben und das uns als Beweis dieser Argumentation dienen soll (vgl. Seite 65, Fußnote 64). Insofern nun „[d]ie Entstehung des Ausbeutungsverhältnisses – das Verhältnis des Privateigentums – die Erweiterung der entfremdeten Tätigkeit, der Arbeit, auf den Mitmenschen und damit auch auf weitere natürliche Objekte“¹¹⁹ darstellt, ist auch das Ausbeutungsverhältnis in kapitalistischer Produktion, das kapitalistische Privateigentum, nur eine Erweiterung der natürlichen Entfremdung in der Arbeit als Mittel. Wenn, so Zilbersheid abschließend,

„der Mensch arbeitet, wenn er seine Produktionstätigkeit als Mittel zum Zweck, nicht als Selbstzweck, gestaltet, [verwandeln] sich die Mitmenschen für ihn zu Mitteln für seine Produktion [...] Der Arbeitsherr zwingt also, nach Marx, dem Arbeiter zusätzliche Entfremdung, d.h. zusätzliche Instrumentalität auf, nachdem sich das Verhältnis des Privateigentums als ungewolltes Resultat der Arbeit gebildet hat. [...] Auf dem Kulminationspunkt der Entwicklung des Privateigentums, d.h. dort, wo es als modernes Kapital auftritt, zwingt der Arbeitsherr (der Kapitalist) dem Arbeiter den totalen Verzicht auf als Selbstzweck erfahrene Momente seiner Tätigkeit auf. [...] Der Kapitalist zwingt ihm also totale Instrumentalität auf. [Das heißt im Ergebnis:] Das Verhältnis des Privateigentums ist kein einmaliges Resultat der [kapitalistischen] Arbeit. Solange der Mensch [naturnotwendig] arbeitet, produziert und reproduziert er dieses instrumentelle Verhältnis zu seinen Mitmenschen. [Das Privateigentum ist ein] Verhältnis [dass] an sich jedoch im wesentlichen [sic!] unverändert fortbesteht, so lange der Mensch arbeitet. [...] Das Privateigentum, die Ausbeutung, ist gemäß Marx' Frühwerk [...] nur in dem Sinne notwendig, daß solange der Mensch arbeitet, d.h. instrumentell ausgerichtet produziert, er das instrumentelle Verhältnis zum Mitmenschen indirekt erzeugen muß. Würde der Mensch nicht [selbsterhaltend] arbeiten, sondern seine Produktion als eigenständige Tätigkeit [Selbstverwirklichung] gestalten, wäre die Notwendigkeit des Ausbeutungsverhältnisses nicht gegeben.“¹²⁰

¹¹⁸ ebd., S. 33

¹¹⁹ ebd., S. 34

¹²⁰ ebd., S. 35-36

Nicht erst die kapitalistische Produktion und ihre sozialentfremdete Arbeit, sondern bereits die Selbsterhaltung, Arbeit als Mittel zum Zweck im unmittelbaren Naturverhältnis, ist das Wesen des Privateigentums.

Ebenso verhält es sich mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Auch sie ist nicht einfach Produkt der kapitalistischen Produktion, sondern selbst naturwüchsig aus der „normalen“ Arbeit entstanden. Im Vergleich zum Privateigentum verliert Zilbersheid hierüber aber keine üppigen Worte, was, wie er selber zugibt, der Tatsache geschuldet ist, dass der junge Marx zwar kritisch über die Arbeitsteilung sinniert, in betagteren Jahren jedoch nur noch vage darauf eingeht. Hier fehlt schlicht das Material zur näheren Bestimmung *nach Marx*. Gleichzeitig ist eine der populärsten Passagen der Marxschen Philosophie genau mit einer Kritik der Arbeitsteilung verbunden, wo er kritisch über den ‚ausschließlichen Kreis der Tätigkeit‘ eines/r jeden/r Einzelnen sich äußert und selbst sagt, dass diese aus der naturwüchsigen Arbeit entstandene Reduktion auf einen Beruf oder eine Tätigkeit aufgehoben werden könnte, wenn auch Selbsterhaltung als ganze überwunden wäre.¹²¹ Selbstverwirklichung, so viel sei hier vorangestellt, ist gleichbedeutend mit der Idee, dass, sofern die authentischen – nicht bloß die behaupteten – objektiven Bedingungen es erlauben, alle Menschen überall und zu jeder Zeit frei darüber entscheiden dürften, welcher Tätigkeit sie wann, wo, wie und mit wem nachgehen, ohne um ihre Existenz bangen zu müssen. Jedenfalls macht Zilbersheid deutlich, dass „die ausschließlichen Kreise der Produktionstätigkeit nicht freiwillig, nicht durch gewollte, bewußte Handlung, an die verschiedenen Mitglieder des Gemeinwesens verteilt [werden], sondern ‚naturwüchsig‘, d.h. als ungewolltes Resultat ihrer Produktionstätigkeit selbst.“¹²² Man kann dies ‚Faktum selbstverständlich mit einem hochgestochenen Weberianismus im Gewandt der ‚Rationalisierung‘ zu kaschieren und weiter zur Rechtfertigung der den Selbstzweck beschneidenden Arbeitsteilung zu vindizieren versuchen. Aber auch dann würde bloß verschleiert, dass ‚Rationalisierung‘ nur ein anderes Wort für Marxens ‚Naturwüchsigkeit‘ ist, mit der Weber seinen Kulturalismus vom starken Argument des Materialismus zu reinigen versuchte.

Der Staat nun, worin „Fachleute“ mutmaßlich der Pflege des Gemeinwesens – und nicht nur der Organisation des Kapitals als gleichzeitiger Einhegung und Ungleichverteilung der naturwüchsigen Arbeit – nachgehen, „ist also, ebenso wie die gesellschaftliche Arbeitsteilung, zu der er als integrales Moment gehört, ein indirektes Resultat der Arbeit. [Heißt:] Die ‚naturwüchsige, entfremdete Entstehung des Staates ist mit der Entstehung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und des Privateigentums eng verbunden. [...] Die beiden letzteren Verhältnisse sind, wie wir gesehen haben, indirekte, ungewollte Resultate der Arbeit. Der Staat als ihr Be-

¹²¹ Vgl. Marx (MEW 3), S. 33 Wir sprechen natürlich von der berühmten Passage, wonach in einer befreiten Gesellschaft Mensch morgens Hirte, mittags Jäger, abends kritischer Kritiker wäre.

¹²² Zilbersheid (1999), S. 40

standteil ist ebenso sehr ein ungewolltes Resultat der Arbeit. Er [wie die beiden vorigen Verhältnisse] kann daher aufgehoben werden, wenn die Arbeit aufgehoben wird.“¹²³

Das heißt, sowohl die Herrschaft des Privateigentums, des Staates und die Unfreiheit der Arbeitsteilung können durch die Überwindung der Arbeit als Zustand naturgemäßer Selbsterhaltung aufgehoben werden. Denn wenn „die Arbeit [naturnotwendige Selbsterhaltung] die primäre Entfremdung ist, aus der sich die anderen Formen der Entfremdung [Privateigentum, Arbeitsteilung und Staat] entwickeln, so kann man die Entfremdung im menschlichen Leben aufheben, wenn man die Arbeit aufhebt.“¹²⁴ Entgegen vieler Kritiken an der Idee der Aufhebung der Arbeit als Ganzer sei hiermit vermerkt, dass die Überwindung selbsterhaltender Tätigkeit gemäß der Selbstverwirklichung gerade nicht bloß ihre abstrakte Negation darstellt, und also nicht das Alles-stehen-und-liegen-lassen; das stumpfe Faulenzen oder eskapistische Konsumieren und billiges ‚amusement‘ meint, sondern eine Überführung und Aufhebung des Tätig-Seins in einen qualitativ neuen Zustand gesamtgesellschaftlicher Betätigung gemäß der Selbstzweckhaftigkeit: dieser Zustand der Selbstverwirklichung ist nicht bloße *vita contemplativa* – wengleich dieser Aspekte der *conditio humana* bei Marx tatsächlich zu kurz kommt –, sondern selbst ein Zustand der Praxis. Es geht daher

„nicht einfach nur darum, daß die Menschen sich von der entfremdeten Produktionstätigkeit und den entfremdeten Verhältnissen dadurch befreien, daß sie zu produzieren aufhören. Die Arbeit soll vielmehr in eine neue Art der menschlichen Produktionstätigkeit verwandelt werden, die nicht mehr von ungewollten Prozessen begleitet wird. Diese neue Produktionstätigkeit bedeutet sowohl die Befreiung von der Selbstknechtung [in naturnotwendiger Arbeit] als auch von den ungewollten, als Naturmächte bestehenden gesellschaftlichen Folgen [Privateigentum, Arbeitsteilung, Staat] dieser Selbstknechtung. Als solche [Selbstverwirklichung] ist sie die Gewinnung der vollen menschlichen Freiheit. Es handelt sich also, dem Hegelschen Erbe bei Marx entsprechend, um die Aufhebung der Arbeit in eine höhere Form der menschlichen Produktionstätigkeit. Diese qualitative Transformation der von jeher instrumentell ausgerichteten Produktionstätigkeit ist eine nicht-instrumentelle Tätigkeit [...] die der künstlerischen Tätigkeit nahe kommt [und] nicht mehr bloß nach dem Kriterium der Nützlichkeit und Effizienz, sondern etwa nach Kriterien von Schönheit und künstlerischem Genuß betätigt und formiert [...]“¹²⁵

Neben dem Begriff der ‚*künstlerischen Tätigkeit*‘ bringt Zilbersheid diese neue Form der Produktion nach Marx mit dem ‚*Spiel*‘ und dem ‚*ästhetischen Genuss*‘ zusammen. Das Ludische sei zwar eine eminente und produktive Facette menschlicher Betätigung, bringe aber nicht notwendig Dinge hervor, die Reflexions- oder Dauercharakter und dadurch das Merkmal des Allgemeinen haben. Sowohl die vornehmlich subjektiv-phänomenale Seite des Spiels wie auch die objektive Vergegenständlichung künstlerischer Tätigkeit, über deren Phänomenalität bisher kaum ein Wort verloren wurde, kann produktiv durch den ästhetischen Genuss ergänzt werden. „Der Genuss, den der Mitmensch vom Kunstwerk gewinnt, ist ebenso Ziel der künstlerischen Tätigkeit wie das Kunstwerk selbst und er äußert sich auch auf dieselbe Weise, d.h. ohne die

¹²³ ebd., S. 45, 41

¹²⁴ ebd., S. 45

¹²⁵ ebd., S. 45 und 48

künstlerische Tätigkeit in ein Mittel zum Zweck zu verwandeln.“¹²⁶ Passend dazu haben wir vorhin, als wir über die Auflösung des Dilemmas von Poiesis und Praxis sprachen, dasselbe behauptet: Indem wir festhielten, dass in der Selbstverwirklichungspraxis zwar Gegenstände als Zeugen derselben erzeugt werden, sagten wir auch, diese seien gegenüber dem Selbstgefühl in der Praxis – das ist der Genuss – aber insoweit sekundär, als es um den Akt und dessen phänomenale Erfahrung selbst ginge und die produzierten Gegenstände nur als genussvolle Spiegelinstanz an den eigenen Genuss erinnern bzw. ihn der Allgemeinheit zugänglich machen. „Der Genuß des Kunstwerks selbst ist eine Äußerung der menschlichen Fähigkeit, an verschiedenen Arten künstlerisch gestalteter Gegenstände Freude zu finden.“¹²⁷ Genuss oder Freude: das Glück sind Kern des Selbstzwecks der/in/als Praxis. In der Arbeit hingegen sind die Gegenstände aber bloße Konsumtionsobjekte, Mittel, die nicht primär durch Freude, sondern durch Notwendigkeit und damit phänomenal durch Indifferenz ausgezeichnet sind. Das, was notwendig ist, ist uns gleich; es muss ja sein und steht daher auf einer fundamentalen, faktischen Ebene nicht notwendig zur emotionalen Disposition. Freilich kann ich mich an einem leckeren Mohnkuchen erfreuen, doch ist das bereits ein Zustand, der von der schlichten Notwendigkeit der Nahrungsaufnahme auf eine höhere Stufe abstrahiert wurde. Wer seit Tagen hungert, frisst zur Not auch seine Schuhsohlen, der Genuss ist dabei gleich. Sind also die Erzeugnisse der Arbeit primär durch Notwendigkeit und Konsumtion ausgezeichnet, ist Selbstverwirklichung – die höhere Stufe der Produktionstätigkeit – hingegen bestimmt durch den „ästhetische[n] Genuß [, der] nicht bloße Konsumtion der Gegenstände, sondern Konsumtion, bei der gleichzeitig menschliche künstlerische Fähigkeiten zum Ausdruck kommen. [...] So wie Marx die Produktionstätigkeit in künstlerische Tätigkeit [Selbstverwirklichung] transformiert, verwandelt er die Konsumtion [poietische Objektbeziehung] in ästhetischen Genuß [praktische Objektbeziehung].“¹²⁸ Die Objektbeziehung des Subjekts als genussvolle, freudreiche, weil selbstzweckhafte Praxis ist schließlich das, was die Kategorie des Glücks im Kern auszeichnet. Am Ende der Selbstverwirklichung steht idealiter also deshalb das Glück, weil sowohl Subjekt, Objekt wie ihre Beziehung in dieser Form der Praxis durch die Selbstzweckhaftigkeit qualifiziert sind und diese als ihre Wahrheit erfahren. Sie sehen oder benutzen sich dann nicht (mehr) als Mittel. Indem Privateigentum, Arbeitsteilung und Staat von der Selbsterhaltung abgeleitete Zustände darstellen, in denen Subjekte sich zueinander – wie in der Arbeit zu sich selbst – als Mittel, bloße Objekte ihrer jeweilig subjektiven Zwecke verhalten – im Privateigentum kraft des privaten Kommandos über den allgemeinen Reichtum der Welt, qua Effizienzdenken und Instrumentalität; in der Arbeitsteilung unter deprivierenden Ausschließung der Subjekte von et-

¹²⁶ ebd., S. 50

¹²⁷ ebd., ebd.

¹²⁸ ebd., S. 50-51

waigen Produktionstätigkeiten eben aufgrund von derlei Effizienz- und Rationalisierungsaspekten; und schließlich im Staat als oberster Repräsentant dieser Merkmale der Reduktion auf ein Dasein als Mittel – kann sich das Glück gemäß eines qualitativen Selbstzweckverhältnisses und Objektverhaltens hierin auch niemals gänzlich authentisch einrichten, weil ja auch der Zustand der Selbstverwirklichung noch nicht erreicht wurde. Arbeit im Sinne der Selbsterhaltung muss also deswegen weitestgehend möglich abgeschafft werden, weil Mensch und Natur sowohl in ihr, wie in ihren Folgebestimmungen: Privateigentum, Arbeitsteilung, Staat um ihre Selbstzweckhaftigkeit und qualitative Verschränkung gebracht und als bloße Mittel total verarmt sind. Im Gegensatz dazu, schreibt Zilberscheid; „je mehr meine Tätigkeit, sowohl als Produktion als auch als Konsumtion, vielseitige ‚Lebensäußerung‘, also als vielseitig eigenständige Tätigkeit [Selbstverwirklichung] ist, desto reicher bin ich.“¹²⁹ Er sekundiert damit bloß die Marxsche Idee der Aufhebung aller Arbeit in Gestalt des *totalen Menschen*, die Marx in seinem Frühwerk noch wortwörtlich zum Ausdruck bringt: „Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung bedürftige Mensch.“¹³⁰

* * *

5.6.4 Kern der Marxschen Selbstverwirklichung: Universalität, Ästhetik & Ethik

Wir sind fast am Ende. Marxens ambivalenter Begriff des gegenständlichen Gattungswesens lässt sich mit unserer Kritik, die es so erscheinen ließ, als hätte Marx sich gänzlich geirrt, und mit Zilbersheids Aktualisierung unserer Kritik, als dem Aufweis, dass Marx das Gattungswesen durchaus nicht einfach als *Animal laborans* denkt, wieder in seiner eigentlichen Intention etablieren. Wo Marx von der Bedürftigkeit der Totalität der menschlichen Lebensäußerung spricht, kann es eigentlich nicht angehen, dass das Geistige oder Immaterielle dabei tatsächlich ausgeschlossen und vollständig durch das Gegenständliche ersetzt bzw. dass der Selbstzweck in jeglicher Arbeit aufgelöst sei. Der Übergang vom allzu gegenständlichen Gattungswesen, vom mahlenden *Animal laborans* zum totalen, sich selbst ganzheitlich verwirklichenden Menschen wird genau an der Stelle möglich, wo Marx' radikaler Begriff der Gegenständlichkeit sich durch seine eigenen Aussagen relativieren und sein Arbeitsbegriff differenzieren lässt. Marx spricht dem Universalismus des Gattungswesens selbst eine praktische *und* theoretische Seite zu:

„Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch, sowohl seine eigene als die übrigen Dinge zu seinem Gegenstand macht, sondern – und dieß 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.“¹³¹

¹²⁹ ebd., S. 53

¹³⁰ Marx (2009), S. 126

¹³¹ ebd., S. 89

Sowohl das ‚Theoretische‘ wie das ‚Universelle‘ gehen im Gattungs- und Arbeitsbegriff aber unter: Trotz der Erwähnung des theoretischen Aspekts wettet Marx kraft des Gattungsbegriffs, der tatsächlich etwas Tierisches, übertrieben Naturhaftes an sich hat, leider so stark gegen das abstrakt-theoretische, reflexiv-geistige Element des Menschen, dass er sich gerade die Universalität verbaut, die er gleichzeitig beschwört. Trotz des von Marx prophezeiten Universalismus, so schreibt Quante, entfaltet Marx, „[a]nders als die idealistischen Systeme von Fichte und Hegel [...], seine Theorie [...] nicht als eine des Selbstbewusstseins [sondern als eine, worin d]er Mensch [...] sich bzw. sein Wesen nur als leibliches Wesen realisieren [kann].“¹³² Im Ergebnis widerspricht sich Marx also selbst, wo er trotz der Emphase der reduktiven Gegenständlichkeit des Gattungswesens schließlich immer wieder das geistige, intellektuelle, theoretische Moment der Selbstverwirklichung mit ins Boot holen muss, um das menschliche Sein (auch nach seiner materialistischen Wendung) in seiner Vollständigkeit zu definieren.

„Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als Gattungswesen. Diese Production ist sein Werkthätiges Gattungsleben. Durch sie 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, wie im Bewußtsein, intellektuell, sondern werkthätig, wirklich verdoppelt, und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut.“¹³³

Wenn Marx hier schreibt, der Mensch bewähre sich als Gattungswesen in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt, *schaue sich schließlich nicht nur intellektuell selbst an*, impliziert das, dass er dies aber *auch* tut. Das „Nur“ schließt das bloß scheinbar Negierte, die Reflexion im Selbstbewusstsein oder -Gefühl mit ein. Marx kann nicht umhin, als den abstrakt-denkenden, den geistigen, selbstzweckhaften Aspekt der Anthropologie und damit die Ontologie immer wieder einzuräumen, wenn auch unter materialistischem Fokus und Vorbehalt. Selbst in der weltberühmten Biene-Bauer-Passage aus dem Kapital wird dies deutlich, wenn Marx definitiv feststellt, der Mensch erschaffe die Dinge

„in seinem Kopf [und a]m 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.“¹³⁴

Nicht nur sehen wir hier die nun ausführlich angesprochene Deutung der emanzipativen Seite der Marxschen Handlungstheorie qua Arbeitsbegriffs als selbstzweckhafte Selbstverwirklichung ausgesprochen, wo es heißt, ‚er [der Mensch als Arbeiter] *verwirklicht* im Natürlichen zugleich seinen *Zweck*.‘ Darüber hinaus scheint auch Marx implizit klar zu sein, dass, wenn nun die Arbeiterin ihre Dinge im Kopf erschafft, um sich (ihr Selbstbewusstsein, Selbstgefühl) in den Dingen zu verwirklichen (zum Gegenstand, Mittel zur Selbstreflexion zu machen), dann

¹³² Quante (2013), S. 79

¹³³ Marx (2009), S. 91 [Unterstreichungen vom Autor, P.H.]

