

Kapital und Technik: Marx und Heidegger

Michael Eldred



Version 2.11 (emended e-book edition) July 2014

Version 2.1 Februar 2000

Version 1.1 November 1995

Copyright © 1988-2000-2009-2014 by Michael Eldred, all rights reserved.
This text may be used and shared in accordance with the fair-use provisions
of copyright law, and it may be archived and redistributed in electronic form,
provided that the author is notified and no fee is charged for access.
Archiving, redistribution, or republication of this text on other terms, in any
medium, requires the consent of the author.

www.arte-fact.org

Inhaltsverzeichnis

1. Eine beunruhigende Berührung	5
2. Heideggers Verhältnis zu Marx	9
3. Der historische Materialismus der <i>Deutschen</i>	
<i>Ideologie</i>	21
4. Heideggers Analytik der Produktion in <i>Sein und Zeit</i>.....	35
5. Ein ergänzender Blick auf Marx	47
6. Geld und Begehren.....	59
7. Das Wesen des Kapitals und das Wesen der Technik	69
7.0 Das Ge-Stell	69
7.1 Das Gewinn-Spiel.....	71
7.2 Das Ge-Griff	77
8. Heideggers Antwort auf das Herausfordernde des	
Gestells	83
9. Marx' Antwort auf das Exzessive des Kapitals.....	93
10. Loslassen aus dem Griff des Gegriffs?	103

1. Eine beunruhigende Berührung

Für Heidegger-Kenner ist es auffällig, daß dieser Denker während einer 50 Jahre dauernden Denkarbeit keine tiefergehende Auseinandersetzung mit Marx austrug. Die Stellen im *Brief über den 'Humanismus'*, wo er auf die Marxsche Entfremdungsthese Bezug nimmt, sowie andere Bemerkungen Heideggers wie etwa in den späten Seminarprotokollen fallen spärlich aus. Zum Marxschen Spätwerk gibt es meines Wissens keine Stellen in Heideggers Schriften, die anzeigten, daß er sich über diesen Hauptdenker des Sozialismus als reifen Denker Gedanken gemacht hätte. Es wäre sehr leicht, diesen Umstand mit einem Blick auf Heideggers Leben und seine Zeit psychologisch-soziologisch-biographisch zu erklären. Es liegt anscheinend auf der Hand, daß für einen Mann wie Heidegger aus einem konservativen katholischen Milieu der Denker der kapitalistischen Klassengesellschaft, der diese durch eine internationale kommunistische Bewegung überwinden wollte, eine schwere Kost gewesen wäre. Diese Erklärung wäre plausibel aber auch billig und erklärte im Hinblick auf Heidegger als Denker, d.h. im Hinblick auf die Texte Heideggers, die mit dem metaphysischen Erbe des Abendlands ringen, überhaupt nichts.

Es wäre fast genauso leicht zu behaupten, daß für die Frage, die Heideggers Denken bewegte, d.h. die Seinsfrage, Marx nicht von Interesse bzw. irrelevant sei. Diese Behauptung müßte allerdings begründet werden und führte in eine Auseinandersetzung mit den Texten beider Denker. Es ginge darum, aufzuzeigen, daß Heidegger bei den Schriften von Marx nicht bei seiner Sache gewesen wäre, bzw. daß es zwischen den Sachverhalten, die im Heideggerschen Denken in den Brennpunkt seines Fragen geraten, und der Sache des Marxschen Denkens keine bedeutende Verbindung gäbe.

Eine alternative Strategie wäre aufzuzeigen, daß Marx aus dem Blickwinkel des Heideggerschen Denkens eine untergeordnete Position einnähme, nämlich als ein Metaphysiker in der Erblinie Hegels. Wenn es bei Heidegger um eine Distanzierung gegenüber der Metaphysik bzw. eine Destruktion der Ontologie gehen sollte, dann wäre es zumindest

plausibel, daß mit der Destruktion der Hegelschen Ontologie des Geistes Heidegger gleichsam mit einer Klappe Marx auch 'erledigt' hätte. Marx stünde dann auf einem Hegelschen Boden, der ihm durch die Destruktion der Hegelschen Metaphysik unter den Füßen weggezogen worden wäre. Dann aber wäre zu untersuchen, inwiefern die Marxsche Umkehrung der Hegelschen Dialektik, das berühmte Auf-die-Füße-stellen, keinen wesentlichen Unterschied im Hinblick auf die Verortung der Marxschen Texte innerhalb der Metaphysik machte. Dabei läge die Heideggersche Einsicht, die er mit Bezug auf Nietzsches Umkehrung des Platonismus äußert, nah, daß alle Umkehrung im Selben bleibt.

Es wäre möglich — mehr oder weniger der Vollständigkeit halber — die Lücke, die in Heideggers Texten zwischen Hegel und Nietzsche besteht und die den Namen 'Marx' trägt, mit einer Monographie bzw. einer Abhandlung zu füllen. Es besteht nämlich kein Zweifel, daß Marx ein bedeutender Denker in der abendländischen Erblinie ist, dessen Rezeptionsgeschichte sowohl philosophisch-wissenschaftlich als auch politisch-historisch enorm gewesen ist, so daß sich die Aufgabe, die Verbindungslinien zwischen diesen beiden wichtigen Denkern, Heidegger und Marx, zu zeichnen, fraglos stellte. Es bedürfte also keiner sehr langen Rechtfertigung zu begründen, warum man eine Arbeit über das Verhältnis zwischen Marx und Heidegger verfaßte. Zudem gibt es ohnehin faktisch bereits eine nicht unerhebliche, wenn nicht mittlerweile unübersichtliche Sekundärliteratur zu diesem Verhältnis.

Von der Sache, d.h. von der jeweiligen Sache des Marxschen und des Heideggerschen Denkens, her gesehen, gibt es einen — für mich zumindest — beunruhigenden Berührungspunkt ins Auge stechender Ähnlichkeiten zwischen den Texten von Marx und Heidegger, der einen geradezu herausfordert, darauf einzugehen. Es ist eine Art Überlappung zwischen den Spättexten von Marx und denjenigen Heideggers im Hinblick auf ihre jeweiligen Einschätzungen der modernen Epoche: die Epoche der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsform einerseits und das technische Zeitalter andererseits, wie sie sich in den Texten der beiden Denker jeweils zeigen, weisen — trotz aller tiefliegenden Unterschiede — auch frappierende Ähnlichkeiten auf. Es wird sich lohnen, die Sprache vom Gestell mit derjenigen vom Kapital zu

vergleichen bzw. die beiden Sprachen (und die Gedanken, die sie ausdrücken) in ihrer Verwandtschaft sowie ihrer Wesensunterschiedlichkeit näher und beharrlich zu untersuchen. Dies sollte einen wichtigen Leitfaden im folgenden bilden.

Laut Heideggers eigenen Aussagen — was freilich nicht ausschlaggebend sein müßte — nimmt ab 1937, in der Zeit der Niederschrift der *Beiträge zur Philosophie - Vom Ereignis*, das Wort ‘Ereignis’ seinen Platz als Hauptwort seines Denkens ein. Das Wesen der Technik wird auch in den vierziger Jahren in der Aura des Ereignisses gedacht. In einem außergewöhnlichen Text der fünfziger Jahre, *Identität und Differenz*, dessen ungewöhnlicher Stellenwert unter den Heideggerschen Schriften Gianni Vattimo aufgefallen ist¹, redet Heidegger von einer Verwindung des Gestells ins Ereignis, vom “Aufblitzen des Ereignisses” im Gestell. Es besteht in diesem Text eine Art Umkippsverhältnis zwischen der äußersten Zuspitzung der Metaphysik und der Verwindung derselben ins Ereignis, worin der Mensch die Bestimmung, die ihm die Metaphysik “geliehen” hat, “verliert”. Verwindung, wie der *pensiero débole* Vattimos ausarbeitet, darf nicht mit Überwindung verwechselt werden. In der kleinen Differenz dieser Vorsilbe liegt ein schwer auszumachender, aber entscheidender Unterschied zwischen dem Heideggerschen Seinsdenken und dem metaphysischen Denken. Sowohl Verwindung als auch Überwindung beziehen sich auf die Geschichte des Abendlands. Während die Überwindung dem Hegelschen Verständnis von Geschichte und *a fortiori* dem Marxschen nahe liegt, soll die Verwindung zunächst eine andere Art von Geschichtsdenken, nämlich Geschichte als Geschichte des Seins anzeigen. “Im Geschick des Seins gibt es nie ein bloßes Nacheinander: jetzt Gestell, dann Welt und Ding, sondern jeweils

¹ G. Vattimo ‘Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie’ in ders. *Das Ende der Moderne*, aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von R. Capurro, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1990. Vgl. auch den Vortrag ‘Die Kehre’ in M. Heidegger *Einblick in das was ist* Gesamtausgabe Band 79, wo von der “Verwindung des Wesens der Technik” (S.70) und dem “Einblitz der Welt in die Verwahrlosung des Dinges” (S.74) die Rede ist.

8 *Kapital und Technik: Marx und Heidegger*

Vorbeigang und Gleichzeitigkeit des Frühen und Späten.”² Die Differenz Verwindung/Überwindung soll einen zweiten Leitfaden für das Folgende bieten.

² M. Heidegger ‘Ein Brief an einen jungen Studenten’ (Hartmut Buchner) in: *Vorträge und Aufsätze* Neske Verlag, Pfullingen ⁵1985 S.177.

2. Heideggers Verhältnis zu Marx

Am ausführlichsten hat sich Heidegger mit Marx auseinandergesetzt — falls diese Auseinandersetzung überhaupt als ausführlich beschrieben werden darf — in seinem *Brief über den 'Humanismus'* (1946), ungefähr in der Zeit der Entstehung seiner Schriften über das Wesen der Technik. Die übergreifende Problematik im *Brief über den 'Humanismus'* ist die Heimat des Menschenwesens und die Heimatlosigkeit des Menschen in unserer Epoche. Der Mensch werde erst menschlich in dem von den Denkern und Dichtern gestifteten Bezug zum Sein; erst durch die Sprache als das “Haus des Seins” finde der Mensch in sein Wesen. Gegenüber dieser Auffassung der Menschlichkeit des Menschen führt Heidegger zum einen die christliche Bestimmung des Menschenwesens als “Kind Gottes”¹ an und zum anderen die Marxsche Bestimmung des Menschen als ein gesellschaftliches Wesen, ein Gattungswesen mit “natürlichen Bedürfnissen”, die “in der ‘Gesellschaft’” “gleichmäßig gesichert” werden sollten. (ebd.) Diese früh-Marxsche Bestimmung des Menschenwesens wird von Heidegger sogar als erste im *Brief über den 'Humanismus'* angeführt, vermutlich deshalb, weil er den Brief als eine Antwort an Jean Beaufret schrieb, der wiederum von Sartres Hervorhebung des Marxismus als eines Humanismus so in Unruhe versetzt wurde, daß er die Gültigkeit des Titels ‘Humanismus’ hinterfragte bzw. fragte, was der zur damaligen Zeit hochgehaltene Humanismus mit dem Seinsdenken Heideggers zu tun haben könnte.

In seiner Antwort an Beaufret behauptet Heidegger, daß “der Humanismus von Marx keines Rückgangs zur Antike bedarf” (S.318), eine Aussage, die angesichts der Nähe von Marx zu Aristoteles und vor allem zur Aristotelischen *Politik* fragwürdig erscheinen dürfte. Was heißt bei Heidegger “Rückgang zur Antike”? Wenn Marx den Menschen als ein gesellschaftliches Wesen bestimmt, steht er sehr wohl fest in der

¹ M. Heidegger ‘Brief über den ‘Humanismus’ in: *Wegmarken* Klostermann, Frankfurt/M. 21978 S.317.

10 *Kapital und Technik: Marx und Heidegger*

Aristotelischen Tradition, die das ζῶον πολιτικόν mit dem ζῶον λόγον ἔχον intim verkoppelt (Pol. 1253a). Daß die Bedürfniserfüllung das τέλος der πόλις ausmachen sollte, ist auch eine Konzeption, die auf Aristoteles zurückgeht. Mit seiner Bestimmung der kommunistischen Gesellschaft als einer, in der die Bedürfnisse der Menschen anerkannt und ihre Befriedigung sichergestellt werden sollten, erweist sich Marx sogar als ein Denker, der die Bestimmung des Menschenwesens als eines gesellschaftlichen auf die Spitze und in ihre Vollendung treibt. Die oben zitierte Aussage Heideggers läßt sich vielleicht daraufhin interpretieren, daß Marx in seiner Bestimmung des Menschenwesens die antike Tradition lediglich fortsetzt, ohne ihr eine weitergehende Windung zu geben, d.h. daß er diese Tradition fraglos übernimmt. Dann aber vollzöge Marx sehr wohl zumindest gegenüber der christlichen Wesensbestimmung des Menschen einen Rückgang zur Antike, indem er das Menschenwesen vom christlichen Gott trennt und auf die 'heidnisch-antike Bestimmung des Menschen als bedürftig zurückgreift. Dieser Rückgriff unterscheidet sich freilich vom Humanismus eines "Winckelmann, Goethe und Schiller" (S.318), der in seinem Rückgang zum Altertum die *humanitas* als *virtus* und παιδεία versteht und so zu einer Wiederbelebung des Griechentums führt. Aber vielleicht ist deshalb der Rückgang von Marx zur Antike um so tieferliegend, weil fragloser. Wenn Heidegger diese eine Marxsche Bestimmung des Menschenwesens als bedürftig herausgreift, muß noch geklärt werden, inwiefern diese Hervorhebung andere Akzentuierungen des Marxschen Diskurses, besonders in den Spätschriften, außer acht läßt und womöglich unterschlägt bzw. verstellt.

Der Name Marx taucht ein drittes und letztes Mal in der Mitte des *Briefs über den 'Humanismus'* auf, wo Heidegger von der "Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen" (S.336) und der "Überwindung der Heimatlosigkeit" (S.335) spricht. Daß an dieser Stelle die Rede von einer "Überwindung" im Gegensatz zu einer Verwindung ist, muß unsere Aufmerksamkeit wecken. Die "Seinsverlassenheit des Seienden" (S.335) soll in einem Heimkommen des Menschenwesens überwunden werden, wodurch der Mensch, aus der Subjektivität entlassen, zum "Hirt[en] des Seins" (S.338) wird. An

späteren Stellen werden wir auf Heideggers Verständnis von Überwindung und Verwindung zurückkommen, zumal er sich von der Überwindung als einer metaphysischen Figur in manchen Texten distanziert. Wegen seiner Einsicht in die "Entfremdung des Menschen" (S.336), die er allerdings "von Hegel her ... erkannt hat" (ebd.), erhält Marx ein Lob von Heidegger, weil er, "indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht" (ebd.). Erst die Erfahrung dieser "wesentliche[n] Dimension der Geschichte" soll "ein produktives Gespräch mit dem Marxismus" ermöglichen (ebd.). An dieser Stelle sucht Heidegger eine Nähe zu Marx, die allerdings stark über Hegels *Phänomenologie des Geistes* vermittelt werden sollte. (S.337) Führt Heidegger dieses "produktive Gespräch" weiter, oder wird es anderen überlassen? Sind die knappen Bemerkungen auf den darauf folgenden Seiten im Humanismus-Brief schon als dieses "produktive Gespräch" zu verstehen und damit als eine gewisse Erledigung oder zumindest als Absteckung des Grundverhältnisses des Seinsdenkens zum Marxismus?

Heidegger macht geltend, daß der marxistische Materialismus nicht als die vulgäre Behauptung zu verstehen sei, "alles sei nur Stoff" (S.337), sondern als eine metaphysische Bestimmung, "der gemäß alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint". (S.337) Diese neuzeitliche metaphysische Bestimmung des Wesens der Arbeit sei in Hegels *Phänomenologie des Geistes* "vorgedacht als der sich selbst einrichtende Vorgang der unbedingten Herstellung, das ist Vergegenständlichung des Wirklichen durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen." (ebd.) Hat Marx diese Bestimmung des Seienden als Arbeitsstoff von Hegel lediglich übernommen? Ist der Begriff der Entfremdung bei Marx mit einem Hegelschen Verständnis gleichzusetzen oder enthält er einen weiteren wichtigen Dreh? Bleibt sein Begriff der Entfremdung gleich von den Frühschriften bis hin zu den Spätschriften? Spielt der Begriff der Entfremdung in den Spätschriften eine wichtige Rolle, spielt er überhaupt eine Rolle? Hat das Denken des frühen Marx im Hinblick auf grundlegende Fragen nach dem Menschenwesen endgültig die Weichen gestellt für seine späteren Schriften zur Kritik der politischen Ökonomie, oder erfährt es

12 *Kapital und Technik: Marx und Heidegger*

wesentliche Änderungen durch die Konfrontation mit dem Wesen des Kapitals? Bleibt Marx bei einer humanistischen Bestimmung des Menschenwesens; bleibt für ihn in den Schriften zur Kritik der politischen Ökonomie der Mensch ein “Gattungswesen”? Wenn der Anlaß für den Humanismus-Brief entscheidend mit dem Einfluß des Marxismus in Frankreich nach dem 2. Weltkrieg zusammenhängt, warum erscheint das Wort ‘Kapital’ nirgends im *Brief über den ‘Humanismus’*, wenn eingeräumt werden muß, daß dies ein Hauptwort im Marxschen Denken darstellt? Warum beschränkt sich Heideggers Rede auf die Bedürfnisse und die Arbeit? Die Intervention von Althusser in Frankreich in den sechziger Jahren — die sich nicht zuletzt gegen den humanistisch-existentialistischen Marxismus Sartres richtete —, in der er auf einem Bruch im Denken von Marx zwischen den Frühschriften (vor 1845) — vor allem die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844* — und den Spätschriften (ab 1857) insistierte, sollte uns aufhorchen lassen, daß Heidegger eine äußerst eingeschränkte und deshalb undifferenzierte Rezeption der Marxschen Texte unternahm, in der Marx ausschließlich als Humanist erscheint. Läßt sich auch der Verfasser des *Kapitals* als Humanist verstehen? Wie steht es mit der 1846 zusammen mit Engels verfaßten *Deutschen Ideologie*, in der Marx mit der *humanistischen* Philosophie Feuerbachs abrechnete? Der späte Marx faßt den Menschen nicht mehr anthropologisch als Gattungswesen, sondern historisch-materialistisch als den Träger bestimmter historisch gegebener Produktionsverhältnisse, als ein Wesen, das sein Leben in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen produziert. Der Terminus Gattungswesen verschwindet aus den Texten des späten Marx. Zwar liegt Heidegger nicht falsch, wenn er das Menschenwesen bei Marx als ein arbeitendes, produzierendes ausmacht, aber der arbeitende Mensch muß nicht humanistisch im Sinn der *Manuskripte aus dem Jahre 1844* als ein entfremdetes Naturwesen verstanden werden. Der späte Marx hat ein viel distanzierteres, gar ironisches Verhältnis zu irgendwelchen Positivsetzungen des Menschenwesens. “Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor,…” (*Kapital* Bd. I MEW23:92). Zudem kritisiert der späte Marx den Kapitalismus nicht

auf der Folie eines natürlichen Gattungswesens — er beklagt nicht den Verfall eines irgendwie gearteten Naturzustandes —, sondern im Hinblick auf ein Menschenwesen, das er im Kapitalismus als historisch in Entstehung begriffen, als eine historische Möglichkeit sieht. Eine Möglichkeit, die man vorsichtigerweise nicht auf die eigene Zeit von Marx beschränken sollte.

Es mag an dieser Stelle als signifikant erachtet werden, daß Heidegger hier, wo er von einem produktiven Gespräch mit dem Marxismus spricht, sofort auf das Wesen der Technik als “unbedingte Herstellung” zu sprechen kommt: “Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik.” (S.337) Von seinem Denken des Wesens der Technik als eines “seinsgeschichtlichen Geschicks” her will Heidegger den Marxismus orten. Daß in der Neuzeit alles Seiende als Arbeitsstoff erscheint, soll auf die Technik und letztlich auf die τέχνη als eine Weise des “Offenbarmachens des Seienden” (ebd.) zurückgeführt werden. Dadurch soll der marxistische Materialismus seinen durchdachten metaphysischen Ort erlangen. Der Marxismus klingt im Humanismus-Brief weiter an mit den Worten “Kommunismus” (S.337), “Internationalismus” (S.338) und “Kollektivismus” (S.338), in denen “eine elementare Erfahrung” (S.337), nämlich die Erfahrung der Entbergungsweise der modernen Technik in der “unbedingten Herstellung”, “weltgeschichtlich ist” (ebd.). Der Marxismus sei aber innerhalb der Metaphysik der Subjektivität gefangen, und sogar die Vereinheitlichung der Menschheit in einem Internationalismus und im Kollektivismus bedeute nur die “unbedingte Selbstbehauptung” der “Subjektivität des Menschen in der Totalität” (S.338). Insofern lasse sich die “wesenhafte Heimatlosigkeit des Menschen” im Marxismus nicht einmal erfahren, geschweige denn überwinden, denn dies bedürfte einer distanzierenden Erfahrung und einer Überwindung der Subjektivität, was erst dann geschehen kann, wenn der Mensch sich als “der ek—sistierende Gegenwurf des Seins” (S.337) statt als *animal rationale* erfährt. Vom seinem Status als Subjekt her wird der Mensch zum “Gegenwurf”, zum Objekt des Seins: vom Sein in die “Armut des Hirten” geworfen (S.338). Der Hirt ist das für Heidegger angemessene Gegenbild zum arbeitenden, produktiven Menschen.

14 Kapital und Technik: Marx und Heidegger

Der Marxismus in Heideggers Augen beinhaltet zwar eine Wesenserfahrung der Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschenwesens als Entfremdung, er vermag jedoch den wahren Grund dieser Entfremdung in der Seinsverlassenheit des Seienden nicht als solchen zu erfahren, sondern treibt sich um mit gigantomanischen geschichtlichen Entwürfen eines totalen international-kollektiven Subjekts. Die Berührungspunkte zwischen dem Marxschen und dem Heideggerschen Denken konzentrieren sich von Heideggers Seite in der Frage nach dem “Wesen der Technik” (S.337), zu der der Marxismus Einsichten in die Gesamtheit des Seienden als Arbeitsstoff und in die “unbedingte Herstellung, das ist Vergegenständlichung des Wirklichen durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen” (S.337), beiträgt. Diese Einsichten sind jedoch nach Heidegger insofern wesentlich Verkennungen, als Marx die Wahrheit des Seins nicht erfährt; die Entfremdung des neuzeitlichen Menschen wird zwar — im Grunde von Hegel her — erfahren — und dies ist die Erfahrung einer “wesentliche[n] Dimension der Geschichte” (S.336) —, aber die Erfahrung bleibt metaphysisch in der Subjektivität gefangen. Das Lob, daß “die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen” (S.336) sei, wird also stark relativiert.

Es fällt auf, daß Heidegger seine Einschätzung des Marxschen Denkens einerseits durch eine — wohl etwas flüchtige — Kenntnis der Frühschriften gewinnt und andererseits durch die historisch-politischen Erfahrungen der sozialistisch-kommunistischen Bewegungen, die er selber erlebte. Die zwei Seiten im *Brief über den ‘Humanismus’*, auf denen er den Marxismus metaphysisch verortet, scheinen weit davon entfernt, “ein produktives Gespräch mit dem Marxismus” einzuleiten, sondern scheinen eher von der Bemühung getragen, dieses Gespräch kurz und bündig — durch die Diagnose ‘Seinsvergessenheit’ — abzuwickeln. Faktisch hat Heidegger dieses Gespräch als Diskurs auch später nicht geführt.

Deshalb liegt es an uns zu fragen, ob sich Marx von Hegel her vollkommen metaphysisch verorten läßt, und ob in der Erfahrung der Entfremdung Marx andere Schriften hinterlassen hat, die tiefer in die Wesensgründe derselben eindringen und zwar so, daß andere

Dimensionen ans Licht kommen, die Heidegger nicht im Blick hatte. Nicht nur ist Heideggers Umgang mit Marx sehr knapp gehalten, ohne die ausführlichen schriftlichen Auseinandersetzungen, die sonst seinen Umgang mit Denkern der abendländischen Tradition auszeichnen, sondern weist offensichtliche, massive Lücken auf, sofern lediglich die Themen des Menschen als Arbeiter und der Entfremdung behandelt werden und das zudem kursorisch.

Da der *Brief über den 'Humanismus'* den Marxismus im Hinblick auf die Entfremdung erörtert und dieses Thema vor den Hegelschen Hintergrund der *Phänomenologie des Geistes* stellt, scheint es nicht ungerechtfertigt, Heidegger zu unterstellen, daß er in erster Linie den Abschnitt über die entfremdete Arbeit in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 gelesen hat. Seine Formulierungen im *Brief über den 'Humanismus'* stellen eine äußerst komprimierte Selektion aus diesem Abschnitt dar, wobei es nicht ohne Interesse sein könnte zu untersuchen, wie Heidegger seine Auswahl bei der Lektüre getroffen hat. Der Begriff der Entfremdung bei Marx scheint Heidegger nur ein Stichwort zu liefern für sein eigenes Verständnis von Entfremdung, das sich seinsgeschichtlich und keineswegs marxistisch bestimmen läßt.

Wie denkt Marx die Entfremdung in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*? Was blendet Heidegger in seiner Lektüre derselben aus? Was hebt er hervor?

Heidegger führt den Marxschen Materialismus auf Hegel zurück: "Das neuzeitlich-metaphysische Wesen der Arbeit ist in Hegels *Phänomenologie des Geistes* vorgedacht als der sich selbst einrichtende Vorgang der unbedingten Herstellung, das ist Vergegenständlichung des Wirklichen durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen." (S.337) Hegels Idealismus soll die materialistische Wesensbestimmung der Arbeit vorgedacht haben. Was aber wirft Marx Hegel in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* vor? Antwort: Daß er die Entfremdung als Entfremdung des Selbstbewußtseins und nicht als die Entfremdung des wirklichen Menschen begreift. Zu dieser Zeit ist Marx noch sehr tief von Feuerbach beeinflußt, von dem er erst ein Jahr später — vgl. die berühmten 1845 niedergeschriebenen *Thesen über*

Feuerbach — philosophisch Abschied nimmt. Die Arbeit bei Hegel ist nicht die Entäußerung wirklicher menschlicher Wesenskräfte, sondern abstrakt geistige Arbeit: “Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*.” (MEW Erg.Bd.1 S.574) Die *Phänomenologie* ist eine Bewegung des Selbstbewußtseins, die Veräußerung des Selbstbewußtseins in der Gegenständlichkeit der Natur wird im Wissen, genauer: im absoluten Wissen überwunden. “Wissen ist sein [des Bewußtseins] einziges gegenständliches Verhalten.” (ebd. S.580) (Der Heidegger von *Sein und Zeit* würde diesen Marxschen Einwand gegen Hegel unterschreiben.) Die Andersheit des außer-sich-seienden Gegenstandes wird in einem Wissen aufgehoben, das weiß, daß es “*in seinem Anderssein als solchem bei sich ist*” (ebd. kursiv i.O. S.580). Marx wiederholt diese Formulierung viermal innerhalb weniger Zeilen, als wollte er für sich unterstreichen, wie Hegel den Widerspruch der Äußerlichkeit des Gegenstandes in einer Bewegung des Geistes aufhebt. Eine solche Arbeit des Geistes in der Bewegung des Aufhebens im Denken ist noch weit davon entfernt, “alles Seiende als Material der Arbeit” (BH S.337) zu bestimmen, oder die Arbeit als “unbedingte Herstellung” (ebd.) “vorzudenken”. Vielmehr ist es bei Hegel der Fall, daß er alles Seiende als vom Geist durchdrungen, als im absoluten Wissen wißbar denkt und “den Menschen = Selbstbewußtsein setzt” (ÖPM S.584). Damit wird die Wirklichkeit von Hegel so gelassen, wie sie ist; alles Seiende, sei es Recht, Religion, Kunst, Natur, wird durch eine wesentlich christliche Versöhnungsbewegung in die Philosophie zurückgenommen. Die idealistische Philosophie steht demnach dem “wahren Humanismus”, den Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* noch vertritt, gegenüber als eine Scheinüberwindung der Entfremdung, als eine Überwindung im bloßen Denken.

