

# **Der Geldbegriff zwischen Hermeneutik und Phänomenologie**

Eine kritische Auseinandersetzung mit der Moderne zwischen Martin Heidegger,  
Alfred Sohn-Rethel und Hannah Arendt

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät

der

Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

vorgelegt von

Sascha Erich Albrecht, Erlangen

2018

**Referent: Prof. Dr. Walter Schweidler**

**Korreferent: Jun.-Prof. Dr. Annika Schlitte**

**Tag der Disputation: 11.07.2018**

## **Zusammenfassung**

„Was ist Geld?“ Im Rahmen der folgenden Untersuchung wird argumentiert, dass eine plausible Antwort auf diese Frage folgendermaßen lauten kann: „Geld ist Anspruch auf Wirklichkeit!“ Ausgangspunkt ist dabei die Beobachtung, dass Geld menschliches Denken strukturieren und somit das daraus entstehende Handeln beeinflussen kann.

Somit steht zu Beginn der Arbeit die Frage im Mittelpunkt, was die spezifische Eigenart des menschlichen Denkens ist, so dass es vom Geld beeinflusst werden kann. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen werden Martin Heidegger und Alfred Sohn-Rethel mit ihrer jeweiligen Modernitätskritik in Stellung gebracht und die Komplementarität beider in einem Entfremdungszusammenhang verortet, der im Zentrum beider Auseinandersetzungen mit der Moderne steht. Auf Grundlage der so gewonnenen Schnittmenge zwischen Heidegger und Sohn-Rethel wird schlussendlich argumentiert, dass das Geld jene Entfremdung in Reinform darstellt. Am Geld zeigt sich die moderne technische Entfremdung, die unser Denken und Sein wesentlich ausmacht und so wesentlichen Einfluss auf unser aller Leben ausübt.

Im dritten Teil der Arbeit wird die so gewonnene Komplementarität zwischen Heidegger und Sohn-Rethel an Hannah Arendts Gesellschafts- und Politikverständnis als tertium comparationis aufgezeigt. Auf diese Weise gelingt es, die Modernitätskritik Heideggers und Sohn-Rethels in ihrer Relevanz für das Zwischenmenschliche nochmal eigens hervorzuheben.

## **Abstract**

“What is money?” The following analysis argues that this question could plausibly be answered by the sentence: “Money is a claim to reality!” This thesis is based upon the observation that human thinking as well as action can be structured and influenced by money.

Therefore, the beginning of the survey focuses on the specific character of human thinking that makes it susceptible to the influence of money. In the wake of these thoughts regarding the general condition of the human mind the analysis uses the critical approach towards modernity of Martin Heidegger and Alfred Sohn-Rethel. Showing that the criticism of both thinkers is essentially the same – since Heidegger and Sohn-Rethel identify the same sort of alienation at the core of modernity – the argument concludes that money itself is the purest form of this alienation, which structures our every thought, emotion, and action.

The third section of the survey dwells on the previous elaborated common ground between Heidegger and Sohn-Rethel. Taking Hannah Arendt’s concept of politics and society into account, the relevance of the technical alienation shown by Heidegger and Sohn-Rethel is demonstrated in its social dimension.

## Inhalt

<b>1</b>	<b>EINLEITUNG.....</b>	<b>1</b>
<b>1.1</b>	<b>Methodik der Arbeit als zirkuläres Voranschreiten in hermeneutischen Kreisen .....</b>	<b>5</b>
<b>1.2</b>	<b>Das Geld und die Entfremdung der Gesellschaft im aktuellen und traditionellen Kontext .....</b>	<b>11</b>
1.2.1	Traditionelle Ansätze der Geldanalyse .....	14
1.2.1.1	Das Geld bei Platon .....	14
1.2.1.2	Analyse des Geldes bei Aristoteles .....	17
1.2.1.3	Die Geldanalyse des Mittelalters.....	21
<b>2</b>	<b>NACHWEIS DER KOMPLEMENTARITÄT HEIDEGGERS UND SOHN-RETHELS BEZÜGLICH DER ROLLE DES GELDES FÜR DIE MODERNE .....</b>	<b>24</b>
<b>2.1</b>	<b>Die Charakterisierung der Moderne bezüglich der Wissenschaft durch Heidegger und Sohn-Rethel.....</b>	<b>24</b>
<b>2.2</b>	<b>Die Wurzeln des modernen wissenschaftlichen Denkens im Ausgang der Antike nach Sohn-Rethel .....</b>	<b>30</b>
2.2.1	Sohn-Rehtel und Marx .....	33
2.2.1.1	Die Auseinandersetzung des frühen Marx mit den Griechen ausgehend von der Philosophie seiner Zeit .....	39
2.2.1.2	Der Naturbegriff bei Marx nach Schmidt .....	57
2.2.2	Sohn-Rethels Anspruch an eine Ontologie auf Grundlage des frühen Marx .....	62
<b>2.3</b>	<b>Die Wurzeln des modernen wissenschaftlichen Denkens nach Heidegger ausgehend von der Antike... ..</b>	<b>65</b>
2.3.1	Der Begriff der Natur bei Heidegger in Abgrenzung zur technischen Entborgenheit .....	85
2.3.2	Entfremdung von Mensch und Natur vor dem Hintergrund der Arbeit? .....	91
2.3.2.1	Zielgerichtetes Handeln als natürliche Erschließung der Welt bei Heidegger .....	93
2.3.2.2	Zeitlichkeit und Sinnlichkeit im Welterkennen bei Heidegger .....	98
2.3.3	Die Entfremdung des Menschen von der Natur als Erblicken des Quantitativen .....	104
<b>2.4</b>	<b>Die Entfremdung als Heidegger und Sohn-Rethel verbindendes Element.....</b>	<b>108</b>
2.4.1	Das Zustandekommen der Gesellschaft bei Heidegger und die Entfremdung im Man .....	111
2.4.2	Die Vergesellschaftung bei Sohn-Rethel und ihre Entfremdung .....	114
2.4.3	Wille und Wert als entfremdet-technische Dispositionen der Wahrnehmung .....	118
<b>2.5</b>	<b>Das Geld als Kristallisation der entäußerten techne und als Wirklichkeitsanspruch .....</b>	<b>123</b>
<b>2.6</b>	<b>Das Problem der Vereinbarkeit der frühen und späten Werke Heideggers .....</b>	<b>131</b>

3	DIE KONKRETISIERUNG DER MODERNEN TECHNISCHEN ENTFREMDUNG IM BILD DER GESELLSCHAFT BEI HANNAH ARENDT .....	147
3.1	Die Entfremdung im Ausgang moderner Erkenntnis bei Hanna Arendt .....	148
3.2	Die unterschiedlichen Arten der Vergesellschaftung vor dem Hintergrund des Demokritischen und Epikureischen bei Arendt .....	153
3.3	Das Politische Handeln bei Arendt als das dem Epikureischen entsprechende zwischenmenschliche Handeln .....	162
4	ZUSAMMENFASSENDER BETRACHTUNG UND AUSBLICK.....	176
5	LITERATUR.....	185

## **Danksagung**

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2018 an der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt unter dem Titel „Der Geldbegriff zwischen Hermeneutik und Phänomenologie“ im Fach Philosophie angenommen.

Danken möchte ich im Besonderen Herrn Prof. Dr. Walter Schweidler und Jun.-Prof. Dr. Anika Schlitte, ohne deren fachlichen Rat und Hilfe dieses Unterfangen nicht geglückt wäre. Darüber hinaus meiner Familie und hier vor allem meiner Verlobten Elisabeth Meyer und meiner Schwiegermutter in spe Christa Stühler-Meyer.

Letztlich möchte ich noch der Hanns-Seidel-Stiftung für die Unterstützung mit Mitteln des BMBF danken: Nicht nur ermöglichte sie das Anfertigen der vorliegenden Arbeit, sondern bot mir darüber hinaus während der Förderungsdauer ein familiäres Umfeld, in dem ich mich gerne aufhielt.

Erlangen, 03.12.2018

Sascha Erich Albrecht

## 1 Einleitung

Ende der 2000er Jahre nahm „die bisher schwerste Krise in der modernen Geschichte des internationalen Finanzsystems“<sup>1</sup> ihren Lauf. Gemäß offiziellen Verlautbarungen der Deutschen Bundesbank handelte es sich hierbei um drei ineinander übergehende Phasen; angefangen bei der sogenannten Subprime-Krise in den USA im Jahr 2007, gefolgt von einer globalen Wirtschaftskrise 2008, die 2010 in der Staatsschulden- und Bankenkrise mündete. Diese brachte einige Euroländer an den Rand des Bankrotts. Der Ursprung dieser Tragödie lag, so das deutsche Geldinstitut weiter, in den Jahren vor dem Ausbruch der eigentlichen Krise: US-amerikanische Banken gewährten an einkommensschwache Kunden mit geringer Bonität Kredite, damit sich diese ein Eigenheim erwerben konnten. Die Kunden nahmen ihrerseits diese Kredite oft in Anspruch, ohne die damit verbundenen Risiken zu bedenken. Ungeachtet dessen wurden die Kredite auf dem internationalen Finanzmarkt von den Banken feilgeboten, worauf etliche Investoren diese kauften – nicht zuletzt auf Grund der optimistisch guten Beurteilungen dieser Produkte durch die Ratingagenturen. Im Laufe der Zeit konnten die Kunden jedoch die Kredite und die für sie anfallenden Zinsen nicht mehr bedienen, wodurch die Wertpapiere, in denen die Subprime-Kredite verbrieft waren, ihren Wert verloren. Daraufhin setzte sich eine Abwärtsspirale auf den globalen Finanzmärkten in Gang, in dessen Folge die Wirtschaftsleistung Deutschlands alleine im Jahr 2009 um über 5% zurückging. Dies stellte den größten Rückgang seit dem Zweiten Weltkrieg dar.<sup>2</sup> Sowohl die Auswirkungen der Bankenkrise selbst als auch die nüchterne Umgangsweise mit ihr durch unsere Gesellschaften lassen eines deutlich werden: Geld ist ein „Phänomen“, das unser aller Leben begleitet, durchdringt und strukturiert. Ob wir nun die ganz unscheinbaren Dinge im täglichen Leben besorgen (Rechnungen bezahlen, einkaufen, arbeiten, etc.) oder der digitalisierte Hochfrequenzhandel im globalen Maßstab die Weltwirtschaft in Gang hält: Unser modernes Leben scheint letztlich in jeder Hinsicht vom Geld bestimmt – egal, ob wir uns nun als einzelnes Individuum, als Teil eines gesellschaftlichen Ganzen oder als Rad einer globalen Maschinerie verstehen.

George Packer bietet in seinem Buch *Die Abwicklung: Eine innere Geschichte des neuen Amerika* einen menschlicheren und lebensnahen Blick auf die Auswirkungen der Finanzkrise, im Gegensatz zur analytischen Herangehensweise der Deutschen Bank. Aus der Sicht mehrerer

---

<sup>1</sup> Offizielle Seite der Deutschen Bundesbank: Die Finanz-, Wirtschafts- und Staatsschuldenkrise: Ein kurzer Überblick. [https://www.bundesbank.de/Redaktion/DE/Dossier/Service/schule\\_und\\_bildung\\_kapitel\\_4.html?docId=147560&notFirst=true](https://www.bundesbank.de/Redaktion/DE/Dossier/Service/schule_und_bildung_kapitel_4.html?docId=147560&notFirst=true). Zuletzt aufgerufen am 02.01.2018.

<sup>2</sup> Ebd.

Amerikaner verschiedener sozialer Klassen zeichnet Packer eine Transformation der amerikanischen Gesellschaft über die letzten 20 Jahre nach, die er „Die Abwicklung“ nennt und letztlich in der großen Finanzkrise 2007 mündete. Das Bild, das Packer von der Abwicklung entwirft, ist das eines Prozesses, der die althergebrachten Bande einer Gemeinschaft auflöst. Die Lücke, die das aufgelöste System der Roosevelt Republik hinterließ, wurde durch eine Macht geschlossen, die laut Packer immer zur Stelle ist: das organisierte Geld.<sup>3</sup> Dass mit der Bezeichnung „organisiertes Geld“ bedeutend mehr gemeint ist als die bloße Ansammlung irgendwelcher Lobbygruppen (wobei diese auch eine gewichtige Rolle spielen), zeichnet sich schon im Prolog ab, wenn Packer vom „bis zur Unkenntlichkeit Zerbröckeln von Manieren und Moral“ oder der „Abwicklung der Normen“ spricht.<sup>4</sup> Durch Packers Beobachtungen wird etwas deutlicher, was in der nüchternen Schilderung der Bundesbank nur beiläufig erwähnt wird: dass die Finanzkrise nur die Spitze einer Entwicklung war, die lange vor ihr einsetzte und das Denken und Handeln der für die Krise wichtigen Akteure in einer Art und Weise beeinflusste, welche die krisenhafte Zuspitzung erst ermöglichte. Jene Entwicklung wurde von der Mehrheit der Medien und der Politiker damals als eine Art Umsichgreifen der Gier gesehen, durch die die verantwortlichen Manager auf der Jagd nach immer größeren Renditen das Rad an der Börse immer schneller drehten, bis der Markt kollabierte<sup>5</sup>. Wahr scheint aber auch zu sein, dass nicht nur Topmanager von Gier geblendet waren. Auch der „normale Bürger“ übernahm sich angesichts des überall verfügbaren Geldes und der damit verknüpften Hoffnung auf „ein besseres Leben“ (siehe den eben zitierten Bericht der Deutschen Bundesbank). So war in vielen Fällen der Weg in den Abgrund vorgezeichnet, oder wie es Packer ausdrückt:

„Gewinnen und verlieren – das ist das große amerikanische Spiel, und in der Abwicklung ist der Gewinn größer als je zuvor, die Gewinner entschweben wie riesige Luftschiffe, und die Verlierer fallen tiefer und tiefer, und manche kommen niemals unten an.“<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Packer, George: Die Abwicklung: Eine innere Geschichte des neuen Amerika. Aus dem Amerikanischen von Gregor Hens. Frankfurt a.M. 2015, S. 9 f.

<sup>4</sup> Was Packer hier in seinem Prolog beschreibt ist nahezu mit Schumpeters Analyse identisch, wonach der Kapitalismus mit dem Zerbrechen des präkapitalistischen Gesellschaftsrahmens nicht nur seine Hemmnisse, sondern auch die ihn stützenden Pfeiler niedrigerissen habe. Vgl.: Schumpeter, Joseph A.: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. Tübingen <sup>8</sup>2005, S. 226; weitere Analysen, die Packers Befund unterstreichen, sind: Rodgers, Daniel T.: Age of Fracture. Cambridge 2012; Raphael, Lutz / Doering-Manteuffel, Anselm: Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970. Göttingen <sup>3</sup>2012.

<sup>5</sup> Einen Blick aus Sicht der Manager und des Finanzmilieus auf den Börsenbetrieb bietet Thomas Gerner in Denken und Handeln an Finanzmärkten. Zwischen Angst und Gier – Experten beziehen Position, Wiesbaden 2010.

<sup>6</sup> Packer, George: Die Abwicklung: Eine innere Geschichte des neuen Amerika. Aus dem Amerikanischen von Gregor Hens. Frankfurt a.M. 2015, S. 10.

Die Ereignisse des letzten Jahrzehntes, wie auch deren Niederschlag in der eben angeführten Literatur, lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, dass die Aussicht auf Geld etwas mit den Menschen anstellt. Wie im Fortgang der Arbeit noch zu sehen sein wird, ist dies eine Ansicht, die seit der Antike ein Gemeinplatz ist. Doch wie lässt sich das erklären? Wie ist es möglich, dass einem Stück Metall, einem Fetzen Papier, oder einer Zahl, die man auf einem Bildschirm sieht, eine derartige Macht zukommt und das vernunftbegabte Wesen vor sich hertreibt? Dass es sein ganzes Handeln und Denken darauf ausrichtet, was anscheinend stets mit einer Entfremdung der Menschen untereinander und letztlich in der Auflösung des bisher gängigen Modus des Zusammenlebens mündet?

Da das Soziale und Politische nach dem bisher Gesagten nur den Endpunkt dieses Prozesses bildet, der das Denken der Menschen in einer bestimmten Weise prägt, muss man weiterhin gezielt nach der Art des Denkens fragen, das unter dem Einfluss des Geldes steht. Gemeint ist hiermit der Umstand, dass der Mensch, seiner sinnlichen Eindrücke quasi beraubt, von den unterschiedlichen Qualitäten der unterschiedlichsten Dinge absieht, um diese sodann auf ein Gemeinsames hin in Beziehung zu setzen: das Geld.

Grundsätzlich ließe sich an dieser Stelle die Arbeit einfach „abkürzen“, indem man auf Marx und seine Schriften verweist, in denen doch eigentlich alles zum Thema Äquivalentform und Kommensurabilität (die von Marx gebrauchten Worte, um die im vorigen Satz angesprochene Abstraktion zu bezeichnen) gesagt wird. In der Tat kann die Geldanalyse nach Marx bei der vorliegenden Thematik nicht ignoriert werden – ein Umstand, dem alleine dadurch Rechnung getragen wird, dass hier ein Marxist als ein Hauptpfeiler der Arbeit dient. Gleichwohl mangelt es der Marxschen Analyse insbesondere daran, dass sie die monetären Entwicklungen der letzten Jahrzehnte hin zum digitalisierten Finanzmarktkapitalismus und dem bargeldlosen Zahlungsverkehr nicht miteinbezieht. Zwar gibt es Autoren, welche die Marxsche Analyse des Bargeldes auf das neuere Phänomen des „Digitalgeldes“ anwenden. Allerdings scheinen jene Vertreter dieser Sichtweise auszublenden, dass die Genese des Geldes bei Marx und die des digitalen Geldes grundverschieden vonstattengehen. Denn Marx verortete seinerzeit die Genese des Geldes im praktischen Austausch unter Handel treibenden Menschen<sup>7</sup>. Im Zuge dieses Austau-

---

<sup>7</sup> Marx, Karl: Werke, Schriften. Herausgegeben von Hans-Joachim Lieber. Mit einem Vorwort von Wolfram Elsner. Ökonomische Schriften Teil I. Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Darmstadt 2013, S. 65 f.; die vorliegende Arbeit bricht mit der gängigen Konvention, wonach Texte von Marx aus der „Marx-Engels-Gesamtausgabe“ (MEGA) zitiert werden. Stattdessen bedient sich die Untersuchung der Edition der Werke und Schriften Karl Marx, die 2013 von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft herausgegeben wurde. Die Ursache hierfür liegt im Anspruch, den sich die Herausgeber der hier verwendeten Marx-Edition auferlegen: „Das Werk von Marx in Abgrenzung gegen den Beitrag, den Engels zur Begründung und Ausarbeitung des „Marxismus“ geleistet hat, als solches vorzulegen.“ Ebd.: Frühe Schriften Teil I, S. 991. Um eben jener Fragestellung des Anteils Engels am

ches, so Marx, abstrahieren die Teilnehmenden zunehmend, bis sich die sogenannte Äquivalentform herauskristallisiert. Diese werde dann als gemeinsame Einheit aller Dinge im Handel wahrgenommen. Kurz: In der Geldtheorie eines Karl Marx braucht es eine direkte, unmittelbare Interaktion zwischen Personen, damit Geld entstehen kann<sup>8</sup>. Dies ist bei digitalem Geld (z.B. Bitcoins) nicht mehr der Fall; die neue Form des Geldes wird auf technologischem Wege generiert, wie folgende Definition verdeutlicht:

„Vereinfacht ausgedrückt definiert Bitcoin ein Set von Regeln in Form einer Software, die zur Erzeugung und Verwaltung von Geldeinheiten und zur Abwicklung von Zahlungen zwischen Nutzern dient. *Die Regeln schaffen ein Zahlungssystem in einem Netzwerk mit virtuellem Geld und kryptografischen Funktionen.*“<sup>9</sup>

Nicht mehr handelnde Menschen bringen nun das Geld hervor, sondern *Regeln* – und zwar anscheinend völlig losgelöst vom Treiben der Menschen. Dies allein weist darauf hin, dass digitales Geld, zumindest in Form der digitalen Währungen, nicht mehr mit den Mitteln traditioneller Ansätze erfasst werden kann.

Auch auf dem Feld der ökonomisch bedingten Entfremdung des menschlichen Denkens hat Marx unübersehbare Spuren hinterlassen, bleibt aber letztlich eine Erklärung schuldig, *warum* der Mensch mittels der Kommensurabilität des Geldes Äpfel und Birnen vergleicht. Er fragt nicht, was diese monetäre Geisteshaltung mit dem Menschen anstellt, sodass er für das Sinnliche blind zu werden scheint. Stattdessen beschränkt sich seine Beschäftigung mit diesem Thema auf die Schilderung von Prozessabläufen, aus denen das Geld hervorgeht. Gleiches gilt mit Blick auf die Auseinandersetzung mit der Entfremdung hinsichtlich des menschlichen Zusammenlebens: Marx schildert hier nur den gesellschaftlichen und individuellen Verfall als Resultat eines durch den Kapitalismus bestimmten Produktionsprozesses. Er erläutert allerdings nicht, was diese Art der Produktion mit dem Menschen als denkendem Wesen anstellt, dass er sich zunächst im Zwiespalt mit seinesgleichen sieht und des eigenen materiellen Vorteils wegen

---

Gedankengut der hier verwendeten Primärtexte Marx' von vornherein aus dem Weg zu gehen, hat sich der Autor bewusst für eine Textausgabe entschieden, die jene Frage der Authentizität mitdenkt.

<sup>8</sup> Gleiches könnte man auch mit Blick auf das Giralgeld sagen: Hier findet zwar kein Austausch von Waren zwischen dem Kreditnehmer und dem Vertreter der Bank statt, gleichwohl treten beide, wenn auch nur für die Dauer des Geschäftes, in eine unmittelbare Handlungsbeziehung.

<sup>9</sup> Kerscher, Daniel: Bitcoin. Funktionsweise, Risiken und Chancen der digitalen Währung. Dingolfing 2014, S. 10; meine Hervorhebung.

bisweilen sämtliche Regeln des Anstandes und jedwede Moral fallen lässt. Woher kommt die Macht des Geldes, den Menschen moralisch korrumpieren zu können?<sup>10</sup>

### **1.1 Methodik der Arbeit als zirkuläres Voranschreiten in hermeneutischen Kreisen**

Mit dem Vorangegangenen ist schon eine ganze Menge an Begrifflichkeiten ins Feld geführt, die ihrerseits wiederum der Klärung bedürfen, z.B. was unter »Wert« und »Werten«, aber auch »moderner Gesellschaft« verstanden werden soll. Läuft die Arbeit so nicht Gefahr, sich in Zirkeln zu verstricken, sodass am Ende der Arbeit nicht mehr gewonnen sein kann, als am Anfang schon bestand?

In der Tat ist es so, dass die Arbeit methodisch hermeneutisch angelegt ist. Dies impliziert ein Voranschreiten in zirkulärer Bewegung. So gesehen ist die zirkuläre Struktur an sich nichts Problematisches, es kommt eben nur darauf an, wie man in den Zirkel hineingelangt. Anstatt nun direkt das Phänomen Geld in seiner Alltäglichkeit zu fassen zu suchen (im Rahmen des Tausches, des Wertes, etc.), unternimmt die vorliegende Arbeit einen Umweg, und zwar über die „[...] allgemeinen Klagen über die Krisis unserer Kultur und von der dabei den Wissenschaften zugeschriebenen Rolle [...]“<sup>11</sup>. Dabei geht es nicht darum, ein Pamphlet wider die Wissenschaft zu verfassen, denn es steht außer Zweifel, dass die moderne / neuzeitliche Art der Wissenschaft Fortschritte und Segnungen für die Menschen bedeutet. Ob nun auf dem Gebiet der Medizin und den Fortschritten, die dieser Bereich v.a. in den letzten 30 Jahren zu verzeichnen hat (mittlerweile steht die Molekularmedizin vor einem entscheidenden Durchbruch: der Entwicklung eines Impfstoffes gegen Aids<sup>12</sup>), oder der Physik, die mittlerweile Einsteins Theorie von der Existenz von Gravitationswellen beweisen konnte<sup>13</sup>: Die moderne Wissenschaft ist der Grund dafür, dass der Mensch nicht nur dem Universum die letzten Geheimnisse Stück für Stück abringt, sondern auch dem Tod, Krankheit und Alter immer mehr der Schrecken des Unausweichlichen verloren zu gehen scheint. Berauscht ob des scheinbaren Siegeszuges des

---

<sup>10</sup> Grundsätzlich lässt sich hier zu Marx' Ehrenrettung sein Konzept von Basis und Überbau als Klärung dieses Desiderats anbringen. Denn indem Marx – so könnte man argumentieren – die materiellen Produktionsprozesse, die in die Entfremdung führen, schildert, ist nach seiner Logik schon hinreichend genug über die geistige Verfasstheit des Menschen gesagt (da in der weit verbreiteten Marxinterpretation das Tun das Denken bestimmt). Dies ist zwar eine materialistisch schlüssige Erklärung des Ausbleibens einer eingehenderen Befassung mit dem entfremdeten menschlichen Verstand, aber nach Auffassung des Autors dieser Arbeit keine befriedigende.

<sup>11</sup> Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hamburg 2012, S. 5.

<sup>12</sup> HIV-Impfung generiert Immunantwort: <https://www.aerztezeitung.de/medizin/krankheiten/infektionskrankheiten/aids/article/940366/immunschwaeche-hiv-impfung-generiert-immunantwort.html>, zuletzt aufgerufen: 12.03.2018.

<sup>13</sup> Vgl.: Lüdemann, Dagny / Grotelüschen, Frank / Rauner, Max: Die Gravitationswellen sind nachgewiesen, in: Zeit Online. <http://www.zeit.de/wissen/2016-02/albert-einstein-gravitationswellen-physik-relativitaetstheorie-beweis-astronomie>. Zuletzt aufgerufen: 12.03.18.

menschlichen Verstandes über die Natur, scheinen wir in zunehmendem Maße blind für die Möglichkeit, dass aus diesem heraus auch weniger Vorteilhaftes für den Menschen erwachsen könnte. Eine solche kritische Haltung zur Moderne, insbesondere gegenüber der die Moderne bedingende Geisteshaltung, ist in der vorliegenden Arbeit der Ausgangspunkt für das Eintreten in den hermeneutischen Zirkel, in dessen Fortgang das Wesen des Geldes näher bestimmt wird. Im Zuge dessen hat der Autor mit der vorliegenden Arbeit den Anspruch, hinsichtlich des Geldes „zur Sache selbst“ vorzudringen.<sup>14</sup> Dabei soll diese phänomenologische Maxime nach Heidegger nicht zum Ausdruck bringen, dass am Ende der vorliegenden Arbeit ein Geldbegriff mit Alleingültigkeitsanspruch stehen wird. Vielmehr ist diese Analyse der Versuch, bestimmte im Zusammenhang mit dem Geld begegnende Phänomene auf nicht-ökonomische Weise zu interpretieren. Damit soll ein bescheidener Beitrag zur Diskussion über die Rolle des Geldes in unseren modernen Gesellschaften geleistet werden.

Woher nimmt nun der Autor des hier anhebenden Unterfangens die Hoffnung, über den Weg einer kritischen Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft, eine konstruktive Aussage über das Geld und dessen Auswirkungen auf Politik und Gesellschaft tätigen zu können? Diese Hoffnung gründet im hier beabsichtigten Fruchtbarmachen einer Schnittmenge zwischen Elementen der Philosophie Martin Heideggers und dem modernitätskritischen Denken des Marxisten Alfred Sohn-Rethel. Die These lautet, dass diese vermeintlich gegensätzlichen Denker mit Blick auf die jeweilige Modernitätskritik (genauer: unter den Aspekten der Entfremdung, des Wesens der Technik und des Geldes) als komplementär aufgefasst werden können.

Dass eine derartige Verbindung zwischen Marxschem Denken und der Philosophie Heideggers keineswegs unmöglich erscheinen muss, hatte Heidegger selbst schon im Blick. Einen ersten Verweis in Richtung Marxismus erbringt Heidegger in seinem Brief über den Humanismus, in dem er Marx eine hervorgehobene Rolle zuschreibt:

„Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, *deshalb ist die marxistische Anschauung von Geschichte der übrigen Historie überlegen*. Weil aber weder Husserl noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst *ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird*.“<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 192006, S. 27 ff.

<sup>15</sup> Heidegger, Martin: Wegmarken. Frankfurt a.M. 2013, S. 340; meine Hervorhebungen.

Deutlich wird hier zweierlei: Zum einen, dass Marx mit seiner speziellen Ausprägung des Materialismus einen Zugang zur Welt gefunden hat, den Heidegger der übrigen Historie für überlegen hält. Zum anderen, dass eine Auseinandersetzung mit dem Marxismus unter bestimmten Vorzeichen lohnenswert ist.

Dem entgegen scheint Heideggers Behauptung zu stehen, dass sich das Wesen des Materialismus im Wesen der Technik verbirgt. Das Wesen des Materialismus bestehe eben nicht in der Behauptung, alles sei nur Stoff, sondern in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäß alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint<sup>16</sup>, die ihrerseits wiederum die letzte Gestalt des Willens zur Macht ist.<sup>17</sup> Hinter dieser Aussage verbirgt sich Heideggers Ansicht, dass das neuzeitlich-metaphysische Wesen der Arbeit, wie es in Hegels Phänomenologie des Geistes vorgedacht ist, als der sich selbst einrichtende Vorgang der unbedingten Herstellung ist, i.e. die Vergegenständlichung des Wirklichen durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen.<sup>18</sup> Was nun diesen Aspekt des Materialismus widersprüchlich zu den vorhin dargestellten konstruktiven Aspekten des Materialismus dastehen lässt, ist Heideggers folgende Aussage:

„Der Mensch ist vielmehr vom Sein in die Wahrheit des Seins »geworfen«, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. *Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch.*“<sup>19</sup>

Vor diesem Hintergrund musste wahrscheinlich der späte Heidegger hinsichtlich der Umgestaltung der Natur, wie sie Marx in der Arbeit sieht, skeptisch sein und sie dem Technischen zuordnen. Ein Widerspruch in der Haltung Heideggers zum Materialismus ergibt sich freilich nur dann, wenn man der Auffassung ist, Heidegger schreibe dem Marxismus eben jenes neuzeitlich-metaphysische Wesen der Arbeit zu. Konkreter bezogen auf die vorliegende Arbeit bedeutet dies, sich damit auseinanderzusetzen, ob der Marxismus, wie Sohn-Rethel sich seiner bedient, eben diesen Begriff der Arbeit aufweist.

Neben dem Humanismusbrief findet sich in seinen *Überlegungen und Anmerkungen* (Schwarze Hefte) folgende Triade:

---

<sup>16</sup> Vgl.: Ebd.: S. 340.

<sup>17</sup> Vgl.: Heidegger, Martin: Gelassenheit. Heideggers Meßkircher Rede von 1955. Mit Interpretationen von Alfred Denker und Holger Zabrowski. Freiburg / München <sup>2</sup>2015, S. 52.

<sup>18</sup> Vgl.: Heidegger: Wegmarken, S. 340.

<sup>19</sup> Ebd.: S. 330; meine Hervorhebung.

„1807: Phänomenologie des Geistes. 1867: Das Kapital. 1927: Sein und Zeit.“<sup>20</sup>

Dunkhase bezieht sich auf diese und zwei weitere Verweise von Heidegger auf Marx in den Schwarzen Heften<sup>21</sup> und kommt so in seinem jüngst erschienenen Beitrag zu dem Schluss, dass Hegel die Metaphysik mit seiner Philosophie des Bewusstseins vollendet habe. Marx habe sie durch ihre Umkehrung vom Bewusstsein zum Sein zerstört, sei dabei jedoch von einem materialistischen Begriff von Sein ausgegangen, der nach Heideggers ontologischer Differenzierung das Seiende bezeichnet. Dialektisch betrachtet stelle Marx die Antithese zu Hegel dar, die für Heideggers Synthese notwendig sei.<sup>22</sup> So konstatiert Dunkhase weiterhin, unter Verweis auf die frühen Schriften von Marx, dass hinsichtlich der Wertanalyse zwischen Heidegger und Marx eine günstigere Grundlage bestehe als zwischen Heidegger und Nietzsche. Was Heidegger und Marx in ihren Unterfangen nahe zusammenrücken lässt, sei der Umstand, dass beide vor dem Hintergrund ihrer Wertkritik dasselbe im Auge gehabt hätten. So stellt Dunkhase dem proportionalen Zusammenhang zwischen Verwertung der Sachwelt und Entwertung der Menschenwelt bei Marx – aus dem folgt, dass der Mensch zum „Knecht seines Gegenstandes“ wird – den heideggerschen „Knecht der Verwüstung“ gegenüber, zu dem der neuzeitliche Mensch sich mache. Allerdings gehe Heidegger nicht von der entfremdeten Arbeit aus, sondern von dem, was ihr metaphysisch zugrunde liegt: der Seinsverlassenheit.<sup>23</sup>

„Wo die Sinnlosigkeit zur Macht gelangt und zwar durch den Menschen als Subjektum, den Rechner und Raffer seiner und aller Dinge Berechenbarkeit, da muß die Beseitigung alles Sinnes (d.h. der Frage nach der Wahrheit des Seyns – bzw. ihres Anklangs in der Seiendheit und ihrer Entwerfung) ersetzt werden durch Solches, was allein als gemäßigter Ersatz zulässig bleibt: durch ein Rechnen und zwar durch das Rechnen mit Werten. Der Wert ist die Übersetzung der Wesenheit des Wesens in das Mengenhafte und Riesige, die Auslieferung des Seienden in die Verrechnung.“<sup>24</sup>

Um nun das Wesen des Geldes in den Horizont der Heideggerschen Technikkritik zu bekommen, wird eine wissenschaftskritische Auseinandersetzung von Sohn-Rethel mit der antiken

---

<sup>20</sup> Heidegger, Martin: Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948). Frankfurt a.M. 2015, S. 131.

<sup>21</sup> Vgl.: Ebd.: S. 20; Heidegger, Martin: Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39). Frankfurt a.M. 2014, S. 4 f.

<sup>22</sup> Dunkhase, Jan Eike: Heidegger, Marx und die Wertkritik, in: Zeitschrift für Ideengeschichte. Heft XI/3, Herbst 2017, Seite 33-40, hier: S. 36.

<sup>23</sup> Ebd.: S. 40.

<sup>24</sup> Heidegger, Martin: Überlegungen XII-XV (Schwarzen Hefte 1939-1941). Frankfurt a.M. 2014, S. 94.

griechischen Philosophie in Gestalt der frühen Werke von Marx – auf die sich Sohn-Rethel insbesondere stützt – vollzogen.<sup>25</sup> Somit spannt sich, analog zu Heidegger, vom Marxschen Standpunkt aus ein epistemologischer Bogen von der Antike bis in die Gegenwart hinein, der mit Sohn-Rethels Aussage zum Ausdruck kommt, wonach das Geld das Kriterium der objektiven Realität sei.<sup>26</sup> Somit wird deutlich, dass sowohl Heidegger als auch Sohn-Rethel im Denken der antiken griechischen Philosophie einen Paradigmenwechsel<sup>27</sup> vorfinden, der fundamentale Auswirkungen auf die Art und Weise hat, wie wir heute die Welt erkennen. Mit Heidegger formuliert lässt sich mithin fragen, inwiefern das Geld als etwas Technisches verstanden werden kann, woraufhin mit Sohn-Rethel geantwortet wird, dass uns im heutigen modernen Kontext das Ge-stell als Wesen der Technik im Geld „in Reinform“ gegenübertritt. Dass Sohn-Rethel und Heidegger diesbezüglich einen gemeinsamen Anknüpfungspunkt aufweisen können, wird dann deutlich, wenn man die oben genannte Kommensurabilität des Geldes mit Heideggers Charakterisierung des Ge-stells zusammenbringt, wonach es das Wesen sei, das *alles zum Selben mache*.<sup>28</sup>

Nun geht aus dem bisher Gesagten die Annahme einer Verbindung zwischen Heidegger und Marx hervor, womit sich die Frage nach der Notwendigkeit des Rekurses auf Sohn-Rethel stellt – zumal Sohn-Rethel selbst Heidegger recht skeptisch gegenüberstand. Dies zu verdeutlichen sei an dieser Stelle einem längeren Zitat Sohn-Rethels Raum gegeben:

„Sechstens verleiht sie [die Abstraktion] ihm [dem Denken] den Wahrheitsbegriff im Sinne des philosophischen Begriffs der Denkwahrheit, wie er etwa am ersten und deutlichsten bei Parmenides in seinem  $\tau\omicron\ \acute{o}\nu$  auftritt. Die Idee der Wahrheit kommt auf im Besitz des notwendig falschen Bewusstseins. Und es ist genau in diesen Charakteren der notwendig bedingten Entfremdung, daß die aus der entfalteten Warenproduktion entspringende begrifflich-logische

---

<sup>25</sup> Diese erhebt freilich nicht den Anspruch, dem kritischen Blick des Marxspezialisten genügen zu können. Stattdessen verwendet die vorliegende Arbeit Marx' Schriften nur insofern es für das hier verfolgte Anliegen dienlich ist.

<sup>26</sup> Sohn-Rethel: Alfred: Soziologische Theorie der Erkenntnis. Frankfurt a.M. 1985, S. 105; „Nur was sich gegen Geld kaufen oder verkaufen läßt, hat »objektiv gültige Realität«; was dieser Bescheinigung seines Daseins nicht fähig ist, ist soweit nur »im Geiste« vorhanden und kann alles erträumt sein.“; Rudolf Wolfgang Müller übernimmt für seine Untersuchung „Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike“, Frankfurt a.M. 1977 in weiten Teilen den von Sohn-Rethel ausgearbeiteten Ansatz.

<sup>27</sup> Wenn unter einem Paradigma ein impliziter „Komplex ineinander verflochtener theoretischer und methodologischer Überzeugungen“ verstanden wird, „der Auswahl, Bewertung und Kritik möglich macht.“ (Kuhn, Thomas: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a.M. 1976, S. 31.), handelt sich hierbei um einen Paradigmenwechsel im eigentlichen Sinne - vielleicht sogar den einzigen Paradigmenwechsel, den es je gegeben hat, da sich Sohn-Rethel und Heidegger darin einig sind, dass nach dieser fundamentalen Umstrukturierung des abendländischen Denkens die grundlegenden Parameter gleich geblieben sind.

<sup>28</sup> Heidegger, Martin: Bremer und Freiburger Vorträge. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957. Frankfurt a.M. 1994, S. 33; vgl. auch: Trawny, Peter: Martin Heidegger. Eine kritische Einführung. Frankfurt a.M. 2016, S. 150.

Denkweise die unentbehrliche Funktion der universellen Vergesellschaftung des Denkens erfüllt. Das Unvergängliche der griechischen Philosophie, die Tatsache, daß sich auch heute noch in die philosophische Debatte als nichthintergehbare[r] [sic] Maßstab hineingezogen wird, erklärt sich daraus, daß sie die Realabstraktion, die unsere Gesellschaft synthetisch zusammenhält, in ihren wesensmäßigen Inhalten auf Begriffe gebracht hat. Es sind dies die Begriffe der Philosophie oder, wenn man lieber will, die philosophischen Begriffe, die die Zeit übergreifen, in der diese Gesellschaft dauert. Aber selbst mit der Philosophie als ihrem Geisteshimmel ist unsere Gesellschaft nach wie vor blind für sich selbst. Martin Heidegger hat dieser Tatsache in seiner privaten Lesart von ἀλήθεια, Wahrheit, Ausdruck gegeben, und es hätte ihm demnach angestanden, die ausgesagte Verborgenheit der Wahrheit zu ergründen, die zu entherbergen, wie er sagt, ihre Ursache zu erforschen. Aber das hat er nicht getan, auch nicht versucht. Er hat es nur verstanden, im Dämmerchein der ἀλήθεια einem besonderen Stil des Philosophierens zu fröhnen“.<sup>29</sup>

Wie Heidegger am Materialismus eine Art technische Verfehlung gesehen zu haben glaubt, so ist seinerseits Sohn-Rethel der Auffassung, Heidegger selbst habe außer einer besonderen Terminologie nichts weiter zu einer tatsächlichen Entbergung beigetragen. Dass aber beide dem jeweils anderen mit ihrem Urteil Unrecht antun, vermag ein Hinweis auf die strukturelle Differenz zwischen Marx und Sohn-Rethel deutlicher zu machen. Ausgangspunkt hierfür ist Sohn-Rethels Kritik, dass Marx nicht nach einer Möglichkeit der gesellschaftlichen Synthesis in Gesellschaften fragt, die auf Privateigentum beruhen. Dieses Desiderat bei Marx ergebe sich aus dem Umstand, dass Marx eine direkte Linie der Genealogie zwischen Arbeit und Warenwert und somit zwischen sinnlichen Welterfahren und abstrakten Erkenntnisbegriffen anstellt (eine ausführlichere Auseinandersetzung folgt unten). Den Schlüssel zur Lösung dieses Problems sieht Sohn-Rethel darin, das Transzendentalsubjekt im Warenwert zu verorten, also die Bedingungen der modernen Vergesellschaftung und die Bedingungen der abstrakten Erkenntnis (die vereinzelte Privatpersonen hervorbringt) gleichzusetzen und dem Reich der Sinnlichkeit zu entheben.<sup>30</sup> Daraus folgt bei Sohn-Rethel, dass sich das Erkenntnisproblem in kantscher Formulierung auf dem von Hegel induzierten Boden des Geschichtsmaterialismus stellt: Er sieht Marx

---

<sup>29</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Weinheim 1989, S. 96.

<sup>30</sup> Mit dieser Modifikation scheint sich Sohn-Rethel, anscheinend ohne sich dessen bewusst zu sein, auf Heidegger zuzubewegen. Denn Heidegger ist der Auffassung, dass der Verstand im Erkennen Sinnlichkeit und damit Einbildungskraft als Unterlage voraussetzt. *Dass er aber selbst dem Wesen nach aus der Sinnlichkeit entspringen soll, diese Meinung könne den offenbaren Widersinn nicht verbergen.* Vgl.: Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a.M. 2010, S. 146.

also nicht als geistiges Kind von Kant *oder* Hegel, sondern vielmehr als Produkt von Kant im Rahmen Hegels. Sohn-Rethel stellt sich – so die Annahme – mit seiner Kritik an Marx und seinen daraus folgenden Schlüssen näher an die Heideggersche Seinsvergessenheit (siehe oben Dunkhase), da Sohn-Rethel im Gegensatz zu Marx die Entfremdung der Menschen auf eine „metaphysische“ Ebene im Heideggerschen Sinne ansetzt. Über diesen Zugang wird es letztlich auch möglich sein Aussagen über Geld treffen zu können, das nicht der unmittelbaren menschlichen Interaktion erwachsen ist. Ferner kann hier das Denken konkretisiert werden, das mit den oben bereits erwähnten Entfremdungserscheinungen einhergeht, auf die Marx selbst nur mit deren Beschreibung zu reagieren wusste.

## **1.2 Das Geld und die Entfremdung der Gesellschaft im aktuellen und traditionellen Kontext**

Ein erster Schritt hin zur Lösung der Frage nach dem Wesen des Geldes über eine kritische Auseinandersetzung mit unserer Kultur und unserem Denken<sup>31</sup> soll zunächst aus Sicht der Ökonomie selbst unternommen werden. Denn wie Sohn-Rethel bemerkt, sei das Buch der menschlichen Lebenswirklichkeit in den Zeichen der Ökonomie geschrieben.<sup>32</sup> Daher scheint es lohnenswert bei einer Analyse des Geldes sowie all jener Phänomene, die sich um das Geld ranken, z.B. Vergesellschaftung und Handlungsweisen des einzelnen Menschen bei der Ökonomie anzuheben. Der Frage nach dem Geld hat sich die Ökonomie auf zwei Arten zugewandt: Einmal eine historische Erklärung dessen, was Geld ist und woher es kommt. Hierbei hat sich mittlerweile die Ansicht durchgesetzt, dass das Geld seinen Ursprung in der Verwendung als Rangzeichen und Schmuck hat, aber auch im Bereich des Sakralen zu suchen ist.

Ein Beispiel für die Verortung des Geldes im Bereich des Sakralen stellt Christoph Türckes *Mehr! Philosophie des Geldes* dar. Türcke geht hierin selbst davon aus, dass die Wurzel des menschlichen Gestaltungswillens ein Ausdruck „psychologischer Notwehr“ ist, in deren Rahmen etwas Schreckliches so oft unter Angstentwicklung wiederholt wird, bis es seinen Schrecken verliert. Hieraus sei kulturhistorisch die Opfergabe an die Götter zu erklären. Durch sie habe sich der Mensch beständig der Gottheit und ihrer gefürchteten (destruktiven) Macht vergegenwärtigt – zunächst noch in Gestalt des Menschenopfers; mit der Zeit jedoch wurde der Ritus immer weiter vom Menschen als Opfergabe abstrahiert, bis er letztlich die Gestalt von

---

<sup>31</sup> Verwiesen sie hier auch auf Sohn-Rethel mit folgendem Satz: „Das Problem der Konstitution des gesellschaftlichen Seins ist mit dem Problem der Erkenntnis verknüpft.“ Sohn-Rethel, Alfred: *Soziologische Theorie der Erkenntnis*. Frankfurt a.M. 1985, S. 114.

<sup>32</sup> Sohn-Rethel: *Das Geld, die bare Münze des a priori*. Berlin 1990, S. 24.

etwas Unlebendigem, Metallischem angenommen habe.<sup>33</sup> Die lange vorherrschende sog. Konventionstheorie, wonach die Menschen aus Gründen der Zweckmäßigkeit (i.e. zur Erleichterung des Wirtschaftsverkehrs) ein allgemein gültiges Tauschmittel „vereinbart“ haben, gilt als widerlegt.<sup>34</sup>

Die zweite (heute gängige) Definition des Geldes ökonomischer Prägung ist nicht historisch, sondern funktional. Der gemäß ist „Alles, was Geldfunktion ausübt, [...] Geld.“<sup>35</sup> Hierbei unterscheiden die Ökonomen verschiedene Funktionen des Geldes. Erstens das Geld als Tausch- und Zahlungsmittel. Im Gegensatz zu einem naturalen Tauschsystem, in dem ein direkter Tausch von Waren stattfindet, v.a. nur unter der Bedingung, dass alle beteiligten Parteien an einem Tausch wechselseitig die jeweiligen Güter des anderen nachfragen, zerfällt der Tausch durch das Geld in zwei Akte: Den Verkauf einer Ware gegen Geld und den Kauf der gewünschten Ware vermittelt des erworbenen Geldbetrags.<sup>36</sup> Mit Blick auf die historischen Wurzeln des Geldes im Sakralen und den damit einhergehenden Assoziationen mit dem Gabenbegriff bei Marcel Mauss stellt eben der letzte Satz klar den Unterschied zur von Mauss beobachteten Eigendynamik der Gabe heraus: Das Geld ermöglicht im Rahmen des Tauschhandels die Freiheit, das Entgegengenommene zu erwidern oder auch nicht, wohingegen Mauss' Gabenschilderung eine unmittelbare, aber zumindest doch mittelbare Erwidern des Gegebenen fordert<sup>37</sup>. Dieser Punkt leitet zu einer weiteren Funktion des Geldes über – dem Geld als Wertaufbewahrungsmittel. Als solches ermöglicht es eine zeitliche Differenz zwischen Geldeinnahmen und Geldausgaben<sup>38</sup>.

Zuletzt kennt die moderne Geldtheorie eine dritte Funktion – das Geld als Recheneinheit. Dies meint den Umstand, dass sich in einer Geldwirtschaft der Marktwert einzelner Waren in einem „Standartgut“ ausdrücken lässt.<sup>39</sup> Dadurch wird ein einfacherer Austausch gewährleistet, denn im Gegensatz zu einer Naturalwirtschaft, in der der Preis einer Ware jedes Mal ein anderer ist (in einem Fall bekommt man für ein Fell drei Hühner und eine Wurst, im anderen Fall einen

---

<sup>33</sup> Vgl.: Türcke, Christoph: Mehr! Philosophie des Geldes. München <sup>2</sup>2015, S. 26-65 und weiterhin ein Zitat auf S.102: „Ein Abglanz des Göttlichen begibt sich in die Hand von Sterblichen und läßt sie dadurch an der höheren Macht teilhaben.“; ergänzend hierzu auch: Eckhardt, Benedikt: Geld, Macht, Sinn. „Überpekuniarisierte Verhältnisse“ im Athen des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr., in: Eckhardt, Benedikt / Martin, Katharina (Hrsg): Geld als Medium der Antike. Berlin 2011, S. 42-51.

<sup>34</sup> Vgl.: Issing, Otmar: Einführung in die Geldtheorie. München <sup>15</sup>2011, S. 1.

<sup>35</sup> Vgl.: Ebd.: S. 1.

<sup>36</sup> Die hier angebrachte Schilderung scheint dem Marxschen W-G-W Schema entlehnt zu sein, auf das weiter unten noch eingegangen wird.

<sup>37</sup> Vgl.: Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a.M. <sup>10</sup>2013, S. 36.

<sup>38</sup> Vgl.: Issing, Otmar: Einführung in die Geldtheorie. München <sup>15</sup>2011, S.1.

<sup>39</sup> Vgl.: Ebd.: S. 2.

halben Zentner Kartoffeln), entfällt in einer Geldwirtschaft dieser beständige Umrechnungsprozess: Der Preis ist bezogen auf das Standardgut Geld immer derselbe.<sup>40</sup>

So eindrucksvoll und erhellend diese Aussagen sind: Die Bestimmung des Wesens des Geldes in der modernen Ökonomie erfolgt auf eine Art und Weise, die einen philosophisch Fragenden unbefriedigt lässt. Das liegt zum einen daran, dass die heute gängige Definition des Geldes ökonomischer Prägung eine Funktion dahingehend beschreibt, dass „Alles, was Geldfunktion ausübt, [...] Geld [ist]“. Die offensichtliche Problematik hier besteht darin, dass das Definiens im Definiendum enthalten ist – eine Klärung dessen, was Geld ist, bleibt aus. Bewusst sind sich die Ökonomen allemal, dass der Geldbegriff keineswegs unumstritten ist, was sich u.a. in unterschiedlichen Kategorisierungen dessen zeigt, was als Geld zu gelten hat.<sup>41</sup>

Zum anderen scheint es so zu sein, dass das Wesen des Geldes ohnehin nicht primär im Fokus der ökonomischen Geldtheorie steht, beschäftigt sie sich doch „[...] mit den Einflussfaktoren verschiedener Wirtschaftssubjekte auf die Geldbeschaffung (Geldangebot) und die Geldverwendung (Geldnachfrage).“<sup>42</sup> Der Geldbegriff ist also immer schon in einer Operationalisierung vorhanden und wo er näher spezifiziert wird, wird er mit dem Begriff „Wert“ näher umschrieben<sup>43</sup>, der seinerseits keine nähere Bestimmung erfährt. Der wesentliche Punkt bleibt völlig unangetastet und wird schon im Vorhinein unhinterfragt hingenommen: Wie lässt sich erklären, dass der moderne Mensch in der Lage ist, von unterschiedlichen Qualitäten zu abstrahieren und alles auf einen einzigen „Nenner“ – in diesem Fall die Quantität – zu bringen? Mit anderen Worten: Was ist die Bedingung der Möglichkeit der Marxschen Äquivalentform?<sup>44</sup> Diese Dimension des Geldes als ein Phänomen, das Wahrnehmungsschemata und Artikulationsmuster beeinflusst sowie Beobachtungen und Bedürfnisse strukturiert, geht weit über die eben geschilderte rein ökonomische Rolle des Geldes hinaus, indem das Geld z.B. als Medium beschrieben wird.<sup>45</sup> Dass das Geld nicht bloßes Tauschmittel ist, sondern vielmehr eine epistemologische Dimension hat, durch die es sich gerade wesentlich auszeichnet, stellt Alfred Sohn-Rethel an verschiedenen Stellen heraus, indem er das Aufkommen des modernen Denkens – verstanden als abstrakt-naturwissenschaftliches – mit dem Aufkommen des Münzgeldes als

---

<sup>40</sup> Vgl.: Ebd.: S. 2.

<sup>41</sup> Vgl.: Ebd.: S. 4.

<sup>42</sup> Vgl.: Borchert, Manfred: Geld und Kredit. Einführung in die Geldtheorie und Geldpolitik. München <sup>8</sup>2003, S. 21.

<sup>43</sup> Vgl.: Ebd.: S. 22 ff.

<sup>44</sup> Auf diese wird im weiteren Fortgang der Arbeit noch intensiv eingegangen.

<sup>45</sup> Eckhardt, Benedikt / Martin, Katharina: Geld als Medium der Antike. Berlin 2011, S. 8 f.

dessen verdinglichter Form darstellt und so einen Bogen vom antiken Denken bis zum modernen spannt (siehe unten).

### 1.2.1 Traditionelle Ansätze der Geldanalyse

Um nun eine für philosophische Zwecke dienlichere Herangehensweise an die gestellte Frage vorzunehmen, sei nun zunächst auf die Geldanalysen antiker Autoren eingegangen, insbesondere auf diejenigen von Platon und Aristoteles.

#### *1.2.1.1 Das Geld bei Platon*

Platon selbst hat keine geldtheoretische Analyse moderner Art angestellt<sup>46</sup>, was jedoch, nach dem oben bereits Gesagten, im Rahmen der hier beabsichtigten Untersuchung nichts Schlechtes ist. Wie Brodbeck herausstellt, liegt das Verdienst Platons darin, einen Zusammenhang zwischen einer Differenzierung der Bedürfnisse und der Arbeitsteilung in einer Gesellschaft herausgearbeitet zu haben.<sup>47</sup> Ausgehend von der Frage, wie man die verschiedenen Bedürfnisse der Menschen stillen könne, ordnet er einem jeden dieser Bedürfnisse eine Tätigkeit zu, die nur bestimmte Menschen mit entsprechenden Fähigkeiten zu leisten im Stande sind.<sup>48</sup>

„[...] vielmehr muß dieser dem, was getan werden soll, ordentlich nachgehen und nicht nur beiläufig. Notwendig. Hiernach also wird alles reichlicher zustande kommen und schöner und leichter, wenn einer eines seiner Natur gemäß und zur rechten Zeit, mit allem anderen unbefast, verrichtet.“<sup>49</sup>

Diese Möglichkeit sei aber nur bei einer größeren Zahl an Bürgern gegeben. Brodbeck bemerkt hier, dass Platon implizit eine völlig neue Struktur offenbart, die zudem noch als kategoriale Notwendigkeit entworfen wird: Mit der qualitativen sozialen Differenzierung korrespondiert eine quantitative Größe.<sup>50</sup> Mit der zunehmenden Größe jedoch verschwindet auch der unmittelbare Zusammenhang zwischen Bedürfnis und Tätigkeit, mit anderen Worten: Die funktional

---

<sup>46</sup> Vgl.: Brodbeck, Karl-Heinz: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik. Darmstadt 2012, S. 408; Fußnote 29. (im Folgenden: Die Herrschaft des Geldes).

<sup>47</sup> Vgl.: Ebd.: S. 408.

<sup>48</sup> Vgl.: Ebd.: S. 408.

<sup>49</sup> Platon: Der Staat 370c. Platon. Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch. Band Vier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Herausgegeben von Gunther Eigler, Bearbeitet von Dietrich Kurz. Darmstadt 2011.

<sup>50</sup> Vgl.: Brodbeck, Karl-Heinz: Die Herrschaft des Geldes, S. 409. Interessant an dieser Stelle ist auch die Frage, inwiefern dieses Zusammenführen von qualitativen und quantitativen Größen als Vorläufer moderner Überlegungen in den Naturwissenschaften gelten kann. Wenn Heidegger sagt, dass das Wesen der Technik auf die antiken

differenten Arbeiten fallen zeitlich auseinander und bedürfen deshalb einer Vermittlung, die diese zeitliche Distanz überbrückt. Dieser Umstand macht Platz für eine neue spezielle Tätigkeit, nämlich für die des Kaufmanns, der seine berufliche Existenz dem Umstand verdankt, dass er sonst zu nichts zu gebrauchen sei.<sup>51</sup> Hieraus ergeben sich sodann die beiden Attribute des Geldes bei Platon: Erstens der Umstand, dass nur Taugenichtse den Fokus legen auf den Umgang mit Geld. Zweitens, dass das Geld außerzeitlich existiert und so die Zeit überbrücken kann. Brodbeck weist außerdem zurecht darauf hin, dass die Frage bei Platon völlig unbeantwortet bleibt, wie die Verschiedenheit der Bedürfnisse und Tätigkeiten sich zur Einheit des Geldes verhält.<sup>52</sup>

Darüber hinaus gestaltet sich Platons Beschreibung des Geldes in den *Nomoi* interessant. Als idealen Zustand sieht er „[...] daß Freundesgut wahrhaft gemeinsames Gut ist“.<sup>53</sup> Konkret bedeutet das, dass Frauen, Kinder und alles Vermögen den Menschen gemeinsam sein sollten, dass all jenes, das man als eigen bezeichnet, in jeder Beziehung aus dem Leben ganz verbannt ist.<sup>54</sup> Brodbeck führt diese Haltung auf Platons Erfahrung zurück, dass das Geld zu privaten Zwecken missbraucht werden kann.<sup>55</sup> Es dient dann nicht mehr als Vermittlung der Bedürfnisse und der spezialisierten Tätigkeiten, sondern wird zu einem Objekt individueller Begierde, die sich gegen die Gemeinschaft durch den Missbrauch einer gemeinschaftlichen Funktion als Vermittler richtet.<sup>56</sup>

Brodbeck fährt fort, dass man die späte Geldtheorie Platons als Versuch sehen könne, sich gegen die bereits erkennbare Veränderung der griechischen Polis zu wehren.<sup>57</sup> Ursächlich für den Verfall der Gemeinschaft sei nach Platon das Vorteilsstreben des Einzelnen, das, durch einen entarteten Gebrauch des Geldes erst entflammt, das Gemeinwohl unterminiert. Dass Platon im Vorteilsstreben des Einzelnen, das u.U. vom Geld befördert wird, etwas Negatives sieht, kommt u.a. in seiner Staatstheorie zum Tragen. Hier sei es die oberste Aufgabe des Gesetzes dafür zu sorgen, dass nicht einzelne Familien sich profilieren können, sondern dass es dem Staat als

---

Griechen zurückgeht, ließe sich in diesem Lichte an diesem Platonzitat ein Anhaltspunkt für den Ursprung der modernen Geisteshaltung ausmachen, wonach alles Soziale be- und verrechenbar ist?