¹³⁴ Marx (MEW 23), S. 193 [Unterstreichungen vom Autor, P.H.]

bildet der reflexive Zustand der Vorstellung, Planung, Evaluation, intersubjektiver Anerkennung das Apriori und Aposteriori der Selbstverwirklichungsbewegung.¹³⁵ Sofort sollte ergänzt werden, dass, scheinbar anders als bei Hegel, die Resultate der Selbstverwirklichung bei Marx nicht zu bloßen Mitteln, toten Objekten retardieren, sondern gleich dem Subjekt als selbstzweckhaft verstanden werden. Aber auch dieses Mehr – wonach Natur, Materie nicht als das bloß abzuschaffende Andere zum Geist erachtet werden, sondern als Resultate der Selbstverwirklichung ebenfalls in ihrem Selbstzweck erscheinen –, das Marx' Handlungstheorie gegenüber der Hegelschen auszuzeichnen scheint, stellt, wie wir weiter oben gesehen haben, bloß eine Emphase auf einen bestimmten Aspekt der Hegelschen Handlungstheorie dar, die bei diesem wiederum etwas zu kurz kommt. Man könnte auch sagen, Marx hat Hegels Handlungstheorie eigentlich im Ganzen übernommen, dabei aber das Andere zum Geist stark gemacht bzw. den Resultaten der Selbstverwirklichung des Geistes im Materiellen einen gleichwertigen Stellenwert gemäß des Selbstzwecks verliehen, den sie bei Hegel zwar an sich hatten, der in dessen Geistesfixierung jedoch unterging. Wenngleich es also stimmt, dass Marx unrechtmäßig das Geistige degradiert und allzu radikal körperbetont denkt, sei ihm aber doch zugutegehalten, dass er damit die Seite der *conditio humana* hervorhebt, die durch die an der Absolutheit der Vernunft orientierte Aufklärungsphase lange Zeit vergessen ward. Weil Menschen nicht bloß kontemplative, sondern ebenfalls leiblich aktive, gegenständliche Wesen sind, kann die Betonung manueller Tätigkeit, Gegenständlichkeit definitiv als positive Weiterentwicklung der Idealistischen Philosophie erachtet werden. Trotz dieses materialistischen Überschusses, den die Marxsche Selbstverwirklichung der Hegelschen abluchst, ist aber das, was sich, laut des letzten Zitats, vom kognitiven Jenseits herab in der Welt verwirklicht, selbst nach Marx, das Geistige, Ideelle, das Gewußte oder Gefühlte, das Subjekt in seiner Selbstreflexivität – Selbstbewusstsein, Selbstgefühl: Das kognitive, emotionale Wissen oder die phänomenale Erfahrung seiner selbst als Selbstzweck ist der Zweck des Selbst, das sich verwirklicht. Die Mittel (Natur/Materie/Produkte) können zwar, wie Marx dies tut, als ebenso selbstzweckhaft aufgewertet werden, allerdings stellt das keine Umkehrung der Hegelschen Selbstverwirklichung, sondern bloß eine Emphase der gegenständlichen Seite derselben Idee dar. Es bleibt daher die Frage offen, inwiefern Marx' Handlungstheorie sich überhaupt von Hegels unterscheidet, oder, gemäß unserer Interpretation, ob Marx' Begriff der Arbeit bzw. der Selbstverwirklichung nur

¹³⁵ Man könnte uns jetzt übrigens kritisieren und sagen: „Ja, und eben diese Apriorität markiert doch genau jene ‚Vorgängigkeit‘, von der Honneth spricht und die ihm als universeller Richtwert und damit als Rettung einer möglichen Kritik dient.“ – Gut, gut. Wir wollen das einräumen. Uns stört aber nicht so sehr der in der Vorgängigkeit avisierte Universalismus, die quasi-ontologische Behauptung über die kommunikative Selbstzweckstruktur des Menschen dahinter, sondern genau dies, dass dieser Universalismus nicht konsequent als Notwendigkeit der Aufhebung der Arbeit zu Ende gedacht wird, sondern sich der Arbeitsgesellschaft anheischig macht, indem eine implizite Fürbitte an sie ergeht, doch bitte kleine Oasen der Unantastbarkeit übrigzulassen, anstatt zu fordern, die Gesellschaft als Ganze zu befreien. Nach dem Motte eines umgekehrten Luther: Hier stehe ich, ich kann aber auch anders!

komplementär zu Hegels Idee der Selbstverwirklichung sich verhält. Daraus folgt: wo Marx dazu überging, Hegel etwas einseitig in seinem Materialismus aufzuheben, müsste man sozusagen darangehen, Marx' Materialismus in Hegels Idealismus zurückzuführen. Freilich mit den eminenten Einsichten über die materielle, leibliche *conditio humana*, welche Hegel, wenn auch nicht vergaß, wie Marx noch behauptete, schlichtweg unterbestimmt und beinahe brachliegen ließ. In den Marxschen Begriffen offenbaren sich so Fehler und Lösung seines Denkens zugleich: Das *gegenständliche* Gattungswesen ist allein dem Wortlaut nach nichts als gegenständlich. Punkt. Hingegen umfasst die Universalität des totalen Menschen, als die Marx das gegenständliche Gattungswesen synonym begreift, bereits durch ihren Begriff notwendig sowohl das Gegenständliche wie auch das Theoretische am Menschen, denn „[d]er Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch.“¹³⁶ Man könnte abschließend und zusammenfassend daher auch sagen, dass sich der Hegelsche Metapherfehler – zwischen Arbeit des Geistes als Sein in der Sittlichkeit und Arbeit als Naturnotwendigkeit als Sein im System der Bedürfnisse – insgesamt in Marx als unvermittelter Kontrapunkt von totalem Menschen und gegenständlichem Gattungswesen fortschreibt. Hegels unvermittelte Dopplung in freier Geist und unfreie Natur vertieft sich bei Marx in den Begriff der Materie als mal freies, mal unfreies Selbstverhältnis im Tätig-Sein, als äquivoker Zwiespalt im Praxisbegriff. Der eigentlich vermeinte, aber durch Gegenständlichkeit verkürzte Universalismus des selbstzweckhaften Selbstverwirklichungssubjekts wird aber dort deutlich, wo 1) Marxens Emphase der *künstlerischen, ethisch-politischen Tat* als eminenter Aspekt oder gar Kern gelingender, authentischer Selbstverwirklichung bestimmt werden kann, und ferner 2) dort, wo diese in und als Selbstverwirklichung angeeignete Totalität nicht anders denn als *Aufhebung der Arbeit* und Freisetzung aller Subjekt hinzu auf ihre Selbstverwirklichung verstanden werden muss.

Zu ersterem: Das Gattungsleben, der Kommunismus sind, selbst wenn Marx, wie es heißt, keine Ethik oder Ästhetik verfasst habe, implizit dennoch durch das Ethische und Künstlerisch-Ludische qualifiziert, und damit fester Bestandteil und Kern seines Ideals der Selbstverwirklichung. Obwohl die strikte Systematisierung einer kommunistischen *Ethik* ausbleibt, finden sich bei Marx dennoch zahlreiche Verweise und Kategorien, die das Ethische am Gattungswesen und Kommunismus latent zum Ausdruck bringen. Wir können diesen Sachverhalt an dieser Stelle nicht en detail ausführen; es sei aber als Abstrich vermerkt, dass Marx' Idee des Gattungswesens unter Rücksicht auf die ethisch-moralisch Kategorie folgend zu verstehen sei: „Der Mensch ist im wörtlichsten Sinne ein *zoon politikon*, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in Gesellschaft sich vereinzeln kann.“¹³⁷ Mit der Übernahme des aristotelischen Begriffs des Menschen als *Zoon politikon* verbindet Marx das Gattungswesen (verstan-

¹³⁶ Marx (2009), S. 120 Unterstreichung vom Autor, P.H.

¹³⁷ Marx (MEW 42), S. 20

den entweder als Kern des Mensch-Seins oder einfach als das einzelne Individuum) mit dem Gattungslieben (Zweck der Menschheit als produzierende Kommunität oder einfach der Gesamtzusammenhang des Gemeinwesen). Somit stellt sich das ethische Moment des Gattungswesens als ein lebendiges Bewusstsein für das Gesellschaftliche als notwendigen Bedingungs-zusammenhang und nachgerade als Interesse am Politischen heraus, das diesen Zusammenhang organisiert, die Bedingungen kreiert und lenkt. Marxens kommunistisches Zoon politikon – allein vom Wort her schon kein Animal laborans mehr – beschreibt ein normativ-ethisches Dasein, dem es gelingt, von seinem reinen Privatinteresse zu abstrahieren und sich auch in der subjektiven Selbstverwirklichung als objektiven, weil produktiven Teil eines Gemeinwesens begreifen zu können. Auch Marx denkt, wie Hegel, Selbstverwirklichung immer als gleichzeitige Weltverwirklichung. Diese, zugegebener Maßen, sehr grobe Deutung der Marxschen Ethik kristallisiert sich vor allem in seiner Kritik des vom bloßen Privatinteresse geleiteten *Bourgeoise* heraus, dem er den *Citoyen* gegenüberstellt, wie ausführlich im Text ‚Zur Judenfrage‘ zu lesen ist. Das *gesellschaftspolitische Bewusstsein* und die *politische Tat* sind die ausschlaggebenden Merkmale Marxscher Ethik. Wenngleich bei Marx diese Definition des Ethischen zwar formal von der materiellen Produktion dominiert wird, ist seinem gattungsgemäßen Selbstverwirklichungsbegriff dennoch unbedingt dieser ethisch-philosophische Aspekt inhärent, und dabei, zumindest der Absicht nach, nahezu deckungsgleich mit Hegels bildungspolitischem Begriff der Sittlichkeit.

Was den künstlerisch-ludischen Aspekt anbelangt, so wird dieser von Marx zwar nie anhand einer vollumfänglichen ästhetischen Theorie ausgeführt, schimmert aber oft genug durch, um ausreichend aufzufallen: „Der Mensch formirt [so Marx] nach den Gesetzen der Schönheit.“ In dieser Art der „Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als Gattungswesen. [...] Durch sie [die werktätige Produktion des Schönen] erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit.“¹³⁸ Das Marxsche Ideal der gattungsgemäßen Tätigkeit ist nicht bloß am Freiheitsbegriff des Idealismus, sondern ebenfalls am Originalgenie der Künstlerromantik angelehnt, wenn auch mit der kritisch-materialistischen Wendung, die die sozioökonomische Situation des Individuums und der Gesellschaft zur Voraussetzung hat.¹³⁹ In Hans Kochs Werk ‚Marx, Engels und die Ästhetik‘ schreibt dieser: „Das geistige Zentrum aller kulturtheoretischen wie auch ästhetischen und schließlich literaturwissenschaftlichen Erörterungen von Marx und Engels bildet ihre revolutionäre historisch-materia-

¹³⁸ Marx (2009), S: 91

¹³⁹ Vgl. Koch (1983), S. 41 ff. Die These, Marxens Gattungswesen sei an dem romantischen Originalgenie orientiert, mag etwas steil daherkommen, zumal vielerorts die plausible Ansicht vorherrscht, „daß die Kritik von Marx und Engels die Romantik als eine bestimmte, in sich widersprüchliche Erscheinung der bürgerlichen Gesellschaft in verschiedenen Entwicklungsstadien betrifft.“ Man darf dieses Argument aber nicht allzu plastisch verstehen, als hätte sich Marx ein konkretes Vorbild an Goethe oder dergleichen genommen. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine strukturelle, unbewusste Aneignung der Prinzipien der Romantik für die eigene Handlungstheorie.

listische Auffassung vom ‚Wesen des Menschen‘.¹⁴⁰ Was dieses Wesen, also das Gattungswesen, anbelangt, schreibt Koch in wohlfeiler Adeptenmanier ergänzend, „bildet sich der Mensch im Laufe der Geschichte als Produkt seiner eigenen Arbeit aus.“¹⁴¹ – Das problematische Motiv der Verwendung des Wortes Arbeit für die emanzipative Seite der Marxschen Handlungstheorie kennen wir bereits. Genau deshalb muss Koch am Ende, wie schon Marx, sich auf den gleichen Zwiespalt zwischen Glorifizierung versus Überwindung der Arbeit einlassen. Ihm wird, wo er über den Menschen als ästhetischen, kulturschaffenden Produzenten spricht, ebenfalls klar; die „eigentliche menschliche Entfaltung erfolgt dort, wo sie die physische und psychische Reproduktion ihrer Arbeitskraft überschreitet [...]“¹⁴² Schließlich und endlich scheint auch der Arbeitsbegriff, den Kochs ästhetische Theorie des Marxismus von Marx schlichtweg übernimmt, auf den Begriff der Selbstverwirklichung hinzudeuten, wenn Koch abschließt: „Marx weist darauf hin, daß die Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte letztendlich auf die ‚Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck‘ hinausläuft.“¹⁴³ Der Marxsche Arbeitsbegriff von seiner emanzipativen Seite her gesehen, drückt im Kern eigentlich das ästhetische und ludische Künstlerideal aus. Im Gegensatz zur Struktur der Arbeit ist nur dieses von seiner Struktur her selbstzweckhaft. Des Weiteren ist festzuhalten, dass Marx nicht selten vorkapitalistische Formen der Arbeit als kunstreicher, naturnaher, etc. romantisiert. Gerade hierbei wird deutlich, dass Marx die Erkenntnis zu Grunde legt, dass die zunehmend arbeitsteilige Moderne mit ihren schnöden Manufakturtätigkeiten, bezugslosen Einzelarbeiten und dem rapiden Tempo der Industriearbeit etc., es der Arbeiterin verunmöglicht, spielerisch und ästhetisch ihre individuellen Fähigkeiten, ihre unikalen Talente, ihr besonderes Selbst einzubringen, frei zu entfalten und gemäß ihres Selbstzwecks zu formieren, um sich schließlich in der Schönheit und Idiosynkrasie des von ihr gefertigten Produkts anzuschauen bzw. ein satisfaktorisches Selbstgefühl zu erlangen. Nicht nur ist damit kurz die zweite Dimension der Entfremdung angeschnitten, auch wird hierbei überaus luzide, dass Marx` Vorstellung von ‚lebendiger Arbeit‘ eine durch und durch ästhetische, vom Schönen, Ludischen und Künstlerischen geprägte ist. Die Werk- bzw. Kunsttätigkeit ist daher dem Begriff der Selbstverwirklichung anstatt dem der Arbeit zuzurechnen.

Zu letzterem: Nimmt man sich zum Beispiel folgende Textstelle aus den Grundrissen zu Herzen, ist die Universalität, die notwendig eine Aufhebung der Arbeit in einen Zustand selbstzweckhafter Selbstverwirklichung gemäß des Künstlertums und gesellschaftspolitischen Interesses und Handelns verlangt, kaum von der Hand zu weisen:

¹⁴⁰ ebd., S. 31

¹⁴¹ ebd., S. 32

¹⁴² ebd., S. 33

¹⁴³ ebd., S. 36

„In fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sog. Natur sowohl wie seiner eigenen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzung als die vorhergegangene historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d.h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem vorhergegebenen Maßstab, zum Selbstzweck macht? Wo er sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert? Nicht irgend etwas Gewordnes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist?“¹⁴⁴

Wo Marx von ‚schöpferischen Anlagen‘ und ‚Selbstzweck‘ spricht und die ‚absolute Herausarbeitung‘ dieser ‚menschlichen Kräfte‘ positiv betont, kann nicht die instrumentelle Tätigkeit des selbsterhaltenden Überlebens gemeint sein, d.h. weder naturbedingte- noch Lohnarbeit. Vielmehr hat er hier das künstlerisch-ludische und gesellschaftspolitische Schöpferium im Sinne eines selbstzweckhaften Verhältnisses und wertorientierten Handelns in Beziehung auf sich und die Wirklichkeit (Natur und Gesellschaft) vor Augen hat; eben das also, was wir unter die praktische, leibliche Seite authentischer Selbstverwirklichung als einer von sozialen Zwängen und natürlichen Fremdzwecken befreiten Entfaltung der wirklichen Interessen und Fähigkeiten des manuell tätigen, praktischen Menschen im höheren Sinne der nicht bloß kontemplativen, sondern ebenso produzierenden und handelnden Menschheit verstehen. Was Marxens Selbstverwirklichungsideal unterbreitet, ist die Einsicht, dass gerade durch die Reduktion auf eine einzige Arbeitstätigkeit (Beruf), sei sie nun durch den Naturzwang oder die kapitalistische Produktionsweise herbeigeführt, die potentielle Universalität des Menschen verkümmert.

"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."¹⁴⁵

Umgekehrt beschreibt die idealistisch-materialistische Skizze dieser totalen Entfaltung der individuellen und gesellschaftlichen Anlagen, dass: Erst wenn natürlicher bzw. gesellschaftlicher Arbeits- und Professionalisierungszwang abgeschafft sind; erst wenn die Zerstückelung der Seele und die Zerteilung der Gesellschaft in bloß organische Funktionsglieder aufgehoben ist, erreicht der Mensch als (um es mit Deleuze zusagen: rhizomartiges) Gattungswesen, erlangt der totale Mensch seine Universalität und damit die höchste Form der Freiheit, die des sich frei entfaltenden Werdens.

* * *

¹⁴⁴ Marx (MEW 42), S. 395-396 Unterstreichungen vom Autor, P.H.

¹⁴⁵ Marx (MEW 3), S. 33

Freilich ist dies ein wiederkehrendes Freiheitsideal und Versöhnungsmotiv, so alt wie die Philosophie oder Menschheit selbst. Wenn im ‚*Protagoras*‘ Platon seinen Sokrates über das letzte Ziel des in der Tätigkeit sich bildenden Menschen proklamieren lässt: „All diesen Unterricht erhieltst du nicht zum Zwecke kunstmäßiger Ausbildung, um selbst darin Meister zu werden, sondern zum Zwecke der höheren Bildung überhaupt, wie sie einem selbständigen und freien Manne wohl ansteht.“¹⁴⁶, dann hallt das Echo dieser unsterblichen messianischen Hoffnung auf ein Dasein und Tätig-Sein in glücklicher Erfüllung bis heute nach, wo noch Humboldt schreibt: „Wenn wir aber in unserer Sprache Bildung sagen, so meinen wir damit etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches, nämlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle des gesamten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergießt.“¹⁴⁷ Diese höhere Bildung – womit wir wieder den Hegelschen Selbstverwirklichungsbegriff eingeholt hätten – meint eine durch die in den diversen Tätigkeiten und Fähigkeiten erlangte Mündigkeit und Elevation des Individuums und der Gesellschaft in Richtung des Guten, Schönen und Wahren – moderner ausgedrückt: – sittlichen Lebens; in Marxscher Terminologie: Gattungslbens oder Kommunismus. Diesen objektiven Momenten gelingender oder authentischer Selbstverwirklichung korrespondiert auf subjektiver Seite das, was wir *Glück* nennen.

