

# Entfremdung und Form 'Arbeit'

"Arbeit: Das *gemeingerm.* Wort *mhd.ar[e]beit, ahd.ar[a]beit, got. arbeits, aengl. earfothe, aisl. erfithi* ist wahrscheinlich eine Bildung zu einem im *germ.* Sprachbereich untergegangenen Verb mit der Bed. "verwaist sein, ein zu schwerer körperlicher Tätigkeit verdingtes Kind sein", das von *idg. \*orbo-s* "verwaist; Waise" abgeleitet ist (vgl. *Erbe*). eng verwandt ist die *slaw.* Wortgruppe von *poln. robota* "Arbeit" (s. den Artikel *Roboter*). Das *gemeingerm* Wort bedeutete ursprünglich im Deutschen noch bis in das *Nhd.* hinein, "schwere körperliche Anstrengung, Mühsal, Plage". Den sittlichen Wert der Arbeit als Beruf des Menschen in der Welt hat Luther mit seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum ausgeprägt. Er folgte dabei Ansätzen zu einer Wertung der Arbeit, wie sie sich in der Ethik des Rittertums und in der mittelalterlichen Mystik finden. Dadurch verlor das Wort Arbeit weitgehend den herabsetzenden Sinn "unwürdige, mühselige Tätigkeit". Es bezeichnete nun die zweckmässige Beschäftigung und das berufliche Tätigsein des Menschen. Das Wort bezeichnet ausserdem das Produkt einer Arbeit." Duden, Band 7, Herkunftswörterbuch

Die marxistische Entschleierung der Entfremdung des Menschen im Kapital *mystifiziert* die Beziehung des Menschen zur Natur; dies die These der vorliegenden Schrift. Marx hinterfragt die Zivilisation des aufblühenden industriellen Kapitalismus seiner Zeit sowenig wie der Marxist Rubin 1926 (das Erscheinungsjahr der „Studien zur Marxschen Werttheorie“) die Industrialisierung der Sowjetunion und 1972 Perlman, *noch* Marxist, in seinem Vorwort zu diesen „Studien“, die High Tech - Welt der USA hinterfragt.

1983 ist Fredy Perlman, nun *nicht mehr Marxist*, dieser Mangel der marxschen Analyse des Kapitals und seiner Entstehungsvoraussetzungen, der schon in der reduktiven Evolutions-Formel „Steigerung der *Produktivkräfte*“ anklingt und mit Aussagen wie: „Man sieht, wie die Geschichte der *Industrie* und das gewordene Dasein der *Industrie* das aufgeschlagene Buch der menschlichen *Wesenskräfte* (...) ist“ (Marx, MEW 40, Seite 542; kursiv vom Autor) heute nur noch Kopfschütteln hervorruft, bewusst geworden. Seine weitgespannte historische Untersuchung „Against His-Story, against Leviathan!“ ist eine vehemente Korrektur seiner in „Warenfetischismus“ geäußerten Haltung und bedeutet eine Themenverlagerung. „Die Marxisten sehen nur die Regungen in ihres Feindes Auge. Sie setzen an Stelle ihres Bösewichts, der kapitalistischen Produktionsweise und des Establishments, ihren Helden, die antikapitalistische Produktionsweise, das revolutionäre Establishment. Sie übersehen, dass ihr Held dieselbe Gestalt mit „Löwenkörper und Menschenkopf, mit leerem, starrem Blick, erbarmungslos wie die Sonne“ (W. B. Yeats) hat. Sie übersehen, dass die antikapitalistische Produktionsweise ihre kapitalistische Antagonistin nur in der Vernichtung der Biosphäre übertreffen will. Die Anarchisten sind so verschieden wie die Menschen. Es gibt sogar Regierungs- und Handelsanarchisten. Einige Anarchisten unterscheiden sich von den Marxisten bloss durch geringere Informiertheit. Sie möchten an Stelle des Staates ein Netz von Computerzentren, Fabriken und Bergwerken setzen, die von den Arbeitenden selbst oder von einer Anarchisten-Union koordiniert würden. Sie nennen das nicht Staat. Die Namensänderung soll diese Bestie austreiben“ (Fredy Perlman, „Against His-Story“, 1983, Seiten 4-5). Diese Polemik ist auf die kommunalistisch-technokratische Social Ecology bzw. ihren Spiritus rector, Murray Bookchin, gemünzt; sie ist aber zugleich eine scharfe Selbstkritik an der orthodoxen marxistischen Haltung am elf Jahre zuvor geschriebenen Vorwort zu I. I. Rubins Buch. Schauen wir näher.

Fredy Perlman (im Gegensatz zu den Schriften von M. Bookchin) nicht ins Deutsche übersetzte Buch folgt, eigenen Angaben gemäss, den Inspirationen der zeitgenössischen Autoren F. W. Turner, Toynbee, Camatte, Debord, Zerzan und der Klassiker Melville, Thoreau, Rousseau etc. Es ist eine einzige, leidenschaftliche Invektive gegen Leviathan (ein allegorisches historisches Monster, das für Zivilisation, Staat, Warenwirtschaft, Kapital und Ratio steht). Perlman eruiert dessen Ursprung in Ur (Assyrien), im Zweistromland von Euphrat und Tigris. Hier verselbständigte sich in der gemeinschaftlich geregelten hydraulischen Kultur, nach Perlman, die menschliche Macht vom konkreten Lebensprozess. Die „Megamaschine“ (L. Mumford) setzte sich in Bewegung. Ein metaphysischer Riss geht von nun an durch die menschliche Geschichte und weitet sich zur allgemeinen Auflösung aus. Perlman's Universalgeschichte dieses Leviathan, dieser Widernatur und Unmenschlichkeit, trägt stark *mytho*-logische Züge, will auch nicht anders, sieht sie doch das verlorene Paradies in der *mythischen* Aera, die der Herrschaft des Logos (des Un-Tiers Leviathan) vorangeht. Nun, diese romantisierende, hinter die dialektische Erfahrung von Aufklärung und Zivilisationsprozess zurückfallende Haltung (hier stimmen wir mit „Aufheben“ überein) erweist sich als gefährlich, weil sich damit leicht atavistische Reflexe und Konditionierungen durchsetzen. Der nahezu *gnostische* Dualismus von Perlman schleudert denn auch seinen Verdammungsblitz nicht immer treffend, wie François Bochet (in (Dis)continuité Nr. 13) an verschiedenen Darstellungen des geschichtlichen Gangs dieses Leviathan durch die Kulturen und Länder der Erde rügt. Er weist nach, dass Fredy Perlman beispielsweise die merkantilen oder sogar frühkapitalistischen Formen in Assyrien in ihrer Bedeutung überschätzt. Wir meinen zudem, dass die konkrete räumlich-zeitliche Lokalisierung einer solch satanischen Geburt „des Bösen“ Exorzismus und Diskrimination begünstigen kann. Das