<sup>51</sup> Vgl.: Ebd.: S. 409 f.

<sup>52</sup> Vgl.: Ebd.: S. 410.

<sup>53</sup> Platon: *Gesetze*, 739 c. Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch. Band 8/1. Bearbeitet von Klaus Schöpsdau, deutsche Übersetzung von Klaus Schöpsdau. Darmstadt 2011.

<sup>54</sup> Vgl.: Ebd. 739 c.

<sup>55</sup> Vgl.: Platon: *Gesetze*, 915 d – 922 a. Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch. Band 8/2. Bearbeitet von Klaus Schöpsdau, deutsche Übersetzung von Klaus Schöpsdau und Hieronymus Müller. Darmstadt 2011. An dieser Stelle zählt Platon erstaunlich viele Fälle von Veruntreuung (im weitesten Sinne) detailliert auf.

<sup>56</sup> Vgl.: Brodbeck: *Die Herrschaft des Geldes*, S. 410; siehe auch hierzu die folgende Beschreibung des griechischen *oikos* als einer Lebensgemeinschaft, die dem gemeinschaftlichen Gut nach Platon Raum bietet: Nagle, D. Brendan: *The Household As The Foundation Of Aristotle's Polis*. New York 2006, S. 1-18.

<sup>57</sup> Vgl.: Ebd.: S. 410.

Ganzem wohlgerhe. Dazu gehöre auch, die Bürger zusammenzufassen und sie folglich nicht aus der Staatsgemeinschaft nach Belieben ausscheren zu lassen.<sup>58</sup> Aus dem eben Gesagten scheint hervorzugehen, dass Platon das Heil des Staates in einer Art wirtschaftlicher und personeller Abschottung zu erkennen meint, was angesichts des Bildes der kleinsten gesellschaftlichen Einheit der antiken griechischen Polis – dem oikos – plausibel ist. So sei gemäß des antiken Ideals der oikos eine wirtschaftlich und personell in sich geschlossene Einheit.<sup>59</sup> Diese Idealvorstellung der wirtschaftlichen und sozialen Überschaubarkeit vor Augen nimmt es nicht Wunder, dass Platon den Niedergang Athens allgemein auf die Verweichlichung der Bürger zurückführte, deren Ursache er im ausschweifenden Konsum von Luxusgütern sah. Führt man sich nun vor Augen, dass viele dieser Luxusgüter importiert wurden<sup>60</sup>, was das Aufbrechen des ehemals wirtschaftlich geschlossenen oikos impliziert, ergibt sich ein stimmiges Bild hinsichtlich der platonischen Skepsis gegenüber dem Zusammenhang von Geld und einer sozioökonomischen Veränderung des Status Quo.

Um dem geldvermittelten Vorteilsstreben eines Einzelnen Einhalt zu gebieten, stellt Platon verschiedene Kontrollinstanzen eben jenen Bürgern zur Seite, die von Berufs wegen mit Geld und Handel zu tun haben. Diese Kontrolleure sind die Marktaufseher, die Stadtaufseher und die Landaufseher.<sup>61</sup> Dies ist auch nach Brodbeck das Bindeglied, das Platon mit Aristoteles in der Geldanalyse verbindet: Preise sind überwachte und damit in andere Sozialstrukturen eingebettete Phänomene und keineswegs Größen, die aus eigenem Recht bestehen.<sup>62</sup> Die Preisbildung ist demnach als soziales Phänomen zu verstehen und nicht, wie das heute der Fall zu sein scheint, als Ausfluss übergesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten zu deuten, die das Primat der Politik hinter sich lassen.

Mit der von Brodbeck geschilderten Wandlung des griechischen philosophischen Denkens bei Platon geht ein entsprechender historischer Rahmen der damaligen griechischen Welt einher. In diesem Zusammenhang hat die attische Polis diverse sozioökonomische und politische Veränderungen durchlaufen, auf die Platons Anmerkungen als Kritik verstanden werden können. Anders als Platon sieht Eckhardt in einem systemtheoretischen Ansatz das Geld nicht als Ursache für den Verfall Athens, sondern vielmehr als Medium, das die Demokratie des 5. und 4.

---

<sup>58</sup> Platon: Der Staat, 519 e – 520 a: „[...] daß der Gesetzgeber sich nicht dieses angelegen sein läßt, daß ein Geschlecht im Staat sich ausgezeichnet wohl befinde, sondern daß er im ganzen Staate Wohlsein muß hervorzubringen suchen, indem er die Bürger ineinanderfügt und sie teils überredet, teils nötigt, einander mitzuteilen von dem Nutzen, den jeder dem Gemeinwesen leisten kann [...].“

<sup>59</sup> Nagle, D. Brendan: *The Household As The Foundation Of Aristotle's Polis*. New York 2006, S. 1+19.

<sup>60</sup> Vgl.: Schupp, Franz: *Geschichte der Philosophie im Überblick*. Band 1, Antike. Hamburg 2003, S.227.

<sup>61</sup> Vgl.: Platon: *Gesetze*, 920 c.

<sup>62</sup> Vgl.: Brodbeck: *Die Herrschaft des Geldes*, S. 411.

Jahrhunderts in Gang hielt.<sup>63</sup> Dass jedoch das Geld im antiken Athen eine Wirkung auf diverse Lebensbereiche der Menschen entfaltet hat, gesteht Eckhardt in der These seines Textes implizit zu. Demnach führte die ungebremste Monetarisierung Athens im 4. und 5. Jahrhundert dazu, dass das Geld als verbindliche Leitdifferenz auf viele Bereiche des Lebens Auswirkungen hatte. Ursächlich dafür sei das Ausbleiben einer operativen Schließung eines Wirtschaftssystems gewesen.<sup>64</sup> Dass also Geld einen Einfluss auf Gesellschaften zu haben vermag, es sich mithin um wesentlich mehr als ein „Tauschinstrument“ moderner ökonomischer Lesart handelt, tritt bei Platon schon hervor.

### 1.2.1.2 Analyse des Geldes bei Aristoteles

Jener sozioökonomische Umbruch findet sich in ähnlicher Weise in der Analyse von Platons Schüler Aristoteles. Auch der Stagirit stellt eine Verschiedenheit der Menschen fest und verortet diese in einem Miteinander, das durch Arbeitsteilung geprägt ist.<sup>65</sup>

„Gesetzt, wir haben Bauer *a*, einen Scheffel Getreide *c*, Schuster *b*, seine nach Regel des Ausgleichs bemessene Leistung *d*. Ließe sich die Wiedervergeltung nicht in dieser Weise durchführen, so gäbe es keine Gemeinschaft des Verkehrs.“<sup>66</sup>

Diesen gemeinschaftlichen Verkehr zu bewerkstelligen bedarf es wie bei Platon des Geldes. Denn es macht alles, was untereinander getauscht wird, quantitativ vergleichbar, so dass es zu einer Mitte wird.<sup>67</sup> Hier zeichnet sich ab, dass Aristoteles versucht auf die Kommensurabilität

---

<sup>63</sup> Vgl.: Eckhardt, Benedikt: Geld, Macht, Sinn. „Überpekuniarisierte Verhältnisse“ im Athen des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr., in: Eckhardt, Benedikt / Martin, Katharina (Hrsg): Geld als Medium der Antike. Berlin 2011, S. 15-22; 38-41. Dagegen stellt sich Schupps Betrachtung der damaligen Zeit, die denselben Wandel in einem negativeren Licht erscheinen lässt. Vgl.: Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1, Antike. Hamburg 2003, S. 202-205.

<sup>64</sup> Ebd.: S. 29; dass die in der Spätantike vorstattengegangenen politischen Veränderungen nicht spurlos am oikos als Keimzelle der damaligen Gesellschaft vorübergegangen waren, ist nachzulesen bei Meyer, Ulrich: Soziales Handeln im Zeichen des Hauses. Zur Ökonomik in der Spätantike und im frühen Mittelalter. Göttingen 1998, S. 32.

<sup>65</sup> Aristoteles: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 4. Politik 1, 8, 1256 a 29f. Hamburg 1995. Übersetzt von Eugen Rolfes. Die hier angegebene Stelle lautet wie folgt: „Ähnlich ist es aber auch mit den Lebensweisen der Menschen; sie zeigen große Unterschiede.“ (Wenn nicht anders angegeben, wird diese Ausgabe von Aristoteles Politik verwendet); hierbei sollte man noch festhalten, dass Aristoteles in seiner Darstellung der arbeitsteiligen Gesellschaft vermutlich keine normativen Hintergedanken hat, denn, wie Schupp bemerkt, ging es Aristoteles nicht darum, eine apodiktische und normative Ethik zu schreiben, sondern zu analysieren, wie man zu dem kommt, was man „richtiges Handeln“ nennt. Vgl.: Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1, Antike. Hamburg 2003, S. 312.

<sup>66</sup> Aristoteles: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 3. Nikomachische Ethik, 5, 8, 1133 b 5. Hamburg 1995. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Bien. (Wenn nicht anders angegeben, wird diese Ausgabe von Aristoteles Nikomachischer Ethik verwendet).

<sup>67</sup> Vgl.: Aristoteles: Nikomachische Ethik, 5, 8, 1133 a 20.

qualitativ unterschiedlicher Dinge mittels des Geldes einzugehen, was Platon nicht getan hat. Im Zuge seiner Beschreibung dieser Kommensurabilität und ihrer Rolle für die Gesellschaft geht Aristoteles aber noch einen Schritt weiter als Platon, was im folgenden Zitat deutlich wird:

„Das Geld macht wie ein Maß alle Dinge kommensurabel und stellt dadurch eine Gleichheit unter ihnen her. Denn ohne Austausch wäre keine Gemeinschaft und ohne Gleichheit kein Austausch und ohne Kommensurabilität keine Gleichheit.“<sup>68</sup>

Diese Vergleichbarkeit ist, wie oben schon erwähnt, eine *quantitative*, die folglich die verglichenen Dinge in ein verrechnendes Verhältnis setzt. Die Rolle dieser Berechnungen ist bei Aristoteles viel fundamentaler, als es ursprünglich der Fall zu sein scheint, denn „Ohne solche Berechnung kann kein Austausch und keine Gemeinschaft sein.“<sup>69</sup> Die Grundlage für diese Berechnungen jedoch, quasi der kleinste gemeinsame Nenner, ist das *Bedürfnis* – das Eine als Maß für alles. Denn wenn die Menschen nichts bedürften oder nicht die gleichen Bedürfnisse hätten, so würde entweder kein Austausch sein oder kein gegenseitiger.<sup>70</sup> Der Stagirit fährt fort, dass nun aber durch Übereinkunft das Geld gleichsam der Stellvertreter des Bedürfnisses geworden<sup>71</sup> und das Bedürfnis die verbindende Einheit sei, die die Menschen zusammenhält.<sup>72</sup>

Aus dem Dargelegten geht etwas Erstaunliches hervor: Aristoteles scheint an das Geld und die damit einhergehende Berechenbarkeit die Vergemeinschaftung unmittelbar anzuknüpfen. Es ist also nicht mehr ein praktisches Aufeinander-Angewiesen-Sein durch ein „Füreinander-Produzieren“, das die Menschen zueinander treibt, sondern es ist eine viel abstraktere Kategorie – spätestens dann, wenn das Geld das praktische-alltägliche Bedürfnis ersetzt. Wie kommt aber Aristoteles zu der Formulierung dessen, was Marx und Sohn-Rethel 2000 Jahre später als „Äquivalentform“ und „Vergesellschaftung hinter dem Rücken der Menschen“ bezeichnen?<sup>73</sup> Um diese Frage besser beantworten zu können, muss man zurück auf den Anfang der aristotelischen Geldanalyse – der Nikomachischen Ethik.

Ausgehend von der Beschreibung des Geldes im fünften Buch der Nikomachischen Ethik unternimmt Aristoteles die Charakterisierung der Gerechtigkeit. Diese unterscheidet sich von der Tugend insofern, als es sich bei ihr (der Gerechtigkeit) um eine Beziehung zu anderen handelt,

---

<sup>68</sup> Ebd.: 1133b 15-20.

<sup>69</sup> Ebd.: 1133a, 25.

<sup>70</sup> Ebd.: 1133a, 25-30.

<sup>71</sup> Ebd.: 1133a, 30.

<sup>72</sup> Ebd.: 1133b, 5-10.

<sup>73</sup> „Marx begrüßt ihn [Aristoteles] noch als den ersten und größten Denker des Geldes vor der Heraufkunft der politischen Ökonomie.“ Hénaff, Marcel: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M. 2009. S. 124.

wohingegen die Tugend eine persönliche Disposition meint. Als vollkommen gilt jedoch gerade die Gerechtigkeit, weil sie im Gegensatz zur Tugend, die Beziehung zu anderen erst herstellt; die Tugend ermöglicht nur einen „Umgang mit sich selbst“. Weiterhin impliziert die Gerechtigkeit eine normative Dimension, da als gerecht dasjenige gilt, was in der staatlichen Gemeinschaft die Glückseligkeit und ihre Bestandteile hervorbringt und erhält.<sup>74</sup>

Von dieser allgemeinen Gerechtigkeit unterscheidet er die partikulare, die sich auf die Zuerteilung von Ehre oder Geld oder anderen Gütern, die unter die Staatsangehörigen zur Verteilung gelangen können. Im Rahmen dieser partikularen Gerechtigkeit geht es anscheinend also um reine Verteilungsfragen.<sup>75</sup> Infolge dieser Verteilungsfragen ist Recht etwas Proportionales, das die Mitte zwischen einem Mehr oder Weniger bildet; das Unrecht ist das, was dieser Proportionalität zuwiderläuft.<sup>76</sup> Dieses proportionale Recht, so bemerkt Aristoteles, ist das Recht schlechthin – das politische Recht –, das sich teils nach Regeln der Proportionalität, teils „nach Regeln der Zahl“ richtet.<sup>77</sup>

Fragt man hierbei nach dem Verhältnis der allgemeinen und der partikularen Gerechtigkeit, welche von beiden wohl die größere Rolle für das Aufrechterhalten der Gesellschaft hat, geht aus dem oben Dargelegten eindeutig hervor, dass die partikulare Gerechtigkeit wohl den gewichtigeren Aspekt darstellt, gibt es doch ohne das entsprechende Rechnen keine Gemeinschaft. Demzufolge lässt sich wohl feststellen, dass eine entsprechende proportionale Verteilung als gerecht erscheint – die also der Glückseligkeit der staatlichen Gemeinschaft und deren Erhalt am zuträglichsten ist – und somit als eine unablässige Bedingung für den Fortbestand des Staates anzusehen ist.

Interessant an der aristotelischen Gerechtigkeitstheorie ist das abermalige gemeinsame Auftreten von qualitativen und quantitativen Eigenschaften von Gegenständen. Dabei handelt es sich nicht einfach um eine Forderung nach einer gerechten Verteilung von Gütern (wie auch immer diese auszusehen hat) auf Grundlage eines übergeordneten ethischen Anspruchs inhaltlicher Natur.<sup>78</sup> Vielmehr *ist* die Proportionalität (eine Rechnung) als solche schon als gerecht anzusehen. Mit anderen Worten ausgedrückt: Das, was als gerecht / ethisch zu gelten hat, vollzieht sich nicht auf der *inhaltlichen*, sondern auf der *formalen* Ebene.

Vor dem Hintergrund dieser Bestimmung der Gerechtigkeit und ihrem Zusammenhang mit dem Staatswohl geht Aristoteles in die gleiche Richtung wie sein Lehrer, wenn er die potentielle

---

<sup>74</sup> Vgl.: Nikomachische Ethik, 5, 3, 1129b 15 – 1130a 15.

<sup>75</sup> Vgl.: Nikomachische Ethik, 5, 5, 1130b 30.

<sup>76</sup> Vgl.: Nikomachische Ethik, 5, 6, 1131a 10 – 7, 1131b 20.

<sup>77</sup> Vgl.: Nikomachische Ethik, 5,10,1134a 25-30.

<sup>78</sup> Z.B. der Verweis, dass eine gerechtere Verteilung der Güter den Menschen ein würdigeres Leben sichern würde.

schädliche Wirkung des Geldes darlegt. Diese sei im Zinswesen zu verorten und zwar in dem Sinn, dass jede Art von Zins verderblich sei. Das Zinswesen sei etwas Widernatürliches, da es das Geld aus seinem Zweckzusammenhang reiße – es sei vom Menschen gemacht worden, um gerechten Tausch und somit die Gemeinschaft unter den Menschen zu ermöglichen. Geld gegen Geld zu verleihen löse die Münze aus diesem als natürlich angesehenen Zusammenhang, denn der Wucherer setze das Geld nicht mehr mit dem Ziel ein, Waren und Dienste zu entgelten, sondern spekuliere ziellos auf noch mehr Geld.<sup>79</sup> Zieht man hierzu noch folgende Überlegungen heran, wonach sich der antike oikos – als Keimzelle der Polis – durch größtmögliche ökonomische Autarkie auszeichnet (der Tausch sich also primär auf den oikos selbst beschränkt)<sup>80</sup>, wird das ganze Ausmaß der Bedrohung des Wuchers deutlich. Keineswegs handelt es sich dann nur um die Verletzung eines übergeordneten Prinzips, das als „natürlich“ bezeichnet wird, sondern die Gefahr plötzlich freiwerdender wirtschaftlicher Fliehkräfte droht den oikos zu zersetzen und die Polis folglich an ihrer Basis von innen auszuhöhlen und zu vernichten – letztlich dieselbe Argumentation, die sich auch bei Platon findet.

Dass sowohl die Erklärung des Gerechten als auch die der Vergesellschaftung eine formale Grundlage hat, ja sogar die Schilderung des formalen Vergesellschaftungsprozesses ihre Charakteristik aus dem Formalismus der Schilderung der Gerechtigkeit zu haben scheint, ist überaus erstaunlich und erweckt, wie bereits bemerkt, den Eindruck, als sei Aristoteles eine Art Proto-Marx, bzw. gibt seiner Geldanalyse einen erstaunlich modernen Anstrich. So zu argumentieren ist freilich problematisch, da es sich dabei um eine Art retrospektive Teleologie handelt.<sup>81</sup> Und doch ist es erstaunlich, dass Marx – wahrscheinlich nicht zuletzt wegen seiner überaus guten Kenntnis der antiken Philosophen – gerade eben eine ähnliche formale Charakteristik der Gesellschaft mit Blick auf das Geld in seine Analyse hat einfließen lassen, die stark an die aristotelische erinnert. Was kann Marx in der Geld- und Gesellschaftsanalyse des Aristoteles gesehen haben, das ihn dazu veranlasste eben diese Gesichtspunkte auf seine, die englische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, anzuwenden? Woher stammt diese uns modernen Menschen nur allzu vertraute Sichtweise? Wiederum bleibt abermals die folgende Frage offen: Wie ist es

---

<sup>79</sup> Wittreck, Fabian: Münzpolitik und Wucher. Gelddiskurse als Gerechtigkeitsdiskurse, in: Eckhardt, Benedikt / Martin, Katharina (Hrsg): Geld als Medium der Antike. Berlin 2011, S. 160-162.

<sup>80</sup> Nagle, D. Brendan: The Household As The Foundation Of Aristotle's Polis. New York 2006, S. 1+19.

<sup>81</sup> Hénaff weist darauf hin, dass es verfehlt ist, Aristoteles als Wegbereiter der modernen Ökonomie zu sehen, ist der Stagirit doch noch dem antiken wirtschaftlichen Denken verhaftet (vgl.: Hénaff: Preis der Wahrheit, S. 501 f.). Gleichwohl merkt Hénaff weiterhin an, dass Aristoteles mit seinem Gerechtigkeitsbegriff das Terrain wechselt, ohne es selbst zu merken. Als Grundlage hierfür ist die Veränderung der griechischen Gesellschaft zu sehen, die sich mit dem Aufkommen der Polis vollzogen hat. Diese Veränderung führt dazu, dass das politische und das ökonomische Leben nicht mehr voneinander zu trennen sind; Aristoteles stellt deshalb ein formales Modell des ökonomischen Ausgleichs vor und zeigt, dass die Erfindung des Geldes dessen striktester Ausdruck ist. (vgl.: Hénaff: Preis der Wahrheit, S. 488-494).

möglich, dass Menschen von den unterschiedlichen Qualitäten unterschiedlicher Gegenstände absehen und Vergleichbarkeit gleichsam durch einen Setzungsakt herstellen, indem ein völlig „artfremder“ Gegenstand als Vermittler erwählt wird? Wie ist der Mensch überhaupt dazu fähig? Eine Antwort auf diese Frage bleibt auch der Stagirit schuldig, obschon er das Zustandekommen des Geldes genauer als sein Lehrmeister schilderte.

### 1.2.1.3 Die Geldanalyse des Mittelalters

Wendet man sich nun mit diesem Hintergrund dem Mittelalter und der Scholastik zu, stößt man auf dieselbe Denkfigur, die in der eben genannten Epoche die Geld- und Wertthematik auf eine andere Stufe stellt. Brodbeck bemerkt hierzu zweierlei: Zum einen die grundsätzliche Änderung des mittelalterlichen und scholastischen Denkens gegenüber den antiken Auffassungen mit Blick auf Geld und wirtschaftliche Phänomene. Letztere, durch Platon und Aristoteles personifiziert, reihen Rechtsnormen und wirtschaftliche Dinge in das Reich der Menschen ein, was sie prinzipiell empfänglich für willentliche und absichtliche Umgestaltung und Veränderung sein lässt.<sup>82</sup> Der Verlauf der Politik, aber auch v.a. der der Wirtschaft mit seinen Phänomenen „Preis“ und „Zins“, werden als etwas begriffen, das keine eigene Natur hat.<sup>83</sup> Eine grundsätzliche Änderung diesbezüglich stellte sich durch die Verbindung der römischen Staatsform mit dem christlichen Glauben ein. Recht und Wirtschaft erscheinen nunmehr als Ausdruck göttlicher Normen. Zwar war in der Antike der Mensch auch durch eine quasi übergeordnete Instanz – nämlich die Natur – auf die Gemeinschaft ausgerichtet. Die Form dieser Gemeinschaft wurde jedoch von Herkunft, Gewohnheit und Übereinkommen bestimmt, was dem Menschen generell einen gewissen Spielraum beim Ausleben seiner natürlichen Anlagen gewährte. Dieser Spielraum verschwand mit dem Einzug der neuen theokratischen Systeme. Fortan gab es nur noch eine ideale Ordnung, nämlich die göttliche, die aus der Offenbarung der Wirklichkeit, der Auslegung der heiligen Texte, erkannt wird.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Dass die mittelalterlichen Ordnungs- und Moralvorstellungen ihre Wurzel in der Antike haben und zwar ausgehend von der das antike Leben ordnenden kleinsten Einheit – dem oikos – und dem Bedeutungswandel, den dieser Begriff unterworfen war, zeigt Ulrich Meyer in seiner Untersuchung: Soziales Handeln im Zeichen des Hauses. Zur Ökonomik in der Spätantike und im frühen Mittelalter. Göttingen 1998, S. 48 ff.; 100 ff.

<sup>83</sup> Brodbeck: Die Herrschaft des Geldes, S. 441. Eine Auffassung, die heute weitgehend verloren gegangen zu sein scheint. Insbesondere im Bereich der Ökonomie sieht man immer wieder in aktuellen Auseinandersetzungen Wirtschaftswissenschaftler, die behaupten, es gäbe grundsätzliche wirtschaftliche Mechanismen, die sich dem Primat der Politik entziehen. Bezüglich des Primats der Politik in wirtschaftlichen Belangen des mittelalterlichen Denkens bei Aquin siehe: Wittreck, Fabian: Münzpolitik und Wucher. Gelddiskurse als Gerechtigkeitsdiskurse, in: Eckhardt, Benedikt / Martin, Katharina (Hrsg): Geld als Medium der Antike. Berlin 2011, S. 168 f.

<sup>84</sup> Ebd.: S. 442; dies lässt zunächst die Vermutung zu, dass es sich in diesem Wandel des Mittelalters um eine Begünstigung der Aristokratie handelt, für die die Rede von der göttlichen Ordnung nur als Rechtfertigung dient. Schupp macht aber deutlich, dass v.a. Thomas mit der Adaption der aristotelischen Beweisführung mit den Größen seiner Zeit bricht, indem er für Glaubenswahrheiten zwar keinen wissenschaftlichen Beweis, wohl aber den ausdrücklichen Nachweis der „Nicht-Unvernünftigkeit“ verlangt. Dennoch darf dies nicht darüber hinwegtäuschen,

Zum anderen scheinen das Mittelalter und die Scholastik den Fokus auf den formalen Aspekt im Rahmen der Wertanalyse übernommen und innerhalb des eben geschilderten Horizonts fortgeführt zu haben. Brodbeck geht hier insbesondere auf den metaphysischen Aspekt der Frage nach einem gerechten Preis ein. Denn mit dieser Frage unterstellt man implizit, dass einer Sache ein bestimmter Wert von Natur aus zukommt – eine Natur, die die wahre Natur des entsprechenden Dinges ist und berücksichtigt werden muss, möchte man gottgefällig handeln.<sup>85</sup> Diese Zuordnung von Sache und Wert, so Brodbeck, sei eine objektive und „objektiv“ meint hier: Im Einklang mit Gott.

„Die metaphysische Form beruht in der *Denkform*, nicht im vermeinten Inhalt. Thomas von Aquin spricht von der Metaphysik als *scientia regulatrix*. Es ist die Wissenschaft der Regeln, die das höchste Denken und die Dinge strukturiert. Der Gedanke, dass einem Dinge ein *Wert* metaphysisch zukommt, ist deshalb ganz unabhängig davon, ob man diesen Wert *im Ding* ansiedelt oder in einer objektiven Norm, der die Bewertung des Dinges zu gehorchen hat.“<sup>86</sup>

Seit der Antike, spätestens seit Aristoteles, kann man ein gemeinsames Auftreten von Fragen der Vergesellschaftung und Verwirtschaftlichung vor dem Hintergrund kognitiver Leistung beobachten, die jedoch mehr formaler Natur zu sein scheint. So ist bei Aristoteles das die Gesellschaft Bedingende und Erhaltende die proportionale Gerechtigkeit, die als formaler Prozess der Berechnung die Harmonie der polis sicherstellt. Im Mittelalter wandelt sich dann nur scheinbar die Prämisse der Glückseligkeit: Steht nunmehr die Gottgefälligkeit im Fokus des Lebens der Menschen und der Gemeinwesen, scheint die *beatitudo* des christlichen Mittelalters, wie die *eudaimonia* / *felicitas* der Antike, ihren Ausdruck in ökonomischen Dingen ebenfalls in einem formal-rechnerischen Austarieren zu haben. Nur ist man nun nicht mehr bestrebt, sich mit der Natur vermittels eines Rechnens zu versöhnen, sondern mit Gott.

---

dass für die damalige Zeit der Staat als eine Institution angesehen wurde, die infolge der Sünde Notwendigkeit erlangte. Insofern wurde die göttlich „aufoktroierte“ Gesellschaftsverfassung als ein Akt göttlicher Hilfe angesehen. Bemerkenswert sind in diesem Kontext auch die im Rahmen der thomasischen Staatskonzeption wiederkehrenden Motive des Antiken *oikos* als höchster Gesellschaftsordnung, die sich durch Autarkie des menschlichen Lebens und Erreichen des gemeinsamen Gutes auszeichnet. Vgl.: Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 2, Christliche Antike / Mittelalter. Hamburg 2003, S. 384 f; 403 f.

<sup>85</sup> Vgl.: Ebd.: S. 446.

<sup>86</sup> Ebd.: S. 446. Seine Hervorhebungen; auf der einen Seite scheint dies im Widerspruch damit zu stehen, dass Thomas Aristoteles folgend für den Bereich des Wissens von den Dingen der empirischen Welt keinerlei Erleuchtungsmoment augustiner Prägung (metaphysischer Art) veranschlagte. Auf der anderen Seite könnte man Brodbecks Zitat so interpretieren, dass die Metaphysik eine Art Bedingung der Möglichkeit für das Denken und somit für den Erkenntnisgewinn sei. Denn alle Erkenntnis nimmt bei Thomas zwar seinen Anfang bei der Sinneswahrnehmung, in dieser liegt aber schon ein Ansatzpunkt für die Bildung von Allgemeinbegriffen, also für *Abs-traktion* vor. s.: Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 2, Christliche Antike / Mittelalter. Hamburg 2003, S. 383-390.

Erstaunlich ist hier, dass sich eben an diesen Stellen ein Bruch in der jeweiligen Narrative der Gesellschafts- und Menschwerdung aufzeigt (ist doch z.B. bei Aristoteles der Mensch als Mensch als *zoon politikon* und *zoon logon echon* beschrieben). Am Anfang ist der Mensch stets alleine und mit seinen beschränkten Mitteln auf sich gestellt. Dann schließt er sich mit anderen seiner Art zu einer Gemeinschaft zusammen, um gegen die Widrigkeiten des alltäglichen Lebens besser gewappnet zu sein. Mit seiner Hände Arbeit sorgt er für sich und die Seinen, woraufhin sich dann das Ganze ändert. Wie aus dem Nichts kommen Fragen des guten Lebens, der Gerechtigkeit und des Handels mit ins Spiel und der Vergesellschaftungsprozess wandelt sich, wie oben schon erwähnt, von einem des *praktischen* Aufeinander-Angewiesen-Seins zu einem abstrakt-monetären. Anders ausgedrückt: der Mensch wandelt sich von einem *zoon praxin echon* zu einem *zoon logon echon*. Auffällig ist, dass dieser Wandel in einem engen Zusammenhang mit Geld und einer veränderten Wahrnehmung steht. Aber wie lässt sich das erklären? Die offensichtliche Frage wäre: Wie kommt es, dass sich modernes, Marxsches Gedankengut schon in der Antike „findet“? Hat sich in der Antike eine Denkweise etabliert, die so umfassend ist, dass sie das Handeln der Menschen vollends bestimmt und dies bis auf den heutigen Tag? Ist es möglich, dass all die bisher geschilderten Erscheinungen, die im Rahmenwerk des Kapitalismus zu verorten sind, sogar der Kapitalismus selbst, eine bloße gegenwärtige Aktualisierung einer Entwicklung sind, die in der Antike ihren Ausgang genommen hat?

Diese Frage soll als Ausgangspunkt dafür dienen, die Komplementarität von Heidegger und Sohn-Rethel bezüglich des Geldes und der Moderne nachzuweisen. Ausgehend von der jeweiligen Perspektive hinsichtlich der Moderne und was diese auszeichnet – insbesondere eine bestimmte Art des Erkenntnisgewinns, wie er sich in den modernen Wissenschaften zeigt – wird auf die „Wurzeln“ dieser Perspektive beider Denker zurückgegangen: deren jeweilige Auseinandersetzung mit dem antiken griechischen Denken. Fällt dieser direkte Rückbezug bei Heidegger relativ leicht, muss man bei Sohn-Rethel darauf hinweisen, dass ein direkter Brückenschlag von ihm zu den antiken Griechen nur bedingt möglich ist. Stattdessen muss die Rolle des griechischen Denkens in Sohn-Rethels Werk z.T. über dessen Rezeption in den frühen Schriften von Marx erfolgen, auf die sich Sohn-Rethel maßgeblich bezieht. Deutlich wird hierbei, dass sich vor allem die in der Literatur wenig beachtete Dissertation von Marx über den Unterschied in der Naturphilosophie von Epikur und Demokrit als fruchtbar erweist.

Die Komplementarität von Heidegger und Sohn-Rethel bezüglich des Geldes und der Moderne zeigt sodann, wie oben schon angedeutet, in dem Umstand, dass sich die begriffliche Trias „Entfremdung, Geld und Wesen der Technik“ in Einklang bringen lässt. Im dritten Teil der

Arbeit wird die so gewonnene Komplementarität zwischen Heidegger und Sohn-Rethel an Hannah Arendts Gesellschafts- und Politikverständnis als tertium comparationis aufgezeigt. Auf diese Weise gelingt es, die Modernitätskritik Heideggers und Sohn-Rethels in ihrer Relevanz für das Zwischenmenschliche nochmal eigens hervorzuheben

## **2 Nachweis der Komplementarität Heideggers und Sohn-Rethels bezüglich der Rolle des Geldes für die Moderne**

### **2.1 Die Charakterisierung der Moderne bezüglich der Wissenschaft durch Heidegger und Sohn-Rethel**

„Die Wirklichkeit, innerhalb der sich der heutige Mensch bewegt und zu halten versucht, wird nach ihren Grundzügen in zunehmendem Maße durch das mitbestimmt, was man die abendländisch-europäische Wissenschaft nennt.“<sup>87</sup>

Es mag auf den ersten Blick erstaunlich wirken, dass Heidegger das Spezimen unserer heutigen Zeit in der „abendländisch-europäischen Wissenschaft“ verortet, läge doch vielleicht eine Beschreibung mit den Worten „liberal“, „demokratisch“, „sozialstaatlich“, etc. näher. Gleichwohl muss man Heidegger zugestehen, dass die moderne Wissenschaft einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf unsere moderne Gesellschaftsordnung gehabt hat (s. Einleitung). Und dennoch scheinen es nicht die durch die moderne Wissenschaft vermittelten „Annehmlichkeiten“ zu sein, die Heidegger im Auge hat, wenn er sie zum wichtigsten Charakteristikum unserer Zeit erhebt. Vielmehr nimmt sie für Heidegger eine viel fundamentalere Rolle ein und zwar dahingehend, dass in ihr gewissermaßen ein „epistemologischer Habitus“ zum Vorschein kommt, der dem Wahrnehmen der Modernen zugrunde liegt.

„Wissenschaft ist nicht bloße kulturelle Betätigung der Menschen. Die Wissenschaft ist eine und zwar entscheidende Weise, in der sich uns alles, was ist, darstellt.“<sup>88</sup>

Was kennzeichnet nun nach Heidegger die moderne Wissenschaft, auch mit Blick auf unsere moderne Gesellschaft? Die moderne Wissenschaft ist ihrem Wesen nach „Forschung“. Dies bedeutet, dass das Erkennen unter wissenschaftlichen Vorzeichen zum einen schon immer mit

---

<sup>87</sup> Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. Frankfurt a.M. 2000. S. 39.

<sup>88</sup> Ebd.: S. 39.

einem bestimmten „Grundriss“ der Natur und der in ihr waltenden Vorgänge operiert und zum anderen sich im Erkenntnisvollzug an dieses zuvor gefasste Bild des Forschungsgegenstandes bindet – letzteres bezeichnet Heidegger als „Strenge der Forschung“.<sup>89</sup> Heidegger exemplifiziert dies anhand der modernen mathematischen Physik wie folgt: Indem die Physik als mathematische operiert, nimmt / setzt sie im Vorfeld schon etwas als gegeben / bekannt voraus, was nichts anderes ist als das, „was für das gesuchte Erkennen der Natur künftig Natur sein soll: der in sich geschlossene Bewegungszusammenhang raum-zeitlich bezogener Massepunkte.“<sup>90</sup> Diese der modernen Physik inhärente Grundannahme über das Wesen der Natur impliziert gleichermaßen bestimmte Wesentlichkeiten über Dinge, die in dieser Natur vorkommen, z.B. dass Bewegung mit Ortsveränderung einhergeht oder dass sich Kraft anhand einer Ortsveränderung bemisst, die in einer bestimmten Zeit vonstattengegangen ist, dass kein Zeitpunkt vor einem anderen Vorzug hat und dass jeder Ort dem anderen gleich ist. Es handelt sich mithin um ein völlig gleichmäßiges Bild von Natur. Entscheidend ist hierbei für Heidegger, dass in einem derartigen mathematischen Entwurf von Natur jeder Vorgang „hineingesehen“ werden muss.<sup>91</sup> Heidegger stellt somit in Abrede, dass das empirische Verfahren der modernen Naturwissenschaften als Prozedere zur bloßen Abbildung dessen, was ist, gelten kann. Denn der Vorgang des „Hineinsehens“ schließt eine rein passive Komponente auf Seiten des Forschers aus. Zugespitzt formuliert bedeutet dies, dass die Methode der modernen Wissenschaft ein gewaltsames Eindringen in die Natur darstellt und zwar nicht erst in dem Moment, da eine Erkenntnis gewonnen wird, sondern schon dann, wenn man sich ein „Bild“ vom Forschungsgegenstand macht.

Deutlicher wird dies in Heideggers weiteren Ausführungen zur Forschung als Wesen der modernen Wissenschaft. Der zweite Charakterzug der Forschung sei das Verfahren, dessen Ziel die Erklärung eines Unbekannten mit Hilfe eines schon Bekannten ist. Entscheidend hierfür ist die der modernen Wissenschaft eigentümliche Verfahrensweise des Experiments. Heidegger fügt hinzu, dass die Forschung nicht erst zur Forschung wegen des Experiments wird, sondern umgekehrt: Das Experiment wird erst dort möglich, wo sich die Naturerkenntnis zur Forschung schon umgewandelt hat.<sup>92</sup> In der Schilderung des Experiments und dem, was ihm zugrunde liegt – das Gesetz – schließt Heidegger nun den Kreis zum vorher Gesagten:

---

<sup>89</sup> Heidegger Martin: Holzwege. Frankfurt a.M. 82003, S. 77.

<sup>90</sup> Ebd.: S. 78.

<sup>91</sup> Ebd.: S. 78.

<sup>92</sup> Ebd.: S. 80.

„Ein Experiment ansetzen heißt: eine Bedingung vorstellen, dergemäß ein bestimmter Bewegungszusammenhang in der Notwendigkeit seines Ablaufs verfolgbar und d.h. für die Berechnung im voraus [sic] *beherrschbar* gemacht werden kann. Das Ansetzen des Gesetzes aber vollzieht sich aus der Hinsicht auf den Grundriß des Gegenstandsbezirkes. Dieser gibt das Maß und bindet das vorgreifende Vorstellen der Bedingung.“<sup>93</sup>

Es scheint sich also bei der modernen Wissenschaft weniger um einen objektiven, i.e. neutralen Erkenntnisgewinn zu handeln, sondern vielmehr, wie Heidegger es selbst nennt, um die Beherrschung der Natur, wenn sie gleichsam auf das Prokrustesbett der Forschung gespannt wird. Neben dem weiteren Charakteristikum der Forschung als Einzelwissenschaft, i.e. die Spezialisierung auf ein Teilgebiet, führt Heidegger „den Betrieb“ als dritten Grundvorgang der Forschung ein. Einfach ausgedrückt ist der Betrieb die „Verobjektivierung“ der eben gerade geschilderten epistemologischen Dimension der Forschung als Institution. „Im Betrieb wird der Entwurf des Gegenstandsbezirkes allererst in das Seiende eingebaut.“<sup>94</sup> Der Betrieb ist das in Beton gegossene und Fleisch gewordene Verfahren. Mit dem Betrieb, so Heidegger, hebt erst die neuzeitliche Wissenschaft richtig an, da nun der Boden dafür bereitet ist, dass „*der Vorrang des Verfahrens vor dem Seienden*“ sichergestellt ist.<sup>95</sup> Die auf diese Weise buchstäblich zementierte Forschung hat die Natur fest im Griff, indem die Forschung über die Natur verfügt. Der Grund allerdings, wieso die Forschung so ist und dies mit dem Menschen anstellt, liegt, so Heidegger, in ihrem metaphysischen Grund.<sup>96</sup> Dieser ist es, der die Verfügung der Forschung über die Natur derart bewerkstelligt, dass das Seiende entweder in seinem künftigen Verlauf vorausberechnet oder als Vergangenes nachgerechnet werden kann. Diese Art der rechnenden Erkenntnis ist für Heidegger insofern bemerkenswert, als

„Nur, was dergestalt Gegenstand wird, *ist*, gilt als seiend. Zur Wissenschaft als Forschung kommt er erst, wenn das Sein des Seienden in solcher Gegenständlichkeit gesucht wird.“<sup>97</sup>

Die moderne Wissenschaft ist also weit mehr als ein kontingentes System von Methoden und Theorien, vermittels derer Forschung betrieben wird. Sie stellt sich nach Heidegger als eine epistemologische Disposition dar, auf deren Boden nicht nur die Frage nach der Gültigkeit von

---

<sup>93</sup> Ebd.: S. 81; meine Hervorhebung.

<sup>94</sup> Ebd.: S. 84.

<sup>95</sup> Ebd.: S. 84; meine Hervorhebung.

<sup>96</sup> Ebd.: S. 86.

<sup>97</sup> Ebd.: S. 87; kursiv im Text.

Wissen geprüft wird, sondern implizit die Frage nach der Existenz einer Sache schon mit geklärt ist. Letzteres hat, wie aus dem Zitat hervorgeht, einen Exklusivitätsanspruch.

Diese Art des Erkenntniserwerbs hat allerdings nicht nur Auswirkungen auf den jeweiligen Gegenstand der Forschungsbemühungen, sondern ist auch eng verwoben mit einer Rückkoppelung zum Menschen, der auf diese Weise die Welt erschließt. Jene Rückkoppelung beschreibt Heidegger als eine wesenhafte Veränderung des Menschen, dergemäß der Mensch zum Subjekt wird. Diese Subjektwerdung des Menschen hängt eng mit dem Ausschließlichkeitsanspruch der Forschung auf Zuerkennung von Existenz derart zusammen, dass nunmehr das Seiende im Ganzen nur als seiend aufgefasst wird, sofern es durch das Subjekt nach dem eben dargelegten metaphysischen Maßstab erkannt ist.<sup>98</sup> Die Forschung macht den Menschen also zum alleinigen Maßstab dessen, was als wahr und seiend gelten kann. Aber nicht nur die Art und Weise, wie der Mensch nun selbst ist (als Subjekt) und sich gegenüber der Natur und anderen Forschungsgegenständen verhält (rechnend / beherrschend), wird durch die metaphysische Wissenschaft bestimmt. Auch die Weise, wie der Mensch mit Seinesgleichen lebt, ihnen begegnet und sich mit ihnen zurechtfindet, wird durch die von der Forschung induzierten Wesensveränderung zum Subjekt bestimmt.

„Nur weil und insofern der Mensch überhaupt und wesentlich zum Subjekt geworden ist, muß es in der Folge für ihn zu der ausdrücklichen Frage kommen, ob der Mensch als das auf seine Beliebigkeit beschränkte und in seiner Willkür losgelassene Ich oder als das Wir der Gesellschaft, ob der Mensch als Persönlichkeit in einer Gemeinschaft oder als bloßes Gruppenmitglied in der Körperschaft, ob er als Staat und Nation und als Volk oder als die allgemeine Menschheit des neuzeitlichen Menschen das Subjekt sein will und muß, das er *als* neuzeitliches Wesen *schon ist*.“<sup>99</sup>

Wenn also Heidegger von der Wissenschaft als der Weise redet, in der sich alles, was ist, darstellt, spricht er von verschiedenen Ebenen, in denen die Wissenschaft als Metaphysik waltet: Zum einen bestimmt sie für uns den Maßstab des Seienden, vor dessen Hintergrund der Mensch die Dinge überhaupt wahrnimmt. Damit geht eine bestimmte Art und Weise der Wahrnehmung einher, die den Menschen dazu bringt, den Erkenntnisgegenstand zu beherrschen in dem Sinn, dass er ihm durch den Erkenntnisprozess zur Verfügung steht. Ferner wirkt die Wissenschaft auf den Menschen selbst zurück, indem er zum Subjekt und damit zum „Repräsentant[en] des

---

<sup>98</sup> Ebd.: S. 88 f.

<sup>99</sup> Ebd.: S. 92.

Seienden im Sinne des Gegenständigen<sup>100</sup> wird. Heidegger macht hier auch den Ursprung gewisser Antagonismen und Begrifflichkeiten fest, wie sie den modernen Diskurs bestimmen, z.B. die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Staat, *dass* es überhaupt etwas wie ein Individuum und einen Staat gibt, oder den neuzeitlichen Begriff der Menschheit. In anderen Worten: Heidegger scheint mit dem Aufkommen der neuzeitlichen metaphysisch geprägten Wissenschaft gleichermaßen die Eckpfeiler der modernen Gesellschaft anzusetzen.

Auch Sohn-Rethel setzt sich mit der Gestalt der modernen Wissenschaft auseinander. Er tut dies mit dem Ziel nachzuweisen, dass die Erkenntnisbegriffe des Verstandes und der Mathematik aus dem ökonomischen Handel der Menschen untereinander (der gesellschaftlichen Synthesis) entspringen.<sup>101</sup> Obschon hier eindeutig Sohn-Rethels Verwurzelung im Marxismus hervorsteht, fällt einem doch sogleich eine Parallele zu Heideggers Wissenschaftskritik ins Auge. Endete der letzte Absatz mit der Feststellung, dass für Heidegger die moderne / metaphysische Art zu denken gleichursprünglich mit den neuzeitlichen Gesellschafts- und Personenkategorien sei, geht Sohn-Rethel von demselben Zusammenhang aus.<sup>102</sup> Bei dieser Parallelität bleibt es aber nicht alleine. Um seine Analyse zu untermauern, wendet Sohn-Rethel seine These auf „konkrete historische Erkenntnisphänomene an“, die er so zu erklären versucht. Wie Heidegger vor ihm startet er eine Auseinandersetzung mit der mathematischen Naturerkenntnis, wie er sie von Galileo hervorgebracht sieht, wenngleich auch erst Descartes diese Maxime in voller Schärfe dargelegt habe.<sup>103</sup> Bemerkenswert ist dabei Sohn-Rethels Schilderung dieser mathematischen Naturerkenntnis nach Galileo, welche die bis dahin gültige Naturerkenntnis der Griechen und des Mittelalters ablöst, zugunsten eines Bildes einer gleichförmigen Natur. Sohn-Rethel elaboriert diesen Wandlungsprozess anhand des veränderten Bedeutungshorizontes des Bewegungsbegriffs vor dem Hintergrund der mathematischen Naturforschung, wonach Galileo zufolge die Natur in den Schriftzeichen der Geometrie geschrieben sei.<sup>104</sup>

Ferner gehe dieses geometrische Naturbild mit einer Umkehr des Verhältnisses von Natur und Mathematik einher. Dadurch werde diese nicht mehr als bloße Ergänzung zum sinnlichen

---

<sup>100</sup> Ebd.: S. 91.

<sup>101</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Das Geld. Die bare Münze des Apriori. Berlin 1990. S. 21.

<sup>102</sup> Verwiesen sei hier auch auf Sohn-Rethel mit folgendem Satz: „Das Problem der Konstitution des gesellschaftlichen Seins ist mir dem Problem der Erkenntnis verknüpft.“ Sohn-Rethel, Alfred: Soziologische Theorie der Erkenntnis. Frankfurt a.M. 1985, S. 114.

<sup>103</sup> Ebd.: S. 23.

<sup>104</sup> Ebd.: S. 23-25 + 71; Sohn-Rethel bezieht sich an dieser Stelle auf die Ausführungen Koyrés. Für eine umfassendere Darstellung dieses Wandlungsprozesses sei hier auf Edward Caseys *The Fate of Place* verwiesen.

Wahrnehmungsapparat herangezogen, sondern „Die mathematische Denkweise und die ihr zugehörigen Begriffe sind zum Apriori der Naturerkenntnis geworden.“<sup>105</sup> Sohn-Rethel konzediert die aus der logischen Notwendigkeit dieses mathematischen Herangehens resultierende Abstraktheit, wenn die im Rahmen des Experiments vonstattengehende Konfrontation mit den Fakten diese wieder etwas zurückdrängt. Das sei aber auf Grund der Natur des Experiments, reines Wunschenken. Vielmehr zementiere das Experiment die mathematische Gestalt der Naturerkenntnis.

„Erstens müssen die zu konfrontierenden Fakten nach dem genauen Modell der Hypothese konstruiert, d.h. aus ihrem sonstigen Naturzusammenhang herausgelöst und in aller Reinheit »isoliert« werden. [...] Die Natur selbst wird vom Experimentator in die Schranken gefordert, indem der fragliche Vorgang mit der aufgestellten Hypothese ohne jegliche Vermittlung durch exakte Messung konfrontiert wird, worin ein Apparat das menschliche Sinnesorgan ersetzt bzw. kontrolliert. [...] Es soll ein Meßresultat erzielt werden, das durch eine kunstvoll herbeigeführte Anordnung die Natur in Anwendung auf sich selbst zustandebringt.“<sup>106</sup>

Hält man nun diese beiden Charakterisierungen der Moderne hinsichtlich der Wissenschaft nebeneinander, stellt man inhaltliche und strukturelle Ähnlichkeiten bei Heidegger und Sohn-Rethel fest. Beide Autoren interpretieren die moderne Wissenschaft auf dieselbe Weise. Erstens sehen beide dieselbe Entwicklung der Naturbeobachtung mit Einzug der modernen Wissenschaft vonstattengehen. Die Natur wird nunmehr – beide stellen hier die Referenz zu Descartes her<sup>107</sup> – als gleichförmiger Gegenstand aufgefasst, dem man Erkenntnis bezüglich seiner selbst mittels bestimmter mathematischer und technischer Verfahren abringen muss. Bei beiden Denkern gehen jene Verfahren mit einer „Beherrschung“ des Gegenstandes einher – was bei Sohn-Rethel mit der Formulierung zusätzlich zum Tragen kommt, wonach Wissenschafts- und Erkenntnislogik der Logik der Aneignung und des Geldes entspräche<sup>108</sup>. Jene Verfahren in Gestalt des „Experiments“ vollbringen dabei keine Relativierung der Herrschaft über den Gegenstand, indem im Rahmen des Experiments die abstrakte Anschauung des Gegenstandes mit Fakten konfrontiert würde, im Gegenteil: Das Experiment zementiert das Bild vom Gegenstand als beherrschbar und verfügbar. Was bei Sohn-Rethel in diesem Kontext „die Konstruktion der Fakten im Einklang mit dem Modell der Hypothese“ ist, tritt einem bei Heidegger als „Strenge

---

<sup>105</sup> Ebd.: S. 71.

<sup>106</sup> Ebd.: S. 72.

<sup>107</sup> Vgl.: Heidegger Martin: Holzwege. Frankfurt a.M. 82003, S. 87.

<sup>108</sup> Vgl.: Sohn-Rethel, Alfred: Das Geld. Die bare Münze des Apriori. Berlin 1990, S. 41.

der Forschung“ gegenüber. Auch die ontologische Dimension der Wissenschaft als Bestimmungsgrund dessen, was als seiend zu gelten hat, wird von beiden Denkern geteilt. Wurde dies für Heidegger im obigen Zitat deutlich, so kann für Sohn-Rethel folgender Ausspruch herangezogen werden:

„Nur was sich gegen Geld kaufen oder verkaufen läßt, hat »objektiv gültige Realität«; was dieser Bescheinigung seines Daseins nicht fähig ist, ist soweit nur »im Geiste« vorhanden und kann alles erträumt sein.“<sup>109</sup>

Bedacht werden muss hierbei, dass Sohn-Rethel Geldlogik und Wissenschafts- / Erkenntnislogik gleichsetzt, womit er der Wissenschaft dieselbe ontologische Rolle zukommen lässt wie Heidegger. Darüber hinaus wurde deutlich, dass Sohn-Rethel und Heidegger inhaltliche und strukturelle Parallelen aufweisen, was die Charakterisierung der Rolle der modernen Wissenschaft für das moderne Verständnis von Gesellschaft anlangt. Handelt es sich bei der eben geschilderten Ähnlichkeit nur um reine Semantik oder liegt hier auch in systematischer Hinsicht eine gemeinsame Grundlage vor? Zusammengebracht werden sollen in diesem Zusammenhang die Begriffe, die für jeden der beiden Denker wesentlich für die moderne Wissenschaft zu sein scheinen: Bei Heidegger handelt es sich um den Begriff der Metaphysik und bei Sohn-Rethel um das Geld.

Folglich soll die im weiteren Verlauf der Arbeit erörterte Frage lauten, inwiefern sich der Geldbegriff Sohn-Rethels als etwas Metaphysisches im heideggerschen Sinn erweist. Hierzu werden die Auseinandersetzungen beider Denker mit der Antike beleuchtet, da sie hier den Ursprung für das Wesen der modernen Wissenschaft sehen.

## **2.2 Die Wurzeln des modernen wissenschaftlichen Denkens im Ausgang der Antike nach Sohn-Rethel**

Wenn Sohn-Rethel von „der Antike“ spricht, ist die griechische Antike gemeint – obwohl er in seinen Ausführungen auch das alte Ägypten oder Phönizien mit einbezieht<sup>110</sup>; denn schließlich ließen sich am Beispiel Ägyptens Vorformen der späteren wissenschaftlichen Denkweise festmachen (er spricht hier noch von „Geistesarbeit“). So sieht Sohn-Rethel z.B. bei Platons

---

<sup>109</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Soziologische Theorie der Erkenntnis. Frankfurt a.M. 1985, S. 105.

<sup>110</sup> Vgl.: Sohn-Rethel, Alfred: Soziologische Theorie der Erkenntnis. Frankfurt a.M. 1985, S. 52; ders.: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Weinheim 1989, S. 83 ff; ders.: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt a.M. 1970, S. 102 ff.

*Timaios* „die Abhängigkeit der griechischen Geistesarbeit von ägyptischen Vorformen in einer Weise herausgestrichen, die nicht zur Gänze auf seiner [Platons] Erfindung beruhen kann.“<sup>111</sup> Sohn-Rethel verweist hier also darauf, dass das moderne naturwissenschaftliche Denken seinen Ursprung zwar noch vor den Griechen gehabt habe; die Rolle der Griechen für die Moderne hebe sich aber gegenüber den früheren Epochen hervor.

Es sei kein Zufall, so Sohn-Rethel, dass die Münzprägung im Ionien des 7. Jahrhunderts v. Chr. mit dem Auftreten der ersten griechischen Naturphilosophen zusammenfällt; das Prägen von Geld und die damit einhergehende Veränderung des Handels deute auf eine Art des Erkennens hin, die zwar Elemente der „Alten Welt“ einschließe, sich jedoch von dieser fundamental unterscheide.<sup>112</sup> Er macht dies am Beispiel der griechischen Naturerkenntnis fest, die seit dem Auftreten der Ionier eine mathematische sei. Diese mathematische „Geldlogik“ unterscheide sich fundamental von der Mathematik der Ägypter. Letztere betrieben keine Mathematik im heutigen Sinne, sondern eine Praxis des Messens, in dessen Rahmen mit Hilfe eines Seils von Praktikern eine Handfertigkeit ausgeübt wurde, die zudem noch örtlich und zeitlich begrenzt war; war das Messvorhaben abgeschlossen, so verlor die Tätigkeit ihren Sinn.<sup>113</sup> Mit anderen Worten: Die Erkenntnistätigkeit des Menschen war nur im Zusammenhang mit der Natur sinnvoll; der Mensch der Alten Welt vermochte es nicht, im Gegensatz zum von der modernen Wissenschaft geprägten Menschen – nach der Charakterisierung Heideggers –, seiner Erkenntnistätigkeit aus sich selbst heraus Geltung und Ausdruck zu verleihen.

„Es waren erst die Griechen, die die Hilfsmittel der geometrischen Darstellung erfanden, und diese bestanden statt aus gespannten Seilen aus den Linien, die, am Lineal entlang oder mit dem Zirkel gezogen, auf der Unterlage stehen blieben und mit anderen dergleichen Linien einen dauernden Zusammenhang darstellten, in dem sich geometrische Gesetzmäßigkeiten von innerer Notwendigkeit erkennen ließen. Die Geometrie der Messung wurde also ganz etwas anderes als die Messung selbst. Die handliche Verrichtung wurde einer rein gedanklichen Anstrengung untergeordnet, die nur noch auf die Erfassung quantitativer und räumlicher Formgesetzlichkeit gerichtet ist.“<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt a.M. 1970, S. 99; ders.: Das Geld, die bare Münze des Apriori. Berlin 1990, S. 51 f.

