

Inauthentizität und Geschichte (48)

Alfred Dandyk

Grundlage dieses Textes sind die ersten 47 Teile dieses Aufsatzes

Humanismus versus Kapitalismus

Friedrich Schiller, Jean-Paul Sartre und Joseph Beuys verfügen gleichermaßen über einen erweiterten Kunstbegriff. Die produktive Aktivität und das Kunstwerk selbst haben für sie eine politische Bedeutung. Schiller spricht davon, dass das vollkommenste aller Kunstwerke der Staat der Freiheit sei und der Weg des Menschen von der Schönheit zur Freiheit führe. Er spricht auch von der „ästhetischen Erziehung des Menschen“. Jean-Paul Sartre plädiert für eine „engagierte Literatur“, womit er die authentische Beziehung zwischen Autor und Leser meint. In diesem Sinne sieht Sartre in dem gemeinsamen Projekt von Autor und Leser eine mikroskopische Abbildung seines Ideals einer politischen Moral, das er das „Reich der Freiheit“ nennt. Joseph Beuys wiederum sagt, jeder Mensch sei ein Künstler und sieht sowohl in dem Produkt als auch in der politischen Aktion eine „soziale Plastik“, deren gemeinsame Quelle die schöpferische Freiheit des Menschen ist. Offensichtlich haben die genannten Künstler ein gemeinsames Anliegen: die Förderung des Humanismus.

Es ist klar, dass sie nicht die Realität der gegenwärtigen Situation beschreiben wollen, sondern eine Utopie entwerfen, die allerdings reale Aspekte aufweist. Denn sie dient für bestimmte Menschen als Handlungsanweisung, die gegenwärtige Situation zu verbessern. Dabei ist auch klar, dass das Reich der Freiheit, zugegebenermaßen, in weiter Ferne liegt. Schiller spricht von 100 Jahren; Sartre legt sich auf keinen Zeitraum fest und bezweifelt sogar die Realisierbarkeit dieses Projektes. Dennoch plädiert er dafür, die Hoffnung nicht aufzugeben.

Welche Hindernisse stehen der Realisierung des Reiches der Freiheit im Wege? Schiller sieht den Zweck der politischen Moral in der Bildung des Menschen. Er spricht hinsichtlich des gebildeten Menschen auch von der „Totalität des Charakters“ und meint damit vor allem die Harmonie der unterschiedlichen seelischen Kräfte, zum Beispiel die Harmonie der natürlichen und kulturellen Triebe. Man kann auch an eine Harmonie zwischen Pflicht und Neigung denken. Folgt man zum Beispiel einseitig der moralischen Pflicht und zerstört dabei seine natürlichen Neigungen, dann nennt Schiller einen solchen Menschen „barbarisch“. Folgt man jedoch seinen natürlichen Neigungen und verleugnet dabei seine moralische Pflicht, spricht Schiller von einem „Wilden“. Entscheidend ist demnach die Harmonie der verschiedenen Kräfte. Schiller führt das

Scheitern der Französischen Revolution darauf zurück, dass zu viele der Beteiligten Barbaren oder Wilde waren. Die Menschen waren nicht gebildet genug für ein Gelingen der Revolution. Ein Kommentar zu Schillers Begriff der Totalität des Charakters lautet folgendermaßen:

Totalität des Charakters: Individuell wie auf ganze Völker bezogen ist sie das zentrale Thema von Schillers theoretischen Schriften: die Versöhnung der antagonistischen Kräfte von Natur und Rationalität, Gefühl und Verstand, Sinnlichkeit und Vernunft. Sie erst formt den gebildeten Menschen und ermöglicht den »Staat der Freyheit«. (Schiller, Friedrich. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen: Reclams Universal-Bibliothek (S.135). Reclam Verlag. Kindle-Version; Kommentar)

Die Frage ist nun, warum die Realisierung der „Totalität des Charakters“, also die Realisierung des menschlichen Wesens, so schwierig ist. Schiller macht wie Rousseau die spezielle kulturelle Entwicklung der europäischen Menschheit dafür verantwortlich:

Entzweiung und Zerrissenheit des modernen Menschen, Spezialisierung und Arbeitsteilung in der Gesellschaft, Funktionalisierung und Bürokratisierung des Staates, kurz: eine allgemeine Entfremdung als Phänomen der Moderne. Dabei darf man allerdings nicht übersehen, daß diese radikale Kulturkritik in einen genau bestimmten geschichtsphilosophischen Kontext eingebettet ist. (ebd.)