Uebel kommt generell von aussen, so – nach F. Perlman - auch im präkolumbianischen „Amerika“. Nach seiner Darstellung ist der zivilisatorische Krebs von phönizischen Kaufleuten – quasi Missionaren Leviathans – übertragen worden und hat die mittelamerikanischen und südamerikanischen Reiche gezeitigt. Diese Theorie des von aussen kommenden Uebels ist meines Erachtens ein neurotisches Symptom eben des Charakterpanzers, den F. Perlman als Produkt der Abschottung des Zivilisationsmenschen von der äusseren und inneren Natur ausmacht. Sie hat ihre Wurzeln in der *mythischen* Weltanschauung, die F. Perlman idealisiert. Dieser Dualismus durchzieht nun die ganze, alle Stationen der menschlichen Weltgeschichte untersuchende Zivilisationskritik. Wenn sie auch unzählige wichtige und richtige Korrekturen und Gegendarstellungen zur offiziellen, demokratischen Geschichtsschreibung (der „Sieger“) bietet, so hinterlässt ihre Schwarz-Weisszeichnung doch ein unbefriedigendes Gefühl, nicht zuletzt, weil sie die Frage, woher denn *eigentlich* die Verirrung und der Wahnsinn des Zivilisationsprozesses (unserer Meinung nach die *eine* Seite des Zivilisationsprozesses) herrührt, unbeantwortet lässt.

In seinem Essay „Warenfetischismus“ übernimmt F. Perlman noch ganz die marxistische Perspektive von I. I. Rubin, aus welcher dieser die ökonomisch-gesellschaftliche Entfremdung in der warenproduzierenden und Kapital-Gesellschaft (seiner Zeit und der Sowjetunion) kritisiert. Sie zielt auf die Vergesellschaftung der Produktion, die Aufhebung der gesellschaftlichen Isolation der Produzenten (der Autonomie der Kapital-Quanten) als die revolutionäre Lösung. An die Stelle des naturwüchsigen, fatalen, blindwütigen Waltens von Wert und Kapital soll der *Plan* treten, die Absprache der unmittelbaren Produzenten. Fügen wir hier sofort an, dass ein solches Projekt der reflektierten Gesellschaftlichkeit in all ihren Momenten historisch *noch nie* verwirklicht worden ist. Die „Pläne“ der Sowjetunion und ihrer späteren Satelliten waren eine Farce.

Diese Aufhebung der Entfremdung, das marxsche, von der Theorie des Proletariates aufgenommene Projekt der Vergesellschaftung unter Beibehaltung der bestehenden Zivilisation (= „Stand der Produktivkräfte“), erscheint heute, wo sich die Gesamtintegration des Erdballs in das Kapital verwirklicht, als ein trügerisches, katastrophales Versprechen. An Stelle des Marktes, dieser Black Box, sollte diesem Ansinnen entsprechend ein globaler Giga-Apparat treten, der die Produktions-, Distributions- und Konsumtionsbewegungen der Weltgesellschaft erfasst. Den Sozial-Oekologen schwebt in der Tat etwas dergleichen vor. Doch die geforderte Transparenz, Dezentralität, regionale Autonomie/Autarkie und „volle“ Integration (!!! der Gipfel menschlicher Hybris) der Oekologie der Erde sind nichts als Schimären: Ein menschliches Gemeinwesen in Koevolution mit den Millionen von Lebewesen der Erde ist unter Beibehaltung der gegenwärtigen Zivilisation *unmöglich*. Dazu genügt, um den Sozio-Oekokraten verständlich zu bleiben, ein Blick auf die Energiebilanz eines solchen kybernetischen Apparates.

Perlman exemplifiziert in „Warenfetischismus“ – eine glasklare, dichte Darstellung der Entfremdungsdiskussion der Neuen Linken - in der Entfaltung des Entfremdungs- (und damit eng zusammenhängenden Verdinglichungs- und Fetisch-) Begriffs die materielle sozioökonomische Entfremdung zwischen den Menschen und streift dabei auch ihre religiösen und philosophischen Parallelen; also die innergesellschaftliche und die Entfremdung des Menschen von sich als Gemeinwesen. Dass auf die besondere Geschichte der politischen Entfremdung nicht weiter eingegangen wird, erklärt sich aus der thematischen Beschränkung eines Vorwortes; immerhin findet sich die Korrespondenz der grundsätzlichen Freiheit der autonomen, einzelnen Produzenten auf dem ökonomischen Markt von Waren und Kapital mit derjenigen der souveränen Citoyens, die in Gleichheit in ihrer Warensprache auf dem Meinungsmarkt, in der Demokratie, miteinander verkehren, bei I. I. Rubin treffend, wenn auch kurz skizziert. In der thematisierten Entfremdung des „menschlichen schöpferischen Vermögens“ (F. Perlman) wird aber auf einen wesentlichen andern Aspekt der Arbeit, „*Arbeit*“ als die

„unter Telos-Zwang stehende Verdinglichung des Subjekts“ (Peter Furth, Phänomenologie der Enttäuschungen, 1981), überhaupt nicht eingegangen.

Marx wusste 1844 : „Im Austausch zwischen Arbeit und Produkt der Arbeit liegt der Keim des wirklichen Austausches“ (MEW 40, Seite 459, Auszüge aus James Mills „Elémens d'économie politique“). In der Form *arbeitsmässigen* Stoffwechsels mit der Natur liegt der Grund aller Entfremdung. Dieses Bedenken zur Arbeit findet sich jedoch in derselben Schrift nicht weiter ausgeführt, im Gegenteil. „Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andern doppelt bejaht. Ich hätte 1. in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle Lebensäußerung genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als gegenständliche, sinnlich anschauliche und darum über allen Zweifel erhabene Macht zu wissen. 2. In deinem Genuss oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuss, sowohl des Bewusstseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, also das menschliche Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andern menschlichen Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3. für dich als der Mittler zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eigenen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewusst und empfunden zu werden, also sowohl in deinem denken wie in Deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein menschliches, mein Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht zu haben. Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtet (MEW 40, Seite 462).

Tätigkeit und Anschauung, ich und du, mein persönliches und mein Gattungswesen, Individualität und Gemeinschaft wären so – nach Marx - versöhnt. „Innen wie aussen“: die Verwirklichung des Zieles der deutschen Mystik. Immerhin muss ein Zweifel besänftigt werden: „(...) meine Persönlichkeit als gegenständliche, sinnlich wahrnehmbare und darum *über allen Zweifel* erhabene Macht zu wissen (...)“; also: durch die *Arbeit* über allen Zweifel erhaben. Marx antwortet hier auf den cartesischen Gewissheitszweifel mit *Produco ergo sum, ich arbeite/„erzeuge“*, also bin ich.