Die Kritik der Hegelschen Dialektik bildet nur den letzten Abschnitt der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*. Die ersten Abschnitte sind überschrieben mit Titeln, die aus der politischen Ökonomie stammen: Arbeitslohn, Profit des Kapitals, Grundrente. Erst danach kommt der von den Herausgebern der Marx-Engels-Werke betitelt Abschnitt: “Die entfremdete Arbeit”. Wie denkt Marx die Entfremdung? Im Gegensatz zu Hegel ist sie keine Entfremdung des

Selbstbewußtseins, sondern eine des arbeitenden Arbeiters. Sowohl das Produkt seiner Arbeit als auch die gegenständlichen Bedingungen seines Produzierens treten ihm als fremd gegenüber. Sie sind fremdes Eigentum eines fremden Menschen, des Kapitalisten. Privateigentum, Kapital, Grundbesitz, Geld lauten einige der Titel dieses dem Arbeiter als fremd Gegenüberstehenden. Es ist die Klassenherrschaft der Kapitalisten über die Arbeiter, die Marx letztlich anprangert und die im Kommunismus aufzuheben wäre. Mit seinen Äußerungen im *Brief über den 'Humanismus'* umschifft Heidegger all diese hoch politischen Titel, als wären sie philosophisch indiskutabel. Auch sein Hinweis auf den Kommunismus erfolgt auf distanzierende Weise: "Man mag zu den Lehren des Kommunismus und zu deren Begründung in verschiedener Weise Stellung nehmen,..." (S.337). Es ist nicht die Fremdheit des wegen seiner bloßen Gegenständlichkeit fremden Gegenstandes, die in einer Bewegung des aufhebenden Denkens zu überwinden wäre, sondern die Fremdheit fremden Privateigentums, das keineswegs seine Gegenständlichkeit abzustreifen hätte, sondern in Kollektiveigentum zu überführen wäre. Warum ist dieser Unterschied, der Marx von Hegel wie durch eine Kluft trennt, für Heidegger ohne Belang? Warum erachtet er es für überflüssig, das Kapital, das Privateigentum, das Geld etc. beim Namen zu nennen? Warum wird die ökonomische Dimension konsequent ausgeblendet? An dieser Stelle ist es unbedingt erforderlich, psychologische Erklärungen auszuschalten. Als erstes muß man festhalten, daß für Heidegger "das Wesen des Materialismus sich im Wesen der Technik verbirgt" (S.337) und daß dem Denken des Wesens der Technik — ein Denken, das sich in der Wahrheit des Seins verortet — die ökonomische Dimension irrelevant, vielleicht zu 'ontisch' ist. Nicht nur ist die ökonomische Dimension angeblich irrelevant, sie ist zudem als Phänomenalität unsichtbar für die Wesensbestimmung der Technik bei Heidegger und zwar so sehr, daß Heidegger sich nicht einmal veranlaßt sieht, sich von ökonomischen Sachverhalten ab— bzw. mit ihnen ausgrenzend auseinanderzusetzen.

Um den "Vorgang der unbedingten Herstellung" (S.337) zu fassen, ist es nicht sicher, ob die Feststellung, daß "alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint" (ebd.), ausreicht. Da im Kapitalismus auch die

Arbeit zum Objekt des Kapitals und alles zum möglichen und faktischen Objekt seiner Bewegung wird, könnte es sich herausstellen, daß alles Seiende eher zum Gegenstand des Kapitals wird, (was bereits die Subjektivität des Menschenwesens in Frage stellte). Dann käme es darauf an, das Wesen des *Kapitals* zu bestimmen, was freilich nicht ausschließt, daß das Kapital auf die Arbeit — allerdings unter einer besonderen Bestimmung, einer besonderen “Formbestimmtheit” — zurückgeführt werden könnte. Eine solche Frage könnte jedoch nicht auf der Stufe einer Auseinandersetzung mit dem frühen Marx weiterentwickelt werden, da in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* und selbst in den *Thesen über Feuerbach* und der *Deutschen Ideologie* noch keine Spur des Wertbegriffs aufzufinden ist. Erst der *Wertbegriff* — ein Wertbegriff, der nicht bloß aus der politischen Ökonomie eines Adam Smith oder eines Ricardo übernommen wird, sondern eine fundamentale Vertiefung und Verwandlung und Begründung erfährt — wird Marx in die Lage versetzen, die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft auf ihren Begriff zu bringen.² 1844 kann Marx nur konstatieren, daß das Kapital als eine

² (14.07.2014) Wenn man eine Auseinandersetzung mit den groben Lücken in Heideggers Behandlung des Marxschen Denkens von den wenigen späteren Autoren, die von Heidegger herkommend eine kritische gedankliche Vertiefung des Verhältnisses Heidegger-Marx anstreben — wie Kostas Axelos *Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx und Heidegger* Niemeyer Verlag, Tübingen 1966 oder Ekkehard Fränztzki *Der mißverstandene Marx: Seine metaphysisch-ontologische Grundstellung* Neske Verlag, Pfullingen 1978 — erwartet, wird man enttäuscht. Diese Autoren problematisieren mit keinem Wort die grundsätzliche Einschätzung und Verortung Heideggers des Marxschen Denkens von den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* und einer Hegelschen Bestimmung der Arbeit her. Sie stellen die vielen Fragen, die in diesem Abschnitt gestellt sind — insbesondere die Frage nach dem *Wert* als Grundphänomen und -begriff einer durch Geld und Kapital vergesellschafteten Gesellschaft — keineswegs. So machen sie auch mit Heideggers Subsumtion des Marxschen Durchdenkens des Kapitals unter seine eigene einseitige produktivistische Bestimmung der Technik unter Ausschluß der Phänomenalität des *Wert-Schätz-Spiels* mit. Vgl. auch meine Kritik an Heinz Dieter Kittsteiner *Mit Marx für*

fremde Macht dem Arbeiter gegenübersteht, er kann das Kapital noch nicht begrifflich in seiner *Unheimlichkeit* (τὸ δέϊνον) — ein Begriff, der eher aus einem Heideggerschen Kontext bekannt ist — fassen.

Es sind bei Marx und Heidegger verschiedene Begriffe der Entfremdung im Spiel: Für Marx ist es die Arbeit, die entfremdet ist, weil einer fremden Macht, dem Kapital, unterworfen, und die von dieser Macht befreit werden sollte. Für Heidegger ist es nicht die dem Kapital unterworfenene Arbeit, die entfremdet ist, und die zur freien, selbstbestimmten Arbeit werden sollte, sondern die Arbeit selbst, unabhängig von ihrer Unterwerfung unter das Kapital, ist entfremdet als eine seinsvergessende Entbergungsjagd auf das Seiende. “Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.” (S.338) Nicht soll der Mensch zum genuinen (kollektiven) Subjekt seiner Arbeit, sondern er soll zum ‘eigentlichen Objekt’, zum “Gegenwurf des Seins” (ebd.) werden.

3. Der historische Materialismus der *Deutschen Ideologie*

In den Jahren 1845-46 rechnen Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* mit dem Idealismus der Linkshegelianer ab und formulieren zum ersten Mal die Geschichtsauffassung, die sie als die Begründer des historischen Materialismus berühmt machen wird. Welche Art von Lektüre dieses Textes ist heute nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion infolge der Ereignisse von 1989 noch möglich? Nach dem Zusammenbruch des 'real-existierenden Sozialismus' in Europa hat es leicht den Anschein, als wäre Marx endgültig 'widerlegt', endgültig entkräftet als ein Denker, der zu der europäischen und der aufkeimenden planetarischen Geschichte etwas beizutragen hat. Sicher ist, daß bestimmte Lesarten von Marx sich erschöpft haben, bestimmte Arten und Weisen, seine Texte auf historische Situationen umzubiegen, sie mehr oder weniger gewalttätig, mehr oder weniger einsichtsvoll mit diesen in Einklang zu bringen. Die Verkopplung des Marxschen Denkens mit bestimmten Staatsmächten hat den Zugang zu einer denkerischen Auseinandersetzung mit ihm unendlich erschwert und zudem grobe Entstellungen und Vereinfachungen in die Welt gesetzt. Ganz ohne Zweifel.

Es wird einige Mühe kosten, Marx aus der automatischen und selbstverständlichen Verquickung mit totalitären Gesellschaftssystemen herauszulösen. Ist Marx notwendigerweise ein autoritärer Denker? Ist seine Art zu denken hoffnungslos veraltet, belastet mit dem Hautgout des 19. Jahrhunderts, so daß es einem nur langweilen kann, ihn heute zu lesen? Oder bedeutet der Zusammenbruch des Ost-Sozialismus eine mögliche Befreiung von Marx aus der Verklammerung mit der Politik, so daß er aus einem größeren *philosophischen* Abstand gelesen werden könnte?

In der Formulierung ihrer historisch-materialistischen Geschichtsauffassung blicken Marx und Engels sowohl in die Geschichte zurück als auch in die Zukunft voraus. Der Blick zurück geht auf die Hauptetappen der abendländischen Geschichte. Es werden vier

Formen europäischer Gesellschaften grob umrissen: patriarchalische Stämme, die antike Stadt, der Feudalismus, die bürgerliche Gesellschaft, welche letztere künftig in eine kommunistische Gesellschaft übergehen soll. Als Ausgangspunkt für diese Bewegung der Geschichte durch ihre großen Epochen wird der Lebensprozeß “von den wirklichen lebendigen Individuen selbst” (MEW3:27) genommen. Damit wird die idealistische Betrachtungsweise “auf die Füße” gestellt: “Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.” (ebd.) “Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.” (ebd. 26) Das Sein der Menschen, ihr wirkliches Leben, wird als Ausgangspunkt für die Betrachtung der Geschichte angesetzt. “Zum Leben aber gehört vor Allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere.” (ebd. 28) (Das “einige Andere” könnte sich, besonders heute, leicht als uferlos erweisen.) Der Ansatz besitzt eine selbstverständliche Plausibilität (die auch in eine krude sozialistische Politik übertragen werden kann). Was “vor Allem” zum Leben gebraucht wird, soll auch für die Theorie der Geschichte als Basis und Voraussetzung dienen. Was zum Leben “gehört”, sind die Bedürfnisse. Brot zum Beispiel. Sie treiben die Menschen voran, ihr Leben zu produzieren. Die Bedürftigkeit und das Produzieren paaren sich im Menschenwesen, das vom *Leben* her — als “Lebensprozeß” — gedacht wird. Sie sind nur Kehrseiten der gleichen Medaille, Produktion und Konsumtion. Das Menschenwesen wird als ein bedürftig-herstellendes Wesen entworfen.

Die Begründer des Historischen Materialismus wiederholen einen altehrwürdigen Gestus der Metaphysik, wenn sie den Menschen ein Unterscheidungsmerkmal, ihre *differentia specifica*, gegenüber den Tieren verleihen: “Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu *unterscheiden*, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu *produzieren*.” (ebd. 21 erste Hervorhebung von mir, ME) Die Menschen sind die Hervorbringer, sie bringen durch ihre Tätigkeit Lebensmittel in die Anwesenheit hervor, sie sind *poietische* Wesen, was nicht von ungefähr ein Hauptwort der Aristotelischen Philosophie darstellt. Es genügt also nicht zu konstatieren, daß die Menschen ihr eigenes Leben produzieren.

Sie sind nicht bloß bedürftige Hersteller und insofern mit den Tieren nicht gleichzusetzen, weil auch die Tiere von ‘Bedürfnissen’ getrieben sind und auf ihre Art und Weise ihr Leben ‘produzieren’.

Später wird es bei Marx auch nicht anders bei der Bestimmung des Menschenwesens aussehen; der gleiche metaphysische Gestus wird sich auch im *Kapital*, am Anfang des 5. Kapitels, über den Arbeitsprozeß wiederholen:

Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene *auszeichnet*, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. (MEW23:193 H.v. mir ME)

Es wird hier eine weitere — eine wesentliche — Bestimmung des Produzierens angesprochen: Der Mensch — selbst als Arbeiter — ist ein vorstellendes, ein “ideelles” Wesen. Er *stellt* sich erst *vor*, was er hervorbringen wird, er *sieht* bereits “ideel” das Herzustellende, d.h. die Sichtbarkeit des Herzustellenden. Der Mensch hat ‘Ideen’, und zwar so sehr, daß sein Herstellen in erster Linie und wesentlich ein Vorstellen von Sichtbarkeiten ist. Und generell wird im Zusammenhang mit einer Betrachtung der Sprache von Marx und Engels konstatiert, daß im Gegensatz zum Tier der Mensch sich in Verkehrsformen *als* solchen verhält: “das Tier ‘*verhält*’ sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis.” (MEW3:30) Der Mensch erlebt seine Verhältnisse *als* Verhältnisse, was an anderer Stelle — von Heidegger — als die “*Als-Struktur*” bezeichnet worden ist (*Sein und Zeit* § 32).

Und darin unterscheiden sich Marx und Engels nicht so sehr, nicht wesentlich von dem, was Platon und Aristoteles metaphysisch zum Herstellen gesagt haben: Die Menschen sehen die Ideen, sie sind dem Sein des Seienden ausgesetzt, und ihre τέχνη richtet sich teleo—logisch nach diesem vorgestellten Sein des Herzustellenden beim Herstellen. Wenn sie den deutschen Idealismus umdrehen, bleiben Marx und Engels also notgedrungen im Selben, beim selben Drehpunkt einer Konzeption des Herstellens, die *Platonischen* Ursprungs ist oder, was dasselbe ist: Sie setzen trotz ihres materialistischen Ausgangspunkts beim

Lebensprozeß unausdrücklich das Menschenwesen metaphysisch als das dem Sein des Seienden Ausgesetztsein an; das Seiende als ein solches ist der menschlichen ψυχή (Seele) zugänglich, es liegt ihr vor Augen *als ein solches* Offene. Selbst der Idealismus eines Platons geht insofern vom materiellen Leben aus, als die Offenbarkeit des Als ihren ganz banalen Ursprung beim alltäglichen Herstellen besitzt. Der historische Materialismus mag den Idealismus — dem eine bestimmte Auslegung der Platonischen Philosophie zugrunde liegt — vielleicht an seinen bescheidenen Ursprung im alltäglichen und herstellenden Leben erinnern, an den Ort, von wo aus er die Höhen der Ideen erklimmt.

Wenn also Marx und Engels setzen, das Sein bestimme das Bewußtsein, und versuchen, dies am Herstellen festzumachen, entsteht sogleich ein Kreis, denn die Vorstellungskraft selbst, das Sehenkönnen des ideellen Bildes des Herzustellenden, gehört als Bewußtsein wesensmäßig zum materiellen Herstellen selbst; der Umgang mit dem Material ist immer schon ideell, vorstellend. Der Versuch, einen Materialismus von einem Idealismus dadurch abzusetzen, daß man das materielle, produzierende Leben als die Basis für alle Vorstellungen, für alle Ideologien ansetzt, erweist sich unmittelbar als von einem Idealismus infiziert, sofern das “Sein” bzw. “Leben” immer schon ein “Bewußtsein” bzw. ein “Seinsverständnis” mit einschließt. Die Differenz in purer Form ist nicht möglich, sie läßt sich nicht sauber durchführen, sondern ergibt einen Kreis. Dieser Kreis muß nicht weiter stören noch als Gegenbeweis dienen, man muß — wie Heidegger in *Sein und Zeit* zeigt — nur ‘richtig’ in ihn einsteigen.

Marx und Engels wollen das “wirkliche Leben” als Ausgangspunkt für die Betrachtung der europäischen Geschichte ansetzen und dabei das Leben vom Vorstellen und Denken, von den Ideologien absetzen, insofern sie eine *selbständige* Gestalt “in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volks” (MEW3:26) annehmen. Sie betonen dagegen, “die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens.” (ebd.) Diese “Sprache”, “direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens” (ebd.) soll Marx und Engels als

Ausgangspunkt dienen. Wenn die herstellende Tätigkeit sich nicht *gänzlich* vom Vorstellen abtrennen läßt, dann sollen “das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen” (ebd.) zumindest zunächst auf den unmittelbaren Bereich des materiellen Lebens beschränkt bleiben. Die Phänomene des alltäglichen, produzierenden Lebens sollen zunächst vor Augen geführt werden, denn erst sie liefern einen fundierten Anhaltspunkt für das Denken. Dieser ‘materialistische’ Ausgangspunkt ließe sich so verstehen, daß der Mensch immer schon in der Welt ist und nicht erst durch den Filter der Vorstellungen im Bewußtsein Zugang zu ihr gewinnt, nur daß Marx und Engels dieses In-der-Welt-sein als das “Sein” oder das “Leben” bzw. den “wirklichen Lebensprozeß” gegenüber dem “Bewußtsein” und der “Ideologie” abgrenzen (ebd.) und damit die untrennbare Einheit von Sein und Bewußtsein (besser: Seinsverständnis) im In-der-Welt-sein auseinanderzureißen versuchen.

Marx und Engels setzen also bei den “wirklichen, lebendigen Individuen” an und betrachten das materielle Leben als eine Einheit von “Produktivkräften” und “Verkehrsformen” (MEW3:38). Ihr spezielles Interesse gilt der bürgerlichen Gesellschaft, aber die materialistische Geschichtsauffassung findet Anwendung auch auf alle früheren Formen der europäischen Gesellschaft und selbst außereuropäischer Gesellschaften, sofern Marx und Engels die anderen Gesellschaften durch eine Erweiterung von Einsichten fassen, die sie anhand der europäischen Geschichte gewonnen haben. Sie wollen die Analyse der materiellen Produktion als Basis für die Erklärung von “Überbau”- (MEW13:8) oder “Superstruktur-” (MEW3:36) Phänomenen verwenden. Sie machen Ernst damit, die Analyse der “Produktionsweise” und

die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen, / wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc. etc., aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wo dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die

26 *Kapital und Technik: Marx und Heidegger*

Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann. (MEW3:37f).

Mit dem Hinweis auf eine “Wechselwirkung” (was Althusser in Anlehnung an der Psychoanalyse “Überdeterminierung” nannte) sind Marx und Engels in den hermeneutischen Kreis eingetreten. Gleichwohl wollen sie die “Totalität” “darstellen”. Und die Totalität wollen sie in ihrer geschichtlichen Brüchigkeit, ihrer Revolutionierbarkeit darstellen. Ihr Blick auf frühere Übergänge von einer Gesellschaftsform in eine andere soll den Übergang von der bürgerlichen Gesellschaftsform in die kommunistische *heute* sichtbar und einsichtig machen, wobei das Heute sich nicht auf das 19. Jahrhundert noch auf das 20. einschränken läßt. Den ‘Motor’ für diese Übergänge bildet stets der Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den “Produktionsverhältnissen” (*Zur Kritik...* MEW13:9), welche letztere in der *Deutschen Ideologie* noch “Verkehrsform” heißen:

Alle Kollisionen der Geschichte haben also nach unsrer Auffassung ihren Ursprung in dem Widerspruch zwischen den Produktivkräften und der Verkehrsform. (MEW3:73)

Es sind wirkliche Menschen mit ihren Kräften, Begabungen und sonstigen Potenzen, die zusammen mit den Produktionsmitteln, den Technologien, die produktiven Kräfte einer Gesellschaft bilden. In der bürgerlichen Gesellschaft stoßen aber dann diese Möglichkeiten des Produzierens auf die “Fesseln” der Privateigentumsverhältnisse, in denen die Menschen miteinander verkehren bzw. miteinander zu tun haben, so daß die Privateigentumsverhältnisse beseitigt werden müssen. Es besteht in der “großen Industrie” ein “Widerspruch zwischen dem Produktionsinstrument und Privateigentum” (MEW3:66). Seine Dynamik gewinnt dieser Widerspruch aus der Konfrontation mit dem immer weiter und tiefer sich ausbreitenden Weltmarkt, der den Individuen, den Kapitalien, den Ländern und den Staaten als eine fremde Macht gegenübertritt und alles in sein Handelsgeschehen, in ein Netz der wechselseitigen Abhängigkeit hineinreißt. Marx und Engels betonen einen Prozeß der Verelendung, der das Leben der Proletarier “unerträglich” (MEW3:60) macht, so daß sie

sich die vorhandene Totalität von Produktivkräften aneignen müssen, nicht nur um zu ihrer Selbstbetätigung zu kommen, sondern schon überhaupt um ihre Existenz sicher zu stellen. (MEW3:67)

Denn:

In der Entwicklung der Produktivkräfte tritt eine Stufe ein, auf welcher Produktionskräfte und Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte (Maschinerie und Geld). (MEW3:69 vgl. 60)

Den Individuen, den Proletariern geht es stets *in ihrer Bedürftigkeit* um die Aneignung von fremden Mächten, seien es die Produktivkräfte, sei es der Weltmarkt. Was *außerhalb der Kontrolle* liegt, soll *unter* die Kontrolle der kollektiven Individuen gebracht werden. Den Gegensatz zu dieser Kontrolle bildet der Zufall, der vor allem im Weltmarkt und im Geld verkörpert ist. "Mit dem Gelde ist jede Verkehrsform und der Verkehr selbst für die Individuen als zufällig gesetzt." (MEW3:66) Die Zufälligkeit des Geldes paart sich mit der Zufälligkeit des Privateigentums überhaupt, dem die "Illusion" anhaftet, "als ob das Privateigentum selbst auf dem bloßen Privatwillen, der willkürlichen Disposition über die Sache beruhe" (ebd. 63), so daß die juristische Illusion entstehen kann, daß es "für jeden Kodex überhaupt zufällig ist, daß Individuen in Verhältnisse untereinander treten, z.B. Verträge" (ebd. 64), Verhältnisse, "die man nach Belieben eingehen oder nicht eingehen kann und deren Inhalt ganz auf der individuellen Willkür der Kontrahenten beruht" (ebd.). Gegen die alles beherrschende Zufälligkeit in der bürgerlichen Gesellschaft setzt die kommunistische einen Plan; die Rede ist von "naturwüchsigen" Gesellschaften, einschließlich der bürgerlichen, die ihre Prozesse nicht bewußt beherrschen. "Naturwüchsigkeit" steht der bewußten Kontrolle entgegen; erst in der kommunistischen Gesellschaft soll es möglich werden, die Entfremdung verselbständigter, naturwüchsiger Sachverhalte aufzuheben. In der bürgerlichen Gesellschaft begegnet die eigene soziale Tätigkeit als "eine sachliche Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht" (ebd. 33). Die bewußte Kontrolle soll es ermöglichen, daß "unsre Erwartungen" in Erfüllung gehen, daß "unsre Berechnungen" aufgehen.

Die Naturwüchsigkeit von Gesellschaft wäre damit überwunden, in Berechenbarkeit und Sicherheit der Existenz aufgehoben.

Naturwüchsigkeit läßt sich als eine Übersetzung von Griechisch φύσις verstehen, deren Gegensatzwort ποίησις lautet. Das Sich-hervorbringen steht dem Herstellen, dem Ein-anderes-hervorbringen gegenüber. Naturwüchsigkeit begegnet in der bürgerlichen Gesellschaft jedoch nicht nur als Natur, sondern in erster Linie und wesentlich als die entfremdete eigene gesellschaftliche Tätigkeit. Die Natur als solche ist dagegen längst unter die Kontrolle der Menschen geraten und läßt sich genau mit naturwissenschaftlichen Kenntnissen und Technik berechnen; sie hat ihre unheimliche Macht weitgehend im Laufe der fortschreitenden modernen technischen Entwicklungen eingebüßt, die den Menschen immer tiefgreifendere Eingriffe in die Natur erlauben. Letztendlich läßt sich die Natur selbst herstellen, das Von-sich-aufgehende läßt sich hervorbringen. Hingegen ist die bürgerliche Gesellschaft als Totalität, das soziale Leben selbst, perverserweise φύσις-artig, sie ist φύσις-hafter als die Natur selbst. Der Weltmarkt ist das moderne Von-sich-Aufgehen, kein poetisches Hervorbringen, sondern ein wildes, uneinsichtiges, dem Zufall ausgesetztes Geschehen. Dieses Von-sich-Aufgehen des Weltmarktes und des gesellschaftlichen Prozesses im Ganzen soll aber im Kommunismus in ein bewußt kontrolliertes Hervorbringen übergeleitet werden. Damit wäre die äußerste geschichtliche Zuspitzung des poetischen Verhaltens der Menschen eingeleitet. Es ist hier nicht die Frage, ob diese Zuspitzung machbar ist, ob sie sich weltgeschichtlich realisieren läßt, und wie hoch ihr 'Preis' wäre — selbst die Erwägung, ob die Gesellschaft an 'Freiheit' dadurch gewinnen oder verlieren würde, ist ein Modus des berechnenden Denkens —, sondern vielmehr richtet sich das Augenmerk hier auf Grundbegriffe aus der Metaphysik, die es erlauben, solche Gedanken zu formulieren, durch die das moderne Menschenwesen angesprochen wird.

Einige dieser Grundbegriffe sind schon benannt worden: φύσις, ποίησις, Bewußtsein, Naturwüchsigkeit. Hinzu kommen Notwendigkeit (ἀναγκάιον), Zufall (συμβεβηκός), Kraft (δύναμις), Bedürfnis (χρῆσις), Freiheit (ἐλευθερία). Sie unterhalten intime Beziehungen untereinander. Die Frage ist, wie Marx das Menschenwesen entwirft, entwirft freilich

nicht im Sinn eines bloß ausgedachten Entwurfs, sondern als Niederschrift eines geschichtlich Zugeschickten. Dieser Entwurf kreist um die Freiheit des Menschen als eine geschichtliche Möglichkeit. Wenn Marx und Engels davon sprechen, daß im Übergang zu einer kommunistischen Gesellschaft "Fesseln" abgeworfen werden müssen, ist dieser Übergang als Verwirklichung der Freiheit des Menschenwesens, als die Befreiung eines Versklavten aus Ketten, zu verstehen. Der Mensch ist für Marx und Engels ein bedürftiges Wesen, welches das, was es für sein Leben braucht, hervorbringt — die Hervorbringung ist zugleich Herstellen der Voraussetzungen zur Bedürfnisbefriedigung. Das Herstellen ist aber die Äußerung, die Verausgabung einer Kraft. Insofern der Mensch den herrschenden Ausgang für eine Bewegung, die Lebensmittel hervorbringt, bildet, ist er eine Kraft (δύναμις), genauer eine herstellende Kraft oder Produktivkraft. Wie kräftig der Mensch als Hersteller ist, hängt freilich davon ab, welche Produktionsmittel er zum Herstellen einsetzt, was wiederum den Charakter und die Produktivität des Arbeitsprozesses ausmacht. Der Mensch ist produktiv nicht bloß in der Verausgabung körperlicher Kraft, sondern wesentlich im *Wissen* um das Herstellen. Er versteht sich auf das Herstellen von Lebensmitteln, und die Produktivität seiner Arbeit, der Äußerung seiner Arbeitskraft, hängt entscheidend vom Wissen um das Herstellen ab. Das Herstellen ist die durch das technische Wissen ermöglichte Herrschaft über einen Hervorbringungsprozeß. Der Mensch als Produzent beherrscht eine Hervorbringung, er kontrolliert den Prozeß des In-die-Anwesenheitkommens eines Seienden. Das heißt vor allem, daß er das Zufällige, das, was den Herstellungsprozeß vom τέλος (Endzweck) des vorgesehenen Produkts abbringen könnte, fernzuhalten bzw. dem entgegenzuwirken vermag. Die Produktivkraft des Menschen ist eine Herrschaft über die Abwesenheit des nicht vorgesehenen Zufälligen, indem sie es in der Abwesenheit hält. Das Zufällige ist das, was dem Vorgesehenen 'in die Quere' kommt, was dem vorhergesehenen Geplanten zuwiderläuft. Das Herstellen bedeutet deshalb immer auch eine Überwindung und eine Beherrschung des Zufälligen.

Die Freiheit des Menschen besteht nach Marx und Engels darin, daß er seine Produktivkräfte zur Befriedigung seiner Bedürfnisse entwickelt

und daß er frei — als Subjekt, als Zugrundeliegendes — über diese seine Produktivkräfte verfügt. Die Freiheit liegt also in einem Herstellenkönnen. Alles, was die Produktivkräfte hemmt oder die freie Verfügung über dieselben beeinträchtigt, ist insofern eine Ursache der menschlichen Unfreiheit.

In der modernen bürgerlichen Epoche sind — wie Marx und Engels zutreffend beobachten — die Produktivkräfte unter der Leitung der “großen Industrie” und den technologischen Auswirkungen der Wissenschaften enorm, ja unermesslich gestiegen. Sie sind in immer stärkerem Maß zu kollektiven, gesellschaftlichen Kräften geworden. Die Steigerung der Produktivkräfte geht mit einer zunehmenden Teilung der Arbeit und der Entwicklung des Weltverkehrs einher, bei der die wechselseitige Abhängigkeit der Produzenten stark anwächst, und zwar so sehr, daß das Produzieren zur Sache einer Weltwirtschaft in ihrer gegenseitigen Verflechtung wird. Der Mensch als Produzent ist zum Weltproduzenten avanciert, zum Herrscher über unermessliche, über den Erdball verstreute und miteinander vernetzte Produktivkräfte. Er ist universeller, weltumgreifender Produzent geworden und insofern Weltherrscher. Nicht der Einzelne kann als Produzent betrachtet werden, sondern nur der Gesamtproduzent der Weltgesellschaft, denn nur in dieser weltweiten Verflechtung ist der Mensch heute überhaupt Produzent. Was er braucht, um seinen alltäglichen Bedarf zu decken, bezieht er aus *allen* Teilen der Welt, vom Nordpol bis zum Südpol. Und jede produzierende Tätigkeit ist nur — unmittelbar oder vermittelt — als Tätigkeit für den Weltmarkt möglich.