Wir wollen nun nicht mehr viele Worte verlieren, um schnell ins Fazit überzuleiten und halten daher fest: Indem Marx mit dem Begriff der Arbeit alle Tätigkeiten über einen Kamm schert, verpasst er es, unterschiedliche Tätigkeitsformen wie ihre differenten Strukturen begrifflich klar voneinander zu scheiden. Freilich aber meint Marx, wenn er unter dem Banner der Arbeit implizit von der künstlerischen Werk­tätigkeit und politischem Interesse, ideell von der Gegenständlichkeit oder revolutionspathetisch von der menschlichen Tat überhaupt spricht, nicht und niemals eigentlich Arbeit im strukturellen Sinne der Selbsterhaltung, sondern immer und einzig die Tätigkeits- und Subjektivierungsform authentischer Selbstverwirklichung.

¹⁴⁶ Platon (2004), S. 42

¹⁴⁷ Vgl. bzw. gesehen bei Gadamer (1960) S. 16; – Originalquelle nicht gefunden.

„Die Aufwertung der Arbeit eröffnet die Perspektive ihrer Aufhebung. Solche Dialektik der Arbeit haben vor allem die Dialektiker Hegel und Marx ausdrücklich und mit weitreichenden Folgen für das Selbstverständnis der Moderne bedacht. Beide werten die Arbeit systematisch auf: Hegel, indem er sie zu der Grundform des zu sich selbst kommenden Geistes, Marx, indem er sie zur elementarsten und allgemeinsten Voraussetzung menschlich-geschichtlicher Wirklichkeit macht. Beide zielen aber auch darauf, die Arbeit, sofern sie bloße Naturnotwendigkeit ist, zu beschränken, und leiten damit zugleich eine Neubewertung der Arbeit ein. So führen Hegel und Marx auch historisch [...] eine Antithese mit sich, welche die Arbeit nicht ignoriert, aber von der Nicht-Arbeit – der Muße – her bewertet.“

– Andreas Arndt, in: Die Arbeit der Philosophie –

5.7 Fazit zu Hegel und Marx & Exkurs zu Arendts Arbeitsbegriff

Wir fassen zusammen und kommen zu dem Schluss, der Hegels und Marx' Arbeitsbegriff in ihren emanzipativen Momenten als komplementäre Begriffe der Selbstverwirklichung im Sinne der Überwindung der Arbeit begreift: Was Hegel ekstatisch als die Arbeit des Weltgeistes im Sinne seiner Progression im Bewusstsein der Freiheit beschreibt, ist vielmehr ein expressives Hervorquellen und produktives Sich-Verwirklichen der geistigen Energien und Potenzen des Zivilisationsprozesses in seinem Fortschreiten der Natureinhegung und gleichzeitigen Kulturalisierung als Emanzipation der Menschheit. Jedoch übersieht bzw. unterbewertet Hegel, dass neben dieser authentischen Fortschritts„arbeit“ gleichzeitig eine diametral andere Arbeit existiert; nämlich eine diesen geistigen (technischen, wissenschaftlichen, künstlerischen und kulturellen) Fortschritt überhaupt erst ermöglichende (materielle, naturhafte, manuelle) Arbeit, die im Sinne seines eigenen Freiheitsbegriff jedoch eine schlechte, unwahre und entfremdete Form annimmt, weil sie die Masse zu unerträglichem Arbeitsleid verdammt, während sie Wenige gänzlich von der Mühsal hinzu den geistigen Annehmlichkeiten befreit, die Hegel so gern idealisiert. Genau diesem Widerspruch in Hegels Fortschritts- und Arbeitsbegriff nimmt Marx sich an und zeigt auf, inwiefern der behauptete Universalismus der Aufklärung, der Vernunft, des Humanismus, der Französischen Revolution, des modernen Freiheitsglaubens und -Versprechens eine Farce darstellt, wo die Freiheit Weniger auf den Schultern einer riesigen Masse von doppelt- aber fake-freien Arbeitern ausge tragen wird. Um diese Kritik zu leisten, anthropologisiert Marx den Hegelschen Weltgeist zum sogenannten Gattungswesen und versucht gleichzeitig den Arbeitsbegriff zu doppeln, indem er von entfremdeter vs. lebendiger, unfreier vs. freier, zweckmäßiger vs. selbsttätiger Arbeit spricht, wobei er das jeweils letztere affirmativ und positiv zu konnotieren versucht: Die (lebendige) Arbeit sei das (Gattungs-)Wesen des Menschen; in ihr sei der Mensch er selbst bzw. selbstzweckhaft tätig und daher frei. Dadurch aber, dass die (gesellschaftlich notwendige oder zumindest vorherrschende Form von) Arbeit damals nicht bloß die schönen Künste, die intellektuelle Bildung oder überhaupt selbstzweckhafte, wertrationale Tätigkeiten umfasste bzw. aufgrund des Standes der Produktivkräfte umfassen konnte, sondern auch

jegliche noch so unmenschliche, unlebendige, auszerrende, eintönige, instrumentelle Tätigkeiten, werden schließlich bei Marx auch solche instrumentellen Weltbeziehung, die der Industrialisierungsprozess hervorgebracht hat und die schlichtweg nichts mit selbstentfaltenden, ganzheitlichen und authentischen Tätigkeiten gemein haben, plötzlich (im Spätwerk) zum Wesen des Menschen hinzudefiniert bzw. nicht mehr kritisch von anderen Tätigkeitsformen geschieden. Als Problem erscheint dann nicht mehr so sehr die rationalisierte, stumpfe Fabrik- oder Industriearbeit an sich; nicht mehr das protestantische Leistungs- und asketische Verausgabungsideal des Bürgertums per se, sondern nur noch ihre entfremdete Form der Lohnarbeit. Zum Wohle des modernistisch-industrialistischen Kommunismus vertritt Marx die Ideale aus seinen Frühschriften, was unter anderem sein Schwiegersohn Paul Lafargue im polemischen Band ‚*Recht auf Faulheit*‘ schon früh erkennt. Das Dilemma – die Menschheit von entfremdeter Arbeit befreien zu wollen, indem der Mensch zum Arbeitsklaven degradiert wird, ein Dilemma, dem Marx nicht entkommen konnte und das ihn, bei genauerer Betrachtung seines Werks, selbst dazu führte, letztlich latent unentschieden darüber zu sein, ob das Reich der Freiheit nicht doch vielleicht erst *am Ende*, anstatt *in* der Arbeit läge – trägt sich bis ins 20. Jahrhundert fort und scheint den widersprüchlichen Kern aller derer Gesellschaftssysteme oder -Analysen zu bilden, die sich auf Marx‘ Philosophie und Arbeitsbegriff berufen. Die Linke, die, freilich mit guter Absicht, dennoch nicht vom Begriff der Arbeit loslassen will und dabei den der Selbstverwirklichung als bloß neoliberale Ideologie verfehmt, ist Teil und Ausdruck dieses Problems.

Was nun weniger die weltliche Dimension und spezifischer den kategorialen Unterschied von Selbsterhaltung, Arbeit versus Selbstverwirklichung anlangt, ist Resultat, dass: wo Hegel mit seinem Begriff der Arbeit eindimensional auf einen idealistischen Tätigkeits- und intellektualistischen Subjektivierungsbegriff rekurriert, der seine Kehrseite, die unfreie, materielle Tätigkeit und Abhängigkeit verschleiert, bildet Marx‘ Begriff der Arbeit einen zweidimensionalen Tätigkeits- und Subjektivierungsbegriff, der im Versuch einer Emanzipation der lebendigen Tätigkeit jedoch allzu viele Komponenten der toten Tätigkeit in seine lebendige Materialität (Praxis) aufnimmt und dadurch seine Idealität (Theorie) korrumpiert. Eine Kritik an Hegels und Marx‘ Arbeitsbegriff muss sich daher an den Komposita Arbeit und Begriff entspinnen, nämlich an einer Kritik des Begriffs *Arbeit*, nicht so sehr am *Begriff des Begriffs* der Arbeit. Das heißt, nicht so sehr die Intension ihrer Arbeitsbegriffe, die sie vermittelt wissen wollten, ist das Agens des Problems und Kern unserer Kritik an Hegel und Marx, sondern schlicht und ergreifend die gewählte Form unter der ihre eigentliche Idee der Selbstverwirklichung subsumiert wird, also das Wort: Arbeit. Dass ein solch scheinbar lapidarer Metapherfehler zu derlei Fehlrezeption und Schreckensgeschichte führen kann, stellt unter Beweis, dass

es nichts bringt, das Wort Arbeit mit anderem Inhalt zu füllen und einen positiven Wandel zu erwarten, vielmehr braucht es einen ganze anderen, neuen Signifikanten für die von Marx und Hegel ersonnenen Inhalte bezüglich ihrer emanzipatorischen Tätigkeitsbegriffe. Hier können wir durchaus von der Identitätspolitik lernen: manche Begriffe sind unheilbar krank und irreparabel, sie können nicht radikal neu konnotiert oder produktiv umgedeutet werden und müssen daher mindestens durch Gegenbegriffe ergänzt, wenn nicht sogar gänzlich abgeschafft und kraft eines Neusprech bekämpft werden.

Hiermit stehen wir nun auch vor dem klassischen Scheideweg zwischen entweder 1) Befreiung *durch* Arbeit (Marx); oder 2) Befreiung *von* Arbeit (Hegel). Dieser Scheideweg führt aber auf erstem wie auf zweitem Wege in eine Sackgasse. Denn eine Befreiung durch die Arbeit läuft, wie wir mit Marx gesehen haben, Gefahr, sich auf ewig in ihr zu verlieren; und eine Befreiung von der Arbeit hat wiederum den Nachteil, dass sie unter Leugnung der historisch-empirischen Verfasstheit einer Gesellschaft ein phantasmagorisches potemkinsches Dorf erbaut, das bloß gute Mine zu bösem Spiel macht oder schlimmstenfalls in das System kapitalistischer Produktion integriert wird – alle Wege von 68 führen in den Supermarkt (Sloterdejk). Wir können die Arbeit – im Sinne naturnotwendiger Tätigkeiten – selbst bei unserem technischen Stand (noch) nicht *ganz* loswerden, indem wir einfach, wie Hegel bereits vor 200 Jahren, die Wahrnehmung einer Utopie behaupten oder gar wie Rousseau und seine eskapistischen Zöglinge einen unmöglichen Naturzustand anrufen, der plötzlich alle Modernität verabschiedet und rückgängig macht. Wir können aber auch nicht, wie der späte Marx, erwarten, dass wir die Übel der Arbeit irgendwann durchschreiten und hinter uns lassen, wenn wir ewig ihrem romantisierten Begriff nachhängen und vergeblich versuchen, sie doch noch irgendwie auf Prometheus komm raus positiv zu konnotieren und in Einklang mit den fundamentalen Disharmonien der Moderne zu bringen. Dieses Dilemma spiegelt sich nicht zuletzt in der damaligen Kontroverse zwischen der Doppelaufgabe der Arbeiter, die einerseits gegen die Abschaffung der kapitalistischen Lohnarbeit, aber gleichzeitig für eine Anhebung des Lohns kämpfen sollten. Dieser Widerspruch schreibt sich weiträumig in den Werken der neueren Generation der Kritischen Theorie fort, wo eine Befriedung im Anerkennungsmodell oder der Lebenswelt behauptet wird, das angeblich vom „System“ bzw. der Arbeit unberührt bleibt. Der Zwiespalt der Arbeit als Naturnotwendigkeit mag noch so eifrig hübschgeschminkt werden, ein alternder Begriff wird seine Altersflecken nicht los; mag man kraft Resonanztheorien, Anerkennungsmodellen etc. noch so sehr ein Ende des Reichs der Notwendigkeit behaupten, wo es faktisch, empirisch nicht gegeben ist, wobei es das sein könnte, es lagert das Problem nur auf andere Milieus und Kontinente aus.

Nur die Aufhebung der Arbeit als Selbsterhaltung wird auch die immaterielle Sphäre versöhnen können; dies ist der eigentlich Kern von Hegels und Marx' Handlungstheorien. Die

Arbeit muss demzufolge durch die gemeinsame Tat als materielles Faktum weitestgehend-möglich aufgehoben (d.i. á la Marx kollektiv durchschritten), aber indes begrifflich als unheilbares Negativum bestimmt werden, so dass sie gleichzeitig im Sinne eines wahren Fortschritts durch einen Gegen- bzw. Postbegriff (d.i. Befreiung von Arbeit á la Hegel), der Aussicht auf ein konkretes Danach gibt, theoretisch konterkariert werden kann. Es muss ein Begriff sein, der in klarer Opposition zur Arbeit steht und ihren negativen Charakter an sich herausstellt und kritisch mit sich vermittelt, um einen anderen, neuen Entwurf des persönlichen und kollektiven Tätig-Seins zu ersinnen und etablieren. Die *Selbstverwirklichung* ist ein solcher (sicherlich bloß vorläufiger, aber bislang durchaus sinnvoller) Begriff, mithilfe dessen sich ein dritter Weg pflastern ließe; und das nicht so sehr, weil er gerade gesellschaftlich en vogue ist, sondern vielmehr deshalb, weil er seine Wurzeln bei Hegel und Marx selbst hat, von denen die Betrachtungen zur Moderne als Zeitalter der Arbeit wiederum ausgeht. Kann und wird im Begriff der Arbeit also undifferenziert jede Form des Tätig-Seins, vor allem aber die bürgerliche Lohnarbeit und das mit ihr (auch im Realsozialismus und seinem planwirtschaftlichen Arbeitszwang) einhergehende instrumentelle Leistungsprinzip, subsumiert, stellt der Begriff der Selbstverwirklichung, der ja von Hegel wie Marx vage und prototypisch für ihre Tätigkeits- und Subjektivierungskonzepte gelegentlich verwendet wurde, gerade eine solche gelungene Begriffsopposition zur Arbeit dar, die für eine Gegenüberstellung fruchtbar gemacht werden kann.

Wir haben jetzt nämlich erkannt, dass und inwiefern Hegels und Marx' verborgenen Begriffe authentischer Selbstverwirklichung der Arbeit als selbsterhaltender Tätigkeit gegenüberstehen, sich dabei zueinander komplementär verhalten und gleichzeitig die Idee der Aufhebung der Arbeit implizieren. Hegels Selbstverwirklichungsideal betont vornehmlich das geistige, intellektuelle, sittliche Element; das Marxsche wiederum das manuelle, leibliche kreative Element. Während Hegels Primat der Bildung das Körperliche tendenziell unterschlägt, obschon er es nicht einfach verkennt, sondern nur zu wenig anerkennt, geschieht bei Marx das Umgekehrte, insofern er ein Primat des Körperlichen behauptet, worin das Geistige zwar auch nicht verkannt, aber doch zu wenig anerkannt wird. Hegel verliert den Blick für die naturhafte Seite der Arbeit und verbaut sich die Einsicht für die in seiner Philosophie angelegte Aufhebung der Arbeit, wohingegen Marx die Sicht für das Geistige verliert und damit ebenfalls für die Konsequenz der Überwindung der Arbeit blind(er) wird. Hegels Dominanz des Geistes kann oder will sich ab einem gewissen Punkt nicht mehr um die Arbeit als basalem Naturverhältnis kümmern und behauptet sie als erledigt, sofern die selbstverwirklichende Tätigkeit des Geistes auf den Begriff der Arbeit projiziert wird, womit jene als bloßer Teilaspekt dieser eskamotiert wird, wenngleich sie damit nicht einfach erledigt, sondern nur verdrängt ist. Hegel lässt in der impliziten Gegenüberstellung beider Be-

griffe der Arbeit in Gestalt des Systems der Bedürfnisse und der Sittlichkeit damit einen Widerspruch stehen, den er hätte lösen können, hätte er das manuelle Element, die naturhafte Arbeit im Sinne der Selbsterhaltung stärker betont bzw. kritisch analysiert und schließlich als ebenfalls leiblich zu überwindend ausgedeutet. Marxens Dominanz der Gegenständlichkeit wiederum will diesen Widerspruch zwischen Sittlichkeit und System der Bedürfnisse darin aufheben, dass das Geistige als allein ideologisches Moment diffamiert und nunmehr alle Arbeit bzw. die Gegenständlichkeit an sich goutiert wird. Damit aber erscheint nun die naturhafte Seite wie auch alle Naturnotwendigkeit als das, was sie nicht ist, Freiheit. Marx' Versteifung auf das Gegenständliche, die aber, wenn man genauer hinsieht, nie absolut ist, was im Begriff des totalen Menschen offenbar wird, kann die Überwindung der Arbeit nicht mehr als Notwendigkeit seiner eigenen Theorie entziffern, weil die Kritik an Hegel zu einer Verdunkelung, Vermischung der Differenz von Ontologie und Anthropologie führt.

Hegel wie Marx denken sowohl das ontologische, geistige, selbstzweckhafte als auch das anthropologische, naturhafte, mittelzweckrelationale Element in ihrer Einheit und Differenz, jedoch mit unterschiedlicher Gewichtung und Konnotation. So wenig wie in Hegels Geistesmonismus Materie allein pejorativ verstanden wird, stellenweise macht Hegel auf ihre potentielle Selbstzweckhaftigkeit und Freiheit aufmerksam; so sehr schwingt in Marx' Materialismus der Geist als metaphysisches Rudiment in Gestalt der Idee der Freiheit bzw. Selbstzweckhaftigkeit des Seins mit; Marx weiß daher sehr wohl um die Momente der Materie Bescheid, die Unfreiheit, weil Notwendigkeit sein können. Hegels und Marx' Theorien sind also komplementär, indem sie sich sowohl in ihren Mängeln wie Überschüssen ergänzen und schließlich als zwei Seiten einer Medaille verstehen lassen. Werden beide Theorien dergestalt produktiv zusammengedacht, kommt dabei notwendig die Idee der weitestgehendmöglichen Aufhebung der naturnotwendig-entfremdeten wie der sozial-entfremdeten Arbeit im Sinne des zu gesellschaftlicher Allgemeinheit erhobenen Begriffs authentischer, gelingender Selbstverwirklichung heraus. Hegel und Marx sind damit *die* Philosophen der Selbstverwirklichung, nicht der Arbeit.

* * *

Hannah Arendt wird nicht selten als Kontrahentin zu Hegel, Marx und zur Kritischen Theorie erachtet. Zumindest was ihren Arbeitsbegriff betrifft, ist das aber nicht unbedingt der Fall bzw. lässt sich zeigen, dass Arendts Kritik der Arbeit sich mit den kritischen Arbeitsbegriffen des Deutschen Idealismus und dessen Folgeströmungen stellenweise sogar deckt. Diese Überschneidungen und tendenziellen Übereinstimmung geben nicht nur Auskunft da-

rüber, dass es ein bestimmbares Wesen der Arbeit, der Selbsterhaltung und damit auch der Selbstverwirklichung gibt, und wir hiernach durchaus universal, ontologisch-kritisch über sie nachdenken sollten, um uns nicht allein auf Sozialwissenschaft und machttheoretische Strukturanalysen verlassen zu müssen; vielmehr noch offenbart sich bei genauerer Betrachtung Arendts auch in ihrer Theorie die Aufhebung der Arbeit als notwendiger Akt zur Emanzipation der Gesellschaft, der sich damit mit den Konsequenzen der Selbstverwirklichungsbegriffe von Hegel und Marx deckt. Gerade mit der Hegel-und-Marx-Kritikerin Arendt und ihren Kontrapositionen zu beiden Denkern lässt sich die Aufhebung der Arbeit als (metaphysische) Notwendigkeit für eine befreite, herrschaftsfreie Gesellschaft belegen.