Die Fragmentierung der modernen Welterfahrung wird kontrastiert mit einem Ideal, wie es die idealisierten Griechen besessen haben sollen. Auf diese projiziert Schiller, was ihm in der Gegenwart fehlt: Totalität, Harmonie und Versöhnung. Doch statt den Verlust zu beklagen, sieht er darin eine Notwendigkeit des Zivilisationsprozesses, der nicht rückgängig zu machen ist. Die Dialektik von Verlust und Fortschritt löst er zugunsten einer noch zu erreichenden höheren Stufe der Kultur auf. Eine ästhetische Erziehung soll dazu beitragen, diese höhere Stufe zu erreichen. (ebd.)

Demnach benutzt Schiller ein idealisiertes Griechenbild als Kontrastfolie zum Zustand des Menschen seiner Zeit. Während der idealisierte Grieche durch Totalität, Harmonie und Versöhnung geprägt ist, leidet der moderne Mensch unter einer „Fragmentierung der Welterfahrung“, die durch „Spezialisierung und Arbeitsteilung“ induziert worden ist.

Allerdings ist Schiller in seiner Griechenverehrung nicht naiv, sondern sieht in der neueren Geschichte eine „Notwendigkeit des Zivilisationsprozesses, der nicht rückgängig zu machen ist“. Er sieht in diesem Prozess eine „Dialektik von Verlust und Fortschritt“, deren Widerspruch in einer höheren Stufe der Kultur aufgelöst werden muss. Dabei soll die Ästhetik eine entscheidende Rolle spielen. Es ist offensichtlich, dass hier Elemente der hegelschen und marxschen Dialektik skizziert sind.

Die Geschichte Europas zeigt deutliche Etappen: Von der Antike über das christliche Mittelalter bis zur Neuzeit. Von den Sklavenhaltergesellschaften über den Feudalismus zur bürgerlichen Welt. Schiller kennzeichnet diesen Weg als eine „Dialektik von Verlust und Fortschritt“. Der Verlust liegt in dem Verschwinden der Ganzheitlichkeit des Menschenbildes bei den Griechen und den Christen und der Fortschritt in der Erhöhung der ökonomischen Produktivität infolge der bürgerlichen Aktivitäten. Der Preis für diesen Fortschritt ist Spezialisierung und Arbeitsteilung, also die Fragmentierung der Welterfahrung. Man kann dieses Phänomen auch im Sinne Karl Marx' als eine Entfremdung des Menschen von seinem Wesen bezeichnen. Denn sowohl Schiller als auch Marx sehen das Wesen des Menschen in seiner schöpferischen Freiheit, in seiner kreativen Aktivität.

Es ist Erich Fromm, der diese Affinität zwischen Schiller und Marx in besonderer Weise betont. Er schreibt:

Bei Schiller und Fichte finden wir eine ähnliche Kritik, und dann bei Hegel und Marx, der die allgemeine Feststellung trifft, dass in seiner Zeit die Wahrheit ohne Leidenschaft und die Leidenschaft ohne Wahrheit sei. [...] (Erich Fromm, Das Menschenbild bei Marx, S. 61)

Karl Marx beklagt demnach ebenso wie Friedrich Schiller den Utilitarismus der bürgerlichen Gesellschaften. Dieses bürgerliche Denken in Nützlichkeiten ersetzt den Harmoniebegriff des idealisierten Griechen. Sowohl Schiller als auch Marx deuten diesen Prozess als eine „Entmenschlichung des Menschen in der industriellen Gesellschaft“.