Aber der Mensch als Weltproduzent ist nach Marx und Engels heute noch nicht frei, er verfügt noch nicht frei über die bereits entwickelten und vorhandenen Produktivkräfte. Die Herrschaft über die universelle Produktion ist noch nicht vollständig, weil kein zugrundeliegendes gesellschaftliches Subjekt existiert, das diese freie Verfügung ausüben könnte. Diese “Fessel” an den Produktivkräften machen Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* als das Privateigentum aus. Die einzelnen Produzenten sind nicht als Produzenten vergesellschaftet, sondern lediglich als Staatsbürger. Darüber hinaus liegt die Verfügung über die Produktivkräfte zum größten Teil in den Händen der

Kapitalisten, die, indem sie den herrschenden Ausgang für das Kapital bilden, zugleich den herrschenden Ausgang über den Produktionsprozeß bilden. Der größte Teil der Bevölkerung ist von dieser Verfügung über die Produktionsmittel ausgeschlossen. Als Konsequenz davon erhalten die Arbeiter viel weniger vom gesellschaftlichen Produkt als die Kapitalisten; die Verteilung der Reichtümer ist extrem ungleich. Damit der Mensch frei wird, muß deshalb das Privateigentum als "Verkehrsform", als "Produktionsverhältnis" beseitigt, d.h. in unmittelbar gesellschaftliches Eigentum aufgehoben werden. Das Proletariat ist eine universelle Klasse, weil es nicht nur seine eigene Freiheit durch eine Revolution verwirklicht, sondern auch die der Kapitalistenklasse, die in der bürgerlichen Gesellschaft insofern auch unfrei ist, als sie kein gesellschaftliches Subjekt ist, das über die gesellschaftlichen Produktivkräfte *als gesellschaftliche* verfügt. Die Produktivkräfte der Welt sind in Millionen von weltweit zerstreuten Teilen zersplittert und treten nur durch den Markt und vermittelt durch die Konkurrenz in Beziehung zueinander. Statt bewußter Kontrolle herrscht über die Produkte und deshalb über die Produktivkräfte selbst der Zufall. Die Willkür des Weltmarkts macht jede Planung eines Subjekts zunichte; das Subjekt herrscht nicht vollständig über die Produktion, obwohl es ausnahmslos Menschen sind, die jeweils Waren produzieren. Der Weltmarkt tritt den Menschen als eine fremde Macht gegenüber.

Die soziale Macht, d.h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft. (MEW3:34)

Dieser lange, komprimierte und verschachtelte Satz bringt einen wesentlichen Gedanken, einen Gedanken über die Freiheit des Menschenwesens auf den Punkt. Der Weltmarkt ist hier als eine "naturwüchsige" "Gewalt" dargestellt, wie eine Naturkraft, die den

Menschen trotz und die durch den Menschen gebrochen werden soll. Die Naturwüchsigkeit, die φύσις steht dem freien Wollen der Menschen als Poietiker entgegen. Eine menschengemachte, globale φύσις steht einer zersplitterten, parzellierten ποίησις gegenüber. Weil diese φύσις menschengemacht ist, kann sie auch nach der Marxschen Geschichtsauffassung in eine gesellschaftliche ποίησις aufgehoben werden, aber erst mit der geschichtlichen Aufhebung der Vereinzelung der produzierenden Subjekte in eine kommunistische Gesellschaft. In der *Deutschen Ideologie* heben Marx und Engels die Teilung der Arbeit als eine fremde Macht hervor, die die Individuen an eine einzige, einseitige Tätigkeit bindet und dadurch die allseitige Entwicklung und Bildung ihrer Produktivkräfte verhindert. In späteren Schriften zur Kritik der politischen Ökonomie wird Marx nicht mehr die Teilung der Arbeit und die Aufhebung derselben betonen, sondern die abstrakte Vergesellschaftung im Wert bzw. Tauschwert, einem Begriff, der in der *Deutschen Ideologie* noch keinerlei Rolle spielt.

Die gesellschaftlichen Fesseln an den gesellschaftlichen Produktivkräften müssen aufgehoben, abgeworfen werden, wenn der Mensch frei werden soll. Erst dann wird die Gewalt des Zufälligen und des Naturwüchsigen beseitigt und ein gesamtgesellschaftliches Subjekt der Produktivkräfte an ihre Stelle treten. Erst dann wird ein Reich der Freiheit verwirklicht. Die Voraussetzungen für diesen Übergang zu einer höheren Gesellschaftsform sind nach Marx und Engels in der Zeit der Niederschrift der *Deutschen Ideologie* zweierlei: *erstens* die Herausbildung einer überwiegenden Masse eigentumsloser Menschen, deren Existenzbedingungen “unerträglich” (MEW3:34) und “zufällig” (MEW3:77) geworden sind und *zweitens* die Entwicklung der Produktivkräfte bis zu einem Grad, daß die Bedürfnisbefriedigung der ganzen Erdbevölkerung gewährleistet ist. Bei diesen Voraussetzungen ist es die *Bedürftigkeit* des Menschenwesens, die in den Vordergrund tritt im Gegensatz zur freien Verfügung über die Produktionskräfte und nun als Bedingung der universellen Bedürfnisbefriedigung erscheint. Was Marx und Engels als den Kommunismus anvisieren, bildet ein einheitliches Gefüge, das auch eine Ansetzung des Menschenwesens einschließt. Mit dieser Setzung ist auch das Künftige entworfen. Die

Ankunft des Zukünftigen wird von Marx und Engels als die Beseitigung der bürgerlichen Verkehrsform gedacht, als ihre Aufhebung in eine bewußte Vergesellschaftung, in der ein kollektives Subjekt seinen Willen bildet und ihn mittels hochentwickelter Produktivkräfte verwirklicht. Aus einem Entwurf des Menschenwesens entsteht Geschichte; aus dem Zugeschickten der Geschichte entsteht ein Entwurf des Menschenwesens.

Es wäre aber ungeschichtlich zu meinen, das Menschenwesen müßte zwangsläufig, auf alle Ewigkeit hin als ein kräftiges, produzierendes, bedürftiges, wollendes entworfen werden.

Was aber haben wir durch diese Ausführungen zu Marx und Engels gewonnen? Sie dienen dazu, den Hintergrund einsichtig zu machen, vor dem Heidegger von der Entfremdung, dem Kommunismus, dem Marxismus und dem Produzieren spricht. Es dürfte noch deutlicher geworden sein, daß Heidegger und Marx von der Entfremdung in gänzlich verschiedenen Weisen sprechen. Heidegger blendet diesen Hintergrund — die Phänomenalität der kapitalistischen Wirtschaft — aus; für ihn reduziert sich das Ökonomische auf das Produzieren, das Herstellen, das Poietische, und zwar primär als Entbergungsweise. Will Heidegger im *Brief über den 'Humanismus'* auf ökonomische Sachverhalte und vor allem auf die Eigentumsfrage nicht eingehen? Will er sich lediglich von — zu seiner Zeit noch — hoch brisanten politischen Themen fernhalten? Liegen solche Sachverhalte nicht auf dem Weg der Seinsfrage, der einzigen Frage, die ihn bewegt? Sind für ihn die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse selbst ein 'Überbauphänomen' von der 'Basis' einer 'Fundamentalontologie' her betrachtet, d.h. sind sie ein nicht ursprüngliches Phänomen? (Es genügt freilich nicht, darauf hinzuweisen, daß Heidegger für diese Thematik 'keine Zeit' übrig hatte, eine Erklärung, die an der Sache seines Denkens völlig vorbeiginge.) Wenn Heidegger mit seinem expliziten Hinweis auf den Marxismus sich mit lapidaren Bemerkungen und Feststellungen begnügt, müssen wir indirekt vorgehen und hinsehen, wie Heidegger überhaupt mit ökonomischen Sachverhalten umgeht. Dafür wird es nützlich sein, die berühmte Zeuganalyse in *Sein und Zeit* noch einmal einer Lektüre zu unterziehen.

4. Heideggers Analytik der Produktion in *Sein und Zeit*

Das Zeug bildet in einem gewissen Sinn einen Ausgangspunkt in *Sein und Zeit* — es ist das erste Seiende, das nach den langen Expositionen der Seinsfrage und der Aufgabe einer vorbereitenden Daseinsanalytik einer ausführlichen ontologischen Analyse unterzogen wird. Es geht Heidegger um das Sein des zunächst begegnenden “innerweltlichen“ Seienden als den ersten Schritt einer Klärung der Struktur des In-der-Welt-seins. Dies zunächst Begegnende ist das Zuhandene, dessen Zuhandenheit Heidegger von der bloßen Vorhandenheit abzuheben versucht. Über das Zeug bemüht er sich um die ontologische Bestimmung der Weltlichkeit von Welt. Das alltägliche Hantieren, Gebrauchen und Herstellen werden als Weisen des Besorgens in den Mittelpunkt der Analyse gerückt.

Die Zeuganalyse ist überschrieben *A. Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt; § 15. Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden*. Das Sein des zunächst Begegnenden soll bestimmt werden. Dies sind die ‘Dinge’, was die Griechen die *πράγματα* nennen. Deren Sein besteht im “Um-zu“, worunter “Dienlichkeit, Beträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit” (SZ 68) usw. zu verstehen ist. Marx würde dies Gebrauchswert nennen: die Dinge sind im alltäglichen Umgang zu etwas gut. Heidegger stellt seinerseits das Produzieren in den Vordergrund: “...das Werk, das jeweils Herzu/stellende, ist das primär Besorgte und daher auch Zuhandene.” (SZ 69f) Der Bezug zum Zeug beim Hantieren, Gebrauchen und Herstellen ist immer ein Bezug auf eine Ganzheit von Zeug in einem Verweisungs— bzw. Nutzungszusammenhang. Das eine Zeug verweist auf das andere usw. Was auffällt, ist, daß Heidegger nur vom Herstellen, von der Produktion spricht und nicht von der Zirkulation, obwohl sie sich gegenseitig bedingen (wie Marx etwa in der Einführung zu den *Grundrissen* ausarbeitet). Wie ist die Zirkulation als Seinsweise zu verstehen? Vor allem an einem besonderen Zeug, einem besonderen innerweltlich Begegnenden wird etwas Paradoxes an der Ausblendung

der Zirkulation deutlich: Das Geld ist ein Zeug, das nicht so richtig in die Zeuganalyse paßt. Was ist das Sein des Geldes? Wenn es ein Zuhandenes ist, dann liegt sein Wesen in einem Um-zu. Wozu läßt sich Geld verwenden, wozu ist es gut? Antwort: Um etwas zu kaufen. Mit dem Geld hat es seine Bewandnis beim Kaufen. Läßt sich das Kaufen als ein Besorgen auslegen? Mit dem Kaufen hat es seine Bewandnis z.B. bei der Lebensmittelversorgung, mit dieser bei der Deckung des alltäglichen Bedarfs. Die Deckung des alltäglichen Bedarfs ist um-willen des Lebenserhalts des Daseins auf einem bestimmten Niveau, das heißt, um einer Möglichkeit seines Seins willen. (Vgl. SZ 84) Aber das Kaufen ist ein sehr allgemeines Besorgen, wenn überhaupt es ein Besorgen bleibt, sofern es mit dem Geld ebenso seine Bewandnis beim Kaufen hat, um durch den anschließenden Verkauf mehr Geld zu machen. Mit dem Geldmachen und vor allem mit dem Mehr-Geld-machen hat es eine besondere Bewandnis, die sich nicht ohne weiteres und vielleicht überhaupt nicht mehr an ein Um-willen zurückbinden läßt.

Läßt sich Geld herstellen? Kann das Geld als das Werk, als das primär Besorgte gelten? Wenn das Geld nicht hergestellt werden kann, wie kann es gemacht werden? Antwort: es muß verdient werden, durch den Verkauf von etwas anderem, seien es hergestellte Waren, Geldkapital, Boden oder Arbeitskraft. Das Geld ist ein Zuhandenes, das kein direkt Herzustellendes sein kann, sondern immer vermittelt über ein anderes Besorgen bzw. ein anderes Herstellen. Sein Wo-zu ist zudem universell, sofern es überall zum Kauf von Käuflichem eingesetzt werden kann; im Geld liegt wesentlich der Verweis auf die *ganze* Warenwelt. Die Warenwelt ihrerseits jedoch bildet keine Bewandnisganzheit im Heideggerschen Sinn, weil die Glieder unter den Waren universell, gleich-gültig sind, ohne besondere Bindung zwischen der einen Ware und der nächsten. Das Um-zu einer besonderen Ware beim Gebrauch mag zwar ganz bestimmt sein, faktisch jedoch wird sie im Handel verkauft und wird dadurch — im Geld — abstrakt-universell. Ihr Preisschild ist ihr *qualitatives* Gleichheitszeichen (=) mit jeder anderen Ware, unabhängig von jedwedem Gebrauchszusammenhang. Die Universalität, die sich im — faktischen oder möglichen — Preisschild einer Ware kundgibt, kann in der Abgrenzung gegen einen

“Zeugzusammenhang” (SZ 75) einen Tauschwertzusammenhang genannt werden.

Als verkäuflich und im Hinblick auf ihre Verkäuflichkeit ist die Ware für ihren Besitzer nur ein Mittel, um ans Geld zu kommen, ihr besonderes Um-zu ist ihm gleichgültig. Heidegger redet nur im Vorbeigehen von der Warenform, und zwar von der “Dutzendware” (angemessener wäre es wohl heute von der Tausend- und Millionenware, d.h. Massenware, zu sprechen) in Abgrenzung gegen das Hergestellte “in einfachen handwerklichen Zuständen” (SZ 70). Es liegt ihm aber nur daran zu zeigen, daß die Verweisung auf andere auch in der Dutzendware nicht fehlt, daß sie lediglich “unbestimmt” ist: sie “zeigt auf Beliebige, den Durchschnitt” (SZ 71). In der Verweisung auf andere liegt allein das Gebrauchswertsein der Ware, nicht ihr Tauschwertsein, das auf das Geld verweist. Damit die Ware zu einem Zuhandenen für ihren Verbraucher wird, muß sie zuerst ihr besonderes ‘Dasein’ abstreifen und universell im Geld anerkannt werden; sie muß den transzendenten Sprung von der Besonderheit in die abstrakte Allgemeinheit des Geldes schaffen, bevor sie sich in eine häusliche Zuhandenheit für den Endverbraucher zurückziehen kann. Jede Ware muß durch das Nadelöhr des Geldes hindurch, um zu einer Verwirklichung ihrer Zuhandenheit zu kommen.

Mit dem Um-zu ist, wie es mir scheint, nur das halbe Sein des zunächst begegnenden “innerweltlich Seienden” erfaßt, das Sein, insofern es dem Dasein zgedacht ist. Jedes Ding ist doch ein “wertbehaftetes Ding” (SZ 68) allerdings nicht nur in dem an dieser Stelle von Heidegger angesprochenen Sinn, sondern im ganz prosaischen Sinn, daß es einen Tauschwert, einen Geldwert hat. Die Verweisungsstruktur des Um-zu, die in einer Begriffsbestimmung der Bewandnisganzheit der Welt kulminiert, entwirft die Welt nur vom Gebrauchswertsein der begegnenden Dinge fürs Dasein her. Dieser Seinsentwurf von der Zuhandenheit her erlaubt es dem Heidegger von *Sein und Zeit*, die Welt letztlich in einem Um-des-Daseins-willen zu verankern. “Das primäre ‘Wozu’ ist ein Worum-willen.” (SZ 84)

zum Beispiel *mit* diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandnis bei

Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter; dieser 'ist' um-willen des Unterkommens des Daseins, das heißt, um einer Möglichkeit seines Seins willen. (SZ 84)

Wenn man die Wertform des Zuhandenen in Betracht zieht, läßt sich Welt nicht mehr so konstruieren, denn die Bewandnisganzheit setzt die Fiktion einer Zuhandenheit voraus, die es faktisch nicht gibt. Was zuhanden ist, ist meinem Zugriff zugänglich. Was aber das Eigentum anderer ist, ist mir nicht zugänglich und mir deshalb faktisch auch kein Zuhandenes, obwohl es sich als ein potentiell Zuhandenes zeigt. Es bedarf der Vermittlung, damit etwas für mich faktisch zu einem Zuhandenen wird, und diese Vermittlung liegt in der Dimension des Wertseins der Dinge, d.h. daß sie käuflich sind und sich als käuflich zeigen. Das Geld ist das allgemeine Mittel, um die Vermittlung herzustellen, damit ein Ding in den Kreis des Um-willen meines Daseins tritt. Es wird damit eine Dimension des Tausches eingeführt, die eine Differenz setzt, die als Riß durch die Dinge in ihrem Sein, d.h. ontologisch, hindurchgeht.

Die "Störung der Verweisung" (SZ 74), von der Heidegger im Zusammenhang mit der Unverwendbarkeit, dem Fehlen und der Aufsässigkeit der Dinge spricht und bei denen die Welt sich meldet, muß durch diesen Riß des Wertseins ergänzt werden, und zwar so, daß die Dinge in ihrem Sichzeigen sich verdoppeln¹, d.h. sie zeigen sich in ihrem Sein — und sind so in ihrem Sein verstanden — nicht nur als Um-

¹ "Price-determinate commodity equipment has a double ontological structure as particularity and universality. It is the value-form reference from the particular-commodity to money-universality in the exchange relation of industrial commodities - whereby money represents the commodity world - that is constitutive for this doubling. ... The price tag is a sign whose indicativeness abstracts from the 'what for' of a serviceability and so cannot be grasped as a possible concretisation of the same. But this does not preclude price-determinate commodities being serviceable (etc.) ready-to-hand equipment." Marnie Hanlon *Phenomenology of Being and Self-Realisation* Dissertation, Department of General Philosophy, University of Sydney 1988 p.121. Die Dissertation ist m.W. der erste Versuch, die Heideggersche Zeuganalyse mit der und gegen die Marxsche Wertformanalyse zusammenzudenken.

zu, sondern auch als Zu-haben-für-so-und-so-viel-Geld. In ihrem Warenssein bzw. (Tausch)Wertsein werden die Dinge als feilgeboten für den Tausch gegen Geld erschlossen. Das Zuhandene kann ontisch fehlen — und damit der Verweisungszusammenhang gestört sein —, weil das Geld als die allgemeine Vermittlung des Zugriffs auf die Dinge fehlt, um die Vermittlung zum Fehlenden herzustellen. Und das Geld könnte fehlen wiederum, weil man momentan oder längerfristig nichts zu verkaufen hat, was anderen nützlich sein könnte. Die Verweisung ist ‘gestört’, wohl nicht in der Umsicht, als wüßte man nicht, wie die Dinge zueinander passen, noch in ihrer gestörten Funktionalität, sondern faktisch in ihrer Zugänglichkeit, in der gesicherten Möglichkeit des Zugreifens, wodurch ihr Warenssein bzw. ihr Für-Geld-zu-haben-sein als solches aufscheint. Die Verweisung auf andere ist deshalb nicht nur von der Nützlichkeit der Dinge (“Dutzendware”) her zu fassen, wie oben angesprochen, sondern genauso von der Möglichkeit und Wirklichkeit des Tausches, d.h. von ihrer Käuflichkeit her, was wiederum durch das Geld vermittelt wird. Damit das Zuhandene sein Um-zu für andere verwirklichen kann, muß zunächst sein Wertsein im Geld anerkannt werden und es muß dem Verkäufer in einem gewissen Sinn unnütz sein. Er muß es ‘übrig’ haben und es deshalb feilbieten. Sein Um-zu findet bei dem Verkäufer keinen letzten Rückkehrpunkt, sondern das Ding wird vom Verkäufer primär in seinem Tauschwertsein erschlossen.

Was bedeutet nun dieser Sachverhalt genauer ontologisch, d.h. in bezug auf das *Sein* der Dinge? Nicht nur hat es eine Bewandnis mit den Dingen in einer Bewandnisganzheit, die “letztlich auf ein Wozu zurück[geht], bei dem es *keine* Bewandnis mehr hat” (SZ 84), d.h. auf das Um-willen des Daseins selbst, sondern die Dinge haben einen Wert *untereinander*; sie sind als Wertdinge, d.h. als Waren, einander immer schon abstrakt gleichgesetzt und auf das Geld hin geöffnet. “Die Herren sind uns gleich, wir stehen feil um Geld.”² Die Abstraktheit dieser Gleichsetzung beruht auf einer Ausblendung des konkreten Wo-zu der Dinge und deshalb letztlich auf einem Absehen vom Um-willen des Daseins selbst hin zu einem Zusehen auf ihre Tauschbarkeit gegen Geld.

² Grimm *Deutsches Wörterbuch*, Band 3 Sp. 1447.

Sie sind so-und-so-viel (Geld) wert. Die Dinge sind nicht nur Zeug, sondern zugleich auch Wert und in ihrem Wertsein stehen sie einem anonymen Käufer feil zur geldvermittelten Verfügung. Das Sein der Dinge umfaßt sowohl ihre Zeughaftigkeit (Zuhandenheit) als auch ihre Werthaftigkeit (Käuflichkeit). Die Dinge zeigen sich von sich her als Zeug und zudem als Wertdinge, als Waren, d.h. als Dinge, die einen Preis haben und deshalb gegen alle anderen Dinge beliebig (aber immer in preisbestimmten quantitativen Verhältnissen) austauschbar sind.

Heideggers Zeuganalyse bietet eine Möglichkeit, den Gebrauchswert der Dinge besser, weil ontologisch angemessener, zu artikulieren. Für Marx ist der Gebrauchswert immer auch — abgesehen von seinem primären Charakter als Produkt nützlicher Arbeit — die Naturalform, eine Sammlung physischer Eigenschaften als Akzidenzien eines Substrats. Insofern — aber nur insofern — verfällt die Marxsche Analyse des Gebrauchswerts der Heideggerschen Kritik der Vorhandenheitsontologie. Die Marxsche Betonung des Nützlichkeitscharakters der warenproduzierenden Arbeit genügt jedoch, um dennoch die Verbindung zu Heideggers Bestimmung des Zeugs als eines Um-zu zwanglos und natürlich herzustellen.

Das Wertsein der Dinge im Austausch setzt sich über ihre Zeughaftigkeit, ihre Dienlichkeit etc. hinweg, als hätte es keinen Bezug zum Dasein. Als Wertdinge sind sie von einem Um-willen des Daseins losgekoppelt und führen unter sich auf dem Markt ein Eigenleben. Der Handel mit den Produkten, d.h. der Tausch der Produkte, um der Nützlichkeit willen, kann zwar die Absicht der Handelnden sein, als hätten sie nichts anderes als die Zuhandenheit der Produkte im Auge, aber das Verhältnis, in das sie die Produkte zueinander in Beziehung setzen, ihr Marktverhältnis zueinander, ist letztlich ein abstrakt-quantitatives, und zwar so sehr, daß der Handel sich verselbständigen und zu einem Selbstzweck werden kann. Marx nennt dies die Umkehrung der Formel der einfachen Warenzirkulation in die allgemeine Formel des Kapitals, d.h. in die allgemeine Verwertung des Werts, worin der Wert selbst zu einem agierenden *automaton* wird. Die Umkehrung ist nur möglich wegen des Doppelwesens der Warendinge

als konkret nützlicher Dinge einerseits und abstrakter Wertquantitäten andererseits.

Wenn die Menschen Handel miteinander treiben, hat jeder sein eigenes Interesse im Auge. Für den Händler ist die Ware kein Zuhandenes, sondern nur für den Kunden, der zufriedengestellt werden soll. Der Händler muß sich für den Umgang mit der Ware interessieren, sofern es den Kunden betrifft, damit er sein Geld machen kann. Die Gebrauchswertseite ist niemals gleichgültig, das Ding muß zu etwas gut sein. Es geht aber darum, das Phänomen der 'Dinge', d.h. ihre Seinsweise, voll in Erscheinung treten zu lassen. Heidegger streicht die Zuhandenheit des Zeugs heraus als die Art und Weise, wie die Dinge beim Besorgen "entdeckt" werden. Es muß deshalb interessieren, wie die Dinge, d.h. die "zunächst begegnenden" nichtdaseinsmäßigen Seienden, in die Offenheit einer Entdecktheit treten, was gleichbedeutend damit ist, wie die Dinge in ihrem Offensein den alltäglich handelnden Menschen zugänglich sind.

Heidegger kritisiert an der Ontologie, vor allem an der Cartesischen, daß sie die Dinge von der Vorhandenheit her faßt und dadurch das ursprünglichere, weil in der alltäglichen Praxis fundierte Phänomen der Zuhandenheit "überspringt". Er zeigt auf, wie das "theoretische", betrachtende, "begaffende" Erfassen der Dinge als Vorhandenes, als Substanz mit Eigenschaften, eine *abgeleitete* Erscheinungsweise der Dinge darstellt gegenüber der unmittelbaren Offenheit und Offenbarkeit der Zuhandenheit, und verortet deshalb das ursprüngliche Sein der Dinge und ihre Wahrheit im alltäglichen Umgang, im prosaischen, handelnden Besorgen. Der Alltag ist ein gesellschaftlich-geschichtlicher Ort, die "Geschichtsstätte", wie Heidegger an anderem Ort die πόλις nennt. Wie denn sind die Dinge der Umsicht des Daseins zugänglich? Wir haben es oben bereits gesagt: sie sind sowohl Gebrauchsdinge, Zeug, als auch Wertdinge, Waren. Damit wird eine gesellschaftliche Dimension des Mitseins angesprochen, ohne jedoch eine gleichursprüngliche 'ontologische' Ebene zu verlassen. Die gesellschaftliche Dimension ist nicht auf eine substantiellere oder ursprünglichere Dimension, sei es die der traditionellen Ontologie, sei es die einer Heideggerschen Zeugontologie, aufgestockt. Die Zuhandenheit

der Dinge, die Heidegger nun als ursprünglich ansetzt, ist genauso eine geschichtlich-gesellschaftliche Dimension der Dinge wie ihr Waren- bzw. Wertsein. Wie aber erscheint dieses Wertsein im Alltag? Antwort: als Eigentum. Das Wertsein der Dinge als universelles ist freilich ein modernes Phänomen, das erst mit der Heraufkunft der kapitalistischen Wirtschaftsweise, mit der bürgerlichen Gesellschaft, entstanden ist. Daß die Dinge universell einen Wert, einen Preis haben, setzt eine lange historische Entwicklung voraus, in der die Abstraktheit der Geld- und Marktverhältnisse sich gegen andere gesellschaftliche Verhältnisse durchgesetzt hat. Das bedeutet aber keineswegs, daß mit dem Wertsein kein ursprüngliches Phänomen gegeben ist, genausowenig wie der Vergleich zwischen einer groben, alten Technik und einer raffinierten, modernen Technik eine wesentliche Differenz im ontologischen Status der Dinge ausmacht. Der ontologische Ansatz der Dinge in ihrem Doppelwesen findet sich bereits in der Frühe des Abendlands. Der Wert ist lediglich eine moderne, hochentwickelte und abstrakte Erscheinungsform von Eigentumsverhältnissen, unter denen Dinge universell zueinander feil stehen. Das Wertsein der Dinge ist nur gegeben aufgrund von Privateigentumsverhältnissen, die die Eigentümer vereinzeln. In früheren Gesellschaften — und hier interessieren nur die europäisch-abendländischen Gesellschaftsformen — waren die Eigentumsverhältnisse andere — was uns hier nicht weiter beschäftigen sollte — aber Zuhandenheit und Eigentum waren stets gleich offensichtlich, d.h. Modi der ursprünglichen Entdecktheit der Dinge. Insbesondere waren für die Griechen die Dinge sowohl nützliche Produkte als auch Waren, und diese Doppelnatur fand auch in der Philosophie etwa eines Aristoteles Eingang, um dort das Denken herauszufordern. Insofern muß eine adäquate ontologische Analyse des “zunächst und zumeist” begegnenden Seienden dieser doppelten Wesensbestimmung Rechnung tragen.