In ihrem Werk ‚*Vita activa – oder Vom tätigen Leben*‘ stemmt sich Arendt inhaltlich gegen die von ihr beobachtete Vergesellschaftungstendenz der Massen durch die Nationalökonomie als primärem Organisationsprinzip des Gemeinwesens und gegen den Motor und Kern dieses Prozesses – *die Arbeit* als Primat menschlicher Betätigungs- und Relationsräume. Ziel von Arendts arbeitskritischer Studie ist, wie Axel Honneth zusammenfasst, „durch das Geflecht menschlicher Handlungsweisen hindurch an die Praxisform sprachvermittelter Interaktion zu erinnern, in der allein die Menschenwelt als öffentlich-politischer Lebenszusammenhang überleben kann.“¹⁴⁸ Hierzu bemüht Arendt eine auf Aristoteles zurückgehende, systematische und hierarchische Dreiteilung der Handlungstheorie, der zufolge die Tätigkeiten *Arbeit*, *Herstellen* und *Handeln* kategorial voneinander zu unterscheiden und normativ ungleich zu werten sind.

1. Arbeit ist die Tätigkeit, die lediglich jene lebensnotwendigen Güter produziert, die sofort oder sehr bald vom Organismus konsumiert werden (müssen), um das biologische Leben aufrechtzuerhalten. Arbeit meint die naturnotwendigen Tätigkeiten des das Überleben sichernden Existenzerhalts.

„Die Tätigkeit der Arbeit entspricht dem biologischen Prozeß des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet, um sie als die Lebensnotwendigkeiten dem lebendigen Organismus zuzuführen. Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Arbeitens steht, ist das Leben selbst.“¹⁴⁹

Insofern es sich bei der Arbeit also um die Tätigkeit der bloßen Pro- und Reproduktion von existenzhaltenden Überlebensmittel handelt, gibt sich darin ausschließlich das *nackte Leben* (Agamben) wieder, weshalb auch hier Arbeit mit dem Begriff ‚*Selbsterhaltung*‘ gleichgesetzt werden kann. Insofern der Mensch in dieser Tätigkeitsform ein auf die Biologie und ihre Erhaltung reduziertes Tier ist, ergibt es Sinn, wenn Arendt den arbeitenden Menschen als ‚Animal Laborans‘ tituliert. Hierin fällt der Begriff der Arbeit mit dem Begriff des Lebens genauer ge-

¹⁴⁸ Honneth (1980), S. 205

¹⁴⁹ Arendt (1958), S. 16

sagt insoweit zusammen, als beide durch die Banalität des kreisförmigen, positiven Erhalts des biologischen Status quo identifiziert werden können.

„Das Leben ist ein Vorgang, der überall das Beständige aufbraucht, es abträgt und verschwinden läßt, bis schließlich tote Materie, das Abfallprodukt vereinzelter, kleiner, kreisender Lebensprozesse, zurückfindet in den alles umfassenden ungeheuren Kreislauf der Natur selbst, die Anfang und Ende nicht kennt und in der alle natürlichen Dinge schwingen in unwandelbarer, todloser Wiederkehr.“¹⁵⁰

Die Arbeit erschafft nichts, was für ein individuelles oder kollektives Dasein abseits des natürlichen Gattungsdaseins von Dauer oder Prägnanz wäre und die Menschen aus dem kreisförmigen Ewigkeitsprozess des Naturzusammenhangs befreien, oder ihnen eine spezifisch menschliche Note und Geschichte verleihen würde. So verstanden ist Arbeit a-historisch – was die diametral andere Behauptung zu Hegel und Marx nur dann ist, wenn man ihre Arbeitsbegriffe wirklich mit der Selbsterhaltung anstatt der Selbstverwirklichung identifiziert; ein Fehler, den wir bereits ausgeräumt haben. Weil die Arbeit in ihrer Positivität nicht die Tätigkeit ist, die das Naturverhältnis transzendiert und ein Subjekt anders als über dessen blanke Biologie in der Welt befestigt, stellt sie Arendt zufolge die sklavische, privative, vereinzeln- und verdinglichende Tätigkeit dar, in der dem Menschen gerade keine menschliche Welt zur Verfügung steht, sondern vielmehr abhandenkommt; in der Arbeit als basalem Naturverhältnis ist der Mensch, auch laut Arendt, immer schon entfremdet.

2. Nachfolgend stellt, laut Arendt, das Herstellen wiederum den Bereich dar, in welchem der Mensch als ‚*Homo faber*‘ Dinge von Dauer in die Welt bringt und somit zumindest ideell seine Selbstwirksamkeit in dieser über seinen Tod hinaus verlängern kann – im Bereich der Institutionen wie z.B. Kunst und Kultur transzendiert der Mensch sein unmittelbares Naturverhältnis und wird idealiter unsterblich. Heißt, der Mensch wird zu mehr als bloßer Natur.

„Im Herstellen manifestiert sich das Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens, das sich der immerwährenden Wiederkehr des Gattungslebens nicht fügen kann und für seine individuelle Vergänglichkeit keinen Ausgleich findet in der potentiellen Unvergänglichkeit des Geschlechts. Das Herstellen produziert eine 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.“¹⁵¹

3. Arendt zufolge ist jedoch erst der Bereich des Handelns der dem Menschen eigentlich wesenhafte oder bildet seine *differentia specifica* gegenüber andere Lebewesen. Durch Handeln als Tat- und Sprechakt kommt der Mensch in der Sphäre des Politischen als das zu sich, was er in Wahrheit sei – gemäß der auch von Marx verwandten, aristotelischen Definition ein ‚*Zoon politikon*‘; ein öffentlichkeits-wirksames Handlungswesen, das primär zur politischen Tätigkeit vermittels seines Sprechvermögens und Vernunftfähigkeit bestimmt ist.

¹⁵⁰ ebd., S. 115

¹⁵¹ ebd., S. 16

„Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt. Die Grundbedingung, die ihr entspricht, ist das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern. [...] Das Handeln bedarf einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder leben wird.“¹⁵²

Das politische Handeln und damit das Menschlichste am Menschen verwirklicht sich in der Sphäre des Öffentlichen (*Polis*). Sie ist der Sphäre des Privaten (*Oikos*), der die Wirtschaft und Arbeit angehören und daher tierischen Charakter haben, weil sie durch Mangel und Notwendigkeiten geprägt sind, entgegengesetzt. Nicht nur galten, von den Alten bis ins Mittelalter, diese beiden Sphären in praktischer und theoretischer Hinsicht als auseinanderzuhaltende Lebensbereiche; auch die implizite, normative Hierarchie der Tätigkeiten, mitsamt ihrer Geringschätzung der Arbeit wurde bis in den Katholizismus des Mittelalters hinein gelebt. Spätestens mit der Neuzeit diagnostiziert Arendt ein Verwässern dieser vormals getrennten Bereiche und eine Umkehrung der impliziten Hierarchie der Tätigkeitsformen. Dass die Verschmelzung der Differenz zwischen Öffentlichem und Privatem gleichzeitig eine Verkehrung der Hierarchie der Tätigkeitsbereiche zufolge gehabt hat, heißt, dass das Handeln an unterste und das Arbeiten an oberste Stelle gerückt ist. Galt der antike Mensch noch dann als unfrei, wenn er arbeiten musste, und als frei und genuin menschlich, wenn er sich, befreit von den Lebensnotwendigkeiten, im öffentlichen Raum durch politische Teilhabe auszeichnete; so ist dieses Verhältnis heute auf den Kopf gestellt und der Mensch retardiert subjektiv wie objektiv zum privaten Arbeitstier, das von der öffentlichen Dimension und ihren politischen Elementen immer mehr entfremdet ist. Mit dem Machtzuwachs der Ökonomie und der Sakralisierung der Arbeit hat sich das Private über das Öffentliche gestülpt und ist zu dem geworden, was wir heute, laut Arendt, „Gesellschaft“ nennen. Die Gesellschaft stellt jedoch eine vom genuin öffentlichen, politischen Raum entfremdete und bloße Wirtschafts-, Arbeits- und Verwaltungsgemeinschaft und bildet daher eine problematische Privatisierung oder Verwirtschlichung und Verhäuslichung des Politischen ab. Andersherum kann aber auch, wie Arendts Schüler Richard Sennett das später tun wird, gesagt werden, dass eine problematische Politisierung des Privaten stattgefunden hat; nicht in dem Sinne, dass zum Beispiel die Frage der Sexualität oder des Geschlechts zur politischen Diskussion gestellt werden, sondern in der Hinsicht, dass vom öffentlichen Raum, der eigentlich eine Sphäre des Konflikts und der Distanznahme ist, nunmehr erwartet wird, dieselben Proximitätsstrukturen bereitzustellen und Intimitätsbedürfnisse zu befriedigen, die eigentlich der Sphäre des Privaten vorbehalten sind. Freilich bleibt Hannah Arendts radikale Renaissance der attischen Dualität aus *Oikos* und *Polis* nicht unwidersprochen.

¹⁵² Arendt (1958), S. 17

Über das von Arendt erörterte Verwässern der menschlichen Dimensionen – Polis und Oikos – ist die Kritik sich hinlänglich einig. Wenngleich die Problematisierung des Phänomens unterschiedlich stark gewichtet wird, wird diese These meist affirmiert. Unisono wird hingegen Arendts triadisches Kategoriensystem des Tätig-Seins dahingehend moniert, dass es „sehr idealtypisch [sei und sich] in der Realität in Reinform nicht auffinden“¹⁵³ ließe, so Rahel Jaeggi exemplarisch für derlei Kritik in einem Interview zu Arendt. Ablehnung findet Arendts Trias also meist deshalb, da ihre dreiteilige Kategorisierung angeblich welt- und lebensfremd sei, da doch in der Realität diese drei Bereiche oft in eins fielen, oder aufeinander angewiesen seien, um überhaupt in die Welt treten zu können. (Wir haben diesen Punkt unter der dialektischen Vermischung von Praxis und Poiesis behandelt.) Diese Kritik aber, die dann oftmals darin resultiert, die Arbeit doch irgendwie rettend interpretieren und mit positiven Eigenschaften anreichern zu wollen, ist, mit Verlaub, die unphilosophischste Kritik, die man sich vorstellen kann. Dass es sich bei Arendts Einteilung um Idealtypen handelt, die in Reinform nicht vorkommen, was wir übrigens seit Max Weber wissen und dennoch methodisch anwenden, ist gerade kein Argument gegen die trinitarische Einteilung, sondern dafür. Deshalb nämlich, weil das Geschäft der Philosophie oder überhaupt der Theorie nicht die unkritische (heißt: nicht-binnen-differenzierende) Anschauung und somit die rein setzende Aussprache der positiv vorgefundenen Wirklichkeit ist, sondern ganz im Gegenteil: die erste, wichtigste und wesentlichste Aufgabe der Philosophie ist die Negativität, d.i. die kategoriale Differenzierung wie begriffliche (Neu-)Verknüpfung der Wirklichkeit, damit diese nicht nur wohlfeil in ihrer unmittelbaren Positivität abgebildet und damit schlimmstenfalls angenommen wird, wie es der Fall in zahlreichen sozialwissenschaftlichen Betrachtungen ist, sondern gerade um auch all jene apriorischen Strukturen in ihr zu entdecken, die an sich problematisch und indes mit einer konzeptuell Umdeutung auch als Praxis wandelbar sind.

Erschwerend kommt hinzu, dass die meiste Kritik an Arendt aus der Marxschen Tradition kommt, diese Tradition aber den von Hegel an Marx vererbten Metapherfehler zur Arbeit bis heute nicht wirklich überwunden hat, und oftmals Marxens und Hegels eigentliche Kritik an selbsterhaltender Arbeit mit den emanzipativen Momenten ihrer impliziten Selbstverwirklichungsbegriffe vermischt. Ein Beispiel: Unter zur Hilfenahme des Arguments der Historizität und dem Begriff der allmächtigen Struktur als Todschlagnargument gegenüber jeglicher Metaphysik klingt die subtilere Form der Idealtypen-Kritik – wenngleich es im Kern dasselbe, die Arbeit irgendwie retten-wollende Argument bleibt – in etwa so, wo Axel Honneth schreibt:

„Hannah Arendt dünnt die Arbeit kategorial auf die bloße mechanische Verausgabung reproduzierbarer Arbeitskraft aus [...]. Die der Arbeit innewohnende Möglichkeit einer plastischen, im Dingkontext überprüfaren Selbsterfahrung, die Marx in das Bedeutungsfeld seines Arbeitsbegriffs aufnimmt, isoliert sie

¹⁵³ Jaeggi, (2016) S.97

statt dessen in dem Handlungssektor des Herstellens [...]. Die Handlungselemente, die in der handwerklichen Arbeit ursprünglich einmal ungeschieden waren, treten in den Grundbegriffen Hannah Arendts daher endgültig in zwei Tätigkeitstypen auseinander [...].¹⁵⁴

Die „Ausdünnung“ der Arbeit auf Selbsterhaltung oder die „Isolation“ der Selbsterfahrung ins Herstellen – die bei Marx, wie Honneth richtig schreibt, alle im Arbeitsbegriff aufgehen – sind aber gerade das Groß an der Arendtschen Begriffsdifferenzierung und Idealtypisierung, die bei Marx wie Hegel, wie wir sahen, *leider* wegfallen (obwohl sie, wie wir jetzt zusätzlich wissen, stets mitgedacht werden) und genau dadurch zu all den schwerwiegenden Missverständnissen in der Hegel-Marx-Rezeption führen, die beide Denker zum Ausgangspunkt einer Apologie oder gar Apotheose der Arbeit nimmt. Mit Bedacht und scheinbarer Spitzfindigkeit wehrt sich hier außerdem qua Anerkennungstheorem eine post-rousseauische Natur- und Arbeitsromantik, indem sie implizit behauptet, dass früher – nur, weil die Aspekte des Herstellens und des Arbeitens nicht immer und überall getrennt, taylorisiert waren – gleich jede Tätigkeit – die die Elemente der herstellenden Selbstgewissheit an sich hatte – nicht als Not, Leid, Mangel, Anstrengung, also als schwere Arbeit empfunden worden wäre. Heißt, indem so getan wird, als wäre die Arbeit in vorindustrieller Zeit eine phänomenal einheitliche, begrifflich nicht binnen-differenzierte, ja, alles in allem mutmaßlich glückselige Tätigkeitsform und Ganzheitserfahrung gewesen, wird eine nach-marxsche Begriffsrückprojektion vollzogen, die die eigene A-Historizität fälschlicher Weise für den Fehler Arendts erklärt und sich dabei zu Unrecht als historisch begreift. Die Idealtypisierung, die diesem quasi-marxschen Gestus, der die Arbeit unbedingt retten will, nicht passt, wird qua Rückschau in die Vergangenheit für ungültig erklärt, wobei gleichzeitig die Tatsache ausgeblendet wird, dass, wenngleich in der Vergangenheit die Tätigkeitsformen in der Praxis noch näher bei einander lagen, sie kategorial doch unterschiedliche Aspekte der *conditio humana* abbildeten und daher auch anhand einer zurückblickenden Theorie unterschieden werden können. Kurz: Hannah Arendt hat nichts ausgedünnt, sondern die *vita activa* schlichtweg begriffslogisch *und* historisch differenziert – sie damit also *vielmehr be- bzw. anreichert*. Und es scheint stattdessen, dass gerade Honneth unhistorisch argumentiert und das Denken vor vollendete Tatsachen stellt, wenn er den Marxschen, vereinheitlichten Begriff der Arbeit für das „ursprüngliche“ Phänomen erklärt, was es doch aber nicht sein kann, wenn man sich allein den Arbeitsbegriff der Alten anschaut. Es stimmt also nicht, wenn Honneths Kritik an Arendt moniert, „der Begriffsapparat ihrer philosophischen Handlungstheorie [sei] von vornherein so angelegt, daß er die Arbeitstätigkeit nur in der Sozialform erfaßt, die erst in der mechanisierten Industrieproduktion endgültig Gestalt annimmt.“¹⁵⁵ Wir könnten nämlich andersherum sagen, sein Begriffsapparat, der, wie bei Gadamer, der falschverstandene

¹⁵⁴ Honneth (1980), S. 207

¹⁵⁵ Honneth (1980), S. 205

Hegelsche und Marxsche ist, worin alle Tätigkeit unter den Banner der Arbeit fällt, sei von vornherein so angelegt, dass alles in der *vita activa* auf Arbeit reduziert und nun daher Arbeit zur Freiheit oder Selbstzweckhaftigkeit erhöht werden kann. Honneth behauptet, so könnte man unser Argument präzisieren, stellvertretend für den Grund(un)geist *ver*-sozialwissenschaftlicher und latent sozialkonstruktivistischer Theorie, Arendt behandle die Arbeit nicht als historisch gewachsene Form, die in anderen soziokulturellen Konstellation notwendig auch eine andere wäre. Sondern, so der implizite Vorwurf – mit dem wir das grundlegende, axiomatische Problem zwischen Honneth und Arendt bestimmen – sie fixiere die Kategorie quasi-ontologisch; täte unrechtmäßig so, als beschreibe sie transhistorisch und -kulturell die Arbeit *an sich*. Nun rührt diese Kritik, wie gesagt, aus der marxschen, soziologischen oder überhaupt (post-)modernen, strukturverliebten Tradition, die der Arbeit auf Teufel komm raus, selbst gegen die eigenen Widersprüche, unbedingt etwas Gutes abgewinnen will, weil die Welt, in der wir heute leben, ein totales Reich der Arbeit geworden ist. So wie ja Marx die Arbeit vornehmlich unter den strukturellen Vorzeichen kapitalistischer Produktion problematisiert, sie jedoch im Messianismus produzierender Assoziation wesenhaft- und heiligspricht, dabei aber Selbstverwirklichung meint, scheint auch Honneths Kritik implizit den Wunsch zu hegen, der Arbeit irgendwie, irgendwo, irgendwann auch positive Eigenschaften und emanzipative Elemente andichten zu wollen. Allerdings ist dies, wie gesagt, eine außerordentlich dem Rahmen der Moderne anhängige Betrachtung der *conditio humana*, die von Metaphysik, (ontologischen) Prinzipien und ‚Dingen an sich‘ nichts wissen will, um sich aus Sicherheitsgründen auf Diskurse und Strukturfragen zu bescheiden, die sicher nicht unerheblich (!), aber eben auch nicht allmächtig sind. Das heißt; nicht nur greift Honneths Argument bloß dann, wenn man die anti-metaphysische Axiomatik der (Post-)Moderne mitgeht, darüber hinaus ist frappant mitanzusehen, dass Honneth sowohl Arendts historische wie durchaus sozialwissenschaftliche Betrachtungen zur Arbeit, die in ihrer *Vita activa* zahlreich sind, mit diesem Argument schlicht verschwinden lässt. Arendts Handlungstheorie ist gerade nicht von vornherein so angelegt, dass sie ihr gewünschtes Ergebnis erhält, wie Honneth nicht müde wird zu betonen, sondern sie beschreibt die Arbeit von der Antike, über das Mittelalter bis in Neuzeit und Moderne so, dass genau jenes, was unter Abzug der konkreten historischen Konstellation in allen Epochen dennoch am Begriff der Arbeit als nicht strukturell einhegbarer Überschuss abfällt, als ihr wesentlicher Inhalt übrigbleibt. Arendt filtert das, was als Begriff der Arbeit letztbegründend übrigbleibt; die Tatsache nämlich, dass Arbeit Naturnotwendigkeit und Selbsterhalt bedeutet – egal, wann und wo.