Der Mensch wird entmenschlicht, weil der Kern seiner Humanität, die schöpferische Freiheit, in eine Körper und Geist zerstörende monotone Arbeit transformiert wird. So gesehen warnen Schiller und Marx gleicher Weise vor der bürgerlichen Gesellschaft, die in der Gefahr steht, den Menschen in ein Maschinenwesen zu verwandeln:

Die ganze existentialistische Philosophie ist im wesentlichen von Kierkegaard an, wie Paul Tillich formuliert, „eine über hundert Jahre alte Bewegung der Rebellion gegen die Entmenschlichung des Menschen in der industriellen Gesellschaft“ (P. Tillich, 1953). (ebd.)

Erich Fromm deutet das Menschenbild bei Marx demnach im Sinne der existentialistischen Tradition und unterstreicht damit eine tiefe Verwandtschaft zwischen dem Existentialismus und dem authentischen Marxismus. Beide Philosophien, sowohl der Existentialismus als auch der Marxismus, sind Varianten des Humanismus. Sie rebellieren gegen eine Welt, die aus dem Menschen ein nützliches Maschinenwesen machen wollen, indem sie ihn von seinem wahren Wesen, der schöpferischen Freiheit, entfremden.

Es gibt demnach unterschiedliche Vorstellungen über das „wahre Wesen“ des Menschen. Bei den Griechen ist es die Harmonie der seelischen Kräfte, bei den Christen die Beziehung zu Gott, bei den Existentialisten und gewissen Marxisten die schöpferische Freiheit des Menschen und bei den bürgerlichen Kapitalisten der Nutzen

für den Profit. Für Schiller und Marx liegt die Entfremdung in der Entmenschlichung durch Verhältnisse, die den Menschen von seinem wahren Wesen trennen.

Charlie Chaplin stellt diese Entfremdung im Sinne der Entmenschlichung in drastischer Weise in seinem Film „Moderne Zeiten“ dar:

[Charlie Chaplin - Factory Scene - Modern Times \(1936\)](#)

Auch Sartre weist darauf hin, dass Karl Marx den Begriff des „Gesamtmenschen“ benutzt, um sein Menschenbild auszudrücken. Sartre schreibt dazu:

Aber wer ist dieser Gesamtmensch? Sie wissen, dass sich in den Texten des jungen Marx der Gesamtmensch, ein Thema, das er allerdings später wieder aufnimmt, durch eine Dialektik in drei Begriffen definiert wird: Bedürfnis, Arbeit, Genuss. Wenn wir also nach Marx, die Gesamtheit der Produktionsdialektik verstehen wollen, ist es dennoch notwendig, ihr zunächst auf den Grund zu gehen, und ihr Grund ist der Mensch, der Bedürfnisse hat, der diese zu erfüllen sucht, das heißt, durch Arbeit sein Leben zu produzieren und zu reproduzieren sucht, und der je nach dem ökonomischen Prozess, der daraus resultiert, einen mehr oder weniger unvollkommenen, mehr oder weniger verkümmerten, mehr oder weniger vollständigen Genuss erlangt. (Jean-Paul Sartre, Was ist Subjektivität?, S. 38)

Obwohl der junge Marx den Begriff des Gesamtmenschen im Sinne einer Produktionsdialektik auffasst, ist es auch für ihn notwendig, dieser Produktionsdialektik auf den Grund zu gehen, und dieser Grund, so Sartre, ist der Mensch mit seinem Bedürfnis, seiner Arbeit und dem Genuss des Produktes dieser Arbeit. Dieser Genuss kann unvollkommen oder vollständig, er kann aber auch verkümmert sein.

Eine besondere Form des verkümmerten Genusses erleidet der Mensch in der Entfremdung. Hier ist zu bedenken, dass bei Marx das Wort „Arbeit“ dieselbe Bedeutung hat wie bei Schiller der Ausdruck „schöpferische Freiheit“. Die Arbeit ist demnach Ausdruck der inneren Kräfte des Menschen; sie ist sein Verhältnis zur Welt; sie ist seine Aktivität, sein Leben. Arbeitet er aber fremdbestimmt, zum Beispiel als Sklave, dann ist er seiner eigenen schöpferischen Freiheit entfremdet, ebenso dem Produkt seiner Arbeit. Er wird zu einem Haustier oder einem Maschinenwesen degradiert. Was der Zweck seines Daseins sein sollte, die Entfaltung seiner kreativen Aktivität, wird zu einem Mittel, zu einem Instrument zur Erreichung von Zwecken, die ihm fremd sind.