Marx betont in der Einleitung zu den *Grundrissen*, daß man die Produktion nicht isoliert von der Distribution, dem Austausch und der Konsumtion betrachten kann, weil alle vier zusammen Momente einer Totalität bilden, die sich gegenseitig bedingen. Die Distribution ist nur ein anderer Name für Eigentumsverhältnisse; sie bestimmt, wie die

Produktivkräfte einer Gesellschaft unter ihren Mitgliedern aufgeteilt sind. Die Distribution bestimmt vor allem den faktischen Zugang zu den Produktionsmitteln, dem Boden und dem Produkt. In den alltäglich begegnenden Dingen liegt immer ein Verweis auf andere und das nicht lediglich im Hinblick auf diejenigen, die sie gebrauchen werden, sondern im Hinblick auf ihre Besitzer und Eigentümer. Neben der Zuhandenheit gibt es in ein und demselben Ding die Gehörigkeit, die 'Eigentüm-lichkeit', wenn ich ein Wort verfremden darf. Jedes Ding gehört jemandem, und selbst die Herrenlosigkeit eines Dings ist nur ein privativer Modus der Gehörigkeit. Die Gehörigkeit liegt genauso offen zutage wie die Zuhandenheit, und zwar wie diese, d.h. ohne thematisch zu werden. Beim Besorgen wird mit einer Selbstverständlichkeit auf Zuhandenes zugegriffen, die jedoch zwischen dem unterscheidet, was einem gehört oder man zumindest besitzt, und dem, was sich in fremdem Besitz befindet. Mit der Bewandnisganzheit des Zeugs ist die Gehörigkeit als Beziehungsgeflecht mitentdeckt, das die verschiedenen Dinge ihren jeweiligen Eigentümern bzw. Besitzern zuordnet. Die Welt des Eigentums als ein Netz von Eigentumsbeziehungen liegt der Umsicht des Daseins offen zutage.

Indem Heidegger die *πράγματα* als Ausgangspunkt für seine Analyse des innerweltlich Seienden nimmt, will er das Handeln und vor allem das Herstellen als praktische Weisen der Entborgenheit von Welt in den Vordergrund rücken. Das Handeln als Hantieren mit den Dingen macht eine wesentliche Komponente des In-der-Welt-seins aus, und zwar so sehr, daß Heidegger seinen ersten Begriff von Welt darauf aufbaut: die Welt ist zunächst und zumeist ein vielschichtiges Geflecht von Verweisungszusammenhängen unter Zeug. Aber die Welt ist zugleich und im gleichen Maß ein vielschichtiges Geflecht von Eigentumsbeziehungen, die vom Dasein immer schon beim Besorgen mitentdeckt sind. Weil das Herstellen immer schon ein gesellschaftliches Herstellen ist, findet es stets innerhalb bestimmter Eigentumsverhältnisse statt, die vom Dasein immer schon im Umgang vorgängig erschlossen sind. Welche Konsequenzen hat nun diese Wesensverdopplung der Dinge in Zuhandenes und Gehöriges für Heideggers Analyse in *Sein und Zeit*?

Heidegger bemüht sich im dritten Kapitel des ersten Abschnitts um eine Klärung der Weltlichkeit der Welt vor dem Hintergrund einer Bestimmung des Daseins als In-der-Welt-sein und erreicht dieses Ziel mit der Entwicklung einer Begrifflichkeit um das Begriffspaar “Bewandtnis” und “Bedeutsamkeit”, wobei die Bedeutsamkeit im Rahmen eines Umwillen des Daseins ausgelegt wird.

In der Vertrautheit mit diesen Bezügen ‘bedeutet’ das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. (...) Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. (SZ 87)

In seinem In-der-Welt-sein geht es dem Dasein um sich selbst; sein Besorgen ist immer schon Selbstsorge. Die Welt versteht es aus seinem Besorgen heraus als die Bedeutsamkeit der Welt, die wesenhaft als ein Geflecht von Zuhandenem ausgelegt wird. Das Dasein hat demnach in einem ontologisch ursprünglichen Sinn ein pragmatisches Selbstverständnis. Das sind zwei Teile, die aus— und zueinander gehalten werden müssen: Das *Weltverständnis* des Daseins ist immer ein *Selbstverständnis*, freilich nicht in einem solipsistischen oder einem selbstischen Sinn, sondern im Sinn eines Sinnes überhaupt für das Zuhandene. “Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandtnis mehr hat, [...] sondern [ist] Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist...” (SZ 84; H.i.O.) Und weil die Weltlichkeit der Welt von der Zuhandenheit her gefaßt wird, ist sie eine Welt pragmatischer Bezüge. Pragmatismus und Selbstbezug passen zueinander. Zusammen erlauben sie dem Dasein ein Verständnis von Welt, in dem es dem Dasein um sein Seinkönnen, seinen Entwurf gehen kann. Das Selbst, das Handeln und das Verstehen gehören zusammen in einer Bestimmung der Offenheit von Welt *für* das Dasein. Das Dasein sieht die Dinge im Licht des Handelns, des Umgangs mit denselben um seiner eigenen Existenz willen.

Wenn aber die Dinge nicht nur vom Um-zu her angefaßt, sondern in ihrer Gehörigkeit erschlossen werden, nehmen sie auch die Züge eines Ab— und Zuweisens an, das das Dasein eventuell auf sich zurückwirft. Denn in erster Linie ist es nur das *eigene*, einem selbst zugewiesene

Eigentum, das zugänglich ist; nur unter bestimmten Umständen kann der Zugang zu fremdem Eigentum, nämlich nur im Einverständnis mit dem Eigentümer desselben— etwa aufgrund eines Vertrags — , erreicht werden. Gleichursprünglich mit den pragmatischen Bezügen zu den Dingen sind somit die Eigentums— und Austauschverhältnisse, die den Zugang zu den Dingen regeln, damit sie auch faktisch zuhanden sein können.

Das Doppelwesen der alltäglich begegnenden Dinge läßt sich in einem ersten Anlauf als Zuhandenheit und Gehörigkeit auslegen. Dieses Doppelwesen wird jedoch in *Sein und Zeit* nicht thematisch, d.h. letztlich: das Wertsein der Dinge wird ausgeblendet. Selbst wenn Heidegger in *Sein und Zeit* ausdrücklich auf die Wirtschaftswissenschaft zu sprechen kommt, wird die Dimension des Warensseins der Dinge nicht in den Blick genommen: “Der alltäglich zuhandene Zeugzusammenhang, seine geschichtliche Entstehung, Verwertung, seine faktische Rolle im Dasein ist Gegenstand der Wissenschaft von der Wirtschaft. Das Zuhandene braucht seinen Zeugcharakter nicht zu verlieren, um ‘Objekt’ einer Wissenschaft werden zu können.” (SZ 361) Wenn das Warenssein nun doch berücksichtigt werden soll, zeigen sich die Dinge von einer anderen Seite her, nämlich von der Seite ihrer Unverfügbarkeit. Einer Unverfügbarkeit, die auf Privateigentum beruht oder anders gesagt, sie zeigen sich von ihrer beschränkten Verfügbarkeit her, sofern — dem Geld ständig griffbereit — die Dinge feil zur Verfügung stehen. Weil fremdes Eigentum einem anderem gehört, verfügt der andere darüber, und nicht ich, die Verfügbarkeit wird erst durch das Feilbieten vermittelt. Hier liegt — wie bereits oben geschildert — keine technische Störung des “Verweisungs— bzw. Nutzungszusammenhangs” vor, sondern eine gesellschaftliche Barriere, die in der Struktur des Mitseins liegt. Die Unverfügbarkeit als Privateigentum ist als solche ein Sachverhalt, der noch nicht ins Wesen des Wertseins der Dinge trifft. Das Eigentum muß in seinen Wesensgrund zurückgeführt werden. Dafür braucht man so etwas wie eine ‘Wertformanalyse’, die die Einsicht in die Unverfügbarkeit der Dinge zu vertiefen vermag, wobei diese Vertiefung — wie es sich herausstellen wird — angesichts eines noch tieferen Wesensblicks in das

Gewinnst (siehe unten) nicht die letzte sein wird. Sofern der Wert selbst zu einem Sichselbstbewegenden wird, verliert die Unverfügbarkeit der Dinge den Schein, daß es sich lediglich um die exklusive Verteilung der Dinge unter gesellschaftlichen Subjekten handelt, die in eine bewußte gesellschaftliche Verteilung, d.h. in kollektives Eigentum, aufgehoben werden könnte. Wenden wir uns also wieder Marxschen Texten zu.

5. Ein ergänzender Blick auf Marx

Ein thematischer Verweis auf Eigentumsverhältnisse als solche läßt sich in *Sein und Zeit* nirgends ausfindig machen. Selbst die Warenform kommt nur beiläufig zur Sprache, und zwar an der Stelle, wo Heidegger auf die anderen verweist, die in der “Dutzendware” (SZ 71) mit anwesend sind als durchschnittliche Endverbraucher (s. oben). Um den Abstand, der den Heideggerschen vom Marxschen Gesichtskreis trennt, einigermaßen abzumessen, läßt sich eine Passage anführen, in der der junge Marx ausführlich auf das Verhältnis zwischen den Menschen im Austauschverhältnis eingeht:

Ich habe für mich produziert und nicht für dich, wie du für dich produziert hast und nicht für mich. Das Resultat meiner Produktion hat an und für sich ebensowenig Beziehung auf dich, wie das Resultat deiner Produktion eine unmittelbare Beziehung auf mich hat. D.h. unsere Produktion ist keine Produktion des Menschen für den Menschen als Menschen, d.h. keine *gesellschaftliche* Produktion. (MEW Erg. Bd. 1 S.459)

Der Warenaustausch als Form der gesellschaftlichen Vermittlung bildet für den frühen — und wohl auch nicht minder, aber nicht so ausdrücklich für den späten — Marx keine eigentlich gesellschaftliche Seinsweise, kein eigentliches Miteinandersein. Im Warenaustausch findet keine wechselseitige Anerkennung des Menschenwesens als eines bedürftigen statt, sondern jeder sieht in seiner eigenen Produktion nur das Äquivalent des Produkts des anderen, das er begehrt. Er produziert nicht um des Bedürfnisses des anderen willen, sondern um sich das Produkt des anderen anzueignen.

Ich produziere der Wahrheit nach einen *andren* Gegenstand, den Gegenstand deiner Produktion, den ich gegen dies Mehr[produkt ME] auszutauschen gedenke, ein Austausch, den ich in Gedanken schon vollzogen habe. Die *gesellschaftliche* Beziehung, in der ich zu dir stehe, meine Arbeit für dein Bedürfnis ist daher auch ein bloßer *Schein*... (ebd. 460)

Schein und Wahrheit, uneigentliche und eigentliche Gesellschaft klaffen nach Marx unter bürgerlichen Zuständen auseinander. Es wird jetzt eine Art Herstellung angesprochen, die nicht als *ποίησις* verstanden werden kann, sondern eine Her-Stellung, die sich im Austausch vollzieht und die

schon als Möglichkeit vor-gestellt wird, sofern ich mir einen Austausch vorstelle, “den ich in Gedanken schon vollzogen habe”. Das Tauschwertsein der Dinge ist immer schon enthüllt und dem Verstehen vorgängig erschlossen, sonst könnte es zu keiner Vorstellung eines Austausches kommen. Der Austausch wird vorgestellt im vorstellenden Denken, bevor er hergestellt wird. Der vorgestellte Austausch kann jedoch nicht hergestellt werden in der Weise, wie ein Tischler sich einen herzustellenden Tisch vorstellt, denn der Handwerker als solcher faßt die Dinge allein von der Seite ihrer Zuhandenheit auf bzw. an. Sein technischer Blick leitet sich von seinem Wissen um die Herstellung bestimmter Gebrauchsgegenstände her. Nicht so der Austausch, der ein gesellschaftlicher Vorgang ist, der in der Dimension des Wertseins vollzogen wird, die dem Verstand geöffnet ist nicht als technisches, sondern als kaufmännisches Wissen, d.h. ein Wissen um den Warenumsatz.. Der preisbestimmte Wert eines Dings läßt sich trotz aller Werbetechniken gerade nicht technisch unter der Führung eines vorhergesehenen Anblicks herstellen, sondern stellt sich als faktischer im Austauschverhältnis auf dem Umschlagplatz Markt heraus. Der vorgestellte Wert verweist auf ein Moment der Nichtherstellbarkeit und des Entzugs der Dinge, sofern die Dinge ihren quantitativ bestimmten Wert unter sich im geldvermittelten Austauschverhältnis auf dem Markt miteinander ausmachen. Als Waren halten sich die Dinge an sich, um ihre eigene Welt, die Warenwelt mit Wertverweisungen unter einander zu bilden. Ihr Wertsein wird von der Geldform regiert sowie quantitativ geregelt, ein Sein und eine Form, die von der Bedürftigkeit des Menschen und vom Menschenwesen als einem bedürftigen dem Doppelwesen der Waren entsprechend völlig losgekoppelt ist. Im Wertsein selbst — und nicht in der Exklusivität der Eigentumsverhältnisse — herrscht der wesentliche Entzug. Mit diesen Beobachtungen zum Wert greifen wir jedoch auf den späten Marx vor, kehren wir also zum jungen Marx zurück:

Die einzig verständliche Sprache, die wir zueinander reden, sind unsre Gegenstände in ihrer Beziehung aufeinander. Eine menschliche Sprache verstehen wir nicht, und sie bliebe wirkungslos. [...] So sehr sind wir wechselseitig dem menschlichen Wesen entfremdet, daß die unmittelbare

Sprache dieses Wesens uns als eine *Verletzung der menschlichen Würde*, dagegen die entfremdete Sprache der sachlichen Werte als die gerechtfertigte, selbstvertrauende und sichselbstanerkennende menschliche Würde erscheint. (ebd. 461)

So präsentiert sich der Marx der berühmten Entfremdungstheorie; es ist eine Klage gegen unmenschliche, vergegenständlichte Verhältnisse, in denen die Abstraktheit des Privateigentums die bedürftige Besonderheit der Individuen negiert. Der Mensch selbst hat keinen Wert, sondern nur sein Eigentum. „Unser *wechselseitiger* Wert ist für uns der Wert unsrer wechselseitigen Gegenstände. Also ist der Mensch selbst uns wechselseitig *wertlos*.“ (ebd. 462) Die Warenaustauschverhältnisse leugnen das als bedürftig entworfene Menschenwesen, sie sind unmenschlich, solange und sofern der Mensch als ein bedürftig-produzierendes Wesen entworfen ist. Und das ist die Frage, mit der wir uns nun konfrontieren: Inwiefern gilt ein solcher geschichtlicher Entwurf des Menschenwesens als eines bedürftig-produzierenden? Bedürfnis und Produktion gehören wie die Kehrseiten einer Medaille zusammen: Die Wesensbestimmung der Produktion ist die Bedürfniserfüllung der Menschen — und nicht etwa die bloße Konsumtion —; jedes Auseinandergehen oder schlimmer noch: Auseinanderklaffen dieser Kehrseiten bedeutet laut Marx eine Entfremdung des Menschenwesens.

Gegen dieses Auseinanderklaffen setzt Marx einen Entwurf der wahren (im Sinne der eigentlichen, echten) Gesellschaft, in der die wahre wechselseitige Anerkennung des bedürftigen Menschenwesens im gesellschaftlichen Verkehr zur Geltung kommt, in der sogar der Liebe im alltäglichen Leben ein zugesicherter Ort zuerkannt wird. Als Menschen füreinander zu produzieren, hieße unter anderem, „für dich der Mittler zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, [...] sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen.“ (ebd. 462). Die wahre Gesellschaft ist für Marx die Verwirklichung des Füreinander, ein Für-andere-sein ohne die abweisenden, ausschließenden Grenzen des Privateigentums. Sie ist ein Gemeinwesen, ein Ort des Aufgehobenseins im Gattungswesen, Überwindung der Zersplitterung in egozentrische Individuen. Wenn Heidegger im *Brief*

über den ‘Humanismus’ ein Wort wie ‘Entfremdung’ niederschreibt, ruft er zugleich diese ganze Problematik des jungen Marx auf, die Problematik der wahren wechselseitigen Anerkennung der Subjekte, die sich zwar bei Hegel ankündigt, aber nicht in der Form einer Kritik an der Gesellschaftsform. Denn für Hegel stellt die bürgerliche Gesellschaft keine Verletzung des Menschenwesens dar, sondern eine Verwirklichung der Freiheit des Menschen als eines Besonderen, die zwar im Staat aufgehoben und korrigiert werden muß, aber nicht so, daß sie dann beseitigt wäre, sondern vielmehr den Begriff der Freiheit selbst der Vernunft gemäß verwirklichte. Was heißt es denn in bezug auf die Kritik am Privateigentum, wenn Heidegger schreibt: “Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht...” (WM 336)?

Die “Wesentlichkeit des Geschichtlichen” liegt für Heidegger im “Sein” (ebd.). Haben die Austauschverhältnisse, wie sie in der bürgerlichen Gesellschaftsform vorherrschen, eine wesentliche Bewandnis mit dem Sein? Sind sie Seinsgeschick? Ist das Wertsein der Dinge in seiner Entborgenheit für das Menschenwesen geschichtliches Geschick? Wenn die τέχνη und die Technik als geschichtliche Entbergungsweisen des Seienden in seinem Sein zur abendländischen Seinsgeschichte gehören, warum gehört das Wertsein bzw. das Tauschwertsein als Entbergungsweisen nicht ebenso ursprünglich in dieselbe Geschichte? Wenn der Tauschwert eine eigene, dem Um-zu gleichursprüngliche Seinsweise darstellt, warum hebt dann Heidegger sogleich ausschließlich an der Produktion, an der (ποιητική) τέχνη an? Warum rückt er alsdann die “unbedingte Herstellung” (ebd. 337) in den Vordergrund? Hat er etwas übersehen, gar beiseite geschoben? Oder hat er etwas übersehen bzw. beiseite geschoben, um noch tiefer zu blicken — auf das Sein selbst? Es ist auffällig, daß Heidegger nur *ein* Moment der vierteiligen Totalität von Produktion, Distribution, Austausch und Konsumtion herausgreift. Hingegen bemüht sich Marx über lange Jahre hinweg darum, die Tauschverhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft auf ihren Begriff zu bringen. Als gesellschaftliche Praxis haben die Produktion und der Austausch ein gleichrangiges Gewicht für die Marxsche Analyse, auch wenn “in letzter Instanz” die Produktion sich

als ausschlaggebend, d.h. als das letztlich bestimmende Moment bewähren sollte.

Marx ist der erste Denker in der abendländischen Tradition nach Aristoteles, der es auf sich nimmt, die Form des gesellschaftlichen Umgangs, den wir Tausch oder Handel nennen, eingehend philosophisch-metaphysisch zu analysieren. Der Tausch, der Kauf und Verkauf von Waren ist eine Art des alltäglichen Besorgens, die Heidegger dagegen aus seiner Zeuganalyse ausklammert. Wenn man behaupten kann, daß schon Platon und Aristoteles ihre metaphysische Begrifflichkeit anhand des Paradigmas der alltäglichen *ποίησις*, der Herstellung, gewonnen haben, setzt Heidegger diese Tradition insofern fraglos fort, als er den Umgang mit den Dingen in erster Linie am “Werk” festmacht. Aber bereits Aristoteles, wie Marx bemerkt (MEW23:73f), hatte einen Anfang mit der Analyse der Wertform gemacht, eine Analyse, die bei Heidegger offenbar keinen Anklang findet. Nicht nur die Eigentumsverhältnisse blendet Heidegger aus seiner Zeuganalyse aus, er bezieht die Tauschhandlungen, die die gesellschaftliche Verkehrsform konstituieren, auch nicht ein, obschon der alltäglich-handelnde Umgang mit den Dingen im Austausch wahrlich den Namen Handel(n) mit *πράγματα* verdient.

Wenn Marx auch in seinen Spätschriften nicht mehr so enthusiastisch von dem wahren Menschen in einem Zustand der Nicht-Entfremdung spricht und die Begrifflichkeit für eine tiefere Durchdringung des bestehenden Kapitalismus anhand des Wertbegriffs mit bohrender Beharrlichkeit entwickelt, bleibt es auch beim späten Marx spürbar, worin die wahre menschliche Freiheit besteht, nämlich, in einem “Verein frei assoziierter Produzenten”. Anhand der für die Kritik der politischen Ökonomie entwickelten Wertbegrifflichkeit wird die Entfremdungsproblematik der Frühschriften in die Fetischismusproblematik der Spätschriften verwandelt, wobei eine entscheidende Akzentverschiebung in der Kritik vollzogen wird. Nicht mehr begegnen sich zwei sich gegenseitig anerkennende oder aber sich nicht anerkennende Individuen, die durch Privateigentum getrennt sind, sondern es rückt die Verselbständigung der Produkte menschlicher Arbeit in der Waren— und Geldform schärfer in den Blick, so daß sie

als Wert eine eigenständige ‘Existenz’ gegenüber den Menschen im Ganzen annehmen. Nicht länger sind es die Menschen, die durch das Privateigentum *voneinander* entfremdet sind, sondern die Menschen insgesamt in ihrem gesellschaftlichen Mitsein sind *von ihren eigenen Produkten* als Wertdingen entrückt, die gesellschaftliche Arbeit hat in der Vergesellschaftungsform des Werts ein Eigenleben, eine eigene Selbstbewegung für sich erobert.

Diese Formulierung von einer Akzentverschiebung jedoch läßt sich nicht ohne weitere Nuancen halten, sofern der frühe Marx es keineswegs unterläßt, von einer Verselbständigung der Produkte der Arbeit gegenüber den Menschen zu reden. Es gibt etwa in den Auszügen aus James Mills *Elements of Political Economy* (1844) Passagen, die sogar als Vorläufer der detaillierteren Wertformanalyse im *Kapital* gelten können, wo selbst vom “Äquivalent” und “relativem Dasein” in bezug auf das Privateigentum die Rede ist (MEW Erg. 1:453) und auch vom Geld, in dem “die vollständige Herrschaft der Sache über den Menschen in die Erscheinung” tritt (ebd. 455). Die Akzentverschiebung zwischen dem frühen und dem späten Marx besteht also nicht in der Einführung eines vollständig neuen Themas, sondern 1. im Wegfall der Rede von der unwahren, entfremdeten, unmenschlichen Menschlichkeit und der wahren Anerkennung und 2. in der viel tiefergehenden und begrifflich begründenden Ausarbeitung der Dialektik der Wertform von der einfachen Wertform bis hin zur Geldform in den späteren Schriften zur Kritik der politischen Ökonomie, worin der Wertbegriff zum ausdrücklichen Fundament einer systematisch ausgearbeiteten, zusammenhängenden Theorie der kapitalistischen Produktionsweise wird. Diese wertformanalytische Theorie erlaubt es Marx, den Fetischismus, der am verselbständigten Geld haftet, zu ergründen und zu entschleiern, so daß das, was als Eigenschaften von Dingen (wesentlich: dem Geld) erscheint, auf produktive gesellschaftliche Tätigkeit zurückgeführt wird. Verdinglichte gesellschaftliche Verhältnisse werden mit kritisch-aufklärerischen Absichten aufgedeckt und *damit* wieder verflüssigt im Denken. Läßt sich das Wertsein der Waren tatsächlich als verschleierte Form gesellschaftlicher Arbeit entziffern dergestalt, daß

eine geschichtliche Aussicht¹ auf Rückführung der fetischisierten Produkte in Richtung transparent vergesellschafteter Produkte bestünde? Oder verweist vielmehr das Wertsein der Waren auf einen Entzug des Seienden in seinem Sein von *jeglicher* Herstellbarkeit durch Menschen? Diese Fragen stellen eine Schnittstelle zwischen dem Marxschen und dem Heideggerschen Denken dar, die auf die Frage nach dem Wertsein als geschichtlichem Seinsgeschick hinauslaufen, eine Frage, der weiter unten nachgegangen wird. Hier vorweg: wo Marx von seinem Entwurf des Menschenwesens als eines bedürftig-produzierenden her versucht hat, das Wertsein der Waren quantitativ durch eine Rückführung auf die Quantität “gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit”, die in einer Ware steckt, zu bestimmen, bedeutet der Wegfall dieser metaphysischen Grund-Setzung in der Arbeit, daß das Wertsein der Waren eine grundlose, unverfügbare Größe darstellt, die sich im Offenen des Mitseins ‘herausstellt’.

Was hat diese Verwandlung in der Entfremdungsproblematik vom frühen zum späten Marxschen Denken zu bedeuten? Denn nicht länger ist es die gegenseitige Wertlosigkeit der Menschen füreinander als Menschen, die betont wird und als eine Verletzung des Menschenwesens erscheint (beim späten Marx lassen sich solche ausgeprägt humanistischen Stellen nicht mehr finden). Stellt das Privateigentum (für den späten Marx — und überhaupt) eine Entstellung des wahren Gemeinwesens dar — vorausgesetzt, das ‘wahre Gemeinwesen’ ist eine haltbare kritische Kategorie? Auf jeden Fall nicht als solches, sondern nur abgeleitet. Denn nicht mehr das Privateigentum selbst (und das damit verbundene gegenseitige Ausschließen vom Besitz der Produkte) vielmehr der (Tausch—)Wert ist es, der jetzt im Mittelpunkt der (Arbeit der) Kritik steht; das Privateigentum ist nur eine Erscheinungsweise von etwas Wesentlicherem, Ursprünglicherem: es ist eine Erscheinungsweise des Werts, der in der Erscheinungsform des Geldes die Warenwelt wie

¹ Es versteht sich, daß die Rede hier von einer geschichtlichen Aussicht keine empirisch-historische Möglichkeit meint, sondern eine wesentliche Möglichkeit des geschichtlichen Entwurfs, der die Frage nach dem Menschenwesen einschließt und von ihr getragen wird.

ein König regiert und das Auseinanderfallen von allgemeinen und besonderen Interessen besiegelt. Dieser König soll nach Marx entmachtet werden, um die individuellen Lebensbedürfnisse mit einem universellen, kollektiven In-der-Welt-sein in Einklang zu bringen. Würde daraus die wahre gegenseitige Anerkennung der Menschen resultieren? Käme ihre wesenhafte Bedürftigkeit dann voll zur gesellschaftlichen Geltung und Befriedigung, ergäbe es dann ein befriedigtes und deshalb befriedetes Menschenwesen?

Es erscheint in diesem Entwurf des Kommunismus, als wäre das Gegeneinander der Menschen in der Konkurrenzgesellschaft überwunden und ein echtes Füreinander, eine soziale Solidarität an seine Stelle getreten. Es ist, als wäre der Widerstand am anderen verschwunden, zumindest insofern, als das Privateigentum entgegengesetzte Interessen zwangsläufig mit sich bringt. Die Ausschließlichkeit des Privateigentums fordert jeden Einzelnen heraus, für sich selbst aufzukommen, fordert, daß sich jeder im Kampf um die Existenz behauptet, während dagegen die gesellschaftliche Anerkennung der Bedürftigkeit diese Gegensätzlichkeit aufhobe. Zugunsten einer harmonischen Verteilung der gesellschaftlichen Reichtümer? Bedeuteten die Überwindung der Wertform und folglich die 'gerechte' bewußte Verteilung der materiellen Güter tatsächlich eine Aufhebung des gesellschaftlichen Gegeneinanders und das Fundament für eine Verwirklichung der Brüderlichkeit? Stellt von der Wertproblematik her gesehen der Kampf um die Existenz in der Konkurrenz eine Entfremdung des Menschenwesens, eine Verletzung seines Eigensten dar oder aber die Verwirklichung desselben? Die Antwort hängt vom geschichtlichen Entwurf des Menschenwesens selbst ab.

Denn es scheint, daß der geschichtliche Entwurf des Menschen als eines bedürftigen Wesens ihn zu 'niedrig', zu 'einfach', zu 'bescheiden' ansetzt. Geht es dem Menschen wesentlich um die eigenen Bedürfnisse, wie dies zum Teil im 'Realsozialismus' gewesen zu sein scheint, oder eher um sein *Begehren*? Greift nicht das Menschenwesen immer schon über sich und insbesondere über den Kreis der sog. Lebensbedürfnisse hinaus? Wird dieses Hinausgreifen nicht gerade durch das wohlbekanntes Phänomen der Korruption in den realsozialistischen Bürokratien

indiziert? Im Begriff des Bedürfnisses liegt ein Verweis auf ein Naturhaftes, auf das, was der Mensch unbedingt zum Leben braucht: etwas zu essen, Kleidung und Schutz vor Unwetter. Selbst wenn darauf weitere, 'gesellschaftliche' Bedürfnisse im Laufe einer 'demokratischen' Auseinandersetzung aufgestockt werden, wie z.B. das 'Bedürfnis' nach einer Ausbildung, bleibt der Entwurf des Menschenwesens vom Bedürfnis und seiner Bedürftigkeit her im Maßvollen, im Bereich der Einrichtung einer vertraut-heimischen Welt. Das Begehren hingegen trägt immer etwas Exzessives, Entgrenzendes, Enthemmendes in sich, es schießt immer über das Maßvolle hinaus, es läßt sich nicht durch die Befriedigung von Bedürfnissen stillen und ist insofern gierig. Das Begehren läßt sich auch nicht begreifen als auf Grundbedürfnisse aufgestockt, als eine Art Überbau auf der Grundlage grundlegenderer Bedürfnisse, da das Überschreiten der Grenzen im Begehren des Menschenwesens immer schon vollzogen ist. Dem Begehren ist das Bedürfnis nichtig, zweitrangig, unwichtig; das Begehren wirft den Menschen aus seinen gewohnten alltäglichen besorgenden Bahnen hinaus - koste es, was es wolle.