<sup>112</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Das Geld, die bare Münze des Apriori. Berlin 1990, S. 51; ders.: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Weinheim 1989, S. 91 ff.; ders.: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt a.M. 1970, S. 53.

<sup>113</sup> Ders.: Das Geld, die bare Münze des Apriori. Berlin 1990, S. 52 f.

<sup>114</sup> Ebd.: S. 53.

Die auf diese Weise von den Griechen in Form gegossenen mathematischen Begrifflichkeiten seien es, welche die Zeit übergreifen, in der diese unsere Gesellschaft überdauern.<sup>115</sup> Diese Begrifflichkeiten / Erkenntnisweisen bahnten nicht nur den Weg für unsere modernen Gesellschaftsverfassungen; sie bedeuteten auch das Ende einer anderen „Seinswurzel“, die vor der Geldlogik das Erkennen der Menschen bestimmt zu haben schien und eine andere Art der Wirklichkeit zugrunde legte – die Naturwüchsigkeit.<sup>116</sup>

Aus dieser Auseinandersetzung Sohn-Rethels mit der Antike bezüglich ihrer Rolle für das moderne Denken lässt sich folgendes festhalten: Das Wesen der modernen Naturwissenschaft hat nach Sohn-Rethel seinen Ursprung in der griechischen Antike. Hier stellt sich vor dem Hintergrund des Aufkommens des Münzgeldes im Denken der Menschen ein Wandel ein, der für die kommenden Jahrhunderte bestimmend dafür sein wird, wie wir die Welt wahrnehmen. Neben der schon erwähnten Beherrschbarkeit der Natur zeichnet sich dieser Wandel durch Abstraktheit in dem Sinn aus, dass der Mensch zur Erkenntnisgewinnung nicht mehr auf eine direkte Interaktion mit der Natur angewiesen ist. Aus dieser Abstraktheit folgt einmal die Dauerhaftigkeit des Ergebnisses des Erkenntnisprozesses (anders als bei der Praxis der alten Welt) und zum anderen die Letztbegründung der Gültigkeit des so entstandenen Wissens im Menschen selbst. Letzteres findet sich, wie gezeigt wurde, in leicht abgewandelter Form bei Heidegger; was jedoch bei ihm mit dem Begriff „Subjektwerdung“ bezeichnet wird, ist bei Sohn-Rethel die „Ich-Bezogenheit“<sup>117</sup>. Ferner löst dieses gewandelte Denken die sog. „Naturwüchsigkeit“ ab, die anscheinend im Gegensatz zur mathematischen Logik steht und überdies auch ein anderes Menschenbild impliziert. Zuletzt ergibt sich in Sohn-Rethels Auseinandersetzung mit den Griechen noch ein dritter Anknüpfungspunkt: Neben der Art der Wissensgenerierung nach mathematischen Gesichtspunkten und deren Zusammenhang zur Ökonomie durch das Geld bindet er noch den Vergesellschaftungsprozess als drittes wesentliches Merkmal in seine Schilderung mit ein und kommt so zu einem geschlossenen Kreislauf von Geld, Vergesellschaftung und mathematischer Naturerkenntnis. Dies bedeutet: Sohn-Rethel trennt nicht zwischen Ökonomie und „Epistemologie“; das eine wird nur vor dem Hintergrund des anderen erklärbar. Will man folglich dem Phänomen der mathematischen Naturerkenntnis bei Sohn-Rethel auf die Spur kommen, muss man sich eingehender den „ökonomischen“ Gesichtspunkten seines Denkens zuwenden, die er in Auseinandersetzung mit Marx gewonnen hat. Aus diesem Grund wendet sich die Arbeit nun der Rolle zu, die der marxsche Ansatz im Denken Sohn-Rethels spielt.

---

<sup>115</sup> Ders.: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Weinheim 1989, S. 96.

<sup>116</sup> Ders.: Soziologische Theorie der Erkenntnis. Frankfurt a.M. 1985, S. 62.

<sup>117</sup> Ebd.: S. 41.

Vornehmliches Augenmerk liegt darauf, wie sich Sohn-Rethel zu Marx abgrenzt, insbesondere hinsichtlich der Rolle des Erkennens und des Geldes.

### 2.2.1 Sohn-Rehtel und Marx

Sohn-Rethel geht davon aus, dass die veränderten Umstände seiner Epoche eine Erweiterung des marxistischen Ansatzes notwendig machen. Dabei soll diese Erweiterung nicht vom Marxismus fort, sondern tiefer in ihn hineinführen.<sup>118</sup> Die Epoche, in der sich Sohn-Rethel selbst sieht, sei der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus; folglich stehe der Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft im Fokus. Marx' Epoche hingegen war noch ganz innerhalb des Entwicklungsprozesses des Kapitalismus begriffen und hatte die auf das Ende dieser Gesellschaftsformation hintreibenden Tendenzen als Grenze ihrer theoretischen Perspektive.<sup>119</sup> Menschen, die nach Sohn-Rethel Teil einer Gesellschaft auf dieser Entwicklungsstufe sind, bedürfen der präzisen Einsicht in die Kausalität und Wechselwirkung zwischen der Entwicklung der materiellen Produktivkräfte und der Gestaltung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse. Zwar fänden sich zur Frage, wie die gesellschaftliche Basis den geistigen Überbau bestimmt, zahllose Hinweise in Marx' Kapital, aber die Probleme der Bewusstseinsbildung stünden eben nicht im Zentrum und bilden aber auch keinen primären Bestandteil des Hauptwerkes von Marx. Dabei seien es gerade diese Fragen, die zu Hauptfragen unserer Epoche würden.<sup>120</sup>

Für die Möglichkeit einer bewussten Gesellschaft ist für Sohn-Rethel ein geschichtsmaterialistischer Einblick in die Natur der modernen Technologie und ihrer theoretischen Basis in den Naturwissenschaften noch um ein Vielfaches wichtiger.<sup>121</sup> Denn die Frage nach der Naturwissenschaft und ihrer Erkenntnisformen sei von Marx in Zusammenhang mit dem Geschichtsmaterialismus ausgelassen worden.<sup>122</sup> Ferner werde die Naturwissenschaft weder dem ideologischen Überbau noch der gesellschaftlichen Basis zugerechnet und bleibe so, nach Sohn-Rethel, geschichtlich ohne nähere Bestimmung. An den Stellen, wo sie im Kapital erwähnt wird, werde ihre innertheoretische Möglichkeit als selbstverständlich behandelt. Für Sohn-Rethel folgt daraus eine schwerwiegende „Zweigeisigkeit“ innerhalb des Denkens des marxistischen Lagers:

---

<sup>118</sup> Vgl.: Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, S. 12.

<sup>119</sup> Ebd.: S. 12.

<sup>120</sup> Vgl.: Ebd.: S. 12.

<sup>121</sup> Vgl.: Ebd.: S. 12f.

<sup>122</sup> Ebd.: S. 13.

„Auf der einen Seite wird nichts von dem, was die Bewußtseinswelt an Phänomenen bietet, geboten hat oder noch bieten wird, anders denn in seiner Geschichtlichkeit verstanden und dialektisch als zeitlich gebunden gewertet. Auf der anderen Seite hingegen sind wir in den Fragen der Logik, der Mathematik und der Objektwahrheit auf den Boden zeitloser Normen versetzt. Ist ein Marxist also Materialist für die Geschichtswahrheiten, aber Idealist für die Naturwahrheiten? Ist sein Denken gespalten zwischen einem dialektischen Wahrheitsbegriff, an dem die Zeit wesentlich teilhat, und einem undialektischen Wahrheitsbegriff von zeitloser Observanz?“<sup>123</sup>

Die Überwindung dieser Zweigleisigkeit ist für Sohn-Rethel keineswegs bloße Haarspalterei, sondern vielmehr die Lebensfrage für die sozialistische Theorie und Praxis seiner Epoche. Umso tragischer ist es, dass Marx selbst in seinen Schriften nicht für die Klärungen gesorgt hat, die einer Spaltung des Denkens seiner Nachfolger in zwei Wahrheitsbegriffen vorgebeugt hätten.<sup>124</sup> Die geschichtsmaterialistische Ursprungserklärung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisform und ihrer Entwicklung ist somit eines der Felder, um dessentwillen ein erweiterter Ansatz der marxistischen Theorie nötig wird.<sup>125</sup>

Hier bleibt Sohn-Rethel jedoch noch nicht stehen: Ein zweiter Grund, der eine Ausweitung der Theorie von Marx seiner Meinung nach nötig werden lässt, ist das Fehlen einer Theorie der Geistesarbeit und der Handarbeit, ihrer geschichtlichen Scheidung und der Bedingungen ihrer möglichen Vereinigung.<sup>126</sup> Dabei verweist er auf Marx selbst, der zu den Vorbedingungen einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft das Verschwinden der knechtenden Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit zählt – und damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit. Unter welcher Bedingung allerdings dieser Gegensatz verschwindet, lässt sich nicht verstehen, wenn nicht zuvor die Ursachen seiner geschichtlichen Entstehung aufgedeckt worden sind, worüber Marx' Theorie keinerlei Auskunft gibt. Obwohl dieser Gegensatz ein essentieller Bestandteil der Entfremdung ist, geht aus diesem nicht automatisch hervor, warum „einer herrschenden Klasse über kurz oder lang immer auch die spezifische Form der Geistesarbeit, die sie benötigt, zur Verfügung steht.“<sup>127</sup> Zudem sind diejenigen, die sich im Bereich der Kopfarbeit betätigen – z.B. Priester, Philosophen oder Wissenschaftler

---

<sup>123</sup> Ebd.: S. 13.

<sup>124</sup> Ebd.: S. 14.

<sup>125</sup> Ebd.: S. 15.

<sup>126</sup> Vgl.: Ebd.: S. 15.

<sup>127</sup> Ebd.: S. 15.

– nicht automatisch diejenigen, die den Nutzen der Herrschaft innehaben, zu der sie einen unentbehrlichen Beitrag leisten.<sup>128</sup>

„Der objektive Erkenntnischarakter von Kopfarbeit, der Wahrheitsbegriff selbst, kommen in der Geschichte auf im Zuge der Scheidung von Kopf und Hand, die ihrerseits Teil einer gesellschaftlichen Klassenscheidung ist. Die Objektivität und die Klassenfunktion von Erkenntnis der intellektuellen Art sind also wesensmäßig verknüpft, und nur in ihrer Verknüpfung gesehen werden sie erklärbar.“<sup>129</sup>

Aus diesem Zusammenhang leitet Sohn-Rethel die Frage nach den Implikationen für die Möglichkeit einer modernen, auf hoher technologischer Stufe fußenden klassenlosen Gesellschaft ab. Anders ausgedrückt: Wenn die gegenwärtige Entwicklung hin zu einer klassenlosen Gesellschaft führt, kann diese nicht modern *und* hochtechnologisiert sein, da Technologie immer Menschen voraussetzt, die im Stande sind, solch eine Technik zu produzieren. Dies tun sie vermittelt geistiger Arbeit, deren Vorkommen ein Indiz für die Unterordnung der Individuen ist: Die Bedingungen einer klassenlosen Gesellschaft und einer modernen / hochtechnologisierten Gesellschaft schließen sich gegenseitig aus.

Daraus ergibt sich für Sohn-Rethel eine dritte Frage, die sich für die Epoche von Marx so nicht ergeben hatte: Was ist der konstitutive Unterschied zwischen einer Klassengesellschaft und einer gesellschaftlichen Klassenlosigkeit? Beides seien Formen von gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen, doch beinhalte dieser Allgemeinbegriff nicht die Unterschiede, auf die es im Übergang von Kapitalismus zum Sozialismus und besonders im Aufbau des Sozialismus ankommt.<sup>130</sup> Sohn-Rethel zieht daraus zwei Schlussfolgerungen: Erstens braucht es ein spezifisches und eindeutiges gesellschaftsstrukturelles (nicht ideologisches) Kriterium, woran eine klassenlose Gesellschaft in ihrer essentiellen Verschiedenheit von jeder Klassengesellschaft erkennbar ist. Zweitens stehen die drei hier vorgehobenen Fragegruppen in einem inneren Zusammenhang und das Glied, das diesen Zusammenhang herstellt, ist die gesellschaftliche Synthesis. Unter dem Begriff der gesellschaftlichen Synthesis versteht Sohn-Rethel

„[...] die Funktionen, die in verschiedenen Geschichtsepochen den Daseinszusammenhang der Menschen zu einer lebensfähigen Gesellschaft vermitteln. [...] Die gesellschaftliche Synthesis

---

<sup>128</sup> Ebd.: S. 15 f.

<sup>129</sup> Ebd.: S. 16.

<sup>130</sup> Vgl.: Ebd.: S. 16.

ist also nichts weiter als ein spezifischer Bestandteil im Marxschen Begriff der Gesellschaftsformation, ein struktureller Bestandteil, den wir für besonders wichtig halten für die Formentwicklung der menschlichen Handlungs- und Denkweisen.“<sup>131</sup>

Mit Blick auf die gesellschaftliche Synthesis als einem Konglomerat der drei eben genannten Punkte, stellt sich eine Reformulierung der Beziehung zwischen Marx und Sohn-Rethel wie folgt dar: Sohn-Rethel übernimmt von Marx die Ansicht, dass die Vergesellschaftung der Menschen untereinander über den Warentausch vollzogen wird. Im Gegensatz zu Marx ist Sohn-Rethel der Meinung, dass die gesellschaftlich-synthetische Funktion dem Warentausch auf der geldwirtschaftlichen Stufe zugeschrieben werden müsse. Auf dieser geldwirtschaftlichen Stufe hat der Warentausch die Eigenschaft des Aneignungsverhältnisses, steht inhaltlich im Gegensatz zur Arbeit und ist von dieser in raum-zeitlicher Hinsicht getrennt. Die Marxsche Analyse führe hingegen zu dem Ergebnis, dass die vergesellschaftende Kraft des Warenverkehrs aus der gesellschaftlichen Natur der Arbeit stamme.<sup>132</sup>

Wie vollzieht sich aber, nach Sohn-Rethel, der Vergesellschaftungsprozess über das Geld? Wie ist es beschaffen, dass es das zu leisten vermag? Sohn-Rethel meint, dass das Geld für die vergesellschaftende Funktion gewisser Formeigenschaften höchster Abstraktionsstufe bedarf, die für alle in diesen Gesellschaften tatsächlich oder auch nur möglicherweise vorkommenden Waren und Dienstleistungen zutreffen müssen. Diese Formeigenschaft höchster Abstraktionsstufe braucht es zur Vergesellschaftung deshalb, da nach Sohn-Rethel die moderne Gesellschaft wie auch die Möglichkeit von Welt im Sinne menschlicher Erkenntnis an dieselbe Bedingung geknüpft sind: *der Einheit des Seins alles Seienden*.<sup>133</sup>

Indes treten diese vom Gebrauchswert abstrahierenden Formeigenschaften am Geld selbst nicht in Erscheinung, denn sie können als reine Formabstraktionen nicht erscheinen. Was am Geld nur in Erscheinung zu treten vermag ist sein Material, sein Zuschnitt und die ihm aufgeprägten Symbole, all das, was es zu einem Ding macht, das man in der Tasche tragen, ausgeben und einnehmen kann.<sup>134</sup>

Sohn-Rethel geht noch weiter: Er behauptet nicht nur, dass die gesellschaftliche Synthesis über das Geld vermittelt ist, sondern auch, dass die Abstraktionsformen, die die gesellschaftlich-

---

<sup>131</sup> Ebd.: S. 16 f.

<sup>132</sup> Ebd.: S. 188.

<sup>133</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Soziologische Theorie der Erkenntnis. Frankfurt a.M. 1985, S. 41; meine Hervorhebung.

<sup>134</sup> Ders.: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis S. 17; „Aber was dieses Ding zum Geld macht, im Zusammenhang mit dem Wert und der »Wertabstraktion«, ist etwas von alledem, was an ihm gesehen, gefühlt und gezählt werden kann, wesentlich Verschiedenes, nämlich etwas, das seiner Natur nach rein formal und von höchster Allgemeinheit- bzw. Abstraktionsstufe ist.“

synthetische Funktion des Geldes ausmachen, sich gesondert ausweisen lassen, und dass sie sich als die letzten Organisationsprinzipien der in geldvermittelten Gesellschaften notwendig werdenden Erkenntnisfunktionen des Denkens erweisen.<sup>135</sup>

„Sie sind die Erkenntnisprinzipien, die die begriffliche Grundlage der antiken Philosophie sowohl wie der modernen Naturwissenschaft bilden, und die wir der Einfachheit halber mit dem seit Kant geläufig gewordenen Namen der »Kategorien a priori« etikettieren können. Diese Kategorien wären demnach Vergesellschaftungsformen des Denkens, die ein Individuum von genügender Intelligenz und Schulung befähigen, sich eines begrifflich unabhängigen Intellektes oder Verstandes zu bedienen, der für die Gesellschaft denkt.“<sup>136</sup>

Somit hat Sohn-Rethel im Geld genau solch ein Kriterium im obigen Sinne gefunden, anhand dessen sich unsere Gesellschaft hinsichtlich der sie bestimmenden Erkenntnisform begreifen lässt – das Geld. Mit anderen Worten: Nach Sohn-Rethel zeigt sich am Geld, was unsere Gesellschaft ist; im Geld kristallisieren sich gleichsam jene Erkenntnisprinzipien heraus, die für unsere moderne Gesellschaft seit der Antike konstitutiv sind.

Bezüglich des Ursprungs der das Geld bedingenden Realabstraktion setzt sich Sohn-Rethel abermals gegen Marx ab. So sei es nach Marx Aufgabe der Arbeit – gemäß den jeweils gegebenen Produktionsverhältnissen – den Waren ihren Wert zu geben; aber die Genesis der Wertform und der ihr zugrundeliegenden Realabstraktion erklärt sich aus dem Austauschprozess.<sup>137</sup> Marx begeht Sohn-Rethel zufolge den Fehler, den des Warentauschs eigentümlichen Abstraktionscharakter der Arbeit und ihrer Reduktion auf „abstrakt menschliche Arbeit“ zuzuschreiben. Diese Reduktion ist es, die eine Lösung als erbracht vortäuscht, die allerdings in ihr nicht enthalten ist.<sup>138</sup>

Somit ergibt sich nach Sohn-Rethel aus dem Denken von Karl Marx selbst der unglückliche Umstand, dass die Möglichkeit verbaut wird, die drei oben genannten Probleme zu sehen und damit zu lösen.

Indem Sohn-Rethel die Scheidung von Kopf- und Handarbeit schärfer fasst, trennt er den Prozess der Arbeit von dem des Tausches - im Gegensatz zu Marx selbst, der zwischen Arbeit, Wert und Tausch eine Linie zieht. Als Konsequenz aus diesem Widerspruch setzt Sohn-Rethel

---

<sup>135</sup> Vgl.: Ebd.: S. 17.

<sup>136</sup> Ebd.: S. 17 f.

<sup>137</sup> Ebd.: S. 191; „Es ist eine Scheinlösung, wodurch in der Marxschen Warenanalyse der Zugang zur Kritik der Erkenntnistheorie versperrt wird. Die Argumente der Kritik der politischen Ökonomie erfahren darin eine unberechtigte Ausdehnung auf die qualitative Problematik der Warenabstraktion.“

<sup>138</sup> Ebd.: S. 189.

die durch Arbeit vermittelte Vergesellschaftung von einer über den Tausch stattgefundenen Vergesellschaftung ab. In Sohn-Rethels modifizierter Lesart des Marxismus ist somit das Geld *das* Kriterium, in dem das Wesen der gesellschaftlichen Synthesis aufscheint, das auch gleichzeitig das Wesen der modernen Wissenschaft ist – die *Einheit des Seins alles Seienden*. In der modernen Gesellschaft erscheint dieser Grundsatz als die in einem Staat zusammengefasste Menge von Einzelpersonen bzw. Einzelstaaten, die sich zu einem Bund zusammenschließen (bezeichnend in dem Spruch: e pluribus unum); im Geld selbst tritt er als Kommensurabilität entgegen und in der Wissenschaft als das Bild einer gleichförmigen von Notwendigkeiten und Gesetzen durchzogenen Natur, in der sich scheinbar indifferente Naturerscheinungen zueinander gemäß jener Gesetze und Notwendigkeiten verhalten (s.o.).

Auf der anderen Seite macht Sohn-Rethel deutlich, dass die praktische Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur die dem Menschen natürliche Art und Weise der Erkenntnis darstellt:

„Natur erfährt die Fortsetzung der Menschengeschichte dort, wo Arbeit anfängt: *Dass der Mensch nach Maß seiner Arbeit lebt, darin liegt die menschliche Naturbasis.*“<sup>139</sup>

Diese Naturbasis, die sich auf der Grundlage der Produktionsarbeit als einer praktischen Betätigung konstituiert, stellt die Basis eines von zwei Wegen der Erkenntnis dar. Einer Erkenntnisweise, die als Ausfluss eines praktischen Umgangs mit der Natur verstanden wird und einer abstrakten Erkenntnis, die aus diesem praktischen Umgang gelöst ist und ihren Gehalt aus anderen Quellen bezieht.<sup>140</sup>

Diese historische Tatsache zeigt sich für Sohn-Rethel auf der Ebene der Wissenschaft in Gestalt des vorhin beispielhaft dargelegten Wandlungsprozesses des Erkenntnisvollzugs in der griechischen Naturphilosophie, in der die Vermessungspraxis der Alten Welt einer abstrakten mathematischen Welterschließung weichen musste und somit die Naturwüchsigkeit der Antike verloren ging. Was ist aber diese Naturwüchsigkeit? Nachdem nun das Verhältnis zwischen Sohn-Rethel und Marx bezüglich ihrer Abgrenzungen voneinander ausgearbeitet wurde, ist es nun nötig, diesen Gegensatz zwischen Naturwüchsigkeit und Aneignungslogik bei Sohn-Rethel näher zu beleuchten. Jener Gegensatz zwischen naturwüchsiger Erkenntnis und abstrakt-mathematischer Erkenntnis scheint im Mittelpunkt von Sohn-Rethels Konzept zu stehen, weswegen ein genauerer Blick hierauf unumgänglich ist. Daher werden nun zwei Wege beschritten, um

---

<sup>139</sup> Ebd.: S. 4 f; meine Hervorhebung.

<sup>140</sup> Ebd.: S. 7; „Hier stellt sich ein theoretisches Erkenntnisproblem durch die historische Tatsache, dass die Formen der Naturerkenntnis sich von der manuellen Produktionspraxis loslösen, sich dieser gegenüber verselbstständigen und also offenkundig aus anderen Quellen als denen der Handarbeit fließen.“

sich dieser von Sohn-Rethel aufgezeigten Antinomie von Naturwüchsigkeit und Wissenschaft zu nähern: Zunächst soll hier Marx' Dissertation im Mittelpunkt stehen, da hier diese Spaltung im Rahmen des Marxschen Denkens allgemein ideentheoretisch aufgearbeitet ist. In diesem Zusammenhang wird auf den Naturbegriff von Karl Marx eingegangen, wie ihn Alfred Schmidt in seiner Arbeit *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* darstellt. Diese Arbeit von Schmidt bezieht sich auf die frühen Schriften von Marx – weist also eine Nähe zu seiner Dissertation auf – und wird von Sohn-Rethel selbst mit dem Wort „hervorragend“ charakterisiert und in seiner Arbeit als einziger Verweis auf diese Thematik angegeben.<sup>141</sup> Bezüglich der Ausarbeitung des Marxschen Naturbegriffs bleibt auch nichts anderes übrig, als die Analyse von Schmidt nachzuvollziehen. Zum einen, weil Sohn-Rethel selbst sich nur auf diese mit Blick auf Marx' Naturbegriff bezieht, zum anderen, weil Marx selbst keine explizite Darstellung des Naturbegriffs dargelegt hat.

#### *2.2.1.1 Die Auseinandersetzung des frühen Marx mit den Griechen ausgehend von der Philosophie seiner Zeit*

Die Auseinandersetzung des frühen Marx mit dem Denken der antiken Griechen hebt in seiner Dissertation über den Unterschied der Naturphilosophie bei Demokrit und Epikur an – also einem „Vergleich“ zwischen der Naturphilosophie der Vorsokratiker und eines Vertreters des Hellenismus.

Grundsätzlich scheinen Marx' Kenntnisse der griechischen Philosophie derart fundiert gewesen zu sein, dass seine Dissertation als Teil einer geplanten größeren Arbeit mit dem Titel „Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der ganzen griechischen Spekulation“ angelegt gewesen ist.<sup>142</sup> Diesen Zusammenhang herstellen zu wollen, kommt nicht von ungefähr, führt man sich vor Augen, wie Marx den Zustand der Philosophie – insbesondere der des Hellenismus – vom Blickwinkel seiner Zeitgenossen aus beschreibt. So war die gängige Meinung zu Marx' Zeit, dass mit dem Tode des Aristoteles die Philosophie ein jähes Ende genommen habe. Die Philosophenschulen des Hellenismus – Epikureer, Stoiker, Skeptiker – würden als ein fast ungehöriger Nachtrag zum goldenen aristotelischen Zeitalter angesehen, der in keinem Verhältnis zu seinen gewaltigen Prämissen stehe.<sup>143</sup> Dieser für den Hellenismus wahrhaft vernichtenden Diagnose jener Zeit stellt sich Marx ent-

---

<sup>141</sup> Vgl.: S. 13 f.

<sup>142</sup> Marx, Karl: Werke, Schriften. Band I. Frühe Schriften I. S. 20.

<sup>143</sup> Ebd.: S. 23.

schlossen entgegen. Der Hellenismus stellt für ihn nicht ein bloßes Überbleibsel einer „glorreichen Vergangenheit“ dar, sondern ist vielmehr die Fortsetzung der älteren griechischen Philosophie.<sup>144</sup> So meint Marx in Auseinandersetzung mit Hegel, dem die Rolle der hellenistischen Schulen verborgen geblieben sei, dass diesen Systemen eine besondere Rolle zukäme, da sie der Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen Philosophie seien.<sup>145</sup> In seiner Dissertation scheint Marx folglich aufzeigen zu wollen, dass in der hellenistischen Naturphilosophie etwas zum Vorschein kommt, das anders und „ursprünglicher“ ist, als das, was sich schon bei Demokrit findet.

Der Ausgangspunkt hierfür ist Marx' kritische Auseinandersetzung mit den Ursprüngen und der Entwicklung des Materialismus und zwar ausgehend von seiner „modernerer“ Erscheinungsform. Der Materialismus, so Marx, sei der eingeborene Sohn Großbritanniens, denn schon der Scholastiker Don Scotus fragte sich, ob die Materie nicht denken könne. Zudem sei Scotus selbst Nominalist gewesen, was überhaupt ein Hauptelement des englischen Materialismus im Besonderen und der erste Ausdruck des Materialismus im Allgemeinen sei. Als Stammvater des englischen Materialismus und aller modernen experimentierenden Wissenschaft bezeichnet Marx jedoch Baco, dem die Naturwissenschaft als die wahre Wissenschaft und die sinnliche Physik als der vornehmste Teil der Naturwissenschaft gilt. Die beiden Autoritäten, auf die sich Baco häufig beruft, seien Anaxagoras und Demokrit; diese Eckpfeiler von Bacos Lehre stellt Marx wie folgt dar:

„Nach seiner Lehre sind die *Sinne* untrüglich und die Quelle aller Kenntnisse. Die Wissenschaft ist *Erfahrungswissenschaft* und besteht darin, eine *rationale Methode* auf das sinnlich Gegebene anzuwenden. Induktion, Analyse, Vergleichung, Beobachtung, Experimentieren sind die Hauptbedingungen einer rationalen Methode. Unter den *der Materie* eingeborenen Eigenschaften ist die *Bewegung* die erste und vorzüglichste, nicht nur als *mechanische* und *mathematische* Bewegung, sondern mehr noch als *Trieb*, *Lebensgeist*, *Spannkraft*, als *Qual* [...] der Materie. Die primitiven Formen der letzteren sind lebendige, individualisierende, ihr inhärente, die spezifischen Unterschiede produzierende *Wesenskräfte*.“<sup>146</sup>

Eine Wende des Materialismus hin zu einer einseitigen Ausrichtung habe sich laut Marx unter Hobbes vollzogen, der, so Marx, der Systematiker des baconischen Materialismus ist. Konkret

---

<sup>144</sup> Ebd.: S. 24.

<sup>145</sup> Ebd.: S. 21.

<sup>146</sup> Ebd.: S. 823 f.; kursiv im Text.

äußere sich diese Verengung des Materialismus darin, dass sich die Sinnlichkeit zu einer abstrakten Sinnlichkeit wandle, mithin zur Sinnlichkeit des „Geometers“ werde.

„Die *physische* Bewegung wird der *mechanischen* oder *mathematischen* geopfert; die *Geometrie* wird als die Hauptwissenschaft proklamiert. Der Materialismus wird *menschenfeindlich*. Um den *menschenfeindlichen, fleischlosen* Geist auf seinem eigenen Gebiete überwinden zu können, muß der Materialismus selbst sein Fleisch abtöten und zum *Asketen* werden. Er tritt auf als ein *Verstandeswesen*, aber er entwickelt auch die rücksichtslose Konsequenz des Verstandes.“<sup>147</sup>

Marx sieht also das Unmenschliche in der Wende des Materialismus nach Hobbes in einer Abstraktion. Kenntnis über die Welt scheint also nicht länger mittels der Sinne gewonnen zu werden, sondern über eine abstrakte Weltschau, die in keinem direkten sinnlichen Kontakt mehr zur Welt steht. Dieser Entwicklung des abstrakten englischen Materialismus stellt Marx den französischen Materialismus entgegen, der ironischerweise seinen Ursprung bei der Umwendung des Sensualismus nach Locke hat. Diese Umwendung vollzog Condillac in seiner Widerlegung der Systeme von Descartes, Spinoza, Leibniz und Malebranche.<sup>148</sup> Hieraus ergab sich sodann innerhalb des französischen Materialismus eine Aufspaltung in zwei Richtungen: Die eine Richtung wurde stark vom englischen Materialismus beeinflusst und wandte sich somit dem Abstrakten zu. Die andere Richtung vollzog eine Rückbesinnung auf die unmittelbar-sinnliche Herkunft<sup>149</sup>.

Wie sein „Schüler“ Sohn-Rethel stellt Marx eine Dichotomie zwischen sinnlich-konkretem und abstrakt-mathematischem Denken in seiner Zeit fest. Obschon Marx für die Hinwendung zum letzteren Hobbes verantwortlich machte, stellt sich dennoch die Frage, ob diese Entwicklung genuin modern, oder bereits in der Antike angelegt ist – ähnlich wie dies Sohn-Rethel mit Blick auf seine Kritik der modernen Wissenschaft feststellt. Daher soll nunmehr das Augenmerk auf die oben erwähnte Stelle gerichtet sein, die die Wurzel des Materialismus in der griechischen Antike insbesondere bei Demokrit verortet. Der Blick soll dabei insbesondere auf dem Wandel des Materialismus liegen, wie er sich in der Abkehr vom direkt-sinnlichen Auseinandersetzen mit der Welt hin zu einer rein theoretisch-abstrakten Schau der Welt nach englischem Vorbild darstellt.

---

<sup>147</sup> Ebd.: S. 824; kursiv im Text.

<sup>148</sup> Ebd.: S. 825 f.

<sup>149</sup> Ebd.: S. 827.

Zunächst geht Marx auf die Widersprüche in Demokrits Bestimmung der Wahrheit ein, wie sie in unterschiedlichen Quellen zu finden sind. An einer Stelle setze Demokrit die Seele und den Verstand als ein und dasselbe, denn das Phänomen sei das Wahre. An anderer Stelle leugne Demokrit die generelle Möglichkeit des Menschen, zur Wahrheit zu gelangen. Diese skeptische, unsichere und in sich widersprechende Ansicht sei weiterentwickelt und konkretisiert in der Weise, wie das Verhältnis des Atoms zur sinnlich erscheinenden Welt bestimmt wird.<sup>150</sup> Auf der einen Seite komme die sinnliche Erscheinung nicht den Atomen selbst zu; sie [die sinnliche Erscheinung] sei nur Meinung und Schein, wahrhaft allein seien nur die Atome und das Leere, durch deren Verbindung untereinander jedes eins zu werden scheint.<sup>151</sup> Folglich bleibe nur die Vernunft, mit Hilfe der man die einzig wahrhaften Dinge „betrachten“ könne, die für das herkömmliche Auge zu klein sind<sup>152</sup>. Es zeigt sich, dass der Ursprung des die Moderne bestimmenden abstrakten Wissenschafts- und Naturverständnisses auch für Marx in der Antike zu liegen scheint. Mithin ist die moderne Ausformulierung der Wissenschaft die Aktualisierung dessen, was im antiken griechischen Denken bei Demokrit schon angelegt war. Wie bei Sohn-Rethel, so schlägt sich auch diese abstrakte Art des Erkenntniserwerbs auf das Wesen und das Verhalten des Menschen nieder. So ist Demokrit zum einen wegen des abstrakten Charakters des Wissens dazu angehalten, es sich *anzueignen*. Daraus folgt, so Marx, dass er sich dieses Wissen „von außen“ suchen muss und es deshalb die Welt bereist, um seinen Wissensdurst zu stillen. Zudem macht Marx deutlich, dass dieses abstrakte Wissen wesentlich vom Menschen grundverschieden ist, denn Demokrit könne umherwandern so viel er wolle, niemals wird er in diesem Wissen Befriedigung finden: Das Wissen, das er für wahr hält, sei inhaltslos – Das Wissen, das ihm Inhalt gibt, ist für ihn ohne Wahrheit. Dazu verdammt, die halbe Welt zu durchwandern auf der Suche nach Wahrheit, wird er sie jedoch niemals erlangen.<sup>153</sup> Als Gegensatz zur abstrakten Verwissenschaftlichung der Philosophie bei Demokrit richtet sich Marx' Blick in diesem Kontext auf Epikurs Naturphilosophie. Dieser nimmt die genaue Gegenposition zu Demokrits Auffassung von Wahrheit ein, indem er nicht den Verstand und die durch ihn angewandte Abstraktion in den Mittelpunkt der Wahrheit stellt, sondern die Sinne:

„Alle Sinne sind Herolde des Wahren.“<sup>12</sup> „Nichts kann die sinnliche Wahrnehmung widerlegen; weder die gleichartige [...], noch der Begriff, denn der Begriff hängt ab von den sinnlichen

---

<sup>150</sup> Ebd.: S. 28.

<sup>151</sup> Ebd.: S. 28 f.

<sup>152</sup> Ebd.: S. 29.

<sup>153</sup> Ebd.: S. 30 f.

Wahrnehmungen<sup>153</sup>, heißt es im Kanon. Während aber *Demokrit* die *sinnliche Welt* zum *subjektiven Schein* macht, macht sie *Epikur* zur *objektiven Erscheinung*.<sup>154</sup>

Mittels dieses sinnhaften Zugangs zur Welt finde Epikur darüber hinaus, im Gegensatz zu Demokrit, Befriedigung und Seligkeit in der Philosophie; denn die über das Sinnliche vermittelte Wahrheit sei der Quell der Freiheit.<sup>155</sup> Folglich hege Epikur für die positiven Wissenschaften nur Verachtung, denn zur wahren Vollendung trügen sie nichts bei. Während Demokrit von ägyptischen Priestern, persischen Chaldäern und indischen Gymnosophisten zu lernen sucht, rühmt sich Epikur, keinen Lehrer gehabt zu haben und Autodidakt gewesen zu sein. So meint Epikur, dass einige nach Wahrheit ohne jegliche Beihilfe ringen und unter diesen habe er sich selbst den Weg gebahnt. So lobt er denn auch die Autodidakten am meisten – die anderen seien Köpfe zweiten Ranges.<sup>156</sup>

Was aus der bisherigen Erörterung antiken Denkens durch Marx vor dem Hintergrund der durch Sohn-Rethel aufgeworfenen Frage nach einer bei den Griechen angelegten Dichotomie zwischen „naturwüchsigen Denken“ und „mathematischem Denken“ gesagt werden kann, stellt sich wie folgt dar: In der Tat handelt es sich bei Marx' Auseinandersetzung nicht um eine bloße Gegenüberstellung zweier unterschiedlicher Philosophen, sondern um einen Vergleich zweier diametral entgegengesetzter Denkrichtungen der damaligen Zeit.<sup>157</sup> Diese Auseinandersetzung findet sich in gleicher Weise bei Sohn-Rethel wieder. Hinsichtlich des Bedeutungsumfangs des Begriffs der Naturwüchsigkeit bei Sohn-Rethel lässt sich aus Marx' Untersuchung ableiten, dass es sich hierbei um eine Erkenntnisweise handelt, die der mathematischen entgegengesetzt ist: Letztere funktioniert durch abstraktes Denken, bei dem jedwede Art „unmittelbaren“ Weltzugangs über den menschlichen Körper gemieden wird, weil dies ohnehin nur subjektive Scheinbilder ohne Anspruch auf objektive Erkenntnis hervorbringe. Dass die moderne Wissenschaft gemäß der Aneignungslogik bei Sohn-Rethel den alleinigen Anspruch auf „Wirklichkeitsbestimmung“ erhebt, lässt sich zudem an dieser Stelle zurückbinden an die hier dargelegte Abwertung des sinnlichen Erkennens durch das Demokritische.

Die mathematische Erkenntnis ist zudem „inhaltsleer“, was für Marx wie für Sohn-Rethel (s.o.) bedeutet, dass sie dem Menschen nicht wesensmäßig ist. Auf der anderen Seite steht der durch Epikur personifizierte naturwüchsige Erkenntnisgewinn, der sich bewusst von dieser Art des

---

<sup>154</sup> Ebd.: S. 29; Kursiv im Text. Marx zitiert hier zum einen - mit der 12 versehen – Cicero: *De natura deorum*, I, 25. Zum anderen – mit der 13 versehen – Diogenes Laertius, X, 31. Beide Male gibt Marx nur die Stellen der Zitate an, macht aber keine genaueren Angaben zur jeweiligen Textausgabe.

<sup>155</sup> Ebd.: S. 31.

<sup>156</sup> Ebd.: S. 31 f.

<sup>157</sup> Ebd.: S. 32.

Wissens und Wissenserwerbs abgegrenzt und sich an und durch die Welt unmittelbar bildet. Entscheidend ist hierbei nicht der Verstand, sondern die Sinnlichkeit des Menschen, durch die der Mensch einen objektiv gültigen Eindruck von der Welt erlangt. Dies führte dazu, dass Epikur heiter und gelassen sein Leben zubrachte und beendete. Letzteres ist als Zeichen dafür zu sehen, dass die naturwüchsige Erkenntnis die dem Menschen wesentliche ist.

Bezogen auf Sohn-Rethel deuten diese Stellen bei Marx an, dass sich die abstrakte Aneignungslogik der modernen Wissenschaft in der Lesart Sohn-Rethels an die bei Marx dargestellte abstrakte demokritische Philosophie zurückbinden lässt. Folglich scheint es plausibel, die bei Sohn-Rethel bereits angedeutete Dichotomie zwischen naturwüchsiger und abstrakter Erkenntnis strukturell als Ausfluss der von Marx geschilderten Spaltung der Philosophie in einen epikureischen und einen demokritischen Flügel anzusehen. Somit wird ausgehend von der Marx'schen Analyse antiken Denkens die Naturwüchsigkeit Sohn-Rethels als Gegenentwurf zur mathematischen Wissenschaft begreifbar, die die natürliche Erkenntnis abgelöst hat. So scheint es vor diesem Hintergrund lohnenswert bei Marx' Analyse zu verweilen, um einen Einblick in die Systematik dieser naturwüchsigen Erkenntnis zu gelangen und so zu verstehen, „wie“ diese naturwüchsige Erkenntnis im Gegensatz zur mathematischen funktioniert.

#### 2.2.1.1.1 Die epistemologische Systematik (Reflexionsform) bei Epikur und Demokrit

Demokrit wende als Reflexionsform der Wirklichkeit die Notwendigkeit an. Zeugnis hierüber legen diverse philosophische Quellen ab, die Marx exemplarisch ins Feld führt, um seinen Punkt zu untermauern. Die Notwendigkeit werde von Demokrit als Schicksal, Recht und Vorsehung verstanden. Den Zufall als reine Erfindung der Menschen beschreibend – hervorgegangen aus ihrer Ratlosigkeit – sei es Demokrit gewesen, der die Lehre der Notwendigkeit hervorgebracht und somit den Zufall aufgehoben habe.<sup>158</sup> Epikur dagegen relativiert die Rolle der Notwendigkeit: Nicht alles sei ihr unterworfen, einiges sei auch dem Zufall überlassen. Es sei vielmehr geboten, die Notwendigkeit einzuhegen, sie zu bändigen, denn es wäre besser dem Mythos über die Götter zu folgen, als Knecht der εἰμαρμένη der Physiker zu sein. Ausschlaggebend ist für Epikur die Fokussierung auf die Glückseligkeit der Menschen: Der Zufall ermögliche die Aussicht auf Hoffnung, wohingegen die Notwendigkeit in ihrer Unerbittlichkeit diese von vorne herein zunichtemache. Aus diesem Grund sei es ein Unglück, in der Notwendigkeit zu leben.<sup>159</sup> Marx fügt noch klärend hinzu, dass zwar auch Demokrit den Zufall bemüht

---

<sup>158</sup> Ebd.: S. 32 f.

<sup>159</sup> Ebd.: S. 33.

haben. Allerdings stünden die Stellen, die hierüber Aufschluss geben, eher im Widerspruch zueinander. Konkret macht dies Marx anhand von Passagen, die sich bei Simplicius finden: Diese zeigen offenbar, dass nicht Demokrit die Kategorien des Zufalls gebraucht, sondern Simplicius dies ihm als Konsequenz beigelegt hat. Dieser meint, Demokrit gebe gemeinhin keinen Grund für die Welterschöpfung an, weswegen der Schluss naheliege, Demokrit mache den Zufall zum Grunde von allem. Dies sei aber, so Marx, keine Inhaltsbestimmung, sondern eine Form, die Demokrit bewusst angewandt habe. Anders formuliert handelt es sich hier um einen fundamentalen Widerspruch in Demokrits Konzeption der Physik; denn wie Marx mit Eusebius weiter klarstellt, habe Demokrit den Zufall zum Herrscher des Allgemeinen und Göttlichen gemacht und behauptet, alles geschehe durch ihn, während er ihn vom menschlichen Leben und der empirischen Natur ferngehalten habe, ja sogar „die Verkünder des Zufalls sinnlos schalt“.<sup>160</sup> Die Hauptkonsequenz dieses Unterschiedes, so Marx, erscheint in der Erklärungsweise der einzelnen physischen Phänomene. Bezogen auf Demokrits Herangehensweise an die Natur im Rahmen der Notwendigkeit bedeutet dies, dass Demokrits Auffassung von Notwendigkeit eine „relative Notwendigkeit“ als Determinismus sei. Charakteristisch für diese ist, dass sie ausschließlich aus einem Umkreis von Bedingungen, Ursachen, Gründen etc. deduziert werden kann. Sie beschränkt also den menschlichen Verstand und versucht auf diese Weise die Notwendigkeit und die Wirklichkeit ihres Objektes zu begründen. Dem gegenüber steht Epikurs Konzeption des Zufalls, der als abstrakte Möglichkeit das Subjekt des Erkennens in den Mittelpunkt stellt. Auf diese Weise werde der erkennende Mensch nicht schon im Vorfeld durch Erwägungen der Notwendigkeit und der Kausalität im Erfassen der Welt eingeengt, sondern hält sich alle Möglichkeiten offen, durch die der betrachtete Gegenstand in Erscheinung treten kann.<sup>161</sup>

Man muss jedoch erwähnen, dass Epikurs Präferenz für die naturwüchsige Erkenntnis nicht aus dem Wunsch geboren ist, möglichst verlässliche Aussagen über die Welt treffen zu können, sondern aus seinem Verständnis von Philosophie als Medizin, die die Seele der Menschen heilen soll.<sup>162</sup> Reißt aber gerade Marx nicht seine Untersuchung – und somit auch die hier angestellte Argumentation – völlig aus dem Kontext, indem er nun eine ethische Auflösung der ursprünglich im Lichte der Epistemologie losgetretenen Untersuchung vornimmt? Am Anfang seiner Argumentation schien die Antwort auf die Frage, warum – wenn überhaupt – die epikureische Erkenntnisweise der demokritischen vorzuziehen sei, die zu sein, dass die epikureische

---

<sup>160</sup> Ebd.: S. 33 f.

<sup>161</sup> Ebd.: S. 34 f.

<sup>162</sup> Ebd.: S. 35.

zu wahrhaftiger Erkenntnis führe. Nun zeigt sich doch, dass es gar nicht um die Wahrhaftigkeit des Erkennens ausschließlich geht, sondern darum, wie sich der Mensch seiner Umwelt gegenüber zu verhalten hat, damit er glücklich werde. Somit steht der hier beschriebene Widerstand Epikurs gegen das Wissenschaftsparadigma des Demokrit unter einem gänzlich anderen Stern: Der Mensch soll sich der Philosophie nicht wegen besserer Möglichkeiten des effektiveren Wissenserwerbs hingeben, sondern um seiner [des Menschen] selbst willen! In dem Moment, da sich der Mensch der Wissenschaft, des überlieferbaren aber nicht erfahrbaren Wissens, überantwortet, verschreibt er sich voll und ganz dem Objekt, wird von einer Leere ergriffen, die ihn zur Rastlosigkeit treibt und ihn von der Welt, seinen Mitmenschen und sich selbst entfremdet. Dass Marx hier mit einem epistemologischen Anspruch seiner Untersuchung bricht und sich somit von der Thematik entfernt ist eine Möglichkeit der Interpretation. Eine weitere Interpretationsweise, die unter Verweis auf die im Kontext Sohn-Rethels aufgekommene Frage nach dem Ursprung der Verflechtung von der Wesenhaftigkeit des Menschen und seiner Art die Welt zu erkennen aufscheint, macht die Marxsche Auslegung von Epikur insofern fruchtbar, als sie den Ausgangspunkt dieser Verflechtung im marxschen Denken selbst preisgibt. Mit anderen Worten: Die bei Sohn-Rethel implizite Verwobenheit zwischen Erkennen und der Frage, ob dieses Erkennen eines dem Menschen wesentlichen sei, entpuppt sich als die Fortführung des schon von Marx übernommenen Diskurses, wie der Mensch glücklich wird. Folglich zeigt sich im „Paradigmenwechsel“ vom Epikureischen hin zum Demokritischen nicht nur ein Wandel der Weltanschauung und der damit verbundenen Methodik der Wissenschaft, sondern auch eine Abkoppelung von der Anthropologie. War in der naturwüchsigen „Alten Welt“ das Welterkennen auch immer mit der Frage nach der Glückseligkeit der Menschen verbunden, so stellt sich im abstrakt mathematischen Kontext diese Frage scheinbar nicht mehr – nunmehr wird das Wissen um seiner selbst Willen erstrebt. Dass die Frage nach der Glückseligkeit der Menschen allerdings immer noch eine Rolle spielt, zeigt sich bei Sohn-Rethel in der Beschreibung des abstrakten Erkennens als „menschenfeindlich“; die Menschen sind sich dieses Umstandes der Relevanz des Erkennens für ihr Sein als Menschen nur nicht mehr bewusst.

Neben der Art, wie die Welt erscheint bzw. wie sich der Mensch ihr annähert, und dem Verlust der anthropologischen Dimension schildert Marx zuletzt den dritten Bruch zwischen Naturwüchsigkeit und Mathematik, die den vollständigen Bruch zwischen den beiden charakterisiert: der Unterschied hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Zeitlichkeit im Sinn der Vergänglichkeit.

„Die Veränderlichkeit, ihr Wechsel als Wechsel, diese Reflexion der Erscheinung in sich, die den Begriff der Zeit bildet, hat ihre gesonderte Existenz in der bewußten Sinnlichkeit. *Die Sinnlichkeit des Menschen ist also die verkörperte Zeit, die existierende Reflexion der Sinnenwelt in sich.* [...] In dem Briefe des Epikur an den Herodot wird die Zeit so bestimmt, daß sie entstehe, wenn die von den Sinnen perzipierten Akzidenzien der Körper als Akzidenzien gedacht werden. Die in sich reflektierte Sinnenperzeption ist hier also die Quelle der Zeit und die Zeit selbst. [...] Endlich zeigt sich der Zusammenhang der Sinnlichkeit und der Zeit so, *daß die Zeitlichkeit der Dinge und ihre Erscheinung für die Sinne als eins an ihnen selbst gesetzt wird.* Denn eben dadurch, daß die Körper den Sinnen erscheinen, vergehen sie.“<sup>163</sup>

Im Gegensatz dazu habe für Demokrit die Zeit keine Bedeutung, keinerlei Notwendigkeit für das System. Er erklärt sie, nur um sie wieder aufzuheben. Als ewig werde sie bestimmt, damit Entstehen und Vergehen von den Atomen entfernt werden könne. Die Zeit selbst also biete den Beweis, dass nicht alles einen Ursprung, einen Moment des Anfangs haben müsse.<sup>164</sup> Marx zieht hieraus den Schluss, dass Demokrit, indem er die Zeit als Absolutes setze, sie aufhebe. Denn durch diese Verabsolutierung habe er die Zeit zu einem Substanziellen gemacht und damit den Begriff aufgehoben.<sup>165</sup> Damit trennt Demokrit, nach Marx, das Sinnliche von der Zeit, wodurch der Begriff der Zeit leer und irrelevant wird für das Sinnliche.

Diesen Verlust der Zeitlichkeit in Abhängigkeit vom Verlust der Sinnlichkeit nimmt Sohn-Rethel im Rahmen seiner Untersuchung so auf, dass er diese Unterscheidung auf den Tauschakt als solchen anwendet. So gehe der Mensch im Tauschakt selbst der sinnenhaften Annäherung an einen Gegenstand verloren, da der Gebrauch des Gegenstandes als sinnenhafte Annäherung an die Natur im Tausch ausbleibt. Der Markt stellt somit nach Sohn-Rethel ein Vakuum an menschlichem Stoffwechselprozess mit der Natur dar.<sup>166</sup> Dieser Verlust des Zeitlichen im sozioökonomischen Miteinander der Menschen findet sodann Einzug in ihre geistige Auseinandersetzung mit der Welt, die nunmehr die oben genannten Charakteristika der modernen abstrakten Wissenschaften aufweist. Zeit ist nunmehr etwas Gleichförmiges, das man misst und mit dessen Hilfe man verschiedene Dinge in der Welt über Formeln und Gesetze definieren kann (z.B. die Bewegungsgeschwindigkeit eines Körpers im Raum).

---

<sup>163</sup> Ebd.: S. 58 f.

<sup>164</sup> Ebd.: S. 56.

<sup>165</sup> Ebd.: S. 56 f.

<sup>166</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Weinheim 1989, S. 17-22.

#### 2.2.1.1.2 Die Auseinandersetzung mit den antiken Griechen in der sozioökonomischen Kritik von Karl Marx

Wenn man nun Marx' Auseinandersetzung mit der Antike vor Augen hat, kommt man nicht umhin, die immer noch sehr starke Präsenz dieser Auseinandersetzung in Marx' *Kritik der Nationalökonomie* zu bemerken. Generell ließe sich hier behaupten, dass das Ausblenden von Marx' Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie bestenfalls ein verkürztes Verständnis seiner Gesellschafts- und Ökonomiekritik zur Folge hat. Inwiefern dies plausibel gemacht werden kann, soll nun mit wenigen Worten dargelegt werden. Mit Blick auf Sohn-Rethel soll der Hinweis auf diese Auseinandersetzung in der Marxschen Ökonomiekritik Sohn-Rethels Denken besser greifbar machen. Wenn das Einbeziehen der Wissenschaftskritik in den Marxismus als Konsequenz dieser Dichotomie zwischen Epikureischem und Demokritischem gesehen wird, kann argumentiert werden, dass Sohn-Rethel mit Recht seine Arbeit als Vertiefung des Marxismus sieht; denn er greift in ihr etwas auf, was zu Beginn des Marxschen Denkens schon präsent war, jedoch von den „kanonischen“ Interpreten aus den Augen verloren wurde.

Es ist zu einem Gemeinplatz geworden, dass Marx der Ökonomie als Wissenschaft ablehnend gegenübersteht, da sie das ideologisch flankiert, was durch die Ökonomie als gesellschaftliches Phänomen vonstattengeht – die Entfremdung. Worin aber nach Marx der Zusammenhang zwischen Entfremdung und Ökonomie, sowohl als gesellschaftlicher Prozess als auch als Wissenschaft, besteht, erschließt sich nur vollends auf Grundlage der in seiner Dissertation angestellten Auseinandersetzung der beiden Denktraditionen, wie er sie in Epikur und Demokrit personifiziert sieht. Ein grundsätzlicher Kritikpunkt von Marx an der Nationalökonomie besteht darin, dass diese schon im Vorfeld mit Begriffen „Arbeitsteilung“, „Profitstreben des Kapitalisten“, „der Gesetzmäßigkeit der im Markt vorherrschenden Abläufe“ argumentiert, ohne diese jedoch auch nur im Ansatz zu erklären. Inwiefern diese äußeren, scheinbar zufälligen Umstände nur der Ausdruck einer notwendigen Entwicklung sind, darüber lehre die Nationalökonomie nichts.<sup>167</sup>

Marx' Kritik bezieht sich hier auf den Kern der abstrakt verfassten Erkenntnis: Ihr ist es zu eigen als Wissen tradierbar, aber nicht erfahrbar zu sein – was der Rastlosigkeit Demokrits zugrunde lag. Zudem fällt auf, dass Marx den Aspekt der „äußeren Umstände“ und der „Notwendigkeit“ in die Gleichung hineinträgt. Die Ökonomie versucht als Wissenschaft die Phänomene, die sie erklärt, auf äußere, kontingente Begebenheiten zurückzuführen. Gleichwohl un-

---

<sup>167</sup> Ebd.: S. 559 f.

terstellt sie, sobald der *Zufall* alles erst einmal eingerichtet hat, dass alles Weitere mit *Notwendigkeit* geschehen müsse – etwas, das er bei Demokrit schon als Inkonsistenz gesehen hatte. Als Beispiel aus der aktuell gültigen Ökonomietheorie sei hier die Theorie der Nachfragekurve angeführt, die modellartig die Nachfrage eines Gutes in Abhängigkeit vom Preis des Gutes am Markt deutlich macht. Allgemein gilt hier: Je billiger ein Gut ist, desto größer ist die Nachfrage nach diesem. Hierbei steht das Zustandekommen der Güter und der Nachfrage als solcher nicht im Mittelpunkt dieser theoretischen Beziehung. Wenngleich das Ausbleiben einer Erklärung des Zustandekommens der feilgebotenen Güter hier weniger ein Problem darstellt, ist doch der Umgang mit der Nachfrage in diesem Modell äußerst problematisch. Denn das Modell der Nachfragekurve operiert schon mit dem Begriff der Nachfrage, um das Zustandekommen derselben zu erläutern. Als Beispiel für die ökonomische Durchdringung der Biologie sei hier auf das Erklärungsmodell der „Räuber-Beute-Beziehung“ verwiesen, was im Prinzip nichts anderes als eine Nachfragekurve ist.

Dass Marx auf diese Eigenart des ökonomischen Denkens aufmerksam wird und sie darüber hinaus so interpretiert wie es der Fall ist, verwundert angesichts seiner Auseinandersetzung mit dem antiken griechischen Denken nicht. Es scheint an dieser Stelle nicht übertrieben zu sein, folgenden Schluss zu ziehen: In Marx' späteren Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft im Allgemeinen und der Ökonomie im Speziellen, setzt sich seine Aufarbeitung der divergierenden Richtungen des Denkens, die im antiken Griechenland ihren Ausgang nahmen, fort. Somit erbringt Marx durch seine Arbeit implizit den Nachweis, dass sich diese Divergenz nicht nur bis in die Gegenwart hinein ausbreitet, sondern überdies das Demokritische obsiegt zu haben scheint – eine Grundannahme, die Sohn-Rethel für seine Auseinandersetzung mit der Moderne übernimmt.