Erich Fromm sieht in diesem Entfremdungsbegriff den Kern des Menschenbildes bei Marx. Andere Interpreten bestreiten diese Deutung und erkennen eher in der genaueren Analyse der Produktionsdialektik die eigentliche Leistung Karl Marxens.

Tatsache ist, dass der Begriff der Entfremdung bei dem jungen Marx eine große Bedeutung hat, während der ältere Marx sich auf die Analyse der Produktionsdialektik konzentriert. Das muss kein Widerspruch sein, sondern kann als Schwerpunktverlagerung interpretiert werden. Die folgenden Zitate sollen die Relevanz des Begriffs der Entfremdung in den Frühschriften Marx' belegen:

Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit? Erstens, daß die Arbeit äußerlich ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause. Seine Arbeit ist daher nicht frei [...] willig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit. Sie ist daher nicht Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein Mittel, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. [...] (Karl Marx, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte; Die entfremdete Arbeit, S. 54/55)

Wie in der Religion ist die Selbsttätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d.h. als eine fremde, göttliche oder teuflische Tätigkeit, auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem anderen, sie ist der Verlust seiner selbst. (ebd., S. 55)

Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist sie. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Es hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein bewußtes Wesen, d.h. sein eigenes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit. Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch, eben weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein Wesen nur zu einem Mittel für seine Existenz macht. (ebd., S. 57)

Wie bereits erwähnt wurde, sieht Marx den Grund für diese entmenschlichenden Verhältnisse in der Produktionsdialektik der bürgerlichen Gesellschaften, die er insgesamt als ambivalent betrachtet. Ähnlich wie Schiller sieht er darin eine Dialektik von Verlust und Fortschritt. Der Fortschritt ist für beide Philosophen, sowohl für Schiller als auch für Marx, nicht zu leugnen. Er liegt vor allem in der Effektivität der Güterzeugung:

Die Bourgeoisie hat in ihrer kaum hundertjährigen Klassenherrschaft massenhaftere und kolossalere Produktionskräfte geschaffen als alle vergangenen Generationen zusammen, Unterjochung der Naturkräfte, Maschinerie, Anwendung der Chemie auf Industrie und Ackerbau, Dampfschiffahrt, Eisenbahnen, elektrische Telegraphen, Urbarmachung ganzer Weltteile, Schiffbarmachung der Flüsse, ganze aus dem Boden hervorgestampfte Bevölkerungen – welches frühere Jahrhundert ahnte,

dass solche Produktionskräfte im Schoß der gesellschaftlichen Arbeit schlummerten. (Manifest der Kommunistischen Partei)

Der Verlust ist die Kehrseite der Medaille; er liegt in der Entmenschlichung des Menschen, der zu einem bloßen Instrument der kapitalistischen Effektivität verkommt, so jedenfalls Schiller und Marx. Beide argumentieren, dass durch diese Subordination des Menschen unter die kapitalistische Effektivität der Humanismus in weite Ferne rückt. Das gilt sowohl für den Arbeiter als auch für den Kapitalisten.

Man kann also feststellen, dass es zwischen dem Humanismus und dem Kapitalismus einen grundlegenden Widerspruch gibt: Der Humanismus macht den Menschen zum Zweck der menschlichen Aktivität, der Kapitalismus macht die Effektivität der Produktionsdialektik zum Zweck der bürgerlichen Aktivität. Die Frage ist, ob dieser Widerspruch im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaften aufgehoben werden kann oder nicht.