Damit meldet sich zum ersten Mal die Thematik des Begehrens bzw. des unheimlichen Entgrenzens des Menschenwesens. Sie wird uns weiterhin beschäftigen, da sie den Marxschen Entwurf des Menschenwesens als bedürfnishabend in Frage stellt. An dieser Stelle möchte ich zunächst mit Hinblick auf Heidegger die Bedeutung dieser Thematik für die Zeuganalyse ansprechen. Kein Zufall ist es nämlich, daß Heidegger in der Zeuganalyse von einfachen Werkzeugen wie dem Hammer und den selbstverständlichen Um-willen des Daseins wie etwa "Schutz vor Unwetter" spricht, denn diese Um-willen lassen sich auch im mäßigen Rahmen einer Bedürftigkeit des Menschen fassen. Auch wenn Heidegger eine von der Metaphysik verschiedene Sprache in *Sein und Zeit* entwickelt, ist das Besorgen des Daseins im Alltag der Sache nach noch eine bescheidene Bedürfnisbefriedigung; seine Selbstsorge gilt seinen Bedürfnissen. Nur deshalb lassen sich die Zeuganalyse und die Gebrauchswertseite der Marxschen Warenanalyse so leicht in Einklang miteinander bringen. Heidegger signalisiert jedoch sehr deutlich bereits in *Sein und Zeit* einen Bruch mit dem Entwurf des

Menschenwesens von der Bedürfnisbefriedigung her, indem er das alltägliche Besorgen zu einem Modus der Uneigentlichkeit deklariert. Auch wenn die Unterscheidung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit keineswegs auf der Hand liegt, läßt sie sich so verstehen, daß es Heidegger bereits früh um ein Exzessives, sprich um ein transzendentes, ek-statisches sichentwerfendes Wesen des Menschen, um den unheimlichen Bezug des Menschenwesens zum Sein selbst gegangen ist, der den Menschen — etwa durch die unheimliche Grundbefindlichkeit der Angst — aus jedem gewohnten Alltag herausreißt.

Dies könnte der Punkt sein, woran man festmache, daß Heidegger von Anfang an bereits weit über Marx hinaus gegangen sei, daß die Seinsfrage den etwas selbstzufriedenen Entwurf des Menschenwesens als eines bedürftigen endgültig sprengt und ihn als unzureichend entlarvt. Aber ein solches Urteil läßt einen Hauptstrang im Denken des späten Marx und d.h. vor allem die bis heute unterschätzte Wertformproblematik außer acht. Es läßt sich nämlich zeigen, daß dort eine Phänomenalität des Begehrens, des Exzesses — wohl entgegen den eigenen Absichten von Marx, die auf eine Zurückführung und — bindung des Exzessiven an die gesellschaftliche Arbeit, d.h. in eine kollektive Subjektivität zielten — entfaltet wird, und daß damit *selbst bei Marx*, wenn man ihn gegen den Strich liest, ein so einfaches Bild vom Menschen als eines bedürftigen Wesens nicht so ohne weiteres aufrechterhalten werden kann.

Es ist dann noch die Frage, was die *Kritik* der politischen Ökonomie eigentlich bedeutet, woraufhin sie eigentlich zielt. Läßt sich die Kritik der politischen Ökonomie problemlos in eine praktische Kritik der bestehenden Verhältnisse, d.h. in die revolutionäre, praktische Überwindung einer Gesellschaftsform, übersetzen, wie dies in den frühen Feuerbach-Thesen lautet? Selbst wenn dies dem Selbstverständnis von Marx entspräche, läßt sich immer noch fragen, ob die Kritik der politischen Ökonomie eine andere innere Tendenz aufweist und eine andersartige, ‘gewaltsame’ Lesart zuläßt, die auf Verwindung statt Überwindung des Kapitalismus hinweisen. Wenn der Mensch als ein rein bedürftiges Wesen fragwürdig wird, und an seine

Stelle ein begehrendes, unheimlicheres Wesen tritt, lassen sich dann noch ein eigentliches (bedürftiges) und ein uneigentliches (entfremdetes) Menschenwesen auseinanderhalten? Es muß noch untersucht werden, inwiefern die Begriffspaare Bedürfnis-Entfremdung einerseits und Begehren-Fetischismus andererseits jeweils einander gegenüberstehen. Es zeigt sich nämlich, daß das begehrende Wesen mit dem Fetischismus immer schon so sehr verwachsen ist, daß es keinen leichten kritischen Abstand, keinen unschuldigen Boden unentfremdeter Eigentlichkeit mehr gibt, von dem aus der Hebel der Kritik gegen die 'unwahre' (verdeckte) bestehende kapitalistische Welt anzusetzen wäre.

6. Geld und Begehren

Sicherlich kann man nicht behaupten, daß Marx ausdrücklich den Menschen als ein begehrendes Wesen veranschlagte und setzte. Dennoch gibt es Passagen bei ihm, die den Menschen — auf dem Rücken des Geldes und des Kapitals — in eher exzessive Regionen versetzen, in denen es nicht mehr ausreicht, von einer einfachen bedürftigen Seele zu reden.

Nach dem Marxschen Entwurf von Kommunismus geben die Bedürfnisse dem Menschen sein Maß. Die Erfüllung der Bedürfnisse ergibt das erfüllte Menschenwesen. Die gesellschaftliche Produktion ist da, um die menschlichen Bedürfnisse zu erfüllen. So hat alles sein Maß. Die Entfremdung tritt erst dann ein, wenn die Bedürfnisse der Gesellschaftsmitglieder nicht erfüllt werden. So gesehen hat Marx die Freiheit in die gesellschaftliche Bedürfniserfüllung gesetzt, ins Reich der Notwendigkeit, das zuerst abgedeckt sein muß, bevor eine überschüssige Freiheit gelebt werden kann. Als Erstes müssen die gesellschaftliche Produktion und die Bedürfnisbefriedigung miteinander in Einklang gebracht werden, damit jeder seinen bedürfnisgerechten Anteil am gesellschaftlichen Reichtum erhält. Dieser Einklang wird durch das Maßlose gestört, das das Kapital in Gang setzt, denn das Kapital als Verwertung des Werts kennt keine Grenzen zu seinen kreisenden, sichvermehrenden, akkumulierenden Bewegungen. Überall auf dem Erdball setzt das Kapital an, aus Wert Mehrwert zu machen. Endlos. Die Vermehrung des Werts ist aus Marxscher Sicht schlechte Unendlichkeit: unersättlicher Heißhunger nach Mehrwert, der alles Seiende schonungslos in die sichvermehrende Verwertungsbewegung hineinreißt. Also müßten diese exzessiven, verdinglichten Produktionsverhältnisse abgeschafft werden, damit der Mensch mit seinen Bedürfnissen zum Zuge komme.

Aber bereits das Verhältnis zum Geld in der einfachen Zirkulation — d.h. vor dem Übergang des Geldes zum Kapital — läßt genügend Raum für das Begehren, die Gier, die Sucht, sofern selbst die einfache Zirkulation der Schatzbildung bedarf. Der Geizhals tritt damit auf die

Bühne, eine Charaktermaske, die der Menschenkenntnis von altersher bekannt ist. Keine unmenschliche Figur also, sondern ein begieriges Wesen, das uns nicht fremd, sondern wesensnah ist.

Die Bewegung des Tauscherts als Tauschwert, als Automat, kann überhaupt nur die sein, über seine quantitative Grenze hinauszugehen. Indem aber eine quantitative Grenze des Schatzes überschritten wird, wird eine neue Schranke geschaffen, / die wieder aufgehoben werden muß. [...] Die Schatzbildung hat also keine immanente Grenze, kein Maß in sich, sondern ist ein endloser Prozeß, der in seinem jedesmaligen Resultat ein Motiv seines Anfangs findet. [...] Das Geld ist nicht nur *ein* Gegenstand der Bereicherungssucht, es ist *der* Gegenstand derselben. [...] Der Geiz hält den Schatz fest, indem er dem Geld nicht erlaubt, Zirkulationsmittel zu werden, aber die Goldgier erhält seine Geldseele, seine beständige Spannung gegen die Zirkulation. (MEW13:109f)

Und in einer bemerkenswerten Fußnote dazu heißt es:

‘Im Geld liegt der Ursprung des Geizes [...] allmählich entbrennt hier eine Art Tollheit, schon nicht mehr Geiz, sondern Goldgier.’ (Plinius *Historia naturalis*) (ebd.)

Die Grenzenlosigkeit, die Maßlosigkeit des Geldes ist schon — wie dies hier in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* dargelegt wird — in der einfachen Zirkulation angelegt; sie geht dem Umschlag ins Kapital lediglich ein paar Schritte voraus, bevor das Geld den Handel und vor allem den Produktionsprozeß ergreift und sie in reine, dynamische Wertvermehrungsprozesse verkehrt. Seit den Anfängen der Metaphysik ist das Maßhalten, das Mitte-halten (μέσσον) Thema gewesen. Die Aristotelische Ethik ist eine Ethik des rechten Maßes; die Haupttugenden bei den Griechen, die Mannhaftigkeit und die Besonnenheit, stellen beide Schranken gegen die Maßlosigkeit (in der Furcht bzw. Unzucht) dar dergestalt, daß das Menschenwesen fest dastehe, d.h. ständ—ig bleibe. Hingegen war die Gier, der Kontrollverlust das allerverwerflichste Laster, d.h. eine Entfremdung vom Menschenwesen. Mit dem Geld, einem Thema, das Marx sein ganzes Leben lang philosophisch in Beschlag nahm, bricht die Maßlosigkeit ein. Ein “verdinglichtes gesellschaftliches Verhältnis” dringt in die menschliche Seele ein und macht daraus eine “Geldseele”. Ein Sachverhalt, der nahelegt, daß der Abstand zwischen Subjekt und Objekt beängstigend klein ist, daß sie sogar miteinander verwachsen

sind, da das Objekt die Seele in der Weise zu kontaminieren vermag. Der Geld— und Warenfetischismus bleibt nicht auf Distanz, sondern fasziniert die Seele, stachelt ihr Begehren an, zündet ein Feuer in ihr, was nur deshalb erfolgen kann, weil das Menschenwesen immer schon in die Dimension des Wertseins versetzt und von ihr angesprochen, angegangen bzw. herausgefordert ist. Wenn, wie Jean-Joseph Goux herausgearbeitet hat¹, eine enge Homologie zwischen dem Geld und dem Phallus als dem unnennbaren Begehrten besteht, wird es einem nicht mehr so leicht fallen, den Fetischismus von Geld und Waren als eine fremde, entfremdete Objektivität in eine sichere Distanz zum menschlichen Subjekt zu verbannen. Vielmehr geht das Geld unter die Seelenhaut und ist mit der Seele verwachsen. Man braucht aber keine (psychoanalytische) Theorie des Phallus, um das Treibende und Triebhafte am Geld zu fassen. Der Bezug der Seele zum Geld ist ein Bezug des Menschenwesens zum Wertsein und insofern zum Sein selbst. Das Geld als Begehrtes ist kein Gegenstand, es steht dem Menschen als Subjekt gerade *nicht* gegenüber, sondern als in seinem Sein offenbartes Wertvolles setzt es ihn vielmehr in Bewegung — durch die Vermehrungsbewegung des Werts selbst hindurch — im Streben nach Gewinn.

Parallelstellen zur o.a. Stelle gibt es auch in den *Grundrissen* und im *Kapital*, wobei im letzteren die Maßlosigkeit im Zusammenhang mit der Verwandlung des Geldes in Kapital zur Sprache kommt. Mit dem Geld erscheint die Sucht in der Geschichte; die Menschen werden von einem Trieb befallen. “Das Geld ist also nicht nur der Gegenstand, sondern zugleich Quelle der Bereicherungssucht.” (Gr.:133) Eine solche Quelle kann es nur sein, weil es in seinem Wertsein dem Menschenwesen entborgen ist. Der Mensch versteht das Geld *als* Geld, d.h. in seinem rein quantitativen, abstrakten Wertsein. Die Geldsucht überkommt jedes Bedürfnis und ist insofern bereits nach dem Marxschen Wesensentwurf notwendigerweise Wesensentfremdung:

Die abstrakte Genußsucht verwirklicht das Geld in der Bestimmung, worin es der *materielle Repräsentant des Reichtums* ist; den Geiz, insofern es nur die

¹ Jean-Joseph Goux *Freud, Marx Ökonomie und Symbolik* Frankfurt/M 1975

allgemeine Form des Reichtums gegenüber den Waren als seinen besondern Substanzen ist. Um es als solches zu halten, muß er alle Beziehung auf die Gegenstände der besondern Bedürfnisse opfern, entsagen, um das Bedürfnis der Geldgier als solcher zu befriedigen. (Gr.:134)

Das "Bedürfnis der Geldgier" ist ein bemerkenswerter Ausdruck, der eine Ansteckung des Bedürfnisses durch die Lust, des Maßes durch das Unmaß anzeigt, so daß der Unterschied zwischen den beiden aufgeweicht wird. Die Geldgier ist kein Bedürfnis, sondern Begierde, und kann deshalb nie befriedigt werden. Der Trieb löst sich durch das Geld von einem möglichen Anker im Bedürfnis und wird maßlos. Es ist keinesfalls zufällig, wenn im Übergang vom Geld zum Kapital in *Kapital* Marx einerseits die Kontrastfolie der Bedürfnisbefriedigung ins Spiel bringt und andererseits das Aristotelische Maß im Hinblick auf den Gelderwerb anführt, um sogleich den Wert als ein dem Menschenwesen entfremdetes Subjekt der Ökonomie anzusprechen. Das wahre Menschenwesen liegt nach Marxscher Ansicht auf der Seite des Gebrauchswerts gegenüber dem Tauschwert, der von sich aus ins Maßlose treibt und aus dem Menschen ein *triebhaftes* Wesen macht.

Die einfache Warenzirkulation — der Verkauf für den Kauf — dient zum Mittel für einen außerhalb der Zirkulation liegenden Endzweck, die Aneignung von Gebrauchswerten, die Befriedigung von Bedürfnissen. Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist *dagegen* Selbstzweck, denn die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung. Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos. (MEW23:167; Hervorhebung von mir ME)

An dieser Stelle fügt Marx — er hätte kaum eine genauere Stelle wählen können — seine Fußnote zu Aristoteles ein. Sie ist lang und bindet die Kritik der politischen Ökonomie auf denkerisch präzise Weise an die Aristotelische Ethik zurück. Grundlegend für die Einschätzung des Kapitals als maßlos ist die Unterscheidung zwischen Mittel und Endzweck. Genauso wie Heidegger einsieht und betont, daß die Technik keineswegs als bloßes Mittel verstanden werden kann (eine bezeichnende Homologie), so sieht auch Marx, daß das Geld in seinem Sein nicht als Mittel, als Um-zu aufgeht. In *Zur Kritik*, die bereits zitiert wurde, findet sich die Rede von der Maßlosigkeit, der Gier und der Sucht in Zusammenhang mit dem Thema Schatzbildung, wohl deshalb, weil diese früher veröffentlichte Schrift schon mit dem zweiten Kapitel

— vor dem Übergang zum Kapital — abbricht. Im *Kapital* hingegen werden beim Thema Schatzbildung die Hinweise auf die Maßlosigkeit nicht so betont, auch wenn davon die Rede ist, daß “der Trieb der Schatzbildung [...] von Natur maßlos [ist]. Qualitativ oder seiner Form nach ist das Geld schrankenlos” (MEW23:147). Die Hinweise zu Gier und dergleichen verlagern sich eher auf den Übergang vom Geld zum Kapital, wo die Verwertung des Werts “das allein treibende Motiv” (MEW23:167) der “Operationen” des Kapitalisten wird. Nur insofern *ist* er Kapitalist, “personifiziertes, mit Willen und Bewußtsein begabtes Kapital” (MEW23:168). Wieder fungiert der Gebrauchswert als Hintergrund, um von dort den Sprung ins quasi Unendliche zu schaffen: “Der Gebrauchswert ist also nie als unmittelbarer Zweck des Kapitalisten zu behandeln. Auch nicht der einzelne Gewinn, sondern die rastlose Bewegung des Gewinnens” (ebd.), die zudem als “unauslöschliche Leidenschaft”, als “leidenschaftliche Jagd auf den Wert”, als “absoluten Bereicherungstrieb” apostrophiert wird. Nimmt Marx hier einfach die Stelle des bedürftigen Proletariats gegenüber der triebhaften Kapitalistenklasse ein? In diesem Zusammenhang greift Marx auf die Aristotelische Unterscheidung zwischen Chrematistik (die Kunst, Reichtum zu erwerben) und Ökonomik (die Kunst, den Haushalt zu verwalten) zurück. Diese kennt Grenzen, sie “beschränkt sich auf die Verschaffung der zum Leben notwendigen und für das Haus oder den Staat nützlichen Güter.” (MEW23:167) In dieser Beschränkung liegt nach Aristoteles der wahre Reichtum:

Der wahre Reichtum (ὁ ἀληθινὸς πλοῦτος) besteht aus solchen Gebrauchswerten; denn das zum guten Leben genügende Maß dieser Art von Besitz ist nicht unbegrenzt. Es gibt aber eine zweite Erwerbskunst, die vorzugsweise und mit Recht Chrematistik heißt, in Folge deren keine Grenze des Reichtums und Besitzes zu existieren scheint. (Art. Pol. I iii 1256b30ff zit. nach MEW23:167)

Aristoteles verwendet die Differenzen zwischen der Grenze (πέρας; 1257b) und dem Unbegrenztem (ἄπειρος; ebd.), dem Mittel und dem Endzweck (τέλος; ebd.), um den “wahren Reichtum” begrifflich zu fassen. In diesen Kontext ist auch die Wendung von der “absoluten

Bereicherung” eingewoben; die Chrematistik hat kein Ende (οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας; 1257b29).

διὸ τῆ μὲν φαίνεται ἀναγκαῖον εἶναι παντὸς πλοῦτου πέρας, ἐπὶ δὲ τῶν γινομένων ὀρώμεν συμβαῖνον τοῦναντίον· πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὐξοῦσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα. (1257b32-34)

Deshalb scheint es notwendig zu sein, daß allem Reichtum eine Grenze ist, dennoch sehen wir das Gegenteil stattfinden; all diejenigen, die mit dem Erwerb von Reichtum beschäftigt sind, streben danach, das Geld unendlich wachsen zu lassen.

Der Kapitalismus ist insofern auch als ein exzessives Überschreiten Aristotelischer Schranken zu betrachten. Der Wert als “automatisches Subjekt” (MEW23:169) stellt eine Entfremdung und eine Entfernung von der wahren Basis des Bedürfnisses und seiner maßvollen Befriedigung dar. Dieses *automaton* vermag jedoch die Leidenschaft im Kapitalisten — wobei jeder die Charaktermaske des Kapitalisten aufsetzen kann — zu wecken, so daß er sich auf die “Jagd” nach dem Geld einläßt, eine Jagd, die jede mäßige Schranke niederreißt und damit jede Aristotelische Ethik des Maßes vergewaltigt. Der Marxsche Entwurf des Menschenwesens als bedürftig ist also wesentlich Aristotelischen Ursprungs, fest in der metaphysischen Tradition verwurzelt, und das Maßvolle der Aristotelischen Ethik bildet eine Grundlage der Kritik am Kapitalismus. Nicht aber wird der Mensch selbst in seiner schrankenlosen Triebhaftigkeit in Schranken verwiesen, daß er sich zu zügeln hätte, sondern die Schrankenlosigkeit wird auf ein anonymes *automaton*, den Wert als Subjekt der Verwertung, projiziert. Eine Feuerbachsche Projektion, aber diesmal nicht die anthropomorphe Projektion religiöser Vorstellungen auf einen Gott im Himmel, sondern eine Projektion menschlicher Triebhaftigkeit und menschlichen Begehrens auf ein Ding: das Geld. Wie aber, wenn dieses Ding in unser Wesen hineingehörte, wenn unsere Seelen immer schon gierige Geldseelen, unmäßig und übertrieben ‘von Natur’ wären? Wenn wir im Wesen nicht maßvoll bedürftig, sondern unrettbar begierig wären, und zwar dadurch, daß das Wertsein des Seienden und insbesondere des Geldes dem Menschenwesen immer schon offen ist? Dann wäre zumindest die Marxsche Formel für den Kommunismus in seiner Kritik

des Gothaer Programms unhaltbar: “Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!” (MEW19:21), denn diese Formel setzt voraus, daß der Mensch von seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen her wesentlich zu fassen ist.

Im Marxschen Entwurf des Sozialismus “dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinprodukts” (MEW23:93). Im Sozialismus soll das Maß das Maßlose einer ungleichen Verteilung des gesellschaftlichen Produkts verhindern, wie dies im Kapitalismus der Fall ist. Das erste Maß einer sozialistischen Gesellschaft wäre die “notwendige Arbeitszeit für die Gesellschaft überhaupt und jedes Glied derselben (d.h. Raum für die Entwicklung der vollen Produktivkräfte der Einzelnen, daher auch der Gesellschaft)”. (Gr. 595) Die “notwendige Arbeitszeit” wiederum wird “ihr Maß an den Bedürfnissen des gesellschaftlichen Individuums haben”. (Gr. 596) Aber es wird über dieses Maß weit hinausgegangen insofern, als in einer sozialistischen Gesellschaft

die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft so rasch wachsen [wird], daß, obgleich nun auf den Reichtum aller die Produktion berechnet ist, die *disposable time* aller wächst. Denn der wirkliche Reichtum ist die entwickelte Produktivkraft aller Individuen. Es ist dann keineswegs mehr die Arbeitszeit, sondern die *disposable time* das Maß des Reichtums. (Gr. 596)

Dadurch, daß die frei verfügbare Zeit als Maß des gesellschaftlichen Reichtums gesetzt wird, wird im Grunde ein negatives bzw. verkehrtes Maß gesetzt, denn die “social disposable time” (Gr. 596) hat keine Bestimmungen, außer daß sie “Zeit aller frei für ihre eigne Entwicklung” (ebd.) ist. Dieses Maß ist deshalb maßlos. Im Kapitalismus andererseits dient die durch Steigerung der Produktivität freigesetzte überschüssige Zeit nur der Bereicherung des Kapitalisten, da sie die Grundlage für die Mehrwertproduktion bildet. Der Überschuß fließt so endlos in den maßlosen Rachen der Verwertung des Werts zurück. Und was soll im Sozialismus geschehen? Das Maß in der frei verfügbaren Zeit zu setzen, ist aber auch eine leere Bestimmung ohne inneres Maß. Jenseits der Bedürfnisse bleibt der Mensch ein maßloses Wesen, worauf der Marxsche Entwurf des Sozialismus freilich keine Antwort weiß. Was

soll der freie Mensch mit seiner *disposable time* anfangen, vorausgesetzt, daß diese überschüssige Zeit nicht bloß in Freizeittätigkeiten kanalisiert werden sollte? Woher soll der Mensch sein Maß nehmen, wenn nicht in der Notwendigkeit der Bedürfnisse? Wodurch soll das Menschenwesen gebunden werden, wenn die notwendige Arbeitszeit als Maß immer kleiner wird? Im Kapitalismus wird die überschüssige Arbeitszeit in den endlosen Kreislauf des sichverwertenden Werts zurückgebogen. Das Kapital bläht sich so unendlich auf und kann als Wille zum Mehrwert aufgefaßt werden, ein Wille, der den Menschen schicksalhaft überfällt und unweigerlich in seinen Bann zieht. Der Sozialismus als endlose Steigerung der Produktivkräfte entpuppt sich also selbst als maßlos, da die Bedürfniserfüllung tendenziell auf Null geht. Wo bleibt dann der Mensch als ein bedürftiges Wesen? Entstehen nicht neue Bedürfnisse endlos in Verhältnis zur Steigerung der Produktivkräfte und verschieben sich so in die Richtung von Begierden? Könnte es einen Punkt geben, wo die Gesellschaft aufhören würde, die Produktivkräfte weiter zu steigern? Offensichtlich nicht, solange das Menschenwesen vom Reich der Freiheit her bestimmt wird, das dort anfängt, wo das Reich der Notwendigkeit abgedeckt ist.

Das Marxsche Denken bleibt Kritik, d.h. es bleibt negativ durch das Entgegensetzen zum Kapitalismus bestimmt und gewinnt daraus zugleich seine Kraft. Es geht Marx um die Überwindung, Beseitigung und Zerstörung der Fesseln, die der Kapitalismus an die Entwicklung der Produktivkräfte legt, damit die Arbeiterklasse in den Genuß der Erträge dieser Entwicklung kommen kann. Positiv jedoch bleibt bei Marx ungeklärt, wodurch und woraufhin das Maßlose des Menschenwesens gefügt werden sollte, sofern — wie wir inzwischen gesehen haben — das Menschenwesen sich nicht durch Bedürftigkeit erschöpfen läßt. Dies bildet ein Defizit des Marxschen Denkens, daß es diese negative Bewegung bleibt. Einerseits setzt es das Menschenwesen in die Arbeit: der Mensch als Arbeiter, als Produzent seiner eigenen gesellschaftlichen Lebensbedingungen, andererseits aber entwirft es gleichermaßen eine Befreiung des Menschenwesens von seiner Bestimmung durch die Arbeit, indem die Entwicklung der

Produktivkräfte den arbeitenden Menschen zugute kommen soll. Was aber soll der Mensch mit sich anfangen, wenn er nicht arbeitet? Woher könnte das Menschenwesen sein Maß nehmen, wenn die Herstellung, die Produktion, das Hervorbringen von Seiendem in die Lichtung von Anwesenheit als Maß wegfiel?

Wohl ist die "Geldseele" eine Lenkbahn fürs Maßlose des Menschenwesens im Kapitalismus. Wenn das Menschenwesen begehrend und begierig ist und nicht bloß bedürftig, muß das Denken eine Antwort auf die Maßlosigkeit des Menschenwesens bereithalten, wodurch es dieses in ein Gefüge fügt. Die Grenzenlosigkeit des Kapitals stellt *eine Antwort* aufs Maßlose des Menschenwesens dar, sie macht nicht erst das Menschenwesen maßlos, wie die Marxsche Kritik es wissen will. Vermutlich ist die unendliche, sinnlose Bewegung des Vermehrens, die das Begehren in ein endloses Kreisen umbiegt, nicht die einzige Antwort auf das Maßlose des Menschenwesens. Vielleicht ist sie lediglich eine metaphysische Antwort, die noch irgendwie verwunden werden könnte.

7. Das Wesen des Kapitals und das Wesen der Technik

Um mit dem gestellten Thema des Aufsatzes ins Klare zu kommen, müssen die Fragen nach dem Wesen des Kapitals und nach seinem Verhältnis zum Wesen der Technik gestellt werden.¹ Dadurch werden sich Marx und Heidegger in ihrem jeweiligen Denken am tiefsten berühren. Von beiden Denkern sind die beiden Fragen nach dem Wesen des Kapitals und nach dem Wesen der Technik jeweils beantwortet worden, aber in verschiedenen Sprachen. Die Aufgabe stellt sich also gewissermaßen als eine Übersetzungsarbeit.

7.1 Das Ge-Stell

Das Wesen der Technik ist das *Gestell* oder das *Ge-Stell*, “die von sich her gesammelte Versammlung des Stellens, worin alles Bestellbare in seinem Bestand west”.² Diese Formulierung ist — ohne den Denkweg Heideggers, der zu ihr führt, und eine Aufgabe des nachdenkenden Lesens bildet, das hier vorausgesetzt ist — unverständlich. Wie kommt Heidegger zu ihr? Anhand von Beispielen entwickelt er in Texten wie ‘Die Frage nach der Technik’ und ‘Das Ge-stell’ eine Sprache des Stellens, wie in der folgenden Passage:

Das Bestellen stellt. Es fordert heraus. Das Bestellen geht jedoch, wenn wir es in seinem Wesen bedenken und nicht nach möglichen Wirkungen, keineswegs auf Beute und Gewinn, sondern immer auf Bestellbares. ‘Immer’, das sagt hier: im vorhinein, weil wesenhaft, das Bestellen wird nur deshalb von einem Herstellbaren zum folgenden fortgezogen, weil das Bestellen zum voraus alles Anwesende in die vollständige Bestellbarkeit hingerissen und dorthin gestellt hat, mag das Anwesende im Einzelfall schon besonders gestellt sein oder nicht. Diese alles überholende Gewalt des Bestellens zieht die gesonderten Akte des Bestellens nur noch hinter sich her. Die Gewalt des Bestellens läßt vermuten,

¹ Ein erster Versuch von mir in dieser Richtung ist erschienen in italienischer Übersetzung unter dem Titel ‘Aspetti metafisici e post-metafisici dell’analisi della forma di valore’ in *L’Impegno della Ragione: Per Emilio Agazzi* Edizioni Unicopli 1994 pp. 121-134.