Diesem ökonomischen Erklärungsprinzip hält Marx ein anderes entgegen. Er selbst geht dabei, anders als die Ökonomie dies in seinen Augen macht, nicht von einem *abstrakten Ansatz* aus, der in seiner Form schon das unterstellt, was er eigentlich deduzieren soll (die Teilung der Arbeit und der Austausch), sondern von einem nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Faktum.<sup>168</sup> Dieses gegenwärtige nationalökonomische Faktum ist die Entfremdung des Arbeiters mittels der Arbeit.<sup>169</sup> Auch hier lässt sich eine Brücke zurück zu Marx' Demokritkritik schlagen in dem Sinn, dass sie die Bedeutung der „Entwertung der Menschenwelt“ näher erläutert. Vor diesem Hintergrund bewirkt die genannte Arbeitstätigkeit, dass der Mensch sich aus dem natürlichen Miteinander mit der Welt herauslöst. Indem er die Naturdinge als Wertdinge sieht, erscheinen

---

<sup>168</sup> Ebd.: S. 560

<sup>169</sup> Vgl.: Ebd.: S. 56.

sie ihm im Kontext des Mathematischen gleichförmig. Sie sind nun abstrakte, entfremdete Dinge, zu denen man keinerlei Bezug mehr haben braucht, keinerlei Bezug mehr haben kann.<sup>170</sup> In letzter Konsequenz bedeutet das für den arbeitenden Menschen, dass er sich im Maße seiner Anstrengung in den Gegenstand selbst hineinlegt: Je größer die Tätigkeit, desto gegenstandsloser ist der Arbeiter. Es ist dies die Entäußerung des Arbeiters in seinem Produkt, die nicht nur die Arbeit zu einem Gegenstand im Sinne einer äußeren Existenz macht, sondern „daß sie *außer ihm*, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbstständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt.“<sup>171</sup>

Freilich legt Marx den Grund der Entäußerung an dieser Stelle in den Arbeitsakt selbst. Gleichwohl wird deutlich, wenn man seine Analyse des antiken Denkens miteinbezieht, dass es nicht der Arbeitsakt als solcher ist, der den Menschen von der Natur und sich selbst entfremdet, sondern vielmehr eine bestimmte Haltung gegenüber der Welt, die dieser produktiven-wertschöpfenden Arbeitsweise zugrunde liegt. Es ist diese bestimmte Haltung gepaart mit einer bestimmenden Handlung gemäß der mathematischen Logik, die den Arbeiter unversöhnlich seinem Produkt gegenüber werden lässt. Analog findet sich dieselbe Figur in der Kritik der Wissenschaftslogik Sohn-Rethels: Hier führt diese Gemengelage aus mathematischer Haltung und Handlung dazu, dass die Natur im Allgemeinen – und nicht nur als Gegenstand der produktiven Tätigkeit – als fremdes Wesen mit einer unabhängigen Macht erscheint, dem man in beherrschender Art seinen Willen zunächst aufzwingen muss, um ihm seine Geheimnisse entreißen zu können. In beiden Fällen mündet die Entäußerung in der Entwirklichung des Menschen, weil er auf diese Weise seiner sinnlichen Außenwelt beraubt wurde und diese gegen eine fremde, abstrakte eintauscht.

Diese geschilderte Entäußerung der Welt, die bewirkt, dass diese dem Menschen unabhängig von ihm erscheint, könnte auch mit Blick auf die so entstandene Eigenmächtigkeit der Natur als Fingerzeig hin zur epikureischen Tradition gedeutet werden. Der Unterschied aber, der die Nähe zu Demokrit verdeutlicht, ist das Moment der Herausforderung – mit Heidegger gesprochen. Denn bei Epikur führt die Eigenständigkeit der Welt und all der Dinge, die sich in ihr befinden, nicht dazu, dass der Mensch zum Objekt einer selbstständigen Macht wird, die von den Dingen nunmehr ausgeht. Im Gegenteil: Bei Epikur führt dies dazu, dass sich der Mensch ruhig und zufrieden auf sinnliche Weise der Welt öffnen kann, um sie so zu entdecken, da sie schon immer etwas Eigenständiges ist. Somit ist die Arbeit im epikureischen Kontext im

---

<sup>170</sup> Ebd.: S. 561; kursiv im Text.

<sup>171</sup> Ebd.: S. 562; kursiv im Text.

Einklang mit der sinnlichen Außenwelt. Die Arbeit verwirklicht sich so *an* der Natur, ist *in* dieser tätig<sup>172</sup>, im Gegensatz zur mathematisch bestimmten Herangehensweise, die mit dem Anspruch auftritt, die Natur selbst zu verwirklichen. In der Formulierung, dass die Arbeit „aus der Natur und vermittelt dieser“ produziert, wird die spezielle Eigenart des sinnlichen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur deutlich. Es ist eine Beziehung, die auf Augenhöhe abläuft, so dass der Mensch mit seiner Arbeit nur das an der Natur umsetzen kann, was sie *von sich aus* preisgibt. Die Natur zeigt sich also zuerst dem Menschen und anschließend kann er sie in einer durch sie im Vorfeld festgesetzten Art umformen.<sup>173</sup> Bei Demokrit kommt es wegen der abstrakten und entfremdeten Beziehung des Menschen zur Welt dazu, dass er sich buchstäblich nicht mehr „heimisch“ in der Welt fühlt: Der Mensch wird unruhig und verliert sich in der Suche nach einem Wissen, das ihn zwar klüger macht, aber nicht erfüllt, da der Gegenstand, das Objekt, zu einer „äußeren Existenz“ wird.

Scheint in den späten Schriften von Marx das Verhältnis von Denken und Sein eindeutig festgelegt zu sein, dass das Handeln das Denken bestimmt, ist es hier in den frühen Schriften bei weitem nicht so eindeutig. Vielmehr scheinen die praktische Art des Umgangs mit der Welt und die geistige Disposition, mittels der die Welt wahrgenommen wird, gleichwertig den Umgang des Menschen mit der Natur zu bestimmen. Dass Marx immer wieder das Tätigsein derart in den Vordergrund hebt, mag ein Verweis auf das aristotelische Erbe sein, das Marx' Denken innewohnt. Denn schließlich schreibt er in der Darlegung des zweiten Punktes, dass Leben Tätigkeit ist.<sup>174</sup> Insofern stellt sich die Entfremdung in einer gegen ihn selbst gewendeten, von ihm unabhängigen, ihm nicht gehörenden Tätigkeit dar. Deutlich wird dies, dass Marx den Menschen als Gattungswesen so beschreibt, dass er sich zu sich als universelles, daher freies Wesen verhält.<sup>175</sup> Was hat die Rede von Universalität und Freiheit hier für eine Bewandnis? Ausgehend vom Unterschied zwischen Tier und Mensch kommt Marx auf die Universalität des Menschen zu sprechen. Beiden sei gemein, von der unorganischen Natur zu leben. Jedoch lebe der Mensch von einem größeren Bereich der Natur als das Tier, weil er sie auf vielfältigere Arten verwenden könne. Dass die ganze Natur potenziell dem Menschen als Lebensmittel dient, ist der Grund für die Universalität des Menschen, welche die ganze Natur zu seinem unorganischen Körper macht. Sie ist im Rahmen dieses sinnlichen Verarbeitens der „unorganische Leib des Menschen“.<sup>176</sup> In diesem Kontext wird deutlich, dass bei Marx der Gebrauch der Wörter

---

<sup>172</sup> Ebd.: S. 562.

<sup>173</sup> Dieser Aspekt überschneidet sich effektiv mit Heideggers *arche der physis*, der gemäß sich das natürliche Seiende von sich aus dem Menschen zeigt.

<sup>174</sup> Ebd.: S. 565; in einer Parenthese schreibt er: „[...] denn was ist Leben [...] anderes als Tätigkeit [...]“.

<sup>175</sup> Ebd.: S. 566; „praktisch und theoretisch“ wurden von mir hervorgehoben, „universell“ ist kursiv im Text.

<sup>176</sup> Ebd.: S. 566.

„unorganisch“ und „universell“ dem heute herkömmlichen entgegensteht. Man könnte versucht sein, die Rede von der Universalität des Menschen so zu interpretieren, als solle sich der Mensch frei der Natur bedienen, um seine Bedürfnisse zu stillen. Doch das genaue Gegenteil ist der Fall. Marx benutzt hier den Begriff „unorganisch“ in einem wörtlichen Sinne dahingehend, dass sich das Unorganische eben gerade dadurch auszeichnet, dass es nicht „organon“ ist, ein bloßes „Werkzeug“, ein Mittel, mit dem man irgendetwas machen kann. Indem die Natur dem Menschen als eine im diesem Sinne „unorganische“ erscheint, ist der Mensch sowohl im Theoretischen wie im Praktischen universell, d.h. die ganze Natur wird zu seinem Leib, er ist mit ihr eins. Durch die Entfremdung kehrt sich dann das Verhältnis um: Das Leben als theoretische und praktische Tätigkeit erscheint dem Menschen selbst nunmehr nur noch als Mittel zum Zweck. Dadurch ist sein Verhältnis zur Natur nicht mehr universell, nicht mehr unorganisch. Weil er seine Tätigkeit selbst als Mittel zum Zweck sieht, ist sein Verhältnis zur Natur hoch selektiv, es ist organisch im eigentlichen Sinne des Wortes.

Dass der Mensch infolge der Entfremdung seine eigentliche Lebenstätigkeit als Mittel sieht, hat zudem noch den Effekt, dass er seine Freiheit einbüßt. Grund dafür ist der Verlust der bewussten Lebenstätigkeit und damit der Universalität. Die Freiheit des Menschen und das Bewusstsein hinsichtlich seiner Lebenstätigkeit gehen dahingehend Hand in Hand, als die bewusste Ausübung der Lebenstätigkeit den Menschen – im Gegensatz zum Tier – nicht an eine Bestimmtheit bindet. Diese Bestimmtheit äußert sich nicht etwa in der Qualität der Handlungen, die den Menschen vom Tier unterscheiden würde. Auch Tiere, so Marx, bauen und produzieren, was sich z.B. im Nestbau der Vögel zeige. Allerdings werden die Tiere hier nur auf Veranlassen eines konkreten physischen Reizes tätig, wenn z.B. Nachwuchs zu erwarten ist oder das Tier Hunger hat. Der Mensch hingegen ist frei von solcherlei Bedürfnissen und produziert wahrhaft erst in der Freiheit von denselben.<sup>177</sup> Dies bedeutet, dass mit dem Menschen durch die Entfremdung die Freiheit in zweifacher Weise verlorengelht: Zum einen dahingehend, dass der Mensch nun nicht mehr *frei von* einem *physischen Bedürfnis* produktiv tätig wird. In Marx' Kontext trifft dies voll und ganz zu, da der Industriearbeiter des 19. Jahrhunderts allein wegen der Subsistenzsicherung in einer Fabrik produktiv tätig werden musste – der Hunger treibt diesen Menschen dazu zu arbeiten. In Auseinandersetzung mit Demokrit wurde allerdings deutlich, dass die Implementierung eines physischen Bedürfnisses nur *eine* Form ist, die der hier zugrundeliegenden Herangehensweise an die Welt zu eigen ist. Denn Demokrit wanderte nicht rastlos auf der Suche nach Nahrung umher, sondern weil ihn die Entfremdung als solche dazu antrieb.

---

<sup>177</sup> Ebd.: S. 567 f.

Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass der Freiheitsverlust damit begründet ist, dass der Mensch nunmehr eines *äußeren Bedürfnisses* (i.e. ein durch die Entäußerung zustande gekommenes Movens, z.B. Geld) wegen produktiv tätig wird und nicht mehr von sich selbst aus. Zum anderen bedeutet der Verlust der Freiheit, dass der Mensch keinen unvoreingenommenen Blick mehr auf die Natur und die Welt hat. Indem sein Verhalten und seine Herangehensweise an die Welt einem äußeren Bedürfnis gehorcht, vermag er die Welt nur gemäß dieses Bedürfnisses wahrzunehmen und nicht mehr als einen Teil seiner selbst. Interessant für beide Aspekte des Freiheitsverlustes ist hier die Charakteristik dieses Umschwungs im Denken, wie sie von Aristoteles vorgenommen wird, wenn er schreibt, dass der Mensch das Bedürfnis durch das Geld ersetzt habe. Geld wäre demnach die Manifestation des mathematischen Denkens, das den Menschen in die Entfremdung treibt.

An diesem nicht mehr unvoreingenommenen Blick auf die Natur schließt sich der Kreis hin zur Marxschen Auseinandersetzung mit dem griechischen Denken und dem Ursprung einer entfremdeten Geisteshaltung bei Demokrit. Einen Brückenschlag von Epikur in die moderne Wissenschaftskritik vollziehend weist Marx daraufhin, dass alle Wissenschaft sinnlich sein muss. Nur in der doppelten Gestalt des sinnlichen Bewusstseins als des sinnlichen Bedürfnisses – wenn die Wissenschaft also von der Natur ausgeht – sei sie wirkliche Wissenschaft.<sup>178</sup>

2.2.1.1.3 Das griechische Denken in den Thesen über Feuerbach und der Deutschen Ideologie  
Dass Marx deutlich auf Seiten Epikurs steht, wird auch in seiner Auseinandersetzung mit den Philosophischen Größen seiner Zeit deutlich, insbesondere mit denen, die das bis dahin vorherrschende Bild des Materialismus geprägt haben. So kritisiert Marx, dass es auch der Materialismus versäumt habe, das sinnliche Welterfassen des Menschen als objektive Form gefasst habe und nicht als subjektive Tätigkeit, als Praxis.<sup>179</sup>

Die Folgen dieses verkürzten sinnlosen Zugangs zur Welt bestehen eben darin, dass der anschauende Materialismus – d.h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift – die Menschen als einzelne Individuen begreift, die sich in der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfinden und leben.<sup>180</sup> Auf diese Weise scheint die implizite Kritik an der demokritischen Vorherrschaft über das moderne Denken aus Marx' Thesen über Feuerbach durch. Marx deutet hier schon das an, was Sohn-Rethel später in seiner Kritik der modernen

---

<sup>178</sup> Ebd.: S. 604; derartig zugespitzt formuliert kommt man nicht umhin, Marx ein phänomenologisches Motiv zu unterstellen.

<sup>179</sup> Marx, Karl: Werke, Schriften. Herausgegeben von Hans-Joachim Lieber. Frühe Schriften Teil II. Darmstadt 2013, S. 1.

<sup>180</sup> Ebd.: S. 3.

Wissenschaft konkret ausformuliert hat: Die Auswirkungen der Vorherrschaft des abstrakt-wissenschaftlichen Weltzugangs auf die Art der Wahrnehmung hinsichtlich der menschlichen Wirklichkeit als Individuum, das in einer bürgerlichen Gesellschaft lebt. Mit anderen Worten: Bei Sohn-Rethel wird der Mensch, analog einem Teilchen in einem gleichförmigen mathematischen Raum, als indifferente Kleinsteinheit einer politischen Sphäre aufgefasst, in der diese Teilchen nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten miteinander in Interaktion treten.

Dies lässt sogleich die berühmte elfte These über Feuerbach in einem gänzlich anderen Licht erscheinen.

„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.“<sup>181</sup>

Man könnte leicht versucht sein, Marx in dieser These eine metaphysisch-technische Motivation zu unterstellen – nimmt man an, dass ein unbändiger Gestaltungswille als Aufzwingen-Wollen der eigenen Wünsche gegenüber der Umwelt interpretiert wird. Vor dem Hintergrund des Dargelegten stellt sich aber gerade heraus, dass Marx mit dieser These der Rückkehr zum Sinnlich-Epikureischen das Wort redet und somit den Menschen wieder mit sich selbst und der Welt aussöhnen möchte. Er will eine Kehrtwende bezwecken, die es dem Menschen wieder ermöglicht, das Seiende sein zu lassen, auf dass es wieder von sich selbst aus erscheinen kann und sich der Mensch somit wieder mit sich selbst und der Natur versöhnen kann.

Dass Marx etwas Derartiges vor Augen hatte – und zwar bedingt durch seine Auseinandersetzung mit den antiken Griechen –, wird in den einleitenden Worten der *Deutschen Ideologie* deutlich, wonach die Menschen sich bisher stets falsche Vorstellungen von sich selbst gemacht hätten. Diese erstrecken sich, so Marx, von der Vorstellung von Gott über diejenigen des „Normalmenschen“. Diese theoretisch abstrakten Begriffe seien mittlerweile ihren Schöpfern, den Menschen, über den Kopf gewachsen, was zu Folge hat, dass die Menschen sich nunmehr ihre Verhältnisse gemäß dieser Begrifflichkeiten einrichteten.<sup>182</sup> Mit Heidegger gesprochen fragt der Mensch nun nicht, mehr *wer* der Mensch ist, sondern *was* der Mensch ist. Zu einem Ausweg aus dieser Situation des abstrakten Weltverstehens bedarf es allerdings nach Marx weit mehr als eine bloße Veränderung der gedanklichen Inhalte dieses mathematischen *modus operandi*: Das bloße Anreichern des bekannten gedanklichen Grundgerüsts mit anderen Inhalten würde

---

<sup>181</sup> Ebd.: S. 4.

<sup>182</sup> Ebd.: S. 9.

nur zu einer Verdeckung der eigentlichen Problematik führen: nämlich dass das System als solches verändert werden muss.<sup>183</sup>

Marx spricht hier direkt das Hauptproblem des Denkens seiner Zeit an, das es als entfremdetes, demokritisch-technisches entlarvt: Das wesentliche Problem des demokritisch-technischen Denkens ist nicht etwa an einem bestimmten Inhalt festzumachen, sondern vielmehr in der Beschaffenheit dieses Denkens, das wie ein Korsett die Wahrnehmung einzwängt. Freilich kann man mittels dieses Denkens unterschiedliche Phänomene unter beliebigen Aspekten untersuchen und interpretieren. Jedoch ist genau das das eigentliche Problem: man erkennt die Natur und die in ihr vorkommenden Dinge durch eine bestimmte Interpretation an und hat sie dadurch schon längst unterjocht. Folglich bleiben auch bei einer Veränderung des Bewusstseins dieselben Symptome der Entfremdung bestehen. An dieser Stelle wird auch deutlich, wieso eine bloße Veränderung der Produktionsverhältnisse nicht zu einer Veränderung des menschlichen Handelns und Denkens führen kann. Denn solch ein Denken setzt die Produktionsweise als solche zu einem bloßen Begriff herab. Die Produktion – zwar als Bindeglied zwischen dem Menschen und seiner materiellen Umgebung aufgefasst – ist also im Rahmen solch einer Auslegung des marxischen Denkens ein bloßes Mittel zum Zweck, ein abstrakter Begriff, der zwar unter anderen Vorzeichen das Bewusstsein, aber nicht das Sein der Menschen verändern kann.<sup>184</sup>

Somit schließt sich der Kreis der marxischen Analyse der antiken Griechen in seiner Auseinandersetzung mit dem demokritisch-skeptischen Paradigma seiner Zeit, wenn er schreibt:

„Die Skeptiker reduzierten [und reduzieren immer noch] das theoretische Verhältnis der Menschen zu den Dingen auf den *Schein* und ließen in der Praxis alles beim alten, indem sie sich ebenso sehr nach diesem Scheine richteten wie andre nach der Wirklichkeit; sie gaben der Sache nur einen andern Namen. Epikur dagegen war der eigentliche radikale Aufklärer des Altertums, der die antike Religion offen angriff und vom dem auch bei den Römern der Atheismus, soweit er bei ihnen existierte, ausging.“<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Ebd.: S. 9 + 14 f.

<sup>184</sup> So könnte man argumentieren, dass alle Bestrebungen der politischen Linken in Deutschland und derjenigen Strömungen, die mit dem marxischen Gedankengut sympathisieren, zum Scheitern verurteilt sind, weil sie nur das Bewusstsein der Menschen verändern wollen, die Menschen dazu bringen wollen, die Welt anders zu interpretieren. Kurz: Mit Marx wären all diese Menschen als Junghegelianer zu bezeichnen.

<sup>185</sup> Ebd.: S. 155.

So ist für Marx die deutsche Philosophie „vom Himmel auf die Erde hinabgestiegen“, weil sie von den Aussagen, Einbildungen und Vorgestellungen ausgehen, um bei dem leibhaftigen Menschen anzukommen. Marx selbst redet, wie zu Beginn dieses Kapitels angedeutet, einer Verlagerung des Fokus auf die konkrete Wirklichkeit der Menschen das Wort. Hierbei werden schon fast in phänomenologischer Weise die sog. „ideologischen Reflexe“ wie Moral, Religion und Metaphysik als Echo dieser Wirklichkeit gesehen. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewusstsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewusstsein als *ihr* Bewusstsein.<sup>186</sup>

Deutet man Marx' Kritik an der Entfremdung und am Denken seiner Zeit als Ausfluss des von ihm aufgezeigten Widerstreits zwischen epikureischen und demokritischen Denken und konzediert ferner, dass sich diese Dichotomie in weiten Teilen der Marxschen Werke wiederfindet – wie auf den letzten Seiten angedeutet wurde –, so ergibt sich bezogen auf die oben aufgeworfene Frage nach der Bewandnis der Naturwüchsigkeit bei Sohn-Rethel und ihrer Rolle gegenüber dem modernen mathematischen Denken, dass beides die Fortführung des Unterschieds zwischen demokritischen und epikureischen Denken darstellt. Die als epikureisch verstandene Herangehensweise impliziert ein sinnhaftes Erkennen der Natur durch den Menschen, das ihm wesentlich ist und ihm die Natur auf Augenhöhe begegnen lässt. Der Weg Demokrits führt mit Sohn-Rethels Worten in die moderne mathematische Wissenschaft. Diese zeichnet sich durch einen abstrakten, rein verstandesmäßig angeleiteten Zugang zur Welt aus; die Sinne sind hier nur als zu vernachlässigender Störfaktor bekannt.

Durch die hier vorgenommene Rückführung von Sohn-Rethels aufgezeigtem Dualismus zwischen Naturwüchsigkeit und mathematischem Erkennen auf die entsprechenden Wurzeln im Marxschen Denken und die grobe Skizzierung der Relevanz dieses Dualismus für Marx' weiteres Denken wird deutlich, dass Alfred Weber mit seinem Urteil bezüglich Sohn-Rethel irrte. Vielmehr geht Sohn-Rethel zurück auf eine „ursprünglichere“ Marxinterpretation, die deutlich macht, dass das Auslassen des Erkenntnistheoretischen im Rahmen der Beschäftigung mit der Marxschen Theorie allenfalls zu einem verkürzten Verständnis ihrer führt. Es ist daher nicht unangebracht zu behaupten, dass die Erkenntnistheorie in der kanonischen Auslegung von Marx ein blinder Fleck ist.

Wieso sich Sohn-Rethel nicht selbst anschickte, diese Parallele zum frühen Marx aufzuzeigen, insbesondere unter Verweis auf dessen Dissertation, ist nicht zu sagen. Stattdessen bedient sich Sohn-Rethel eines Verweises auf Alfred Schmidts Untersuchung des Naturbegriffs bei Marx,

---

<sup>186</sup> Ebd.: S. 23; kursiv im Text.

um seine Nähe zu Epikur bezüglich dieses Standpunkts zum Ausdruck zu bringen. Obschon sich in Schmidts Analyse etliches findet, das schon im Kontext des Vergleiches Epikur / Demokrit gesagt wurde, muss Schmidts Untersuchung hier noch behandelt werden, da sie die Rolle des Sinnlichen und der Natur bei Marx – und somit auch bei Sohn-Rethel – nochmals genauer ausdifferenziert.

#### *2.2.1.2 Der Naturbegriff bei Marx nach Schmidt*

Schmidts Analyse des marxschen Naturbegriffs fokussiert sich schwerpunktmäßig auf die Passagen bei Marx, die eine ökologische Kritik des destruktiven Aspekts der modernindustriellen Entwicklung darstellen.<sup>187</sup> Obschon sich der praktische Wirklichkeitsbezug des Marxschen Denkens in der Kritik des Gothaer Programms zum historischen Apriori schrankenloser Aneignung der Natur verfestigen wird, stehen diese frühen Schriften von Marx noch ganz im Schatten von Feuerbach, der die Nativität der Griechen wertschätzt. Für Feuerbach sei der Bereich des Theoretischen und der des Ästhetischen im Denken der antiken Griechen auf das Engste miteinander verknüpft. Danach, so Feuerbach, erscheint die Natur für denjenigen als Selbstzweck, dem sie ein schönes Objekt ist. Indem der Mensch sich befriedigt, lässt er zugleich die Natur in Frieden gewähren und bestehen, wobei er seine poetischen Kosmogonien nur aus natürlichen Materialien zusammensetzt. Sobald aber der Mensch, wie es in der Moderne der Fall ist, die Welt von einem theoretischen Standpunkt aus betrachtet, entzweit er sich von der Natur, macht sie sich zur untertänigsten Dienerin seines Interesses, seines praktischen Egoismus.<sup>188</sup> Feuerbach spielt hier, nach Schmidt, auf die Möglichkeit an, die Natur ästhetisch im sinnlich-rezeptiven Sinne zu erfahren und somit eine Art von aneignender Praxis anzuwenden, die den Dingen zu Ausdruck und Sprache verhelfen soll.<sup>189</sup>

Dem gegenüber führt Schmidt den Naturbegriff Hegels an. Dieser glaubt, dass man auf den immateriellen Charakter der Natur überhaupt schließen könne, insofern sie fortschreitend ihre Äußerlichkeit ablegt.<sup>190</sup> Diesem Idealismus Hegels, bemerkt Schmidt, hält Feuerbach in anti-ethischer Manier seinen Naturalismus entgegen, aus dem sich ein spezifisches Verständnis von Philosophie herleitet, das Einzug bis in Marx' Kapital hinein gehalten hat. Hier ist zu lesen, dass sich alle Wissenschaften auf die Natur gründen müssten.

---

<sup>187</sup> Schmidt, Alfred: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Hamburg <sup>5</sup>2016, S. 8; Schmidt bemerkt an anderer Stelle, dass eine systematische Theorie der Natur, die sich aller spekulativer Implikationen bewusst wäre, bei Marx nicht vorliegt, ebd.: S. 27. Er sich also der speziellen Stoßrichtung seiner Untersuchung durchaus bewusst.

<sup>188</sup> Vgl.: Ebd.: S. 17.

<sup>189</sup> Vgl.: Ebd.: S. 18.

<sup>190</sup> Zit. Nach: Ebd.: S. 34.

Diese „natürliche Basis“ sei im Kern das, was bei Feuerbach der sog. Sensualismus ist. Darunter versteht Feuerbach ein vom Denken unterschiedenes, absolut antischolastisches Wesen, das dem abstrakten Denken entgegensteht, welches das, was Hegel nur zu einer Anmerkung herabsetzt, in den Mittelpunkt rückt.<sup>191</sup>

Diesen Naturalismus Feuerbachs als Gegensatz zu Hegel – und zwar in der Lesart, dass nicht vom absoluten Geist, sondern vom leibhaftigen Menschen auszugehen sei – ist nach Schmidt auch für die marxische Theorie der Subjektivität von entscheidender Wichtigkeit. Schmidt be-ruft sich hier auf Marx selbst, der bemerkt, dass das Subjekt der Vernunft nur der Mensch sei. Der Mensch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft.<sup>192</sup> Dies bedeutet aber auch gleichzeitig, dass der Mensch, will er Erkenntnisse über die Dinge erlangen, die außerhalb von ihm liegen, mit diesen körperlich in Kontakt treten muss. Nur das durch die sinnliche Anschauung sich bestimmende und rektifizierende Denken sei reales, objektives Denken, ein Denken objektiver Wahrheit.<sup>193</sup> Obschon Marx die hier dargelegte Grundtendenz Feuerbachs zur Philosophie übernimmt, geht er doch nach Schmidt über Feuerbach hinaus, indem er *nicht nur die sinnliche Anschauung, sondern die gesamt menschliche Praxis als konstitutives Moment in den Erkenntnisprozess einführt*.

Als entscheidend zeigt sich hier, dass es sich beim frühen Marx und bei Sohn-Rethel nicht nur um einen griechischen Sensualismus gepaart mit einem Naturalismus handelt. Marx erweitert beide Ansätze vielmehr und fügt dem rein passiven Sensualismus eine aktiv-gestaltende Komponente bei. Die menschliche Sensualität / Sinnlichkeit zeigt sich also nicht mehr nur dadurch, dass der Mensch – wie dies noch bei Epikur der Fall gewesen war – die Welt auf sich wirken lässt. Nun lässt der Mensch die Welt auf sich wirken, *indem* er mit ihr in Wechselwirkung tritt. Hier wird abermals deutlich, warum es für Sohn-Rethel unmöglich ist, das Geld als Resultat des Demokritischen als Ausfluss der Arbeit – wie es bei Marx normalerweise der Fall ist – zu deuten: Indem die menschliche Praxis als Sinnliches verstanden wird<sup>194</sup>, kann sie unmöglich etwas mit der Genese des Geldes zu tun haben, das nach Sohn-Rethel seinen Ursprung im Tausch hat.

In diesem Kontext weist Schmidt auf einen entscheidenden Unterschied zwischen Marx und Feuerbach innerhalb dieses Rahmens hin: Was Feuerbach als Einheit von Mensch und Natur

---

<sup>191</sup> Vgl.: Ebd.: S. 34.

<sup>192</sup> Ebd.: S. 36; vgl. hier die oben angesprochene „Ich-Bezogenheit“ bei Sohn-Rethel, deren Gehalt auf diese Passage bei Schmidt und Marx zurückzugehen scheint.

<sup>193</sup> Ebd.: S. 36.

<sup>194</sup> S.o., wenn davon die Rede ist, die Werkzeuge und Chemikalien seien Erweiterungen der menschlichen Zähne und Hände.

beschreibt, beziehe sich nur auf das von ihm romantisch verklärte Faktum der Naturentsprunglichkeit des Menschen, nicht aber auf seine geschichtlich-gesellschaftlich vermittelte Einheit mit der Natur. Aus diesem Grund stünde bei Feuerbach das mit bloßen Naturqualitäten ausgestattete Gattungswesen Mensch als leerbleibende Subjektivität der Natur als toter Objektivität passiv-anschauend, nicht praktisch-tätig gegenüber.<sup>195</sup> Natur sei für Feuerbach ein geschichtsfremdes, homogenes Substrat. Für Marx andererseits sei die Natur ein Moment menschlicher Praxis und zugleich die Totalität dessen, was ist – weswegen die Auflösung der Natur in eine Dialektik von Subjekt und Objekt den Kern der Marxschen Kritik an dem Naturbegriff Feuerbachs bildet.<sup>196</sup> Indem Feuerbach unreflektiert bloß auf die Totalität beharrt, verfällt er in den Mythos einer reinen Natur und identifiziert in ideologischer Weise das unmittelbare Sein der Menschen mit ihrem Wesen. Marx hütet sich jedoch davor, Hegels Weltgeist durch ein ebenso metaphysisches Prinzip einfach zu ersetzen – wie es eine materielle Weltsubstanz wäre. Gleichwohl verwirft er den Idealismus Hegels nicht gleich komplett, wie Feuerbach das tat, sondern sieht vielmehr im hegelschen Idealismus eine Wahrheit in einer noch unwahren Gestalt ausgedrückt. Dass die Welt eine durch das Subjekt vermittelte sei, sieht der Idealismus richtig. Marx meint jedoch, diesen Gedanken erst dadurch in seiner vollen Tragweite zur Geltung bringen zu können, indem er nachweist, was es mit dem eigentümlichen Pathos des »Erzeugens« von Kant bis Hegel auf sich hat: der Erzeuger einer gegenständlichen Welt ist der gesellschaftlich-historische Lebensprozess der Menschen. Dass mit der beginnenden Neuzeit das außermenschliche Natursein immer mehr zum Moment gesellschaftlicher Veranstaltungen herabgesetzt wird, reflektiert sich philosophisch darin, dass die Bestimmungen der Objektivität in immer höherem Maße ins Subjekt einwandern, bis sie schließlich in der vollendeten nachkantianischen Spekulation ohne Rest in ihm aufgehen.<sup>197</sup>

An Feuerbachs Naturbegriff hält er insofern fest, als für ihn Subjekt und Objekt auch „Natur“ sind. Jedoch überwindet er dessen abstrakt-ontologischen Charakter dadurch, dass er Natur und Naturbewusstsein auf den Lebensprozess der Gesellschaft bezieht. Dieser Rückbezug auf den Lebensprozess und die damit einhergehende Vermeidung des Idealismus, gründet argumentativ auf das oben erwähnte Prinzip der Sinnlichkeit. Da die vermittelnden Subjekte endliche, raumzeitlich bestimmte Menschen selber ein Stück der durch sie vermittelten dinglichen Wirklich-

---

<sup>195</sup> Vgl.: Ebd.: S. 37.

<sup>196</sup> Vgl.: Ebd.: S. 37.

<sup>197</sup> Ebd.: S. 38 f.; eine Einschätzung von Marx, in der sich der kritische Ton der „Ich-Bezogenheit“ Sohn-Rethels und der „Subjektwerdung“ Heideggers wiederfinden.

keit sind, führt, so Schmidt, der Gedanke der Vermitteltheit des Unmittelbaren in seiner Marx-schen Version nicht zum Idealismus.<sup>198</sup> Deutlich wird hier die Rückbindung an die epikureische Grundlage in Marx' Denken, setzt doch Epikur den Ursprung des Zeitlichen und der Vergänglichkeit in das sinnliche Wahrnehmen der Welt, wie oben ausgeführt wurde.

Was bedeutet dies aber nun nach Schmidts Auffassung für den Naturbegriff bei Marx und wie verhält sich dieses Verständnis von Natur zum Erkennen? Der Begriff der Natur sei bei Marx undogmatisch und weit gefasst. Dadurch wird vermieden, dass die Natur ihrerseits eine metaphysische Weihe erhält oder gar zu einem letzten ontologischen Prinzip erstarrt.<sup>199</sup>

Marx geht dabei von der Sinnlichkeit als der Basis aller Wissenschaft aus: Nur wenn die Wissenschaft von der Natur ausgeht – sowohl in Gestalt des sinnlichen Bewusstseins als auch in Gestalt des sinnlichen Bedürfnisses – sei sie wirkliche Wissenschaft.<sup>200</sup>

Damit geht einher, dass der Natur keinerlei metaphysischer Status zukommt in dem Sinne, dass von ihr z.B. als „Materie“ die Rede ist. Schmidt meint, dass *die Materie als solche* eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion sei. Diese Materie als solche sei im Unterschied zu den bestimmten, existierenden Materien nichts Sinnlich-Existierendes, die vom Menschen insofern „erdacht“ wurde, indem er von der qualitativen Verschiedenheiten der Dinge absieht.<sup>201</sup> Das Bemühen darum, der Natur keinerlei idealisierten Status zukommen zu lassen, nichts Unveränderliches und keine absolute Grundsubstanz, hat überdies noch einen epistemologischen Grund: Schmidt führt an, dass jedwedes Bewusstsein über die Gefahr des Hinabrutschens in die Ontologie – das gerade in der dialektischen Fassung des Materiebegriffs zum Tragen kommt – wirkungslos bleiben muss, wenn man versucht die Entstehung des Universums überhaupt mit dem Materiebegriff verständlich machen zu wollen.

„Wo immer Materie zur umfassend-metaphysischen Welterklärung herangezogen wird, geht man von ihr, ob man will oder nicht, als von einem allgemeinen Prinzip aus, nicht aber von einer ihrer konkreten Daseinsweisen. [...] Nur, wo mit Marx die materielle Realität als je schon gesellschaftlich vermittelt anerkannt wird, läßt sich Ontologie vermeiden [...] daß Materie als solche eine Abstraktion ist, daß nur bestimmte Daseinsweisen der Materie existieren.“<sup>202</sup>

---

<sup>198</sup> Ebd.: S. 39.

<sup>199</sup> Ebd.: S. 40.

<sup>200</sup> Vgl.: Ebd.: S. 40; ein Hinweis, der im Kontext der Ausarbeitungen zur Auseinandersetzung des frühen Marx mit der antiken griechischen Philosophie bereits erbracht wurde und sich in Schmidts Analyse gesondert wiederfindet.

<sup>201</sup> Ebd.: S. 45.

<sup>202</sup> Ebd.: S. 46; mit diesem Einwand stellt sich die Auseinandersetzung Schmidts in dieselbe Reihe wie die im Rahmen der vorliegenden Arbeit angestellte Auseinandersetzung mit dem frühen Marx. Man könnte sogar sagen,

Für den Materialismus nach Marx bedeute dies darüber hinaus, dass dieser nicht teleologisch ist. Für Marx sei die Geschichte weder eine bloße Sammlung chaotischer Fakten (wie sie es für Schopenhauer ist) noch ein einheitlich-geistiger Sinnzusammenhang, wie für Hegel. Es komme zwar durch die einander ablösenden Gesellschaftsformationen so etwas wie eine übergreifende Struktur in die menschliche Geschichte, keineswegs aber im Sinne einer durchgehenden Teleologie. „Die Welt als Ganzes sieht Marx keiner einheitlichen sinnverleihenden Idee unterworfen.“<sup>203</sup> Das, was als Zielmäßigkeit in der Welt / Wirklichkeit anzutreffen sei, sei vom Menschen in die Welt hineingebracht worden.

Marx scheint, entgegen aller gängigen Interpretationen, nach Schmidt nicht von einem den Menschen vorgegebenen Gesamtsinn auszugehen. So wird die Geschichte zu einer Abfolge immer wieder neu einsetzender Einzelprozesse, begreifbar nur von einer Philosophie, die bewusst auf den Anspruch lückenloser Deduktion aus einem Prinzip verzichtet. „Wer die seitherige menschliche Geschichte begreift, hat damit keineswegs einen Sinn der Welt überhaupt begriffen.“<sup>204</sup> Generell ist Schmidt hier bemüht, das gängige Bild vom Materialismus zu korrigieren – insbesondere da, wo der Materialismus in Gestalt entsprechender Personen seinen Fußabdruck in der Weltgeschichte hinterlassen hat. So bestand nach Schmidt das Interesse der bedeutendsten Vertreter des Materialismus gerade nicht darin, eine dogmatische Sammlung metaphysischer Thesen vorzunehmen, ganz gleich wie problematisch sich der Materialismus in der Geschichte der Philosophie erwiesen haben mag, sofern er als umfassende Welterklärung auftrat. Dementsprechend vernichtend fällt auch Schmidts Urteil über jene aus, die den Materialismus, v.a. in der Lesart von Marx, in den Dienst solcher Machenschaften stellten:

„Befafte sich der Marxsche Materialismus mit abstrakten weltanschaulichen Bekundungen, wie sie heute in den östlichen Ländern noch üblich sind, so unterschiede er sich in nichts von jenem oben glossierten schlechten Idealismus. Nicht das Abstraktum der Materie, sondern das Konkretum der gesellschaftlichen Praxis ist der wahre Gegenstand und Ausgangspunkt materialistischer Theorie.“<sup>205</sup>

---

dass Schmidt mit seiner Abgrenzung gegen den Materialismus als ein metaphysisch-entfremdetes Prinzip im gleichen Atemzug das anspricht, was Heidegger weiter oben als abstraktes legomenon bezeichnet hat – und zwar mit derselben Konsequenz der Entfremdung. Anders formuliert: In Schmidt scheint hier die Verschmelzung von Heidegger und Marx auf, wie sie oben dargelegt wurde.

<sup>203</sup> Ebd.: S. 47.

<sup>204</sup> Ebd.: S. 48.

<sup>205</sup> Ebd.: S. 51.

Aus dieser von Sohn-Rethel übernommenen Sichtweise Schmidts wird nun deutlicher, woher Sohn-Rethel die scharfe Trennung zwischen Kopf- und Handarbeit bezieht und was es nunmehr mit der abstrakten Welterkenntnis in Abgrenzung zur sinnlichen Welterkenntnis auf sich hat. Letztere ist somit nach Sohn-Rethel das genaue Gegenteil der ersteren: Die naturwüchsige Gesellschaft konstituiert sich im Einklang mit der Natur dadurch, dass der Mensch sich in der praktischen Auseinandersetzung mit dieser auf sie einlässt. Die Begegnung zwischen Mensch und Natur ist auf diese Weise immer etwas Besonderes und Einzigartiges (vgl. die Vermesungskunst der Alten Welt). So wenig der Umgang mit Hilfsmitteln zur Erfassung der Natur in der Alten Welt eine Entfremdung von dieser bedeutete, so wenig bedeutet ein produktives Tätig-Sein im heutigen Kontext eine zwangsläufige Entfremdung. Denn die technischen Errungenschaften der Menschen, ihr Instrumentarium, dessen sie sich bedienen, um die Natur entsprechend ihrer Bedürfnisse umzuformen, interpretiert der frühe Marx nicht als einen Hinweis auf eine Entartung, die den Menschen eben von der Natur entfernt, ihn dazu bringt, sich von der Natur loszureißen. Die technischen Geräte, die Chemikalien etc. versteht er vielmehr als eine natürliche Erweiterung z.B. der menschlichen Hände und Zähne mittels derer eben der Mensch erst in die Lage gesetzt wird, sich in den wechselseitigen Austauschprozess mit der Welt zu versetzen.<sup>206</sup>

Im Gegensatz dazu steht die moderne naturwissenschaftlich vermittelte Gesellschaft, deren Ursprung im Grundsatz der Einheit des Seins alles Seienden liegt: In diesem Kontext ist kein Platz mehr für irgendeine Art von Einzigartigkeit der Auseinandersetzung zwischen Mensch und Natur, da die Qualität einer solchen Begegnung gegenüber allen anderen indifferent sein muss. Zwingt doch der Mensch im Rahmen der Aneignungslogik der Natur das Mathematische auf und wird so blind für das Spezielle.

### 2.2.2 Sohn-Rethels Anspruch an eine Ontologie auf Grundlage des frühen Marx

Diese radikale Distanzierung von aller Metaphysik im Sinne einer theoretisch-mathematischen Annäherung an die Natur und die damit einhergehende „Aufwertung“ dieser zu einem dem Menschen gleichgestellten Seiendem, über das nur „wahre“ Aussagen getroffen werden können, sofern es nicht gewaltsam umgeformt wird, bildet das Fundament des Wissenschaftsanspruchs, den Sohn-Rethel an sich selbst stellt und den er hier bei Schmidt implizit vorzufinden

---

<sup>206</sup> Ebd.: S. 58; im Grunde greift diese Definition des praktischen Umgangs mit der Natur den technikphilosophischen Ansatz von Ernst Kapp in seinen Grundlinien einer Philosophie der Technik wieder auf. Vgl.: Kapp, Ernst: Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten. Hamburg 2015, passim.

scheint. Gründend auf den eben hervorgehobenen historisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, ohne irgendein Bestreben ethisch-moralischer Art hinsichtlich der Gesellschaft und die sie konstituierenden Produktionsbedingungen zu hegen, stellt Sohn-Rethel drei Kriterien auf, die eine neue „Ontologie“ zur erfüllen hat – und die sich wie ein radikaler Gegenstandspunkt zur gängigen marxistischen Theorie lesen. Demnach darf diese neue Ontologie zum einen selbst kein Klassenstandpunkt sein und darf darüber hinaus nicht einmal als einer gedacht werden können.<sup>207</sup> Zum anderen muss diese neue Ontologie die absolut gültige, nicht mehr relativier- und relationierbare Seinsanalyse leisten und zwar im Sinne desjenigen Seins, nicht worauf sich alle ideologischen Partikularaspekte beziehen, sondern in dessen Totalität alle hineingehören.<sup>208</sup> Drittens muss die neue Ontologie die Auflösung des Antagonismus von Genesis und Geltung leisten. Bislang sei nur versucht worden entweder vom Sein das Bewusstsein oder vom Bewusstsein das Sein her zu erklären. Diese Art und Weise mit dem Thema umzugehen, vermag jedoch das Problem nicht zu lösen, vielmehr wird diese Antinomie dadurch nur verewigt. Vor diesem Hintergrund werden auch die Kommunisten als „verstockte Materialisten“ bezeichnet, da sie diesen Gegensatz auf eine besondere Art verschärfen und zementieren, indem sie diesen überhaupt als Antagonismus von Bourgeoisie und Proletariat ansehen und ihn somit als Klassenkampf verewigen.<sup>209</sup> Aus diesem Grund lehnt Sohn-Rethel beide Standpunkte für sich genommen ab. Der transzendente Idealismus sei für die Genesis unzugänglich, weswegen er die These „das Bewusstsein bestimmt das Sein“ ablehnt. Der positivistische Materialismus der „Abbildtheorie“ auf der anderen Seite destruiere die Geltung, „denn nichts anderes als dies bedeutet doch zuletzt Transubstantiation von »Materiellem« in »Ideelles«.“<sup>210</sup> Aus diesem Grund sei auch die These „das Sein bestimmt das Bewusstsein“ abzulehnen; jener Standpunkt hypostasiiere die Geltung, der andere das materielle Sein in metaphysischem Sinn. Letztlich bedeute dies, dass diese neue Ontologie das Charakteristikum der Erkenntnistheorie habe. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie vom Sein her die „Seinsverbundenheit“ der Erkenntnis in die Hand bekommt und zwar so, dass dies von einer Lehre des Seins aus geschieht und nicht von einer Lehre der Erkenntnis.<sup>211</sup> Hierzu gehören drei Hauptstücke: Erstens die Konstituierung der Erkenntnis oder des Bewusstseins. Zweitens die Konstituierung der Wirklichkeit, auf die sich das Bewusstsein in seiner Erkenntnis als auf seinen zugehörigen Gegenstand bezieht. Drittens die Konstituierung des Seinsprozesses, worin sowohl das Bewusstsein als auch die Wirklichkeit

---

<sup>207</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Von der Analytik des Wirtschaftens zur Theorie der Volkswirtschaft. Frühe Schriften. Freiburg 2012, S. 194.

<sup>208</sup> Ebd.: S. 197.

<sup>209</sup> Ebd.: S. 198.

<sup>210</sup> Vgl.: Ebd.: S. 199.

<sup>211</sup> Ebd.: S. 199.

die Möglichkeit und jeweils eine bestimmte Form haben. Dies ist die Grundlage von Sohn-Rethels Denken ausgehend vom Naturbegriff bei Marx, wie sie unter Rekurs auf Schmidt deutlich wird.<sup>212</sup>

Vor diesem Hintergrund ist Sohn-Rethels Zugang zu Marx zu deuten. Durch diese „modifizierten“ epistemologischen Gläser hindurch stellt er seine Analysen im Rahmen des marxischen Brillengestells an. Entsprechend wird auch in diesem Kontext Sohn-Rethels aufklärerisches Postulat deutlicher, das aus der Sicht von Schmidt komplementär betrachtet. Das Materialistische in der marxischen Theorie stellt gerade kein Bekenntnis zum Primat der Ökonomie dar. Marx‘ Theorie sei nach Sohn-Rethel vielmehr der Versuch, das Augenmerk der Menschen auf die Eigenlogik der Verhältnisse zu lenken, auf diese „Pseudophysis“, die die Menschen zu Waren macht und zugleich die Ideologie mitliefert, sie seien schon je mündige Subjekte.<sup>213</sup> Diese „Pseudophysis“ ist es, an der Sohn-Rethel Anstoß nimmt und die er in der modernen Wissenschaft und der ihr zugrundeliegenden mathematischen Aneignungslogik verortet. Sie ist die Fortsetzung des demokritischen Paradigmenwechsels, zeichnet sich durch ein abstraktes Welt-erkennen aus und entfremdet somit den Menschen von der Natur und damit von sich selbst und seinesgleichen. Dem Menschen scheinen die so hervorgebrachten Dinge der Welt nur „natürlich“, da die im demokritischen Denken implizite Maxime von „Gesetz“ und „Notwendigkeit“ den Eindruck erwecken, die Erkenntnisobjekte reagierten *von sich aus*, was aber nicht der Fall ist. Letzteres ist nur möglich im Rahmen eines sinnhaften praktischen Interagierens mit der Umwelt, in dessen Fortgang die Dinge und der Mensch als zeitlich und vergänglich hervortreten. Dieser Dimension der Zeitlichkeit gehen der Mensch und seine Forschungsgegenstände jedoch verlustig, treten beide Seiten im Rahmen des Demokritischen als abstrakt (d.h. unsinnlich) und jedweder Zeitlichkeit enthoben in Erscheinung; die Natur und das in ihr Seiende kommen nunmehr in einem gleichförmigen mathematischen Raum vor, in dem alles indifferent ist. Der Mensch tritt nun als *der* Mensch in Erscheinung; der einzelne ist in diesem abstrakten Geflecht all seiner individuellen Merkmale beraubt, was das demokritische Paradigma in seiner aktuellsten Ausprägung des Modern-Naturwissenschaftlichen *menschenfeindlich* sein lässt. Nachdem der Unterschied zwischen Naturwüchsigkeit und mathematischem Denken in der Modernitätskritik Sohn-Rethels dargelegt und gezeigt wurde, dass diese Unterscheidung bei Sohn-Rethel auf einen fundamentalen Wandel des Denkens in der Antike zurückgeht, soll nun der Blick der Arbeit auf Heidegger gerichtet werden. Im Mittelpunkt steht dabei der Nachweis

---

<sup>212</sup> Ebd.: S. 199.

<sup>213</sup> Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, S. 53; der Begriff der „Pseudophysis“ stammt von Schmidt selbst an ebenjener Stelle.

– ausgehend von dem, was nun über Sohn-Rethel erarbeitet wurde – dass Heidegger und Sohn-Rethel nicht nur bzgl. der Charakteristik, sondern auch hinsichtlich der Begründung ihrer Modernitätskritik deckungsgleich sind.

### **2.3 Die Wurzeln des modernen wissenschaftlichen Denkens nach Heidegger ausgehend von der Antike**

Ruft man sich die zu Beginn der Arbeit vorgenommene Charakterisierung der Moderne durch Heidegger in Erinnerung, so fallen zwischen dieser und dem Demokritischen (auch in der Artikulation bei Sohn-Rethel) im eben dargelegten Sinne einige Parallelen auf. Zu nennen wäre hier die Abstraktheit des Wissens und dass dieser eine bestimmte Art der Welt zu begegnen zugrunde liegt.

Es stellt sich nun die Frage, ob Heidegger die Wurzel hierfür auch bei den Griechen sieht und ob er in ähnlicher Weise wie Sohn-Rethel einen „Gegenentwurf“ dazu anstellt. Nun ist der Umfang der Auseinandersetzung Heideggers mit den antiken Griechen ungleich umfangreicher als der Sohn-Rethels. Deshalb stellt sich hier dringender die Frage nach dem konkreten Anfang einer Aufarbeitung der Texte Heideggers im Rahmen des vorliegenden Unterfangens. Aus diesem Grund soll hier zunächst der Fokus auf Heideggers 1926 in Marburg gehaltene Vorlesung zu *Platons Sophistês* liegen – genauer auf der Hinführung zu Platons Text in Form der Auseinandersetzung mit Aristoteles. Ausgangspunkt für Heidegger ist die Entlarvung der Sophisten als Nicht-Philosophen durch Platon. Dies gelingt ihm dadurch, so Heidegger, dass er sich auf das Sein besinnt, um so die Sophisten in ihrem Sein zu interpretieren. Gemäß der hermeneutischen Tradition, wonach man vom Hellen in das Dunkle vorstößt, versucht Heidegger sich dieser Seinsanalyse Platons zunächst über den Weg der Seinsanalyse von Aristoteles zu nähern. Jene sei uns greifbarer und überdies beinhalte das Denken des Aristoteles alle wichtigen Aspekte seines Lehrers. Es ist also möglich, durch die Philosophie des Aristoteles zum Denken Platons vorzustoßen und dadurch einen „ursprünglicheren Blick“ auf dieses zu erlangen.<sup>214</sup> Heidegger bedient sich dabei also der Philosophie des Aristoteles, um dem Denken Platons auf die

---

<sup>214</sup> Heidegger, Martin: *Platon. Sophistes*. Frankfurt a.M. 1992, S. 13; direkt betroffen an dieser Stelle scheint die Frage, ob man aus einem hinreichend großen Abstand heraus ein besseres Verständnis von einem Werk bekommen könne, als es der Autor des betreffenden Werkes hatte. Vgl. hierzu die Korrespondenz zwischen Gadamer und Strauss zu *Wahrheit und Methode* in: <https://archive.org/details/LeoStrauss-GadamerCorrespondencetruthAndMethod1961>, zuletzt aufgerufen: 12.07.2017. Bezüglich der Frage, ob Heidegger meinte, ein besseres Verständnis von Aristoteles und Platons Seinsbegriff haben zu können, als beide Denker es gehabt hatten, sei hier auf den Briefwechsel zwischen Heidegger und Löwith verwiesen: „Ich arbeite konkret faktisch aus meinem »ich bin« - aus meiner geistigen, überhaupt faktischen Herkunft – Milieu – Lebenszusammenhängen, aus dem, was von da

Spur zu kommen. Für diesen Kontext ist dabei Aristoteles' Werk relevant, dessen sich Heidegger hier bedient – die *Nikomachische Ethik*. Nahm die vorliegende Untersuchung auch ihren philosophischen Anstoß bezüglich des Geldes aus entsprechenden Stellen der *Nikomachischen Ethik*, scheint es plausibel, dass eine nähere Betrachtung eben dieser Stellen durch den modernitätskritischen Heidegger aussichtsreich ist. Mit anderen Worten: Zeigt die Geldanalyse in der *Nikomachischen Ethik* an, dass Aristoteles mit einer Denkweise operiert, die abstrakt im demokritischen Sinne genannt werden kann? Sollte mit Hilfe Heideggers sich solch ein Denken im Werk des Stagiriten zeigen, so ließe sich schlussfolgern, dass die Art und Weise, wie Aristoteles das Geld und die Gerechtigkeit definiert, letztlich als Ausfluss eines Denkens zu begreifen sind, das strukturell und inhaltlich mit dem Demokritischen vergleichbar wäre.<sup>215</sup> Somit wäre ein weiterer Verbindungspunkt zwischen Heidegger und Sohn-Rethel aufgezeigt: ein gemeinsames Verständnis über den Ursprung des Wissenschaftsbegriffs in der Antike, in dessen Kritik im modernen Rahmen sich beide ähnlich sind.

Daher kommt es gelegen, dass Heidegger seine Auseinandersetzung mit der *Nikomachischen Ethik* mit dem grundsätzlichen Verständnis der antiken Griechen beginnt, wonach das Seiende zunächst nur in einem gewissen Umkreis erschlossen ist. Der Mensch lebt in seiner Umwelt, die ihm nur in gewissem Umfang aufgeschlossen ist. Zusätzlich zu dieser natürlichen Orientierung erwächst dem Menschen die Wissenschaft, die eine Ausarbeitung der daseienden Welt und des eigenen Daseins in bestimmten Hinsichten ist. Zwar bilden sich im Rahmen des natürlichen Daseins bestimmte Ansichten und Meinungen über das Leben und dessen Sinn heraus. Sobald sich aber so etwas wie Wissenschaft ausbildet, muss sie durch diese Meinungen hindurch zum eigentlichen Sein dringen.<sup>216</sup> Dass die Art und Weise, wie der Mensch die Welt wahrnimmt, einzig und alleine bei ihm selbst liegt, wird in Heideggers Darlegung der Bedeutung von „Aletheia“ deutlich. Denn der privative Ausdruck von „Aletheia“ deutet nach Heidegger an,

„daß die Griechen ein Verständnis davon hatten, daß das Unverdecktsein der Welt erst errungen werden muß, daß es etwas ist, was zunächst und zumeist nicht verfügbar ist.“<sup>217</sup>

---

zugänglich ist als lebendige Erfahrung, worin ich lebe.“ Heidegger, Martin: Briefausgabe Band II.2. Martin Heidegger, Karl Löwith: Briefwechsel 1919-1973. Herausgegeben von Alfred Denker und Holger Zaborowski. Freiburg/München 2017, S.53.

<sup>215</sup> Dass sich laut Heidegger bei Aristoteles schon die moderne abendländische / demokritische Denkweise finden lässt, macht er hinsichtlich der Physik des Aristoteles deutlich, vgl.: Wegmarken, S. 242 f.

<sup>216</sup> Heidegger, Martin: Platon. Sophistes, S. 13.

<sup>217</sup> Ebd.: S. 16.

Heidegger kommt sodann zu dem Schluss, dass sich das alltägliche Dasein in einer doppelten Verdecktheit befindet: Zum einen in der bloßen Unkenntnis und zum anderen einer Verdecktheit, gemäß der das Entdeckte durch das Gerede zur Unwahrheit wird. Demnach hat die Philosophie zwei Aufgaben: Erstens muss sie erstmalig zu den Sachen vordringen und zweitens muss sie den Kampf gegen das Gerede aufnehmen.<sup>218</sup> In einem weiteren Schritt spezifiziert Heidegger das Verhältnis von Unverborgenheit und Seiendem in einer Art, die der Natur ein gewisses Maß an Eigenständigkeit einräumt, es mithin näher in Richtung Sohn-Rethel und frühen Marx rückt; denn die Aletheia gehört nach Heidegger nicht in dem Sinne zum Sein, dass es nicht ohne die Unverborgenheit sein könnte.