Ein entscheidender Schritt zur theoretischen Begründung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften war Adam Smith' Werk „Der Wohlstand der Nationen“. Wikipedia charakterisiert den Inhalt dieses Werkes folgendermaßen:

Der Wohlstand der Nationen ist in fünf Bücher unterteilt:

Von den Ursachen für die Steigerung der produktiven Kräfte der [Arbeit](#) und von der Regel, nach der ihr Produkt unter die verschiedenen Klassen des Volkes natürlicherweise verteilt wird

Natur, Ansammlung und Einsatz des Kapitals

Die unterschiedliche Zunahme des Wohlstandes in einzelnen Ländern

Systeme der [Politischen Ökonomie](#)

Die Finanzen des Landesherrn oder des Staates

Das Werk behandelt die grundlegenden Wirkungsmechanismen der verschiedenen [Märkte](#), der [Geldwirtschaft](#), der [Produktionsfaktoren](#) und des [Außenhandels](#).

In diesem Werk geht Smith speziell auf die [Arbeitsteilung](#) in entstehenden Manufakturen ein und begründet seine Theorien am Beispiel der Stecknadelproduktion in Südengland.^[13] In Bezug auf dieses Beispiel wird Smith meistens lediglich zur Begründung der Vorteilhaftigkeit dieser Form der Arbeitsteilung zitiert. Hingegen wird selten darauf hingewiesen, dass Smith in seinem Buch ebenso vor den dramatischen Konsequenzen dieser kleinstteiligen Arbeit warnt, nämlich vor einer Verdummung der Arbeiter durch die ständige Wiederholung der immer selben Handgriffe.

Im Kontext dieses Aufsatzes ist vor allem Smith' Stellung zum Begriff der Arbeitsteilung wichtig. Er macht Verlust und Fortschritt dieser ökonomischen Maßnahme deutlich. Hinsichtlich der Effektivität der Produktionsdialektik ist die Arbeitsteilung von Vorteil, hinsichtlich der Entfaltung der schöpferischen Freiheit der Arbeiter zeigt die Arbeitsteilung ihr hässliches Gesicht.

Sie führt nach Smith zu einer „Verdummung der Arbeiter durch die ständige Wiederholung der immer selben Handgriffe.“ Smith bestätigt demnach die Sichtweise Schillers und Marxens, dass die moderne Produktionsdialektik zur Entmenschlichung des Menschen führt. Das Problem liegt also nicht in der Tatsache der Entfremdung selbst, diese ist nicht zu bestreiten, sondern in der Gewichtung der beiden antagonistischen Komponenten der kapitalistischen Produktionsweise: Der Effektivität der Güterproduktion und der Entmenschlichung des Menschen.

Angesichts der beiden antagonistischen Faktoren der kapitalistischen Produktionsweise, der Effektivität und der Entmenschlichung, zeigt sich, dass der Ausdruck „Produktionsdialektik“ angemessen ist. Offensichtlich kommt es darauf an, die beiden Komponenten des Arbeitsprozesses dialektisch zu vermitteln. Eine solche Vermittlung ist unter dem Ausdruck „Fordismus“ bekannt geworden. Wikipedia schreibt dazu:

Der Fordismus basiert auf stark standardisierter [Massenproduktion](#) und -konsumtion von [Konsumgütern](#) mit Hilfe hoch spezialisierter, monofunktionaler Maschinen, [Fließbandfertigung](#),^[2] dem [Taylorismus](#) sowie dem angestrebten Ziel der [Sozialpartnerschaft](#) zwischen Arbeitern und Unternehmern. Relativ hohe Arbeitnehmerlöhne, welche die Nachfrage ankurbeln, sind ebenfalls charakteristisch.^[3] Im Jahr 1914 verdoppelte Henry Ford etwa den Tageslohn seiner Arbeiter auf fünf Dollar. Somit zahlte er seinen Arbeitern in drei Monaten so viel, wie eines seiner [T-Modell](#)-Autos kostete.^[4] Diese und andere Maßnahmen – verbunden allerdings mit einer strengen Arbeitsdisziplin und Überwachung ([Alkoholabstinenz](#)) – sollten das Einverständnis der Arbeiter mit den neuen Produktionsmethoden erhöhen.^[5] Beabsichtigt war die Förderung einer [instrumentellen Arbeitshaltung](#). Die 1970er Jahre, in denen die [Lohnquote](#) als Anteil des [BIP](#) in den meisten Industrieländern wieder zu sinken begann, werden folglich als eine Phase des Umbruchs angesehen, die das Ende des Fordismus und den Beginn des [Postfordismus](#) kennzeichnet.^[2]