² M. Heidegger, ‘Das Ge-stell’, Gesamtausgabe Bd. 79:32.

daß, was hier ‘Bestellen’ genannt wird, kein bloßes *menschliches* Tun ist, wenngleich der Mensch zum Vollzug des Bestellens gehört. (Das Ge-stell GA79:29f)

Alles, was ist, ist vorstellbar und herstellbar, sonst ist es nicht. Auch der Mensch west nur im Gestell, solange er sein Stellen als Angestellter vollzieht. Trotzdem läuft die Kette des Bestellens

auf nichts hinaus; denn das Bestellen stellt nichts her, was außerhalb des Stellens ein Anwesen für sich haben könnte und dürfte. Das Be—stellte ist immer schon und immer nur daraufhin gestellt, ein Anderes als seine Folge in den Erfolg zu stellen. Die Kette des Bestellens läuft auf nichts hinaus; sie geht vielmehr nur in ihren Kreisgang hinein. Nur in ihm hat das Bestellbare seinen Bestand. (Das Ge-stell GA79:28f)

Das Gestell sammelt die zirkulären Bewegungen alles Bestellbaren, zu dem alles Seiende im Zeitalter der Technik wird. Die Sprache des Gestells weist Ähnlichkeiten zu der des Kapitals auf, die eine gewisse Berührung Heideggerscher Denkfiguren mit Marxschen nahelegen.

Das Wesen des Kapitals ist nach Marx die unendliche, grenzenlose Verwertung des Werts, ein Wesen, das sich “hinter dem Rücken” der Menschen, wie es Marx oft formuliert (z.B. Gr.:136, 156), einstellt. Stellen und Verwerten sind die jeweiligen Wesenshandlungen der jeweiligen Wesen, wobei das Handeln hier nicht als ein menschliches zu denken ist, sondern als Geschick, das über alles waltet. Die Verwertung als Geschick zu denken, geht freilich gegen den Strich des Marxschen Denkens, für das ein Geschickhaftes wie ein Fetischismus zu behandeln wäre, der dadurch aufgelöst werden könnte, daß der Wert bzw. die Verwertung als ein “gesellschaftliches Produkt so gut wie die Sprache” (MEW23:88) entziffert wird. Nichtsdestotrotz: genauso wie das Wesen der Technik nichts Technisches ist, ist das Wesen des Kapitals nichts Ökonomisches; die Verwertung des Werts läßt sich letztendlich nicht als ein ökonomischer Sachverhalt denken. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie ist keine Theorie der kapitalistischen Wirtschaft mit den entsprechenden Fachbegriffen, sie ist vielmehr ein Fragen nach dem und eine Darlegung des Wesens des Kapitals, das — nun mit Heidegger gesprochen — kein Gemächte des Menschen ist. Wenn die Verwertung des Werts das Wesen des Kapitals ausspricht, dann ist der Kapitalismus in seinem Wesen in den verschiedenen Weisen der

Verwertung versammelt. Alles, was ist, zeigt sich als Verwertbares, d.h. als fähig, in einen Kreislauf der Verwertung hineingezogen zu werden. Der Wert ist weder Geld noch Kapital, sondern das Wesen des Verwertens, das alles, was ist, als Verwertbares erscheinen läßt. Der Wert drückt sich quantitativ sowie qualitativ im potentiellen oder vollzogenen Austausch gegen Geld aus, ist aber trotz des realen Scheins der Verdinglichung im Geld nicht dingfest zu machen. Gleichwohl drückt sich das Wesen des Kapitals vor allem in Geld aus. Im Geld sammelt sich die kapitalistische Welt, im Ding 'Geld' weltet die Welt kapitalistisch, sobald die Bewegung der Verwertung von allem eine Unbedingtheit erreicht. Alles Seiende hat unmittelbar oder vermittelt einen Bezug zum Geld, das Ganze des Seienden geht durch das Geld.

7.2 Das Gewinn-Spiel

Parallel zur Denkfigur des Gestells fragt sich, wie die gesammelte Versammlung des Verwertens genannt werden sollte. Damit wäre das Wesen der modernen kapitalistischen Gesellschaft auch genannt. Statt den Wert zur gesellschaftlichen Arbeit in einer abstrakt-allgemeinen Form zurückzuverfolgen, wie Marx dies tut, muß nun auch die Arbeit selbst in seinem abgründigen Grund der endlosen, gewalttätigen Bewegung der Verwertung gegründet werden, da auch der Mensch von diesem waltenden Wesen bloß gebraucht wird.

Die gesammelte Versammlung des Verwertens, die in der kapitalistischen Welt zur Herrschaft gelangt, nennen wir in einem wesentlichen Sinn das *Gewinnst* oder besser: das *Gewinn-Spiel*. Das Gewinnst ist hier weder der Profit noch überhaupt eine ökonomische Größe noch das erfolgreiche Ergebnis eines menschlichen Ringens oder der menschlichen Arbeit, sondern waltet abgründig als das Wesen des Kapitalismus, das sich dem Menschenwesen öffnet und es aneignet.

Laut Grimm: "Gewinn gehört zu gewinnen (durch Kampf, Arbeit etwas erreichen)." Damit wäre lediglich ein menschliches Handeln angesprochen. Das Ge-winnst als das Wesen des Kapitals bedeutet ursprünglicher und unheimlicher die Versammlung aller Weisen des Verwertens (Gewinnens), wobei auch die Menschen in den Kreisgang des Verwertens (Gewinnens) hineingezogen und gebraucht werden (können). Nur aus der menschlichen Perspektive erscheint der Gewinn

als das Erzielte, das durch Kampf und Arbeit erreicht wird. Das Gewinnst jedoch läßt alles, was ist, als Verwertbares erscheinen. So lockt und berückt es den Menschen. Alles *ist* nur insofern, als daraus ein Gewinn herauszuschlagen ist. Alles, was sich nicht in den Kreisgang der Verwertung hineinziehen läßt, wodurch vorgeschossenes Kapital sich vermehren läßt, *ist* nicht. Alles ist nur, insofern es sich lohnt, d.h. insofern eine Hauptsumme Gewinn-Sprößlinge abwirft. Das Gewinnst fordert alles, was ist, heraus, gewinnbringend in den Kreislauf der Verwertung hineinzutreten und zum Wachstum des Kapitals beizutragen. So setzt das Gewinnst alles in Bewegung, indem es alles Seiende im vorhinein ins Kalkül der Verwertung, d.h. des Gewinnens hineinreißt.

Das Wesen des Kapitals ist somit nichts Kapitalistisches. Es ist weder eine Hauptsumme an Geld, das sich vermehrt, noch die Haltung eines Subjekts, das gierig oder sonstwie auf Geldgewinn aus ist. Es ist weder das Geld noch die Geldgier, weder Gegenständliches noch Subjektives, sondern eine berechnende, bereichernde Weise des Entbergens von allem, was ist, in dessen Lichtung alles als Verwertbares, d.h. als potentiell gewinnbringend, erscheint, so daß der Mensch vom Geschick des Gewinnstes dazu gerufen und genötigt wird, durchgängig vorstellend-berechnend an Gewinn zu denken. *Das Gewinnst waltet als ein Wesen geschichtlicher Wahrheit (Unverborgenheit)*. Das Wesen des Kapitals, da Geschick, läßt sich nicht dingfest machen, auch wenn alles, was sich verwerten läßt, letztlich ein Verhältnis zu Geld hat, d.h. irgendeinen Preis. Marx redet vom Wert als einem gesellschaftlichen Verhältnis, was nahe liegt, daß er von den vergesellschafteten Menschen selbst — freilich ohne daß sie wissen, was sie tun — konstituiert wird. Die Rede vom Gewinnst hingegen zielt nicht auf ein von Menschen Gemachtes und deshalb auch auf nichts Gesellschaftliches, sondern auf eine geschickhafte Weise des Entbergens des Seienden als solchen, die es immer schon auf Verwertbares (Gewinn) abgesehen hat und die entsprechenden menschlichen Handlungen und gesellschaftlichen Strukturen, d.h. die entsprechenden Weisen des Mitseins, hervorruft.

Das Wertverhältnis bei Marx bleibt in der ökonomischen und gesellschaftlichen Dimension; es ist das geldvermittelte gesellschaftliche

Verhältnis der Waren unter einander, das die Verhältnisse unter den arbeitenden Menschen verdeckt und verstellt. Das Kapital als dinglich vermitteltes Verhältnis gibt der Wirtschaft ihre Form und bildet auch die Basis, auf der sich ein Überbau errichtet. Die anderen gesellschaftlichen Bereiche — der Staat, die Rechtsformen, die Moral, die Kultur, die Ideologien, die Philosophie usw. — sollen von der Basis aus in der Entsprechung zu ihr gedacht werden. Ein gesellschaftliches Ganzes soll — dem Programm des Historischen Materialismus entsprechend — so gedacht werden: die bürgerliche Totalität, also eine gefügte Totalität von Seiendem. Hier hingegen wird der nachmetaphysische Versuch unternommen, das Kapital und die Verwertung des Werts auf ein Ursprünglicheres zurückzuführen, nämlich auf ein Wesen der Wahrheit als die geschichtliche Lichtung, in der alles, was ist, erscheint als das, was es ist. Im Ereignis des Gewinnstes ist alles, was ist, verwertbar, potentiell gewinnbringend, sonst *ist* es nicht. Alles, was ist, muß einen Nutzen für die Verwertung, wenn auch indirekt, haben, sonst *ist* es nicht. Nutzen für den Menschen ist nicht das Kriterium, sondern Nutzen für einen Kreislauf der Verwertung, d.h. letztlich für das Gewinnst, das endlos gewinnbringend in sich dreht. Selbst die unberührte Natur ist im Gewinnst etwa als Erholungswert für die verwertbaren Menschen verwertbar, die wiederum vom Kreislauf der Verwertung als Arbeiter und Angestellte und Manager gebraucht werden. Die Verwertung ist hier nicht mehr — wie in seiner Marxschen Gestalt — nur das Vermehren des Geldkapitals im Kreislauf, sondern wird breiter gefaßt als das Ausnutzen, um einen Erfolg zu zeitigen, und als das *Gewinnen im allgemeinen*. Solches Gewinnen hat aber immer auch eine Geldseite, d.h. sie läßt sich direkt oder indirekt in Kosten, Ersparnissen, Profiten, Überschüssen und dergleichen ausdrücken. Damit läßt sich alles, was ist, quantifizieren und so in Berechnungen einbeziehen, auf Grund derer der Erfolg oder Mißerfolg in einem universellen Maßstab des Werts — Geld — gemessen werden kann. Das Gewinnst lockt und verstrickt die Menschen in einen Konkurrenzkampf um den Gewinn im weitesten Sinn, wo sie miteinander ringen, und dadurch verwertet jenes diese. Der Wert des Verwertens ist damit nicht nur als Geldwert festzulegen, sondern erstreckt sich mittelbar auf alles, was vom Seienden errungen

werden kann als Bereicherung und Erfolg. Dazu gehören z.B. auch die Erforschung der DNS-Moleküle, um daraus Impfstoffe zu gewinnen oder um die Qumran-Rollen vom Toten Meer zu datieren, und Satellitaufnahmen, um weltweit das Vorkommen von Gewittern aufzuzeichnen. Dazu gehört auch z.B. die Anwendung des Beweises des Fermat-Theorems in der Zahlentheorie, um effektivere Verschlüsselungen zum Schutz von Computerdaten zu entwickeln. Selbst wenn mancher Erfolg sich nicht direkt versilbern läßt, bleibt dennoch eine Verbindung zum Geldwert bestehen, sofern ein Erfolg wertvoll erscheint und damit sich in der Lage erweist, Geldbeträge aus der einen oder der anderen Quelle freisetzen zu können.

Die von Marx analysierte Wertform läßt sich auf eine ursprünglichere Verwertung in einer offenen Konstellation zurückführen, in der alles, was ist, im vorhinein von der Seite seiner Verwertbarkeit, d.h. seines Beitrags zum Gewinn, her geöffnet und erblickt wird. "Dieser Ort [das Informations-Gestell, hier übersetzt als das Gewinnst] ist ein Prozeß oder eine 'Zirkulationssphäre' (Marx) der *Un-Wahrheit*, woraus Gestalter, Betreiber und Interpreten zwar ihren jeweiligen Nutzen ziehen können, der sich aber einer umfassenden Sinnggebung und totalen Beherrschung entzieht."³ Der Grund für die Nicht-Ursprünglichkeit der Marxschen Analysen liegt darin, daß sie in der Hauptsache den Widerspruch zwischen der privaten und der gesellschaftlichen Subjektivität ausspielen mit dem geschichtlichen Ziel, alles auf ein bewußt vergesellschaftetes Subjekt zurückzubeziehen. Das Marxsche Denken verabschiedet sich weder von der neuzeitlichen Metaphysik als einem Denken der Subjektivität noch von der Ebene des Seienden in seiner Offenbarkeit überhaupt, vielmehr nimmt die neuzeitliche Subjektivitätsmetaphysik bei Marx die besondere Ausformung der Feuerbachschen Anthropologie an, in der alles Seiende in seinem Sein auf den Menschen selbst und insbesondere auf den arbeitenden Menschen zurückgeführt wird. Der Fetischcharakter der Wertform

³ Vgl. zur Wertformanalyse und Informationstechnologie als Kapital R. Capurro *Leben im Informationszeitalter* Akademie Verlag, Berlin 1995 insbes, das 5. Kapitel, hier: S.71, Kursiv im Original.

beinhaltet, daß die Produkte menschlicher Arbeit ein Eigenleben angenommen haben und der Kontrolle der Subjekte entkommen sind. Die Subjektivität als die metaphysische Umgebung, in der das Marxsche Denken bleibt, ist jedoch nichts Ursprüngliches, sondern gründet in einem Wesen der Wahrheit, das sich vom Ereignis des Seins her ereignet, ohne in Menschenhand zu liegen, das darüber entscheidet, als was das Seiende im Ganzen erscheint. Marx will die entkommene Gegenständlichkeit, die unter dem Titel des Fetischismus gedacht wird, in eine wahre Subjektivität zurückholen, wo die Menschen bewußte Subjekte sind — ein Ausblick, der allerdings heute keine Geschichte mehr eröffnen kann, sofern heute der Sprung jenseits des Seins des Seienden und seiner Einrichtung um des Menschen willen geschichtlich vonnöten ist.

Wenn also die neuzeitliche Subjektivitätsmetaphysik eines arbeitenden Menschenwesens verabschiedet werden muß, bleibt dieser Abschied nicht ohne Auswirkungen auf den Wertbegriff, der nunmehr nicht mehr *letztlich* auf die menschliche Arbeit als abstrakte Werts substanz zurückgeführt werden kann. Nicht nur ist die Arbeitswertlehre nicht haltbar als quantitative Preistheorie, sie gründet zudem auf bestimmte metaphysische Voraussetzungen der Feuerbachschen Anthropologie, die nun verwunden werden müssen. Demgemäß muß der Wertbegriff nun auch ohne den Bezug zur menschlichen Arbeit gedacht werden, und zwar als das grundlose Wertsein des Seienden selbst. Alles, was ist, eröffnet sich uns als wertvoll — und deshalb begehrens-wert — im weitesten Sinn (der auch das Wert-lose einschließt). Dieses Wertsein umfaßt nicht nur das Nützlichsein (Um-zu) letztlich um des Daseins willen, sondern alles, was sich zeigt und den Menschen so angeht, daß er es schätzt. Das Geld ist die höchste Verkörperung dieses Wertseins als der handfeste Vermittler in dieser immer schon vom Sein eröffneten Dimension des Wertseins, d.h. als das Medium und universelle Mittel der Wertdimension, das den Zugang zum Habhaftwerden vom Wertvollen ermöglicht. Es sei hier dahingestellt, ob das Wertvolle ein Ding ist, eine menschliche Leistung (z.B. Arbeit), ein Stück Natur (Grundstück, Wald, Gewässer etc) oder — abgeleitet und sozusagen zweiter Ordnung —

(zinstragendes) Geld selbst. Alles ist im Gewinnst versammelt, das alles Seiende auf sein Wertsein hin um des Gewinnens willen entbirgt. Das Geld selbst ist als Repräsentant des Reichtums im allgemeinen der universelle Schlüssel zum Wertvollen vermittelt des Tausches und, dynamisch ausgedrückt, die Bewegung des Gelds ist Kapital, das alles Seiende in Bewegung setzt um des Gewinnens willen.

Nun erblickt Heideggers Denken nur die Naturwissenschaft — und vielleicht die Wissenschaften insgesamt — als Paradigma für das entbergende Stellen und — trotz naheliegender Formulierungen — es hat keinen Blick für das Treiben des Kapitals, das alles, was ist, in Kreisläufe der Verwertung des Werts hineinreißt. Obwohl bei Heidegger ökonomisch gefärbte Begriffe wie Bestellen, Herstellen, Erfolg, Bestand, Kreisgang und dergleichen zu finden sind, verliert er kein Wort über die Subsumtion von Dingen und Menschen, d.h. von der Ganzheit des Seienden, unter die Wertformen bzw. den ökonomischen Verwertungszwang. Dennoch sind das Ge-stell und das Ge-winnst wesensselbig. Heideggers Behauptung, “das Bestellen geht [...] keineswegs auf Beute und Gewinn, sondern immer auf Bestellbares”⁴, läßt sich nicht halten, sobald das Ge-winnst seinem Wesen nach bedacht wird als die “rastlose Bewegung des Gewinnens”, von der Marx spricht (MEW23:168).

Die Wesensselbigkeit von Gestell und Gewinnst meldet sich — ohne allerdings ihr Wesen zu enthüllen — vor allem darin, daß die Wissenschaften und das Kapital miteinander eng verzahnt und voneinander abhängig sind. Diese Wesensverzahnung zeigt sich nicht nur in den gewinnbringenden Produktivitätssteigerungen, die erst durch eine enge Verflechtung von Wissenschaft und Kapital in der Technologieentwicklung möglich werden, sondern auch in der Beschleunigung der Zeit, die für unser Zeitalter charakteristisch ist, d.h. daß alles auf der Stelle zur Stelle stehen muß, denn die quantitative Vermehrung des Werts hängt davon ab, wie schnell das vorgeschossene Kapital sich durch seinen Kreislauf bewegt und zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt, um erneut gewinnbringend in einen neuen

⁴ M. Heidegger ‘Das Ge-stell’ GA79:29.

Kreislauf vorgeschossen zu werden. Wie Marx im zweiten Band des *Kapitals* ausführlich analysiert, bringt eine Beschleunigung der Umschlagszeit des Kapitals eine Steigerung des (Jahres)-Gewinns. Je schneller ein Kapital umschlägt, desto öfter in einem gegebenen Zeitraum wirft es Gewinn ab. Die Verkürzung der Umschlagszeit ist also *eine* Triebfeder für das immer schneller werdende Tempo des Wirtschaftslebens, genauso wie die Möglichkeit, die notwendige Größe eines Kapitals, um einen Produktionsprozeß am Laufen zu halten, zu verringern, zum Bestreben führt, die Vorräte an Produktionsmitteln auf ein Minimum zu reduzieren, um damit Phänomene wie Just-in-time-production hervorzurufen.

7.3 Das Ge-Griff

Sowohl das Ge-stell als auch das Ge-winnst wurzeln im nutznießerschen *Ge-griff* des zugreifenden Entbergens von allem, was ist, damit alles auf der Stelle zur Stelle steht der Verwertung, d.h. des Gewinnens, halber. Bestellbarkeit und Verwertbarkeit sind im Gegriff wesensselbig ineinander verzahnt. Das Gegriff als die Versammlung aller Weisen des Greifens entwächst dem stellenden Entbergen des Gestells im Begreifen und dem gewinnbringenden Verwerten des Gewinnstes im Zugreifen. Das Gegriff wird nun als der einheitlich-gemeinsame Name für das begreifende Gestell und zugreifende Gewinnst in ihrem wesensselbigen Greifen vorgeschlagen. Greifen heißt in diesem Zusammenhang *stellende Entbergung um des maßlosen Gewinnens willen in einem enthemmten Zugreifen auf das Seiende im Ganzen*. Im Gestell und Gewinnst ist das Menschenwesen in der ansichreißenden Nutznießung von allem Seienden entworfen, was aber nicht heißen soll, daß alles auf die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen abgestimmt ist, denn dies ist nur Schein. Der Schein besteht darin, daß der Mensch nirgends als fester Punkt feststeht, worauf alles abgestimmt werden könnte (Heidegger sagt: “‘Der Mensch’ existiert

nirgends.”⁵), sondern das Menschenwesen wird mit entworfen aus dem Wesen des Gestells und des Gewinnstes dergestalt, daß alles — einschließlich des Menschen selbst — dem Menschenwesen als bestellbar und gewinnversprechend erscheint. Das Menschenwesen als nutznießerisch wird aus dem Wesen des Gewinnstes als Verwertung des Seienden dem Zugreifen vereignet. Als nutznießerisch entworfen und so dem Gegriff vereignet wird auch der Mensch vom Gewinnst verwertet: Im Gegriff wird das Menschenwesen selbst als *raffgierig* veranschlagt. Während das Gestell alles Seiende entbergend herausfordert und stellt, *lockt* und *berückt* die sicheröffnende Dimension des Gewinnstes mit der Aussicht auf Bereicherung. Gegriff, Gestell und Gewinnst sind alle drei — sofern sie das Menschenwesen angehen — auch Weisen des *Denkens* in der Entsprechung zu einem geschickhaften Entwurf des Seins des Seienden.

Angestellt im Gestell und dem Gewinnst durch den Bereicherungstrieb vereignet west der Mensch als *Gewinner*. Der Gewinner des Gewinnstes ist kein Sieger, sondern ein dem Kampf um den Gewinn im Konkurrenzkampf Ausgesetzter. In diesem weiten Sinn des Gewinnstes als einer Dimension kann der Gewinner genauso gut ein Verlierer sein. Die Verwicklung in die rastlose Verwertung des Werts wird vom Menschen als Konkurrenzkampf gegen andere erfahren. Jeder ist vom Gewinnst herausgefordert und verlockt, Gewinner zu sein. Ob Erfolg oder Mißerfolg aus dem Kampf erfolgt, entscheidet die Verwertung, die sich letztlich in der Geldform herausstellt. Dem Verlierer gelingt die Verwertung nicht. Jeder nimmt nichtsdestoweniger zwangsläufig am Gewinn-Spiel teil. Da das Gestell und das Gewinnst wesensselbig sind, ist der Angestellte auch Gewinner und umgekehrt. Alle werden fortgerissen in den Konkurrenzkampf, alle kämpfen im sich immer schneller beschleunigenden Kreisen. Nicht nur der Erfolgreiche ist im Gestell angestellt, sondern auch der Versager; nicht nur der Gewinner ist am Gewinnst Teilnehmer, sondern auch der Verlierer. So gehören alle zum Bestand der zugreifenden Verwertung, auch wenn die Menschen zu Recht meinen, sie blieben nutznießerische Subjekte, die

⁵ M. Heidegger, ‘Das Ge-stell’ GA79:30.

vom Fortschritt der Technik und des Wirtschaftswachstums profitierten. Richtigkeit ist aber nicht schon Wahrheit, die das Wesen erblickt. Deshalb wäre es verfehlt, z.B. die Raffgier der Menschen moralisch anzuprangern, sofern das Gegriff kein vom Menschen Gemachtes ist, sondern Geschick, das selbst die Menschen ergreift und als solches bedacht sein will.

Die von Marx analysierten Wertformen wie Ware, Geld, (produktives, zirkulierendes und zintragendes) Kapital, Lohn und Grundrente decken das Ganze des Seienden ab: Dinge, Menschen, Erde und Meer. Es bleibt fast nichts, nicht einmal der Himmel, was nicht verwertbar wäre, selbst in einem engeren ökonomischen Sinn (vgl. etwa Luftkorridore). Die Kreisgänge, die Heidegger in verschiedenen Texten beschreibt, sind in Wahrheit, d.h. in ihrer vollen Aufgedecktheit, Kreisläufe des Kapitals, ohne daß Heidegger dies jemals ans Licht bringt. Vor allem das rastlose Raffen von allem in irgendwelche Kreisläufe läßt sich anhand der Verflechtung der Kapitalkreisläufe konkretisieren in der Form, in der es alltäglich erscheint, z.B. als die Tätigkeit riesiger, weltumspannender Aktiengesellschaften vernetzt mit ihren Zulieferern. Weil alles sich verwerten läßt, dringt das Kapital in alle Bereiche des Seienden ein. Alles erhält im Kreisen des Werts als Kapital einen Preis, wenn auch nur indirekt. Insbesondere werden die Wissenschaften in ihrer Forschungstätigkeit — direkt oder indirekt über die staatliche Wissenschaftspolitik — vom Kapital als Technologiezulieferinnen in Beschlag genommen, was nur deshalb geschehen kann, weil beide — Kapital sowie Technik — wesensselbig vom gewinnsuchenden, bestellenden Gegriff her walten.

Die Verwertung des Werts ist eine metaphysische Bestimmung des Kapitals, die unter der Oberfläche der Privateigentumsverhältnisse ins Wesen trifft und das Wahre ausspricht. Die Marxsche Kritik am Kapitalismus ist insofern letztlich nur oberflächlich eine Kritik am Privateigentum, als dies noch gedacht wird als in der Hand von Subjekten liegend. Sie ist auf ihrer tiefsten Wesensebene schon gar nicht eine Kritik an der Ausbeutung der einen Klasse durch eine andere. Von solchen Lesarten Marxscher Schriften müssen wir endgültig Abschied nehmen, wenn sie noch eine geschichtliche Zukunft sollen eröffnen

können. Die Kritik der politischen Ökonomie zeigt, daß die Subjekte einschließlich der herrschenden Klassensubjekte ins Kreisen der Verwertung hineingezerzt werden, so daß alle als bloße “Charaktermasken”, als Personifizierungen von Wertformen betrachtet werden können und müssen. Marx bleibt jedoch insofern vom metaphysischen Denken beherrscht, als er das Menschenwesen in der Subjektivität — und sei es eine entfremdete — beläßt. Er stellt das Hegelsche Denken auf die Füße, indem er dem Geist die praktische Tätigkeit der Menschen vorzieht. Dabei bleibt der Mensch als Subjekt, d.h. als letztlich Zugrundeliegendes, im Mittelpunkt, und die Praxis bleibt die bloße Kehrseite der Theorie, d.h. der zugehörigen, die produktive Praxis leitenden Vorstellungskraft des arbeitenden Subjekts. Am klarsten ist dies darin zu sehen, daß der Wertbegriff auf die abstrakt vergesellschaftete Arbeit als Werts substanz rekurriert, statt das Wesen der Verwertung ursprünglicher vom ereignishaften Gewinnst her zu denken, das das Menschenwesen als zugreifendes dem sicheröffnenden Sein vereignet. Das Subjekt in der Gestalt des Arbeiters stellt noch keine ursprüngliche Kategorie dar, wovon her der Wert zu denken wäre, sondern das arbeitende Subjekt selbst muß noch entsubjektiviert werden als Angestelltes bestellt durch das Gestell und als Gewinner ergriffen durch das Gewinnst, d.h. als Eigentum des Ereignisses in der geschichtlichen Gestalt des stellend-verwertenden Gegriffs.

Bei Heidegger hingegen ist der Blick auf das vorstellend-berechnende Denken konzentriert, d.h. auf die Denkweisen, die darüber entscheiden, wie das Seiende als Wirkliches entborgen wird. Dazu gehört in erster Linie die moderne Wissenschaft, die die Wirklichkeit alles Wirklichen als Meßbarkeit und Berechenbarkeit entwirft und dieses so gesetzte Wirkliche demnach erforscht, d.h. aufdeckt und dem Wissen und wesentlicher dem Griff des Gegriffs zugänglich macht. Heidegger will eine andere Denkart gegenüber dem berechnend-vorstellenden Denken fördern, während Marx auf eine praktische Revolution der gesellschaftlichen Verhältnisse setzt, in der eine bewußte — und immer noch vorstellend-berechnende — Vergesellschaftung der Produktion eingerichtet, d.h. *aufgestellt*, werden soll. Insofern sind die beiden Denker geschichtliche Welten voneinander entfernt. Deshalb auch

betont Heidegger im *Brief über den 'Humanismus'*, daß das Denken die wesentliche menschliche Handlung sei, die von menschlicher Seite her mit darüber entscheidet, *als was* das Seiende im Ganzen west. Keine politische Revolution hingegen vermag eine Denkweise zu treffen, die über das Sein des Seienden entscheidet, da jene nicht in die Dimension von dieser hineinreicht. Das Denken als eine Handlung zu denken, und zwar als Wesenshandlung des Menschen, bricht mit der metaphysischen Aufteilung und Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis, die nur auf das vorstellende (theoretische) Denken und den handelnden (praktischen) Umgang mit Seiendem zutreffen.