*„Denn die Natur ist vorhanden, auch bevor sie entdeckt wird. Die Aletheia ist ein eigentümlicher Seinscharakter des Seienden, sofern das Seiende in einem Verhältnis steht zu einem Hinsehen darauf, zu einem sich im Seienden umsehenden Erschließen, zu einem Erkennen.“*<sup>219</sup>

Aletheia meint, so Heidegger: Die Welt aus der Verslossenheit und Verdecktheit herausnehmen. Dieses Herausnehmen der Welt aus der Verslossenheit und der Verdecktheit ist eine Seinsweise des menschlichen Daseins, die sich zunächst im miteinander Sprechen zeigt, im legein. Diese Bestimmung des Menschen als *zoon logon echon* sei aber, so Heidegger, nur eine Seite der Medaille. Denn die Definition des Menschen als Lebewesen, dem die Sprachfähigkeit und Vernunft zukommt, geht zusammen mit der, dass der Mensch dasjenige Seiende ist, das rechnet – arithmein. Rechnen sei aber hier nicht als „zählen“ zu verstehen, sondern vielmehr als „rechnen auf etwas“, „berechnend sein“.<sup>220</sup>

Heidegger beginnt hier bei der Charakterisierung der fünf Arten des Entbergens, die von Aristoteles aufgezählt werden: *episteme*, *techne*, *phronesis*, *sophia* und *nous*. Bemerkenswert ist hier der Umstand, dass Heidegger den Begriff der *techne* mit „Besorgen, Hantieren, Herstellen“ und den der *episteme* mit „Wissenschaft“ übersetzt<sup>221</sup> – die Nähe zwischen *techne* und Besorgen auf der einen, und *episteme* und Wissenschaft auf der anderen Seite wird im Weiteren noch von Bedeutung sein. Es deutet sich aber schon an dieser Stelle ein ähnlicher Dualismus an, wie er sich bei Sohn-Rethel findet: Einmal ein wissenschaftlich angeleitetes Erkennen in der Nähe der *episteme* und zum anderen ein praktisches Erkennen, das seinen Schatten in Richtung der

---

<sup>218</sup> Ebd.: S. 16.

<sup>219</sup> Ebd.: S. 17; meine Hervorhebung.

<sup>220</sup> Ebd.: S. 17; im Grunde ist an dieser Stelle des frühen Heidegger der technikkritische Begriff des Rechnens des späten Heidegger vorgedacht.

<sup>221</sup> Vgl.: Ebd.: S. 21.

sinnenhaften Umformung der Natur zu werfen scheint. *Unverdeckt seien nämlich zuerst jene Dinge, die begegnen, sofern sie Gegenstand eines Umgangs sind – sogenannte Pragmata.*<sup>222</sup>

Vier der fünf Arten des Entbergens, bis auf den nous, stehen in Zusammenhang mit dem logos – es gibt nach Heidegger keine Umsicht, kein Verstehen, das nicht Sprechen wäre. Beim genaueren Hinsehen erweist sich hier die techne als das Sich-Auskennen im Besorgen, Hantieren, Herstellen, das sich in verschiedenen Graden ausbilden kann, z.B. bei Handwerksberufen wie dem Schuster oder dem Schneider. Dabei ist sie nicht das Hantieren und Machen selbst, sondern vielmehr die Erkenntnisart, die diesen Schaffensprozess anleitet – die poiesis. Die episteme ist die Bezeichnung für dasjenige, das man als Wissenschaft bezeichnet. Die phronesis ist die Umsicht, die sophia das eigentliche Verstehen, der nous das Vermeinen, der das Vermeinte vernimmt. Aus dieser Aufzählung leitet Heidegger drei Punkte ab, die den Boden der platonischen Nachforschungen nach dem Sein des Seienden als Welt und menschlichen Dasein bilden:

- „1. die Orientierung über die möglichen *Wege*, die dem griechischen Dasein offen waren, das Seiende der Welt zu erfahren und zu befragen,
2. einen Vorblick auf die verschiedenen *Seinsgebiete*, die in den verschiedenen Weisen des ἀληθεύειν erschlossen werden, sowie einen Vorblick auf deren charakteristische Seinsbestimmungen,
3. ein erstes Verständnis, innerhalb welcher *Grenzen* griechische Forschung sich hielt.“<sup>223</sup>

Diese drei Punkte sucht Heidegger im Folgenden im Rahmen einer genaueren Interpretation der Aletheia einzufangen: Wahrheit als Unverdecktsein besagt nach Heidegger „Sachlichkeit“. Diese Sachlichkeit ist ein solches Verhalten des Daseins zur Welt und zu sich selbst, in dem das Seiende der Sache nach da ist, was Heidegger unter dem Ausdruck der „recht verstandenen Objektivität“ fasst. Diese Objektivität sei aber nicht als Allgemeingültigkeit – also im herkömmlichen Sinne – zu verstehen; dies habe nichts mit Wahrheit zu tun. „Die Wahrheit, Unverborgenheit, das Aufgedecktsein, *richtet sich vielmehr nach dem Seienden selbst und nicht nach einem bestimmten Begriff von Wissenschaftlichkeit.*“<sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> Ebd.: S. 24; meine Hervorhebung.

<sup>223</sup> Ebd.: S. 22.

<sup>224</sup> Ebd.: S. 24; meine Hervorhebung. Diese Charakterisierung der Wahrheit verblüfft auf den ersten Blick, meint Heidegger doch an einer früheren Stelle, dass der probate Weg, Irrtum, falsche Meinung und Verdecktheit zu durchbrechen, eben die Wissenschaft sei – mithin, dass Wahrheit etwas ist, das sich unmöglich von den unmittelbaren Eindrücken der Dinge selbst her bestimmen ließe. Entsprechend schwer fällt es nun einzusehen, wieso sich das, was dann letztlich als wahr zu gelten hat, nicht nach einem von der Wissenschaft bestimmten Maßstab zu richten hat. Auf der anderen Seite wirft diese Abkehr von einer „korrekten Wissenschaftlichkeit“ als dem Maßstab dessen, was als wahr zu gelten hat, schon ein Licht auf die späten Schriften Heideggers voraus, in denen er den

Dieser Hinweis auf die Verortung dessen, was über ein Ding als „wahr“ ausgesagt werden kann, in das Seiende selbst, gestaltet sich als weiterer Hinweis auf einen Dualismus zwischen einer „natürlichen“ und einer „wissenschaftlichen“ Erkenntnisweise bei Heidegger nach der Art Sohn-Rethels.

Die nächste Art des Entbergens ist das Sprechen über die Dinge gemäß der Bestimmung des Lebens, die man als logos fassen kann. Diese übernimmt nunmehr die primäre Funktion des Aufdeckens in zweierlei Gestalt: denn logos in diesem Kontext meint zum einen das Sich-Aussprechen / Mitteilen (legein) und ferner das in diesem Mitteilen Gesagte / Ausgesprochene (legomenon). Wichtig ist nunmehr die Verortung der Wahrheit in diesem Kontext, denn Heidegger führt weiter aus, dass in einem ausgesprochenen Satz Erkenntnis derart aufbewahrt werden kann, *dass das Ausgesagte wie eine Unverborgenheit daherkommt.*<sup>225</sup>

In dieser Art der Entborgenheit scheint jedoch ein Problem zu stecken, insbesondere, wenn die Wahrheit zunächst im Ausgesagten da ist. Denn man kann, so Heidegger, Sätze hersagen und verstehen, ohne ein ursprüngliches Verhältnis zu dem Seienden zu haben, über das man spricht. Auf diese Weise kommen die Sätze zu einem eigentümlichen Dasein. Man richtet sich nach ihnen, sie werden „Wahrheiten“, ohne dass die ursprüngliche Funktion des Entbergens durchgeführt wäre. Auf diese Weise löst sich das legein von den pragmata los und verliert auf diese Weise seine Ursprünglichkeit. Im Zwischenmenschlichen ist dieser Abfall des durch das legein Entborgene von den pragmata der Ursprung des Geredes. Wenn man so über die Dinge spricht, hat das, was über die Dinge ausgesagt wird, eine eigentümliche Verbindlichkeit, an die man sich hält, sofern man sich überhaupt in der Welt orientieren will und nicht selbst alles ursprünglich aneignen kann.<sup>226</sup> Die so vonstattengehende Entbergung der Welt stellt sich auch als der Ursprung der Frage nach Wahrheit bzw. Falschheit im heute gängigen Sinn heraus: *Wahr sind nunmehr Inhalte von Aussagen.*<sup>227</sup> Sehr deutlich tritt hier eine weitere Parallele zu Sohn-Rethel hervor: Ein Verständnis von Wahrheit als abstrakter Wissensgehalt, der sich in einer Aussage artikuliert. Dieser ist eben gerade, sowohl bei Sohn-Rethel als auch bei Heidegger abstrakt, weil er jedweden praktischen / sinnlichen Bezug zur Natur verloren hat. Eine weitere Parallele zwischen Heidegger und Sohn-Rethel besteht in der Verortung des heute gängigen Wahrheitsbegriffs im Sich-Lösen des legein von den pragmata, oder mit Sohn-Rethel ausgedrückt: Im Auseinanderfallen von Tun und Denken im Zuge der demokritischen Wende.

---

vom Wesen der Technik durchzogenen Charakter der modernen Wissenschaft als „richtiges Schauen“ auf die Dinge beschreibt; eine Richtigkeit, die durch eine bestimmte Methode gewährleistet wird.

<sup>225</sup> Ebd.: S. 25.

<sup>226</sup> Ebd.: S. 25.

<sup>227</sup> Ebd.: S. 26.

Dass Heidegger ebenso wie Sohn-Rethel hier etwas aufgedeckt hat, das in der Tat eine gewisse Wirkmächtigkeit über die Jahrhunderte hinweg entfaltet, bezeugt u.a. die fast wortgetreue Übernahme der hier vorgebrachten Differenzierung in der stoischen Logik. Wie Forscher in seinem Überblick zur Stoa bemerkt, differenzieren die Stoiker in der Frage nach der Lokalisierung von Wahrheit drei Dinge: das Bezeichnende, das Bezeichnete und das Ding bzw. Sicher-eignende. Das bezeichnende Lautgebilde und das außerhalb von Sprache und Gesagtem vorliegende seien körperlich, während das Bezeichnete als der vom Bezeichnenden über das Vorliegende eröffnete Sachverhalt, das Lektion, etwas Unkörperliches sei. *Das Lektion alleine sei hierbei dasjenige, das die Eigenschaft haben kann, wahr oder falsch zu sein.* Es ist das, was jemand versteht, der eine Sprache versteht und was nur relativ zu sprachfähigen und entsprechend vorstellenden Subjekten existiert.<sup>228</sup> Relativierend muss man hierzu sagen, dass für einen Stoiker die Entbergung der Welt über den logos alleine keinerlei Problem dargestellt hätte, im Gegenteil: Im Rahmen der stoischen Physik und deren engen Verzahnung mit der Erkenntnistheorie war eine Interpretation der Welt, die losgelöst vom logos stattgefunden hätte, als entfremdet einzustufen. Gleichwohl ließe sich an dieser Stelle mit Blick auf das eben angeführte Zitat Heideggers These bekräftigen, wonach das abendländische Denken im Allgemeinen seit Aristoteles von einem Ursprünglicheren abgekommen ist und dieses Abkommen dasselbe ist, wie es sich bei Aristoteles findet. Mit anderen Worten: Mit Verweis auf das Aufkommen eines generellen Substanzialismus auf eine allgemein eintretende Veränderung innerhalb des Denkens eines gesamten Kulturkreises zu pochen, scheint innerhalb der heideggerschen Argumentation plausibel und stichhaltig. Der Umstand, dass ein und dasselbe Phänomen – nämlich das der Verortung der Frage nach wahr und falsch in Abhängigkeit vom Welterfahren und seiner Interpretation – sich bei einer weiteren Philosophenschule findet, die zwar einer anderen Epoche zugeschrieben wird, sich jedoch aus historischer Perspektive unmittelbar an das Schaffen des Stagiriten anschließt<sup>229</sup>, erhärtet die These Heideggers anhand eines Befundes, der fast wortgetreu Aristoteles folgt.

Heidegger weist allerdings zurecht auf zwei Probleme hin, die eine Wahrheitsauffassung abstrakter Art (Übereinstimmung des Urteils mit dem Objekt) mit sich bringen. Der erste Einwand bezieht sich auf die Widersinnigkeit eines Wahrheitsbegriffs, der als Übereinstimmung des Seelischen, Subjektiven mit dem Objektiven definiert ist. Grund hierfür ist, dass man schon das

---

<sup>228</sup> Forscher, Maximilian: Die Stoa, in: Höffe, Ottfried (Hg.): Klassiker der Philosophie. Band 1. Von den Vorsokratikern bis David Hume. München 2008, S. 94 f.

<sup>229</sup> Philosophiegeschichtlich beginnt der Hellenismus, dem die Stoa zuzuordnen ist, mit Aristoteles' Tod, dem Tod Alexanders des Großen und dem damit einhergehenden Auseinanderfallen des alexandrinischen Großreiches (323 v. Chr).

Objektive erkannt haben muss, um das Subjektive daran messen zu können. Die Wahrheit des Erkannthabens wird also schon für die Wahrheit des Erkennens vorausgesetzt, weswegen eine solche Theorie der Wahrheit nicht haltbar ist.<sup>230</sup> Diese erste Problematik, die Heidegger hier anspricht, legt den Finger in die Wunde der modernen Wissenschaft und Ökonomie, scheint sie doch eben genau nach diesem Muster zu funktionieren und zwar in zwei Richtungen: Zum einen operiert die moderne Wissenschaft, insbesondere in Gestalt der Ökonomie, mit Begrifflichkeiten, hinter die sie nicht zurückgehen kann (wie bei Sohn-Rethel und Marx deutlich wurde). Zweitens lässt sich aus der hier beschriebenen Loslösung der Wahrheit aus dem Erkenntnisvollzug ein weiteres Problem ausmachen: Dass „Wahrheit“ als Prädikat erscheint und sich an ein *legomenon/lekton* ggf. unumkehrbar heftet. Am deutlichsten tritt dies im Rahmen der nach wie vor geltenden Maxime der kritischen Falsifikation hervor, der gemäß eine Theorie solange Bestand hat, bis sie sich als falsch herausgestellt hat. Aber kann man im Rahmen der modernen Wissenschaft etwas wieder eindeutig falsifizieren, wenn es erst einmal als wahr angesehen wurde? Beispielhaft sei hier die Studie angeführt, die die Grundlage für den weitverbreiteten Impfverdruss mancher Eltern heute ist. Im Rahmen besagter Studie hatte ein Arzt „nachgewiesen“, dass Masernimpfstoff zu Autismus führen könne<sup>231</sup>. Infolgedessen haben zahlreiche Studien und Recherchen dieses Ergebnis nicht nur widerlegt, sondern auch nachgewiesen, dass der für diese Studie verantwortliche Arzt aus Gründen des finanziellen Vorteils das Ergebnis der Studie absichtlich manipulierte. Interessant ist aber dennoch der Umstand, dass nach wie vor ein Restzweifel besteht, ob an dieser Aussage vielleicht doch nicht etwas Wahres sein könnte. Ausgehend von der Charakterisierung des modernen Wahrheitsverständnisses als *legomenon* könnte man dies so interpretieren, dass einer Aussage, wenn sie einmal als wahr anerkannt wurde, der Anspruch auf Wahrheit nie ganz verloren zu gehen scheint. Dafür spricht auch eine weitere Erscheinungsform des auf der Eigenständigkeit des *legomenon* basierenden Wahrheitsverständnisses, wodurch Wahrheit für Heidegger zu einem Wert wird.

„Erkennen ist Urteilen, Urteilen ist Bejahen und Verneinen. Bejahen ist Anerkennen, anerkannt wird ein Wert, ein Wert ist präsent als ein Sollen, also ist der Gegenstand der Erkenntnis eigentlich ein Sollen. Diese Theorie ist nur dadurch möglich, daß man sich an den Tatbestand des Urteilsvollzugs als bejahenden hält und von hier aus, ohne sich um das Seiende in seinem Sein

---

<sup>230</sup> Heidegger, Martin: Platon. Sophistes. Frankfurt a.M. 1992, S. 26.

<sup>231</sup> Vgl.: Impfen und Autismus: Neuauflage eines Gruselszenarios: <https://www.pharma-fakten.de/news/details/450-impfen-und-autismus-neuauflage-eines-alten-gruselszenarios/>. Zuletzt aufgerufen: 12.03.2018.

zu kümmern, zu bestimmen versucht, was für dieses Anerkennen der Gegenstand ist. Und da der Gegenstand der Erkenntnis ein Wert ist, ist die Wahrheit ein Wert.“<sup>232</sup>

Diese hier aufgelisteten Bestimmungen von Wahrheit – einmal als *adaequatio intellectus et rei* und zum anderen als Wahrheit als Wert – seien kein Zufall, sondern gründen im Dasein selbst, insofern es sich im alltäglichen Welterkennen im *logos* aufhält und letztlich dem *legomenon* verfällt.<sup>233</sup> Die abstrakte Wahrheit entzweit also den Menschen vom Seienden, über das die Aussage getroffen wird. Er hält sich nur noch am Ausgesagten auf, wird geradezu vom Wesen der abstrakten Wahrheit dazu aufgefordert, das Seiende nicht zu beachten, bzw. es so zu nehmen, dass es als Gegenstand für das Anerkennen als wahr tauglich ist. Im Grunde zeigt sich hier schon das beherrschende Moment der modernen Wissenschaft ausgehend vom *legomenon*-Begriffs von Aristoteles – beides im Einklang mit Sohn-Rethels und Heidegger. Die besondere Pointe hier ist Heideggers Anmerkung hinsichtlich der abstrakten Wahrheit als Wert, genauer: *als Anerkennung*. Führt man sich Sohn-Rethels oben zitierten Satz vor Augen, wonach nur das als wahr angesehen wird, was man mit Geld kaufen kann, rückt Heideggers Auseinandersetzung der abstrakten Erkenntnis ausgehend der griechischen Philosophie abermals näher an ersteren bzw. an die ökonomische Tragweite des Marxismus. Denn mit Heidegger und Sohn-Rethel deutet sich hier an, dass die beiden zusammenhängenden Phänomene Geld und Wert bei beiden etwas mit Anerkennung auf Grundlage eines modernen Erkenntnisverständnisses zu tun haben. Dieses Moment der Anerkennung fordert den Menschen gleichsam auf, etwas als wirklich anzuerkennen – ein Gedanke, der unten fortgeführt werden wird.

Es scheint sich zu ergeben, dass Heidegger einen abstrakten Wissens- und Wahrheitsbegriff moderner Art schon bei Aristoteles vorfindet. Welche zusätzlichen Eigenschaften, außer der Abstraktheit vom Sinnlichen, hat die Wahrheit gemäß des *logos*? Allgemein, so Heidegger, werde unterschieden zwischen dem *epistemonikon* und dem *logistikon*. Ersteres sei derjenige *logos*, der zur Ausbildung des Wissens beiträgt, letzteres sei der *logos*, der zur Ausbildung des Überlegens beiträgt.<sup>234</sup> Das *epistemonikon* sei dasjenige, mit dem das Seiende in den Blick kommt, das den Charakter der Immerseins hat oder genauer: das Seiende, das immer schon da ist, was man nicht erst herstellt. Das *logistikon* auf der anderen Seite ist dasjenige, mit dem das

---

<sup>232</sup> Heidegger, Martin: Platon. Sophistes. Frankfurt a.M. 1992, S. 26; wenn es Heidegger nur darum geht, das signifikante Neue dieses Ansatzes darin zu sehen, dass Wahrheit nunmehr eine normative Komponente erhält, muss ihm an dieser Stelle widersprochen werden und zwar mit einem abermaligen Verweis auf die Stoiker. Bei diesen bestand die *Maxime* des „gemäß der Natur leben“ darin, durch Einsicht in die Dinge vermittle des *logos*, sich der Unausweichlichkeit der im Weltgeschehen sich zeigenden Weltvernunft gewahr zu werden, und sein Handeln bejahend auf diese auszurichten.

<sup>233</sup> Ebd.: S. 27.

<sup>234</sup> Ebd.: S. 28.

Dasein hinsieht auf das Seiende, das auch anders sein könnten. Die techne hat hierbei zu tun mit den Dingen, die erst gemacht werden, die noch nicht sind, was sie sein werden.<sup>235</sup>

Nach Heidegger orientiert sich Aristoteles bei der Frage nach der Eignung der Phänomene der episteme und der techne an zwei Grundsätzen: Erstens, an der Frage nach dem Seienden, das die episteme aufdeckt und zweitens, die Frage nach der arche. Somit kehrt die Untersuchung wieder zurück zur Spezifikation der episteme als das Entbergen dessen, *was immer ist*, denn dies ist die Bestimmung des Seienden, das durch die episteme entborgen wird. *Denn nur das, was immer ist, kann gewusst werden; das, was anders sein kann, ist nicht im strengen Sinne gewusst.* Ausgangspunkt dieser These ist die Grundannahme, dass ein Wissen ständig vollzogen werden muss, man mithin auf das gewusste Seiende hinsehen muss, um sich der Gültigkeit seines Wissens um dieses Seienden zu vergewissern. Denn, so Heidegger, wenn sich das, was auch anders sein kann, gerade in dem Moment ändert, da man nicht bei diesem ist, sei die Ansicht falsch. Folglich kann man unter der Prämisse des permanenten Wissensvollzugs nicht vom Wissen im strengen Sinne reden, vor allem nicht hinsichtlich kontingenter Dinge. Demgegenüber ist das Wissen dadurch gekennzeichnet, dass man das Seiende, das man weiß, auch losgelöst vom permanenten Wissensvollzug noch weiß. Denn das Seiende, das Gegenstand des Wissens ist, ist *immer*. Dieses Seiende hat aber noch eine weitere Eigenschaft; nach Heidegger kann Seiendes, das so gewusst wird, niemals verborgen sein. Es kann nie in der Verborgenheit anders werden, so dass dann das Wissen kein Wissen mehr wäre. Wissen ist also, so Heidegger, ein Dabeisein-beim-Seienden, ein Darüber-bezüglich-seiner-Aufgedecktheit-Verfügen, auch wenn man gerade nicht davor steht. Weil das Seiende immer ist, ist die Erkenntnis gesichert. Diese besondere Charakteristik des Wissensbegriffs als ständiges Aufgedeckt-Sein sei gerade der Orientierungspunkt der gesamten heutigen Wissenschaftstheorie.<sup>236</sup>

Es zeigen sich zwei Eigenschaften des vermittels der modernen Wissenschaften hervorgebrachten Wissens, das sich auch im Demokritischen wiederfindet: Zum einen die Losgelöstheit des Wissens vom Gegenstand, auf das sich das Wissen bezieht (etwas, das Heidegger in seinen späten Schriften mit dem Begriff „Absolutheit“ beschreibt) und zum anderen die Beschreibung des Wissensgegenstandes als beständig in dem Sinn, dass es wegen der Losgelöstheit vom Praktisch-Sinnlichen der Zeitlichkeit enthoben ist und so dauerhafte Gültigkeit besitzt – vergleichbar dem Wandel von der Vermessungskunst der Alten Welt hin zur Mathematik der Griechen bei Sohn-Rethel.

---

<sup>235</sup> Ebd.: S. 29.

<sup>236</sup> Ebd.: S. 32 f.

Dass diese mathematische Form des Erkennens bei Aristoteles einen Vorrang einnimmt, wird durch die von Heidegger geschilderte Rolle des Immerseienden im Rahmen aristotelischen Denkens deutlich. Denn das Immerseiende sei früher in Bezug auf die Anwesenheit als das, was vergänglich ist, weswegen die immerseienden Dinge der Anfang für alles übrige Seiende bilden. Sie seien also das, was eigentlich ist.

„Denn für die Griechen heißt Sein: Anwesendsein, Gegenwärtigsein. Deshalb ist das, was immer im Jetzt ist, das eigentlich Seiende und die ἀρχή der Ursprung des übrigen Seienden. Jede Bestimmung des Seienden wird, wenn sie sein soll, auf ein Immer-Seiendes zurückgeleitet und von ihm her verstanden.“<sup>237</sup>

Auch hinsichtlich der Spezifizierung der Zeit als etwas Messbares verfügt Aristoteles bereits über ein modernes Wissenschaftsverständnis. Heidegger arbeitet hier heraus, dass das Messen in einem tatsächlich quantifizierbaren Sinne und Zeitlichkeit als ein In-der-Zeit-Sein im aristotelischen Denken zusammengehören. Er geht hierbei von der Feststellung aus, dass Aristoteles das Immerseiende im Sinne der Ewigkeit als „sempiternitas“ und nicht als „aeternitas“ vor Augen hat. Demnach besagt das In-der-Zeit-Sein nach Aristoteles laut Heidegger „mit Bezug auf Sein durch die Zeit gemessen werden“.<sup>238</sup> Es handle sich also bei Aristoteles nicht um einen beliebigen Begriff von In-der-Zeit, sondern alles, was durch die Zeit gemessen wird, ist in der Zeit. Was ist es aber, das hier gemessen wird? Wie kann man Zeit messen?

„Gemessen wird aber etwas durch die Zeit, sofern seine Jetztte bestimmt werden: jetzt und jetzt im Nacheinander. Was aber immer ist, was ständig im Jetzt ist, dessen Jetztte sind unzählig, grenzenlos, ἄπειρον. Weil die unendlichen Jetztte des αἰδίου nicht meßbar sind, ist das αἰδίου, das Ewige, nicht in der Zeit. Deshalb aber ist es nicht »überzeitlich« in unserem Sinne. Was nicht »in der Zeit« ist, ist aristotelisch noch »zeitlich«, d.h. es ist aus der Zeit bestimmt, – wie denn das αἰδίου, das nicht in der Zeit ist, durch das das nicht in der Zeit ist, durch das ἄπειρον der Jetztte bestimmt ist.“<sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> Ebd.: S. 34; bemerkenswert an diesem Zitat ist, dass es sehr platonisch anmutet, wenn davon die Rede ist, dass alles Seiende auf ein Immerseiendes zurückgeführt wird: Die Ideenlehre Platons drängt sich hier auf. Auf der anderen Seite ließe sich hier anmerken, dass sich Heidegger schon zu diesem frühen Zeitpunkt bei Aristoteles das offenbart hat – ohne es zu wissen – was er in einer späteren Auseinandersetzung mit Platon „die Unterjochung der aletheia durch die idea“ nannte.

<sup>238</sup> Ebd.: S. 34; kursiv im Text.

<sup>239</sup> Ebd.: S. 34.

Deutlich wird hier, dass auch innerhalb der Nikomachischen Ethik das vorzufinden ist, was unser modernes wissenschaftliches Denken prägt. Insbesondere der Aspekt des Zeitmessens scheint dem modernen Menschen nur allzu vertraut zu sein – und die damit einhergehende Vorstellung von der Ewigkeit als eine zahllose Aneinanderreihung endlicher Momente bzw. Augenblicke, die in der Summe eine Unendlichkeit ergeben. Dieser Fragmentierungsprozess der Zeit lässt sich auch auf das Demokritische bei Sohn-Rethel anwenden und zwar in zweifacher Hinsicht: Einmal bezüglich der Zersplitterung einer vormaligen Ganzheit in verschiedene Einzelteile; so wird z.B. der vormals sinnhaft erfahrene Raum nun als ein mathematisch gleichförmiger gefasst, der sich u.a. eben durch die Indifferenz der verschiedenen Raumpunkte auszeichnet. Gleiches gilt hier für die gemessene Zeit, in der nun keine Sekunde mehr von der anderen unterscheidbar ist. Zum anderen ermöglicht erst eine solche abstrakt-quantifizierende Einteilung der Zeit das, was im ökonomischen Kontext „Effizienz“ genannt wird: das Verhältnis von verrichteter Arbeit und der dafür benötigten Zeit (in der modernen Physik mit „Leistung“ beschrieben). In Ergänzung zur Beschreibung des Demokritischen als zeitlos muss man sagen: Mit dem Ausschalten der Sinne im Welterkennen stellt sich keine Zeitlosigkeit in dem Sinn ein, dass ein Ding aus der Zeit gefallen sei – im Rahmen des abstrakt Mathematischen scheint ein Ding nur unvergänglich, weil es stets immer wieder aufs Neue in einem „Jetzt-Zustand“ vorgestellt wird.

Die zweite Eigenschaft der Entborgenheit gemäß der episteme sei seine Lernbarkeit: Zum Wissen gehört, dass man es lehren, d.h. beibringen und mitteilen kann. Dies, so Heidegger, sei eine konstitutive Bestimmung für das Wissen, und nicht nur für das Wissen, sondern auch für die techne. Insbesondere sei das wissenschaftliche Wissen lehrbares Wissen und der Mathematik falle hier eine herausgehobene Stellung zu, da sie in einem besonderen Sinne lehrbar sei.<sup>240</sup>

Bemerkenswert ist hier, dass der Wissenserwerb qua Lernvorgang anscheinend nichts mit einem Entbergen zu tun hat. Daraus folgert, dass der mathematische Wissenserwerb eine Art des sich Annäherns an die Welt vermittelt des logos ist, die sich vollständig auf die legomena / lekta stützt, also völlig losgelöst vom Sinnlichen stattfindet. Mithin lässt sich sagen, dass Heidegger, ausgehend von der hier diskutierten Stellen bei Aristoteles, den Ursprung der modernen Wissenschaft hinsichtlich derselben Symptome kennzeichnet wie Sohn-Rethel: Ein Wandel des Verständnisses von Wahrheit in der Art, dass sie nun als abstraktes Wissen angesehen wird, das seine Gültigkeit durch das Losgelöst-Sein von der Natur hat und zeitlos ist. Darüber hinaus

---

<sup>240</sup> Ebd.: S. 35.

sieht Heidegger diesen Wahrheitsbegriff schon in der antiken Philosophie enthalten, wie Sohn-Rethel auch.

Da nun die Wissenschaft (episteme) als „niedere Art“ des Entbergens herausgestellt wurde, bleibt noch zu klären, wie Heidegger letztlich die techne beschreibt. Gleich zum Ende der Analyse der Rolle der episteme greift Heidegger vor und meint: so wie beim epistemonikon die episteme als das nächste Entbergen nicht das eigentliche Entbergen war, so wird sich auch beim logistokon die techne als das Entbergen, das bekannter ist, als uneigentliches herausstellen.<sup>241</sup> Wieso ist das aber der Fall? Um diese zu erläutern geht Heidegger zunächst einen Schritt zurück und kommt auf ein Phänomen zu sprechen, das bis dahin nicht explizit in Erscheinung getreten war, da es in der episteme implizit ist – die praxis.

*„Zunächst und zumeist aber steht das Erkennen im Dienste des Verfertigen. Das ἀληθεύειν macht die Vollzugsweise einer ποιήσις oder πράξις mit aus.“<sup>242</sup>*

Etwas deutlicher formuliert bedeutet dies, dass jedes Verhalten des Daseins als praxis und altheia bestimmt ist. Bei der episteme als dem wissenschaftlichen Erkennen ist der Charakter der Praxis deshalb nicht eigens herausgetreten, weil das Erkennen in der Wissenschaft eigenständig ist und als Eigenständiges selbst schon praxis. Anders verhält es sich aber mit der techne: Bei ihr ist das aletheuein das einer poiesis, i.e. das Durchdenken des Seienden im Rahmen der techne trägt zum Herstellen eines Seienden bei. Auf diesen Nachtrag folgt bei Heidegger nun die Kategorisierung anhand der Fragen „Was ist das Seiende der techne?“ und „Was ist die arche des Seienden der techne?“

Erstens ist zu sagen, dass das Erkennen der techne auf etwas noch Herzustellendes gerichtet ist, das Seiende der techne ist also eines, das noch nicht ist und deshalb auch anders sein kann. Als Antwort auf die zweite Frage lässt sich anführen, dass die arche des Seienden der techne sich im Herstellenden selbst befindet und nicht im Hergestellten. Dies sei der Unterschied zu den sogenannten physei onta (s. weiter unten „arche der physis“), den Seienden, die sich selbst herstellen, so dass ihre arche sowohl im Herstellenden als auch im Hergestellten sind.

Durch den Umstand jedoch, dass sich die arche des Seienden der techne nicht im Seienden selbst, sondern im Herstellenden befindet, wird sozusagen die vorhin erwähnte Verbindung zwischen praxis und Entbergung abgebrochen und zwar ab dem Zeitpunkt, da das Werk fertig-

---

<sup>241</sup> Ebd.: S. 38.

<sup>242</sup> Ebd.: S. 38; kursiv im Text.

gestellt wurde. Sobald das Werk fertig ist, fällt es aus dem Herrschaftsbereich der *techne* heraus: Es wird Gegenstand des betreffenden Gebrauchs.<sup>243</sup> Dass es einem Gebrauch zugeführt wird, ist hier wesentlich: Das Werk hat in sich eine Verweisung auf etwas anderes „zu etwas für jemanden“, wie Heidegger sagt. Ein Schuh ist hergestellt zum Tragen für einen anderen. Bei dem Werk der *poiesis* handelt es sich um ein Hergestelltes zur weiteren Verwendung für den Menschen.<sup>244</sup> Ein weiterer Punkt, wieso die *techne* nicht die eigentliche Art des Entbergens ist, greift einen ontologischen Aspekt auf und vermag aber näher darzulegen, wie Heidegger an einem früheren Zeitpunkt seiner Analyse dazu kommen kann, *techne* und *episteme* gleichzusetzen. Dafür vollzieht Heidegger exemplarisch den Prozess des Überlegens beim Hausbau (*techne*) nach: Wenn ein Haus gebaut werden soll, so ist das, was zunächst vom Haus aufgedeckt ist, das „Aussehen“ des Hauses (*eidos*), das anzeigt, wie es einmal dastehen soll und *das seine eigentliche Anwesenheit* ausmacht. Um dies zu verdeutlichen, verweist er hier auf das deutsche Wort „vergegenwärtigen“, das diese Bedeutungsdimension des Aufdeckens dessen, was einmal Gegenwart werden soll, in sich hat. Heidegger wird nicht müde zu betonen, dass der eigene Baustoff, z.B. das Holz, in diesem Prozess des Vergegenwärtigens nicht präsent ist, da es sich beim *eidos* als Immerseiendem des Hauses um nichts Materielles handelt. Und sofern der Mensch es vergegenwärtigt, vollzieht er in ständiger Rücksichtnahme auf dieses *eidos* die ganze Ausarbeitung des Bauplans.<sup>245</sup> Das eigentlich Herstellende und das, von wo aus die Handlung ihren Anfang her nimmt, ist das *eidos*, wie es sich in der Seele befindet. Folglich ist also das *eidos* die arche des Seienden der *techne*. Da aber Handlung und Entbergung des Anfangs zusammengehören (in diesem Fall: *techne* und *telos*), fällt das fertige Haus aus der Beziehung heraus, die dem Menschen das Durchdringen zur arche ermöglicht. Das *telos* hat somit denselben ontologischen Charakter wie die arche; beide stehen „neben“ dem Seienden, das durch sie entborgen wurde. Somit wird das *telos* nicht in der *techne* verwahrt, mithin steht die *techne* im selben Verhältnis zum Seienden wie die *episteme*.<sup>246</sup> Für die Entbergung gemäß der *techne* – und anhand des Hausbeispiels – folgt somit:

---

<sup>243</sup> Ebd.: S. 42.

<sup>244</sup> Ebd.: S. 41.

<sup>245</sup> Hierin besteht auch der Hauptunterschied zwischen Mensch und Tier, so man argumentieren möchte, dass es auch im Tierreich Arten gibt, die bauliche Leistungen vollbringen, z.B. Ameisen, Bienen oder Spinnen. Beim Menschen ist das Gebäude schon „da“ in dem Moment, da er es erdenkt – es ist schon fertig. Den Tieren fehle diese *prohairesis*; aus diesem Grund sei ein Ameisenhaufen auch kein Bau im strengen Sinne, da er nicht hervorgebracht wurde.

<sup>246</sup> Ebd.: S. 43 f.

„Auf dem Boden der τέχνη wird das *Sein* des Hauses als *Gemachtsein*, als dem »*Aussehen*«  
entsprechend, verstanden.“<sup>247</sup>

Auch hier lässt sich abermals eine Brücke schlagen zu Heideggers Definition der *techne* in seinen späten Abhandlungen, wonach dort die *techne* die Dinge so in den Blick nimmt, dass im Voraus schon als bestimmt gilt, was schon als entborgen zu gelten hat und was nicht. Ferner wird auch an dieser Stelle deutlicher, was Heidegger am Anfang der hier dargestellten Aristotelesuntersuchung meinte, als er Wahrheit und Wert gleichsetzte, der Wahrheit mithin einen normativen Charakter zuschrieb, zumindest im Kontext der Entborgenheit der *techne*. Denn wenn das Sein eines Seienden gemäß des Bildes, das man von ihm im Geiste hat, interpretiert wird, kommt man u.U. im Falle eines nicht Übereinstimmens nicht umhin dem zu folgen, was Heidegger an einer anderen Stelle als *adaequatio rei ad intellectum* beschrieben hat. An dieser Stelle lohnt es aber, sich den Grund nochmals zu vergegenwärtigen, wieso *episteme* und *techne* hinter den Ansprüchen, die an sie gesetzt werden, zurückbleiben. Die Frage ist also nochmals, was der Grund der *aletheia* ist.

„Das ἀληθεύειν hat jeweils den Sinn, das Dasein gegen das Verfallen an das λεγόμενον in Stand zu bringen, dergestalt, daß es in diesem Sein nicht getäuscht werden kann.“<sup>248</sup>

Daraus geht hervor, dass sowohl die *techne* als auch die *episteme* noch zu nah am *legomenon* verhaftet bleiben, als dass durch sie eine Entbergung vonstattengehen könnte. Wie kann dies aber sein? Hatte Heidegger nicht einen Gegensatz zwischen *techne* und *episteme* derart aufgezeigt, als dass das Seiende der *techne* noch nicht, bzw. werdend ist und das der *episteme* immerseiend? Erstaunlich ist, dass Heidegger jedoch nach dem Aufzeigen dieses Gegensatzes beide Arten doch unter bestimmten Vorzeichen in eins setzt. Mit Blick auf das eben Erarbeitete ließe sich argumentieren, dass das *eidos* der *techne* als immerseiend gelten könnte, insofern es zum einen nicht Materielles ist und zum anderen als „Bild in der Seele“ sich aus immerseienden Grundsätzen zusammensetzt. Denn vom Bild des Architekten könnte man einen Schritt weitergehen und sagen, dass der Architekt zwar ein Bild eines Hauses anfertigt, dieses Bild als Entwurf jedoch unter Zuhilfenahme z.B. von geometrischen und statischen Grundannahmen erstellt wurde, die den Charakter des Axiomatischen haben, eben weil die Grundlagen der Architektur in der Mathematik zu suchen sind.

---

<sup>247</sup> Ebd.: S. 46.

<sup>248</sup> Ebd.: S. 47.

Es lässt sich aber noch ein weiterer Punkt anführen, der für den Charakter des Immerseins im Rahmen der *techne* spricht – der Abhebung des *eidos*. Diese Abhebung des *eidos* ist eigentlich, der Weg von der Beobachtung einer Reihe von Einzelbeobachtungen hin zu einem allgemeinen Prinzip. Also müsste es sich hier um eine eigentliche *noesis* handeln, denn bei der anfänglichen Bestimmung der unterschiedlichen Erkenntnisweisen mittels des *logos* wurde ja eben diese Erkenntnis vom Einzelnen hin zum Allgemeinen als die richtige angenommen. Dass es aber so einfach nicht ist, wird im Folgenden deutlich: Heidegger hebt mit der Schilderung an, dass bei den vielen einzelnen Fällen, zu denen man sich im Zuge der Erfahrung (*empeiria*) in der Weise des *Sobald das – Dann das* verhalten hat, in der Wiederholung die Sache im Hinblick auf ein ständig wiederkehrendes Aussehen verstanden wird. Dieses ständig Wiederkehrende sei das *Was*, das zur Abhebung gelangt dergestalt, dass gegenüber dem rein zeitlichen Rahmen des *Sobald – Dann* nunmehr ein Verständnis der Art des *Wenn – So* hervortritt.<sup>249</sup> Mit anderen Worten: Vermittels der ständig wiederkehrenden Erfahrung mit einem Phänomen gelangt der Mensch mit der Zeit anhand der Erfahrung zum Eigentlichen des Phänomens, was nach Heidegger letztlich den Schluss einer einfachen Korrelation auf eine Kausalität impliziert. Dass diese Schlussfolgerung anhand gängiger logischer Kriterien problematisch ist, bedarf hier nicht der weiteren Erläuterung. Allerdings beginnt sich hier auch anhand eines aufkommenden Widerspruchs abzuzeichnen, warum eine Fokussierung auf das Dasein alleine in eine Sackgasse führt. Denn diese Schlussfolgerung von einer Korrelation auf eine Kausalität scheint, lässt man formal-logische Aspekte außer Acht, im Kontext von Heideggers Untersuchung bis hierhin durchaus plausibel, unter den Vorzeichen, dass die „Entbergungsleitung“ gänzlich beim Dasein selbst liegt. Allerdings scheint Heidegger sich hier eines Widerspruchs im Fortgang der Untersuchung nicht bewusst zu sein; dass er das nicht sein kann, liegt an seinem Fokus auf das Dasein. Da sich nämlich der Fokus vom zeitlichen Ablauf hin zu einer kausalen Komponente hin verschoben habe, gründe das Verstehen jetzt nicht mehr im Gegenwärtigen des Ausführungs- und Verrichtungszusammenhangs, im Behalten der Aufeinanderfolge, sondern in der Präsentation des Aussehens der Sache, auf deren Behandlung das Besorgen gerichtet ist.<sup>250</sup> Die *techne* gehe hier hinter den Verweisungszusammenhang des *Sobald – Dann* zurück auf das *Weil – deshalb*. Das *Wenn – So* könne also in das *Weil – Deshalb* übergehen; jedoch sei die zeitliche Komponente auch in dieser kausalen noch lebendig und durchsichtig, so Heidegger.

---

<sup>249</sup> Ebd.: S. 74.

<sup>250</sup> Ebd.: S. 75; was Heidegger hier noch als Vorstoß zum eigentlichen Grund eines Phänomens anpreist, wird er in seinen späten Werken als „Unterjochung der *altheia* durch die *idea*“ interpretieren.

„Die Zeitcharaktere treten nur in den Hintergrund, sie verschwinden nicht. [...] Das, was im Verweisungszusammenhang zunächst [...] *schuld an etwas, Motiv für etwas ist*, wird mehr und mehr zur ἀρχή. Das Warum ist dann nicht mehr das, was das Verrichten führt, sondern lediglich noch das, was das Seiende aufdeckt.“<sup>251</sup>

Zwei Dinge werden anhand dieser Stelle deutlich und legen folgende Interpretation nahe: Zum einen sagt Heidegger hier, dass das Moment der Zeitlichkeit in dieser kausalen Deutung erhalten bleibt. Bringt man dies zusammen mit der Deckungsgleichheit von *techne* und *episteme*, die Heidegger an früherer Stelle anführte, so ergibt sich daraus, dass sich die vormals aufgeführte Interpretation der Zeitlichkeit als Abfolge von Augenblicken („Jetzten“) in der sich als Kausalbeziehung entborgenen *Sobald – Dann* Beziehung der *techne* hält. Mit anderen Worten: *Die Entbergung der techne vermag es, dem Seienden das Aussehen des Immerseienden zu geben*. Wendet man dies auf die Methodik der modernen Wissenschaft im Sinne der kritischen Falsifikation an, bedeutet es folgendes: Mittels eben jenes Zuganges, der als aktuellster Abkömmling dieses schon in der Antike angelegten Verständnisses zu gelten hat, der wesentlich auf das Erblicken von Kausalitäten angewiesen ist, erschließt die durch den *logos* bestimmte *techne* das Seiende nicht mehr in einer Praxis gemäß des sinnhaften, herstellenden Umganges, sondern das Seiende wird, wenn es jedes Mal auf eine Kausalbeziehung hin untersucht wird, in epistemologischer Weise im Rahmen eines Jetzt vergegenwärtigt. Damit geht die Praxis des Herstellens in der *techne* verloren. Eine auf dem *logos* basierende Entbergungsweise der Technik kommt also zwangsläufig in einen Zirkel, in dem sie die Praxis des Herstellens / Hantierens negiert und somit das Seiende, obzwar formal technisch entborgenen, als Immerseiendes erscheint. Um dies nochmals klar hervorzuheben: Dass die *episteme* die Praxis ist, die sich im Erkenntnisvollzug selbst abspielt, wurde weiter oben schon hervorgehoben und ist mit Blick auf die vorliegende Interpretation der auf *logos* basierten *techne* noch geläufig. Was an dieser Stelle eigens hervortreten soll, ist der Umstand, dass eine auf *logos* basierte *techne* selbst wie ein *epistemonikon* ist. Obschon dies eine sinnhafte Praxis ist, die sich dem Anschein nach mit kontingenten Dingen befasst, ist sie doch wesentlich auf der Seite der immerseienden Dinge verortet, ohne dass dies von Anfang an deutlich wäre.

Ein weiteres Beispiel für solch eine Praxis bietet – wie oben schon angedeutet – der Tausch. Nach Sohn-Rethel ist es gerade der Tauschbeziehung geschuldet, dass die Praxis negiert wird. Vor dem Hintergrund des eben Dargelegten lässt sich nun auch umfassender erklären, warum

---

<sup>251</sup> Ebd.: S. 76 f.

Sohn-Rethel dies mit Recht behaupten kann. So wird im Akt des Tauschens die eben erwähnte Gleichsetzung des Zeitlichen mit dem Kausalen und die daraus folgende ständige Wiederholung des Augenblicks überdeutlich: Indem im Moment des Tausches durch den Tauschakt selbst das Jetzt des Seienden, das getauscht wird, deutlich wird, kommt das zum Vorschein, was Sohn-Rethel an den Gütern als Unvergänglichkeit beobachtet hat. Denn wenn ein Gut, vor allem ein verderbliches, auf dem Markt gehandelt werden soll, so muss es im Moment des Verkaufes noch genauso frisch sein, wie in dem Moment seiner Produktion. Am deutlichsten wird dies am Phänomen des Geldes, dessen Substanz ebenso zeitlos und unvergänglich sein muss. Hier wird nun deutlich, warum dies so ist: Es sind keine metallischen oder sonst wie gearteten Materialien, die die Zeitlosigkeit der Substanz des Geldes bedingen. Vielmehr ist in jenem Phänomen der technischen Entbergung als Immerseiendes der Ursprung des Geldes, als einer an einer *unzeitigen Substanz* gehefteten Werteinheit gleichursprünglich zu denken.

Zum anderen scheint hier das Moment des Formalismus durch, das zu Beginn der Untersuchung bereits angesprochen wurde und zwar in Form einer Inversion von Zweck und Mitteln. Deutlich wird dies anhand der Aussage, dass das *aition* mehr und mehr zur *arche* wird dergestalt, dass die „Sobald-dann-Beziehung“ mit der „Weil-deshalb-Beziehung“ zusammenfällt. In den Worten Heideggers formuliert stellt sich dieser Zusammenfall von Vollzugsprozess und Endpunkt so dar, dass die *techne* im *eidōs* die *arche* vorwegnehme, es aber im *ergon* nicht zu fassen bekomme. Auch in der *episteme* fände kein eigentliches Erfassen der *arche* statt.<sup>252</sup> Deshalb kommt Heidegger mit Aristoteles zu dem Schluss:

*„Der λόγος ist nicht die Stätte, in der das ἀληθεύειν zu Hause, bodenständig ist.“*<sup>253</sup>

Diese Stelle erinnert an einen Satz aus den Spätwerken Heideggers, wonach nicht der Satz der Ort der Wahrheit sei, sondern vielmehr die Haltung des Daseins zum Seienden Wahrheit entberge. Diese logos-kritische Sichtweise arbeitet Heidegger weiter aus, indem er der Struktur des logos des Entbergens als etwas charakterisiert, dem die Möglichkeit des Verstellens implizit ist. Der Grund hierfür liegt in der synthetischen Struktur des Aufdeckens gemäß des logos, die ein Zusammensetzen von einem und einem anderen ist, *als ob beide eins wären*.<sup>254</sup> Diese synthetische Struktur des logos, die das Zusammensetzen von verschiedenen Dingen in der Art ist,

---

<sup>252</sup> Ebd.: S. 142.

<sup>253</sup> Ebd.: S. 182.

<sup>254</sup> Ebd.: S. 183 f.

dass diese Dinge anfänglich wie ein und dasselbe erscheinen, verweist im Kontext der Wesenhaftigkeit der modernen Wissenschaften direkt auf die Beschreibung Sohn-Rethels, der das Wesen der modernen mathematischen Wissenschaften als „Einheit des Seins alles Seienden“ beschrieb (s.o.). Und in der Tat charakterisiert Heidegger an anderer Stelle die moderne Wissenschaft eben genau in derselben Weise: Die moderne Wissenschaft sucht danach, „das All des Seienden“ ungeachtet seiner jeweiligen augenscheinlichen Eigenarten umschließend und einheitlich nach letzten Prinzipien zu bestimmen.<sup>255</sup> Aber nicht nur hinsichtlich dieses Grundcharakters der modernen Wissenschaften sind sich Sohn-Rethel und Heidegger einig – durch deren Auseinandersetzung mit den antiken Philosophen deutlich wurde. Geht bei Sohn-Rethel aus dem Einheitsdenken bei Demokrit die Kommensurabilität im ökonomischen Kontext hervor, so erwächst auch für Heidegger aus dieser Betrachtungsart des Alls des Seienden ein Vorrang der Ordnungsbeziehungen und damit des Relationalen. Als das nun eigentlich Gegenständliche ist es „das *überzeitliche Ansich*, Sein, Gelten, Wert, Bestehen (gegen die »sinnliche Realität«).“<sup>256</sup> Indem Heidegger die Betrachtung des Alls des Seienden als „Wert“ beschreibt, schließt sich hier der Kreis hin zum beherrschenden Charakter der modernen Wissenschaft, ist sie an anderer Stelle doch als „Wesen der Wertschätzung“ von Heidegger bestimmt.<sup>257</sup> „Wert“ ist hier ein „Absehen auf etwas“, „ein Rechnen auf ein solches“<sup>258</sup> und die moderne Gesellschaft zeichnet sich dadurch aus, dass seit ihren Anfängen das Wissen und die Erkenntnis als *techne* verstanden werden.<sup>259</sup> Es zeigt sich also bei Heidegger, dass das Wesen der modernen Wissenschaft eine Verbindung vom Herstellen einer Einheit der untersuchten Objekte ist, die vermittelt eines beherrschenden Eindringens in die Natur geschaffen wird, was wiederum in der „Hypostasierung“ des Relationalen als unzeitlichen Wert der Objekte mündet – mithin dasselbe, was in Sohn-Rethels marxistisch geprägter Auseinandersetzung mit der Antike hervorgetreten ist.

Der nächste Schritt besteht nun darin aufzuzeigen, inwiefern hier die im Rahmen der Modernitätskritik angestellte Auseinandersetzung mit der Beziehung der Menschen untereinander anklingt. Was bedeutet es für den Menschen, was macht es aus ihm, wenn er sich auf eine Weise dem Seienden nähert, die doch nur zur Folge hat, dass ihm die Welt fremd bleibt?

---

<sup>255</sup> Heidegger, Martin: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt a.M. 21995, S. 40.

<sup>256</sup> Ebd.: S. 41.

<sup>257</sup> Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, S. 492.

<sup>258</sup> Heidegger: *Nietzsche II*, S. 88.

<sup>259</sup> Heidegger: *Nietzsche I*, S. 444.

Die Folgen der Vorherrschaft eines solchen mathematischen Erkennens zeigen sich in der Art, wie diese die Beziehung der Menschen untereinander beeinflusst. Deutlich wird dies an Heideggers Analyse des Einflusses des mathematischen Prinzips der Lehrbarkeit auf die Rede. Denn die *logoi* seien auch lernbar. Aristoteles, so Heidegger, denke hier zunächst an das natürliche Sprechen. Dabei gebe es zweierlei Arten des Sprechens. Zum einen die öffentliche Rede vor Gericht oder der Volksversammlung, bei denen sich die Redner auf das allgemeine Verständnis der Sachen berufen, das jeder kennt. In solchen Reden werden keine wissenschaftlichen Beweise erbracht, sondern eine Überzeugung bei den Hörern hervorgerufen. Trotz dieses Unterschieds sei auch hier das Prinzip der Lehrbarkeit am Werke; zunächst werde durch ein schlagendes Beispiel ein Allgemeines aufgezeigt, das als verbindlich gelten soll für die Anderen. Diese Verbindlichkeit verdankt sich dem offensichtlichen Anschein des bestimmten Falls in Form des schlagenden Beispiels. Dies sei die *epagoge*, ein schlichtes Hinführen, das allerdings kein eigentliches Argumentieren ist. Zum anderen verweist er auf einen Redetypus, der in umgekehrter Weise funktioniert: Zunächst nimmt man das Verbindliche und Allgemeine aus dem, was man weiß und worin man übereinstimmt. Man *rechnet* mit bestimmten Kenntnissen, über die die Hörer verfügen und nicht weiter diskutiert werden. Aus diesen versucht man den Hörern etwas durch *sylogismos* zu beweisen. Diese beiden Arten der *logoi* – vom Speziellen zum Allgemeinen (*epagoge*) und vom Allgemeinen zum Speziellen (*sylogismos*) – seien die Wege, auf denen anderen ein Wissen über Dinge beigebracht werden könne.<sup>260</sup> In Letzterem zeigt sich in zweierlei Hinsicht die Eigenart der *episteme*: Zum einen schließt sie immer aus solchem, was im Vorhinein gewusst wird, zum anderen ist es ihr nicht möglich, dieses Vorausgesetzte selbst zu erschließen. Daraus scheint aber zu folgen, dass es möglich ist, jemandem eine Wissenschaft beizubringen, ohne dass dieser sämtliche Tatbestände selbst gesehen hat oder diese sehen kann, solange er nur über bestimmte Voraussetzungen verfügt. Was sind aber diese Voraussetzungen? Am Beispiel der Mathematik erläutert, die selbst als reinste Form dieses Wissenschaftstypus zu gelten hat, sind diese Voraussetzungen die Axiome. Anhand dieser Axiome ist es möglich, sämtliche Deduktionen zu vollziehen, ohne ein eigentliches Verständnis von den Axiomen selbst zu haben. Die Mathematiker selbst diskutieren nicht die Axiome, sie arbeiten mit ihnen, so Heidegger. Zwar versuchten manche Mathematiker Axiomatik zu betreiben, doch geschehe dies mit Mitteln, die sich selbst aus diesen Axiomen herleiten – auf dem Wege der Deduktion und Relationslehre. Auf diese Weise lassen sich aber die Axiome selbst nicht erklären. Der einzige Weg, dies zustande zu bringen, so Heidegger, liegt bei der *epagoge*,

---

<sup>260</sup> Heidegger, Martin: Platon. Sophistes. Frankfurt a.M. 1992, S. 35 f.

der Aufklärungsart des schlichten Hinsehens, weswegen die epagoge dasjenige sei, das den Anfang (arche) erschließt. Die epagoge ist das Ursprünglichere, nicht die episteme.<sup>261</sup> Aus diesem Grund zeige sich, dass die Entbergung der episteme einen Mangel hat. Denn sie reicht nicht aus, das Seiende als solches aufzuzeigen, da sie die arche gerade nicht erschließt. Wichtig im Kontext des Zwischenmenschlichen ist hier die Implikation beider Redearten: Die Epagoge versucht jemand anderen an etwas hinzuführen und zwar auf Grundlage eines Sachverhalts, der von den beteiligten Personen schon geteilt wird. Die Folge ist, dass der andere nicht überredet wird. Im Gegensatz dazu scheint die Rede unter den Vorzeichen der episteme dazu zu dienen, einen anderen vom eigenen Standpunkt aus überzeugen zu wollen. Die Frage ist hierbei, ob ein Überzeugen in diesem Kontext als freiwilliger Akt der Meinungsänderung gesehen werden kann oder ob es sich hier vielmehr um etwas Aufgezwungenes handelt. Dass Letzteres hier naheliegt, scheint deswegen der Fall zu sein, da die mathematisch-abstrakte Naturerkenntnis sowohl bei Heidegger als auch bei Sohn-Rethel mit dem Moment der „Beherrschung“ über das jeweilige Objekt operiert. Insofern kann man sagen, dass der abstrakte Zugang zur Natur die Bedingung der Möglichkeit darstellt, seinen Mitmenschen berechnend gegenüberzustehen und sie damit zum Gegenstand seines Willens zu machen.<sup>262</sup>

In dieser ersten Auseinandersetzung Heideggers mit dem antiken Denken bei Aristoteles wurde deutlich, dass Heidegger und Sohn-Rethel dasselbe im Auge haben, wenn sie sich kritisch der modernen Wissenschaft zuwenden: Beide kritisieren das Wesen der modernen Wissenschaft als „abstrakt“ (i.e. von der sinnlichen Realität losgelöst), was in ihrem Anliegen zum Ausdruck kommt, die Dinge der Welt einheitlich nach letzten Prinzipien bestimmen zu wollen. Dieser Umstand ist jedoch nichts, das genuin der Moderne selbst erwachsen ist; vielmehr handelt es sich bei diesem die Moderne bestimmenden Denken um den Ausfluss eines Umschwungs, der sich schon im antiken griechischen Denken ereignet hat. Bei beiden findet sich auf gleiche Weise der Ansatz ausformuliert, dass die mathematische Gleichförmigkeit, in deren Rahmen dem Menschen die Natur von Notwendigkeiten und Ordnungsbeziehungen durchzogen erscheint, schon wesentlich bei den Griechen angelegt war. Im Fall Sohn-Rethels stellt sich dieser Umschwung als ein Paradigmenwechsel dar, der eine „naturwüchsige“ Art des Erkennens ablöste. Diese zeichnete sich dadurch aus, dass sich der Mensch der Natur mit seinen Sinnen

---

<sup>261</sup> Ebd.: S. 36 f.