Folgende Komponenten kennzeichnen den Fordismus:

- Massenproduktion
- Massenkonsum
- Fließbandfertigung
- Taylorismus
- Sozialpartnerschaft
- Relativ hohe Arbeitnehmerlöhne
- Instrumentelle Arbeitshaltung

Unter „Taylorismus“ versteht man die Erhöhung der Effektivität des Arbeitsprozesses durch wissenschaftliches Management dieses Prozesses. Ein Beispiel dafür ist das

sogenannte „Babbage-Prinzip“, wonach die Aufspaltung des Arbeitsprozesses in unterschiedlich anspruchsvolle Teilbereiche, zum Beispiel in die Bereiche der geistigen und der körperlichen Arbeit, zu einer Senkung der Lohnkosten führt.

Es ist klar zu erkennen, dass das Babbage-Prinzip die Effektivität der Güterproduktion verbessert, aber die Entmenschlichung des Menschen, zumindest für einen Teil der Population, verschlechtert. Es steht damit in einem klaren Widerspruch zu Schillers Prinzip der „Totalität des Charakters“ und auch zum Begriff der „Gesamtmenschen“ bei Marx.

Offensichtlich führt die bürgerlich-kapitalistische Produktionsweise zu einer bestimmten Weltsicht und zu einem spezifischen Menschenbild, das dem Interesse der Protagonisten des Kapitalismus entspricht. Die Arbeitsteilung wird zu einer Selbstverständlichkeit, ebenso die Fragmentierung der Welterfahrung. Der Begriff der „Totalität des Charakters“ bei Schiller oder der Begriff des „Gesamtmenschen“ bei Marx degeneriert zu einer verschwurbelten Unverständlichkeit und der Begriff des „Reiches der Freiheit“, der immerhin ein Grundbegriff der Aufklärung und des Humanismus ist, verkommt zu einer Utopie für Träumer und Spinner.

Wie steht Sartre zu diesem Problemkomplex? Sartre plädiert dafür, die Hoffnung auf eine Realisierung des Reiches der Freiheit nicht aufzugeben. Es sieht die Erfüllung dieser Hoffnung allerdings in weiter Ferne. Selbst Schillers „100 Jahre“ sind viel zu knapp bemessen. Es ist für Sartre auch durchaus möglich, dass das Reich der Freiheit niemals realisiert werden wird. Es ist sogar wahrscheinlich, dass diese Utopie eine Utopie bleiben wird. Da es für Sartre aber unmöglich ist, die Hoffnung auf den Humanismus aufzugeben, richtet er einen Appell an seine Mitmenschen, weiterhin für den Humanismus, das heißt für ihn, für den Sozialismus, zu kämpfen.

Zwischen Sartre und den anderen Protagonisten des Humanismus – Schiller, Marx, Beuys, Fromm – gibt es einen entscheidenden Unterschied: sein methodischer Negativismus. Schiller, Marx, Beuys und Fromm sehen die Realisierung des Reiches der Freiheit deutlich positiver als Sartre. Sie erwähnen zwar die Hindernisse, betonen aber die Zuversicht. Sartre ist skeptischer, wobei seine Skepsis sowohl auf dem Verlauf der Vorgeschichte beruht als auch auf seinen ontologischen Analysen der menschlichen Existenz, die er vor allem in seinem Werk „Das Sein und das Nichts“ vorlegt.

Die existentialistische Axiomatik definiert den Menschen im Sinne des Slogans „Die Existenz geht der Essenz voraus“. Ebenso gilt: „Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt. Mit anderen Worten: Der Mensch muss wählen; er muss sich selbst erfinden. Zwei grundsätzliche Wege stehen ihm offen: Der Weg der Inauthentizität und der Weg der Authentizität. Der inauthentische Mensch leugnet die eigene Freiheit und die Freiheit des Anderen. Damit leugnet er auch die Wahrheit und den Unterschied zwischen „evident“ und „nicht evident“. Er vernebelt sein eigenes Bewusstsein, um die Wahrheit nicht sehen zu müssen.