Insofern wir Hegel und Marx von ihrem Metapherfehler bereinigt und die darin versteckte Differenz der Struktur der Selbsterhaltung gegenüber der Struktur der Selbstverwirk-

lichung entdeckt haben, lassen sich ihre Handlungstheorien durchaus produktiv mit der Arendtschen Trias in ihrer Vita activa zusammenführen: Was Arendts Begriff der *Arbeit* anbelangt, entspricht dieser Hegels Begriff der Arbeit im oder als unmittelbares Naturverhältnis bzw. der Selbsterhaltung im System der Bedürfnisse; mit Marx geht Arendts Arbeit an den Stellen zusammen, wo er die Arbeit als ewige Naturnotwendigkeit oder allein zweckmäßige Tätigkeit beschreibt, und das nicht erst in der kapitalistischen Produktion, sondern bereits im unmittelbaren Naturzusammenhang. Wenn Arendt vom *Handeln* spricht, so geht die Kategorie mit Hegels intellektualistischem, bildungspolitischem Selbstverwirklichungs- und Sittlichkeitsbegriff überein; bei Marx findet das Handeln seine Entsprechung in der angelegten Ethik des menschlichen Gattungswesens, ‚das nur in Gesellschaft sich vereinzeln kann‘. Was das *Herstellen* Arendts betrifft, so gestaltet sich eine glasklare Übertragung auf Hegel und Marx schon schwieriger. Das liegt aber nicht so sehr an ihrem und deren Begriffen, sondern schlicht daran, dass das Herstellen – wie wir oben am Begriff des Kunstschaffens sahen – stets eine doppelte Tendenz aufweist. Es kann je nach Fall als Praxis wie als Poiesis, als Mittel wie Selbstzweck oder eben als Verschränkung beider verstanden werden bzw. vonstattengehen. Aber auch hier lässt sich gerade Marxens künstlerisch-kulturschaffender Selbstverwirklichungsbegriff, das, was er kraft der gegen Hegel gerichteten Betonung und Starkmachung der Leiblichkeit als ‚menschliche Produktion‘ begreift, mit dem zusammenführen, was Arendt Herstellen nennt. So verstanden, nehmen sich Arendt, Hegel und Marx nicht viel. Schematisch sieht das Ganze in etwa so aus:

Arendt	<u>Arbeit</u> Biolog. Pro- & Reproduktion d. Gattung Mittel / zweckmäßig	<u>Herstellen</u> Dinge von Dauer Kunst, Kulturwerke, Institution. Mittel & (Selbst-)Zweck	<u>Handeln</u> Sprachakt und politische Aktivität Selbstzweck
Hegel	<u>Selbsterhaltung</u> Arbeit als Naturverhältnis; System der Bed. Mittel / zweckmäßig	<u>Selbstverwirklichung/-Erhaltung</u> Arbeit des Geistes Kunst, Kultur, Geschichte Mittel & (Selbst-)Zweck	<u>Selbstverwirklichung</u> Arbeit des Geistes Sittlichkeit, Bildung, Philosophie Selbstzweck
Marx	<u>Selbsterhaltung</u> Arbeit, Reich der Notw. Ursprüngl. Entfremdung Mittel / zweckmäßig	<u>Selbstverwirklichung</u> Menschliche Produktion Selbsttätigkeit, Kunst, Spiel Selbstzweck	<u>Selbstverwirklichung</u> Gattungsleben, Kommunismus Ethik, Zoon politikon Selbstzweck

Abschließend sei noch angemerkt, dass neben der Idealtypisierung als besonders kritisch erachtet wird, dass Arendt bei ihrer Emphase des heroisch handelnden Politsubjekts und dem strengen Fokus auf das Öffentliche sich an einer altertümlichen, patriarchalen Gesellschaftsformation orientiere, die jenes von ihr vertretene Ideal nur deshalb ausleben konnte, weil sie die Mehrheit unter Arbeitszwang hielt und vom Politischen ausschloss. Die politische Freiheit der weni-

gen (Männer) konnte nur durch den Ausschluss von Frauen und durch die Versklavung „Unfreier“ funktionieren. Frauen und Sklaven waren aus der Sphäre der Öffentlichkeit ausgeschlossen und auf all das reduziert, was die Freien nicht abhaben konnten und daher scheuten: Arbeit. Arendt, so der argumentative Usus in der Rezeption, distanzieren sich in ihrem Werk nicht ausreichend von dieser Tatsache, noch warte sie mit einer Überlegung auf, die die Übertragung des damaligen Zustandes mit seinen Privilegien für eine männliche Minorität auf die Matrix heutiger, pluralistischer Gesellschaft majoritär umzusetzen imstande wäre. Nun, dass Arendt sich nicht ausreichend distanzieren, ist bei genauerer Lektüre der *Vita activa* insofern nicht richtig, als sie ja die Arbeit und damit die Tätigkeitsform der Sklaven und Frauen allgemein, sowohl im Rückblick verurteilt, wie im Hinblick auf die Moderne normativ abwertet, und darauf pocht, dass ein republikanisch-demokratisches Gemeinwesen vornehmlich eines im Handeln sich befindende sein sollte und keines der Arbeit. Womit im Übrigen, wenngleich das nie konkret von Arendt ausgesprochen wird, auch sie und ihre Theorie als Überwindung der Arbeit gelesen werden kann; wenschon sie das klar nie im Sinne des Kommunismus ausformulieren würde/könnte. Jedenfalls, dass bei Arendt jetzt nicht ausdrücklich steht: „Sklaverei und Patriarchat böse“, ist aufgrund des Impetus und der emanzipativen Absicht, das Arendts Werk in toto ausmacht, als Forderung nahezu eine Beleidigung an ihr Schaffen. Wer in diesem wie allen anderen Bänden Arendts die Distanznahme zu und Kritik an Sklaverei, Misogynie oder Herrschaft im Allgemeinen nicht erkennt, hat sie scheinbar nicht richtig gelesen oder will sie falsch verstehen.

Letztlich lösen sich die scheinbaren Widersprüche auch in Arendts *Vita activa* dann auf, wenn das Werk von der Idee der weitestgehend-möglichen Überwindung der Arbeit gelesen wird, da nur diese Idee dem offenbarem Groll Arendts gegen die Arbeit als notwendige Deduktion folgen kann. Zwar hat Arendt die Aufhebung der Arbeit nirgends in detail ausformuliert, aber die letzten Seiten ihrer *Vita activa*, die plötzlich, gänzlich unvermittelt mit der *vita contemplativa*, dem Geist, dem Denken, der Muße paktieren und sich somit doch endlich zu versöhnen scheinen, deuten gerade den leider gekappten Transfer an, worin Arendt notwendig auf die Aufhebung der Arbeit als Wahrheit der Freiheit und des Selbstzwecks – ganz im Hegelschen und Marxschen Sinne des selbstzweckhaften Selbstbewusstseins oder Selbstgefühls – stoßen würde. Denn, so Arendt im vorletzten Satz ihre *Vita activa*, „daß das reine Denken alle Tätigkeiten an schierem Tätigsein übertrifft“¹⁵⁶, sei ja etwas, dem man nur ‚zustimmen‘ könne. Und wenn sie ihr großes Werk mit einem Ausspruch Catos endlich beschließt: „Niemals ist man tätiger, als wenn man dem äußeren Anschein nach nichts tut, niemals ist man weniger allein, als wenn man in der Einsamkeit allein ist.“¹⁵⁷, heißt das im Umkehrschluss auch, dass menschliches Handeln, Selbstverwirklichung sich vollständig nur im Selbstgefühl, Selbstbewusstsein als selbstzweck-

¹⁵⁶ Arendt (1958), S. 414

¹⁵⁷ ebd., S. 415

hafte erfährt und erfüllt, worin die Selbsterhaltung, die Arbeit keinen Platz mehr haben kann. Die von Arendt dergestalt etwas umweghaft gedachte Muße als primärer Topos und oberstes Ziel menschlichen Handelns, der Selbstverwirklichung, ist das, was letztlich Glück ist und zieht notwendig die Idee der Aufhebung der Arbeit nach sich. Arendts Aristotelesismus hätte das eigentlich klarer formulieren können, insofern in dessen Ethik schon steht: „Ferner gilt, daß das Glück Muße voraussetzt.“¹⁵⁸

Die hier zugrundeliegende Argumentation nach Arendts triadischer Konzeption der *conditio humana* und ihrer Arbeitskritik ist durchaus überhistorisch, transempirisch oder einfach als universell und damit metaphysisch-ontologisch gemeint; sie unterscheidet sich damit von den gängigen analytischen oder soziologisch-sozialkonstruktivistischen Theorien wie den ihnen korrespondierenden Kritiken an Arendt und ihrem Begriff der Arbeit. Diese Kritiken erlangen nur dann vollständige Berechtigung, wenn man die radikal antimetaphysische, postmoderne Position akzeptiert, die daran gebunden ist, Wirklichkeit ausschließlich durch die soziokulturelle, historisch-empirische, konstruktivistische Linse zu betrachten, die Metaphysik oder Ontologie als Versuch der Erforschung von „Objektivität“ oder „Wahrheit“ in und an der Wirklichkeit *überhaupt nicht* akzeptiert. Gleichzeitig kann es aber nicht darum gehen, den Spieß einfach umzudrehen und die Behauptung aufzustellen, dass es definitiv eine endgültige Objektivität oder eine vollständig fixierende Wesensbestimmung dessen, was ein Mensch wirklich ist, gäbe, so dass das Leben auf finale Definitionen oder Rollen festgenagelt und doch wieder unter falschen Naturalismen und dergleichen Setzungen versklavt werden würde. Das würde unserer Absicht diametral zuwiderlaufen. Stattdessen wollen wir schlicht betonen, dass, obwohl die Wirklichkeit in vielen Aspekten relativ bzw. relational sein mag und die prägende Kraft soziokultureller, machtstruktureller und historisch zur Empirie geronnener Normen, Konzepte etc. höchstwahrscheinlich einen massiven Einfluss auf zahlreiche Aspekte des menschlichen Lebens hat; können wir dennoch nicht mit Sicherheit behaupten, dass bestimmte „kleine Wahrheiten“ und „latente Objektivitäten“ oder „relativ stabile Seinsstrukturen“ überhaupt nicht existieren, dass also mit Metaphysik und Ontologie es sich gänzlich erübrigt habe. Aufgrund der Stumpfheit dieses ausgelagten Arguments ist fast peinlich dies zu betonen, aber doch stimmt, dass die Behauptung, Metaphysik und Ontologie seien theoretische Unmöglichkeiten, weil auch ‚Wesen‘, ‚Wahrheit‘ und ‚Objektivität‘ heutzutage unmögliche Kategorien seien, ist ja selbst schon wieder eine objektivistische Aussage, die eine Wahrheit über das Sein bekunden möchte und damit der eigenen relativistischen Position widerspricht. Will man Arendts triadische Konzeption in der *Vita activa* wie ihre anthropologisch-ontologischen Behauptungen und kategorialen

¹⁵⁸ Aristoteles (1957), S. 206

Bestimmungen stützen, die die Arbeit als nichts anderes denn als Selbsterhaltung und damit als eine a-politische, gewissermaßen „unmenschliche“ Form menschlichen Handelns und Verhältnisses denken, muss man sich wohl, wie schon bei Hegel und Marx, doch wieder auf Metaphysik oder zumindest die Möglichkeit universeller Aussagen einlassen.

Mag diese Art ontologischer Argumentation heutzutage zwar eine riskante Angelegenheit darstellen, repräsentiert sie in nuce aber das, was seit jeher Aufgabe kritischer Philosophie wesentlich ist; „Die Anstrengung des Begriffs“ und im Resultat das bessere Verständnis der Wirklichkeit als Vorbedingung ihrer Verbesserung. Das heißt einfach, dass es unsere Aufgabe als PhilosophInnen ist, nicht vor Antworten und Positionen über die Wirklichkeit zurückzuschrecken, von denen wir meinen, dass sie wahr sein könnten, wenngleich wir sie nicht sofort oder final beweisen können. Vielmehr besteht unsere Aufgabe darin, uns auf genau jenen iterativen Prozess der Kritik einzulassen, bei dem man überhaupt erst an Wahrheit glauben muss, um sie fortwährend und substantiell in Frage stellen zu können, also Kritik zu üben. Das heißt für uns: Genau aus der begrifflich-ontologischen Perspektive der Arbeit als schiere Selbsterhaltung – der kategorial die Selbstverwirklichung als Reich der Freiheit gegenübersteht – bauen wir eine Grundlage und einen Bezugsrahmen auf, der es uns ermöglicht, die Arbeit in modernen Gesellschaften substantiell zu hinterfragen und hoffentlich eines Tages in der Praxis zu überwinden. Ob man es nun will oder nicht: Metaphysik fundiert Kritische Gesellschaftstheorie.

*„[...] ob nun einer für die Metaphysik oder gegen die Metaphysik ist,
beides ist ja doch Metaphysik,
beides bezieht sich auf letzte Standpunkte,
und über die kann man dann eigentlich nicht mehr streiten;
während das Wesen und die Anstrengung des Begriffs eben darin besteht,
daß man darüber sehr wohl streiten kann [...].“*

– Theodor W. Adorno, in: Metaphysik - Begriff und Problem –

*„There are more things in heaven and earth, Horatio,
than are dreamt of in your philosophy [...]
The time is out of joint; O cursed spite,
that ever I was born to set it right!“*

– Shakespeare, in: Hamlet –

6. Anstelle eines Fazits: Metaphysik – Eine Solidaritätsbekundung

Voltaire soll gesagt haben; ein bisschen Philosophie mache einen zum Atheisten – viel Philosophie führe zurück zu Gott. Dieses mit einer schönen Blasphemie schwanger gehende Motiv der Zerstörung und Errettung des Ganzen durch das Besondere, der Spekulation durch die Konkretion, der Metaphysik durch die Kritik, beschreibt eine der tiefsten und produktivsten, aber indes unbefriedigsten Einsichten philosophischen Denkens. Nämlich, dass das, was kritisiert wird, indem es Hintergrund der Kritik ist, letztlich doch wieder gerettet werden muss, weil sonst auch die Kritik in Luft sich auflöst. Diese ewige Wahrheit ist es auch, die Adorno im Sinne hat, wenn er die irrsinnige, janusköpfige Natur der Metaphysik aufdeckt, gleichzeitig Zerstörerin des Obsoleten wie Heilsbringerin des in ihm Geretteten zu sein.

„Die Metaphysik ist auf der einen Seite [...] immer rationalistisch als *Kritik* einer Ansicht von dem Ansichseienden, Wahren und Wesentlichen, sofern es vor der Vernunft nicht sich rechtfertigt; sie ist auf der anderen Seite aber auch immer und ebenso ein Versuch, das, was das Ingenium der Philosophen verblassen und entschwinden fühlt, zu *retten*. [...] genau diese Doppelintention auf Kritik und Rettung, die macht das Wesen der Metaphysik aus.“¹⁵⁹

In unserer Zeit scheint ein solches Verständnis für das Wesen der Metaphysik unwesentlich geworden zu sein. Zu groß ist die Angst, sich in spekulative Ungereimtheiten zu vertaumeln und beim seiltänzenden Nachdenken über das große Ganze das sichere Netz unter den Füßen zu verlieren, und schließlich die Landung im Reich der Überprüfbarkeit und Peer Review zu verpassen oder schlimmstenfalls Näherboden für krude Verschwörungsideologien zu sein. Das akademisch redliche – nennen wir es: – Spekulationsverbot gilt für das Denken im Allgemeinen wie für die akademischen Teildisziplinen im Besonderen. Sowohl die Wirklichkeit als Ganzes wie ihre einzelnen, sie fundierenden Begriffe werden nur noch sehr selten auf ihre nunmehr mutmaßlich apodiktischen Fundamente hin befragt.

Das betrifft auch oder gerade die gängigen Handlungstheorien und -Begriffe, wie den der ‚Selbstverwirklichung‘ und ‚Arbeit‘. Zwar ist es nicht so, dass diese Begriffe nicht empirisch erforscht und sozialkritisch in die Mangel genommen würden, aber gewisse Axiome, die ihnen fast schon als zweite Natur anhängen, werden schlicht nicht mehr substanziell hinterfragt. Freilich finden sich zahlreiche soziologische, historische, kulturtheoretische, politische, praktisch-philosophische Erörterungen zu den für unsere Untersuchung zentralen Begriffen der Selbstverwirklichung und Arbeit, insofern sie als wirkmächtige Modi den Lebensvollzug westlich-spätmoderner Subjekte gestalten, lenken und daher auch in Theorie wie Praxis kategorial-deskriptive Verwendung finden. Aber die radikalen Fragen, die wir kraft Hegel und Marx an sie – vornehmlich im Sinne einer Aufhebung der Arbeit als Vorbedingung einer Befreiung der Gesellschaft – gestellt haben, werden vom spekulations scheuen Mainstream ge-

¹⁵⁹ Adorno (2006), S.34-35

flissentlich gemieden und erscheinen ihm dadurch notwendig als zivilisatorischer Abgesang eines utopistischen Undergrounds. DenkerInnen wie wie Rahel Jaeggi, Charles Taylor, Magnus Schlette, Axel Honneth, Andreas Reckwitz, Hartmut Rosa u.v.a. ist dabei oft gemein, dass sie die Idee der Selbstverwirklichung, so wie den Begriff der Arbeit vornehmlich aus einer, wie schon erwähnt, ‚ver-sozialwissenschaftlichen‘ Ecke her reflektieren, die vor allem letztere gerade durch die Versagung der Metaphysik als ewige Naturnotwendigkeit erscheinen lässt. Auch hier summt der Tenor die alte Leier davon, metaphysische Betrachtungen lieferten kein sicheres Wissen und seien damit Geschichte(n). Der Begriff der Selbstverwirklichung könne demnach niemals universell, sondern nur vor dem historischen Hintergrund empirisch-gesellschaftstheoretischer, ideengeschichtlicher oder gar logisch-analytischer Bedingungen erforscht werden. Überhaupt, dass jemand zur Selbstverwirklichung schreibt, sei ja nur möglich, weil Ideal und Begriff hic et nunc empirisch-historische Realität und damit erst kulturelle Relevanz haben. In der nivellierten Mittelstandsgesellschaft oder im Mittelalter hätte dieses hochgradig moderne Konzept überhaupt nicht oder zumindest nicht in jenem bedeutungsschwangeren Maße aufkommen und Wirklichkeit konstituieren können, wie es heute, vornehmlich in westlich geprägten Gesellschaften, der Fall sei. Wer so argumentiert, hat also nicht nur einen spezifisch empirischen, sozialwissenschaftlichen, rein analytischen Begriff von Selbstverwirklichung oder Arbeit, sondern auch vom Begriff oder gar der Philosophie selbst. Das heißt, der Begriff wird als Begriff zwar in ein opulentes Begriffsnetz eingeflochten, das als akademisch-wissenschaftliche Diskursmatrix aufgespannt und soziohistorischen wie geistesgeschichtlichen Aspekten im Kontext von Kultur, Politik und Ökonomie überstülpt wird. Selten jedoch werden, im allzu analytischen Zeitalter der Philosophie, ihre Begriff auf universelle, metaphysische Fragen bzw. ontologische Überlegungen und Problemstellungen hin untersucht. Dabei bildet, wie wir anhand Hegels und Marx' Philosophie sahen, die Metaphysik den Startpunkt sowohl für die Erörterung des modernen Arbeits- wie Selbstverwirklichungsbegriff, wie sie auch, wie wir gleich sehen werden, der Grund und Anfang moderner Sozialwissenschaft überhaupt ist. Sozialwissenschaft und Empirie sind nicht denkbar ohne Metaphysik. Insofern ist der allzu metaphysikscheue Standpunkt unphilosophisch, da er mitnichten auf Letztfragen sich einlassen möchte, die ihn genauso begründet haben wie sie ihn weiterhin fundieren und daher mit wissenschaftlicher Notwendigkeit gerade dem kritischen Geist irgendwann unvermeidlich begegnen. Der alle Universalität historisierende Vermeidungswille, der sich bei genauerem Hinsehen und pointiert gesagt, als Angst vor substantiellen Annahmen und normativen Maßgaben entpuppt, ist aber selbst einer geschichtlichen Situation geschuldet. Die akademische Scheu vor der Metaphysik gründet in der historischen Erfahrung, dass metaphysisches Denken entweder einen freierdachten oder gar vom Status quo abgekupferten Anfang setzt, der das Ende bereits zu kennen

glaubt und damit das Hauptanliegen der Sozialphilosophie, vielleicht der Philosophie als ganzer, nämlich die Freiheit des Seins oder Menschen als werdendes, unbestimmtes Wesen, zunichtemacht; Sein verdinglicht. Im aufklärerischen Widerwillen gegen die Metaphysik reflektiert sich daher selbst eine Art Verpassungsangst: Die Welt darf nicht letztbegründet und damit festgeschrieben werden, weil sie sonst die Möglichkeit versäumt, anders zu werden, als sie ist. Diesen Befürchtungen muss insbesondere im Rückblick auf die jüngere Geschichte mit ihren wahrgewordenen Albträumen im 20. Jahrhundert ihre Berechtigung eingeräumt werden. Und doch! wurden wir von Adorno dereinst zur ‚Solidarität mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes‘ aufgerufen. Das heißt nun so viel als dass, insofern Philosophie billigerweise das Immer-Wieder-Weiter-Denken darstellt, die Metaphysik ihr unwahrster und wahrster Aspekt zugleich ist. Sie liefert zugegebener Maßen kein sicheres Wissen, aber als einzige Disziplin vermag sie selbst das vermeintlich sicherste Weltwissen radikal in Frage zu stellen. Denn gerade aufgrund dessen, dass Metaphysik aufs Ganze der Wirklichkeit geht, schreibt Ernst Bloch, ist „Philosophie [...] in ihrem Besten aktive Metaphysik [...]“¹⁶⁰ Und wengleich der sozialhistorische Tadel der Aufklärung und die szientifische Übernahme oder Relativierung metaphysischer Belange dies unplausibel, paradox anmuten lassen: Metaphysik ist Kritik.