Darin steckt das humanistische Programm der Selbstproduktion oder Selbstreproduktion der Gattung, der Kult der schöpferischen Kraft. Doch kommen wir zur Kritik der Arbeit zurück. „Prinzipiell negativ wird die erfahrene Entfremdung [der Zwang zur Arbeit] erst in bestimmter Perspektive, dann nämlich, wenn das intellektuelle Moment der Arbeit und die Form der Einzelarbeit unter die Bedingung des Privateigentums mit dem Wesen der Arbeit gleichgesetzt werden. In dieser Perspektive wird die Arbeit von einem Ideal individueller Autarkie her gedacht, einer Autarkie, die unter der Norm der unmittelbaren Identität von Individuum und Gattung steht, d.h., die Individuen vertreten nicht ein Allgemeines, sondern sie sind es selbst oder sind zu ihm alle gleich nah und unmittelbar. Unter diesem Ideal wird die Arbeitsteilung zur Bedrohung; sie wird für das hauptsächlichste Entfremdungsergebnis, die ungleich machende Gesellschaftlichkeit der Arbeit, verantwortlich gemacht.“ Dahinter stehe aber, so Peter Furth („Phänomenologie der Enttäuschungen“, Seite 58), die naturerzwungene Verdinglichung des Arbeitssubjekts „(...) das ist das Leitmotiv in den Entfremdungskonzeptionen des Linksradikalismus von Rousseau bis zum Existenzialismus und zur Kritischen Theorie. Zwei Linien lassen sich unterscheiden: Entweder wird die Aufhebung der Entfremdung gleich in den Handlungsbereichen jenseits der Arbeit, wo reiner Wille und kommunikatorischer Geist herrschen, gesucht, in einem politischen [fiktiven, fügten wir bei] Gemeinwesen, das den Idealen der Subjektivität, Unmittelbarkeit und Identität entspricht. Oder die Arbeit wird in die langfristige Perspektive der Entnaturalisierung gestellt [also: Automation]“ (l.c.). Eine dritte Perspektive ist mit dem (Anarcho-) Primitivismus in den letzten 20 Jahren aufgetaucht: Theodore Kaczynski schlägt (in „Die Industriegesellschaft und ihr Ende“) die Rückkehr zu vorindustriellen, autarken

Affinitätsgruppen, John Zerzan die Renaturierung der Menschheit vor. Für Marx ist diese auf die „Naturbedingtheit der Arbeit“ zurückgeführte Verdinglichung – eine naturalistische Variante der Kritik der Entfremdung – nur ein *Symptom*, worin sich ein Verdrängtes äussert: die Trennung der Menschen vom Gemeineigentum an der Natur als dem „unorganischen Leib seiner Subjektivität“ („Grundrisse“, Dietz Verlag, Seite 389).

So richtig diese „Diagnose“ von Marx auch ist, sie bringt die *Kritik an der Arbeit als angeblicher „Naturbedingtheit“* nicht zum verstummen. Diese geht weit über die Verwerfung von Privateigentum, Warenfetischismus und Kapitalmystifikation, weit auch über jede Anthropologisierung der Theologie (die Uebernahme der göttlichen Demiurgenrolle durch den Menschen) und die Denunziation der Demokratie als abstrakten, fiktiven Gemeinwesens hinaus. *Arbeit ist ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zur Natur*. Und dieses Verhältnis wird in Frage gestellt.

Marx hat in seiner Kritik des Gothaer Programms – eine narzisstische Kränkung der prometheischen Sozialdemokratie – betont, dass die Schaffung des gesellschaftlichen Reichtums auf der Natur *und* auf der menschlichen Arbeit (eine „Naturkraft“ nennt er sie, unseres Erachtens unstatthaft) beruht. In ihrer immediatistischen Verblendung verwechselte die Sozialdemokratie Wertschöpfung mit der Schaffung gesellschaftlichen Reichtums wie sie übrigens auch die Arbeit für die Substanz des Wertes hielt – ein wesentliches Element der Kritik von I. I. Rubin am (letztlich sozialdemokratischen) Bolschewismus. Mit der sich gänzlich durchsetzenden kapitalistischen Produktionsweise, anfänglich nur in kurzen „Flashes“, in der gelegentlichen Warenproduktion, findet eine Verdoppelung der Welt statt: Die eine Welt wird von den Gebrauchsgütern gebildet: Güter, auch nicht von der Tätigkeit ablösbare Leistungen des Konsums, Werkzeuge, Stoffe etc. der Produktion und des Verkehrs; auch geistige Produkte. Die andere Welt ist die Welt des Wertes und des Kapitals. Erstere umfasst die Produktion und Reproduktion der Menschheit auf allen Ebenen. Marx handelt sie unter „Gebrauchswert“ und „materieller Produktionsprozess“ ab. Die Welt des Wertes und des Kapitals ist dagegen die Welt des gesellschaftlichen Äquivalenzttausches auf der Grundlage des Wertes bzw. der Akkumulation des Kapitals und seiner Reproduktion. Sie hebt sich so weit wie möglich, am krassesten im fiktiven Kapital, im Kreditwesen mit der Kapitalisierung nicht-produzierter Dinge (der Versuch des Kapitals, sich an Stelle der Natur zu setzen!), von der „materiellen Basis“ ab und fällt in katastrophalen Krisen wieder auf diese zurück. Was uns hier interessiert, ist, dass *sich das Kapital diese materielle Basis unterwirft*. Das beginnt mit der Verwissenschaftlichung und Technisierung der Produktion (Uebergang vom absoluten zum relativen Mehrwert). Die Herrschaft des Kapitals wird substanziell (Jacques Camatte, „Capital et Gemeinwesen“, Spartacus, 1976) und dringt bis in die hintersten Winkel der individuellen und gemeinschaftlichen Lebens- und Erfahrungswelt ein. Diese substanzielle Herrschaft des Kapitals über die Gesellschaft äussert sich in einem explosionsartigen Zivilisationsschub mit gleichzeitiger Auslöschung/Aufhebung der Vergangenheit. In der Industrie haben wir heute die wissenschaftliche, systematische Ausbeutung der Natur, von den Photonen bis zum Intellekt der Delphine. Genome der biologischen Wesen werden patentiert, etc. Bis zur ersten industriellen Revolution war der Aufschwung des Kapitals gehemmt. Viele, selbstverständlich auch subjektive Faktoren waren an der Entriegelung beteiligt („die Entbergung der neuzeitlichen Technik im Ge-stell“, M. Heidegger). Ein ganz wesentlicher objektiver Faktor, dass die industrielle Revolution starten und sich halten konnte, war die Anzapfung der fossilen Energieträger und Ausbeutung der Mineralien (und es ist kein Zufall, dass sie im kohlen- und erzreichen England ihren Anfang nahm). Noch heute beruht der Kapitalprozess wesentlich auf Oel, Uran<sub>237</sub>, Kohle, Erdgas und mineralischen Rohstoffen, d.h. auf fossilen, im Gegensatz zu solaren Ressourcen.