8. Heideggers Antwort auf das Herausfordernde des Gestells

Wie antwortet Heidegger auf das zugreifende Bestellen des Gestells? Kurze Antwort: mit Gelassenheit, aber er antwortet auch mit dem Entwurf des Gevierts. Nach eigenen Angaben reiht sich die ursprüngliche Fassung von 'Die Frage nach der Technik' unter dem Titel 'Das Ge-stell' in eine vierteilige Vortragsreihe, die Heidegger im Club zu Bremen am 1. Dezember 1949 hielt. "Die Titel lauteten: Das Ding. Das Gestell. Die Gefahr. Die Kehre."¹ 'Das Ding', in *Vorträge und Aufsätze* 1954 mit wenigen kleinen Änderungen abgedruckt, befaßt sich mit der Abstandslosigkeit von allem Seienden unter der Vorherrschaft der Technik, die einer möglichen Nähe des Dings im Zuspiel von Welt gegenübersteht. Die Thematik des ein—fältigen Gevierts, die 1936/38 erstmalig in den *Beiträgen zur Philosophie - Vom Ereignis* auftaucht, bildet die Alternativfolie zum Gestell. Hier redet Heidegger vom "Schritt zurück" aus dem vorstellenden, v.a. wissenschaftlichen, das Ding als Ding "vernichtenden" Denken ins "andenkende Denken". Der Denkweg im Vortrag, der sich am Beispiel des vom Töpfer gefertigten Krugs entwickelt, gipfelt letztlich in der Formulierung:

Was Ding wird, ereignet sich aus dem Gering des Spiegel-Spiels der Welt. Erst wenn, jäh vermutlich, Welt als Welt weltet, erglänzt der Ring, dem sich das Gering von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen in das Ringe seiner Einfalt entringt.²

Im Dingen des Dings könnte sich Nähe ereignen, durch die sich die Welt nähert. Freilich bleibt diese Formulierung kryptisch ohne die denkerischen Schritte, die zu ihr führen. "Ring" und "Gering" sind aus "unserer alten deutschen Sprache" gedacht, wo sie: "schmiegsam, schmiedbar, geschmeidig, fügsam, leicht" (ebd. S. 173) bedeuten wie

¹ Vorbemerkung zu *Die Technik und die Kehre* in der Reihe *opuscula* Neske Verlag Pfullingen ⁶1985.

² M. Heidegger *Vorträge und Aufsätze* Neske Verlag, Pfullingen ⁵1985 S.174f.

auch “fein und kostbar, wie es noch das Wort Kleinod sagt”³. “Ring und gering aber sind die Dinge auch in der Zahl, gemessen an der Unzahl der überall gleich gültigen Gegenstände...”⁴. Heidegger nennt hier Dinge, die im Grunde eine bäuerliche Welt ausmachen:

der Krug und die Bank, der Steg und der Pflug, [...] der Baum und der Teich, der Bach und der Berg, [...] Reiher und Reh, Pferd und Stier, [...] Spiegel und Spange, Buch und Bild, Krone und Kreuz. (ebd. S. 175)

Es wird ohne weitere Erläuterung eine einfache Welt geschildert. “Krone und Kreuz” weisen überraschenderweise 1949 noch auf Königtum und die christliche Kirche, Mächte einer geschichtlich verbrauchten Welt. Wenn Welt immer geschichtlich weltet, wie kann Krone und Kreuz dingend noch Welt welten lassen, wenn sie es jemals zu tun vermochten? Sind sie nicht vielmehr weltlos — selbst im Sinne einer metaphysischen Welt — geworden? Moderne Apparate gehören offenbar nicht zur einfältigen Welt der Dinge. Überhaupt ist das anvisierte Geviert eine geringe, bescheidene Welt, in der Sachen wie Fernseher und Computer, Telefon und ans Internet angeschlossener Kühlschrank, elektrische Gitarre und Verstärker, Stereoanlage und digitale Soundkarte keinen Platz haben. Vermutlich weltet lediglich die technische Welt des Gestells in und durch solche Sachen, die beliebig und “gleich gültig” zur Stelle gerufen werden. Aber wann ist ein “Buch” (ebd.) ein Ding und nicht ein bloß für den Markt technisch Hergestelltes? Wo liegen die Grenzlinien zwischen den Dingen und gestellhaft Seiendem? Wieso soll es überhaupt solche Grenzziehungen geben müssen? Stehen Violoncello und Keyboardsynthesizer auf verschiedenen Seiten der Grenzlinie? Vermutlich läßt sich eine Grenzlinie nicht ‘dinghaft’ festmachen. Kann es keinen Schritt zurück geben, der einen “gleich gültigen Gegenstand” wie ein Fernseher in ein Ding verwandeln würde? Warum soll etwa ein ganz auf individuelle Erfordernisse, Vorlieben und Gewohnheiten eingestellter Personal Computer ein “gleich gültigen Gegenstand” sein? Könnte etwa ein

³ M. Heidegger ‘Hölderlins Erde und Himmel’ in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* Klostermann, Frankfurt/M. 1951 41971 S.174.

⁴ ‘Das Ding’ *Vorträge und Aufsätze* a.a.O. S.175.

digitaler Musikträger wie eine CD durch eine Verschiebung vom vorstellenden zum andenkenden Denken zum Ding werden? Oder sind Fernseher und digitaler Musikträger unrettbar “gleichgiltige” Produkte und Verkörperungen der Abstandslosigkeit? Sind sie wesenhaft unvermögend, eine Welt als Spiegel-Spiel des Gevierts weilen zu lassen? Wovon hängt das Dingen-können einer Sache ab? Vermutlich davon, daß eine Welt ein Ding dinge läßt wie umgekehrt ein Ding eine Welt welten läßt, was wiederum auf die Geschichtlichkeit von Welt hinweist.

Auf den ersten Blick erweckt Heideggers Auflistung von Dingen den Eindruck, als wollte er die geschichtliche Uhr auf eine bäuerliche, dörfliche Welt zurückdrehen. Heideggers Insistieren auf einem bodenständigen Denken, das im heimatlichen Boden verwurzelt ist — ein Insistieren, das seine Schriften bis zum Schluß durchzieht —, und seine offensichtliche, gut zu belegende Abneigung gegenüber der Großstadt mit seiner Rede etwa vom “Getriebe der großen Städte, ... der Öde der Industriebezirke”⁵ verstärken diesen Eindruck. Wenn ein Zurückdrehen der geschichtlichen Zeit eine fragwürdige und gar abgeschmackte Vorstellung ist, dann wäre vielleicht das Gering von Welt als Oase im Gestell zu retten, was freilich keine geschichtstragende Antwort auf die Technik darstellte. Der Gedanke vom Gering ist also solchen naheliegenden Auslegungen gemäß wenig überzeugend. Gibt es noch andere, überzeugendere Auslegungen? Könnte etwa jede Öde überall zum Kleinod einer Oase werden? Hier muß nach Heidegger selbst allerdings eins eingeschränkt werden, daß es nämlich in der abendländischen Geschichte bisher überhaupt kein Ding gegeben hat. Es ist erst das Seinsdenken, das sich in der Verwindung der metaphysischen Denkweisen des Seienden als solchen darum bemüht, eine geschichtliche Öffnung für das Dingen des Dinge und das Welten der Welt vorzubereiten. Heidegger sagt dies unmißverständlich:

Die Dinge sind vergangen, weggegangen — wohin? Was an ihre Stelle — gestellt? Die Dinge sind als lange vergangene und gleichwohl sind sie noch nie

⁵ M. Heidegger ‘Gelassenheit’ in: *Gelassenheit* Neske Verlag, Pfullingen 1959 S.15.

als Dinge gewesen. *Als Dinge* — ihr Dingwesen ist noch niemals eigens ans Licht gelangt und verwahrt worden. (Notizen zum Ding-Vortrag 1949 in GA79:23)

Wenn mit dieser Einsicht ernst gemacht wird, dann wird es deutlich, daß die Sehnsucht nach einer ‘guten’ alten Welt, in der die einfachen Dinge noch Dinge waren, die reinste Illusion darstellt und mit dem Versuch, das Ding *als Ding* zum erstenmal in der abendländischen Geschichte zu denken, nichts zu tun hat.

Aber auch die technischen Geräte müssen Dinge sein können, wenn die Kehrseite des Gestells sie plötzlich entlassen und seinlassen würde. Dieser Sachverhalt wird bei Heidegger dadurch verwischt, daß in manchen — für ein breiteres Publikum gedachten? — Texten beklagt wird, “daß unserem Zeitalter der Verlust der Bodenständigkeit droht”⁶, und damit der Eindruck erweckt wird, als gehe es darum, eine dörfliche Lebensweise, “jenes ruhige Wohnen des Menschen zwischen Erde und Himmel”⁷ zu retten. Eine solche Auslegung wäre aber nach Heidegger insofern bereits eine Mißdeutung, als Bodenständigkeit nicht gleich Bodenständigkeit ist:

Könnte nicht, wenn schon die alte Bodenständigkeit verloren geht, ein neuer Grund und Boden dem Menschen zurückgeschenkt werden...?⁸

Die Technisierung der Welt ist nicht aufzuhalten, das weiß Heidegger (“Für uns alle sind die Einrichtungen, Apparate und Maschinen der technischen Welt heute unentbehrlich...”⁹), aber er sehnt sich trotzdem nach “wurzelkräftige[r] Heimat, in deren Boden der Mensch ständig steht, d.h. boden-ständig ist”¹⁰, statt wie etwa Nietzsche, der das Unendliche des Ozeans aufsucht¹¹, um sich auf ein schwankendes

⁶ ebd. S.16

⁷ ebd. S.15

⁸ ebd. S.21

⁹ ebd. S.22

¹⁰ ebd. S.15

¹¹ “*Im Horizont des Unendlichen*. — Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, — mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! sieh’ dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und

Medium zu wagen. Müßte angesichts der Technisierung der Welt auch so etwas wie ein Computernetz wie das Internet zu einem die Welt weilenden Ding werden können? Könnten Erde und Himmel im elektromagnetischen Medium des Internets weilen? Laut Heidegger: nein. Stattdessen will er die technischen Dinge auf Abstand halten durch eine Haltung, die er eine “des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt”¹² nennt. D.h. “die Gelassenheit zu den Dingen”¹³, die dadurch entsteht, daß wir “die technischen Gegenstände benutzen und doch zugleich bei aller sachgerechten Benützung uns von ihnen so freihalten, daß wir sie jederzeit loslassen”, mit anderen Worten “als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht”¹⁴. Durch diese Gelassenheit und eine besinnliche “Offenheit für das Geheimnis”¹⁵, das darin besteht, daß der “Sinn der technischen Welt sich verbirgt”¹⁶, könnte eine neue Bodenständigkeit “innerhalb der technischen Welt”¹⁷ entstehen, die “sogar eines Tages geeignet sein [könnte], die alte, rasch hinschwindende Bodenständigkeit in einer gewandelten Gestalt zurückzurufen”.¹⁸ Dadurch ergibt sich eine Zweiteilung der Sachen in technische Apparate einerseits, die man gelassen auf Abstand halten, und bodenständige Dinge andererseits, die man sich auf den Leib rücken lassen könnte, und die zur alten Bodenständigkeit einer ruhigen, einfachen, “wurzelkräftigen” Lebensweise gehören und vielleicht in

Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit. Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfigs stösst! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr *Freiheit* gewesen wäre, — und es giebt kein “Land” mehr!” F. Nietzsche 124. *Die fröhliche Wissenschaft* in KSA Bd. 3 S.480. In Nietzsches Weltentwurf gibt es “kein Land mehr!”

¹² ‘Gelassenheit’ a.a.O. S.23

¹³ ebd.

¹⁴ ebd. S.22

¹⁵ ebd. S.24

¹⁶ ebd.

¹⁷ ebd.

¹⁸ ebd.

ihrer Bodenständigkeit, wenn auch gewandelt, noch zu retten sind oder zumindest geschichtlich “zurückgeschenkt” werden könnten. Heidegger behauptet weiter, daß eine solche Zweiteilung eben nicht darauf hinauslaufe, daß “unser Verhältnis zur technischen Welt ... zwiespältig und unsicher wird”, sondern im Gegenteil “auf eine wundersame Weise einfach und ruhig.”¹⁹

Das Geviert ist ein geschichtlicher Entwurf, der allem Anschein nach die Einbettung einer bodenständigen Welt inmitten der technischen Welt vorsieht. Die “Gelassenheit zu den Dingen” würde die nützlichen Gegenstände in ihrer Zweckmäßigkeit auf Abstand halten, während das andenkende Verhältnis zu anderen Dingen den Menschen in einen Sterblichen, zwischen Himmel und Erde ruhig wohnend, verwandeln würde. Die technischen Dinge, die eine beliebige Abstandslosigkeit herrschen lassen, sollten das Menschenwesen nicht “im Innersten” berühren und uns so hinreißen und umtreiben. Damit wird eine (verwandelte) Unterscheidung zwischen einer uneigentlichen und einer eigentlichen Lebensweise und zwischen uneigentlichen und eigentlichen Dingen aufrechterhalten. Darauf werden wir weiter unten zurückkommen, nachdem einige Marxsche Gedanken mit einverwoben worden sind.

Seit 1935, als Heidegger versuchte, das Menschenwesen von den Extremen her zu fassen, hat sich jedenfalls einiges gewandelt. Im Jahre 1935 ist noch die Rede vom “Unheimlichen” und der “Gewalt—tätigkeit” des Menschen:

Das Unheimlichste (der Mensch) ist, was es ist, weil es von Grund aus das Einheimische nur betreibt und behütet, um aus ihm auszubrechen und das hereinbrechen zu lassen, was es überwältigt. Das Sein selbst wirft den Menschen in die Bahn dieses Fortrisses, der ihn über ihn selbst hinweg als den Ausrückenden an das Sein zwingt, um dieses ins Werk zu setzen und damit das Seiende im Ganzen offenzuhalten. (EiM S. 125)

Gehört die “Gewalt—tätigkeit” des Menschen nur zum ersten, griechischen Anfang, während bei der Kehre in das Ereignis ein einfaches, hirtenähnliches Menschenwesen hervortreten würde? Sind die

¹⁹ ebd. S.23

Herrscher und Staatsmänner, von denen in der Vorlesung von 1935 die Rede ist, nicht mehr vonnöten? Heute müßte man die Gestalt des Unternehmers hinzufügen, denn dieser ist die Figur, die als Eigentum des Gewinnstes die schaffendste Rolle zu spielen vermag, indem er die verschiedenen Ressourcen (Arbeiter, Produktionsmittel, Land) unter der Disziplin des Verwertungszwangs zusammenbringt und also eine Verwertungsbewegung in ihrer Konkretheit dirigiert. Das menschliche “Wagnis” (τόλμας), von dem im 1935 ausgelegten Chorlied der Sophokleischen *Antigone* die Rede ist (V.371), trifft auf die Gestalt des Unternehmers zu, der auf eigenem Risiko mehr oder weniger weltverändernd ins Wirtschaftsgeschehen eingreift, vergleichbar mit dem Menschen, “der ausfährt auf die schäumende Flut beim Süd Sturm des Winters”²⁰. Das unternehmerische Handeln in der gegenwärtigen Epoche ist auch als eine Antwort auf die Herausforderung des Gestells zu verstehen, die nicht lediglich in einem pejorativen Sinne zu nehmen ist. Die Herausforderung des Gestells und die Verlockung des Gewinnstes sind die heutige Übersetzung der unheimlichen Herausforderung des ersten Anfangs, und der Unternehmer, ob groß oder klein, wagt es, die risikoreiche Herausforderung des stellenden Gewinnstes anzunehmen und sein ‘Glück’ zu probieren. Und das Wagnis ist insofern eine Glückssache, als der Ausgang des Unternehmens wegen der Wesenszufälligkeit der Wertformen nie sicher sein kann (siehe nächsten Abschnitt).

Freilich ist es heute unter Nachdenklichen, ‘Kritischen’ beinahe eine Pflichtübung, die Rolle des unternehmerischen Kapitalisten dadurch zu schmälern oder vielmehr mehr oder weniger verächtlich zu machen, daß man zum einen alle seinen Handlungen dem nackten, selbstischen, unsozialen Gewinntrieb zuschreibt und zum anderen auch seine schöpferischen Produkte als bloßes Futter und Verführung für die grenzenlose, triviale Konsumsucht der Massen hinstellt. Aber für eine unvoreingenommene Betrachtung zeigt es sich, daß das Unternehmertum auch eine gestaltende, Existenzmöglichkeiten

²⁰ Aus der ersten Strophe des Chorlieds. Übersetzung Heidegger *Einführung in die Metaphysik* S.112.

eröffnende Kraft in unserer Welt darstellt, die nicht bloße Verachtung verdient. Das Paradoxe am Kapitalismus ist ja gerade, daß er das individualistische, “vereinzelnende” Streben nach Gewinn mit weltgestaltenden, schaffenden unternehmerischen Handlungen in einem kleineren oder größeren Rahmen in Einklang zu bringen vermag. Indem die Reichen und die Superreichen — ob als Unternehmer oder als Geldgeber — mehr Geld aus ihrem Geld machen, steht ihnen auch die Möglichkeit offen, zahlreiche Menschen an mehr oder weniger erfüllend-herausfordernden Arbeiten bzw. Projektentwürfen teilnehmen zu lassen. Mit anderen Worten: das Gewinnstreben auf dem stillen Geheiß des Gewinnstes hin heißt nicht, daß die im Gewinnst angestellten Menschen den Ort ihrer Anstellung notwendigerweise als unheimlich oder gar ausbeuterisch erfahren. Vielmehr können sie ihre Arbeit trotz oder gerade wegen der waltenden Seinsvergessenheit als erfüllend erleben. Es kann also nicht darum gehen, das rasante Leben im Getriebe des Gewinnstes als das “falsche Leben” kulturkritisch zu kritisieren, sondern darum, zu sehen, daß in der *restlosen Totalisierung* dieser Existenzweise wir ihr blind und besinnungslos ausgeliefert sind, ohne Aussicht auf einen Einblick in ein größeres, von weiter herkommendes Offenes.

Zwischen 1935 und 1950 dreht sich die Stimmung in Heideggers Denken grundlegend, denn es gibt einen gewaltigen Unterschied zwischen der Forderung: “Die geschehende Unheimlichkeit muß für uns anfänglich als Da—sein gegründet werden.” (EiM S. 121) — was einer Fortsetzung des ersten, ‘unternehmerischen’, unheimlich-herausfordenden Anfangs gleichkommt — und einer wartenden Haltung, einem Wesensentwurf des Menschen entsprechend,

der Wartende zu sein, der des Wesens des Seins wartet, indem er es denkend hütet. Nur wenn der Mensch als der Hirt des Seins der Wahrheit des Seins wartet, kann er eine Ankunft des Seinsgeschickes erwarten...²¹

Entspricht nicht das Gestell als das Wesen der Technik dem ersten Anfang als dem ersten Aufbruch der τέχνη? Ist nicht das Gestell die Vollendung des ersten Anfangs? Heißt dann die Kehre in den anderen

²¹ ‘Die Kehre’ in: *Die Technik und die Kehre* a.a.O. S. 41.

Anfang eine Abkehr von der Gewalt—tätigkeit des ersten Anfangs, der von der *ποίησις* einschließlich der *ποιητική πλούτου* (1257b8), der Kunst Reichtum zu ‘machen’, beherrscht wurde? Oder beinhaltet die Kehre keine eindeutige Abkehr von der unheimlichen Gewalt-tätigkeit, sondern eher eine doppeldeutige, verwindende Relativierung ihrer “ausschließlichen”²², d.h. totalisierenden, Herrschaft? Behalten wir im Auge: die Gefahr ist die “totale Gedankenlosigkeit”²³ und nicht so etwas wie ein Weltzustand, der durch einen anderen, besseren ersetzt werden sollte.

²² ‘Gelassenheit’ a.a.O. S.23

²³ ebd. S.25

9. Marx' Antwort auf das Exzessive des Kapitals

Die Antwort von Marx auf das Exzessive des Kapitals heißt: Vergesellschaftung! Nach Marx liegt die historische Tendenz des Kapitals darin, sich selbst aufzuheben. Die Bildung von Aktiengesellschaften verwirklicht bereits "die Aufhebung des Kapitals als Privateigentum innerhalb der Grenzen der kapitalistischen Produktionsweise selbst." (MEW25:452) Aber ist der Gegensatz zwischen Privateigentum und gesellschaftlichem Eigentum ursprünglich? Im Marxschen Denken wohl nur insofern, als die Verwertung des Werts ins Wesen des Kapitals trifft, und der dialektische Wertbegriff auf dem Widerspruch zwischen der dissoziierten Arbeit und der dinglich, durchs Geld assoziierten Arbeit beruht. Die Beseitigung des Privateigentums als Überwindung des Kapitals sollte die Sehnsucht nach solidarischer Gemeinschaft erfüllen, die das Marxsche Denken vorantreibt. Der Marxsche Verein frei assoziierter Produzenten ist Zukunftsvision einer kollektiven Subjektivität in einer sozialistischen bzw. kommunistischen Gemeinschaft, in der die gesellschaftlichen Verhältnisse bewußt und transparent werden würden. "Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht." (MEW23:94) Wie die Hegelsche Dialektik überhaupt ist das Marxsche Denken von einer Versöhnungsfigur getragen, welche die Verwirklichung einer wahren, d.h. in der vollendeten Entborgenheit wohnenden, irdischen Gemeinschaft verspricht. Anders als Hegel jedoch beruht das Marxsche Denken auf einer Feuerbachschen Anthropologie, d.h. auf einem bestimmten metaphysisch entworfenen Menschenwesen, nach dem alles, was ist, auf den Menschen als 'produktiven' Urheber zurückgeführt werden kann, soll und muß. Die Marx-Engelsche Kritik geht "von einer rein menschlichen, allgemeinen Basis" (*Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* MEW1/502) aus, sie "intendiert die 'Zurückführung

der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den *Menschen selbst*' (*Zur Judenfrage*, MEW1/370)", denn für die Feuerbachianer Marx und Engels, wie Hans-Georg Backhaus konstatiert, gehört die Gesellschaft zum "Bereich des vom Menschen Geschaffenen, der sozialen Welt"¹. Ein solches Programm der Gesellschaftskritik als Kritik der Wesensentfremdung des Menschen ist innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität fest situiert. Demnach kann die Gesellschaft nur ein Bereich der Intersubjektivität sein — ob entfremdet oder nicht. Das 'Inter' oder 'Zwischen' in der Intersubjektivität wird dabei fraglos vorausgesetzt, als gäbe es keine Fragen hinsichtlich des offenen Bereichs, in dem die Menschen *als* Menschen erst miteinander verkehren könnten. Dieses freie Offene, in dem der Mensch seine Freiheit gewinnen oder verlieren kann, gehört trotz der Behauptung von Backhaus nicht zum "Bereich des vom Menschen Geschaffenen" (ebd.), sondern wird im Gegenteil von diesem vorausgesetzt. Es ist der vom Menschen nicht geschaffene, sondern er—eignete Bereich der Unverborgenheit des Seienden als solchen, den die Menschen als ins Ereignis vereignete Gesellschaftswesen miteinander teilen, und der damit so etwas wie Gesellschaft allererst ermöglicht. Diese Voraussetzung des gesellschaftlichen Seins des Menschen wird von Marx nirgends gesehen noch bedacht, geschweige denn von gesellschaftskritischen Intellektuellen, die sich der Marxschen Kritik verpflichtet fühlen.

Es läßt sich noch fragen, ob der Widerspruch zwischen dissoziierter und assoziierter Arbeit ursprünglich ins Wesen der Verwertung des Werts hineinreicht, da er eher auf die Nicht-planmäßigkeit kapitalistischer Arbeit hinweist als auf die ursprünglichere Schrankenlosigkeit der Verwertung. Das endlose, sich vermehrende Kreisen des Werts als Kapital läßt sich nicht in der Wertform selbst als Gegensatz zwischen Besonderheit und Allgemeinheit gründen, sondern stellt die vollendete Gründung des Wesens des Kapitals in eine Abgründigkeit dar. Das Verschlingende und die Unersättlichkeit des

¹ Hans-Georg Backhaus *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik* Ça ira Verlag, Freiburg i.Br. 1997 S.407, 405.

Kapitals sind das *eine* Denkwürdige und Gründungsbedürftige.² Und das Kapital beruht nicht auf einem unersättlichen anthropologischen Bereicherungstrieb des Menschen, sondern ist vielmehr als die geschichtliche Wesenszusammengehörigkeit einer Konstellation des Seienden mit einer ihr entsprechenden Denkweise *agens movens* des Produktionsprozesses, der das Seiende einschließlich des Menschen mit einer Herstellungswut in die Verfügbarkeit reißt. Es ist das rasend Poietische, aber in der Gestalt des maßlos Sichvermehrenden.

Indem er auf die Verwertung des Kapitals mit Vergesellschaftung antwortet, ist Marx der metaphysischen Illusion verfallen, die kollektive Subjektivität einer sozialistischen Gesellschaft hätte ein Maß in den Bedürfnissen der Gesellschaftsmitglieder. Das Menschenwesen läßt sich jedoch vom Bedürfnis her nicht fassen. Die Bedürftigkeit ist kein Grund, der als Maß dienen könnte, sondern ist selbst abgründig und fragwürdig. Der Exzeß liegt im Menschenwesen selbst als Eigentum des Ereignisses und nicht lediglich auf der 'anderen Seite' in der Maßlosigkeit des begierigen Kapitals. Sowohl der Verwertungstrieb des Kapitals als auch der Bestellungstrieb des Gestells treffen ins Herz des Menschenwesens und vereignen es selbst als triebhaft-exzessiv. Das Exzessive des Menschenwesens selbst liegt schon in der ursprünglichen Transzendenz des Menschenwesens zur Welt hin, wodurch das Seiende *als* solches sich dem Menschenwesen so enthüllt, daß es sich als wertvoll und hervorbringbar zeigt. Wenn eine Antwort auf das Exzessive des Menschenwesens gesucht werden sollte, dann muß sie beim Ursprünglichen und nicht lediglich bei den abgeleiteten gesellschaftlichen Verhältnissen gesucht werden. Durch die Technik und das Kapital ist das Menschenwesen herausgefordert, auf das Seiende, es entbergend, herstellend und verwertend zuzugreifen. Wenn dies einmal eingesehen wird, dann kann zugleich gesehen werden, daß es insofern keine politische Lösung als Antwort auf das Exzessive der Technik und des Kapitals geben kann, als die πόλις, d.h. die Gesellschaft, eine Einrichtung des Seienden um des Wohllebens der

² Herbert Rünzi hat dies in den Vordergrund gestellt in seiner Dissertation *Der Heißhunger nach Mehrarbeit* Universität Konstanz 1981.

Gesellschaftsmitglieder willen bildet. Der politische Mensch, d.h. der Bürger, fragt nicht besinnlich nach seinem Wesen, sondern setzt es als gegeben voraus. Es voraussetzend fragt der politische Mensch nach seinen Interessen, seinen Sorgen und seiner Verantwortung, die keine ursprünglichen Kategorien bzw. Existenzialen darstellen.

Das Marxsche Denken hat eine politische Lösung — die sozialistische Revolution durch Klassenkampf — anvisiert, weil es das Menschenwesen nicht tief und dem abgründigen Ursprung nah genug ansetzt; es wird vielmehr in seinem metaphysischen Rahmen unhinterfragt gelassen. Die Gegensätze zwischen der Bedürftigkeit des Menschen und der Unersättlichkeit des Kapitals einerseits und zwischen der Vergesellschaftung und der Privatheit andererseits werden lediglich ausgespielt. Diese Antwort auf die Unendlichkeit der Verwertung des Werts ist unzureichend, weil sie verkennt, daß das Exzessive das Menschenwesen selbst trifft, so daß darin kein einfaches Maß zu finden ist. Es muß noch — Heidegger folgend — der Schritt zurück ins Menschenwesen vom Sein her getan werden, ohne dabei Marxsche Einsichten ins Wesen des Kapitals zu verwischen bzw. aus den Augen zu verlieren. Wenn Marx über die Subjektivitätsmetaphysik nicht hinauskommt, so auch in der Besinnung auf das, was ist, dann verkennt Heidegger die kapitalistisch-gewinnraffende Entborgenheit alles Seienden, die auch eine Denk-Form ist, unter der alles *als* der gewinnbringenden Aneignung wertvoll erscheint.