Sartres „Das Sein und das Nichts“ ist vor allem eine Phänomenologie der Inauthentizität. In der Folge versucht Sartre, einen Ausweg aus den Verstrickungen der

Inauthentizität zu finden. Sein Ziel ist eine authentische politische Moral, wobei er sich allerdings weigert, die Macht des Inauthentischen zu verleugnen.

Zur Verdeutlichung des Gesagten soll nun die Differenz zwischen Jean-Paul Sartre und Erich Fromm hinsichtlich des Begriffs der Entfremdung erörtert werden. Fromm schreibt:

Die Philosophie von Marx stellt, wie der größte Teil des existentialistischen Denkens, einen Protest gegen die Entfremdung des Menschen, den Verlust seiner selbst und seine Verwandlung in einen Gegenstand, dar. Diesen Protest erhebt sie gegen die Enthumanisierung und Automatisierung des Menschen, die mit der Entwicklung des westlichen Industrialismus verbunden ist. Marx' Philosophie übt radikale Kritik an allen jenen „Antworten“, die das Problem der menschlichen Existenz zu lösen suchen, indem sie die in ihr beschlossenen Widersprüche leugnen oder verschleiern. Sie wurzelt in der humanistischen philosophischen Tradition des Westens, die von Spinoza über die französische und deutsche Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts bis zu Goethe und Hegel reicht, und deren innerstes Wesen die Sorge um den Menschen und um die Verwirklichung seiner Möglichkeiten ist. (Erich Fromm, Das Menschenbild bei Marx, Europäische Verlagsanstalt, S. 5)

Der Punkt ist, dass Erich Fromm den Kern der Problematik in der Organisation der bürgerlichen Welt, in der Produktionsdialektik des Kapitalismus, erblickt. Das suggeriert die Vorstellung, dass mit der Abschaffung des Kapitalismus auch die Entfremdung beseitigt wäre.

Demnach enthumanisiert der westliche Industrialismus den Menschen, indem er ihn an der Entfaltung seiner Möglichkeiten hindert und ihn stattdessen dazu bringt, sich in einen Gegenstand zu verwandeln, der zwar der industriellen Produktion, aber nicht seinem Selbst entspricht. Der Mensch wird zu einem Automaten, zu einem Roboter. Er wird enthumanisiert. Er entfremdet sich seinem menschlichen Selbst. So jedenfalls Erich Fromm.

Der Marxismus wurzelt gemäß Erich Fromm in der Sorge um den Menschen und um die Verwirklichung seiner Möglichkeiten. Entfremdung bedeutet demnach, die Behinderung des Menschen bei der Verwirklichung seiner Möglichkeiten. Das Reich der Freiheit, der Kommunismus, ist demnach definiert als ein Zustand der Welt, in der der Mensch seine Möglichkeiten unbehindert verwirklichen kann. Humanität einer Gesellschaft bedeutet demnach, seine eigenen Möglichkeiten frei entfalten zu können. Es handelt sich um einen Humanismus der freien Realisierung von Möglichkeiten.

Selbstverständlich bestätigt Sartre diesen Begriff der Entfremdung. Er beschreibt selbst in seiner Kritik der dialektischen Vernunft die Deformationen des Menschen infolge inhumaner Arbeitsbedingungen im Rahmen des westlichen Industrialismus. Er ist aber hinsichtlich der Beseitigung der Entfremdung im Kommunismus deutlich skeptischer als Fromm. Fromm scheint in Übereinstimmung mit Marx der Ansicht zu sein, dass der

Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus das Verschwinden der Entfremdung zur Folge hat. Sartre stellt demgegenüber fest, dass eine *existentialistische Vertiefung* des Entfremdungs-Begriffes offenbart, dass es unmöglich ist, die Entfremdung zu beseitigen. Sartre schreibt:

Die GESCHICHTE wird immer entfremdet sein: es kann glückliche Epochen geben, doch wenn auch der Gegensatz der Interessen weniger mächtig ist, die Alterität bleibt; unsere Handlungen werden uns dennoch gestohlen. (Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 97)

Der Grund für Sartres Skepsis hinsichtlich der Beseitigung der Entfremdung liegt in seinem Begriff der Alterität. Der eigentliche Grund für die Entfremdung ist nicht der Widerspruch der Produktivkräfte zu den Produktionsverhältnissen – obwohl dieser Widerspruch selbstverständlich relevant ist -, sondern die Alterität des Realen. Mit dem Wort „Alterität“ ist der Gegensatz zwischen dem Selbst und dem Andern gemeint. Das Andere kann ein anderer Mensch sein, aber auch die materielle Welt.