<sup>262</sup> Weiter unten wird der Unterschied zwischen Überreden und Überzeugen unter dem Gesichtspunkt des modernen Menschen als berechenbarer Größe nochmals aufgegriffen.

näherte, sie ihm somit von sich aus sich zeigte und sich beide gleichberechtigt in diesem Erkenntnisprozess gegenüberstanden. Die Frage ist nun, ob Heidegger auch einen derartigen natürlichen Zugang zur Welt kennt.

### 2.3.1 Der Begriff der Natur bei Heidegger in Abgrenzung zur technischen Entborgenheit

Der Frage nach dem Verständnis der Natur im Kontext des Erkennens bei Heidegger nachzugehen, bedarf es einer weiteren Auseinandersetzung seines Verständnisses von *aletheia* und dessen Artikulation in folgenden zwei Dimensionen: Erstens dem Verhältnis von Natur und Technik, zweitens den allgemeinen Merkmalen unserer Erkenntnis.

Heidegger unterscheidet zwei Bedeutungen von *aletheia*. Im ursprünglicheren, griechischen Sinn wird *aletheia* mit „Unverborgenheit“ wiedergegeben. Im Deutschen mit „Wahrheit“ übersetzt, steht *aletheia* herkömmlicherweise in unserem abendländischen Kontext für die Übereinstimmung des „denkenden Vorstellens mit der Sache“ oder: *adaequatio intellectus et rei*<sup>263</sup>, deren Bedeutung im bisherigen Verlauf der Arbeit hinreichend geklärt wurde.

Was meint man nun nach Heidegger, wenn man griechisch denkt und *aletheia* mit „Unverborgenheit“ wiedergibt? Zum einen hat man im Blick, dass die Unverborgenheit die Bedingung dafür ist, dass das Seiende in seiner Existenz fassbar ist (es ist also das *-bar* im Wort „wahrnehmbar“). Zum anderen versteht man darunter, dass das Seiende die Verborgenheit überwindet, die als ein „Sichverbergen“ das Wesen des Seins durchwaltet.<sup>264</sup> Fernerhin bedeutet das Sein die „Anwesenung in das Unverborgene“<sup>265</sup>, wobei „Anwesenung“ meint, dass etwas zuvor Unbeachtetes nunmehr Beachtung findet.<sup>266</sup> Unverborgenheit und Verborgenheit sind also zwei Seiten derselben Medaille. Sie sind wesentliche Aspekte des Seins.

Was ist aber dieses „Herkommen in das Anwesende“? Für die Griechen ist es eine Art der Bewegung, die eine Weise des Seins ist.<sup>267</sup> Deutlicher wird die Rolle des Seins als Bewegung, wenn man bedenkt, wie die Griechen das Seiende ansprechen. Für sie ist es „das Ständige“, was eine zweifache Bedeutung hat. Einmal ist es das „In-sich-von-sich-her-Stand-habende“. Weiterhin ist es das Währende und Dauernde.<sup>268</sup> Jenes „In-sich-von-sich-her“ fängt Heidegger mit dem griechischen Wort *arche* ein, das er als „ausgängliche Verfügung und verfügender Ausgang“<sup>269</sup> beschreibt. Heidegger führt in einem Beispiel das Sein von Pflanzen und Tieren

---

<sup>263</sup> Heidegger, Martin: Wegmarken. Frankfurt a. M. 2013. S. 218.

<sup>264</sup> Vgl.: Ebd.: S. 223.

<sup>265</sup> Vgl.: Ebd.: S. 270.

<sup>266</sup> Vgl.: Ebd.: S. 272.

<sup>267</sup> Vgl.: Ebd.: S. 249.

<sup>268</sup> Vgl.: Ebd.: S. 246.

<sup>269</sup> Ebd.: S. 247.

an. Beide gelten nur dann als Seiende, sofern sie *in* der Bewegung *sind*. Die sie vorantreibende Bewegung ist aber so, dass ihr Ursprung in den Pflanzen und Tieren selbst zu suchen ist. Der Trieb, der sie antreibt, kommt aus ihnen.<sup>270</sup> Mit anderen Worten: Ein ausgestopfter Fuchs ist kein Fuchs mehr, da ihm das Entscheidende fehlt: die Möglichkeit zu einer autonom bestimmten Bewegung. Bewegung wird hier offenbar in einem sehr weiten Sinn verstanden. Entgegen des neuzeitlichen metaphysisch-naturwissenschaftlichen Verständnisses meint „Bewegung“ im griechischen Kontext weit mehr als die bloße Lageveränderung eines Massenpunktes im Raum. Eine Pflanze, die an einer Stelle festgewurzelt ist und wächst, befindet sich an einem Ort und ist doch in Bewegung. Gleichmaßen kann etwas, das sich im Ortswechsel befindet, ruhen in dem Sinn, dass es das bleibt, was es ist. Ein laufender Fuchs ruht in der Bewegung, insofern er dieselbe Färbung behält, die Ruhe der Unveränderung.<sup>271</sup> Dieses Seiende, das den Ausgangspunkt seiner Dynamik und Wesensvollendung in sich selbst hat, ist das Seiende von der *physis* her – das natürliche Seiende.<sup>272</sup> Vom natürlichen Seienden unterscheidet Heidegger das technische Seiende. Dessen Dynamik hat eine andere *arche*, nämlich die *arche* der *techne*.<sup>273</sup> *Techne* ist hier als Erkenntnisbegriff verstanden und besagt „das sich Auskennen in dem, worauf jede Anfertigung und Herstellung ankommen, sich beenden und vollenden muss“<sup>274</sup>; dieses Ende ist das *telos*. Diese beiden Arten des Seienden beschreiben die erste der oben genannten Dimensionen: Das Seiende gemäß der Natur zeichnet sich durch ein ihm immanentes Wesen aus, das sich in autonomer Bewegung zeigt. Das technische Seiende auf der anderen Seite zeichnet sich dadurch aus, dass das, was es ist, ihm nicht immanent ist, sondern ihm von außen eingegeben wird; seine Bewegung ist nicht autonom, sondern fremdbestimmt.

Wie bringt Heidegger den Wesensunterschied von Natur und Technik mit der Frage nach der Erkenntnis zusammen? Dies lässt sich wie folgt darstellen: Beiden Formen von Seienden kommt die Bewegtheit zu, die immer der Umschlag von etwas zu etwas ist.<sup>275</sup> Im Natürlichen kommt im Umschlag immer etwas bisher Verborgenes und Abwesendes zum Vorschein.<sup>276</sup> Im technischen Denken ist dies nicht der Fall. Hier steht das Wesen des Seienden *vorweg* im Blick und bestimmt, unter welchen Umständen es als wesensvollendet gelten darf.<sup>277</sup> „Das im Vorhinein im Blick gehaltene bestimmt, was innerhalb seines Wesens und im einzigen Rückbezug

---

<sup>270</sup> Vgl.: Ebd.: S. 247 f.

<sup>271</sup> Vgl.: Ebd.: S. 248 f.

<sup>272</sup> Vgl.: Ebd.: S. 271.; „Physis ist Aletheia“. Ebd.: S. 301.

<sup>273</sup> Vgl.: Ebd.: S.250f.

<sup>274</sup> Vgl.: Ebd.: S. 251.

<sup>275</sup> Vgl.: Ebd.: S. 249.

<sup>276</sup> Vgl.: Ebd.: S. 249.

<sup>277</sup> Vgl.: Ebd.: S. 251.

auf es selbst dann noch Unverborgenheit heißen darf.“<sup>278</sup> Mit wenigen Worten: Das von der *physis* her Seiende *lässt sich* erkennen; dasjenige, das vom *telos* her ist, *wird* erkannt. Letzteres hat Heidegger im Sinn, wenn er die moderne Wissenschaft und Erkenntnis als *techne* beschreibt. Er bezieht sich hier auf jenen Wandel in der Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen. Dieser Wandel hat Auswirkungen auf die Art und Weise, wie wir uns der Welt gegenüber verhalten, da Erkenntnis – v.a. im Rahmen der Wissenschaft – immer mit einer Handlung verknüpft ist.

In dieser speziell modernen Haltung gegenüber dem Seienden liegt das Wesen unserer Zeit. Die Moderne zeichne sich durch eine Wahrheitskonzeption aus, die Wirklichkeit als etwas Berechenbares fasst und die Natur als technischen Prozess wahrnimmt. „Die neuzeitliche physikalische Theorie der Natur ist nicht erst die Wegbereiterin der Technik, sondern des Wesens der modernen Technik.“<sup>279</sup> Hieraus wird deutlich, dass das forschende Verhalten nach Heidegger seinen Ursprung in einer Haltung gemäß der *arche* der *techne* hat. Dass das Wirkliche als Gegenstand wahrgenommen wird, führt dazu, dass es als berechenbar erscheint. „Rechnen“ ist hier die Konkretisierung dessen, was an anderer Stelle damit umschrieben wurde, dass etwas vorweg im Blick gehalten ist, und wird hier entsprechend verstanden. Es bedeutet „etwas in Betracht ziehen“, „auf etwas rechnen“, „in Erwartung stellen“, „beherrschen“. In dieser Weise ist alle Vergegenständlichung des Wirklichen ein Rechnen.<sup>280</sup> Konkret äußert sich dies im technischen Verhalten dem Seienden gegenüber, der *adaequatio intellectus et rei* als *adaequatio rei ad intellectum*. Entsprechend gestaltet sich auch das in der modernen Technik waltende Entbergen als ein „Herausfordern“, das an die Natur ein Ansinnen stellt, *als* etwas *Bestimmtes* zu erscheinen. Indem die Wissenschaft der Natur stets mit einer bestimmten Erwartungshaltung begegnet, lässt sie das Seiende nicht sein<sup>281</sup> – die Natur wird vielmehr im schon oben ausgearbeiteten Sinn von der Wissenschaft beherrscht.

Auf Sohn-Rethels Naturbegriff angewendet zeigt sich, dass Heidegger das Natürliche im Erkennen in gleicher Weise bestimmt wie Sohn-Rethel. Im Horizont beider Denker scheint es ein natürliches Erkennen zu geben. Kern dieser naturwüchsigen Erkenntnis ist, dass sich die Natur von selbst dem Menschen zeigt und öffnet, im Gegensatz zur bloß abstrakten Erkenntnisweise der mathematischen Wissenschaft.

---

<sup>278</sup> Vgl.: Ebd.: S. 234.

<sup>279</sup> Vgl.: Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1978, S. 22.

<sup>280</sup> Vgl.: Ebd.: S. 52.

<sup>281</sup> Vgl.: Ebd.: S. 15ff.; In seinem Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* hebt Heidegger die Beziehung der mathematischen Forschung zu ihrem Forschungsgegenstand eigens hervor. Vgl.: Holzwege, S. 77ff.

Beide sind sich auch einig darin, dass eine Prägung des Erkennens durch das Mathematische schon in der Antike erfolgte. Verortet Sohn-Rethel jedoch diesen Wandlungsprozess bei den Vorsokratikern (er meinte etwas im platonischen Denken gefunden zu haben, das unmöglich von Platon selbst stammen konnte und koppelt die Entstehung modernen Denkens an das Aufkommen des Münzgeldes im Ionien des 7. vorchristlichen Jahrhunderts), scheint Heidegger auf den ersten Blick diesen Wandel der Klassik (hier bei Aristoteles) zuzuschreiben. Verweilt man jedoch länger bei Heideggers Auseinandersetzung mit dem Wandel vom natürlichen Erkennen hin zum technischen, so stellt sich heraus, dass Heidegger diesen Wandlungsprozess bei Platon erstmalig gesehen haben will. So schreibt Heidegger in *Platons Lehre von der Wahrheit*, dass die Wendung zur technisch-mathematischen Erkenntnis bei Platon erstmals fassbar wird, indem er die Idee als Herrin präsentiert, die ein Erkennen des Seienden erst ermöglicht und die *aletheia* somit unter das Joch der *idea* stellt, wobei die Ideen „das Seiende jedes Seienden“ sind.<sup>282</sup>

Im Kontext des bisher Vorgebrachten findet sich also nach Heidegger erstmalig bei Platon das die modernen Wissenschaften bestimmende Credo, alles auf einheitliche Prinzipien und Grundsätze zurückführen zu müssen. Diese Zuordnung des im Alltäglichen Begegnenden auf einheitliche und abstrakte Prinzipien kommt in Platons Ideenlehre zum Ausdruck. So bestimmt sich nunmehr das, was ein Tisch ist, anhand des „Tischhaften“, dem Prinzip, das einem Tisch zugrunde liegt. Dies hat entsprechende Folgen für die Art und Weise, wie die Menschen sich der Natur annähern.

„Fortan entfaltet sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle, sondern verlagert sich auf das Wesen der *idea*. Wenn es überall in jedem Verhalten zum Seienden auf das *idein* der *idea* ankommt, [...] dann muß sich alles Bemühen zuerst auf die Ermöglichung eines solchen Sehens sammeln. Dazu ist das rechte Blicken nötig. [...] Durch diese Richtigkeit [des Blickens] wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, so daß es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und in dieser »Ausrichtung« sich festmacht. In diesem Sichrichten gleicht sich das Vernehmen dem an, was gesichtet sein soll.“<sup>283</sup>

Das unmittelbar sinnlich Gegebene, könnte man hier unter Rückgriff auf das Demokritische sagen, verkommt hier zu einem bloß subjektiven Schein, dem nichts objektiv Wahres mehr innewohnt. Will man wirklich wahre Aussagen über die Welt treffen, muss man sich einen bestimmten richtigen Zugang zur Natur suchen, einen Zugang, der das Seiende von der Idee

---

<sup>282</sup> Heidegger, Martin: Wegmarken. Frankfurt a.M. 2013, S. 228+230.

<sup>283</sup> Ebd.: S. 230.

vom Übersinnlichen her denkt, und so „metaphysisch“ im eigentlichen Sinne ist.<sup>284</sup> Fest steht für Heidegger, dass dieser Wandel im Denken erstmalig bei Platon greifbar in Erscheinung tritt. Ob Heidegger allerdings so weit geht und diese Entwicklung noch weiter zurückführt wie Sohn-Rethel, ist schwer zu sagen.

In seiner Untersuchung über das abendländische Denken wendet sich Heidegger ausgehend von Heraklit dem logos-Begriff zu. Heidegger ist sich der metaphysischen Wende des logos im Zuge des abendländischen Denkens bewusst, distanziert sich jedoch absichtlich davon, diese Bedeutungsebene dem logos-Begriff im Rahmen seiner Heraklituntersuchung zukommen zu lassen, um sich den Blick auf eine vor-metaphysische Dimension des logos nicht zu verstellen.<sup>285</sup> Zu erwähnen ist hier, dass Heidegger an dieser Stelle das Metaphysische im logos als bloße Tätigkeit oder ein Vermögen des Menschen sieht – mithin eine bloße Eigenschaft in Form der Sprachfähigkeit.<sup>286</sup> Auf der anderen Seite stößt Heidegger auf den Spruch Heraklits, wonach der logos „als das alles vereinende Eine“/ „das Alles vereinende Eins“ (ἐν πάντα εἶναι)<sup>287</sup> beschrieben ist. Heidegger kommt zu dem Schluss, dass es sich hierbei um weit mehr als die bloße Sprachfähigkeit des Menschen handelt. Dieser logos sei „die ursprüngliche Versammlung, die das Seiende als das Seiende, das es ist, verwahrt“, deshalb weit mehr als eine Eigenschaft des Menschen und daher als „vormetaphysisch“ zu deuten.<sup>288</sup>

Bedeutet dies nun, dass die Vorsokratiker – ausgehend vom bislang Erörterten – als „vormetaphysisch“ im Sinn des Natürlichen zu gelten haben? Sind sie noch der arche der physis verhaftet? Zunächst scheint man diese Frage angesichts der Wortwahl Heideggers bejahen zu müssen. Doch leider lässt sich dies nicht mit Blick auf die vorliegende Untersuchung Heideggers genau sagen. Er operiert hier mit einem gänzlich anderen Verständnis von „Metaphysik“: Bezeichnet es ansonsten einen abstrakt-technischen Charakter des Welterkennens, verweist es an dieser Stelle auf eine Eigenschaft – die Sprachfähigkeit des Menschen. Aufgrund dieser Inkonsistenz in der Anwendung des Wortes „Metaphysik“ im Kontext Heraklits im Vergleich zum Rest der hier bearbeiteten Texte Heideggers lässt sich aus dieser Stelle nicht die Behauptung ableiten, die Vorsokratiker seien „vormetaphysisch“ im Sinn des Natürlichen. Vielmehr liegt der Schluss nahe, die Wurzel des Metaphysischen im Horizont des technikkritischen Heideggers auch bei den Vorsokratikern zu verorten, bedenkt man die Beschreibung des logos durch Heraklit als das „Alles vereinende Eins“, die ihn näher an die Charakterisierung des logos als legomenon

---

<sup>284</sup> Heidegger, Martin: Heraklit. Frankfurt a.M. 1979, S. 254.

<sup>285</sup> Vgl.: Ebd. S. 285.

<sup>286</sup> Ebd.: S. 278.

<sup>287</sup> Ebd.: S. 269 + 286.

<sup>288</sup> Ebd.: S. 278.

rückt und somit in die Nähe des Wesens der modernen Wissenschaften im Horizont Heideggers und Sohn-Rethels (i.e. die Einheit des Seins alles Seienden).

Mit Blick auf weitere Vorsokratiker und deren Zugehörigkeit zu einer abstrakten Denktradition ließe sich weiterhin anfügen, dass Heidegger selbst an anderer Stelle Parmenides und Anaximander mit ihren jeweiligen philosophischen Ansätzen in die Nähe zu Heraklits logos setzt.<sup>289</sup> Dies führt dazu, die Wurzel des Technisch-Mathematischen bei Heidegger auch bei den Vorsokratikern anzusetzen. Denn an dieser Stelle scheint Heidegger selbst das die moderne Wissenschaften prägende metaphysische Prinzip, alles auf etwas Einheitliches zurückführen zu müssen, in jener Epoche auszumachen.<sup>290</sup>

Erstaunlicherweise ergibt sich an dieser Stelle jedoch eine interessante Relativierung der Behauptung, *alle* Vorsokratiker seien schon dem Mathematischen bei Heidegger zuzuordnen. Vergewärtigt man sich nochmals den Ursprung der Abstraktion bei Sohn-Rethel im Ausbleiben des Gebrauchs eines Dinges, ließe sich hier unter Rekurs auf Heidegger die Behauptung aufstellen, dass Anaximander noch dem Naturwüchsigen zuzuordnen ist, wohingegen seine Nachfolger Parmenides und Heraklit schon dem Mathematischen verfallen waren. Grund zu dieser Annahme gibt Heideggers Interpretation des chreon des Anaximander als „Brauch“, auch im Sinne des genießenden Verhaltens des Menschen. Denn das Anwesende, so Heidegger, west entlang dem Brauch; im Brauch west das Anwesende in seinem jeweiligen Anwesen.<sup>291</sup> Bei Sohn-Rethel wurde deutlich, dass diese Art des Brauchens eines Seienden ein Sich-Einlassen auf das jeweilige Seiende bedeutet. Der Mensch, der das Seiende braucht, nähert sich diesem Seienden sinnhaft an, indem er sich durch das Brauchen auf die Vergänglichkeit dieses Seienden einlässt; es handelt sich mithin um ein unmetaphysisches Erkennen.

Es scheint daher plausibel aus dieser Interpretation Heideggers vor dem Hintergrund Sohn-Rethels den Schluss zu ziehen, dass sich der Umschwung von der naturwüchsigen Erkenntnis zur mathematischen *nach* Anaximander vollzogen hat. Die zeitliche Einordnung von Parmenides, Heraklit und Demokrit nach Anaximander (610-546 v. Chr.) in Verbindung mit der zeitlichen Verortung des Aufkommens der Geldlogik und des Geldes im 7. Jahrhundert v. Chr. in Ionien durch Sohn-Rethel lässt diese Schlussfolgerung abermals plausibel erscheinen. Man kann also durch eine komplementäre Lesart von Heidegger und Sohn-Rethel an dieser Stelle

---

<sup>289</sup> Ebd.: S. 396: „Er [Parmenides] denkt die Einheit dieses Einenden ausdrücklich als *Μοῖρα* (Frg. VIII, 37). Die [...] *Μοῖρα* entspricht dem *Λόγος* des Heraklit. Das Wesen von *Μοῖρα* und *Λόγος* ist vorgedacht im *Χρεόν* des Anaximander.“

<sup>290</sup> Diese Interpretation des Ausgangs des abendländischen Denkens bei den Vorsokratikern widerspricht Heidegger, wenn er selbst den letzten Nachklang des anfänglichen Entwurfs des Wesens der *physis* bei Anaximander, Heraklit und Parmenides verortet. Vgl.: Wegmarken, S. 242.

<sup>291</sup> Ebd.: S. 367-369.

die kühne Behauptung aufstellen, dass Anaximander „der Letzte des naturwüchsigen Erkennens“ bei den Vorsokratikern gewesen sei.

Ziel der bisherigen Erörterung war es aufzuzeigen, dass Heidegger und Sohn-Rethel hinsichtlich ihrer Kritik an der Moderne und die sie bedingende abstrakte Erkenntnisweise auf demselben Boden stehen. Um dies deutlich zu machen, wurde auf die Wurzeln dieser Kritik in der jeweiligen Auseinandersetzung mit den antiken Griechen eingegangen und aufgezeigt, dass beide gleichermaßen zwischen zwei Arten des Erkennens unterscheiden: Einmal die schon erwähnte abstrakt-mathematische Art der Erkenntnis – im Marxschen Kontext auch die demokratische –, die für die heutige moderne Gesellschaft prägend ist und sich dadurch auszeichnet, dass der Mensch sich die Natur Untertan macht. Auf der anderen Seite verorten beide Autoren das Naturwüchsige bzw. das Erkennen gemäß der arche der physis. In diesem Zusammenhang nimmt der Mensch eine Haltung gegenüber der Natur ein, die sie als eigenständige Größe erscheinen lässt. Kern dieser natürlichen Erkenntnis ist im Marxschen Kontext die sinnliche Annäherung des Menschen an die Natur, nicht eine abstrakte mittels des Verstandes. Unklar ist bisher allerdings noch, ob Heidegger und Sohn-Rethel bezüglich der konkreten Ausdeutung des Sinnhaften als deckungsgleich gelten können: während die sinnliche Wahrnehmung bei Sohn-Rethel eine Ausweitung auf das Umformen (marxistisch gesprochen: Produzieren) der Natur erfährt, hat es hingegen bei Heidegger noch den Anschein, als handle es sich hierbei um eine rein ästhetische Schau der Natur. Zwar wurde schon mit dem Verweis auf „das Brauchen“ des Anaximander in Heideggers Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern eine Parallele zum Marxschen Verständnis des Sinnhaften angedeutet. Eine eindeutigere Klärung dieser Frage bleibt diese Andeutung jedoch schuldig. Vor diesem Hintergrund soll der praktische Umgang des Menschen mit der Natur feiner ausdifferenziert werden und zwar vor dem Hintergrund Heideggers und Sohn-Rethels.

### 2.3.2 Entfremdung von Mensch und Natur vor dem Hintergrund der Arbeit?

Im Kontext des sinnlichen Umgangs mit der Natur, ist hier das Moment der Geschichtlichkeit, Zeitlichkeit / Vergänglichkeit und Individualität anzuführen, die der praktischen (d.h. sinnlichen) Auseinandersetzung mit der Natur nach Sohn-Rethel innewohnen. In diesem Zusammenhang erfährt der Naturstoff eine qualitative Veränderung nach dem jeweiligen Bedürfnis des Menschen. Setzt man nun der bisherigen Beschreibung eines „versöhnlichen“ Umgangs des Menschen mit der Natur marxscher Prägung die Entsprechung bei Heidegger gegenüber, ergibt sich Folgendes: Zum einen schreibt Heidegger, dass sich der natürliche Umgang mit der Welt

durch einen „Umschlag“ auszeichnet, bei dem immer etwas bisher Verborgenes und Abwesendes zum Vorschein kommt.<sup>292</sup> Durch diesen Umschlag wird dem Menschen eine neue Seite an der Welt gewahrt. Dadurch lernt er die Natur kennen.

Auf den ersten Blick scheint dies dem zu entsprechen, was im marxischen Kontext bei Sohn-Rethel hinsichtlich der qualitativen Veränderung der Natur auf ein bestimmtes Bedürfnis bezogen gesagt wurde. Geht man jedoch einen Schritt weiter zu Heideggers Charakterisierung der technischen Entbergung der Welt, sieht die Sache vollkommen anders aus. Denn das technische Denken zeichnet sich eben gerade dadurch aus, dass nichts Verborgenes mehr da ist; im Vorfeld steht schon fest, wie und als was sich das Vorgefundene entbergen soll.<sup>293</sup> Oder anders formuliert: „Das im Vorhinein im Blick gehaltene bestimmt, was innerhalb seines Wesens und im einzigen Rückbezug auf es selbst dann noch Unverborgenheit heißen darf.“<sup>294</sup> Wenn also im Marxschen Kontext der Mensch sich mit einem Bedürfnis der Natur zuwendet mit der Absicht, dieses Bedürfnis zu stillen, hat er schon im Vorfeld ausgemacht, als was das jeweilige in der Natur Vorkommende ihm begegnen soll. Demnach scheint also das, was im Marxismus Sohn-Rethels ein versöhnlicher Umgang mit der Natur ist, bei Heidegger eine Entbergung gemäß des Wesens der Technik zu sein, was zu einer Durchtrennung des Bandes zwischen Mensch und Natur führt. Ist das ein Widerspruch zwischen Heidegger und Sohn-Rethel? Ist nach Heidegger die Arbeit ein abstrakter Vorgang, der in die Entfremdung führt?

Neben der oben erwähnten Stelle, an der Heidegger die Arbeit als Ausdruck des Willens zur Macht und somit als Ausfluss des Wesens der Technik beschreibt, charakterisiert er die Arbeit an anderer Stelle als Teil des „Erfolgten“. Dieses, so Heidegger, zeigt sich als Sache, die sich in einem Tun, d.h. Leisten und Arbeiten herausgestellt hat. Das in der Tat solchen Tuns Erfolgte ist das Tatsächliche, das der Gegensatz zum bloßen Schein oder Gemeinten ist. Das im Zuge solchen Arbeitens zum Erscheinen kommende Wirkliche zeigt sich nun als Gegenstand.<sup>295</sup> *Was allerdings als Gegenstand entborgen wird, kann nicht gemäß des Wesens der Technik als Bestand entborgen sein, da ein solches nicht mehr als Gegenstand entborgen ist.*<sup>296</sup> Somit muss es sich bei dieser Herangehensweise an die Welt, die „im Zuge solchen Arbeitens“ erfolgte, um eine zwar dem Namen nach technische handeln, die allerdings nicht die negativen Konsequenzen der technischen Entbergung des Gestells hat.

---

<sup>292</sup> Heidegger, Martin: Wegmarken. Frankfurt a. M. 2013. S. 249.

<sup>293</sup> Vgl.: Ebd.: S. 249 / 251.

<sup>294</sup> Ebd.: S. 234.

<sup>295</sup> Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1978, S. 45.

<sup>296</sup> Vgl. Ebd.: S. 17.

Es gibt anscheinend bei Heidegger einen Unterschied zwischen einem rechnenden Entbergen des Seienden als Bestand und dem technischen an das Seiende sich Annähern, das die Umwelt als Gegenstand entbirgt. Was zeichnet den zielgerichteten, zweckmäßigen Umgang mit der Welt nach Heidegger aus? Hierfür ist es notwendig, sich weiterer Beschreibungen Heideggers hinsichtlich des praktischen Umgangs mit der Natur (i.e.: „ein Seiendes, das innerhalb der Welt begegnet und auf verschiedenen Wegen und Stufen entdeckbar wird“; *Sein und Zeit*, S. 63) zuzuwenden.

### 2.3.2.1 Zielgerichtetes Handeln als natürliche Erschließung der Welt bei Heidegger

Als generellen Ausgangspunkt für das Aufnehmen von Beziehungen mit der Umwelt ist für Heidegger das In-der-Welt-Sein zu nennen, das das Erkennen als intrinsisches Motiv aufweist. Das Erkennen selbst wiederum „gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert.“<sup>297</sup> Hervorzuheben ist nun, dass dieses „nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen“ ist, sondern ein Hinsehen, mittels dessen das In-der-Welt-Sein dem begegnenden Seienden im Vorhinein einen Gesichtspunkt entnimmt.<sup>298</sup> Weiterhin äußert sich dieser bestimmte Umgang mit der Welt in der Weise des Besorgens<sup>299</sup>, das aber nicht nur, wie schon gesagt, ein bloßes Vernehmen ist, sondern vielmehr „das hantierende, gebrauchende Besorgen“. *Dessen Gegenstand ist nicht der eines theoretischen Welt-Erkennens, sondern „das Gebrauchte, Hergestellte und dgl.“*<sup>300</sup> Zudem bestimmt Heidegger das im Besorgen begegnende Seiende als Zeug, das wesenhaft ein um-zu ist.<sup>301</sup> Dass der Mensch also einen praktischen Zugang zur Welt vermittelt eines im Vorfeld gefassten Aspekts erlangt, gehört zu den grundlegenden Dingen des Daseins. Folgt aber bei Heidegger Dasein auf diese Weise auch dem Angenäherten in einer „unterwürfigen“ Art in dem Sinn nach, dass er sich auf das Seiende einlässt und es somit sein lässt - wie es bei Sohn-Rethel der Fall ist? In der Tat ist es so, *dass sich das Besorgen im gebrauchenden Umgang dem Um-zu des jeweiligen Zeugs unterstellt.*<sup>302</sup> Allerdings ist im Marxschen Kontext hier von einer Art „Endprodukt“ die Rede, zu dessen Fertigung sich der Mensch der Natur zu unterwerfen hat, was auf den ersten Blick von der hier geschilderten Unterwerfung verschieden ist, da sich das Besorgen einem Hammer (also dem Werkzeug) und nicht der Natur unterwirft. Heidegger schafft hier jedoch selbst Abhilfe. Denn auch er nimmt im nächsten Schritt das „Endprodukt“ als *Werk* ins Auge, dem er als

---

<sup>297</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 61.

<sup>298</sup> Ebd.: S. 61.

<sup>299</sup> In dessen Weise das alltägliche Dasein schon immer *ist*. Vgl.:Ebd.: S. 67.

<sup>300</sup> Beide Ausdrücke finden sich ebd.: S. 67.

<sup>301</sup> Ebd.: S. 68.

<sup>302</sup> Ebd.: S. 69; meine Hervorhebung.

das *Wozu* seinerseits die Seinsart des *Zeugs* zuschreibt. Und Heidegger geht anscheinend den restlichen Weg zu einem Verständnis eines produzierenden Umgangs mit der Natur im Sinne eines sinnlichen nach Sohn-Rethel. Denn das herzustellende Werk ist im Herstellungsprozess je ein Verwenden von etwas für etwas; „Im Werk liegt zugleich die Verweisung auf Materialien“.<sup>303</sup> Oder noch direkter formuliert: „*Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die Natur mitentdeckt, die Natur im Lichte der Naturprodukte.*“<sup>304</sup> Mit dem Gebrauch von Zeug geht dem Dasein zudem, *wie bei Sohn-Rethel*, nicht nur die Natur, sondern es sich auch selbst auf.

„Mit dem Werk begegnet demnach nicht allein Seiendes, das zuhanden ist, sondern auch ein Seiendes von der Seinsart des Menschen, dem das Hergestellte in seinem Besorgen zuhanden wird; in eins begegnet die Welt, in der die Träger und Verbraucher leben, die zugleich die unsere ist.“<sup>305</sup>

Widerspricht das nicht dem oben angeführten Punkt, wonach die Natur nur naturwüchsig erscheinen kann, wenn der Mensch sie als „unorganisch“ begreift? Anders formuliert: Wie vermag es der Mensch sich der Natur unterzuordnen, indem er sie zum Gegenstand seines Bedürfnisses macht? Man könnte hier erwidern, dass der Mensch zur Befriedigung seiner Bedürfnisse offenbleiben muss für das, was ihm in diesem Kontext von der Natur dargeboten wird und sich somit seine Universalität erhält. Dies kann der Fall sein, wenn er offen bleibt für das Scheitern seines Tuns an der Natur und somit nicht technisch wird in dem Sinn, dass er schon im Vorfeld ausmacht, was unverborgen heißen darf. Was hiermit gemeint ist, wird in Bernhard Irrgangs Untersuchung „Philosophie der Technik“ deutlich, in der er aus aktueller Perspektive auf das Phänomen des praktischen Umgangs mit der Welt eingeht. Irrgang interpretiert den Aspekt der technischen Entbergung bei Heidegger, die unter dem Vorzeichen der „Herausforderung“ steht, als einen Prozess des Herstellens und Umgehens, „das überraschende Element enthält und nicht in allen Punkten vorausgeplant war.“<sup>306</sup> Irrgang hat einen praktischen Umgang mit der Natur und ihrer Entdeckung vor Augen, der das eben angesprochene verdeutlicht. Auch er unterscheidet zwischen einem praktischen Umgang mit der Welt und einem theoretischen, der über die modernen Wissenschaften vermittelt ist. Im Fortgang seiner Untersuchung zeichnet Irrgang eine Konzeption vom praktischen Umgang mit der Natur und dem daraus entstandenen

---

<sup>303</sup> Ebd.: S. 70.

<sup>304</sup> Ebd.: S. 70; meine Hervorhebung.

<sup>305</sup> Ebd.: S. 71.

<sup>306</sup> Irrgang, Bernhard: Philosophie der Technik. Darmstadt 2008, S. 14.

„technischen Fortschritt“, die sich auf Sohn-Rethel und Heidegger anwenden lässt – insbesondere auch hinsichtlich seiner Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Technik und der Entwicklung der „Verwissenschaftlichung“ der Technik, wie sie sich im Laufe der Neuzeit vollzieht. Irrgang hebt hervor, dass sich diese heute gängige Praxis der technischen Welterschließung vom Selbstverständnis der Technikwissenschaften durch den Kunstcharakter unterscheidet, der eine Art des impliziten Wissens darstellt.<sup>307</sup> Was eine Kunst ist, definiert Irrgang wie folgt:

„Die Kunst, die rohen oder schon bearbeiteten Naturalien zu bearbeiten, heißt ein Handwerk. Kunst wird dabei jedes Geschäft genannt, welches nach gewissen Vorschriften oder Regeln mit einer durch Übung erlangten Fertigkeit verrichtet wird. Jedes Handwerk ist eine Kunst, aber nicht jede Kunst ist ein Handwerk.“<sup>308</sup>

Als Beispiel des hier angesprochenen impliziten Wissens dient Irrgang das „Fachwissen“, wie es in (kunst)handwerklichen Berufen über Jahrhunderte hindurch vom Meister zum Schüler weitergegeben wurde. Der Beruf des Kelterers bedient sich z.B. des chemischen Vorgangs der Fermentation. Trotz der Unsichtbarkeit des Prozesses, war schon vor Jahrtausenden ein technischer Umgang mit diesem Nicht-Sichtbaren möglich, obwohl eine wissenschaftliche Erklärung für diese Prozesse nicht zur Verfügung stand. Gleichwohl zeigt die Geschichte, dass die Entwicklung von Farben und Geschmackssorten von Wein ohne genaue Kenntnis der Natur möglich ist. Die Rolle der Wissenschaften in der heutigen Welt sei, nach Irrgang, in mancher Hinsicht unspektakulärer als man meinen möchte, denn „genau genommen erlaubt uns die wissenschaftliche Erklärung teilweise das zu erklären, was wir vorwissenschaftlich im technischen Umgang bereits „wussten“.“<sup>309</sup> Auf diese Weise ermöglicht es das um den Aspekt des wissenschaftlichen angereicherte technische Wissen eine Produktionsweise mithin effizienter zu gestalten – indem man z.B. genaue Kenntnisse um die Stoffwechselprozesse einer Pflanze in die Verarbeitung mit einfließen lässt. Allerdings folgert aus dieser Zuhilfenahme des Wissens um Naturgesetze nicht automatisch, dass ein besserer Wein hervorgebracht wird, *denn ein technisches Handeln versteht sich über sein Gelingen, es kann aber auch misslingen.*<sup>310</sup>

Irrgang bietet hier mit seiner Interpretation des Technischen als praktischen /kunsthandwerklichen Zugang zur Welt, der sich durch die prinzipielle Möglichkeit des Scheiterns auszeichnet,

---

<sup>307</sup> Ebd.: S. 8 f.

<sup>308</sup> Ebd.: S. 251.

<sup>309</sup> Ebd.: S. 11.

<sup>310</sup> Ebd.: S. 24; meine Hervorhebung

eine Möglichkeit, den zielgerichteten nicht-abstrakten Umgang mit der Welt bei Heidegger zu beschreiben. Denn Irrgangs Beschreibung des kunsthandwerklichen Umgangs mit der Welt deckt sich mit dem, was Heidegger über das Wesen der Kunst schreibt, wonach es das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden ist.<sup>311</sup> Nach Heidegger ist Wahrheit ein Geschehen<sup>312</sup>, was wiederum auf Irrgang verweist, da es als solches entweder eintreten (gelingen) oder ausbleiben (misslingen) kann.

Irrgangs Ausführungen hinsichtlich des praktischen Umgangs mit der Natur lassen sich wie folgt auf die entsprechenden Stellen hinsichtlich des praktischen Umgangs mit der Natur bei Sohn-Rethel und Heidegger zurückführen: zielgerichtete Handlungen und Umformungen mit Blick auf einen Naturstoff führen nicht von der Sache an sich dazu, dass die Natur als lebloser, uneigenständiger Stoff erscheint. Erst im Rahmen solchen Hantierens kann uns die Natur als etwas Eigenständiges aufgehen; erst in der Folge des Gelingens oder Misslingens eines praktischen Umgangs mit der Natur vermittelt sie dem Menschen *von sich aus* etwas über den Gehalt einer zuvor gefassten Meinung über den Naturstoff.

Im Rahmen dieser Art und Weise des Erkenntnisgewinns war der technische Fortschritt, insbesondere in industrieller Hinsicht, zunächst praktischer Art und nicht theoretisch-wissenschaftlich. Erst ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, so Irrgang, gewinnt die Idee von der Technik als angewandter Naturwissenschaft eine gewisse Plausibilität. Vor dem 19. Jahrhundert hat die Wissenschaft im Wesentlichen Weltbeschreibungen abgeliefert. Von da an fing sie an, „substantiell an der Möblierung der Welt mit Artefakten mitzuwirken *und zugleich ein Sicherheitsversprechen dafür abzuliefern*.“<sup>313</sup> Von da aus setzte, so Irrgang, eine Verwissenschaftlichung der Technik ein. Dieser Prozess ist vor allem durch zwei Aspekte gekennzeichnet: Erstens eine Verallgemeinerung und theoretische Verdichtung von Erfahrungswissen, zweitens durch die Aufbereitung und Anwendung naturwissenschaftlicher Theorien<sup>314</sup> – insgesamt also durch eine Abkehr vom praktisch-hantierenden sich Annähern an die Natur hin zu einem bloßen theoretischen Erfassen dessen, was als gegeben vorausgesetzt wird.

---

<sup>311</sup> Vgl.: Heidegger, Martin: Holzwege. Frankfurt a.M. 82003, S. 21.

<sup>312</sup> Ebd.: S. 23.

<sup>313</sup> Irrgang, Bernhard: Philosophie der Technik. Darmstadt 2008, S. 217-220; das Zitat, das den letzten Satzteil bildet, findet sich auf Seite 220; meine Hervorhebung. Man könnte zudem einwenden, dass Irrgang hier mit seinem vom Meister zum Schüler tradierten Wissen ein Beispiel für ein entfremdetes technisches Wissen bringt, hat diese Art der Wissensvermittlung auf den ersten Blick doch mehr mit dem legomenon gemein als mit einem praktisch-sinnlichen Wissen. Obwohl hier die Rede von einem tradierten Wissen ist, handelt es sich dennoch um ein sinnlich vermitteltes, was aus folgendem Umstand hervorgeht: Bei Heidegger ist davon die Rede, dass man durch den legomenon-Charakter eines Wissens nicht notwendigerweise tatsächlich Kenntnis von dem entsprechenden Objekt haben muss. Dies trifft auf das von Irrgang genannte Beispiel zweifellos nicht zu, denn der Handwerker oder Künstler *muss* sich mit dem Objekt, über das er theoretisches Wissen erlangt hat, praktisch auseinandersetzen, infolgedessen sein Umgang auch misslingen kann.

<sup>314</sup> Ebd.: S. 210.

Die Beschreibung Irrgangs umreißt mit anderen Worten das, was Heidegger im Kontext der Verdeckungsgeschichte hinsichtlich der Natur und des Natürlichen beschreibt. Mit Blick auf das In-sich-von-sich-her-Standhabende spricht Heidegger an einer Stelle vom Unterschied zwischen der Verarztung als der Tätigkeit, der die Medizin nachgeht, und dem dahintersteckenden Phänomen der Genesung<sup>315</sup>. Die Medizin als Tätigkeit (und hier legen insbesondere die chirurgischen Disziplinen noch am eindrucksvollsten Zeugnis darüber ab, dass sie ihre Wurzeln in der Kunst gemäß Irrgangs Definition haben) vermag im Rahmen einer Therapie dem natürlichen Genesungsprozess nur Hilfestellung zu leisten,<sup>316</sup> Wunderheilungen vollbringt sie nicht. Dies bedeutet nicht, dass an dieser Stelle argumentiert werden soll, dass ein komplizierter Bruch sich von selbst wieder richtet, oder dass eine schwere Infektion von selbst wieder ausheilt. Gleichwohl stößt der begnadetste Chirurg immer dann an seine Grenzen, wenn der Gesundheitszustand eines Patienten es nicht zulässt, dass man ihn für einige Stunden in Narkose versetzt, damit der Arzt tätig werden kann. Und selbst nachdem der Chirurg einen zersplitterten Knochen in filigraner Kleinstarbeit wieder zusammengesetzt hat, ist diese Arbeit doch nichts wert, wenn der Körper des Patienten nicht das Seinige dazutut, um den Knochen in der vom Arzt zuvor angerichteten Art und Weise wieder zusammenwachsen zu lassen. Niemand bestreitet die unglaublichen Fortschritte der Medizin, die sie im Zuge ihres Wechsels von der Kunst in die Wissenschaft vorzuweisen hat – wenngleich auch hier einige der folgenreichsten Entdeckungen eher dem Zufall als zielgerichtetem wissenschaftlichen Handeln geschuldet sind, siehe die Entdeckung des Penicillin, die in ihrer Struktur mehr mit der „Erfindung“ der Glühbirne gemein hat als mit einem planvollen Konstruieren einer Substanz.

Dennoch scheinen sich mit der Annahme des Charakters einer Wissenschaft für die Medizin ungewollte Nebenwirkungen zu ergeben: Wie Irrgang beschreibt, gibt die Wissenschaft immer ein „Sicherheitsversprechen“ für diejenigen Sachverhalte, die durch sie entdeckt sind – ein Umstand, der sich dem Wesen der Technik und ihm inhärenten Moment der Unterjochung der aletheia durch die idea verdankt. Folglich wurde der Medizin durch ihre Verwissenschaftlichung die Eigenschaft der Unfehlbarkeit und Sicherheit beigemessen, obschon sie doch in der Praxis „nur“ Kunst ist. So tut sich in der täglichen Erfahrung vieler Patienten ein Graben auf zwischen den Erwartungen, die man an die Medizin als Wissenschaft hat, und dem, was die Medizin als Kunst zu leisten im Stande ist. Mit anderen Worten: Der zunehmende Verdruss, der sich bei einigen Menschen gegenüber der Schulmedizin einstellt, hat seinen Ursprung in

---

<sup>315</sup> Heidegger, Martin: Wegmarken. Frankfurt a.M. 2013, S. 257; das gleiche Beispiel findet sich bei Aristoteles: Rhetorik. Übersetzt und erläutert von Christof Rapp. Berlin 2002, 1355b 10-15.

<sup>316</sup> Im griechischen Ursprung des Wortes „Therapie“ wird dies deutlicher, bedeutet es doch in erster Linie „behandeln“ und nicht Gesund-Machen – was das gängige Verständnis heute ist.

einer überzogenen Erwartungshaltung gegenüber der Schulmedizin, *die wiederum auf die moderne technische Denkweise zurückzuführen ist*. Dass mit der Zunahme des Theoretisch-Abstrakten in der Erschließung der Welt immer schon auch der Zufall – und damit auch das durch den Zufall bedingte Gelingen – zurückgedrängt wurde (und somit die Notwendigkeit im selben Maße Einzug hält), findet bei Sohn-Rethel auch Anstoß – wie oben schon ausgeführt wurde. Bei der Betrachtung von Marx' Dissertation wurde deutlich, dass die Zurückdrängung des Zufalls zugunsten der Notwendigkeit wesentlich ist für die zunehmend dominante Rolle von Demokrits Denken, wie zu Beginn der Arbeit hinreichend gründlich analysiert wurde. So spiegelt sich in der von Irrgang dargestellten Abgrenzungsgeschichte zwischen Technik und Wissenschaft im Grunde der Paradigmenwechsel vom Epikureischen zum Demokritischen.

Vor dem Hintergrund der sinnlichen Annäherung an die Natur bei Sohn-Rethel und der Ausdifferenzierung von Technik und Wissenschaft bei Irrgang lässt sich argumentieren, dass es einen zielgerichteten Umgang mit der Natur bei Heidegger gibt, mittels dessen sich der Mensch nicht von ihr entfremdet. Grund hierfür ist, dass der Mensch sich in solch einem Umgang mit der Natur auf das Seiende einlässt und es somit sein lässt. Der Grund dieses Seinlassens ist in der Sinnhaftigkeit zu verorten, die in Form des Misslingens die prinzipielle Möglichkeit einschließt, dass etwas Unvorhergesehenes geschehen kann (i.e.: der Umschlag von etwas zu etwas anderem) – im Gegensatz zum abstrakten Erkennen, das im Vorfeld schon ausgemacht hat, was als entborgen gelten darf.<sup>317</sup>

Diese Absage an das Mathematische zugunsten der natürlichen Sinnhaftigkeit begründet Marx letztlich anthropologisch: Die *abstrakte Einzelheit* sei die Freiheit *vom* Dasein ist und nicht die Freiheit *im* Dasein.<sup>318</sup> Auch Heidegger spricht im Kontext der Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt unter bestimmten Vorzeichen von „Freiheit“. Sie ist für ihn „das Seinlassen von Seiendem“, das er als „Sichseinlassen auf das Seiende“ versteht.<sup>319</sup>

### 2.3.2.2 *Zeitlichkeit und Sinnlichkeit im Welterkennen bei Heidegger*

Ein weiterer bedeutender Aspekt bei Sohn-Rethel ist – wie oben dargelegt – die Verbindung von sinnlichem Erkennen und dem damit einhergehenden Moment der Zeitlichkeit als Vergänglichkeit. Diese Verbindung verliert der Mensch nach Sohn-Rethel in dem Moment, da er

---

<sup>317</sup> Für ein Erkennen, das sich über den praktischen Vollzug einer Technik ergibt, über den der Mensch letztlich zu sich selbst gelangt, sei hier zudem verwiesen auf das Prinzip der Organprojektion bei Kapp, s.: Kapp, Ernst: Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten. Hamburg 2015, S. 3 f. + 29 ff., sowie auf Meier, Jakob: Synthetisches Zeug. Technikphilosophie nach Martin Heidegger. Göttingen 2012, S. 485 ff.

<sup>318</sup> Marx, Karl: Werke, Schriften. Band I. Frühe Schriften I. S. 55; meine Hervorhebung.

<sup>319</sup> Heidegger, Martin: Wegmarken, S. 188.

auf den Gebrauch des Gutes verzichtet und es dem Markt, der mit den Worten Sohn-Rethels ein „zeitliches Vakuum“ ist, zum Tausch überantwortet. Nachdem im letzten Absatz die Parallele zwischen Sohn-Rethel und Heidegger bezüglich der sinnlichen Erkenntnis als „produzierende Tätigkeit“ dargelegt wurde, stellt sich nun die Frage, inwiefern sich dieser praktische Umgang mit der Natur bei Heidegger auch als ein zeitlicher charakterisieren lässt.

Welche Rolle misst Heidegger der Zeitlichkeit als Teil des Welterkennens bei? In diesem Kontext sei hier auf Heideggers Begriff des „Augenblicks“ verwiesen. Erst der Augenblick lässt das begegnen, was als Zuhandenes oder Vorhandenes in einer Zeit sein kann.<sup>320</sup> Wie bei Sohn-Rethel scheinen bei Heidegger Zeitlichkeit und praktisches Welterkennen auf den ersten Blick wesentlich miteinander verbunden zu sein; der Mensch muss die Natur im Vorfeld als etwas im Blick haben, um sie vor sich versammeln zu können. Zeitlichkeit und Räumlichkeit im Sinne einer jeweiligen Erfahrung der Welt, die man als vergängliches Körperwesen tätigt, geben hierbei den Ausschlag. Steht allerdings auch bei Heidegger das praktische Umformen der Welt im Mittelpunkt der Zeitlichkeit oder scheint die Zeitlichkeit im Leben der Menschen über einen anderen Weg auf? Einen Hinweis zur Beantwortung dieser Frage ergibt sich im Begriff des „Mitdaseins“, im Rahmen dessen von den „so im zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang »begegnenden« Anderen“<sup>321</sup> die Rede ist. Somit drängt sich die Frage auf, inwiefern ein Zusammenhang zwischen der Zeitlichkeit / Vergänglichkeit des Menschen, dem zielgerichteten praktischen Umgang mit der Natur und dem Begegnen mit anderen nach Heidegger besteht. Insbesondere die letzten beiden Punkte deuten eine Nähe zur Vergesellschaftung im materialistischen Kontext bei Marx an, bzw. zeigen zurück auf Marx' aristotelische Wurzeln, wonach die Menschen zunächst der Arbeitsteilung wegen zueinanderfinden.

Miteinander verwoben sind bei Heidegger Zeitlichkeit und das Mitdasein in dem Sinn, als die Wurzel des Mitdaseins, die Sorge, auf das Engste mit der Zeitlichkeit zusammenhängt.

„Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die *Zeitlichkeit*. Die gegliederte Strukturganzheit des Seins des Daseins als Sorge wird erst aus ihr existenzial verständlich.“<sup>322</sup>

Was meint Heidegger damit? Wie stellt er diese Verbindung her? In Paragraph 45 in *Sein und Zeit* bemerkt Heidegger, dass „die bisherige existenziale Analyse des Daseins den Anspruch

---

<sup>320</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 338.

<sup>321</sup> Ebd.: S. 118.

<sup>322</sup> Ebd.: S. 234; kursiv im Text.

auf Ursprünglichkeit nicht erheben<sup>323</sup> kann. Soll aber eben im Rahmen seiner Untersuchung zu dieser Ursprünglichkeit vorgedrungen werden, „dann muß das Sein des Daseins zuvor in seiner möglichen *Eigentlichkeit* und *Ganzheit* existenzial ans Licht gebracht werden.“<sup>324</sup> Die Ganzheit des Daseins spielt für Heidegger in *Sein und Zeit* insofern eine Rolle, als die Sorge die Ganzheit des Strukturanzuges der Daseinsverfassung ist.<sup>325</sup> Das Problem besteht demnach für Heidegger, die Sorge vollumfänglich nicht in den Blick bekommen zu können, denn die Sorge in der Alltäglichkeit ist ein Sein zwischen Geburt und Tod. Aus diesem „Spannungsverhältnis“ zwischen Geburt und Tod ergibt sich, dass das Wesen des Daseins durch das Seinkönnen mitkonstituiert wird. Das bedeutet wiederum, dass das Dasein, solange es existiert, je etwas *noch nicht sein* muss – dies bezeichnet Heidegger als *ständige Unabgeschlossenheit*.<sup>326</sup> Aus diesem Grund scheint sich das Dasein qua seines Seins von vorne herein wesenhaft der möglichen Erfassung seines als Ganzes Seiendes zu widersetzen.<sup>327</sup> Folgt hieraus, dass das Unterfangen, das Dasein in seiner Ganzheit zu erfassen, zum Scheitern verurteilt ist? Keineswegs, denn um dies zu erreichen, nimmt Heidegger einen bestimmten Blickwinkel auf das Dasein ein: auf sein Sein zum Tode. Was verbirgt sich hinter dieser Formel? Es ist die andere Seite der Medaille des eben genannten *noch nicht sein*, der *ständigen Unabgeschlossenheit*.<sup>328</sup> Wie soll man aber den Tod existenzial zu fassen bekommen? Das Problematische nach Heidegger ist, dass das Dasein im Tod zur Ganzheit gelangt ist und es somit das Sein des Da verliert.<sup>329</sup>

„Sobald jedoch das Dasein so »existiert«, daß an ihm schlechthin nichts mehr aussteht, dann ist es auch schon in ein damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden. Die Behebung des Seinsausstandes besagt Vernichtung seines Seins. Solange das Dasein als Seiendes *ist*, hat es seine »Gänze« nicht erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-Seins schlechthin. Als *Seiendes* wird es dann nie mehr erfahrbar.“<sup>330</sup>

Interessant in diesem Kontext ist Heideggers Charakterisierung des Todes als Verlust des *Da*, bedenkt man, dass auch Epikur im Rahmen ethischer Überlegungen den Tod genau so charakterisiert. Der Tod betreffe nach Epikur weder die Lebenden noch die Toten, weil er für jene

---

<sup>323</sup> Ebd.: S. 233.

<sup>324</sup> Ebd.: S. 233.

<sup>325</sup> Vgl.: Ebd.

<sup>326</sup> Vgl.: Ebd.: S. 233 und 236.

<sup>327</sup> Vgl.: Ebd.: S. 233.

<sup>328</sup> Ebd.: S. 233 f.

<sup>329</sup> Ebd.: S. 237.

<sup>330</sup> Ebd.: S. 236; kursiv im Text.

nicht da ist und diese nicht mehr da sind [für ihn].<sup>331</sup> Dies sei hier nur allgemein als eine weitere mögliche Verknüpfung zwischen Heidegger und Marx genannt.

So wird mit dem Tod das Dasein aus der Möglichkeit enthoben, den Übergang zum Nichtmehrdasein zu erfahren und zu verstehen. Wo ist aber nun hier der Brückenschlag zum Mitdasein? *In der Erfahrung des Todes anderer*. Denn wenngleich das Dasein auch keine Möglichkeit hat, besagten Übergang bei sich zu verstehen und nachzuvollziehen, so vermag es doch diesen Übergang am Tode anderer zu erfahren. „Eine Beendigung des Daseins wird demnach »objektiv« zugänglich. Das Dasein kann, zumal da es wesenhaft Mitsein mit Anderen ist, eine Erfahrung zum Tode gewinnen. Diese »objektive« Gegebenheit des Todes muß dann auch eine ontologische Umgrenzung der Daseinsganzheit ermöglichen.“<sup>332</sup> Und Heidegger fährt weiterhin fort: „Am Sterben der Anderen kann das merkwürdige Seinsphänomen erfahren werden, das sich als Umschlag eines Seienden aus der Seinsart des Daseins (bzw. des Lebens) zum Nichtmehrdasein bestimmen läßt.“<sup>333</sup>

Wie kommt aber nun der Aspekt der Sorge in diesem Verhältnis zwischen Toten und Lebenden ins Spiel? Indem Heidegger den Status des Toten insofern relativiert, als dass er nach seinem Ableben nicht ein bloß Vorhandenes für die Hinterbliebenen ist: der Tote ist kein bloß vorhandenes Körperding, sondern es „begegnet ein des Lebens verlustig gegangenes *Unlebendiges*.“<sup>334</sup> So ist der Verstorbene für die Hinterbliebenen ein Gegenstand des Besorgens und zwar im Rahmen der Totenfeier, wie Heidegger meint. „Im trauernd-gedenken Verweilen bei ihm *sind* die Hinterbliebenen *mit ihm*, in einem Modus der ehrenden Fürsorge. Das Seinsverhältnis zum Toten darf deshalb nicht als *besorgendes* Sein bei einem Zuhandenen gefaßt werden.“<sup>335</sup> Zwar ist in diesem Mitsein mit dem Toten der Verstorbene nicht mehr da. Gleichwohl meint Miteinandersein in derselben Welt sein, so dass es den Hinterbliebenen möglich ist, aus ihrer Welt heraus mit ihm zu sein, wenngleich er auch dieselbe zurückgelassen hat.