Das ist eigentlich nichts Neues. Strenggenommen stellt nämlich seit den Naturphilosophen, spätestens aber seit Aristoteles die Metaphysik als Wissenschaft der Prinzipien und Mechanismen jenseits oder innerhalb der sinnlichen erfahrbaren Welt als Ganzes der Wirklichkeit einen ersten, kritischen Rationalisierungsprozess dar, der dereinst dem dringenden Säkularisierungswunsch nachzukommen suchte, den fabulierten Götterhimmel zu stürzen und hinter die Oberfläche verdinglichter Erscheinungen zu blicken. Sowohl das Bedürfnis nach Sicherheit durch ein rationales Verständnis der Gesetzmäßigkeiten der Wirklichkeit als auch der Wille zu subjektiver und kollektiver Handlungsfähigkeit gegenüber dieser komplexen, undurchsichtigen Welt sollten unter zur Hilfenahme der Metaphysik als gleichzeitiges Destruktions- und Rekonstitutionsinstrument gestillt werden. Mit der Zeit hat sich der intentionale Ausgangspunkt der Metaphysik, fundamentale Kritik an den Ammenmärchen der Archaik zu sein, im historischen Prozess freilich notwendig gegen sie selbst gekehrt. Als Kritik an der Irrationalität trug die Metaphysik den Keim ihrer eigenen Aufhebung immer mit sich. Auch sie musste an sich aufgeben, was selbst noch purer Glaube, kitschige Phantasmagorie war. Aber auch wenn wir Heutigen meist nur ein träges Schmunzeln für die ersten Gehversuche strenger Wissenschaftlichkeit in Form antiker und mittelalterlicher Metaphysik übrighaben, wäre es dennoch unangebracht zu verkennen, dass und inwiefern gerade aus dem negativen Prinzip solch erster metaphysischer Demolierungsbemühungen des Denkens die genauen, positiven (Natur-)Wissen-

¹⁶⁰ Bloch (1961) S. 61

schaften hervorgegangen sind, die letzten Endes mit der *Mär*-taphysik kurzen Prozess gemacht haben. Spätestens mit der kopernikanischen Wende der Transzendentalphilosophie Kants war es unmöglich geworden, sich anzumaßen, ohne Reflexion auf die subjektiven Bedingungen des Erkennens, die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit objektiv erfassen und erklären zu wollen. Diese Subjektivierung der Erkenntnis hatte weiter zur Folge, dass Reflexionen über das Ganze der Wirklichkeit nicht nur die subjektiven, menschlichen Bedingungen des Erkennens mitdenken müssen, sondern außerdem einerseits die spezifischen Teilbereiche – d.i. die Subsysteme der Wirklichkeit wie Gesellschaft, Geschichte, Natur, Kultur, Sprache, etc. – zu differenzieren und aufzuklären haben, wie sie auch andererseits die Rolle des Menschen als in dieser Ganzheit handelnden Subjekts nachvollziehen müssen. Nach Kant – um einen großen Sprung zu wagen – ist es sicherlich nicht einzig, aber maßgeblich Hegels Verdienst gewesen, das metaphysische Denken der Ganzheit der Wirklichkeit einerseits mit der subsystemischen Ausdifferenzierung der Wirklichkeitsbereiche und zweitens mit dem handlungstheoretischen Selbstverwirklichungsprozess der Zivilisation als Konglomerat nicht bloß abstrakter, rein geistiger, sondern aktiver in der Wirklichkeit handelnder, moderner Subjekte zusammengeführt zu haben.

Erst Hegel ist entschieden darangegangen und erst ihm ist es in entscheidendem Maße gelungen, die neuzeitliche Vernunftphilosophie aus dem Wolkenkuckucksheim formalistischer Realabstraktionen auf den Boden lebensweltlicher Tatsachen herunterzuholen, um sie als eine wissenschaftliche Disziplin zu etablieren, die Vernunft und Freiheit nicht bloß metaphysisch denkt, sondern auch denkend zur praktischen Anwendung bringt. Damit ist Hegels Philosophie unmissverständlich eine der Theorie *und* Praxis – Praxistheorie. Hegels größtes Verdienst ist, die eminente Rolle des menschlichen Subjekts als in der Wirklichkeit wirkendes, besonderes Handlungswesen, das Selbst oder Subjekt als ‚Person‘, in eine notwendige, für die Moderne weiterhin essentielle Vermittlungseinheit mit den Subsystemen der Wirklichkeit wie Natur, Staat, Kultur, Kunst, Wissenschaft und Gesellschaft gestellt zu haben:

„Die *Handlung* trennt ihn [den Menschen als Geist] in die Substanz und das Bewußtsein derselben und trennt ebensowohl die Substanz als das Bewußtsein. Die Substanz tritt, als allgemeines *Wesen* und *Zweck*, sich als der vereinzelt Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewußtsein, welches, *an sich* Einheit seiner und der Substanz, es nun *für sich* wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelt Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt und sittlich handelt – und jenes zu dieser herunterbringt und den Zweck, die nur gedachte Substanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbst und der Substanz als *sein Werk* und damit als *Wirklichkeit* hervor.“¹⁶¹

In dieser holistischen Betrachtung ist die Maximalpointe Hegels wie auch der Disziplin der Sozialphilosophie und der Kern eines authentischen Selbstverwirklichungsbegriffs bis heute: *du bist, was du tust*. Dass daher die ‚Existenz der Essenz vorausgeht‘ (Sartre) oder, dass der ‚Sprechakt die Macht hat, Wirklichkeit zu konstituieren‘ (Butler, Derrida, etc.), wie auch dass

¹⁶¹ Hegel (1986), S. 327-328 Zitiert aus der Phänomenologie

„menschliche Identität narrativ“ sich bestimme (Taylor) sind meist nur scharf auf den Punkt gebrachte Abbreviationen, die intern freilich genügend Kontrapositionen zu zahlreichen Aspekten von Hegels Philosophie einnehmen, aber trotz ihrer Abwandlungen nicht über das hinauskommen, was nach Hegel und dem Deutschen Idealismus heute kultureller Gemeinplatz ist; dass nicht so sehr Gott oder sonst eine höhere Instanz oder ewige Substanz, sondern unser Handeln, nachgerade unsere Erlebnisse und Erfahrungen uns in unserem fluiden Wesen bestimmen. Auch die damit einhergehende intersubjektive Pointe, wonach wir sind, *wie* wir uns zueinander verhalten, wie das daraus resultierende normative Ideal ist philosophieintern ein sprichwörtlicher Kassenschlager: „Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“¹⁶² Oder, wie zynischer Weise ein McDonalds-Slogan vor wenigen Jahren herausposaunte: ‚Ohne Dich, kein mich.‘ Dass Sein und Freiheit nur kollektiv denkbar sind, ist zwar seit jeher ein geflügelter Gedanke – selbst die Alten und Jesus haben letzten Endes kaum etwas Anderes gepredigt. Doch ist dieser intuitive Glaube, dieser scheinbar plakative Pudelskern noch nie zuvor mit einer solch überzeugenden Systematik aus sich herausgezerrt und zu wuchtigem Wissen erhoben worden wie durch Hegel. Für die Moderne hatte Hegel ein Licht erblickt, das seit Platon in keine Iris mehr schien, und es leuchtete ihm so hell, dass die Strahlkraft seiner geistigen Glanzleistungen bis heute die Denkwege hinzu besseren Welten schillern lässt. Beim Versuch das Paradies auf Erden nun endlich ein für allemal – über die (Negativbewegung dialektischer) Kritik wohlgerichtet, nicht über die (positive) Hypostase – gedanklich auszubuchstabieren, ist Hegel an die Grenzen der Philosophie gelangt, da ihm bei allem Vernunftglauben klarwurde, dass Vernunft Verhalten, Handeln fordert – ja, das Worten immer Taten folgen müssen, weil die Idee es sich sonst nur wieder im Eifelbeinturm gemütlichen machen und nicht einmal dazu herablassen wird, selbiges mit ihrem Haar zu tun, um auch den Rest der Menschheit auf ihre geistigen Höhen heraufzuholen. Bereits in seinen ersten Werken stellte Hegel diesen, seinen wichtigsten Vorsatz als Philosoph heraus, nämlich: „Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches* Wissen zu sein [...]“¹⁶³ Gerade die sagemumwobene ‚*Phänomenologie*‘ ist damit nicht nur Zeugnis dieser Erkenntnis, sondern Zäsur im Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, Metaphysik und Empirie. In diesem Amalgam aus Epistemologie und Sozialontologie hat Sozialphilosophie oder überhaupt jede moderne Sozialwissenschaft ihren Ursprung, weil erst Hegel den Absprung von besagtem Elfenbeinturm auf den Grund des Lebens gewagt hat, um den Geist, der begreifende, vitalisierte Vernunft ist, wahrwerden zu lassen, um also die Idee der Freiheit in der materiellen Welt auch materiell zu verwirklichen. Gerade nicht als im-

¹⁶² Hegel (1986), S. 145

¹⁶³ Hegel (1986), S. 14

materielles Spukgespenst, bar aller weltlichen Anhänglichkeit, sondern vielmehr als durch seine Handlungen die Freiheit und Vernunft verwirklichendes Individualsubjekt oder Zivilisationsprozess muss der Geist begriffen werden – der Geist ist der geschichtliche Mensch, die menschliche Geschichte.

„Er [der Geist] ist das Bewußtsein, aus dessen Betrachtung wir soeben herkommen. Diese Vernunft, die er *hat*, endlich als eine solche von ihm angeschaut, die Vernunft *ist*, oder die Vernunft, die in ihm *wirklich* und die seine Welt ist, so ist er in seiner Wahrheit; er *ist* der Geist, er ist das wirkliche sittliche Wesen. [...] Er muß zum Bewußtsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese [Gestalten] unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewußtseins, Gestalten einer Welt. Die *lebendige* [d.i. konkrete, materielle] *sittliche* Welt ist der Geist in seiner Wahrheit [...].“¹⁶⁴

Wir sehen hier sehr schön, dass nicht erst Marx, sondern bereits Hegel, wie Herbert Marcuse in ‚*Vernunft und Revolution*‘ unterstreicht, mit der metaphysisch-idealistischen „Verinnerlichung [...] brechen und die Verwirklichung der Vernunft in den gegebenen sozialen und politischen Institutionen und durch sie [...] proklamieren [wollte].“¹⁶⁵ Auch in Spätwerken wie der ‚*Rechtsphilosophie*‘ oder den ‚*Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*‘ ist Hegel stets daran gelegen, „daß die Philosophie, weil sie das *Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist [...].“¹⁶⁶ Hegels Idealismus ist, wie wir bereits sahen, materialistischer als er oft gedeutet wird – Sein und Denken fallen gerade deshalb bei ihm zusammen, weil die abstrakte, rein *formale Möglichkeit* der Freiheit *konkrete Wirklichkeit* werden soll. Denn es ist, schreibt Hegel, „der ewige Mißverstand der Freiheit, sie nur in formellem, subjektivem Sinne zu wissen, abstrahiert von ihren wesentlichen Gegenständen und Zwecken [...].“¹⁶⁷ Diesen nicht bloß formellen und stattdessen konkreten Ausdruck der Freiheit der Allgemeinheit bildet für Hegel bekanntlich der Staat als „die vernünftige und sich objektiv wissende und für sich seiende Freiheit. Denn ihre Objektivität ist eben dies, daß ihre Momente nicht ideell, sondern in eigentümlicher Realität vorhanden sind und in ihrer sich auf sie selbst beziehenden Wirksamkeit schlechthin übergehen in die Wirksamkeit, wodurch das Ganze, die Seele, die individuelle Einheit hervorgebracht wird und Resultat ist.“¹⁶⁸ Diese vom Ganzen als Resultat hervorgebrachte, individuelle oder subjektive Einheit, ist das seit jeher vielbesungene Subjekt der Selbstverwirklichung, dasjenige, das in seiner individuellen Tätigkeit Befriedigung, und in der besonderen Befriedigung wiederum Allgemeinheit und damit Freiheit erlangt. Wir zitieren erneut folgende Passage:

„Die Tätigkeit [...] ist des Menschen Bedürfnis, Trieb, Neigung und Leidenschaft. Daran, daß ich etwas zur Tat und zum Dasein bringe, ist mir viel gelegen; ich muß dabei sein, ich will durch die Vollführung

¹⁶⁴ Hegel (1986), S. 326 Zitiert aus der Phänomenologie; Einfügungen und Unterstreichungen vom Autor, P.H.

¹⁶⁵ Marcuse (1941), S. 227

¹⁶⁶ Hegel (1986), S. 24 Zitiert aus der Rechtsphilosophie

¹⁶⁷ Hegel (1986), S. 59 Zitiert aus der Philosophie der Geschichte

¹⁶⁸ ebd., S. 66

befriedigt werden. Ein Zweck, für welchen ich tätig sein soll, muß auf irgendeine Weise auch mein Zweck sein; ich muß meinen Zweck zugleich dabei befriedigen, wenn der Zweck, für welchen ich tätig bin, auch noch viele andere Seiten hat, nach denen er mich nichts angeht. Dies ist das unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet. Wenn die Menschen sich für etwas interessieren sollen, so müssen sie sich selbst darin haben und ihr eigenes Selbstgefühl darin befriedigt finden.¹⁶⁹

Nicht nur stellt diese hier vorangestellte Definition Hegels fast vollständig noch immer den strukturalen Inhalt unseres heutigen kategorialen Verständnisses von Selbstverwirklichung dar. Vor allem aber ist es Hegel selbst, der – obzwar er fälschlicherweise oftmals ‚Arbeit‘ sagt, um Selbstverwirklichung zu beschreiben – der Erste ist, der, wie Philosoph Magnus Schlette schreibt, „das Kompositum [d.i. Selbst & Verwirklichung] erstmals verwendet hat und auf den die philosophische Begriffsgeschichte von ‚Selbstverwirklichung‘ direkt oder indirekt bezogen bleibt [...]“¹⁷⁰ Hegel hat, wie sich im dritten Band der Philosophie der Geschichte nachlesen lässt, also nicht nur das Subjektivierungsprinzip der Selbstverwirklichung, sondern auch den Begriff der Selbstverwirklichung, also das von uns heute verwendete Wort selbst einführt.

Marx’ Kritik an Hegel setzt nun da an, wo Hegel die Materialität des Geistes als im Recht, im Staat und im Personenbegriff verwirklicht behauptet; genau dieser Begriff materieller Aufgehobenheit, Verwirklichung von Freiheit im Recht nach Hegel ist es, den Marx aus plausiblen Gründen moniert, entdeckt dieser die Sphäre der Ökonomie als eigentliches Reich der Verwirklichung idealistischer Aspirationen. Jetzt kann man Hegel zwar ein Versäumnis in der Betrachtung der realen Widersprüche im Reich der Ökonomie ankreiden, doch zu behaupten, Hegel hätte es mit der Aufschlüsselung der Subsysteme, der Verwirklichung der Philosophie und des Subjekts im Sinne auch materieller Freiheit nicht ernstgemeint, hätte absichtlich immaterielle Flausen über die Fussel der Wirklichkeit gestellt und nonchalant eine ‚groteske Felsenmelodie‘ (Marx) angestimmt, ist schlechtweg unwahr. Selbst wenn er sich der Antinomien der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer ökonomischen Sphäre latent bewusst war, hatte Hegel aus seiner vernunftphilosophischen Position noch nicht in vollem Umfang begreifen können, dass und inwiefern unterhalb der rechtlichen, von der Aufklärung lang erkämpften Sphäre etwas existierte, das für die menschliche Existenz materiell bestimmender ist, als das schriftlich und staatlich verbürgte Recht – die Ökonomie. Die, hätte Hegel ihren bürgerlichen Mechanismus vollends durchschaut, er notwendig in die Aufhebung der Arbeit hätte formalisieren müssen. Jedenfalls hätte ohne Hegels angelegentliches Drängen, die Philosophie in eine wirklichkeitsorientierte Gesellschaftstheorie zu verwandeln, auch Marx Ansinnen zur Aufhebung der Philosophie (die auch ihm notwendig in der Tendenz als Aufhebung der Arbeit erschien) wohl kaum eine solch historische Wirkmächtigkeit erlangt. Vor allem Hegel ist es zu verdanken, dass metaphysische Theorie und soziale Praxis zusammengedacht werden können. Marcuse unterstreicht

¹⁶⁹ Hegel (1986), S. 36-37 Zitiert aus Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

¹⁷⁰ Schlette (2013), S. 12

Hegels Rolle in Bezug auf die Proto-Aufhebung der Philosophie zur Wirklichkeits- bzw. Verwirklichungstheorie:

„Hegels System bringt die gesamte Epoche der modernen Philosophie zu einem Abschluß, die mit Descartes begonnen und sich in die Grundgedanken der modernen Gesellschaft verkörpert hatte. Hegel war der letzte, der die Welt als Vernunft interpretierte, indem er Natur und Geschichte gleichermaßen den Maßstäben des Denkens und der Freiheit unterwarf. Zugleich anerkannte er die von den Menschen hergestellte gesellschaftliche und politische Ordnung als die Basis, auf der die Vernunft verwirklicht werden mußte. Sein System brachte die Philosophie bis zur Schwelle ihrer Negation und bildete daher das einzige Glied zwischen der alten und der neuen Form kritischer Theorie, zwischen Philosophie und Gesellschaftstheorie.“¹⁷¹

Um den Menschen als Handlungswesen auch abseits des Rechts zu denken und emanzipieren, brauchte es zwar Marx, der den blinden Fleck in Hegels Sozialphilosophie erkannte, aussprach und berichtigte. Aber ohne Hegels Sozialontologie auch keine Marxsche, oder sonstige uns heute bekannte Sozialwissenschaft: „Die Einwirkung der Hegelschen Philosophie auf die Gesellschaftstheorie und die spezifische Funktion moderner Gesellschaftstheorie können nur aus der voll entfalteten Form der Philosophie Hegels und ihrer kritischen Tendenzen verstanden werden, wie sie in die Marxsche Theorie eingingen.“¹⁷² Freilich ging es nach der Marxschen Theorie für das Denken weiter; und wenn wir vorhin so pathetisch von schillernden Denkwegen sprachen, die Hegels Praxistheorie eröffnete, dann gründet das in der Vermutung, dass – so sehr sie sich auch gegen ihn gewendet haben – PhilosophInnen wie Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Butler usw. ohne Hegel nicht in dem Maße zu ihrem Pathos der Praxis als Erörterungs- und Verhandlungsraum der Subsystem des Handelns und der Emphase menschlicher Selbstverwirklichung hätten gelangen können. Hegels gigantomantischen Geist hat man zwar abzuschütteln versucht, nicht jedoch die für die Moderne weiterhin geltende Erkenntnis über die Priorität der Praxis, die Eminenz genauer Beschauung der Arten des Handelns und die Rolle desselben gerade unter Rücksicht auf metaphysische Annahmen oder Narrative. Die Aufhebung der Arbeit als Konsequenz seiner theoretischen wie praktischen Philosophie hat man indes fast vergessen. In seiner Rolle als philosophischer Konterfei der Moderne sollte Hegel daher nicht bloß als geheimer Gründervater der Sozialphilosophie in der uns heute bekannten, kritischen Form angesehen werden; insbesondere sei hiermit darauf hingewiesen, dass und inwiefern ein starker und systematisierter *Handlungsbegriff*, der ja eine der wichtigsten Kategorien der Sozialphilosophie überhaupt ist, gerade *in Hegels Metaphysik seinen Ursprung* hat, und dass dieser mittelbar auf die Aufhebung der Arbeit hinausläuft.