(Im menschlichen Masstab) nichterneuerbare, in Millionen von Jahren akkumulierte fossile Energieträger („Sylva Subterranea“. J. P. Buntingen, 1693) sind in den letzten 150 Jahren verbrannt, gewaltige Minerallagerstätten unwiederbringlich vernutzt worden. Die kapitalistische Zivilisation verbrennt die Erde; sie wird ein caput

mortuum hinterlassen. Niemals ist dies von den Marxisten zur Kenntnis genommen worden. Geben sie, ein grünes Mäntelchen umgehängt, diesbezüglichen Bedenken Raum, dann höchstens mit der Forderung nach Nachhaltigkeit der Ressourcen-Ausschöpfung (z.B. Wahrung der Bodenfruchtbarkeit, der Wälder; siehe v.a. Engels) oder wegen der „Umwelt“-verschmutzung, um die menschliche Gesundheit besorgt.

Der Begriff der Ausbeutung stammt aus der Sphäre der Rohstoffgewinnung und des Bergbaus. Auf die im Kapital zur Ware gewordene Arbeitskraft bezogen wird der Begriff der Ausbeutung im marxistischen Jargon meines Erachtens *falsch* angewandt: Ausbeutung heisst *Substanzvernutzung* – und gerade dies ist in der kapitalistischen Anwendung der Arbeitskraft nicht der Fall: Im Verwertungsprozess wird v produktiv konsumiert, damit die Arbeitskraft *rekonstituiert* werden kann (dies im Gegensatz zur Sklavenproduktion: In der antiken Produktionsweise geht der Sklave – instrumentum vocale – *substanziell-leiblich* in die Produktion ein). Nun, die wirkliche Ausbeutung findet anderswo statt, als das der Marxismus theoretisiert hat: Ich meine die geistig-psychisch-physische Degeneration der Arbeitenden im kapitalistischen Verwertungsprozess; langfristig und umfassender betrachtet: die Degeneration der Menschheit in der sophistisierten Zivilisation. Es ist wahr: Marx, insbesondere Engels und die darwinistisch inspirierten Sozialdemokraten von Ende des 19. Jahrhunderts (und noch viel später; siehe dazu zu und zur Frage der Eugenik Pascal Grosse, "Kolonialismus, Eugenik und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland 1850 – 1918") haben auf die Gefahr der vollständigen moralisch- gesundheitlichen Verelendung der Massen in den überbevölkerten Städten (Alkoholismus, Berufskrankheiten, Ueberarbeitung, Fehlernährung; Krankheiten infolge unnatürlicher Lebensweise, Inzest, Promiskuität, Gewalt und Prostitution, auch aus traditionellen Gründen, etc.) hingewiesen. Die vererbare, bei einem hohen Prozentsatz der (städtischen) Bevölkerung grassierende Syphilis rief beispielsweise nach einer Eugenik. Heute ahnen wir angesichts der zunehmenden Erbkrankheiten, was für ein Experiment die Menschheit, selbstverständlich unreflektiert, mit der Zivilisation, d.h. mit der grösstmöglichen Entfernung vom Natürlichen, begonnen hat. Eine eugenisch-hygienistisch-lebensrevolutionäre Kehre tut not. Auf der andern Seite steht die Medizin, die alte Stütze des Zivilisationsprozesses, mit ihrer humanitär-demagogischen Antwort bereit: Bio-Technologie, Gentherapie. In diesem Zusammenhang ist übrigens die von F. Perlman monierte „ahistorische Konzeption des Menschen beim frühen Marx“ als *überhistorische* wieder in ihr Recht zu setzen: Es geht wesentlich *auch* um die Regeneration des menschlichen *biologischen* Wesens!

„Entfremdung ist bei Marx mit der Struktur der kapitalistischen Gesellschaft und nicht mit der persönlichen Erfahrung des Arbeiters verknüpft“, schreibt F. Perlman (Seite 9). Er polemisiert gegen eine Industrie-Soziologie, welche den Ursprung der Entfremdung des einzelnen arbeitenden Menschen in der Anonymität, Kälte und Verlorenheit von Riesenorganisationen und Bürokratien sieht; offensichtlich eine oberflächliche Analyse, welche den innigen Zusammenhang zwischen Bürokratie und übermenschlichem Gigantismus (der Formalismus des gegen seinen Inhalt indifferenten Kapitals; die damit verbundene Herrschaft der Quantität in der Aneignung von Mehrwert) nicht kennt. Unsere Frage geht aber weiter: *Wie steht es um das Verhältnis zwischen der im Kapital strukturell angelegten Entfremdung und dem Erleben der Subjekte?* Offenbar besteht die Entfremdung der Subjekte nicht zuletzt darin, dass sie im Alltag nur ausnahmsweise die vielen Fetische des Kapitals durchschauen: vom Lohnfetsch bis zur Totalmystifikation des Kapitals im Kreditwesen (um im „Oekonomischen“ zu bleiben). Diese „Irrealität“ des Lebens der Menschen im Kapital weist Parallelen zur illusionären Welt von Neurotikern auf; sie ist (auch) Erich Fromm aufgefallen: „Ich glaube, dass der Mensch sich von Illusionen befreien muss, die ihn versklaven und lähmen, dass er sich der Wirklichkeit in ihm und ausserhalb von ihm bewusst werden muss, um eine Welt zu schaffen, die keine Illusionen mehr braucht“ (zitiert von F. Perlmann, Seite 11).

Wir versuchen, auf diese wichtige Frage, bei der es ja letztlich um das Verhältnis zwischen objektiven Strukturen und ihrer subjektiven Reflexion geht, eine erste Antwort

zu geben. Dazu möchten wir weiter ausholen, ohne uns aber wesentlich vom Text des Essays von Perlman weit zu entfernen.

Die Entfremungskritik der Linkshegelianer war noch stark aufklärerisch und von Rousseau geprägt: Die Entfremdung durch die feudale Zivilisation hat den Menschen seines Wesens entkleidet. Er hat sich die falschen Ideen von Gott und Religion, König und Ständeordnung zu eigen gemacht. Aufklärung als Einsicht in die selbstverschuldete Unmündigkeit, ein Akt des autonomen Geistes, heisst nun, sich (und den andern) diese falschen Vorstellungen aus dem Kopf zu schlagen und sich von Illusionen zu befreien. In Widerspruch zu diesem „Kritizismus“ behauptet Marx die quasi *naturwissenschaftliche* Notwendigkeit des falschen Scheins. „Ein wackerer Mann bildete sich einmal ein, die Menschen ertränken nur im Wasser, weil sie vom Gedanken der Schwere besessen wären. Schlügen sie sich diese Vorstellungen aus dem Kopf, etwa, indem sie dieselbe für eine abergläubische, für eine religiöse Vorstellung erklärten, so seien sie über alle Wassergefahr erhaben“ (zitiert von F. Perlman, Seite 12). Das geht soweit, dass sich Marx zwar die Lüftung des Geheimnisses um den Fetisch des Geldes durchaus als historische Errungenschaft anrechnet, sich aber bezüglich der eigentlich epochalen Folgen dieser Entmystifikation für das Alltagsleben der einzelnen Menschen im Kapital, ja sogar für sein eigenes augenblickliches Verhalten im Kapital, keine Illusionen machte: Der Nebel des Geldfetischismus schliesst sich sofort wieder, das Kapital ist total. Der praktische Geldfetischismus beispielsweise, d.h. die Naturalisierung eines historischen, verkehrten menschlichen *Verhältnisses*, ist nicht unmittelbar-konkret-partiell aufzulösen.