Für Heidegger selbst ist diese Fassung des Besorgens vor dem Hintergrund der Erfahrung eines Verlusts weniger zufriedenstellend. Denn wie er bemerkt, wird im Erleiden des Verlusts „nicht der Seinsverlust als solcher zugänglich, den der Sterbende »erleidet«.<sup>336</sup> Denn die Erfahrung des Verlusts, wie sie Heidegger herausgearbeitet hat, haben nur die Verbliebenen. Auf Folgendes kommt es aber im Vorliegenden an: auf die Bedingung der Möglichkeit eines Bewusstseins

---

<sup>331</sup> Vgl.: Ertler, Michael: Epikur, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Klassiker der Philosophie. Band 1: Von den Vorsokratikern bis zu David Hume. München 2008, S. 81; vgl. hierzu auch Diogenes Laertios: Leben und Lehre der Philosophen. Stuttgart 2010, X, 125.

<sup>332</sup> Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 237.

<sup>333</sup> Ebd.: S. 238.

<sup>334</sup> Ebd.: S. 238; kursiv im Text.

<sup>335</sup> Ebd.: S. 238; kursiv im Text.

<sup>336</sup> Ebd.: S. 239.

von Zeitlichkeit und Endlichkeit, insbesondere der der eigenen Person. Gefragt war nämlich nach dem Zusammenhang zwischen Zeitlichkeit und Mitdasein bei Heidegger auf Basis der Gemeinsamkeit beider Phänomene im Besorgen<sup>337</sup> und wie sich dies vor dem Hintergrund des oben dargestellten Zusammenhangs zwischen Vergänglichkeit / Zeitlichkeit und praktischer Erfahrung der Umwelt und Mitmenschen im Marxschen Kontext zusammenbringen ließe.

In den eben dargestellten Passagen in Heideggers *Sein und Zeit* wurde deutlich, dass die Bedingung der Möglichkeit eines Bewusstseins für Zeitlichkeit darin gründet, sich seiner eigenen Endlichkeit und Vergänglichkeit anhand des Dahinscheidens der eigenen Lieben gewahr zu werden. Sich dann um die Toten zu kümmern, an ihnen sich mit der Unausweichlichkeit des eigenen Todes auseinanderzusetzen, stellt somit den Kern des Besorgens dar. Dies scheint die Dimension des Besorgens zu sein, die den Kern der Zeitlichkeit und des Mitdaseins ausmacht und zwar mit der speziellen Eigenart, dass Zeitlichkeit und Vergänglichkeit auf das Engste zusammengehören. Weiterhin stellt das Besorgen, wie oben schon angesprochen wurde, einen weiteren Ausgangspunkt dar, auf dessen Grund „der Andere“ im täglichen zielgerichteten praktischen Umgang mit der Umwelt erscheint.

Was ist nun die Basis auf deren Grundlage die Menschen sich begegnen? Ist es die Erfahrung des Verlusts, die Heidegger als „Sein zum Tode“ beschreibt oder ist es die tägliche Praxis, in der der Mensch sich seiner Mitmenschen im täglichen Umgang mit der Welt gewahr wird? Bedenkt man, dass beiden genannten Aspekten das Phänomen des Besorgens zugrunde liegt, ist die Antwort auf diese Frage nicht ein „entweder ... oder“, sondern zwei Seiten derselben Medaille: Im besorgenden Umgang des täglichen Lebens treffen wir die Anderen, unsere Mitmenschen an, was wiederum die Grundlage für das Ausprägen einer gewissen Zuneigung ist. Stirbt nun eine zuvor im Rahmen des täglichen Besorgens liebgewonnene Person, werden wir uns der Unumgänglichkeit des eigenen Todes bewusst und setzen uns mit dieser Unumgänglichkeit bezogen auf uns selbst und bezogen auf den verstorbenen liebgewonnenen Menschen besorgend auseinander. Diese Erfahrung des Seins zum Tode pflanzt sich wiederum in das tägliche Besorgen – und somit auch in das Begegnen mit Anderen – ein und wird somit ein intrinsischer Bestandteil des täglichen Umgangs mit anderen Menschen. Diese Erfahrung ist nicht so zu verstehen, dass zuerst der besorgende Umgang mit anderen steht und danach die Bewusstwerdung der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit mittels eines Verlustes einsetzt. Es ist vielmehr ein „Zirkel des Besorgens“, in dem je schon das Moment der Zeitlichkeit da ist, das uns

---

<sup>337</sup> Auf die alltägliche, „entfremdete“ Art und Weise sich im Rahmen des Geredes des man mit dem Tode auseinanderzusetzen und welche Folgen inhaltlicher Art dies vor dem Hintergrund eines materialistischen Horizonts hat, wird weiter unten noch zu erörtern sein.

aber erst bewusst wird, sobald die tägliche Routine des praktischen Besorgens durch die Erfahrung des Dahinscheidens eines geliebten Menschen unterbrochen wird.

Deutlich wird hier, dass praktisches Hantieren mit der Umwelt und Vergesellschaftung Hand in Hand gehen mit den Phänomenen der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, die in diesem Kontext nicht voneinander zu trennen sind, oder anders formuliert:

*„Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.“<sup>338</sup>*

Ob es sich nun im materialistischen Denken so verhält, dass der Mensch auf die existenzialen Begebenheiten seines Seins durch Ereignisse aufmerksam wird, die ihn aus seiner täglichen Routine reißen, kann hier nicht gesagt werden. Gleichwohl decken sich Heidegger und Sohn-Rethel mit Blick auf den Zusammenhang zwischen praktischer Bearbeitung und Vergesellschaftung auf der einen Seite und Bewusstsein und Zeitlichkeit in Verbindung mit Endlichkeit und Vergänglichkeit auf der anderen Seite.

Dennoch scheint es einen Unterschied hinsichtlich der Gewinnung des Bewusstseins um die Endlichkeit in beiden Denkart zu geben: Ist bei Heidegger das Gewahrwerden der eigenen Endlichkeit – und somit das Aufgehen der eigenen Zeitlichkeit – eng verbunden mit dem Dahinscheiden eines Mitmenschen, so stellt sich im Horizont Sohn-Rethels, wie in der Analyse Schmidts und in Marx‘ Dissertation gezeigt wurde, ein Bewusstsein um Endlichkeit und Vergänglichkeit erst in der praktischen Umformung des Naturstoffs ein. Dass dieser Unterschied aber als bloß vermeintlicher gelten kann, wird durch die eben dargelegte Zirkelstruktur bei Heidegger deutlich. Ähnlich verhält es sich auch mit diesem Erkenntnisprozess im Materialismus. Auch dieser scheint praktisches Hantieren mit der Umwelt, Vergesellschaftung und eine Entwicklung eines Bewusstseins für die Vergänglichkeit und Endlichkeit von Dingen und Menschen, die einem im praktischen Umgang mit und in der Welt begegnen, in Zusammenhang zu setzen. Der Unterschied ist nur, dass der Materialismus, im Gegensatz zu Heidegger, nicht beim Begriff der Zeitlichkeit einsetzt, sondern seinen Ausgangspunkt bei diesen Zirkeln von der praktischen Umformung der Welt her nimmt. Durch die Zirkelstruktur beider Argumente jedoch werden diese Phänomene auf dieselbe Art und Weise miteinander verbunden, so dass im einen wie im anderen die sinnliche Umformung der Natur / das Besorgen auf ähnliche Weise erscheint.

---

<sup>338</sup> Ebd.: S. 327; kursiv im Text.

### 2.3.3 Die Entfremdung des Menschen von der Natur als Erblicken des Quantitativen

Wenn also der zielgerichtete produktive Umgang mit der Natur nicht per se die Entfremdung hervorruft, bleibt noch zu klären, was diese letztlich bewirkt. Bei Sohn-Rethel ist die Antwort hierauf eindeutig:

„Indem die Arbeitsprodukte zu Waren werden, verkörpern sie nicht länger den lebendigen Austausch der Menschen mit der Natur, sondern treten als tote und dinghafte Realität auf.“<sup>339</sup>

Was macht aber nun den Unterschied zwischen einem Arbeitsprodukt und einer Ware aus? Was bewirkt, dass sich beim einen der Mensch in einem lebendigen Austausch mit der Natur befindet und beim anderen dieses Band zerrissen ist? Sohn-Rethel meint hierzu, dass der Produktion hier ein ihr fremdes Gesetz auferlegt wird: Sie soll nicht mehr Produkte, sondern *Wert* herstellen. Diesem ökonomischen Wert wohnt auch das Prinzip der Einheit inne.<sup>340</sup> In Anlehnung an Aristoteles steht beim entfremdeten Umgang mit der Natur also nicht mehr ein Bedürfnis im Mittelpunkt der Handlung, sondern ein Wert bzw. das Geld. Ergänzt werde diese Entfremdung durch die sog. „Realabstraktion, die sich im *Warentausch* abspielt, in dem Handlung und Bewusstsein, Tun und Denken auseinanderfallen und verschiedene Wege gehen.“<sup>341</sup> Diese Loslösung, oder Abstraktion, ist ein *raum-zeitlicher* Vorgang und gründet im Ausbleiben des Gebrauchs eines Gegenstandes.<sup>342</sup> So kommt Sohn-Rethel auch zu dem Schluss, dass der Markt ein zeitlich und örtlich bemessenes Vakuum an menschlichem Stoffwechselprozess mit der Natur ist.<sup>343</sup> Man könnte sogar behaupten, dass der Markt ein zeitliches Vakuum selbst ist, da in ihm die Illusion der physischen Unveränderlichkeit der Gegenstände, i.e. das Ausbleiben des Gebrauches, vorherrscht.<sup>344</sup> Durch diese Eliminierung jeglicher Gebrauchshandlung werden somit Zeit und Raum selbst abstrakt.<sup>345</sup>

Dass der Gegenstand seinen Bezug zur Welt für den Mensch verliert, ist auch im Denken Heideggers bekannt. Heidegger bezeichnet dies mit „Absolvenz“, die dazu führt, dass sich Wissen aus der Relation zu den Gegenständen löst und es somit abstrakt wird. In seiner bekannten

---

<sup>339</sup> Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Hamburg 2016, S. 82.

<sup>340</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Soziologische Theorie der Erkenntnis. Frankfurt a.M. 1985, S. 98-100.

<sup>341</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Weinheim 1989, S. 23.

<sup>342</sup> Vgl.: Ebd.: S. 20 f. Meine Hervorhebung.

<sup>343</sup> Vgl.: Ebd.: S. 22.

<sup>344</sup> Vgl.: Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt a.M. 1970, S. 39 f.

<sup>345</sup> Vgl.: Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Weinheim 1989, S. 52.

kryptischen Art beschreibt Heidegger dies so, dass sich das als Zustellen wissende Vorstellen davon loslöst, im einseitigen Vorstellen des Gegenstandes seine Sicherheit zu finden. Die Loslösung lässt dieses Vorstellen bestehen, so dass dieses nicht mehr nur seinem Gegenstand nachhängt. *Dieses Sichlösen der Selbstgewissheit aus der gegenständlichen Relation ist die Absolvanz.* Zu ihr gehört, dass sie jede Relation betrifft, die auf den Gegenstand geht. Im Absolvieren ihrer Absolvanz gelangt die Selbstgewissheit des Vorstellens in die Sicherheit, das heißt für sie, in die Freiheit ihres Wesens. Sie spricht sich frei von der einseitigen Bindung an die Gegenstände und vom bloßen Vorstellen dieser. Die unbedingte Selbstgewissheit ist so die Absolution ihrer selbst. Die Einheit von Absolvanz (Loslösung aus der Relation), Absolvieren (Vollständigkeit des Loslösens) und Absolution (Freispruch aus der Vollständigkeit) kennzeichnen die Absolutheit des Absoluten. Alle diese Momente der Absolutheit haben den Charakter der Repräsentation. Das Wahre im Sinne der unbedingten Selbstgewissheit ist allein das Absolute.<sup>346</sup> Kurz: Nur Wissen, das losgelöst von den Dingen absolutes Wissen heißt, gilt als wahr und wird anerkannt. Letztlich spiegelt sich in der Beschreibung der Absolvanz das wider, was weiter oben in der Auseinandersetzung Heideggers mit Aristoteles und dessen *legomenon*-Begriff ausgesagt wurde und lässt sich ferner an die Vorstellungen Demokrits zurückbinden: Zum einen kennzeichnet der abstrakte Wissensgehalt im *legomenon* die fehlende Bindung an einen konkreten sinnlich erfahrbaren Gegenstand (Absolvanz), zum anderen begründet diese Losgelöstheit gerade den Anspruch auf Geltung (Absolvieren), der seinerseits nicht wieder hinterfragbar sein muss (Absolution). Mit diesem Verständnis von Absolution ließe sich Marx' Kritik an der Ökonomie das Wort reden, weil die Ökonomie mit Begriffen operiert, die sie nicht eigens erläutert, weil sie es auch nicht muss.

Infolge dieser rein theoretisch-abstrakten Erkenntnis – die aufgrund ihres absoluten Wesens Räumlichkeit und Zeitlichkeit nicht mehr im Blick hat – nimmt der Mensch eine ihm uneigentliche Haltung gegenüber dem Seienden ein und entbirgt es als Bestand – was bei Sohn-Rethel anklingt, wenn er auf die raum-zeitliche Abstraktion durch das Ausbleiben der Gebrauchshandlung aufmerksam macht. Hierin scheint auch die Bedingung der Möglichkeit der Äquivalentform auf: Es ist das Absehen von der Zeitlichkeit und Räumlichkeit im menschlichen Denken, das uns blind werden lässt für sämtliche unterschiedliche Qualitäten des Seienden und uns dazu anleitet, die Welt unter den Vorzeichen des „Vorwärtstreibens, in die größtmögliche Nutzung bei geringstem Aufwand“<sup>347</sup> zu betrachten – das Seiende abstrakt als Wert zu entbergen.

---

<sup>346</sup> Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt a. M. 2003, S. 136.

<sup>347</sup> Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1978, S. 16.

Dass dem Menschen andererseits etwas der *arche* der *physis* gemäß aufgeht, muss er sich auf die Natur zubewegen, wodurch eine Entbergung der Natur vonstattengeht, die *qualitativ* ist. Wenn die Entbergung als Bestand sodann die Gegenständlichkeit, also die Qualität eines Seienden negiert, und nur noch den Naturstoff abstrakt vor Augen hat, so handelt es sich hierbei um eine Änderung des entsprechenden Stoffes in *quantitativer* Hinsicht. Aus diesem Grund beschreibt Heidegger das moderne abendländische Denken als monströs, in dem das *Messen und Rechnen* im Vordergrund steht. Bei Sohn-Rethel selbst ist der Gebrauch des Wortes „quantitativ“ schon stets implizit, wenn er z.B. auf das mathematische Weltbild und die Geldlogik zu sprechen kommt.

Inwiefern das in der Natur Vorgefundene unter den Vorzeichen des Abstrakten in Form des Geldes bzw. Wertes betrachtet wird und wie diese quantitative Betrachtung des Naturstoffes diesen gleichsam aus einer praktischen Gebrauchshandlung durch den Menschen auslöst, ist Lockes Eigentumstheorie beispielhaft zu entnehmen. Aus diesem Grund soll sie kurz zur Sprache kommen.

In seiner zweiten Abhandlung über die Regierung geht Locke u.a. der Frage nach, inwiefern sich der Mensch das in der Natur Vorgefundene zu eigen machen kann. Hierbei hebt Locke zunächst das auch bei Marx erwähnte Motiv der Bedürfnisbefriedigung des Menschen hervor, denn „Die Erde und alles, was auf ihr ist, ist den Menschen zum Unterhalt und zum Genuß ihres Daseins gegeben.“<sup>348</sup> Die einzige Regel, die es mit Blick auf die Aneignung des in der Natur Vorgefundenen einzuhalten galt, war eben dieser praktische Bezug zur Natur und die Notwendigkeit, aus der er sich ergab. So musste der Mensch „nur darauf achten, daß er sie [in diesem konkreten Beispiel: Äpfel und Eicheln] verbrauchte, bevor sie verdarben. Sonst nahm er mehr, als ihm zustand, und beraubte andere.“<sup>349</sup> Aus diesem Grund, so Locke, kam das Geld auf. Es sei eine beständige Sache, die die Menschen, ohne dass sie verdirbt, aufheben und nach gegenseitiger Übereinkunft gegen die wirklich nützlichen, aber verderblichen Lebensmittel eintauschen können.<sup>350</sup> Beachtenswert erscheint an dieser Stelle Folgendes: Indem die verderblichen Güter, deren Verderblichkeit (Zeitlichkeit) und Nutzen (Bedürfnisbefriedigung) für die Menschen Hand in Hand zu gehen scheinen, durch das rein quantitative Geld ersetzt werden, erlischt automatisch die Gebundenheit des Gutes an die Zeit, aber auch an den praktischen Nutzenzusammenhang. Der Wert der Tauschware als Geld weist dieselben Eigenschaften auf wie das abstrakte Wissen bei Sohn-Rethel bzw. das *legomenon* bei Heidegger: Es ist jedweder Art der

---

<sup>348</sup> Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, Frankfurt a.M. 1977, S. 216.

<sup>349</sup> Ebd.: S. 229.

<sup>350</sup> Vgl: Ebd.: S. 229.

Vergänglichkeit enthoben (somit auch der Sinnlichkeit) und *ist* darüber hinaus Werteinheit im Sinne eines epistemologischen Kristallisationspunktes; *so wie das legomenon scheint das Geld objektivierter Anspruch auf Realität zu sein*. Die errechnete Qualität des zuvor erarbeiteten Genussmittels tritt zurück vor dem Hintergrund des Überführens eben dieses Genussmittels in den Status einer Ware; es wird abstrakt, losgelöst aus dem Zusammenhang der praktischen Bedürfnisbefriedigung des Menschen und rein quantitativ bestimmbar.

Wie aber am Beispiel von Locke deutlich wird, kann der Mensch sich auch mittels der abstrakt-quantitativen Umformung die Welt aneignen, eben dann nicht als unmittelbares Lebensmittel und nicht als Gegenstand und Werkzeug seiner Lebenstätigkeit im Rahmen des Besorgens. Was bedeutet dies aber dann für den Menschen? Denn solange die Natur agrarisch angeeignet wird, also ein vom Menschen Unabhängiges ist, sind die Menschen mit der Natur identisch in dem Sinn, dass sie der unorganische Leib des Menschen ist. Wo es den Menschen dagegen gelingt, die Natur allseitig ökonomisch-technisch und wissenschaftlich zu beherrschen, erstarrt sie zu einem abstrakten, dem Menschen äußerlichen An-sich.<sup>351</sup> Für den Menschen als Wesen, das sich erkennend zu seiner Umwelt verhält, hat dies sowohl bei Heidegger als auch bei Sohn-Rethel weitreichende Auswirkungen. Aus der Sicht des Materialismus in der vorliegenden Lesart bedeutet dies, dass mit zunehmend umfassenden Eingriffen in die Natur ein Begriff von Erkenntnis an Unzulänglichkeit gewinnt, der sich ohnehin nur im passiven Nachbilden objektiver Strukturen erschöpft.<sup>352</sup>

Sohn-Rethel und Heidegger beschreiben hier einen Mittelweg. Zwar kommen beide nicht umhin, wie oben deutlich wurde, die Natur als Erkenntnisobjekt für den Menschen als gegeben zu sehen. Gleichwohl bedarf es der Eigenständigkeit der Natur – gleichsam ihrer Autonomie im eigentlichen Sinne –, damit sie der Mensch mit seinen Mitteln begreifen kann. Der Mensch verändert die Formen der Natur in einer für ihn umso nützlicheren Weise, je genauer er diese Formen kennt. Aus diesem Grund steht der Erkenntnisprozess im Lichte Sohn-Rethels im Dienst des Lebens. Das ist nicht zuletzt deswegen der Fall, da „Alle Naturbeherrschung die Kenntnis der natürlichen Zusammenhänge und Prozesse voraus[setzt], wie sie, umgekehrt, erst aus der praktischen Umgestaltung der Welt hervorwächst.“<sup>353</sup>

Dies impliziert wiederum die Einheit von Theorie und Praxis dergestalt, dass die verschiedenen geschichtlich gewachsenen Formen der Wechselbeziehung zwischen Mensch und Natur auch verschiedenen theoretischen Spiegelungen entsprechen, die wiederum konstitutives Moment

---

<sup>351</sup> Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, S. 99.

<sup>352</sup> Ebd.: S. 125.

<sup>353</sup> Ebd.: S. 111.

und Ausdruck dieser Wechselbeziehung sind.<sup>354</sup> Somit ist die Fähigkeit rationaler Erkenntnis – bei Marx als Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in rationale Begriffe – keine starre Gegebenheit des Bewusstseins, sondern ein geschichtlich Entsprungenes und Veränderliches.<sup>355</sup>

Die Rolle der Praxis als Grundlage der Erkenntnis und Kriterium der Wahrheit kann nur richtig verstanden werden, wenn sie zum einen nicht „pragmatistisch“ missverstanden wird und zum anderen, wenn nicht vergessen wird, dass die Rolle der Praxis keineswegs die eines äußeren Anhängsels ist, das rückwirkend über die Gültigkeit der Erkenntnis bestimmt (vgl.: die Rolle der Erfahrung im empirischen Ansatz der modernen Wissenschaften). Vielmehr kann die Praxis als Wahrheitskriterium dienen, weil sie die Gegenstände der normalen menschlichen Erfahrung konstituiert.<sup>356</sup>

#### **2.4 Die Entfremdung als Heidegger und Sohn-Rethel verbindendes Element**

Die bisherige Analyse wandte sich der gemeinsamen Grundlage von Heidegger und Sohn-Rethel hinsichtlich ihrer Modernitätskritik zu. Als einen Fingerzeig in diese Richtung wurde zu Beginn dieser Untersuchung Dunkhase angeführt, der sich entschieden für die Fruchtbarkeit einer Zusammenführung der Wertkritik von Heidegger und Marx aussprach, ihr ferner mehr das Wort redete, als einer Zusammenführung der Wertkritiken Heideggers und Nietzsches. Unter dem Verweis auf Sohn-Rethel über die Notwendigkeit einer Modifizierung des marxischen Ansatzes wurden die Wertkritiken Heideggers und Sohn-Rethels, die auch gleichermaßen „Wissenschaftskritiken“ sind, auf ihren Ausgangspunkt in der jeweiligen Auseinandersetzung mit antiken Philosophen zurückgeführt. Auf diese Weise konnte nachvollzogen werden, dass die Ähnlichkeiten zwischen Heideggers und Sohn-Rethels kritischer Beschreibung der modernen Wissenschaft und ihrer Rolle für die Moderne systematisch zusammengebracht werden können. Angedeutet wurde hierbei schon eine Beschreibung des Geldes als ein aus dem Wesen der abendländisch-mathematischen Weltkenntnis selbst entspringendes Phänomen – als solches ist es absoluter Wirklichkeitsanspruch. Um diese Beschreibung des Geldes besser verstehen zu können ist es nötig, sich mit dem Begriff der Entfremdung im Kontext des Marxismus

---

<sup>354</sup> Ebd.: S. 126; Schmidt bezeichnet diese „Wechselbeziehung“ an dieser Stelle als „Kampf“. Diese Terminologie wurde zum Ersteren hin abgeändert, da die Rede vom Kampf das Niederringen des Kontrahenten zum Ziel hat, was in diesem Kontext schlicht verfehlt ist.

<sup>355</sup> Vgl. Ebd.: S. 127.

<sup>356</sup> Ebd.: S. 138; aus diesem Grund muss für Sohn-Rethel die Arbeit bei Marx als das die gesellschaftliche Wirklichkeit konstituierende Medium obsolet werden: indem die Realabstraktion die Praxis negiert, spielt sie keine Rolle mehr und das Geld ist folglich das die gesellschaftliche Wirklichkeit Konstituierende.

auseinanderzusetzen und ferner Heideggers Modernitätskritik an diesen zurückzubinden. Ausschlaggebend ist hierfür der Umstand, dass im Denken von Sohn-Rethel – wie im Marxismus überhaupt – Entfremdung und Geld unbedingt zusammengehören. Möchte man also versuchen, den Geldbegriff Marxscher Lesart – im Ausgang der hier vorgelegten modernitätskritischen Auseinandersetzung – in Heideggers Beschreibung der Moderne zu integrieren, kommt man nicht umhin aufzuzeigen, wie sich der Entfremdungsbegriff bei Heidegger darstellen ließe.

Einen Vorstoß in diese Richtung machte Kittsteiner in seiner Studie *Mit Marx für Heidegger, Mit Heidegger für Marx*, in der er im Phänomen der Entfremdung das Bindeglied zwischen Heidegger und Marx sieht. Denn laut Kittsteiner entspricht das „Man“ bei Heidegger dem Geld bei Marx.<sup>357</sup> Die Parallele, die Kittsteiner zu diesem Entschluss kommen lässt, ist die Gleichartigkeit der Wesensbeschreibung bei Marx und Heidegger, was die Gesellschaft angeht. Kittsteiner fasst in den Worten Heideggers die menschliche Gattungstätigkeit als das Mit-Sein mit anderen. Dieses Mit-Sein erweist sich jedoch bei Marx als entfremdet. Der Grund für diese Entfremdung bei Marx sei die Existenz eines speziellen Dinges, das ein fremder Vermittler ist – das Geld.<sup>358</sup> Für Heidegger, so Kittsteiner, ist dieses Mit-Sein mit anderen ebenfalls entfremdet.

„Nachdem seine fundamentalontologische Analyse gezeigt hat, daß das „Mit-Sein ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins“ ist, ergibt sich ein Problem. Dieses „Sich-gegenseitig-kennen“, herkömmlich, wenn auch nicht glücklich mit dem Begriff „Einführung“ bezeichnet, scheint gestört zu sein. [...] Für Heidegger hat ein in der „Öffentlichkeit“ begründetes „Wer“ sein „Sein des alltäglichen Miteinanders übernommen“; es wird sich als das anonyme „Man“ erweisen.“<sup>359</sup>

Die besondere Pointe an Kittsteiners Interpretation des Zusammenhangs zwischen Heidegger und Marx in der entfremdeten Vergesellschaftung liegt darin, dass die Entfremdung der Menschen untereinander darin besteht, dass die Vergesellschaftung nichts Menschliches mehr an sich hat. „Nichts Menschliches“ bedeutet, dass die Menschen nicht mehr durch ein unmittelbares Verhältnis zueinanderfinden, sondern dass die Vergesellschaftung über das abstrakte Verhältnis des Privateigentums zustande kommt. Dieses zeichnet sich ferner durch die „Sprache der Dinge aus“, die eine Sprache des Wertes und des Geldes ist. Die vormals menschliche Be-

---

<sup>357</sup> Kittsteiner, Heinz Dieter: *Mit Marx für Heidegger, Mit Heidegger für Marx*. München 2004, S. 42.

<sup>358</sup> Ebd.: S. 41.

<sup>359</sup> Ebd.: S. 41 f.

ziehung von Du und Ich ist, so Kittsteiner, übergegangen in eine Verständigung zwischen meinen Dingen und deinen Dingen.<sup>360</sup> Dies führt weiterhin dazu, dass der wechselseitige Wert der Menschen sich am Wert der ausgetauschten Dinge bemisst; der Mensch an sich ist sich gegenseitig wertlos.<sup>361</sup>

In diesem Kontext ist es wichtig, nochmals den Unterschied zwischen Sohn-Rethel und Marx hervorzuheben und im Rahmen Kittsteiners in Stellung zu bringen. Denn indem Kittsteiner sich direkt auf Marx bezieht, leitet er den Wert, das Geld und somit auch die daraus resultierende Entfremdung der Menschen untereinander, direkt aus der Arbeit ab. Dies geht jedoch fehl, wie weiter oben deutlich wurde; denn die Arbeit als das die spezifisch menschliche Natur konstituierende Phänomen ist vom entfremdenden Bezug der Menschen untereinander, der sich durch den Warentausch ergibt, strikt zu unterscheiden. Soll also argumentiert werden, dass das verbindende Element zwischen Heidegger und dem Materialismus Marxscher Ausdeutung in der Entfremdung der Menschen untereinander auf Grundlage einer abstrakten Wechselbeziehung zwischen Dingen zu suchen ist, muss man sich auf die Marxsche Philosophie in der Lesart von Alfred Sohn-Rethel berufen. Diese soll nunmehr in der Auseinandersetzung mit Kittsteiner als Richtschnur dienen.

Was die Arbeit von Kittsteiner dennoch wertvoll sein lässt, ist der Umstand, dass er den Fokus des Marxschen Fragens in eine Richtung lenkt, die mit dem Grundgedanken der hier vorliegenden Arbeit kompatibel ist: *„Gibt es in diesem übergreifenden welthistorischen und gesellschaftlichen Zusammenhang Formen, die im strengen Sinn nicht menschlichen Ursprungs sind?“*<sup>362</sup> Eine solche Form stellt für Kittsteiner die Entfremdung dar. In sie sei der Mensch ohne sein Zutun von Anfang an geworfen. Wie bei Heidegger, so Kittsteiner weiter, bedarf es auch bei Marx einer erkennenden Entschlossenheit, um sich aus der Entfremdung befreien zu können. Denn es hänge nicht vom Menschen ab, dass das Gemeinwesen sei oder nicht. Jedoch erscheine das Gemeinwesen solange unter der Form der Entfremdung, wie der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert.<sup>363</sup>

Dass man sich einer Sache nicht bewusst ist auf Grund seiner Selbstverständlichkeit, ist auch ein Markenzeichen der Technik, wie Heidegger schreibt. Dabei ergibt sich die Frage, ob es einen Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Entfremdung und Technik gibt. Wenn man noch den Marxschen Horizont mitdenkt, ergibt sich noch eine weitere Facette: Marx schreibt

---

<sup>360</sup> Ebd.: S. 42 f; kursiv im Text.

<sup>361</sup> Ebd.: S. 43 f.

<sup>362</sup> Ebd.: S. 55; kursiv im Text.

<sup>363</sup> Ebd.: S. 43.

die Ursache der Entfremdung dem Geld zu. Lässt sich daraus schließen, dass das Geld ein technisches Phänomen im Sinne Heideggers ist? Und wenn sich das Geld als dem Wesen der Technik verwandt erweist, welcher Zusammenhang ergibt sich dann zwischen dem Geld und dem Erkennen mittels des Phänomens der Entfremdung?

#### 2.4.1 Das Zustandekommen der Gesellschaft bei Heidegger und die Entfremdung im Man

An anderer Stelle wurde bereits dargelegt, dass die Anderen im Mitdasein begegnen, das wiederum wesentlich Besorgen ist. Im weiteren Verlauf der Untersuchung wurde dieses besorgende Miteinandersein in Bezug zur sinnlichen Welterschließung gesetzt und eine Brücke zum Materialismus Sohn-Rethels geschlagen, was das Miteinandersein mit Anderen in einem positiven Lichte im Sinne einer noch „unverstellten“, „unverfremdeten“ Vergesellschaftung erscheinen ließ.

Im Kontext seiner Ausarbeitung des alltäglichen Selbstseins und des Man in *Sein und Zeit* kommt Heidegger auf das Begegnen der Anderen zurück, allerdings unter anderen Vorzeichen.

„Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie *sind* das, was sie betreiben.“<sup>364</sup>

Ins Auge sticht sofort Heideggers Formulierung, wonach die Anderen das sind, was sie betreiben. Auffallend ist hier eine Ähnlichkeit zu Kittsteiner in der Art, dass die Menschen sich nicht mehr direkt vergesellschaften, sondern dass die Vergesellschaftung über ihren Privatbesitz (als das, was die Anderen betreiben) vonstattengeht. Mithin handelt es sich bei diesem Besorgen um etwas anderes; es ist nicht mehr das Besorgen, im Rahmen dessen die Anderen durch einen sinnlichen Umgang mit der Umwelt erscheinen. Deutlich wird dies im Wort „Abständigkeit“, mit dem Heidegger diese Art des Besorgens charakterisiert.

War in der materialistischen Lesart von Sohn-Rethel dieses Miteinandersein noch geprägt von einem ebenbürtigen Begegnen der Anderen und der Umwelt, scheint nun – im Kontext des „man“ – diese Begegnung nicht mehr auf einer auf gegenseitigen Anerkennung implizierenden Grundtendenz zu beruhen. Die Begegnung unter dem Vorzeichen der Abständigkeit leitet die Menschen zum einen dazu an, sich gegen andere nicht nur abzugrenzen, sondern auch diese „niederzuhalten“. Zum anderen wird hier nochmals der Charakter der Verborgenheit deutlich

---

<sup>364</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 126; kursiv im Text.

angesprochen: Es scheint so, dass je abständiger – also je mehr die Abgrenzung und das Niederhalten der Anderen im Vordergrund steht – sich das Dasein im Mitdasein zu den Anderen verhält, desto verborgener und unauffälliger (mit anderen Worten: *selbstverständlicher*) dieses Verhalten für das Dasein ist. Gleichmaßen gilt: Je unauffälliger diese Seinsart ist, desto stärker wirkt sie sich aus.<sup>365</sup> Wie sehen aber nun besagte Auswirkungen aus, insbesondere mit Blick auf die schon angesprochene Dimension der Zeitlichkeit, die ja der Grund der Sorge und somit auch der Vergesellschaftung ist? Zwei Aspekte sollen hier angesprochen werden: Zum einen, so Heidegger, gehört zu dieser Abständigkeit das alltägliche Miteinandersein in der Botmäßigkeit der Anderen. Dies bedeutet: nicht das Dasein selbst *ist*, sondern *die Anderen haben ihm das Sein abgenommen*. Dabei sind die Anderen nicht bestimmte andere, sondern jeder beliebige andere kann die Anderen sein. Die Anderen also sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist da sind.

„Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe aller. Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*.“<sup>366</sup>

In dieser alltäglichen gesellschaftlichen Seinsart ist der Mensch also gerade nicht ein bestimmter, eigenständiger, sondern er ist eine bloße Variable in der großen Ungleichung, die die Gesellschaft aufgrund der Abständigkeit und des Man ist. Was im Zuge der Auslegung Kittsteiners als Entfremdung zum Vorschein kommt, deckt sich mit der oben dargelegten abstrakt-mathematischen Form der Naturerkenntnis, indem die Anderen nicht mehr als spezielle Individuen erscheinen, sondern als gesichtslose Masse. Was Heidegger hier als Verschwinden des einzelnen Menschen hinter die anonyme Masse des Man beschreibt, ist bei Sohn-Rethel, wie oben dargelegt, die Auflösung des Individuums in den abstrakten Menschen. Aus diesem Grund muss man zunächst von Kittsteiners Gleichsetzung des Geldes und des „Man“ zurücktreten und die Gemeinsamkeit wie folgt zum Ausdruck bringen: Was bei Heidegger das *Man*, ist im Marxismus in der Lesart Sohn-Rethels *der Mensch*.

Zum anderen ergibt sich mit Blick auf die Zeitlichkeit Folgendes: Heidegger schreibt, dass das Selbst der Alltäglichkeit das Man ist, das sich in der öffentlichen Ausgelegtheit konstituiert, die sich im Gerede ausspricht.<sup>367</sup> In dieser alltäglichen öffentlichen Wahrnehmung ist der Tod als bloßes unpersönliches Ereignis bekannt, als Todesfall. Dies impliziert, so Heidegger, dass der

---

<sup>365</sup> Ebd.: S. 126.

<sup>366</sup> Ebd.: S. 126; seine Hervorhebung.

<sup>367</sup> Ebd.: S. 252.

Tod als solcher unauffällig ist. Diese Unauffälligkeit manifestiert sich in der Redeweise „man stirbt“. Diese Redeweise bedeutet, dass der Einzelne den Tod von sich weg auf dieses Abstraktum des Man, das kein jemand, sondern ein Niemand ist, abwälzt.

„Das Sterben, das wesentlich unvertretbar das meine ist, wird in ein öffentlich vorkommendes Ereignis verkehrt, das dem Man begegnet. Die charakterisierte Rede spricht vom Tode als ständig vorkommendem »Fall«. Sie gibt ihn aus als immer schon »Wirkliches« und verhüllt dem Möglichkeitscharakter und in eins damit die zugehörigen Momente der Unbezüglichkeit und Unüberholbarkeit. Mit solcher Zweideutigkeit setzt sich das Dasein in den Stand, sich hinsichtlich eines ausgezeichneten, dem eigensten Selbst zugehörigen Seinkönnens im Man zu verlieren. Das Man gibt Recht und steigert die *Versuchung*, das eigenste Sein zum Tode sich zu verdecken.“<sup>368</sup>

Dass dieses Abwälzen des drohenden Todes im alltäglichen Leben mit einer erschreckenden Effektivität funktioniert, ist u.a. beim Medienkonsum zu beobachten. So sind die Nachrichten aus instabilen Regionen der Welt voll von Bildern der Gewalt, hungernder Kinder und toter Menschen; und doch nimmt man diese Bilder ohne weiteres hin, sind es doch andere, die sich in solch misslicher Lage befinden – die Abständigkeit zu solchen Meldungen ist immer dann besonders deutlich, wenn sich z.B. an eine Meldung über die Kindersterblichkeit im subsaharischen Raum der neueste Klatsch hinsichtlich der aktuellsten Entwicklungen im Liebesleben einer Person anschließt, die nicht unbedingt von außerordentlichem öffentlichen Interesse ist. In Zusammenhang mit diesem Zitat Heideggers werden zwei Dinge deutlich: Erstens steigert das Man als solches nur die Versuchung, sich das eigene Sein zum Tode zu verdecken. Aber dies muss nicht automatisch der Fall sein. Zweitens, falls das Dasein der Versuchung des Man erliegt, geht das Dasein der Zeitlichkeit und der Besorgnis verlustig, da das Sein zum Tode der Grund der Zeitlichkeit und des Besorgens ist. Für die Bedingung der Möglichkeit des Begegnens des Anderen im täglichen praktisch-hantierenden Umgang bedeutet dies: Es gibt sie nicht mehr, dem Menschen bleibt dann nur noch *eine* Möglichkeit der Vergesellschaftung. Diese Art der Vergesellschaftung ist eine, der keine Zeitlichkeit und keine Besorgnis zugrunde liegt. Festzuhalten bleibt, dass in dem Moment, da das Dasein der Zeitlichkeit und somit auch der Besorgnis verlustig geht, der Mensch sich selbst entfremdet ist; *das Man in seiner gelungenen äußersten Versuchung stellt die Entfremdung des Daseins dar.*

---

<sup>368</sup> Ebd.: S. 253; seine Hervorhebung.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Entfremdung des Menschen bei Heidegger sich im Verlust des Grundes des Besorgens, das die Anderen im alltäglichen Miteinander unmittelbar begegnen lässt, darstellt – der Zeitlichkeit. Dieser Verlust lässt den einzelnen Menschen als im eigentlichen Sinne anonyme Variable, als gesichts- und namenlosen Teil eines Kollektivs, erscheinen – dieses Kollektiv ist das Man.

Es wurde aber auch deutlich, dass die Zugehörigkeit zum Man nicht automatisch den Verlust der Zeitlichkeit nach sich zieht; die Versuchung des Man erhöht nur die Wahrscheinlichkeit, dass das Dasein sich derart verliert. Was bewirkt aber nun diesen Verlust der Zeitlichkeit? Was kommt zum Man hinzu, dass der Mensch sich in ihm verliert? Was ist der Unterschied zwischen dem Man, das dem Dasein seine Zeitlichkeit lässt und dem Man, das dies nicht tut? Bei Heidegger selbst finden sich erst in den späten Werken eine Antwort auf diese Frage – sie wird hier freilich leicht verändert gestellt: Wie geht es vonstatten, dass sich der Mensch einen ursprünglichen Zugang zur Natur verstellt? Die Antwort hierauf ist bei Heidegger das Wesen der Technik bzw. das Gestell. Die Herausforderung, wie Eingangs schon beschrieben, besteht nun darin, die Brücke zu schlagen zwischen dem Verlust der Zeitlichkeit vor dem Hintergrund der Vergesellschaftung als Man und der Entborgenheit der Welt unter den Vorzeichen des Gestells. Um dies durchleuchten zu können, wendet sich die Arbeit nun der Vergesellschaftung und Entfremdung bei Sohn-Rethel zu.

#### 2.4.2 Die Vergesellschaftung bei Sohn-Rethel und ihre Entfremdung

Da sich Sohn-Rethel selbst als Marxist sieht, nimmt es nicht Wunder, dass er auch weiten Teilen seiner Arbeit das Marxsche Denken zugrunde legt, wie an obiger Stelle deutlich wurde. Aus diesem Grund findet sich bei Sohn-Rethel selbst keine explizite Ausarbeitung der Genese des Vergesellschaftungsprozesses, wie das bei Marx selbst der Fall ist. Vielmehr übernimmt Sohn-Rethel die von Marx dargelegten Denkwege, setzt diese in seinem eigenen Schaffen stets voraus. Nur dann, wenn eine von ihm selbst erachtete Abweichung vom Marxschen Denken vorliegt, wird explizit darauf eingegangen. Um also Sohn-Rethels Betrachtungsweise der Entfremdung hinsichtlich der Vergesellschaftung und der Rolle des Geldes zu begreifen, kommt man nicht umhin, sich auch stets Marx an entsprechenden Stellen anzusehen und sich auf ihn zu beziehen. Deshalb nimmt dieser Abschnitt seinen Anfang in einer Darstellung der Marxschen Genese des Geldes in Abhängigkeit vom Vergesellschaftungsprozess.

Marx hebt mit der Grundbedingung der Existenz von Waren an – der gesellschaftlichen Teilung von Arbeit. In einer solch verfassten Gesellschaft treten Produkte selbstständiger und voneinander unabhängiger Privatarbeiter als Waren gegenüber<sup>369</sup> – der Gedanke, an dem Sohn-Rethel einhakt, wenn er nach der Bedingung der Vergesellschaftung vor dem Hintergrund von Privatpersonen fragt.

Die Formulierung des „unabhängigen Privatarbeiters“ lässt darauf schließen, dass Marx hier schon eine Akkumulation komplett voneinander entfremdeter Menschen als Gesellschaft im Blick hat. Wie Kittsteiner darstellt, befindet sich der Ausgangspunkt der Marxschen Schilderung der Genese von Geld und Wert dort, wo Heidegger die entfremdete Vergesellschaftung im Rahmen des Man beschreibt. Dies sei hier um der genaueren Differenzierung willen eigens hervorgehoben, da ansonsten der Eindruck entstehen könnte, dass Wert und Geld – und später auch das Kapital – Hand in Hand gehen mit einer entfremdeten Form der Gesellschaft, was angesichts der Rolle des Man bei Heidegger nicht zwangsläufig der Fall ist. Wie und unter welchen Vorzeichen Geld, Wert und Kapital mit der Entfremdung unter den neugewonnenen Vorzeichen der Rolle des Man zusammenhängen, wird sich erst noch zeigen. An dieser Stelle soll der Hinweis genügen, dass die organische Verbindung von Geld / Kapital und Entfremdung, wie sie bei Marx vorzufinden ist, zunächst nicht mehr als absolut angesehen werden kann. Mit Blick auf das vorliegende Zitat bedeutet dies, dass Marx hier den Sachverhalt der Entfremdung *und* der Wert- / Geldgenese im Blick hat. Ganz im Sinne Kittsteiners stellt sich in diesem Kontext die Vergesellschaftung mittels der Sprache der Dinge untereinander ein und zwar so, dass sie quasi untereinander ausmachen, welche Mengen von ihnen vom Menschen produziert werden sollen.<sup>370</sup> Dreh- und Angelpunkt des Wertes der in diesem Produktionsprozess entstehenden Waren sei hierbei die Verausgabung der menschlichen Arbeitskraft, die Wert in gegenständlicher Form wird.<sup>371</sup> Somit wird „Wert“ als Qualität aufgefasst, vergleichbar der Qualität der Schwere.<sup>372</sup> Hierin liegt denn auch nach Marx das Geheimnis des Wertes:

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaft dieser Dinge zurückspiegelt.“<sup>373</sup>

---

<sup>369</sup> Marx, Kapital: S. 12.

<sup>370</sup> Ebd.: S. 15.

<sup>371</sup> Ebd.: S. 15 + 23.

<sup>372</sup> Ebd.: S. 30.

<sup>373</sup> Ebd.: S. 48.

Dieser gesellschaftliche Charakterzug der Waren ist der vom unmittelbaren Gebrauchsnutzen verschiedene Tauschwert, der sinnlich absolut verschieden ist vom Gebrauchswert. Diesen nicht-sinnlichen gesellschaftlichen Charakterzug erhalten die Dinge ausschließlich im Rahmen des Austausches. Bedeutet dies, dass der Tauschakt der Wertkonstitution vorausgeht? Bedenkt man die mittlerweile zur Binsenweisheit gewordene ökonomische Lehre, dass sich der Wert einer Ware in Form des Preises auf dem Markt konstituiert, scheint dies der Fall zu sein. Jedoch gibt es dann schon das, was die Grundlage für den Wert / Preis darstellt. Diese gemeinsame Grundlage hat eben ihren Ursprung in der Verlagerung des Fokus vom unmittelbaren Gebrauch hin zum Tausch. Mit anderen Worten: Die Menschen eint in diesem Fall schon das technische Denken in dem Sinn, dass sie ihre Sachen schon für den Tausch produzieren, mithin der Wertcharakter der Sachen schon bei ihrer Produktion selbst in Betracht kommt.<sup>374</sup>

Diese Schilderung von Marx ist insofern interessant, als man bis jetzt versucht war zu glauben, dass die grundsätzliche kognitive Disposition des Menschen zu einer den Fokus vom unmittelbaren Gebrauchswert entfernenden Abstraktionsleistung gleichursprünglich mit dem Tauschakt selbst sei. Dies scheint eben nicht der Fall zu sein; denn wie aus dem hier Dargelegten hervorgeht, kommt im von Marx selbst in Betracht gezogenen gesellschaftlichen Szenario der Wertcharakter der Sachen bei ihrer Produktion schon in Betracht. Mit anderen Worten: Man hat beim Ackerbau nicht den Verzehr der so gewonnenen Früchte oder bei der Viehzucht den des Fleisches im Blick. Stattdessen produziert man – wie das Wort so treffend sagt – Wertanlagen (s. Sohn-Rethel, der diesen Punkt von Marx übernimmt). Dies scheint zu bedeuten, dass eine spezielle Art zu denken schon *vor* der entsprechenden Form des Seins greift; der kognitive Überbau scheint mithin etwas losgelöst von der praktischen Basis hervorgebracht zu haben.

Ist das ein Widerspruch innerhalb der Marxschen Philosophie, der diese ad absurdum zu führen droht? Marx selbst geht auf diese augenscheinliche Problematik selbst nicht ein, bzw. scheint diesen Umstand nicht als Inkonsistenz in seiner Theorie wahrzunehmen. Denn für ihn ergibt sich dieser Umstand einfach aus dem Handel – die Menschen wüsste es nicht, aber sie tun es doch.<sup>375</sup> Eleganter wirkt in diesem Kontext Sohn-Rethels Erklärung in Form der Trennung von Kopf und Handarbeit; denn damit umgeht er die Gefahr des gerade aufgezeigten Widerspruchs, wohingegen Marx durch die Genese des Tauschwertes in der Arbeit diesem Widerspruch nicht entrinnen zu können scheint.

Der Mensch, so könnte man hier argumentieren, vollzieht hier diese Scheidung von Handlung und Denken unbewusst, wenngleich das „Maß“ der abstrakten Gegenüberstellung der Produkte

---

<sup>374</sup> Ebd.: S. 49.

<sup>375</sup> Ebd.: S. 50; meine Hervorhebung.

die Rückkopplung an das konkrete Handeln ist, nämlich die im Moment der Erzeugung in das Ding investierte Arbeiten. Die Frage bleibt aber nach wie vor bestehen: Wie kann ohne eine vorhergegangene Handlung eine derartige kognitive Disposition entstehen, die ungeachtet aller empirischer Evidenz den Tausch unterschiedlichster Dinge so ermöglicht, als ob diese gleich wären. (Marx bezeichnet diesen hier zugegebenermaßen umständlich beschriebenen Umstand mit dem Wort „kommensurabel“; vgl. S. 74 f.)? In der Argumentation von Marx heißt es:

„Im Austauschprozess, dem eine gegenseitige Anerkennung inhärent ist, als Willensverhältnis, spiegelt sich das ökonomische Verhältnis wider.“<sup>376</sup>

Anders formuliert: Der Handel ist die Handlung, die den Verstand entsprechend in die Lage setzt, Dinge ungeachtet ihrer empirischen Evidenz, zu betrachten. Weiterhin führt die gesellschaftliche Aktion aller anderen Waren dazu, dass eine bestimmte Ware ausgeschlossen wird.<sup>377</sup> An dieser ausgeschlossenen Ware heftet sich dann die Geldform. Sie sei entweder der wichtigste Eintauchartikel aus einem anderen Land oder der Gegenstand, der das Hauptelement des einheimischen veräußerlichen Besitztums ist.<sup>378</sup> Das bedeutet aber nicht, dass die Dinge erst durch das Geld kommensurabel, also gleichgemacht werden. Vielmehr sind die auf den Markt gebrachten Dinge schon kommensurabel in dem Moment, da sie auf Grund des eben genannten Willensverhältnisses als Tauschwerte hervorgebracht werden – bei Marx selbst entspringt die Kommensurabilität aus der allen Gütern inhärenten Arbeit.<sup>379</sup>

Deutlich wird hier zwischen den Zeilen, was es mit der entfremdeten Vergesellschaftung auf sich hat, wenn die Rede ist von Gütern, die für den reinen Tausch produziert werden, dem wiederum ein bestimmtes Willensverhältnis zugrunde liegt. An dieser Stelle ist der Mensch den Gesetzen des Marktes anheimgefallen, wobei sich das einstellt, was Kittsteiner als „Sprache der Dinge“ beschreibt. Es hat den Anschein, als träten die Dinge auf dem Markt untereinander in Kontakt um auszumachen, wieviel von welchen Gütern der Mensch noch zu produzieren hat. Mittels der sich so konstituierenden Relationen der Dinge untereinander werden die Menschen zueinander von außen in Beziehung gesetzt und zwar ausschließlich als Produktivkräfte, die nicht mehr für sich und den Gebrauch der Dinge schaffen, sondern *für den Markt* produzieren. Der Mensch wird somit herausgefordert auf eine bestimmte Weise zu handeln, wodurch die Dinge keine Gegenstände mehr sind, sondern bloße Objekte. Dies bedeutet aber wiederum nur,

---

<sup>376</sup> Ebd.: S. 63.

<sup>377</sup> Ebd.: S. 66.

<sup>378</sup> Ebd.: S. 69.

<sup>379</sup> Ebd.: S. 74.

dass der Mensch – getrieben von den äußeren Dingen – zum Objekt seiner Produkte wird. Angeleitet von Gesetzmäßigkeiten und Regeln, die den abstrakten Relationen der Dinge entspringen (z.B. die Gesetze des Marktes oder abstrakte Naturgesetze in Form der Gravitation), stellt sich der Mensch in den Dienst der Dinge.

Deutlich wird hier, dass diejenigen, die vom Geld als „dem Gleichmacher“ reden, falsch liegen: Geld ist die Konsequenz der Kommensurabilität, nicht deren Voraussetzung. Woher kommt aber diese Kommensurabilität? Die Darstellung des Handels als Handlung, die das Denken in Stand setzt, diese Kommensurabilität zu bewerkstelligen, kann hier auch nicht genügen, wurde doch im obigen Marxzitat deutlich, dass dem Austausch ein Willensverhältnis schon inhärent ist, das dieses ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Fragt man nun, was dabei dieser Wille ist, so gelangt man zu der Antwort, dass sich der Grund des Willens in der Betrachtung des Produktes als Wertanlage erschöpft, wie oben schon dargelegt wurde.

Soll also der Grund der Entfremdung bei Marx näher bestimmt werden, ist eine genauere Bestimmung dieses Willens und des damit einhergehenden Blicks auf die Dinge, der diese als abstrakten Wert erscheinen lässt, unumgänglich.

#### 2.4.3 Wille und Wert als entfremdet-technische Dispositionen der Wahrnehmung

Etwas als Wertanlage zu produzieren mit dem Ziel, es als solche auf den Markt zu bringen und dort zu verkaufen, bedeutet unweigerlich dieses Produkt mit Profit zu verkaufen, d.h. nach dem Geschäft mehr Geld als zuvor in der Tasche zu haben – der sogenannte „Mehrwert“. Es ist letztlich dieses „Mehr-haben-Wollen“, das im Kontext des Materialismus das entfremdende Rechnen des „um-zu“ im Horizont Heideggers bedeutet.

Marx selbst veranschaulicht die Struktur dieses Sachverhalts im Rahmen der Frage nach dem Kapital, das er mit dem Mehrwert gleichsetzt. Ausgehend von der unmittelbaren Form der Warenzirkulation (W-G-W)<sup>380</sup>, die nach der Maxime des Kaufens um zu kaufen funktioniert, stellt er dieser eine zweite gegenüber; diese funktioniert nach dem Muster des Kaufens um zu verkaufen (G-W-G).<sup>381</sup> Das erstgenannte Schema beschreibt die Tauschhandlung, deren Endzweck der Gebrauchswert, sprich die Gebrauchshandlung ist. Sie zielt auf den Produktaustausch, worin sich die gesellschaftliche Arbeit darstellt.<sup>382</sup> Ziel dieses Tauschaktes ist es, nach dem Tausch ein Produkt zu haben, das sich von dem vorherigen unterscheidet. Bezogen auf den Tauschakt, der dem letzteren Schema folgt, ergibt sich das Insistieren auf den Mehrwert schon fast aus

---

<sup>380</sup> Wobei „W“ für „Ware“ und „G“ für „Geld“ steht.

<sup>381</sup> Ebd.: S. 140.

<sup>382</sup> Ebd.: S. 143.

einer logischen Notwendigkeit heraus. Denn, wie Marx bemerkt, kann sich eine Geldsumme von einer anderen überhaupt nur durch die Quantität unterscheiden.<sup>383</sup> Das bedeutet aber, dass das Schema G-W-G nicht ganz korrekt ist; es lautet vielmehr G-W-G'. Das »G'« ist in diesem Fall ein „G +“, ein Mehr an Wert, das Marx als Kapital bezeichnet.<sup>384</sup> Liegt im Fokus auf dieses „Mehr“ an sich der Grund des Willens, der Abstraktion? Das Geld alleine, wie man oben schon ersehen konnte, kann es nicht sein, da die Kommensurabilität / Abstraktion die Bedingung des Geldes ist. Das „Mehr-Wollen“ als solches alleine scheint hier auch noch zu undifferenziert zu sein, denn auch im auf Gebrauchswert ausgelegten Tausch kommt es den Tauschenden schließlich auf ein „Mehr“ an: Man hat ein Produkt, das man gegen ein anderes eintauschen möchte, weil man meint, von dem anderen Gut mehr zu haben als von dem, das man gegenwärtig besitzt. Mit anderen Worten: Das „Mehr“ steht sowohl im Gebrauchswert als auch beim Tauschwert im Fokus – im einen Fall ist dieses „Mehr“ qualitativ bestimmt, im anderen Fall quantitativ. Marx scheint dies selbst vor Augen gehabt zu haben und geht deshalb in seiner Analyse einen Schritt weiter, indem er einen weiteren Unterschied beider Tauscharten aufzeigt. So diene der Tauschakt, der gemäß der W-G-W-Struktur funktioniert, einem Zweck, der außerhalb der Zirkulation liegt. Dagegen ist die andere Tauschstruktur (G-W-G') reiner Selbstzweck. Der Selbstzweck wiederum, so Marx, sei der Ursprung der Maßlosigkeit.<sup>385</sup> Wichtig scheint hier zunächst, dass die W-G-W-Struktur „nach außen“ weist, einen Weg aus der Zirkulation des Tausches bietet, während die auf Mehrwert angelegte Tauschzirkulation dies nicht vermag. Was bedeutet dies für den Menschen bezüglich der Rolle einer möglichen Entfremdungsentwicklung? Marx geht an dieser Stelle weiter und fragt nach der Möglichkeit der Wertsteigerung im Tausch gemäß des Mehrwertschemas. Es sei nämlich evident, dass der Warentausch oder die Zirkulation keinen Wert schaffen<sup>386</sup>, so dass sich die Frage stellt, wodurch der Mehrwert zustande kommt.<sup>387</sup>

Marx setzt nun in der für ihn typischen Art bei der Arbeitskraft des Menschen an. Diese sei eine Ware, deren Gebrauchswert die Eigenschaft besitzt, Quelle von Wert zu sein.<sup>388</sup> Neben dieser ausschließlich ökonomischen Dimension hat die Arbeitskraft nach Marx auch noch eine anthropologische Rolle: Sie sei der Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeit, der Leiblich-

---

<sup>383</sup> Ebd.: S. 144.

<sup>384</sup> Ebd.: S. 145.

<sup>385</sup> Ebd.: S. 146.

<sup>386</sup> Ebd.: S. 160.

<sup>387</sup> Ebd.: S. 162.