Ich habe eine unmittelbare Intuition hinsichtlich der Differenz zwischen mir selbst und dem anderen Menschen. Ebenso habe ich eine unmittelbare Intuition hinsichtlich der Differenz zwischen meinem Bewusstsein von der Materie und der Materie selbst. Das Bewusstsein ist das Andere der Materie und die Materie ist das Andere des Bewusstseins. Die ökonomischen Verhältnisse sind nur spezielle Varianten dieser Beziehung zwischen dem Selbst und dem Andern.

Die Alterität des Realen bedingt die Entfremdung, wobei der Ökonomismus der Marxisten wiederum nur einen Teil dieser Problematik abdeckt. Wenn die chinesischen Bauern zum Beispiel den Wald roden, um Ackerplatz zu gewinnen, dann verändern sie die ökologischen Bedingungen ihrer Umwelt, ohne es zu beabsichtigen. Diese Veränderung hat Folgen, die nicht in ihrer Intention liegen. Sie wollen fruchtbaren Ackerboden, erzielen aber auf der Grundlage der unabhängigen und unbekanntem Naturgesetze eine Austrocknung der Böden. Kurz: Ihre Intention wird ihnen entfremdet. Sie verwandelt sich in etwas anderes.

Ebenso verhält es sich mit der Alterität des anderen Menschen. Sobald zum Beispiel der Schriftsteller sein Buch veröffentlicht hat, ist es der Freiheit des Andern überlassen, dieses Werk zu deuten. Der Schriftsteller ist zwar frei, das Buch zu schreiben, aber es liegt in der Freiheit des Lesers, den Inhalt zu deuten und zu bewerten. In vielen Fällen wird der Schriftsteller feststellen, dass ihm sein Werk gestohlen wurde; er wird sich und seine Intentionen nicht wiedererkennen; in vielen Fällen wird er das Gegenteil von dem erkennen, was er eigentlich sagen wollte. So erging es Flaubert und so erging es auch Sartre. Beide wurden von ihrem Publikum falsch verstanden.

Es ist also die Freiheit des Andern, welche die eigene Freiheit begrenzt. Das kann, muss aber nicht mit ökonomischen Widersprüchen zu tun haben. Die Alterität des Realen ist vielfältig und es ist falsch, sie auf ökonomische Widersprüche reduzieren zu wollen. Insofern ist der Entfremdungsbegriff Erich Fromms zu einseitig. Er bezieht sich nur auf den Industrialismus und dessen Opfer, den Proletarier. Sartres Begriff der Entfremdung

bezieht sich dagegen auf alle Menschen. Die Entfremdung zu beseitigen, hieße für Sartre, die Alterität zu beseitigen. Das ist jedoch unmöglich.

Innerhalb der menschlichen Realität gibt es drei Seinsweisen: Das Für-sich-sein, das An-sich-sein und das Sein-für-andere. Eine dieser Seinsweisen zu beseitigen, hieße, die menschliche Realität zu vernichten. Der Begriff der Alterität umfasst alle drei Seinsweisen, wird aber an Hand des Seins-für-andere besonders deutlich. Mit anderen Worten: Die Entfremdung gehört unauflöslich zu den Bedingungen der menschlichen Existenz. Sie wird demnach auch im Reich der Freiheit ein Merkmal der menschlichen Existenz sein. Im nächsten Aufsatz soll versucht werden, diesen Sachverhalt am Beispiel der Herr-Knecht-Dialektik und der Herr-Herr-Dialektik zu verdeutlichen.