Der aufklärerischen, linkshegelianischen Auffassung von Entfremdung und ihrer Aufhebung noch viel näher sind Aussagen von Marx zu Religion, Königtum, ja auch zur Verdinglichung der gesellschaftlichen Beziehungen unter der Bedingung der nicht voll entfalteteten Warenproduktion, in „Zur Kritik der politischen Oekonomie“, 1859, Seiten 29-30. Da heisst es: „Es ist nur die *Gewohnheit des täglichen Lebens*, die es als trivial, als selbstverständlich erscheinen lässt, dass ein gesellschaftliches Produktionsverhältnisses die Form eines Gegenstandes annimmt. (...) in der Ware ist diese Mystifikation noch sehr einfach.“ „Dieser Mensch ist z.B. nur König, weil sich andere Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt, Untertanen zu sein, weil er König ist“ (MEW 23, Seite 72, Fussnote). Soviel zum Königtum. Zur Religion: „Sie [die unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse der (vor)feudalen Gesellschaften] sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur. Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wider in den alten Natur- und Volksreligionen. Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen“ (MEW 23, Seiten 93-94). Das Wegziehen des „mystischen Nebelschleiers“ (MEW 23, Seite 94) erscheint als ein Akt der Aufklärung, der im Falle des Königtums und der Warenbeziehung an eine gnostisch gefärbte Erinnerung an einen Urzustand gemahnt, als es weder König noch individuelle Produktion gab, im Fall der religiösen Befangenheit auf die sich mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse einstellende „Entzauberung“.

Wie steht es nun aber mit dem „Schein“. Ist er falsch, ist er notwendig, ist er notwendig falsch? Sind Gold und Silber als Geld wirklich *mystischer* Natur, Inbegriff alles Käufflichen - oder sind sie das nicht? Steigen wir eine Stufe der Fetischisierung höher. Arbeitet das Kapital und bringt Zins? Oder ist das nicht der Fall? Nun, die Frage lässt sich so, vor die Alternative Sein oder Schein gestellt, nicht beantworten. „Um die geschichtliche Bedingtheit der Dinge zu durchschauen, muss ein transzendenter, höherer Standpunkt eingenommen werden“ (G. Lukács, „Geschichte und Klassenbewusstsein“). Das heisst, die Gesamtbedingung der „Situation“ muss erkannt werden. Hinsichtlich der oben gestellten Fragen erkennen wir, dass Geld und Zins nur unter bestimmten historischen gesellschaftlichen Verhältnissen, im Warenaustausch bzw im Kapital, einen „Sinn“ haben. Systemimmanent gesehen *ist* Geld Inbegriff alles

Käuflichen, systemtranszendent gesehen ist Geld als Münze im besten Fall ein brauchbares Material. Der geschichtliche menschliche Evolutionsprozess hat die innere Dynamik, stufenweise fortzuschreiten. Nur unter der Annahme der Spontaneität des Drangs nach Entwicklung, auf gesellschaftlicher wie auf persönlicher subjektiver Ebene, ist überhaupt zu erklären, wie ein systemimmanent notwendiger Schein aufgelöst werden kann. Bei Marx besteht jedoch – und das nimmt bei Lukács in „Geschichte und Klassenbewusstsein“ deterministisch-despotische Züge an – die Tendenz, dem Individuum jeden spontanen Drang nach Systemtranszendenz abzusprechen und diesen allein der „Gesellschaft“, der „Geschichte“, der „Totalität“ zuzuerkennen. Bei Lukács ist die Aufhebung der Verdinglichung des Menschen im Kapital selbst ein verdinglichter, vom Wollen und Streben der einzelnen Menschen als regelloser Zufälligkeiten („Das Konkreteste ist aber die Gesellschaft als Totalität“; „Geschichte und Klassenbewusstsein“, Seite 61) solange unabhängiger Prozess, bis der dialektische Umschlag stattfindet und die Identität von Subjekt und Objekt eintritt (das Für-sich-Werden des Proletariates als Klasse): „Das Wesen des wissenschaftlichen Marxismus besteht in der Erkenntnis der Unabhängigkeit der wirklichen bewegenden Kräfte vom Bewusstsein der Menschen darüber“. Dialektik als Methode glaubt an die hegelsche Lehre, dass „(...) die Totalität, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch die Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich (ist)“ (zitiert bei Lukács, „Geschichte und Klassenbewusstsein“, Seite 156). Im Marxismus äussert sich das in einer religiösen Heilserwartung an das Proletariat, dessen Objektivierung und Entmenschlichung – bei aller Wahrung einer abstrakten Menschenwürde – den End- und Wendepunkt der schicksalhaft erlittenen Geschichte der Menschheit darstellt und welches die Revolution (mit universal-menschlichem Titel; das Proletariat ist die *Kreuzigung des Menschensohnes*) herbeiführen muss. Es war verständlich, dass die Revolutionäre auf der Suche nach einem revolutionären Subjekt ihre Hoffnung in das entwurzelte, historisch neu und plötzlich erscheinende, demographisch als Ueberbevölkerung zählende Proletariat der ersten industriellen Revolution setzten. Das Proletariat richtete sich jedoch gemeinsam mit dem Kapital in der permanenten Entwurzelung ein, integrierte sich in die „Fortschritt“ genannte „Himmelfahrt ins Nichts“ (Gruhl), welche mit der Verfeuerung und Liquidation der historisch überkommenen Bestände von Natur und Kultur energetisch, materiell und informativ ihren Antrieb garantiert. Die Annahme, das vor den verschlossenen Türen der bürgerlichen Gesellschaft stehende und vergebens Einlass begehrende Proletariat vermöchte dank dieser Aussenposition das kapitalistische Gesellschaftssystem und seine Voraussetzungen zu durchschauen, hat sich als nichtig erwiesen. Teils hat sich das Proletariat den Einlass in die demokratische Kapital-Gesellschaft erzwungen, teils wurde ihm der Einlass vom Kapital selbst gewährt: Das Kapital tendiert ja zur Emanzipation vom Menschen überhaupt und flieht jede materielle und menschliche Fixierung (die allerdings *conditio sine qua non* des Verwertungsprozesses bleibt). Klassen, Rassen, Geschlechter, Nationalitäten etc. werden zu Funktionen in der gleitenden Hierarchie der Kapital-Welt-Gesellschaft, die kombinierbar und austauschbar sind.

Wahr an der Annahme der Revolutionäre des 19. Jahrhunderts bleibt, dass die sich der Gesellschaft Entziehenden die besten Voraussetzungen haben, den Wahnsinn von Kapital, Gesellschaft und Geschichte zu durchschauen; sie sind auf dem Sprung zu einer höhern Stufe des In-der-Welt-Seins.