Wie passt es zusammen, dass wir zu Beginn unserer Ausführungen noch die Metaphysikscheu gängiger Forschung moniert haben, wir unter Rücksicht auf Hegel und Marx jedoch nun selbst darauf gestoßen sind, dass Aussagen über die Wirklichkeit dringend in natur- und

¹⁷¹ Marcuse (1941), S. 224

¹⁷² ebd., ebd.

geisteswissenschaftlichen Teil- oder Subsystemen aufzugehen haben? Wie finden wir, um mit Adorno zu denken, aus der Zerstörung der Metaphysik zu ihrer Rettung zurück? Wie gelangen wir bezüglich unseres Begriffs der Selbstverwirklichung und Arbeit von der Empirie, Analytik, Gesellschaftstheorie zurück zur Ontologie? Einer Ontologie, aus der sich die Aufhebung der Arbeit als allgemeine Selbstverwirklichung destillieren lässt?

Der Umweg, den wir von der Geschichte der Metaphysik als kritischer Denkform über Hegel und Marx unternommen haben, gründet nicht so sehr in einer rein suggestiven Vorbereitung auf bzw. erneuten Rechtfertigung des Begriffs der Selbstverwirklichung als Aufhebung der Arbeit im Sinne des Deutschen Idealismus oder Historischen Materialismus. Vielmehr geht es darum hervorzuheben, dass und inwiefern wir in Bezug auf die Erforschung der Wirklichkeit in ihrer Ganzheit die menschliche Tat, das Handeln unbedingt als Variable mitdenken müssen. Weil es im Zuge der neuzeitlichen Metaphysikkritik, der modernen Ausdifferenzierung und Erweiterung der Metaphysik in wissenschaftliche Subsysteme als Bezugspunkte zur Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit unmöglich geworden ist, rein theoretisch, also abgekoppelt vom menschlichen Zutun innerhalb dieser Subsysteme finale Aussagen über die Totalität zu treffen, bleibt, als letztes fass- und angebbares Rudiment der Metaphysik, scheinbar das menschliche Handeln alleiniger Maßstab und Hintergrund dessen, was wir Wirklichkeit nennen. Kurz: Metaphysische Fragen können vielleicht nur noch, so scheint, durch ein anthropologisches Prisma des menschlichen Handelns begriffen werden. Wie die Wirklichkeit verfasst ist, gründet wesentlich darin, wie wir sie erkennen, uns zu ihr verhalten und in ihr wirken. Insofern geht der Begriff authentischer Selbstverwirklichung als Praxisbegriff auf, der als metaphysisches Überbleibsel im Sinne einer Bestimmung individuellen und kollektiven Handelns die Fragen nach der Gesamtheit der Wirklichkeit und ihrer Konstitution aufwirft und beantwortet. Was die Wirklichkeit als Ganze ist, ist die Art und Weise wie wir Menschen uns zueinander verhalten und uns organisieren. Insofern ist die metaphysische Antwort auf die Frage nach der Wahrheit der Wirklichkeit die, dass die Welt eine Arbeitsgesellschaft ist. Das Sein ist Arbeit und damit Herrschaft. Um diese These zu fundieren: Die Beantwortung der Frage, was die Welt als Ganze sei, wird sozusagen auf Kants letzte und eminenteste Frage zurückführt: ‚Was ist der Mensch?‘ Mündet die Präzisierung dieser Frage in eine Reflexion über das Wie und Warum menschlichen Handelns, so stellt die Bestimmung des Praxisbegriffs die Antwort darauf dar. Somit bilden die Begriffe der Selbsterhaltung versus Selbstverwirklichung notwendig den metaphysisch-ontologischen Ausgangspunkt unserer Erörterung dar, der die Frage, in der noch folgenden Studie als ontologischer Bestimmung beider Begriffe, durchaus an wichtigen Stellen zu existenzialisieren, anthropologisieren und versozialwissenschaftlichen wird wissen, indem gefragt wer-

den wird: *Wer ist der Mensch?*¹⁷³ Gerade, weil Selbstverwirklichung somit nicht allein vor dem Hintergrund sozialwissenschaftlicher Betrachtungen als bloßer Epochentrend spätmoderner Subjekte begriffen ist, aber eben auch, wird es im Sinne metaphysischer Forschung wieder möglich, die Selbstverwirklichung im Sinne eines Praxisbegriffs menschlichen Handelns auf die Ganzheit der Wirklichkeit zu beziehen. Gerade der Zusammenhang des Wirkens aller Menschen in Kontext zu den jeweiligen Teil- oder Subsystemen ist es, der schließlich das konstituiert, was wir Wirklichkeit nennen. Diesen Gesamtzusammenhang von Mensch und Natur, diese Totalität des Handelns und Verhaltens verstehen und geben wir an unter dem Begriff der *Gesellschaft*. An dieser Stelle erfährt die oben monierte Versozialwissenschaftlichung der Philosophie also endlich ihre Berechtigung – ihre Berichtigung hingegen muss sie endlich aber auch darin erkennen, dass sie nicht in der Parzellierung abseits der Letztfragen stehen bleiben kann. Denn auch die Sozialwissenschaft muss sich dessen bewusst sein, dass jede Aussage über ein Teil- oder Subsystem immer auch metaphysische Annahmen über das Ganze der Wirklichkeit impliziert. Wollen wir daher gesellschaftskritisch über Selbstverwirklichung und Arbeit reden, kann Metaphysik nicht einfach zum Zaungast verurteilt werden.

Haben der geistesgeschichtliche Fortschrittsprozess und die empirischen Einzelwissenschaften die Metaphysik im Sinne eines einheitlichen, rationalen, objektiven Systems des Begreifens des Weltganzen in (an der Oberfläche) voneinander unabhängige Sub- oder Teilsystem ausdifferenziert, relativiert oder scheinbar abgelöst, so bildet Metaphysik als das Denken der Totalität nämlich doch wieder ihren Endpunkt bzw. ihren argumentativ ständig mitwabernden Hinter- oder Untergrund. Alle Aussagen, die wir über einzelne Aspekte, Teilbereiche und Tatbestände der Wirklichkeit treffen, werden stets von metaphysischen Grundannahmen, die zu- meist im Verborgenen liegen, mitgetragen. Philosoph Heinrich Schmidinger bringt dieses Verhältnis zwischen (positiven, empirischen) Einzelwissenschaften und (negativer, spekulativer) Metaphysik wunderbar auf den Punkt:

„Die Wissenschaften treffen prinzipiell Vorentscheidungen über die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit, die sie selbst nicht reflektieren. Derartige Vorentscheidungen sind dadurch gegeben, daß die Wissenschaften bestimmte Wirklichkeitsbereiche thematisieren, die sie von anderen abgrenzen und unterscheiden. Um aber ‚unterscheiden‘ zu können, müssen sie bereits Vorstellungen von umfassenderen Zusammenhängen der Wirklichkeit haben. Wie wären sie sonst dazu in der Lage, ihren Wirklichkeitsbereich von den Wirklichkeitsbereichen abzusondern bzw. ihren Wirklichkeitsbereich aus dem Ganzen der Wirklichkeit herauszudifferenzieren? Trifft folglich eine Wissenschaft eine Entscheidung über die Wahl ihres ‚Gegenstandes‘, trifft sie implizit auch eine Aussage über die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit. Das wiederum heißt: Die Wissenschaften kommen ohne metaphysische Vorentscheidungen nicht aus. Wollen sie daher den Anspruch auf *selbstkritisches* Wissen erheben, können sie gar nicht umhin, diese Vorentscheidungen zu reflektieren und damit Metaphysik als Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit zu fordern.“¹⁷⁴

¹⁷³ Diese Anregung verdankt sich Filip Gurjanov aus seinem instruktiven Text: ‚Das Selbst und das Nichts‘

¹⁷⁴ Schmidinger (2000). S. 326

In diesem Argument verbirgt sich – ganz im Sinne Adornos Ansinnen von der Metaphysik als Zerstörung und Errettung – zweierlei Erkenntnis: Zum einen stellt Metaphysik die latente Vorbedingung der einzelwissenschaftlichen Verständigung über die Wirklichkeit dar, zum anderen läuft die Forschung innerhalb der Teil- und Subsystem notwendig wieder auf die Metaphysik als das Denken der Ganzheit zu und hinaus, und mündet in einer zwangsläufigen, wenngleich oftmals unbewussten Positionierung gegenüber ihren unabweislichen Letztfragen und spekulativen Annahmen.

„Die Selbstdifferenzierung der Wissenschaften voneinander implizieren eine Inanspruchnahme des Ganzen der Wirklichkeit, aus dem bzw. im Hinblick auf das differenziert werden kann. Sie führen daher von sich selbst her zur Frage nach der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit. Wir können auch sagen: Sie führen von sich selbst her zur Metaphysik. Insofern bildet die wissenschaftliche Beschäftigung mit metaphysischen Fragen eine von den Wissenschaften erhobene Forderung.“¹⁷⁵

Nicht nur muss also die propädeutische Rolle der Metaphysik in allen Bereichen wissenschaftlicher Forschung verteidigt werden, darüber hinaus sollte ein redlicher, authentischer und forschender Forschergeist sich zumindest immer die Tatsache vor Augen führen, dass selbst der scheinbar sicherste, unumstößlichste Gang über den Informationshighway empirischer Wissenschaft einem wackeligen Stelzengang gleichkommt. Um das zu verdeutlichen führt Schmidinger das Beispiel der Evolutionstheorie an, die zwar hochgradig plausibel und wahrscheinlich ist, sich schließlich und endlich aber nicht letztbegründen lässt bzw. gerade auf spekulativen Letztannahmen beruht, die „in hohem Maße hypothetischen und heuristischen Wert [besitzen]“.¹⁷⁶ Wieso muss diese Erkenntnis unmissverständlich auch für solche Handlungsbegriffe wie die Arbeit oder Selbstverwirklichung beansprucht werden? Wenn Adam Smith behauptet, alle Arbeit verwachse automatisch mit dem Subjekt in Gestalt von Privateigentum; oder dass der Mensch eine „natürliche“ Anlage zu Tausch und Handel habe, dann sind das durchaus metaphysische bzw. ontologische Annahmen über die innere Subjektstruktur und die Struktur der dem Subjekt äußerlichen Wirklichkeit. Auch wenn Habermas – im Nachgang von Heideggers ontologischer Differenz, die ja selbst eine Art metaphysischer Annahme markiert – die Wirklichkeit in System und Lebenswelt teilt und somit meint, das Immanenz- oder Totalitätsargument, also die vollkommene Durchdringung von allem mit allem, im Sinne eines irgendwie uranfänglichen, eigentlichen Ursprungs verabschieden zu können, um irgendwo ein Residuum kapitalistischer Unangetastetheit aufzufinden, wie es scheint, in der vagen und waghalsigen Hoffnung, in dieser Enklave eine vernünftige Lebensfähigkeit zu entdecken und etablieren, dann ist noch dieser Interpretationsversuch der Wirklichkeit eine metaphysische Behauptung, die selbst objektivistisch oder gar total wird, indem sie darauf insistiert, dass die Wirklichkeit tatsächlich in diese zwei Bereiche geteilt wäre oder werden könnte. Wie man es

¹⁷⁵ ebd., S. 327

¹⁷⁶ ebd., S. 326

also dreht und wendet, selbst das kleinteiligste, pedantischste Denken kommt nicht an dem großen Denken der Metaphysik oder Ontologie vorbei. Auch und gerade dann nicht, wenn man über die Stufen, Grade und Arten des Tätig-Seins innerhalb der Wirklichkeit und also auch über die Arbeit oder Selbstverwirklichung als die Vermittlungsfunktion mit der Natur nachdenkt.

Wollen wir demnach heute noch Metaphysik betreiben, müssen wir uns zwar einerseits Auskunft darüber erteilen, dass monokausale, singulärperspektivische Antworten über die Ganzheit der Wirklichkeit nicht möglich sind und wir stattdessen einzelne Subsysteme auf ihre Korrelationen und Gemeinsamkeiten hin befragen müssen. Andererseits kann diese Befragung nur vermittelt vor einer metaphysischen Blaupause vonstattengehen, weil ja jede Bezugnahme auf ein Besonderes bereits Vorannahmen über Allgemeines impliziert. Schmidinger schreibt:

„Ist der ‚Gegenstand‘ der Metaphysik die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit als das multidimensionale System, das der Mensch seiner Wirklichkeitsbewältigung zugrundelegt, und hängt die Erfassung dieses ‚Gegenstandes‘ davon ab, daß alle Systemdimensionen so weit als möglich berücksichtigt und untereinander vermittelt werden, dann entscheidet sich die Frage, ob Metaphysik möglich ist, nicht daran, ob sie den Kriterien eines bestimmten Vernunfttypus, einer spezifischen Systematisierungsform der Wirklichkeit Genüge tut, sondern daran, *ob, inwiefern und in welchem Maße sich eine Vermittlung der einzelnen Systemdimensionen herstellen läßt.*“¹⁷⁷

Diese Vermittlungsleistung der Teil- und Subsysteme untereinander vor dem Hintergrund metaphysischer Fragestellungen erschöpft sich vermutlich nicht völlig im Handlungsbegriff authentischer Selbstverwirklichung. Aber als Teilaspekt derselben eben doch im Zusammenhang dieser Handlungen, die wir vorhin – auch im Sinne sozialwissenschaftlicher Anliegen – unter dem Begriff der Gesellschaft erfasst haben. Damals wie heute verkörpert Metaphysik den Versuch einer Kritik am Bestehenden oder, weniger kämpferisch ausgedrückt, einer Relativierung dessen, was uns als unmittelbar, ganz selbstverständlich oder sogar natürlich erscheint oder als solches vorgetragen wird. Der diesseitige, materielle Ort an dem sich jenseitige, prinzipielle Überlegungen festzucken müssen, ist der Topos Gesellschaft. Insofern Metaphysik als rationale Kritik am Ganzen gedacht wird, stellt sie genau dann einen legitimen Anspruch dar, wenn er einzelwissenschaftliche Subsysteme in seine Forschung miteinbezieht und deren Kontext als gesellschaftlich vermittelt begreift. Die Frage, die sich also trotz der durchaus problematischen historischen Erfahrung mit der Metaphysik an sie stellt, ist nicht die, ob wir überhaupt noch Metaphysik betreiben dürfen oder nicht – sondern wie? Die Antwort lautet, dass metaphysisches oder ontologisches Forschen dann gerechtfertigt ist, sofern es als handfestes Mittel konkreter Kritik am Gegebenen dient und also in einer materialistischen (d.i. gesellschaftskritischen) Betrachtung von (Teil-)Systemen der Wirklichkeit aufgeht; ob wir kraft abstrakter Überlegungen konkrete Kontexte zwischen Metaphysik und Gesellschaft, Politik, Psychologie, Kultur-, Erkenntnis- oder Wissenschaftstheorie und dergleichen herzustellen imstande sind. Eine Meta-

¹⁷⁷ ebd.. S. 54

physik, die sich mit der wirklichen Welt nicht abgeben mag, fiele so hinter ihren eigenen Begriff zurück, der ja das Physische, wenn auch als vorgeordnetes Negativum, dann doch notwendig enthält und einen potentiell intelligiblen Zusammenhang zumindest impliziert. Mit einer Reminiscenz an Kants erste kritische Entthronung der Metaphysik möchte man also im Geiste der zweiten, kritische(re)n Theorie der Frankfurter Schule am liebsten mit den Worten schließen – oder hätte vielleicht auch das Kapitel gleich so nennen können: ‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können *in historisch-materialistischer Absicht*.‘ Was nämlich die Metaphysik oder überhaupt die Philosophie anlangt, sind Adornos mahnende Worte über dieselbe auch heute noch ernst zu nehmen:

„Es ist ja beinahe so, als ob die Philosophie - und zwar gerade die große, die tiefe, die konstruktive Philosophie - einem einzigen Impuls gehorchen würde: nur von dort wegzugehen, wo Aas, Gestank und Fäulnis ist. Und gerade durch diese Entfernung, die ihre Tiefe von diesem Armseligsten nimmt, dadurch ist sie wohl in der perennierenden Gefahr, selber zu etwas so Dünnem, Unwahren und Armseligen zu werden.“¹⁷⁸

Diese post-marxsche, durchaus soziologische Beschwerde Adornos an die Metaphysik oder die Philosophie als Ganzes beschreibt eben die historische Erfahrung und sekundiert die empirisch-gesellschaftskritische, wie die im 20. Jahrhundert entstandene machtstrukturphilosophische Perspektive, wonach das Denken des Großen und Jenseitigen nur allzu gerne das Konkrete und Diesseitige eskamotiert, um sich die Wirklichkeit nach eigenem Gusto zurechtreden zu können. Andersherum muss aber immer auch – wie wir es hier im Geiste der ersten Generation der Frankfurter Schule tun – der rein empirische Blick auf Gesellschaft und Wirklichkeit dahingehend moniert werden, dass die Durchdringung und Kritik des Ganzen auch dann unmöglich ist, wenn nach diesem nicht (mehr) gefragt wird, mag es sich hierbei auch stets und tendenziell um Spekulationen oder Wahrscheinlichkeitsüberlegungen handeln, die in ihrer Totalität nie ganz bewiesen, aber vielleicht doch *pars pro toto* angezeigt werden können.