Von einer anderen, 'esoterischen' Seite her betrachtet — vorausgesetzt, man ist bereit, Marx in einem ihn verwindenden Denken weiter zu drehen — erschöpft sich das Marxsche Denken keineswegs im Entwurf einer transparent-bewußt vergesellschafteten, kommunistischen Zukunft. Allerdings wird der andere Marx nur in einer Auslegung seiner Schriften zur Kritik der politischen Ökonomie sichtbar, die die tiefen Einsichten seiner Wertformanalyse zunächst gegen die Arbeitswertlehre, die den orthodoxen Strang der Begriffsentwicklung bildet, stark macht.³

³ Eine solche Auslegung liegt vor in meiner Dissertation *Critique of Competitive Freedom and the Bourgeois-Democratic State* Kurasje Verlag, Kopenhagen 1984.

Eine wertformanalytische Lesart des *Kapitals*⁴ zeigt, daß, weit davon entfernt, eine Werts substanz in der geleisteten gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit zu haben, der Wert einer Ware sich im Austauschverhältnis selbst quantitativ herausstellt, d.h. die Werttheorie sollte nicht (mehr) als eine erklärende Theorie der quantitativen Preisbildung der Waren in einer kapitalistischen Wirtschaft gelesen werden, nicht nur weil eine solche Theorie unhaltbar ist, sondern vor allem weil solche erklärenden Theorien die Einsicht in die tieferen Wesensebenen, auf denen sich das ontologisch Entscheidende abspielt, versperren. Was eine konkret geleistete Arbeit wert ist, wird auf dem Markt im Austausch gegen Geld im nachhinein festgestellt. Die Arbeit, die in einer Ware steckt, bestimmt nicht den quantitativen Preis, weder unmittelbar noch mittelbar, auch wenn die Arbeit mit dem Beiwort "gesellschaftlich notwendig" versehen wird, denn, was "gesellschaftlich notwendig" ist, wird erst auf dem Markt entschieden, d.h. die quantitative Preiserklärung ist letztlich zirkulär in einem abträglichen Sinn. Da gibt es keinen 'Wertgehalt' als Werts substanz, die das Austauschverhältnis "hinter dem Rücken" der Austauschenden regeln könnte. Die Einsicht in die Wertform muß dann in einem weiteren, Marx-verwindenden Schritt in die Gegend des Gewinnstes als des hier zum erstenmal gedachten Wesens des Kapitalismus übersetzt werden.

Was hat die 'Substanzlosigkeit' des Werts — und d.h. seine Unständigkeit — für Konsequenzen? Es heißt, daß das Gewinnst, das alles Seiende unter dem herrschenden Gesichtspunkt der Verwertung des Werts, d.h. der Wertgewinnung, in Bewegung setzt, mit einer Unberechenbarkeit wesenhaft durchsetzt ist, die jedem Planen, Berechnen und Vorhersagen zuwiderläuft. Der Einblick ins Gewinnst, das die Konstellation von Menschenwesen und Sein im Zeitalter des Kapitalismus darstellt, hat Konsequenzen für das Denken des Gestells,

⁴ Eine Lesart vielleicht nicht unverwandt mit derjenigen, die Derrida fordert: "Ich denke an die Notwendigkeit einer neuen Kultur, die eine andere Weise erfindet, *das Kapital* (Marxens Werk und das Kapital im allgemeinen) zu lesen und zu untersuchen." J. Derrida *Das andere Kap* Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1992 S.43.

das die Konstellation von Menschenwesen und Sein im technischen Zeitalter zur Sprache bringt dergestalt, daß dieses Denken nun einsehen kann, daß selbst das Gestell in die Unberechenbarkeit umkippt, d.h. daß der Zufall ins Wesen des Gestells hineingehört, zumal alles technische Geschehen *als wertvoll* nicht ohne einen es begleitenden und ermöglichenden Geldstrom vonstatten gehen kann. Inmitten der gestellten Welt der totalen Berechenbarkeit und Steuerbarkeit gibt es die unaufhebbare Unberechenbarkeit, die in der Wertform selbst beschlossen liegt. So muß sich auch das Denken des Gestells wandeln. Laut Heidegger findet sich “unser ganzes Dasein [...] überall [...] herausgefordert, sich auf das Planen und Berechnen von allem zu verlegen”.⁵ Sogar das Sein selbst steht “unter der Herausforderung, das Seiende im Gesichtskreis der Berechenbarkeit erscheinen zu lassen”.⁶ Der Mensch sowie das Sein selbst sind unter die Herausforderung des Gestells gestellt, alles Seiende in ein Planen und Berechnen einzubeziehen, d.h. hineinzureißen.

Das kybernetische Zugreifen des Gestells stößt jedoch an eine Grenze, die in der wesentlichen Zufälligkeit der Wertform selbst liegt. Dies wird von Heidegger nirgends bedacht. Im Gegenteil: selbst in späten Schriften wie ‘Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens’ (1967)⁷ insistiert er darauf, daß der Weltentwurf der heutigen Welt als totale Kybernetik verfaßt ist:

Der Grundzug des kybernetischen Weltentwurfes ist der Regelkreis, in dem die Rückkoppelung der Informationen verläuft. Der weiteste Regelkreis umschließt die Wechselbeziehung von Mensch und Welt. Was waltet in dieser Umschließung? Die Weltbezüge des Menschen und mit ihnen die gesamte gesellschaftliche Existenz des Menschen sind in den Herrschaftsbezirk der kybernetischen Wissenschaft eingeschlossen. (ebd. S.145)

Heidegger macht hier wie überall die (Totalisierung der Be—)Rechnung ohne den ‘Wirt’(-schaft), d.h. er vernachlässigt durchgehend, was die

⁵ M. Heidegger ‘Der Satz der Identität’ in: *Identität und Differenz* Neske Verlag, Pfullingen 1957 S.27.

⁶ ebd.

⁷ In: *Denkerfahrten* Hermann Heidegger (Hg.) Klostermann, Frankfurt/M. 1983 S.135-150.

‘Regelkreise’ des kapitalistischen Wirtschaftsgeschehens ‘regelt’, nämlich: die wesenszufällige Wertform. Weil er von Marx nichts Wesentliches gelernt hat, charakterisiert er die heutige Gesellschaft nicht als kapitalistische Gesellschaft, sondern als “Industriegesellschaft” (ebd.): “Sie ist die sich auf sich selbst stellende Subjektivität. Auf dieses Subjekt sind alle Objekte zugeordnet.” (ebd.) Angesichts der Marxschen Wesensanalyse des Warenfetischismus (der gründlich verstanden sein will und nicht fälschlicherweise — wie in der gängigen linken Kulturkritik — als Chiffre für den Konsumwahn des modernen Menschen verwendet werden soll), der die wesenhafte Entgleitung der Objekte aus den steuernden Händen der menschlichen Subjekte, ob einzeln oder kollektiv, ergründet und darlegt, muß konstatiert werden, daß Heidegger die Marxsche Wesensentfremdung des Subjekts im Kapitalismus nicht begriffen und damit die Chance versäumt hat, die moderne Technik in ihrer Wesensselbigkeit mit der kapitalistischen Wirtschaft zu denken.

Die Kreisgänge, in die alles Seiende hineingezerrt werden, sind Kreisläufe des Kapitals, die dem herrschenden Gesichtspunkt der Verwertung des Werts unterworfen sind. Alles Seiende bietet das Gesicht (ἰδέα) der Verwertbarkeit, des Gewinns (an). Alles Seiende muß jedoch durch das Nadelöhr der Wertform, d.h. des Geldes, hindurch, um seine Tauglichkeit und seinen Status als ein Seiendes unter Beweis zu stellen. Erst im Austausch gegen Geld auf dem Markt stellt es sich heraus, was eine Sache (quantitativ) Wert ist. Wechselnde Preise sowie schwankende Wechselkurse etwa durchkreuzen jedwede Planung und Berechnung. Wenn die Verwertung nicht erfolgreich abläuft, d.h. wenn das vorgeschossene Kapital sich nicht vermehrt, wird das in den Kreislauf einbezogene Seiende über kurz oder lang zwangsweise wieder losgelassen. Das zugreifende Raffens kehrt sich dann in ein Loslassen um. Das vom Gestell herausgeforderte Seiende wird augenblicklich zum Unseienden, da es keinen Platz in einem Kreisgang mehr findet. Es wird nicht mehr bestellt und fällt so aus der Bestellbarkeit des Gestells heraus. Es west dann vorübergehend als Abbestelltes. Dürfen wir vermuten, daß dieses Umkippen des stellend-gewinnstrebenden Gegriffs

ein “Aufblitzen des Ereignisses”⁸ darstellt, wie Heidegger dies im Gestell selbst erblicken wollte? Im Umkippen der Berechnung in Unberechenbarkeit, im Durchkreuzen von Plänen durch die Zufälligkeit der Wertverhältnisse, erblicken wir “ein Zusammengehören von Mensch und Sein”⁹, wodurch sie vom zugreifenden Gestell losgelassen werden. Läßt sich dieses Loslassen vom herausfordernden Gewinnst selbst als ein Vorbote der Gelassenheit verstehen, ähnlich wie Heidegger das Gestell als “ein Vorspiel dessen, was Ereignis heißt”¹⁰ deutet? Das Ereignis

verharrt jedoch nicht notwendig in seinem Vorspiel. Denn im Er—eignis spricht die Möglichkeit an, daß es das bloße Walten des Ge-Stells in ein anfänglicheres Ereignen verwindet. Eine solche Verwindung des Ge-Stells aus dem Er—eignis in dieses brächte die ereignishaft, also niemals vom Menschen allein machbare, Zurücknahme der technischen Welt aus ihrer Herrschaft zur Dienerschaft innerhalb des Bereiches, durch den der Mensch eigentlicher in das Er—eignis reicht.¹¹

Läßt sich parallel dazu eine Zurücknahme der kapitalistischen Welt aus ihrer Herrschaft vorausahnen, indem die Wesenszufälligkeit des Kapitalismus begriffen und das grundlos Weltspielerische der kapitalistischen Wirtschaft eingesehen und angenommen wird? Dies käme einem relativen Loslassen aus dem Griff des Gegriffs gleich dadurch, daß eine Einsicht in das Gewinnst als die Kehrseite des Ereignisses gewonnen wird. Dies wäre der eigentliche geschichtliche Gewinn des Gewinnstes, der es ins Ereignis umkehrt und umkippt. Die Denkerfahrung der Wesenszufälligkeit der Wertform eröffnet vor—laufend auch möglicher—weise den Blick auf den wesentlichen Entzug des Seyns selbst, das sich im Schicken des Geschicks selbst zurückzieht. Das Gewinnst ist die Kehrseite des Ereignisses als die vor—läufige Entzugs-Erscheinung des Seyns selbst. Im Gewinnst erscheint auch vor—deutend die Unverfügbarkeit des Seyns selbst. Die Gier des

⁸ ‘Der Satz der Identität’ a.a.O. S.31.

⁹ ebd.

¹⁰ ebd. S.29.

¹¹ ebd.

Menschenwesens im Gewinnst wird dann erfahren als die bloß blinde Entsprechung zum wesentlichen Entzug des Seyns selbst.

Es ist hier die Rede von einer möglichen Verwindung, die sich auch als eine Drehung auslegen läßt, die das Zugreifen in ein lockerndes Loslassen dreht. Im Gewinnst als dem Wesen der zugreifend-stellenden kapitalistischen Welt liegt eine wesentliche Ambivalenz zwischen Zugreifen und Loslassen, die vielleicht Raum für eine Verwindung läßt, welche das raffende Zugreifen nach allem in ein Seinlassen umkehren könnte, indem das Gewinnst ins Gewinde einer innerlichen Abstand gewährenden Verwindung gewendet wird. Eine solche verwindende Ambivalenz kommt *nicht* einer Überwindung gleich, in der die technisch-kapitalistische Welt geschichtlich schlicht überholt und durch eine andere Konstellation des Seienden im Ganzen ersetzt wäre. Vielmehr liegt in der Ambivalenz des stellenden Gewinnstes die Möglichkeit eines Abstands vom Gegriff, der die totalisierenden Züge desselben aufbricht und abschwächt. In der möglichen Verwindung könnte auch eine Abschwächung der Totalisierung liegen dergestalt, daß eine parallele Welt zur rechnend-stellenden-gewinnstrebenden Welt aufgeht. Der japanische Philosoph Shizuteru Ueda drückt diese Parallelität vom Zen-Buddhismus herkommend als ein "In-der-Doppelwelt-wohnen" und ein "Und-zugleich-sein" aus:

Der Mensch braucht also ein Seiendes als bestimmtes Zuhandenes [einschließlich der technischen Dinge! ME] in seiner Lebenssituation *und zugleich* erfährt er dasselbe Seiende [z.B. das Internet ME] als Ding, das ihn zur un-endlichen Offenheit hin öffnet.¹²

Dürfen wir eine solche nachdenkliche, weltverdoppelnde Abschwächung als die Möglichkeit einer Einkehr ins Ereignis auslegen? Ist das Denken heute herausgefordert, die verwindende Abschwächung des zugreifenden Gestells denkerisch zu begleiten bzw. vorzubereiten, indem es einen anderen Raum eröffnet, in dem ein Fragen danach, wer wir sind, bewahrt wird?

¹² Shizuteru Ueda 'Der Ort des Menschen im Nô-Spiel' in: *Eranos Jahrbuch* 1987 Vol. 56. S.75, Kursiv im Original.

Solcherlei Fragen lösen freilich keine heute dringenden und bedrückenden Probleme. Wenn man z.B. die heutigen Probleme mit der Arbeitslosigkeit in gewissen Nationalwirtschaften betrachtet, dann scheint ein Loslassen vom Gewinnst und Gestell keineswegs wünschenswert, sondern geradezu abträglich, sofern die Menschen, Angestellte des Gestells, vom Gestell selbst abbestellt und abgestellt und damit ihres Lebensunterhalts beraubt werden. Für solche unmittelbaren Probleme, die *innerhalb* des Politisch-Ökonomischen ständig entstehen, bietet das Denken keine unmittelbaren Lösungen. Wie könnte es auch? Das Aktuelle oder ein bestimmter Weltbereich darf nicht zum Maß fürs Denken gemacht werden, das eine völlig andere, weiter gespannte, gar seherische, vorausahnende Rolle zu spielen hat. Das andenkende Denken hat die Aufgabe zu denken, was geschichtlich-künftig notwendig und möglich ist für ein anderes Zusammengehören von Mensch und Seyn. Dazu gehört auch die Frage nach dem Wesenszusammenhang zwischen der technischen Welt und dem Kapitalismus, die dadurch eine alternative Zukunft könnte sichtbar werden lassen, daß ein tieferer Einblick in das Wesen der heutigen Welt eröffnet wird. Was Not tut, ist die Seinsherkunft unserer rasenden Welt erst einmal sehen zu *lernen*. Einem solchen Lernen steht freilich zunächst das gedankenlose Vorurteil im Wege, daß solches Fragen eine überflüssige, 'abstrakt-theoretische' Elfenbeinturmtätigkeit darstellt, die uns 'nicht weiter bringt'.

10. Loslassen aus dem Griff des Gegriffs?¹

Ist Heideggers Antwort aufs Maßlose des Gestells angemessener als die Marxsche Antwort auf das maßlose Wesen des Kapitals? Was ist vom Entwurf der Welt als Geviert zu halten? Wie verhält es sich beim Dingen des Dings gegenüber der Abstandslosigkeit des beliebig Her— und Bestellbaren, das auf der Stelle zur Stelle zu stehen hat?

Es müssen jetzt zwei Aspekte bei Heidegger auseinandergehalten werden, die er selber jedoch miteinander vermengt: die Gelassenheit einerseits und die Bodenständigkeit andererseits. Müssen wir nicht diese geschichtlich fahren lassen und die Hoffnung aufgeben, sie könnte in gewandelter Form innerhalb der technischen Welt zurückgeschenkt bzw. “zurückgerufen” werden? Wäre damit nicht aber auch der Entwurf des Gevierts erledigt, zumindest als Entwurf einer einfachen Bodenständigkeit? Damit wäre auch der Entwurf des Gerings des Dings, der auf der Unterscheidung zwischen dem (eentlichen) Ding und den (uneentlichen) technischen Sachen beruht, gedanklich viel schwieriger zu umreißen. Es scheint, daß das Wort ‘Bodenständigkeit’ etwas nur Halbgedachtes und Vorurteilsbeladenes bzw. Nostalgisches im Heideggerschen Denken markiert, das es in einer provinziellen Enge hält, unfähig, dem nicht aufzuhaltenden Überrollenden der kapitalistisch-technischen Welt, das die alte bäuerliche Bodenständigkeit hinweg fegt, adäquat zu entsprechen. Diese kommt aber — entgegen Heideggers Sehnsucht — nie wieder, geschweige denn als das Gering des Gevierts, solange das Geviert als ein ein—deutiges Wohnen im Einfachen gedacht wird.

Wenn das Geviert als ein selbständiger alternativer geschichtlicher Entwurf fragwürdig wird, verlieren die Gedanken der Gelassenheit und des Schritts zurück jedoch keineswegs ihre Gültigkeit. Das besinnliche, andenkende Denken ist noch aufgefordert, die Sterblichkeit des

¹ Vgl. meinen Aufsatz ‘Heideggers Hölderlin und/and John Cage’.

Menschen zu bedenken und dem maßlos Hinreißenden des Gewinnstes und des Gestells durch Loslassen Einhalt zu gebieten. Gelassenheit zu den Dingen heißt ins Marxsche gewendet Abstand von der Bereicherungsgier, die vom Gewinnst ausstrahlt und den Menschen lockt und in seinen Fallen berückt. Wo Heidegger nur auf das berechnende Denken der Technik zielt, bietet Marx die Möglichkeit, das Berechnende auch als Bereicherungsgier auszumachen, die innerhalb des auf der Verwertung des Werts beruhenden Gewinnstes angesiedelt ist und zudem der wesenhaften Unkalkulierbarkeit des Gewinns ausgesetzt ist. Das Seiende ist dem Menschenwesen offen auch hinsichtlich dessen, was an Gewinn aus ihm herauszuschlagen ist. Gelassenheit zu den Dingen heißt unter anderem Gelassenheit zur Verlockung des Gelds, ein Thema, das bei Heidegger nicht erklingt.

Marx bietet auch, wenn andere Lesarten Marxscher Texte — vielleicht zum ersten Mal — heute auf offenere Ohren treffen können, die Möglichkeit, die wesentlichen Risse in der totalen gesellschaftlichen Planbarkeit und Berechenbarkeit klarer zu erblicken. Das Gegriff von Gestell und Gewinnst trägt wesentlich sein spielerisch-unberechenbares Anderes in sich. Dieses Andere spricht den Menschen auch an und schenkt ihm einen Abstand vom bestellenden Verwertungsdrang um des Gewinns willen und somit womöglich auch eine Nähe zum Ereignis. Schwerlich läßt sich dieses Andere als Bodenständigkeit, alt oder neu, auslegen. Vielmehr zeigt das Andere das Gesicht der spielerischen Zufälligkeit, die jedes Berechnen in Unberechenbarkeit und jedes Planen in Überraschung umkehrt. Unter Zufälligkeit ist zu denken, daß wesentlich der Entzug von jedem planenden und berechnenden Zugriff waltet. Der Entzug betrifft nicht nur das Ereignis und das Sein selbst, sondern auch das Seiende in seiner Berechenbarkeit, d.h. seiner Erkennbarkeit und Voraussagbarkeit. Die Wissenschaft kann *ihrem Wesen nach* die Unberechenbarkeit nicht zulassen. Jede Unberechenbarkeit muß in eine entbergende Berechenbarkeit umgewandelt werden, sei es durch Wahrscheinlichkeitsberechnungen, sei es durch Chaostheorie oder dergleichen. Die Welt ist aber nicht gänzlich das, was die Wissenschaft und die Technik aufdecken und einrichten, sondern sie ist auch die unverhoffte Konstellation von

Seiendem, die jeweils zufällig durch die Vielheit der von einander unabhängigen Bewegungen zustandekommt. Der Marxsche Wertbegriff — gesetzt, er wird einer neuen Auslegung unterzogen — hilft, die Wesenszufälligkeit dieser Bewegungen in der (ökonomischen) Mitwelt zu denken.

Heideggers einfacher Entwurf vom Geviert provoziert viele Fragen. Warum gerade vier und nicht drei, oder fünf? In der Rede vom Geviert verliert Heidegger kein Wort etwa über das Meer. Ist es bereits in der Rede von der Erde mit einbehalten? Die Charakterisierung von der Erde etwa als “die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier”² will nicht so recht auf das Meer passen. Dieses würde ein Fünftes im Spiegel-Spiel der Welt ausmachen. Warum und woher die Götter? Der Zen-Buddhismus etwa — der keineswegs als unvertraut mit den tiefsten Weltdimensionen bezeichnet werden kann und wohl auch zu den “wenigen anderen großen Anfängen” gehört — führt nicht zu einem Gott, sondern zum Nichts. Das würde wiederum eins weniger im Spiegel-Spiel bedeuten. Wie wären der andere Mensch und das Mitsein im Geviert ausdrücklicher zu denken? Läßt der Entwurf des Gevierts alles hinsichtlich solcher Fragen offen? An *einer* Stelle vervielfältigt sogar Heidegger die Möglichkeit eines anderen Anfangs, freilich ohne dies weiter zu erläutern.

Zu ihm [dem großen Anfang] gibt es freilich keine Rückkehr. Gegenwart als uns Entgegenwartendes wird der große Anfang nur in seinem Kommen zum Geringen. Dieses Geringe kann aber auch nicht mehr in seiner abendländischen Vereinzelung verbleiben. Es öffnet sich den wenigen anderen großen Anfängen, die mit ihrem Eigenen in das Selbe des Anfangs des un—endlichen Verhältnisses gehören, worin die Erde einbehalten ist.³

Hier wird beiläufig eine Pluralität angesprochen, über die sonst in Heideggers Schriften geschwiegen wird. Solche Pluralität ist offenbar im Geviert des un—endlichen Verhältnisses als Möglichkeit “einbehalten”, wodurch jedoch dieses einer Unbestimmbarkeit und

² M. Heidegger ‘Das Ding’ in: *Vorträge und Aufsätze* a.a.O. S.170

³ M. Heidegger ‘Hölderlins Erde und Himmel’ in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* Klostermann, Frankfurt/M. ¹1951 ⁴1971 S.177.

Differenz geöffnet und ausgesetzt wird, wobei Pluralität zum einen als eine Pluralität der weltgeschichtlichen Anfänge verstanden werden kann und zum anderen als eine Verdopplung von Welt, ein “In-der-Doppelwelt-wohnen”. Wenn ‘ring’ und ‘gering’ sowohl ‘klein’ als auch ‘kostbar’ als auch ‘geschmeidig’ und ‘leicht’ bedeuten können, dann kann der Hölderlinsche Vers “Zum Geringen auch kann kommen Großer Anfang” auch so ausgelegt werden, daß der Mensch in Kleinod-Augenblicken zu einer leichten, tänzerischen Geschmeidigkeit “kommt”, wodurch er dem grundlosen Weltspiel des Ereignisses spielerischer, und d.h. zugleich angstbereiter, ausgesetzt wird. Solche angstbereite, spielerische Geschmeidigkeit haben vermutlich sowohl Marx als auch Heidegger — trotz des Status der Angst als Grundbefindlichkeit in *Sein und Zeit* — in ihren jeweiligen Weltentwürfen wenig im Sinne.

Im Zeitalter des Gestells und des Gewinnstes wird der Mensch vom Geschick des Ereignisses getroffen, ohne daß dies als ein Wohnen der Sterblichen zwischen Erde und Himmel erfahren wird. Vielmehr trifft

das Geschick den Menschen dieses Weltalters *unmittelbar* [...], nicht erst durch ein Tönen seiner Stimmen. Tonlos geht das Geschick den Menschen an - eine rätselhafte Art von Stille.⁴

Diese unmusikalische Stille ist eine der Gedankenlosigkeit, da die Menschen keine Ahnung davon haben, daß sie — selbst und zumal in diesem “Weltalter” — vom Ereignis vereignet sind. Das Ahnen jedoch trägt das Andenken ans Sein. Die Unmittelbarkeit des Angangs des Geschicks bedeutet, daß die Menschen dem Gegriff von Gestell und Gewinnst abstandslos ausgeliefert sind. Vom Gegriff sind sie geschafft und gegriffen. Wir erleben Technik und Kapital pur ohne die Möglichkeit, uns davon zu distanzieren. Wir wissen nicht, was uns trifft und umtreibt. Hilft uns Marx dazu, das Geschick, von dem wir geschlagen sind, deutlicher zu erfahren? Wenn Kapital und Technik im Wesensverbund des Gegriffs unser Geschick sind — wie wir gesehen haben —, sagt uns Marx etwas davon. Von beiden brauchen wir Abstand. Dieser Abstand ist der Schritt zurück, wodurch der Mensch erfährt, daß er ins Ereignis eingelassen ist, vorgängig zu jedem

⁴ ebd. S.178.

Bestreben, die Welt zu wissen oder zu manipulieren und so aus ihr Gewinn zu ziehen.

Angesichts des Sogs der kapitalistisch-technischen Vernetzung der Welt, die noch weitere ungeahnte Möglichkeiten des Existierens eröffnen wird, gilt es, die Bodenständigkeit gelassen aufzugeben. Das Menschenwesen solle jedoch eingedenk bleiben, daß diese kapitalistisch-technische Welt als Geschenk und Geschick des Ereignisses selbst sich grundlos ereignet, in der der Mensch als ein Sterblicher zu wohnen vermöchte. Statt Bodenständigkeit sind eine Art ‘nomadischer’ Agilität und Geschmeidigkeit vonnöten, die mit den technischen Umwälzungen mitgehen, d.h. sich auf die Grundlosigkeit des geschmeidig-ringen Welt-Spiels einzulassen vermögen, ohne sich dabei zu verlieren. Hier ist eine Besinnung herausgefordert, die die technisch-kapitalistische Welt, in der wir unentrinnbar wohnen, in ihrer Zwieschneidigkeit vernimmt, was einer Wesenshandlung des Menschen gleichkommt, die das Menschenwesen mit verwindet, d.h. verdreht. Können die Möglichkeiten der kapitalistisch-technischen Welt genützt werden, während zugleich die Abstand gewährende Besinnung ihren wesentlichen oasenhaften Platz im Menschenwesen wieder gewinnt?⁵ Dies wäre der echtste Gewinn für den Menschen. Durch die Gelassenheit, die nichts anderes darstellt als der Schritt zurück, der aus dem gewinnsüchtigen Gestell selbst entlassen wird, blieben die Dinge doch auf Distanz, d.h. sie hätten nicht mehr die Macht, die Menschen halt— und grenzenlos durch Gewinnsucht oder Machbarkeitswahn umzutreiben. Vielmehr ereignete sich ein Mitgehen und ein gleichzeitiges Sich-nicht-berühren-lassen im Innersten, das einsähe, daß es etwas anderes gibt als die funktionale Technik, die Effizienz, die Bereicherung, die Bequemlichkeit. Dabei wäre es nicht notwendig, im Heimatboden und im “ruhige[n] Wohnen zwischen Erde und Himmel”⁶

⁵ Rafael Capurro schlägt ein “synthetisches Denken” vor, das um den Abgrund zwischen Mensch, Natur, Technik kreist. Vgl. seinen Aufsatz ‘*Sein und Zeit und die Drehung ins synthetische Denken*’ in: M. Eldred (Hg.) *Twisting Heidegger: Drehversuche parodistischen Denkens* Junghans Verlag, Cuxhaven 1993.

⁶ *Gelassenheit* a.a.O. S.15

verwurzelt zu bleiben bzw. wieder zu werden, sondern der Mensch nähme — entgegen Hebels Dichtung⁷ — seine Wurzeln in den Äther des Netzes mit und hielte dort die Spannung unserer Zwiespältigkeit aus.⁸ Denn auch im Internet etwa — und nicht nur in den als einfach vorgestellten Dingen — vermöchte die Welt zu weilen. Auch im Internet als die einheitliche, universelle, technisch hergestellte elektromagnetische Dimension könnte der “Einblitz des Seyns jäh” ein miteinander Teilen der Welt der Sterblichen vor den Blicken der Göttern, unter dem Himmel und auf der Erde und dem Ozean aufleuchten lassen. Auch die technisch hergestellte Dimension des Internets könnte sich einst als einheitliche Kreuzung für das Zuspiel der Weltgegenden einander entgegen ereignen.

⁷ “Wir sind Pflanzen, die — wir mögen’s uns gerne gestehen oder nicht — mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können”, zitiert nach M. Heidegger *Gelassenheit* a.a.O. S.26.

⁸ Vgl. R. Capurro a.a.O. *Gelassenheit* läßt sich nicht als friedliche Spannunglosigkeit auslegen.