In welchem Zusammenhang steht nun, wir kommen auf die oben gestellte Frage zurück, die von E. Fromm angesprochene psychologische Entfremdung („Illusionen“, „stereotype Denkalternativen“) mit der totalen „Alienation“ im Kapital (Alienation = Entfremdung *und* Wahnsinn)? Hier eine erste Annäherung: Die psychoanalytische Theorie der Primärtherapie nimmt einen Fundus von Verdrängtem an, von nicht geklärten, traumatischen Situationen in der (frühen) Kindheit, welche die Herausbildung eines schematischen Verhaltens („Charakter“) induzierten. Diesem entspricht eine extrem reduzierte Wahrnehmung der Realität, Folge der traumatischen Situationen, welche damals („in illo tempore“ der Gnostiker, als die Welt zerrissen wurde), das



hilflose, auf Symbiose mit Mutter und andern Erwachsenen angewiesene (Klein-)Kind weder durchschauen noch konfliktuell austragen konnte, weshalb es eine primitive Reaktion entwickelte, welche das Ueberleben für den Moment garantierte; später schottet es sich überhaupt gegen die Welt ab. Die eigentliche Lösung des Konfliktes – wir folgen hier den Darstellungen der Primärtherapeuten – wird vertagt, die Traumata bilden hingegen als Verdrängtes eine dauernde psychisch-leibliche Lebensbelastung; die Schemata, Symptome der Urschmerzen bzw. deren Spuren im Grundverhalten und in der Haltung, tendieren bei jeder Schwächung der krampfhaft aufrechterhaltenen „Maske“ (des „Charakterpanzers“ nach W. Reich) durchzubrechen. In der Wahrnehmung äussern sie sich als Wahrnehmungsverzerrungen und „Projektionen“ des Urtraumas, der kindlichen Bedrückung durch Mutter und andere Erwachsene, auf die reale Situation. Diese Projektionen entsprechen den Illusionen und zwangshaften Denkschablonen, in denen der Neurotiker gefangen ist.

Diese Neurosentheorie gemahnt stark an die (rousseauisch geprägte) Aufklärung: Das freie (bürgerliche) Individuum mit rationaler Wesensart steht dem neurotischen (feudal-höfisch-aristokratischen) Menschen gegenüber wie die Natur (als Inbegriff der durchschaubaren Gesetzmässigkeit; Kant) der Kultur (der Rokoko-Künstlichkeit; in Klammern: die sinngemässe Formulierung der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts.) Doch ist dieser Vergleich vielleicht falsch. Dann ginge die Auflösung der Neurosen weit über die rationalistische Ausräumung patriarchaler, autoritär-familiärer, aus archaischen, persönlichen Beziehungen stammender seelischer Restbestände im emotionalen Grundverhalten und in der generellen Welthaltung hinaus.

Der *Vermittlungsaspekt* in der Entfremdung und Verdinglichung betont das Dazwischentreten eines Mittleren, das sich von seiner untergeordneten Stellung emanzipiert. Die Monetarisierung ursprünglich naturalwirtschaftlicher bzw. unökonomischer Gemeinwesen stellt ein wichtiges Thema nicht nur der marxistischen Wirtschaftsgeschichte dar (man denke an den Aufbruch der soziologischen Strömung an der Wende zum 20. Jahrhundert). Der Wert als Bezug zu einem Dritten, Fremden im Äquivalenztausch, später der Kapitalprozess: Sie erscheinen dem unbedarften historischen Beobachter als reine Auflöser, als „Liquidatoren“ alles organisch Gewachsenen, und *nur* als das. Wert und Kapital haben jedoch ihre Voraussetzungen: Vor dem Aufblitzen des Bezugs zu einer abstrakt allgemeinen, einfachen, unspezifischen Arbeit (in der sogenannten einfachen Wertform) und damit zu einer *fiktiven*, Stämme und Ethnien und Nationen *vereinenden Gesellschaft* finden wir schon *Gabe* und Gegengabe, Tempelabgaben und Abgaben an den Big Man, die sich nicht auf Arbeit, sondern auf „*Mana*“, Charisma, Sakralität und magische Macht von Menschen und nicht durchschauter „Gesellschaftlichkeit“ (Tradition, traditionelles Wissen) beziehen. Ihnen entsprechen Fetische und Funktionsgötter im Guten wie im Bösen. Die nichtdurchschauten gesellschaftlichen Beziehungen erzeugen auch heute absolute Werte, Gottheiten und Dämonen: Demokratie, Menschenrechte und Fortschritt etwa zählen zur ersten Kategorie, Totalitarismus, Gewalt und Traditionalismus zur zweiten.

Vor den mythischen Gestalten und den magischen Mächten (mit denen, im Gegensatz zu jenen, man nicht verhandeln, sondern sich nur in Einklang bringen kann) „in illo tempore“, nehmen die meisten Marxisten an, bestand Urkommunismus, der sich durch unvermittelte, nichtentfremdete Beziehungen auszeichnet. Diese Ansicht verkennt aber die Natur der Anthropogenese (deren letzten Abschnitt die Geschichte darstellt). Von den Primaten bzw. den Vorfahren der zoologischen Familie der Primaten) hat Homo soziobiologische Patterns geerbt, das heisst die Bestrebung des Genoms der biologischen Einheit (Einzelwesen, verwandtschaftliche Gruppe, Population, (Unter-)Art, Gattung etc.) sich gegen andere durchzusetzen. Diese Macht des Genoms lässt sich auch beim heutigen Menschen noch nachweisen und äussert sich in einer mit der *Genom-Identität* im Gleichschritt zunehmenden Präferenz der Beziehung (wobei Konviabilität Verwandtschaft teilweise ablösen kann). Einfacher gesagt: Je näher verwandt, desto freundlicher-gemeinschaftlicher, je weiter, desto fremder-feindlicher ist im allgemeinen die Beziehung.

Wert, Kapital und seine Vorformen eher materieller oder ideeller Art, vom Mana bis zum Kredit; auf anderen Ebenen: Tabu, Ritual, mythische Wesen, Gottheiten; Verwandtschaftssystem, Häuptlingstum und die politischen Formen: Sie alle konkretisieren in fasslicher Form (als Exsekrete) eine Mediation, die in den biologisch-genetischen und ethologischen Beziehungen *implizit*, u.a. in der *Soziobiologie* fassbar, angelegt war. Dass sie rechenhaft, d.h. quantitativ-rational sind, überrascht deshalb nicht, weil diese soziobiologischen Beziehungen (die keinesfalls auf einen Egoismus der Gene reduziert werden dürfen) selbst schon berechnend sind. Letztlich steckt hinter allen zirkulär verlaufenden Bewegungen in der Natur, die auf *Selbsterhaltung* erpicht sind (dies ist nicht ihr einziges Bestreben! daneben steht der Drang zur Entwicklung, die Erkenntnis- und Schöpfungsbestrebung) viel Mathematik der Gleichgewichtsrelation  $A = B$ . Findet die Genealogie von Kapital und Wert die ethno- und ethologischen Vorläufer „Mana“ und „Genomidentität“, so die Genealogie des Privateigentums seine ethologische Wurzel im Territorialverhalten und diejenige der Macht ihre Wurzel in der Gruppenstruktur der Primaten, bzw. Früh-Hominiden.