All dies gilt daher auch für unser Vorhaben einer kritischen Arbeitsontologie mitsamt der Neuauflage des Begriffs der Selbstverwirklichung und ersten Überlegungen zum Begriff der Verpassungsangst. Dass wir uns hier also anmaßen, im 21. Jahrhundert entschlossen Metaphysik zu betreiben, hat freilich keinen geringeren Grund, als dass gerade die verkannte kategoriale Differenz von Selbsterhaltung (Arbeit) versus Selbstverwirklichung und damit auch die Verpassungsangst unter anderem in der Metaphysikverweigerung der ‚versozialwissenschaftlichten‘ Sozialphilosophie womöglich ihren unheilvollen Ursprung haben. Wenigstens aber gleicht sich Sozialphilosophie in ihrer Metaphysikangst, wie wir meinen, oftmals derselben Positivität an, wie sie von modernen Arbeitsgesellschaften praktiziert wird, die zwar allerorts in ihren Verwerfungen sich kritisiert, aber doch nie ganz umstürzt. Oder: die sozialwissenschaftliche Nichtmetaphysik hat die Tendenz oder läuft stets Gefahr die arbeitsideologische

¹⁷⁸ Adorno (2006), S. 184

moderne Welt, so wie sie ist, zu affirmieren; selbst noch in ihrer vermeintlichen Kritik vollzieht sie einen tautologischen Bauerntanz im Kreise. „Und darum, weil das, was ist, nicht mehr zu denken, sondern nur noch umzudenken [ist, aber durch die] Homogenität des Denkens und des nicht-Seins [verhindert wird,] zeigt sich dem schöpferischen Begriff nur mehr das empirisch Tatsächliche [...] aber nicht mehr das utopisch Tatsächliche, das phantastisch Konstitutive [zeigt sich] als unzulänglich oder transzendent, als die von Kant verbotene ‚Metaphysik‘.“¹⁷⁹ Was Bloch hier zum Ausdruck bringt, ist die Erfahrung, dass die Welt mit den Mittel, die sie bereitstellt, nur noch oberflächlich hinterfragt werden kann, wenn die Befragung der Prinzipien und Grundlagen der Mittel, die bereitstehen, gemieden werden. Das zeitgenössische Denken kommt nicht selten doch wieder nur bei sich, seiner vorgefundenen Positivität an; bei dem defätistischen Gedanken also, der Gesellschaft, so wie sie ist, vielleicht doch noch etwas Lebbares abzugewinnen, wenn sie hier und dort ein wenig geradegebogen oder symbolpolitisch reformiert wird. Jedoch, es scheint, so lange keine_r nach dem Was-Wesen der Dinge fragt und brav bei der Begriffsbürokratie der Wie-fragerei bleibt und also Metaphysik meidet, bleibt vielleicht der Arbeitsplatz an der Akademie oder im Feuilleton sicher, die Verwirklichung einer utopischen Philosophie, die Selbstverwirklichung einer besseren, anderen Welt hingegen bleibt prekär. Wo das Denken, auch das Akademische sich Letztfragen über das Wesen der Freiheit oder die fundamentalen Strukturen der Wirklichkeit verbietet, übernimmt sie wohlfeil die einzelwissenschaftlichen Befunde einer vorgefundenen Welt mitsamt ihrem populärsten Tätigkeitsbegriff: der Arbeit, um, anstatt anhand kritischer Arbeitsontologie ihre Scheusalhaftigkeit zu hinterfragen und die menschliche Existenz endlich radikal anders, neu, emanzipativ zu denken, ihn mit ein bisschen Schütteln und Rütteln seiner gegenwärtigen Gespenster zu entledigen, nur damit diese wie Spinnen am Faden sofort wieder zurück in die Büchse der Pandora kriechen. An die Substanz des Arbeitsbegriffs wagt sich niemand mehr so recht heran, weil dann auch Gewissheiten und Dogmen zu fällen wären, die die Grundpfeiler unserer industrialisierten Moderne und neoliberalisierten Postmoderne sind, und ohne die man sich das Sein nicht mehr vorstellen kann oder möchte, wohl auch, weil das eigene Selbst damit in Gefahr stünde, endgültig abgeschafft zu werden. Ein Selbst, das im Sinnvakuum der Neuzeit allein in und durch die Arbeit ein letztes Refugium vor seiner metaphysischen Obdachlosigkeit gefunden hat, würde sich dieses Selbst der Metaphysik erneut annehmen, würde es vielleicht wieder einen Oikos finden, der auch die Polis neubelebt und das Dasein aus dem Reich der notwendigen Arbeit in das Reich der freiheitlichen, allgemeinen Selbstverwirklichung führt.

Führen wir nun das angestellte Argument über die Metaphysik als Vorbedingung und

¹⁷⁹ Bloch (?!), S. 443 zitiert aus Text ohne Quellennachweis/Seminar Ausdruck zum Seminar „Was ist utopisches Denken?“ bei B. Ronge, HU Berlin, im WiSe/19/20: Unterüberschrift der entnommenen Textpassage Blochs: „Tod, Seelenwanderung, Apokalypse oder das Problem der echten sozialen und kulturellen Ideologie.“ Scheinbarer Titel des Textes: „Karl Marx, der Tod und die Apokalypse.“

Fluchtpunkt wissenschaftlichen Forschens zusammen mit der Annahme, dass derlei Anstrengungen vor allem oder zuvörderst nach den Bedingungen und Maßgaben menschlichen Handelns innerhalb seiner empirischen, gesellschaftlichen Kontexte zu fragen haben, so legitimiert sich einmal mehr unser hier kritisch grundiertes Vorhaben, metaphysische Spekulationen vermittelt über den Praxisbegriff authentischer Selbstverwirklichung anzustellen. Mit einer solchen, an die diesseitige Wirklichkeit rückgebundenen, also kritischen Idee vom Begriff der Metaphysik wird nun außerdem deutlich, inwiefern die metaphysikkritische, ‚versozialwissenschaftliche‘ Betrachtung der Selbstverwirklichung keine Position darstellt, die uns allzu fremd wäre oder die wir stumpf nicht-vertreten wollten. Freilich lassen sich vor einem ideengeschichtlichen Hintergrund ausreichend Bedingungen und zureichende Gründe anführen, die erklären, warum und inwiefern Ideal und Begriff der Selbstverwirklichung als spezifisch moderne Art und Weise der Subjektivierung oder Lebensführung heute möglicher und erstrebenswerter sind denn je zuvor, und wie sie überhaupt entstanden sind. Dennoch behaupten wir, dass die Menschen seit jeher, wenngleich sie früher andere Begriffe dafür verwandten, dazu disponiert sind und danach trachten, sich selbst zu verwirklichen, d.i. *in und durch ihr Handeln oder Tätig-Sein eine qualitative Synthese zwischen Subjekt und Objekt herzustellen*, oder, phänomenologischer ausgedrückt: *eine resonierende Beziehung zwischen Selbst und Welt zu erfahren, deren authentisches oder gelungenes Resultat sie zu dem führt, was man gemeinhin Glück nennt*. Nicht erst Hegels fortschrittsfreudiger Geist, Nietzsches hyperästhetischer Übermensch oder gar die kulturell und sozial ausdifferenzierte Moderne bilden daher den Ausgangspunkt für einen emphatischen Subjektivierungs- und Handlungsbegriff im Sinne der Selbstverwirklichung. Bereits in der Antike bestand „beim menschlichen Handeln das Ziel [...] darin [...], die einzelnen Dinge [...] handelnd zu verwirklichen“¹⁸⁰, schreibt Aristoteles am Ende seiner Nikomachischen Ethik im Übergang zur Politik, derer beider Handlungsbegriffe Ziel die Glückseligkeit des Individuums wie des Kollektivs der Polis ist. Was im Übrigen Aristoteles, Hegel und Nietzsche trotz fundamentaler Differenzen in ihrer Weltanschauung eint, ist eben die Furchtlosigkeit vor und gleichzeitig das Wissen um die Notwendigkeit einer solchen im Sinne metaphysischer Spekulationen, und das auch oder vor allem in Bezug auf ihre Handlungsbegriffe. Nicht nur die Entelechie der Form oder der Endzweck des Weltgeists, selbst der Wille zur Macht (und die darauf aufbauenden Machtdiskurse Foucaults etc.) stellen am Ende metaphysische Ordnungsprinzipie dar, die veranschlagt werden, um die historische und soziale Welt wie ihre darin handelnden Subjekte interpretieren, verstehen und organisieren zu können. Die Vermutung ist, dass Selbstverwirklichung in der hier begriffenen Struktur schon immer freiheitsorientierte Handlungstheorie im Kern ausmachte, und, dass Selbstverwirklichung so, wie sie heute in groben Zügen verstanden

¹⁸⁰ Aristoteles (1957), S. 211

wird, bereits die Tendenzen einer wirklichen Befreiung oder Freiheit birgt und aufweist, die gerade von einem ungereiften Verhältnis der Arbeit und Arbeitsethik verhandelt werden. Die Formen und Elemente, die im Begriff der Selbstverwirklichung herauszustellen möglich sind, stellen, so unsere These, tatsächlich die letzten und äußersten Punkte menschlicher Freiheit dar, insofern sie als Aufhebung der Selbsterhaltung – dem Ursprung aller Herrschaft – verstanden werden können. Hatten die Handlungsbegriffe der Alten z.B. einst die Tyrannis überwunden, aber nicht die Aristokratie; hatte das christliche Mittelalter im monotheistischen Gott den Universalismus antizipiert, aber patriarchal überformt und etabliert; so hat die Moderne zwar großen materiellen und kulturellen Reichtum und das Prinzip sozial-differenzierter Individuation entdeckt, aber beide Aspekte unter den Zwang zur Naturbeherrschung als Verlängerung der Selbsterhaltung (Arbeit) in Form der Arbeitsgesellschaft gestellt.

Obwohl einem als sozialkritischem Denker mit einer tiefen Verwurzelung in der Frankfurter Schule und Soziologie die Rolle der nicht-spekulativen und stattdessen sozialwissenschaftlichen, analytischen Betrachtung, die sich aus guten Gründen das Wolkenkuckucksheim der ‚Hinterweltler‘ (Nietzsche) versagt, also durchaus bewusst sein mag, sollte man dennoch als PhilosophIn stets dafür optieren, sich an die großen, wenn auch waghalsigen Fragen wenigstens behutsam heranzuwagen. Wir tun dies insofern, als wir behaupten, dass der Begriff der Selbstverwirklichung nicht bloß empirisch-historischen, sozial- oder kulturphilosophischen, sondern auch einen ontologischen, metaphysischen Status hat und strukturell wie wesentlich das menschliche Sein und Denken bestimmt, diese Bestimmung aber durch die Struktur der Selbsterhaltung und ihrer Aufrechterhaltung blockiert wird. Weil wir freilich die spezifische Gewordenheit des westlichen Selbstverwirklichungsideals nicht unbedarft und naiv umgehen können, vertreten wir im Sinne eines sozialphilosophisch grundlegenden und von der Metaphysik angehauchten Handlungsbegriffs an dieser ersten Stelle einen sehr weiten Begriff authentischer Selbstverwirklichung. Diese Weite, die zuvörderst über die ontologischen Strukturbedingungen und kulturphilosophischen Verlaufsnetze in der Geschichte, insbesondere im Kontext bzw. einer kritischen Absetzung zum Arbeitsbegriff (d.i. Selbsterhaltung), debattieren wird, soll es erlauben, den ‚reinen‘ Begriff authentischer Selbstverwirklichung vorzubereiten. In Bezug auf den fürs Erste noch hintangestellten Begriff der Verpassungsangst, sollen auf diesem formal-ontologischen Begriff der Selbstverwirklichung späterhin historische, gesellschaftstheoretische und ideologiekritische Betrachtungen aufgebaut werden können, die ausweisen, inwiefern die moderne Form der Verpassungsangst vor allem daher rührt, dass Subjekte in die Struktur der Selbsterhaltung gezwungen werden, wo sie eigentlich Subjekte der Selbstverwirklichung sind.

* * *

Wenngleich wir uns hier durchweg zutiefst kritisch der gängigen Sozialphilosophie gegenüber geäußert haben, wollen wir mit diesen Überlegungen nichts Geringeres als einen produktiven Beitrag zu dieser emanzipativen Disziplin leisten und sie indes von der verständlichen Vorsicht befreien, die sie – *die* Philosophie des Handelns –tendenziell handlungsunfähig macht. Anders: Die Sozialphilosophie derer Tage hat etwas von eben jenem bürokratischen Funktionalismus und instrumentellen Formalismus an sich, den sie vordergründig kritisiert. Ihre Begriffe und damit ihr Denken hat mancherorts die Tendenz, sich allzu sehr in den Parametern derjenigen gesellschaftlichen Einrichtung zu bewegen, die sie als wohl kämpferischste Theorie eigentlich paramilitärisch aushebeln müsste; nur selten, das gilt für kritische Theorie wie Praxis, werden im Arbeitsalltag noch radikale Fragen oder alltägliche Fragen zur Arbeit radikal gestellt, dergestalt, dass ein authentisch Anderes, wahrlich Neues, utopisch Besseres in Bezug auf die menschliche Wirklichkeit sich kenntlich machte. Kritische Theorie ist vielleicht noch kritisch, aber längst nicht mehr gefährlich.

7. Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (2006): Vorlesung zur Metaphysik: Begriff und Problem. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1. Auflage 2006

Arendt, Hannah (1958): The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press.
Deutsche Ausgabe, 14. Auflage (2014): Vita activa oder Vom tätigen Leben. München: Piper Verlag GmbH

Aristoteles (1957): Nikomachische Ethik. Fischer Bücherei. Frankfurt am Mai. 1. Auflage 1957

Arndt, Andreas (2003): Die Arbeit der Philosophie. Berlin: Parerga Verlag GmbH 2003

Bloch, Ernst (1961): Ontologie des Noch-Nicht-Seins, in: Ernst Bloch – eine Auswahl seiner Schriften. Frankfurt am Main. Fischer Bücherei. 1967. Aus: Philosophische Grundfragen 1. Tübinger Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1961

Bloch, Ernst (*unbekannt*): *Vermuteter Titel: „Karl Marx, der Tod und Apokalypse“. Text ohne Quellennachweis. Seminausdruck zum Seminar „Was ist utopisches Denken?“ bei Dr. B. Ronge, HU Berlin, im WiSe/19/20: Unterüberschrift der entnommenen Textpassage: „Tod, Seelenwanderung, Apokalypse oder das Problem der echten sozialen und kulturellen Ideologie.“ Gesehen auf S. 443 des Ausdrucks*

Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 5. Auflage 2013

Brockhaus, Der große (1993): Stichwort: Selbstverwirklichung. In: Brockhaus-Enzyklopädie Band 19. Von 24. Mannheim: Brockhaus GmbH 1993. 19. Auflage 15

Foucault, Michele (1972): L'ordre du discours. Paris. Gallimard. 1972. Deutsche Ausgabe: Die Ordnung des Diskurses. München Carl Hanser Verlag. 1974

Gadamer, Hans Georg (1960): Gesammelte Werke. Hermeneutik I. Tübingen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 6. Erweiterte Ausgabe. 1990

Han, Byung-Chul (2009): Duft der Zeit. Bielefeld. transcript Verlag. 10. Auflage

Hegel, G.W.F. (1986): Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. 3. Auflage 1991

Hegel, G.W.F. (1986): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986

- Hegel, G.W.F.** (1986): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. 13. Auflage 2013
- Hirsch, Michael** (2016): Überwindung der Arbeitsgesellschaft – Eine politische Philosophie der Arbeit. Wiesbaden. Springer Fachmedien. 2016
- Honneth, Axel** (2010): Arbeit und Anerkennung – Versuch einer theoretischen Neubestimmung, in: ders., Das Ich im Wir, Frankfurt am Main. 2010, S. 78-103, in: Philosophie der Arbeit. Berlin. Suhrkamp Verlag. Erste Auflage 2017
- Honneth, Axel** (1980): Arbeit und instrumentelles Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie. in: Arbeit, Handlung, Normativität – Theorie des Historischen Materialismus 2. Hrsg: Axel Honneth und Urs Jaeggi. Frankfurt. Suhrkamp. 1. Auflage 1980
- Jaeggi, Rahel** (2016): Hannah Arendt – Sonderausgabe. Philomagazin Verlag GmbH. Brunnenstraße 143, 10115 Berlin Deutschland. 2016.
- Jaeschke, Walter** (2016): Hegel Handbuch, Leben-Werk-Schule. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag GmbH 2016. 3. Auflage
- Kierkegaard, Sören** (2005): Der Begriff der Angst. In: Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG. Vollständige Ausgabe 2005. 3. Auflage 2010
- Koch, Hans** (1983): Marx, Engels und die Ästhetik. Berlin. Dietz Verlag 1983. 1. Auflage
- Kojève, Alexander** (1975): Hegel – Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, Hegel Marx und das Christentum. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975. 3. Auflage 1988 16
- Siep, Ludwig** (2000): Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 4. Auflage 2014
- Marcuse, Herbert** (1941): Reason and Revolution – Hegel and the Rise of Social Theory. New York. Humanities Press. Inc., 1941. 2. Auflage 1954. Deutsche Ausgabe: Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Darmstadt und Neuwied. Hermann und Luchterhand Verlag GmbH & Co KG. 6. Auflage 1982
- Marx, Karl** (2009): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Volume 15, Suhrkamp Studienbibliothek, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009. 2. Auflage 2015
- Marx, Karl** (1981), Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl** (1983), Deutsche Ideologie, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 3. Berlin: Dietz Verlag.

- Marx, Karl** (1981), Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 13. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl** (1981), Rede über den Haager Kongreß, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 18. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl** (1979), Das Kapital I, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl** (1983), Das Kapital III, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 25. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl** (1983), Grundrisse, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 42. Berlin: Dietz Verlag.
- Quante, Michael** (2009): Kommentar, in: Idem, Editor Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Volume 15, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009 2. Auflage 2015. S. 209-410
- Quante, Michael** (2010): Recognition As The Social Grammar Of Species Being In Marx. In: Iköheimo, Heikki and Laitinen, Arto, editors, Recognition and Social Ontology. Leiden: Brill. 2010
- Quante, Michael** (2013): Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz. In: Nach Marx – Philosophie, Kritik, Praxis. (Hg.) Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel. Berlin: Suhrkamp (2013). 2. Auflage 2014
- Quante, Michael; Schweikard, David. P. (Hg.)** (2016): Marx Handbuch – Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart. J.B. Metzler Verlag GmbH. 1. Auflage 2016
- Platon** (2004): Protagoras, In: Sämtliche Dialoge. Hamburg. Felix Meiner Verlag
- Platon** (2004): Symposion, In: Sämtliche Dialoge. Hamburg. Felix Meiner Verlag
- Reckwitz, Andreas** (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2017. 3. Auflage 2017
- Reckwitz, Andreas** (2019): Das Ende der Illusionen – Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne. Berlin. Suhrkamp Verlag. 7. Auflage 2020
- Rosa, Hartmut** (2005): Beschleunigung, die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1. Auflage 2005
- Rosa, Hartmut** (2019): Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung. Frankfurt am Main. Suhrkamp 2019. 2. Auflage 2019
- Safranski, Rüdiger** (2007): Schiller – oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus. München. Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co KG. 3. Auflage 2009

- Schlette, Magnus** (2016): Die Angst der Selbstverwirklichung. In: Angst, philosophische, psychopathologische und psychoanalytische Zugänge. (Hg) Fuchs, Thomas; Micali, Stefano; (Band 6). München: Verlag Karl Alber Freiburg. 1. Auflage.
- Schlette, Magnus** (2013): Die Idee der Selbstverwirklichung – Zur Grammatik des modernen Individualismus. Frankfurt am Main. Campus Verlag. 1. Auflage 2013
- Schmidinger, Helmut** (2000): Metaphysik – Ein Grundkurs. Stuttgart. W. Kohlhammer Verlag GmbH. 3. Auflage 2010
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph** (2011): Anerkennung als Prinzip der kritischen Theorie. Berlin [u.a.]: de Gruyter 2011
- Siep, Ludwig** (2000): Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 4. Auflage 2014
- Spinoza, Baruch de** (1975): Ethik. Leipzig. Verlag Philipp Reclam jun. 2. Auflage
- Taylor, Charles** (1995): Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995
Taylor, Charles (xxxx): Die Quellen des Selbst.
- Tietz, Udo** (2005): Heidegger – Einführung. Leipzig. Reclam Verlag. 1. Auflage 2005
- Youtube (2019)** Link: <https://www.youtube.com/watch?v=hzAPqk1PB3E> // Min. 1.29.30
- Zilbersheid, Uri** (1999). Jenseits der Arbeit – Der vergessene Traum von Marx, Fromm und Marcuse. Frankfurt am Main. Europäischer Verlag der Wissenschaften. 1999