Die traditionellen Gemeinwesen zerfallen. „Die Austauschbarkeit aller Produkte (...) gegen ein Drittes, Sachliches, was wieder gegen alles ohne Unterschied ausgetauscht werden kann – also die Entwicklung des Tauschwertes (...) ist identisch mit der allgemeinen Venalität, Korruption. Die generelle Prostitution erscheint als eine notwendige Phase der Entwicklung des gesellschaftlichen Charakters der persönlichen Anlagen, Vermögen, Fähigkeiten, Tätigkeiten“ (Marx, Grundrisse, Seite 80). Also: Es geht um die Entwicklung des Individuums. Das „Kommunistische Manifest“ von Marx und Engels ist weitenteils ein Loblied auf die Förderung der Zivilisation, Rationalisierung, Schaffung einer formal freien Gesellschaft und einer kosmopolitischen Weltzivilisation unter dem Diktat von Wert und Kapital. Letztere sind die Katalysatoren, das Medium, worin sich latente Potenzen entwickeln können. Und das ist kein Zufall, denn Kapital und – wenn auch in geringerem Mass - Wert sind virtuelle, allerdings spiegelverkehrte und spiegelverzernte Voraussetzungen des von den Schlacken des (u.a. auch soziobiologischen) Naturbannes befreiten menschlichen, kosmischen Gemeinwesens, worin jedes berechnende und Ressentimentverhalten und jede Gewaltbeziehung zur Natur *abgeschafft* sind. Marx hat diesen notwendigen metamorphotischen Prozess einseitig, aber doch im Prinzip richtig, an der Entwicklung der Produktivkräfte dargestellt. „Historisch betrachtet erscheint diese Verkehrung [die Herrschaft der Sachen, der toten Arbeit, über die Menschen; A. d. A.] als der notwendige Durchgangspunkt, um die Schöpfung des Reichtums als solchen (...) auf Kosten der Mehrzahl zu erzwingen. Es muss durch diese gegensätzliche Form durchgegangen werden, ganz wie der Mensch seine Geisteskräfte zunächst sich als unabhängige gegenüber religiös gestalten muss.“ (Marx, „Grundrisse“, S. 18).

Wir sehen, der Prozess der Zivilisation ist grundsätzlich *ambivalent*. In den letzten 200 Jahren, mit der weltweiten Durchsetzung des Kapitals identisch, hat der Zivilisationsprozess *nicht nur* eine desolante Menschheit und eine weitgehend sterbende oder tote Natur hervorgebracht. Ein neues Naturverhältnis kündigte sich gleichzeitig mit der in der Neuzeit aufkommenden Ratio im Naturerleben an und findet seinen Ausdruck beispielsweise in der Landschaftsmalerei. Gegenüber dem weitgehenden In-der-Landschaft-Leben des Bauern (wir beziehen uns hier auf die Diskussion von Lukács mit Bloch in „Geschichte und Klassenbewusstsein“, Seite 173 f.) äussert der Künstler seine ästhetische Erfahrung der Landschaft, indem er sich der Natur „unmittelbar“ hingibt. Dieser Wille zur Unmittelbarkeit (wir könnten natürlich die noch lange wirkenden unbewussten Vermittlungskategorien benennen: perspektivistischer Planungswille, romantische Pseudo-Mythologie, Idyllisierung des Grundeigentums etc.) hat jedoch *Distanz* zur Voraussetzung. „Der Betrachter steht ausserhalb der Landschaft, sonst könnte die Natur für ihn unmöglich Landschaft werden“ (Lukács, „Geschichte und Klassenbewusstsein“, Seite 174). Gegen den Produktivismus, die Auflösung der Trennung des Subjekts vom Objekt (auch: Natur) durch selbstvergessenes Aufgehen in der Arbeit (d.h.: Naturaneignung) gilt es, die Kontemplation wieder in ihr Recht zu

setzen. Sie beruht aber auf eben dieser *Distanz* (nicht Trennung). Die ästhetische Naturschau bedarf der Freiheit vom unmittelbaren Naturzwang, wodurch die Unmittelbarkeit der Beziehung zu den kulturellen und natürlichen Dingen und Wesen möglich wird, die ansatzweise nicht anthropozentrisch, ja auch nicht anthropomorph ist, da sie sich für Einflüsse offen hält, welche die biologischen und kulturellen Konditionierungen übersteigen.

Nun, der von Wert und Kapital eingeleitete Entfremdungsprozess beinhaltet eine generelle Distanzierung von den „Dingen“ und schafft damit die Voraussetzungen einer Reflexion und Aesthetik, die in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit nur ganz ausnahmsweise gegeben waren.

Wir Menschen des dritten christlichen Jahrtausends sind durch den metamorphotischen Geschichtsprozess mit seiner letzten Phase, dem Kapital, hindurch und schliessen ihn geistig, gefühlsmässig und auch materiell so weit wie möglich ab. Um uns: Trümmer der Vergangenheit, noch rasende Mega-Maschinen, noch summende Giga-Apparate; Kombinatorien, Sanatorien, Vomitorien, Krematorien; daneben: lebende Tote, Schemen, von den Toten Auferstandene, Gelebte. Der Coccon der Verpuppung, woraus der Schmetterling namens menschlich-kosmisches Gemeinwesen schlüpfen soll.

Wir haben die Adäquatheit des Begriffs Ausbeutung für die Mehrwertabschöpfung des Kapitals (dessen treffendste Definition uns immer noch: „gesellschaftliche Produktion - private Aneignung“, scheint, da sie auch den privaten Konsum der Individuen im Kapital als das bezeichnet, was er ist: eine private Aneignung von etwas, das vom (potenziellen) *Gemeinwesen* produziert worden ist; es wird immer vergessen, dass der Entfremdung auch eine entfremdende Aneignung entspricht. „La propriété c'est le vol“ sagt Proudhon) in Zweifel gezogen. Darüber hinaus glauben wir, dass, unter den heutigen Bedingungen, wo das Kapital seine notwendige Fixierung radikal zu beschränken versucht, auf keine soziologisch benennbare Schicht der Gesellschaftshierarchie die Charakterisierung „lebenslanges, schicksalhaftes Proletariat“ mehr zutrifft. Nicht, dass die mehrwertschöpfende, also im *kapitalistischen* Sinne produktive Arbeit verschwunden wäre, wie eine vulgärmarxistische Meinung annimmt, welche die Klassengrenze entlang der Trennung zwischen geistiger und körperlicher Arbeit ansiedelt oder in der Klassenanalyse sogar kapitalerzeugende mit gesellschaftlichen Reichtum schaffender Arbeit verwechselt. Die Gesellschaft ist insgesamt proletarisiert-„liquidiert“. Alles floatet. Damit wird aber der Begriff der Entfremdung fraglich: Wo alles schwindet oder schwimmt, gibt es eigentlich nicht einmal mehr Dasein, sondern nur noch Fort- und Anderssein. Die damit verbundene Relativierung erfasst auch die „Verdinglichung“. Oder die Begriffe „Entfremdung“. „Verdinglichung“ etc. werden immer abstrakter gefasst. Diese Bewegung wird noch dadurch verstärkt, dass das Kapital nicht mehr nur ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis bezeichnet, sondern nun auch, mit der substanziellen Herrschaft des Kapitals über die materielle Basis, das Verhältnis des Menschen zur Natur umfasst. Dieses wird aber immer virtueller, d.h., die menschliche Wahrnehmung, bald der menschliche Leib überhaupt, werden technisch hybrid. Es stellt somit *keine* Mystifikation mehr dar, Industrie, Technologie = Kapital zu setzen, ebenso muss die gigantische Kombination der Bewegungen der demographisch explodierten Menschheit unmittelbar mit der Produktion des „ideellen kapitalistischen Gesamtarbeiters“ (Marx) *identifiziert* werden. *Im Gegensatz dazu stellt die moderne Technik eine neue Form der Mystifikation dar.* „(...) Dass sich die Erfindungen der Technik zum Aufbau und zur Vernichtung, zum Nutzen und zum Verderb verwenden und überhaupt betreiben lassen, erweckt den Anschein, als stünde die Technik samt ihren Produkten ‚eigentlich‘ ausserhalb der Parteilung jener Gegensätze. Man sagt, die Technik sei neutral. Nur der Mensch dränge sie in die Richtung des Segens und des Unsegens. Doch was ist das – der Mensch? Was ist das – die Technik? Ist denn der neuzeitliche Mensch etwas anderes als durch die Technik, das sichernde vorstellende Herstellen seiner selbst und ‚des Seienden‘, das er nicht ist, als des ihm verfügbaren Gegenständlichen?(...) Vielleicht ist der Anschein der Neutralität, den die Technik um sich legt und den der Mensch gierig aufnimmt, um ja in der *Verzauberung* durch die Technik bleiben zu

können, die letzte *Täuschung*, die von der Metaphysik ausgeht und den Willen zum Willen in seinen unbedingten Machenschaften bestätigt. Vielleicht ist der Anschein der Neutralität der Technik und der gierige Glaube an sie das Kennzeichen der *Ahnungslosigkeit* des metaphysischen Menschen hinsichtlich der Metaphysik.“ (Martin Heidegger, „Der Anklang“, unveröffentlicht, in Silvio Vietta, „Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik“ Seite 93-94; kursiv vom Autor).

„Arbeit ist ewige Naturbedingung menschlicher Existenz“; „Die allgemeinen Momente des Arbeitsprozesses sind daher von jeder bestimmten gesellschaftlichen Entwicklung unabhängig“, behauptet Marx in „Grundrisse“ (Seite 26). Definiert Marx Arbeit als Formgebung des Naturstoffes (MEW 23, Seiten 57-58), so übersieht er, dass Arbeit selbst eine Form, d.h. *historisch* ist. Sie ist eine *historische* Form des Stoffwechsels mit der Natur, nämlich ein Stoffwechsel, der auf der Ausbeutung der Natur beruht. Anders ausgedrückt: Es geht nicht um die „Vergegenständlichungsformen der Gesellschaft“ (oder ihre Revolutionierung; Lukács), sondern um ein In-der-Welt-Sein und Bewusstsein, wo es keine Objekte (Gegen-Stände) und keine Subjekte (d.h. eine anthropozentrische Gesellschaft von formalisierten Menschen) mehr gibt.

Wir haben auf die kapitalistische Ausbeutung der Natur hingewiesen. Die Ausbeutung der Natur ist jedoch älter als das Kapital. Wie man vom Verhältnis der Menschen zueinander sagen kann, dass es durch das Stadium des Kapitals hindurch musste, um sich in der *Aliénation totale* (Rousseau) von jeder natürlich oder gesellschaftlich (d.h. kapital-)bedingten Vermittlung zu befreien, so kann man auch sagen, dass die Menschheit die Total-Versachlichung der Natur im Kapital durchschreiten musste. Im Kapitalismus erreicht die Trias der Naturausbeutung: Objektivierung der Natur, Züchtung von Lebewesen und Planung der Welt, ihren Höhepunkt. Sie hat ihren Ursprung in der Tiefe der menschlichen Urgeschichte, spätestens aber in der sogenannten neolithischen Revolution mit der Zähmung und Züchtung von Tieren und Pflanzen. Damals begann die systematische flächenexpansive Nutzung der Solarenergie (in der Landwirtschaft), welche eine Degradation der Biozönose weiter Landstriche, später auch von Meeren, zur Folge hatte. Mit der Abkehr von der Sammel-„Wirtschaft“ und Jagd und mit der Kolonisierung und Zähmung der Natur begann die Produktion, die Arbeit (in den Kosmogonien der Kulturen treten Demiurgen, fabrizistische Gottheiten an die Stelle animistisch-magischer Kräfte).

War dies der Austritt aus dem Paradies? Eine müßige Frage. Auf die grundsätzliche Ambivalenz der Zivilisation haben wir gewiesen. Alle Zivilisationen waren zudem zivilisationskritisch und spielten – natürlich folgenlos – mit der Idee einer Rückkehr. Wir müssen definitiv aus diesem Zyklus von Fortschritt und Regression austreten und zur Kenntnis nehmen, was eingetreten ist - offenbar eintreten *musste*.

Die Tendenzen einer Entwicklung im Zivilisationsprozess, in dieser beschleunigten Naturgeschichte der Menschheit, welche über das Kapital/die Zivilisation hinausführen könnten, werden transparent. „Auf diese absolute Armut musste das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich heraus gebäre“. Dieser Satz von Marx (in „Nationalökonomie und Philosophie“, Die Frühschriften, Kröner, Seite 240) bekräftigt sowohl eine alchemistische Dialektik des „Auf-die-Spitze-Treibens“, worin sich die Gegensätze berühren und der Sprung stattfindet (die Diskontinuität), als auch ein organisches Paradigma, die Geburt eines Andern, welches sich lange im Einen versteckt entwickelt (die Kontinuität). Wir meinen, dass heute das Elend und die Zerstörung jedes erträgliche Mass schon lange überschritten haben und keinesfalls mehr länger als Unterpfand einer zu erwartenden Erlösung dienen dürfen. Dagegen ist eine *konkrete*, wenn auch sicher *partielle* Vorwegnahme eines Künftigen, wenn es denn noch eintreffen kann, alles andere als eine beliebige Utopie, wie von den wissenschaftlichen Sozialisten und all jenen, die sich im Bestehenden schon eh und je eingerichtet haben, immer behauptet worden ist. Lasst denn alle Hoffnung fahren: Hic Rhodos hic salta.