<sup>388</sup> Ebd.: S. 164 f.

keit und lebendigen Persönlichkeit eines Menschen, die er in Bewegung setzt, sooft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert.<sup>389</sup> Dies ist die Grundlage der Marxschen Gesellschaftskritik und des Entfremdungsbegriffs, der ihr innewohnt. Denn nach Marx macht sich der Kapitalist den Umstand zu Nutze, dass der Arbeiter in einer arbeitsteiligen Gesellschaft darauf angewiesen ist, seine Arbeitskraft bestmöglich zu verkaufen. An sich stellt dies zunächst kein Problem dar, bewegt sich doch der Mensch so immer noch im Kontext des Gebrauchswertschemas (W-G-W): Er verkauft seine Arbeit, um sich einen Gebrauchsgegenstand dafür zu leisten. Problematisch wird dies für den Menschen, sobald er mit seiner Arbeitskraft in den Tauschwertzyklus eintritt, was nach Marx zwangsläufig passiert; denn indem er seine Arbeitskraft vollständig verkauft, verkauft er sich – aufgrund der anthropologischen Dimension der Arbeitskraft – selbst. Er verwandelt sich somit selbst von einem Warenbesitzer in eine Ware.<sup>390</sup> In seinen Pariser Manuskripten formuliert Marx diesen Umstand derart, dass der Arbeiter immer mehr rein von der Arbeit und einer bestimmten, sehr einseitigen, maschinenartigen Arbeit abhängt, somit geistig und leiblich zur Maschine herabgedrückt und von einem Menschen zu einer abstrakten Tätigkeit wird.<sup>391</sup>

Dies ist aber das unausweichliche Schicksal der Menschen in einer arbeitsteiligen Gesellschaft des industriellen Zeitalters: Der Mensch vermag es nicht, aufgrund der vorherrschenden ökonomischen Gegebenheiten, sich ein kleines Stück produktiver Arbeitskraft für sich selbst zurückzubehalten, so dass er mithin zur Ware wird. Dies hat weiterhin zur Folge, dass der Mensch durch die vollständige Veräußerung seiner Produktion seine Wirklichkeit veräußert.<sup>392</sup>

Einmal in diesem Zyklus gefangen scheint es keine Möglichkeit mehr zu geben, diesem zu enttrinnen. Denn je mehr sich der Arbeiter ausarbeitet, desto mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft.<sup>393</sup> Bedeutet das, dass der Mensch weniger oder gar nichts von seiner Wirklichkeit hergibt, wenn er noch in Besitz seiner Arbeitskraft ist, sich

---

<sup>389</sup> Ebd.: S. 165.

<sup>390</sup> Ebd.: S. 165.

<sup>391</sup> Ebd.: Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, S. 514.

<sup>392</sup> Ebd.: Fußnote auf S. 166.

<sup>393</sup> Ebd.: S. 562; An dieser spezifischen Stelle von Marx klingt eine Kritik durch, die schon Adam Smith wie folgt formulierte: „Mit fortschreitender Arbeitsteilung wird die Tätigkeit der überwiegenden Mehrheit derjenigen, die von ihrer Arbeit leben, also der Masse des Volkes, nach und nach auf einige wenige Arbeitsgänge eingeeengt, oftmals auf nur einen oder zwei. Nun formt aber die Alltagsbeschäftigung ganz zwangsläufig das Verständnis der meisten Menschen. [...] So ist es ganz natürlich, daß er verlernt, seinen Verstand zu gebrauchen, und so stumpfsinnig und einfältig wird, wie ein menschliches Wesen nur eben werden kann. Solch geistige Trägheit beraubt ihn nicht nur der Fähigkeit, Gefallen an einer vernünftigen Unterhaltung zu finden oder sich daran zu beteiligen, sie stumpft ihn auch gegenüber differenzierten Empfindungen, wie Selbstlosigkeit, Großmut oder Güte, ab, so daß er auch vielen Dingen gegenüber, selbst jenen des täglichen Lebens, seine gesunde Urteilskraft verliert.“ Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. Aus dem Englischen übertragen und mit einer umfassenden Würdigung des Gesamtwerkes herausgegeben von Horst Claus Recktenwald. München <sup>13</sup>2013, S. 662.

also im Schema des Gebrauchswertes befindet? Worin liegt dann der Unterschied zwischen der Verausgabung der Wirklichkeit gemäß des Gebrauchswertschemas auf der einen und des Tauschworthemas auf der anderen Seite? Zieht man die obige Interpretation heran, wonach das W-G-W-Schema einen Weg aus dem Zirkel weist, wohingegen das G-W-G'-Schema dies nicht vermag, wird der Unterschied klarer, insbesondere mit Blick auf die Dimension der Entfremdung. Im ersteren stellt nämlich die Veräußerung der Wirklichkeit im geschaffenen Produkt nicht etwa eine Entfremdung dar. Aufgrund der Struktur des Schemas aus dem Zirkel hinaus *tauscht man sich buchstäblich mit anderen Menschen aus und umgekehrt*. Somit wird man sich seiner eigenen Wirklichkeit in der der Anderen gewahr und die Anderen in der eigenen. Sohn-Rethel nennt dies „Einzigkeit“ des Daseins der Dinge:

„Dass etwas entweder dem einen oder dem anderen gehöret, ist die Einzigkeit des Daseins jedes Dinges, weil die private Aneignung den Sinn hat, dass der Betreffende das Ding zum Teil seines eigenen Daseins macht.“<sup>394</sup>

Dies stellt das Gegenteil von Entfremdung dar. Verbleibt man jedoch in diesem Zirkel, weil das eigene Handeln gemäß des Tauschworthemas von statten geht, ist diese Weise des unentfremdeten sich Begegnens verstellt. Das eigene Streben und Handeln kreisen nur um das eigene Selbst, wodurch die Entfremdung einem widerfährt. Um das klar hervorzuheben: Auch im entfremdeten Tausch schwingt das Element der Einzigkeit mit. Der Unterschied wird hier abermals durch das W-G-W bzw. das G-W-G'-Schema deutlich: Die Einzigkeit unter den Vorzeichen des Gebrauchswertschemas erscheint zwar auch im Rahmen der Abstraktion, die den Tauschprozess auszeichnet<sup>395</sup>. Denn schließlich kann die Einzigkeit nur unter der Bedingung der Abstraktion eine Rolle spielen. Diese aber liegt wiederum dem Prozess der Vergesellschaftung generell zu Grunde.

"Die gesamte formale Seite des Warentauschs ist zweite Natur. Sie ist rein gesellschaftlich, abstrakt und funktional im Gegensatz zur primären Natur. [...] *Vergesellschaftung erfolgt in Ablösung von allen Betätigungsweisen des materiellen Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur*."<sup>396</sup>

---

<sup>394</sup> Sohn-Rethel: Geistige und körperliche Arbeit. Epistemologie der abendländischen Kultur, S. 40.

<sup>395</sup> Vgl.: Ebd.: S. 20; hier schreibt Sohn-Rethel, dass die Abstraktion in ihrer genetischer Ursprungsform die Eigenschaft des gesellschaftlichen Seins ist.

<sup>396</sup> Sohn-Rethel: Geld. Die bare Münze des a priori. S. 32; meine Hervorhebung.

Gleichwohl scheint eben bei W-G-W ein potenzieller Gebrauch auf<sup>397</sup>, was beim G-W-G'-Schema nicht der Fall ist. Hier geht es nur um die Sache selbst, sie geschieht um ihrer selbst Willen und eben in der Selbstzweckmäßigkeit liegt auch die Ursache der Maßlosigkeit / des Mehr-haben-Wollens.

Gemäß seines Haupteinwandes gegen Marx sieht Sohn-Rethel genau in dieser Entfremdung den Grund der modernen Art der Vergesellschaftung, eine Art der Entfremdung, die von dem natürlichen Umgang des Menschen mit der Natur in der betätigenden Arbeit strikt zu unterscheiden ist. Er macht hier auf die oben dargelegte Entfremdung des Menschen von sich selbst und von seinesgleichen aufmerksam und sieht eben hierin alleine die moderne Art der Vergesellschaftung begründet. Diese Art der Gesellschaft, die nach Sohn-Rethel nichts mehr mit dem Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur zu tun hat, konstituiert sich bezüglich des Wertes und des damit einhergehenden Willens in der entfremdeten Weise mittels der Sprache der Dinge untereinander. Wert und Wille sind hier gleichursprünglich und stehen derart in Wechselbeziehung, dass der Wert den Willen der Menschen begründet, das Produzierte für den Markt herzustellen. „Willen“ ist in diesem Kontext das abstrakte Begreifen der Menschen nach den Regeln der Geldlogik. Indem ferner der Mensch die Natur als abstrakt Gleichförmiges wahrnimmt, wird er nun herausgefordert sie quantitativ auf Grundlage *eines* Maßstabes zu messen; im Willen und Wert bekundet sich mithin die moderne wissenschaftliche Maxime der Einheit des Seins alles Seienden. Der Wert, auf der anderen Seite, ist in diesem Wechselspiel eine weitere Erscheinungsform des Herausgefordert-Seins; durch den Wert wird dem Menschen aufgetragen, wieviel er von einer Sache für den Markt produzieren soll, was wiederum in den Willen umschlägt, die Natur als bloß quantifizierbare Ressource zu sehen, etc. Auf diese Weise ist der Mensch ausschließlich an der Natur mit Blick auf den Markt für sich selbst tätig anstatt in der Natur mit Blick auf den Anderen für sich selbst tätig zu sein.

In ähnlicher Weise gestaltet sich die Ausformulierung des Zusammenhangs zwischen Wert und Willen bei Heidegger. Zum einen wurde weiter oben deutlich, dass das abstrakte Erkennen ein Wert ist, wodurch es ein Sollen wird. Dies deutet auf den Herausforderungscharakter des Gestells hin, wodurch der Mensch dazu angehalten wird die Natur im Kontext des „um ... zu“ zu betrachten – einer weiteren Beschreibung des Wertes nach Heidegger. Dabei handelt es sich nicht um eine zweckbezogene Umformung der Natur, im Rahmen derer ein Anderer begegnen kann (Besorgen), sondern um ein abstraktes Zweck-Mittel-Kalkül, im Rahmen dessen alles unter der Maxime des „Vorwärtstreibens, in die größtmögliche Nutzung bei geringstem Aufwand“

---

<sup>397</sup> Ebd.: S. 40; was eine Relativierung des nächsten Zitats von Sohn-Rethel ist, wonach die Vergesellschaftung in Ablösung von allen Betätigungsweisen des materiellen Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur (32) passiert.

erscheint. Dieses Wertdenken, das in Marx' Worten mit dem Schema G-W-G' beschrieben werden kann, hat nach Heidegger seinen Ursprung in der metaphysischen Bestimmung des Seienden, das er mit dem „Willen zur Macht“ gleichsetzt.<sup>398</sup> Dass sich diese Charakterisierung der Moderne durch Heidegger in ökonomische Begriffe wie z.B. „Effizienz“ übersetzen lässt, wird nicht nur durch diese Bestimmung des abstrakten Rechnens als „Vorwärtstreiben, in die größtmögliche Nutzung bei geringstem Aufwand“ deutlich. Auch der nach Sohn-Rethel dem entfremdeten Wirtschaften inhärente Logik des Mehrwertes trägt Heidegger Rechnung, indem er den Gesichtspunkt des Wertes – also den Aspekt, unter dem alles unter den Vorzeichen des Wertes erscheint – als den Gesichtspunkt der „Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen“ beschreibt. Denn beim Wirklichen, im Sinne von „als Wert erkannt“, handelt es sich gleichnotwendig um Erhaltung *und* Steigerung.<sup>399</sup>

Man kann demnach sagen, dass in der Darlegung des Mehrwerts als *dem* Symbol der Entfremdung im Marxschen Horizont, die Modernitätskritiken nach Heidegger und Sohn-Rethel – vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft – zueinanderfinden. Mithin zeigt sich, dass Heideggers Technikkritik einen ökonomischen Aspekt hat, der sich über die Rolle des Wertbegriffs vor dem Hintergrund der abendländischen Wissenschaft darlegen lässt.

## **2.5 Das Geld als Kristallisation der entäußerten techne und als Wirklichkeitsanspruch**

Wie lässt sich auf Grundlage des zuvor Erarbeiteten ein entsprechender Geldbegriff bestimmen? Seinen Ausgang nahm die Untersuchung bei der Erörterung des modernen ökonomischen Verständnisses von Geld und Wert und dem Aufzeigen, dass jene Erläuterungen für einen philosophischen Kontext unbefriedigend sind. Die darauffolgenden Geldanalysen aus dem Umkreis der antiken und mittelalterlichen Philosophie verwiesen darauf, dass die Frage nach dem Wesen des Geldes weniger dem Bereich des traditionell Wirtschaftlichen erwächst, sondern vielmehr eine Frage des Wahrnehmens und Verhaltens der Menschen ist. Auffällig war, dass die Untersuchung des modernen Welterfahrens des Menschen als ein abstraktes vonstattengeht. Als ein solches bezieht es seine Gültigkeit nicht etwa aus einer inhaltlichen Dimension sondern aus einem formalisierten Verweis, der durch eine ihm selbst innewohnende Kraft den Menschen an die abstrakte Erkenntnis rückbindet. Dass diese beiden Eigenschaften des Wissens – Abstraktheit und Bindungskraft – gleichsam Elemente des Monetären ausmachen, wird bei Sohn-

---

<sup>398</sup> Heidegger, Martin: Nietzsche II, S. 83 f.

<sup>399</sup> Ebd.: S. 89.

Rethel deutlich, indem er sagt, dass Erkenntnis- und Wissenschaftslogiken Geldlogiken sind.<sup>400</sup> Einhelligkeit zwischen Sohn-Rethel und Heidegger besteht darüber, dass diese das moderne Denken bestimmende Logik kein Phänomen der Moderne alleine ist, sondern seinen Ausgang schon in der Antike genommen hat. Der inhaltliche Nachweis hierfür wurde im Rahmen der Auseinandersetzung des frühen Marx und Heideggers mit der Antike unternommen; für Sohn-Rethel gesondert zeigt sich dies in der Aussage, die Abstraktionsbegriffe der Griechen seien schon fertig da gewesen.<sup>401</sup>

Wie aber lässt sich das Geld mit den hier ausgearbeiteten Begrifflichkeiten der modernen technischen Entfremdung, i.e. der Abstraktheit und der ihr entsprechenden Erkenntnis, zusammenbringen – insbesondere vor dem Hintergrund der von Sohn-Rethel angeführten Bestimmung des Geldes als Wirklichkeitsanspruch?

Von Sohn-Rethels Standpunkt aus wird das Wesen des Geldes als Erkenntnis selbst deutlich, indem er den modernen Vergesellschaftungsprozess, das abstrakte Wissen und das Geld als Ausdruck desselben Phänomens auffasst: die Entfremdung. Hierfür bedient er sich des Ökonomischen unter den Vorzeichen des Materialismus, wie im Folgenden deutlich wird: „Menschliche Denkformen sind vom gesellschaftlichen Sein bestimmt und geschichtliche Entwicklungsprodukte.“<sup>402</sup> Von hier aus kommt er zu dem Schluss, dass der begriffliche Apparat zu uns gehört und nicht von Natur aus ist.<sup>403</sup>

Dabei stellen sich zwei weitere Fragen. Erstens: „Was sind menschliche Denkformen als geschichtliche Entwicklungsprodukte?“ und zweitens: „Wie hängen sie mit dem gesellschaftlichen Sein zusammen?“.

Prinzipiell ist nach Sohn-Rethel die menschliche Geschichte Teil der Naturgeschichte. Dies bedeutet, dass in letzter Instanz der Mensch immer von materiellen Notwendigkeiten beherrscht wird. Diese werden menschlich – d.h. die Naturgeschichte wird in die menschliche überführt – , sobald der Mensch zu arbeiten beginnt. Dass der Mensch arbeitet, ist hierbei eine Notwendigkeit, da er alles, was er zum Leben braucht, der Natur abringen muss. Dieser Zwang ist die menschliche Naturbasis und der „Materialismus“ der menschlichen Geschichte.<sup>404</sup> Von dieser Naturbasis aus vollzieht sich die Genese der *zweiten Natur* (die die menschliche ist), die als gesamte formale Seite des Warentausches und als eine rein gesellschaftliche, abstrakte und

---

<sup>400</sup> Sohn-Rethel: Geld, die bare Münze des a priori, S. 41.

<sup>401</sup> Ebd.: S. 41.

<sup>402</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Warenform und Denkform, S.103.

<sup>403</sup> Ebd.: S. 103.

<sup>404</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte, S. 4f.

funktionale Realität zu verstehen ist.<sup>405</sup> Entscheidend ist hierbei die im Warentausch sich vollziehende Abstraktion<sup>406</sup>. Sie bewirkt, dass im Tausch Handlung und Bewusstsein, Tun und Denken auseinanderfallen und verschiedene Wege gehen. Auf der anderen Seite ist sämtlichen Tauschhandlungen eine strikte formale Einheitlichkeit zu eigen, aus der eine unbewusste Verflechtung der Menschen erfolgt.<sup>407</sup>

Die Antwort auf die zuvor aufgeworfenen Fragen kann nun folgendermaßen gegeben werden: „Menschliche Denkformen als geschichtliche Produkte“ beschreibt die Aktualisierung des Menschen als das Wesen, dem das Denken zu eigen ist.

„Die Geburt des reinen Verstandes geschieht nicht im und durch den Menschen und nicht schrittweise.“<sup>408</sup>

Das Denken / der Verstand aktualisiert sich vor dem geschichtlichen Hintergrund der jeweils vorherrschenden Tauschverhältnisse, die jenes gesellschaftliche Sein sind. Das Geld, als potentieller Funktionsträger der warengesellschaftlichen Synthesis<sup>409</sup>,

„[...] ist reiner Begriff, eine nicht-empirische Abstraktion, für die es einzig die Denkform des Begriffs geben kann. Sie ist aber kein bloßer Gedanke, sondern eine raum-zeitliche Realität. Niemand hat diesen Begriff, wenn er ihn denkt, aus der Erfahrung zum Allgemeinen gebildet; er ist ohne Ableitung fertig da.“<sup>410</sup>

Das Geld ist so das Vermittlungsglied zwischen gesellschaftlicher Realität und der begrifflichen Idealität, zwischen Sein und Bewusstsein, Realem und Idealem. Das, was Geld ist, ermisst sich mithin nicht an den materiellen Dingen, an die sich das Geld heftet, sondern an seiner immateriellen Natur. „Geld“ und „Begriff“ sind bei Sohn-Rethel demnach dasselbe.<sup>411</sup>

Auf der anderen Seite liest sich Heideggers Darstellung des Begriffs verblüffend ähnlich. Als Endpunkt der Reflexion, die auch gleichzeitig eine Abstraktion ist<sup>412</sup>, stellt der Begriff eine

---

<sup>405</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Das Geld. Die bare Münze des Apriori, S. 32.

<sup>406</sup> Zur ausführlicheren Bestimmung der (Tausch)Abstraktion nach Sohn-Rehtel vgl.: Geistige und körperliche Arbeit: S. 16-24, 43,79; sowie ders.: Geld. Die bare Münze des Apriori: S. 28f.

<sup>407</sup> Vgl.: Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte, S. 20 ff.

<sup>408</sup> Ebd.: S. 68.

<sup>409</sup> Vgl.: Ebd.: S. 62

<sup>410</sup> Ebd.: S. 94.

<sup>411</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Das Geld. Die bare Münze des Apriori, S. 17 / 22.

<sup>412</sup> Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt a.M. 1995, S. 228 f.

allgemeine Vorstellung dessen dar, was mehreren Objekten gemein sein *soll*.<sup>413</sup> Dieses eine, so Heidegger, ist die Bestimmung eines jeden der mehreren. Im Begriff zeigt sich also das Wesen der modernen Erkenntnis „auf einen Punkt“ komprimiert – in ihm wird, so Heidegger, nicht etwa eine Einheit herausgesehen, sondern vielmehr von der Verschiedenheit in entfremdet-technischer Art abgesehen.<sup>414</sup> Indem der Begriff *das* Eine ist, bezüglich dessen verschiedene Dinge als Ganzheit erscheinen, ist er ferner wesentlich *relational* bzw. *ist* Kommensurabilität. Diese relationale Charakteristik des Begriffs lässt sich auf Heideggers Bestimmung des modernen Wissens und dem damit verbundenen Wahrheitsbegriff zurückbeziehen und zwar in Anlehnung an Sohn-Rethels Unterscheidung von begrifflicher Idealität und materieller Realität. Auch bei Heidegger spielt die Scheidung von begrifflicher Idealität, materieller Idealität und die Überbrückung beider „Gegensätze“ im Kontext der Wahrheitsfrage der Moderne eine gewichtige Rolle. In diesem Zusammenhang ist nach Heidegger der Wesenszug der Wahrheit eine Übereinstimmung, der implizit die ontologisch ungeklärte Trennung des Realen und Idealen<sup>415</sup> zugrunde liegt. Übereinstimmung von etwas mit etwas, so Heidegger, hat den *formalen* Charakter der Beziehung von etwas zu etwas. Jede Übereinstimmung, und somit auch Wahrheit, ist eine Beziehung.<sup>416</sup> Aber in welcher Weise ist diese Beziehung zwischen Idealem und Realem möglich? Um dies anzudenken, geht Heidegger zurück auf die Scheidung von Urteilsvollzug und Urteilsgehalt. Nach gängiger Meinung sei die Erkenntnis dasjenige, von dem gesagt wird, es sei wahr. Erkenntnis aber ist Urteilen – eine Beschreibung der modernen Erkenntnis, die Heidegger an anderer Stelle, wie dargelegt wurde, als „Wert“ charakterisiert hat (s.o.). Heidegger unterscheidet Urteilen einmal als realen physischen Vorgang und das Geurteilte als idealen Gehalt. Dieser ideale Gehalt, so Heidegger, ist dasjenige, dem das Wahr-sein zugesprochen wird, oder auch nicht. Folglich ist es dieser ideale Urteilsgehalt, der in der Übereinstimmungsbeziehung steht. Jene betrifft einen Zusammenhang zwischen idealem Urteilsgehalt und dem realen Ding als dem, worüber geurteilt wird.

An anderer Stelle geht Heidegger nochmals spezifischer auf die Charakteristik der relationalen Strukturen ein. So seien die relationalen Bestimmtheiten kein Nebeneinander in der Weise des einen und des anderen und des nächsten und so weiter. Vielmehr sei das eine bestimmt als das eine des anderen. Es sei „an ihm selbst, sowohl es selbst als auch anderes“, das ist *alles andere*. Dies habe auch zur Folge, dass dieses Sowohl-als auch die formale kategoriale Grundstruktur

---

<sup>413</sup> Ebd.: S. 225.

<sup>414</sup> Ebd.: S. 232 ff.

<sup>415</sup> Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 217.

<sup>416</sup> Vgl.: Ebd.: S. 215; meine Hervorhebung.

des Gegenstandszusammenhangs absoluter Ordnung gebe.<sup>417</sup> Dass jener Zusammenhang zwischen aufeinander bezogenen Dingen aufgrund des formalen Charakters der Relation so hergestellt wird, dass das eine im anderen ist, ist jedoch nicht das Ende der Eigenart dieses Relationalen der metaphysischen Erkenntnis. Das Relationale schiebe sich zudem vor und werde so das eigentlich Gegenständliche. Als das Dominierende, Durchherrschende mache es *das eigentliche Sein* aus. Das Ordnungshafte sei „das eigentliche an ihm selbst Unwandelbare“, „der Veränderlichkeit des in ihm Bewältigten Überhobene“, „das *überzeitliche Ansich, Sein, Gelten, Wert, Bestehen* (gegen die »sinnliche Realität«)“.<sup>418</sup> Hieraus geht hervor, dass nicht mehr die aufeinander bezogenen Dinge für sich im Blick stehen, sondern dass die Beziehung zwischen den Dingen einen eigenen Status erhält, dessen Aufrechterhaltung verschiedene Implikationen mit sich bringt: Sie vermag zum einen ein überzeitliches Ansich auszudrücken, zum anderen nimmt sie den Platz des Seins ein, darüber hinaus bestimmt es die Gültigkeit, den Wert und das Bestehen aufeinander bezogener Dinge und somit auch das Ansich, das Sein, Gelten, den Wert und das Bestehen der Dinge selbst, sogar gegen die sinnliche Realität.

Liest man diese Beschreibung des Relationalen durch Heidegger, das für das moderne metaphysische Wissen wesentlich ist, wird darin die Heideggersche Interpretation des Geldbegriffs bei Sohn-Rethel deutlich. Wie oben dargelegt wurde, sieht Sohn-Rethel den Ausgang des abendländischen Wissens in einem Auseinanderfallen von Tun und Denken, mithin zwischen begrifflicher Wahrheit und praktischem Welterkennen. Die Verbindung dieser beiden Sphären leistet bei Sohn-Rethel das Geld, das er als Verbindung zwischen begrifflicher Idealität und praktischer Weltsicht sieht – analog zum Relationalen/Urteil bei Heidegger. Weiterhin macht Heidegger deutlich, dass sich das Relationale als das Ordnungshafte vorstellt und nun als *das eigentliche Ansich, als Wert, Gelten* in Erscheinung tritt, „entgegen der sinnlichen Realität“. Im Begriff als idealen Urteilsgehalt konzentriert sich somit das Wesen der modernen Wissenschaft, das „alles zum Selben macht“; in ihm ist das Relationale der modernen abstrakten Erkenntnis „geronnen“. Auf diese Weise macht er das eigentliche Sein aus und bestimmt somit, gegen die sinnliche Realität, was als Seiendes zu gelten hat. Liest man diese Beschreibung des Relationalen im Kontext der Bestimmung des Begriffs durch Heidegger, wird darin eine Heideggersche Interpretation des Geldbegriffs bei Sohn-Rethel als „reiner Begriff“ sichtbar. Der so in der Schnittmenge der Modernitätskritiken von Heidegger und Sohn-Rethel gewonnene Geldbegriff stellt sich als Konzentrat dessen dar, was beiden Denkern zufolge das Wesen der

---

<sup>417</sup> Heidegger, Martin: *Ontologie*, S. 62.

<sup>418</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 41; meine Hervorhebungen.

modernen Wissenschaft ausmacht: Bei Sohn-Rethel handelt es sich um die Aneignungslogik, bei Heidegger um die Metaphysik.

Auch bei Brodbeck ist zu lesen, dass das Geld eine Denkform sei, in der sich die Menschen bewegen. Die Menschen herrschten über die Märkte, dies aber in einer Gesinnung, die ihrerseits den Geist beherrscht und deshalb allmächtig scheint, weil sie unverstanden sei. Und hier wird sogleich das Problem mit dem Geld deutlich: Es ist kein – wie Sohn-Rethel auch sagt – von Menschen Gemachtes, es ist schon immer da, zusammen mit unserem modernen Denken. Dies bedeutet aber auch, dass sämtliche Ansätze irren, die darauf zielen, die pekuniär-epistemologisch gleichursprünglichen Zusammenhänge verändern zu wollen. Sie gehen nämlich davon aus, dass jene Dinge – konkret: unsere Gesellschaft hinsichtlich ihres technischen Kerns, aber auch das Geld selbst und die Ökonomie – von Menschen gemacht sind und somit auch von diesen nach Belieben geändert werden können. Notwendig wäre hierzu, wie Brodbeck bemerkt, dass man dieses vermeintlich künstlich Geschaffene zunächst als ein solches erkennbar machen muss, was nur dann geschieht, wenn man den Prozess seines Werdens als Handlung rekonstruiert.<sup>419</sup> Dies ist aber beim entfremdet-Technischen unmöglich, denn nach seiner Vollendung fällt seine Arche aus und tritt dem Menschen als etwas gegenüber, das ihn wiederum vor sich hertreibt und herausfordert. Mit anderen Worten: Das Band zum Artefakt/Produkt ist durch die Entfremdung unwiederbringlich durchtrennt.

Das Geld als legomenon, das den modernen Formalismus als Beziehung „vom einen zum anderen“ darstellt, ist mit den Worten von Axel Paul

„eine Kraft, die die Welt in eine Metapher verwandelt, eine Wirklichkeit, in der allein der Wandel, der Tausch, der Ersatz des einen durch das andere real ist, während alle Substanz nur momentan aufscheint und dann verglüht wie ein Komet am Firmament.“<sup>420</sup>

Dennoch scheint die letztliche Abstraktion des Geldes im Digitalen der weit verbreiteten Annahme zu widersprechen, dass das Geld bei aller „Virtualität“ doch bei manchen Funktionen wirklich vorhanden sein muss, als materieller Repräsentant des abstrakten Reichtums und adäquate Existenzform des Wertes.<sup>421</sup> Dies ist allerdings nur ein Hinweis darauf, dass jene, die als Verfechter des Münzgeldes auftreten, anscheinend das Wesen des Geldes in seiner Abstraktheit nicht vollständig fassten, bzw. es diesbezüglich unterschätzten. Für andere Denker wiederum,

---

<sup>419</sup> Brodbeck, Die Herrschaft des Geldes: S. 41, 48f., 334.

<sup>420</sup> Paul, Axel: Die Gesellschaft des Geldes. Entwurf einer monetären Theorie der Moderne. Wiesbaden 2012, S. 205.

<sup>421</sup> Vgl.: Müller, Rudolf-Wolfgang: Geld und Geist, S. 61;.

wie z.B. Georg Simmel, war die letztliche Abstraktion zum substratlosen Geld logisch zwar folgerichtig, doch technisch unmöglich.<sup>422</sup> Warum Simmel selbst keinerlei Problem damit hatte von einem substratlosen Geldbegriff auszugehen, wird in der Analyse Annika Schlittes zum Symbolbegriff in Georg Simmels *Philosophie des Geldes* deutlich, wonach Simmel davon auszugehen scheint, dass Geld eine Metonymie ist. Das im Rahmen dieser Arbeit Herausgearbeitete scheint Schlittes und Simmels Behauptung zu stützen: Am Geld zeigt sich die moderne technische Entfremdung, die unser Denken und Sein wesentlich ausmacht, als solches zudem wesentlichen Einfluss auf es ausübt<sup>423</sup>, und kann somit als *concreto pro abstractum unserer modernen Gesellschaften* aufgefasst werden. Dass uns das Geld als das unser Denken und unser Miteinander Konstituierendes im technisch-entfremdeten Sinn gegenübertritt, wird in der Form der digitalen Währung am deutlichsten. Bedenkt man, dass eines der Charakteristika des modernen Denkens das Aufstellen und Bewirken von Regeln und Gesetzen ist und es sich bei der Empirie um die Kenntnis der Weise handelt, „wie sich die Dinge *in der Regel* verhalten“<sup>424</sup>, so ist folgende Definition der sogenannten „Bitcoins“ aufschlussreich:

„Vereinfacht ausgedrückt definiert Bitcoin ein Set von Regeln in Form einer Software, die zur Erzeugung und Verwaltung von Geldeinheiten und zur Abwicklung von Zahlungen zwischen den Nutzern dient. *Die Regeln schaffen ein Zahlungssystem in einem Netzwerk mit virtuellem Geld und kryptographischen Funktionen.*“<sup>425</sup>

An dieser aktuellen Form des Geldes tritt zu Tage, wie weit sich das Wesen der Technik im Leben der Menschen aktualisiert hat; stellvertretend für den über Regeln automatisch ablaufenden Wertschöpfungsprozess wird anhand des Geldes als digitale Währung das Ausmaß der heute herrschenden Entfremdung überhaupt in groben Zügen fassbar. Nicht nur, dass der Mensch in einer auf Willen und Rechnen basierenden Weise der Weltannäherung der vormals natürlichen Bindung zwischen sich, den Seinen und der Welt verlustig geht, sobald das Produkt fertiggestellt ist; der Mensch wird von Beginn an durch Regeln angeleitet das zu tun, von dem er ausgeht, es selbst zu wollen. Das Geld in seiner modernen Gestalt hat den Menschen als schöpferischen Ankerpunkt gänzlich hinter sich gelassen, denn bei Bitcoin handelt es sich um privat geschöpftes Geld *ohne jegliche staatliche Garantien und Regulierungen.*<sup>426</sup> Stelle sich

---

<sup>422</sup> Simmel Georg: *Die Philosophie des Geldes*. Frankfurt a.M. 21999, S. 192.

<sup>423</sup> Bedenke hier das zu Beginn der Arbeit angeführte Zitat von Sohn-Rethel, wonach das Geld als Garant für den Wirklichkeitsanspruch anzusehen ist.

<sup>424</sup> Heidegger, Martin: *Holzwege*, S. 80 f.

<sup>425</sup> Kerscher, Daniel: *Bitcoin*, S. 10; meine Hervorhebung.

<sup>426</sup> Ebd.: S. 13; meine Hervorhebung.

Sohn-Rethel noch die Frage, wie eine Vergesellschaftung unter Privatpersonen überhaupt möglich sein kann, ist die heute vonstattengehende Mechanik des Gestells soweit gediehen, dass dem heutigen Menschen nicht einmal mehr die entfremdete Gesellschaft des Widerstreits zu bleiben scheint, sondern er sich als völlig Vereinzeltetes anderen Subjekten gegenüber sieht: Der materialistischen Utopie von Marx, wonach die klassenlose Gesellschaft zu einem Vergehen des Staates führt und die Menschen in sinnlicher Innigkeit ihr gemeinsames Dasein bestreiten, steht eine technisch entfremdete Dystopie gegenüber.

In diesem Kontext tritt das Geld als Abstraktion entgegen, in der Form und Inhalt identisch sind.<sup>427</sup> Zum einen bedeutet dies, dass das Geld den Menschen als Selbstständiges gegenübertritt, das ihn durch seine Bestimmtheit vor sich hertreibend herausfordert, sich an der Natur und der Gesellschaft zu versehen. Zum anderen äußert sich das Versehen an der Gesellschaft und an einzelnen Menschen in dem Phänomen der Bestechlichkeit. Dies bedeutet, dass die entfremdete technische Geldlogik gleichursprünglich und wesensgleich ist mit den das gesellschaftliche Zusammenleben regelnden Maximen „Ethik“ und „Moral“, die durch das „Man“ vermittelt und somit abstrakt sind. Für die wesentliche Verortung der Werte im moralisch-ethischen Sinne spricht sich auch Müller aus, wenn er anmerkt, dass der Mensch erst mit *allgemeinen Regeln* etwas anfangen können muss, bevor er moralisch handeln kann.<sup>428</sup> Hiermit soll verdeutlicht werden, dass ethische und pekuniäre Werte als Ausdruck eines entfremdeten Wissensbegriffs aufgefasst werden können. Dadurch erscheinen beide als wesensgleich, was somit eine Begründung dafür bietet, warum Geld bei moralischen Erwägungen eine Rolle spielen kann oder auch nicht. Zum einen macht sich die Wesensgleichheit an den Auswirkungen beider Phänomene auf den Menschen fest, denn sowohl das Geld als auch der durch das Man vermittelte ethische Wert leiten den Menschen von außen zu einer bestimmten Tätigkeit an; beide erscheinen so gleichermaßen als ein Ausdruck des herausgefordert-Seins. Zum anderen manifestiert sich der gemeinsame Ursprung von Wert und Werten als entfremdeter Wissensbegriff in der Reflexion als Abstraktion. Bezogen auf das werthafte Erscheinen unterschiedlicher Dinge als Wert wurde weiter oben der rechnende Zugang zur Welt angeführt, der immer mit einer Abstraktionsleistung einhergeht. Wurde in diesem Kontext dargelegt, dass Reflexion und Abstraktion dasselbe sind, stellt sich nun die Frage, inwiefern ein ethischer Wert als Resultat eines Reflexionsprozesses aufgefasst werden kann. Ein solches Verständnis von Ethik legt Adam Smith – der Vater des modernen kapitalistischen Denkens – in seiner *Theorie der ethischen Gefühle* nahe. Denn

---

<sup>427</sup> Vgl.: Müller, Rudolf-Wolfgang: Geld und Geist, S. 120.

<sup>428</sup> Ebd.: S. 142.

nach Smith gründen die „Regeln der Sittlichkeit“ in der Beobachtung des Verhaltens von anderen Menschen; ausgehend von diesen Beobachtungen zieht man Schlüsse darüber, was gut oder schlecht ist und macht diese zum Maßstab für das eigene Handeln und das der Anderen.<sup>429</sup> Den Höhepunkt dieser Abstraktionsleistung bildet dabei der sogenannte „unparteiische Zuschauer“, der hier die oberste Reflexionsinstanz ist; von seinem Standpunkt aus das eigene Handeln und das der Anderen zu hinterfragen soll nach Smith Aufschluss darüber geben, ob man Gutes oder Schlechtes tut.<sup>430</sup> In Anlehnung an Sohn-Rethel lässt sich Smiths unparteiischer Zuschauer als „Fetischbegriff“ beschreiben,<sup>431</sup> der als stellvertretend für die entfremdete Natur des modernen ethischen Bewusstseins herangezogen werden kann.

## **2.6 Das Problem der Vereinbarkeit der frühen und späten Werke Heideggers**

Eine Besonderheit der vorliegenden Arbeit besteht darin, dass deren methodisches Gerüst und der Inhalt auf das Engste zusammenhängen. Dies ist insofern der Fall, als methodisch sowohl Teile von Heideggers Früh- und Spätwerke verwendet werden. Damit soll der Nachweis in der Auseinandersetzung mit dem Denken Sohn-Rethels zu erbracht werden, dass Heidegger und Sohn-Rethel hinsichtlich ihres Naturverständnisses, ihrer Auffassung der menschlichen Auseinandersetzung mit diesem und der daraus resultierenden Folgen – positiv wie negativ – vergleichbar sind.

Auf der anderen Seite soll die ausführliche Ausarbeitung dieses gemeinsamen Denkhorizontes zugleich den zusätzlichen Nachweis erbringen, dass die übergreifende Lesart zwischen den frühen und den späten Werken Heideggers unter den entsprechenden Vorzeichen sich weniger problematisch darstellt, als es auf den ersten Blick vielleicht den Anschein hat. Worin liegt aber das vermeintliche Problem, Heideggers frühe und späte Werke zusammenzudenken und als ein einheitliches, systematisches Ganzes zu betrachten? Der Grund liegt in den unterschiedlichen Schwerpunkten beider Denkabschnitte Heideggers. Mit *Sein und Zeit* versucht Heidegger aufzuzeigen (und nimmt gewissermaßen schon von vorne herein an), dass sich die unser modernes abendländisches Denken bestimmende Philosophie- und Denktradition ab einem bestimmten Punkt in der Geschichte verlaufen hat und dass eben jener Irrweg in der heutigen Wissenschafts-

---

<sup>429</sup> Smith, Adam: Theorie der ethischen Gefühle. Auf der Grundlage der Übersetzung von Walther Eckstein, neu herausgegeben von Horst D. Brandt. Hamburg 2010, S. 251 f.

<sup>430</sup> Ebd.: S. 178.

<sup>431</sup> Vgl.: Sohn-Rethel, Alfred: Das Geld, die bare Münze des Apriori, S. 13 ff.

praxis auf dem Höhepunkt befindet. So schreibt Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik* – das für eine Kritik an der Anthropologie einen der wichtigsten Texte Heideggers darstellt:<sup>432</sup>

„Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewusst wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Aber auch keine Zeit wusste weniger, was der Mensch sei als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.“<sup>433</sup>

Warum ist dies aber so, dass unsere Zeit so gänzlich unwissend ist? Es liegt an der Art und Weise der Bestimmung des Menschen, denn jede Anthropologie fasst den Menschen schon so, als wäre er etwas Vorhandenes, letztlich also ein Ding. Hieran nimmt Heidegger Anstoß, denn macht die Anthropologie nicht automatisch Annahmen darüber, was der Mensch ist, indem sie nach seinem Wesen fragt? Was ist, wenn der Mensch auf eine ganz andere Weise ist, als es die Anthropologie impliziert? So kommt Heidegger dazu, jede Anthropologie „Metaphysik des Menschen“ zu nennen, wobei metaphysisch dasjenige Denken ist, das nach Heidegger die fundamentale Frage nach dem Sinn von „Sein“ nicht mehr stellt. Denn in der anthropologischen Grundfrage „Was ist der Mensch?“ ist das, was wir mit dem Wort „ist“ meinen, schon immer übergangen bzw. vorausgesetzt.<sup>434</sup> Im Grunde formuliert Heidegger hier die immer wieder vorgebrachte Kritik am Anspruch der sog. naturwissenschaftlichen Methode, ein korrektes Abbild der Wirklichkeit darbieten zu können; wie soll sie das leisten, verändert sie doch die Welt in dem Moment, da sie sich forschend ihr annähert?<sup>435</sup> Eine Kritik, die den Kern der Modernitäts- und Wissenschaftskritik Heideggers und Sohn-Rethels trifft.

Dieser Irrweg, den das moderne Denken beschreitet, macht jedoch nicht beim wissenschaftlichen Betrieb halt; vielmehr habe sie unser aller Alltag fest im Griff, was Heidegger am Begriff des „Sein“ festmacht. Selbstverständlich gebrauchen wir dieses Wort im Alltag und eben hier besteht das Problem. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir im Alltag vom Sein reden, erweckt den Eindruck, dass wir mit ihm bekannt sind und schon in einer bestimmten Art und Weise mit ihm umgehen. Wir haben also schon immer ausgemacht, wie uns das Seiende in der Welt erscheint, haben schon immer eine Antwort auf die Frage, was das Sein ist. Heidegger nimmt

---

<sup>432</sup> Luckner, Andreas: Heidegger und das Denken der Technik. Bielefeld 2008, S. 60.

<sup>433</sup> Kant und das Problem der Metaphysik, S. 206; zit. nach: Luckner, Andreas: Heidegger und das Denken der Technik. Bielefeld 2008, S. 60.

<sup>434</sup> Ebd.: S. 62.

<sup>435</sup> Irrgang, Bernhard: Philosophie der Technik. Darmstadt 2008, S. 10.

daran Anstoß und fragt, ob diese Annahme gerechtfertigt ist, oder ob wir einer anderen Art bedürfen, nach dem Sinn von Sein zu fragen – was die Grundlage unseres täglichen Lebens ist. Luckner bringt dies mit folgenden Worten überaus klar auf den Punkt:

„wir verstehen genau dann etwas – hier also das, was mit „sein“ gemeint ist – wenn wir die oder eine Fragestellung bzw. das Problem kennen, worauf damit geantwortet wird. Oder anders gesagt: Wer eine Antwort besitzt, ohne die Frage zu kennen, versteht jene nicht. Und genau das ist die Situation, in der wir stehen, wenn wir das Wort „sein“ gebrauchen: Wir haben dazu keine Frage, es ist einfach selbstverständlich und eben deswegen verstehen wir nicht, was es heißt.“<sup>436</sup>

Bedeutet dies aber, dass wir letztlich keinerlei Ausweg mehr aus dieser Situation erwarten können? Heidegger selbst sieht einen Ausweg im Rahmen von *Sein und Zeit* dahingehend, dass ein Seinsverständnis in einer vollends entwickelten Fragestellung nur im Horizont der Zeit möglich ist – Hinweis hierauf bietet der schon erwähnte alltägliche Sprachgebrauch, der uns unausweichlich mit dem Wort „ist“ auf den Begriff der Zeit stößt.<sup>437</sup>

Hierin liegt also der Kern des in *Sein und Zeit* dargestellten Bezugs des Menschen zur Welt, wenn dieser von diesem oder jenen sagt, es „ist“ so oder anders: Das Dasein hat im vorreflexiven Weltbezug, der sich im praktischen Umgang mit den Dingen einstellt, den Verweisungszusammenhang des Innerweltlichen immer schon irgendwie *entdeckt*; außerdem hat es ein vor dem Denken vorhandenes Verständnis von sich selbst und der Unumgänglichkeit, Entscheidungen treffen zu müssen, also sein Leben führen zu müssen. Darin zeigt sich das, was Heidegger meint, wenn er sagt, *das Dasein ist in der Wahrheit*.<sup>438</sup> Dass das Dasein aber das Innerweltliche schon immer irgendwie entdeckt hat, bedeutet auch, dass es im eigentlichen Sinne des Wortes „voreingenommen“ ist. Heidegger beschreibt dieses Phänomen als *Verfallen*.

„Zunächst und zumeist ist das Dasein an seine »Welt« verloren. [...] Das Entdeckte und Erschlossene steht im Modus der Verstelltheit und Verschlossenheit durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit. Das Sein zum Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt. Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich – aber im Modus des Scheins.“<sup>439</sup>

---

<sup>436</sup> Luckner, Andreas: Martin Heidegger: »Sein und Zeit«. Paderborn 2007, S. 12.

<sup>437</sup> Ebd.: S. 12.

<sup>438</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 192006, S. 221.

<sup>439</sup> Ebd.: S. 222.

Diesen Schein zu durchschauen, einen „ursprünglicheren“ Blick auf das Seiende zu erlangen, ist in *Sein und Zeit* noch eine Angelegenheit, die das Dasein, also der Mensch, in seiner alleinigen Macht hat. Es handelt sich also um eine analytische Philosophie im Sinne einer Freilegung der jede Ontologie tragenden begrifflichen Fundamente, also um eine Reflexion über ontologische Festlegungen. Dadurch soll gerade die Fixierung des Denkens an bestimmte Seinsweisen gelöst werden, denn es gibt andere mögliche Weisen des Seins, die dem Denken zugänglich sind. Insgesamt geht es um eine Befreiung des Denkens aus den Ketten ontologischer Vorurteile.<sup>440</sup> In seinen späten Werken, also nach der *Kehre*, verschob Heidegger diesen Fokus. Für ein Verständnis des Welt- und Selbstverhältnisses ist nunmehr nicht nur die Struktur des Daseins von Bedeutung, sondern auch, wie sich die Welt, das Sein, für uns *von sich her* (physis) zeigt.

„Doch wie Seiendes in seinem Sein offen wird, das bestimmt nicht einfach der Mensch, das läßt sich nicht allein vom Menschen und seinen sicherzustellenden Möglichkeiten aus festsetzen; wie Seiendes in seinem Sein offen wird, beruht vielmehr darin, wie Sein sich je und je entbirgt.“<sup>441</sup>

War also mit Blick auf die Entbergung der Welt der frühe Heidegger auf den Menschen fokussiert, insbesondere hinsichtlich der Art und Weise sich die Welt zu erschließen, verschiebt sich sein Blick in den späten Werken auf die Welt selbst und das, was sie uns von sich her zeigen kann und was nicht. Was lässt allerdings nun diese Verlagerung des Schwerpunktes problematisch wirken? Zum einen ergibt sich das Problem der genauen historischen Datierung der Kehre anhand des Werkes von Heidegger selbst. So meint Thomä, Heidegger habe sich persönlich gegen zwei Deutungen der Kehre persönlich gewehrt: Einmal, dass die Kehre auf einen Sinneswandel zurückzuführen sei, der sich mit den zeitlichen Umständen des Zweiten Weltkrieges eingestellt hat. Zum anderen, dass die Kehre der Ausfluss einer persönlichen Entwicklung im Sinne einer moralischen oder religiösen „Bekehrung“ aufzufassen sei. Heidegger habe selbst erläutert, dass die Kehre schon ein Jahrzehnt vor 1947 sein Denken bestimmt hätte, um schließlich im „Brief über den Humanismus“ ausdrücklich gemacht zu werden. So ergebe sich das Denken der Kehre daraus, dass Heidegger nach der Hinsicht gefragt habe, die schon in *Sein*

---

<sup>440</sup> Luckner, Andreas: Heidegger und das Denken der Technik. Bielefeld 2008, S. 73; ein Ansinnen, das Heidegger und der Marxismus in der hier vorliegenden Interpretation gemein ist wenn man bedenkt, dass es bei Letzterem darum ging, die „Pseudophysis“ zu durchschauen.

<sup>441</sup> Pöggeler, Otto: Einleitung: Heidegger heute, in: Pöggeler, Otto (Hrsg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Königstein 1984, S. 21 f.

*und Zeit* unter dem Titel *Zeit und Sein* angezeigt wurde. Außerdem verweise Heidegger an anderer Stelle darauf, dass er die Kehre aus *Sein und Zeit* selbst ableitet und verortet sie somit zeitlich im Jahr 1927, womit er sich selbst widerspricht und nicht zur Lösung des Problems beitrage.<sup>442</sup> Neben diesen und weiteren sich widersprechenden Angaben zur zeitlichen Verortung der Kehre bei Heidegger selbst<sup>443</sup>, finden sich zudem noch je eigene Versuche die Kehre zeitlich einzuordnen, u.a. bei Arendt, Franzen oder Kisiel.<sup>444</sup>

Zum anderen wird diese rein zeitliche Debatte von einer inhaltlichen Dimension umrahmt. In dieser steht das Verhältnis von *Sein und Zeit* und Heideggers Spätwerken hinsichtlich ihrer systematischen Geschlossenheit im Fokus. Für die vorliegende Arbeit, die sich in ihrer Argumentation sowohl an *Sein und Zeit* als auch an Heideggers Spätwerken anlehnt, ergibt sich somit die Notwendigkeit, sich der Spannweite der unterschiedlichen Argumentationen bzgl. der systematischen Kohärenz von Heideggers Gesamtwerk zu vergegenwärtigen.

Grundlegend für die Problematik, die sich im Zusammenhang mit der Kehre hinsichtlich der Frage nach der systematischen Geschlossenheit von Heideggers Werk ergibt, ist der Umstand, dass die Kehre als *Bruch* zwischen *Sein und Zeit* und Heideggers nachfolgenden Schriften begriffen wird. Dieser Bruch sei dadurch charakterisiert, dass sich mit der Kehre ein Wandel vollzogen habe von einem zuvor existenzialistischen Ansatz Heideggers hin zu einem ontologischen. Der Kern der Kehre-Diskussion bestehe letztlich darin, den existentialphilosophischen und den ontologischen Ansatz bei Heidegger miteinander in Einklang zu bringen.<sup>445</sup> Um diesen Einklang herzustellen, gibt es verschiedene Arten, die Kehre innerhalb des Werkes von Heidegger zu verorten und sie zu werten. Einmal besteht der Ansatz, die Kehre als etwas anzusehen, das schon von Heidegger selbst systematisch in *Sein und Zeit* angelegt gewesen ist. Hierfür bezieht man sich auf entsprechende Passagen in der Einleitung von *Sein und Zeit*, in denen ein dritter Abschnitt in Aussicht gestellt worden war. Dieser Abschnitt hätte den 1927 erschienenen Text ergänzen sollen, der selbst nur die ersten beiden Abschnitte des ersten Teils enthielt. In Heideggers Vorlesung vom Sommer 1928 sei zum ersten Mal von einer Kehre die Rede gewesen, die im Rahmen des angekündigten dritten Abschnitts unter dem Titel *Zeit und Sein* hätte

---

<sup>442</sup> Thomä, Dieter: Die Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe? in: Thomä, Dieter (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2013, S. 102 f.

<sup>443</sup> Vgl.: Ebd.: S. 103.

<sup>444</sup> Vgl.: Arendt, Hannah: Das Wollen. München/Zürich 1979, S. 164; Franzen, Winfried: Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Meisenheim 1975, S. 80 f.; Kisiel, Theodore J.: The Genesis of Heidegger's Being an Time. Berkeley 1993, S. 457. Zit. nach: Thomä, Dieter: Die Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe? in: Thomä, Dieter (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2013, S. 103.

<sup>445</sup> Pöggeler, Otto: Einleitung: Heidegger heute, in: Pöggeler, Otto (Hrsg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Königstein 1984, S. 16; Pöggeler, Otto: Sein als Ereignis: Martin Heidegger zum 26. September 1959. Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 13, Heft 4 (Okt. – Dez., 1959), S. 609.

durchgeführt werden sollen. Thomä fasst den Inhalt der so angelegten Kehre so zusammen, dass nicht das Sein von der Zeitlichkeit des Daseins her zugänglich werden sollte, sondern umgekehrt dessen Zeitlichkeit vom Sein her<sup>446</sup>. Diese bereits in *Sein und Zeit* angelegte Kehre sei jedoch deswegen gescheitert, weil man etwas vom Sein hätte sagen und verstehen können müssen, was sich nicht im Verharren auf der Ebene des Daseins erschöpft. Thomä interpretiert dies wie folgt:

„Denn wenn vom Sein etwas zu sagen sein soll, so bedarf es dazu eben des Verstehen- und Sagenkönnens des Daseins, das meint, sich hier auf das Sein zurückführen zu können. Das Dasein setzt sich also der Forderung aus, von sich selbst abzusehen – eine Forderung, die deshalb unerfüllbar ist, weil das Dasein selbst zum Zeugen ihrer Erfüllung werden will.“<sup>447</sup>

Es sei daher unklar, wie der Temporalität des Seins neben der Zeitlichkeit des Daseins eine eigenständige Behandlung hätte zuteilwerden sollen. Stattdessen laufe man Gefahr, mit der Temporalität letztlich nur eine Doublette der Zeitlichkeit des Daseins zu produzieren, oder man meine etwas, von dem nichts mehr zu sagen ist.<sup>448</sup>

In seinem Überblick kommt Thomä sodann zur Rezeption einer weiteren Möglichkeit der Deutung: zur Annahme einer zweiten Kehre. Im Sinne dieser zweiten Kehre soll sich das Dasein vom Sein her etwas zusprechen lassen (s.o.). Zentral sei dabei, dass man sich für einen Eingriff bereit macht, der sich gerade dadurch auszeichnet, gegen den eigenen Zugriff immun zu sein. Der eigene Zugriff entspringe nach Heidegger einer Haltung, mit der man sich vom Sein abwendet und sich stattdessen die Macht über das Seiende anmaßt. Auf der anderen Seite sei es dem Menschen mittels dieses Eingriffs möglich, zu sich selbst zurückzukehren<sup>449</sup> – im Grunde handelt es sich hier um den oben schon angesprochenen Wechsel des Fokus. Thomä bestimmt sodann die Rolle von *Sein und Zeit* gemäß der ersten Kehre als Teil einer systematischen Gesamtstruktur, die jedoch dann nicht zustande gekommen sei. Gemäß der zweiten Kehre ordne Heidegger die in *Sein und Zeit* skizzierte Form des Seinsverhältnisses einer Etappe der Geschichte des Seins zu. Gemäß der ersten Lesart sei *Sein und Zeit* Bestandteil eines Gesamtmodells, gemäß der zweiten sei das Werk mindestens partiell in die Geschichte der Irre verstrickt.<sup>450</sup> Der Umstand, dass beide Ansätze einander widersprechen und es zudem für beide

---

<sup>446</sup> Thomä, Dieter: Die Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe? in: Thomä, Dieter (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2013, S. 104.

<sup>447</sup> Ebd.: S. 104.

<sup>448</sup> Ebd.: S. 104 f.

<sup>449</sup> Ebd.: S. 105 f.

<sup>450</sup> Ebd.: S. 106.

gleichermaßen starke Belege gebe, veranlassen Thomä einen dritten Weg einzuschlagen, indem er die Kehre generell in Abrede stellt. So legt Thomä nahe, nicht von zwei Kehren, sondern von zwei Bewegungen zu reden: zum einen von einer Kehre, die geplant, aber nicht durchgeführt wurde; zum anderen von einer Bewegung, die tatsächlich vollzogen wurde, aber aufgrund der gegebenen Voraussetzungen nicht den Kriterien genügt, die für eine Kehre erfüllt sein müssen. Dass sich die Rede von der Kehre so vehement hält, so Thomä weiter, liegt an der gängigen Praxis, wonach Heideggers Früh- und Spätwerk nur oberflächlich miteinander verglichen werden. Jener Vergleich halte sich an zwei gewaltsam herausgetrennten Teilaspekten des Früh- und Spätwerks: Zum einen die Fokussierung im frühen Heidegger auf ein verlorenes Selbst, das zu sich finden will und meint, zu diesem Zweck auf eine in ihm verborgene Seinsverfassung stoßen zu müssen. Zum anderen die in den späten Texten präsente Forderung, wonach sich der Mensch auf das Waltende einzulassen hat, indem er vom eigenen Wollen ablässt. Thomä sieht jedoch keine Möglichkeit, diese Doppelstruktur einseitig aufzulösen und kommt zu dem Schluss, die Annahme solch einer Doppelstruktur von vorne herein aufzugeben. Dies erlaube einen anderen, offenen Umgang mit dem Werk Heideggers. Allerdings müsse dann in diesem Kontext eine Kritik an den unterschiedlichen Weltbildern aufgegeben werden, da diese mit der oben genannten Doppelstruktur und ihren Problemen einhergeht.<sup>451</sup>

Für die vorliegende Arbeit scheint so der Ansatz von Thomä zur Überwindung des Gegensatzes zwischen frühem und spätem Werk Heideggers ungeeignet. Das ergibt sich aus Thomäs Schlussfolgerung, dass sein Ansatz die Kehre außer Acht zu lassen die Aufgabe der Kritik unterschiedlicher Weltbilder impliziert. Da aber im Rahmen der vorliegenden Arbeit das verbindende Moment der Modernitätskritiken von Heidegger und Sohn-Rethel im Entfremdungsbegriff ausgemacht wurde – und dieser implizit mit einer Kritik an bestehenden Verhältnissen einhergeht – würde sich die vorliegende Arbeit ihrer eigenen argumentativen Grundlage berauben, wenn sie Thomäs Ausweg aus der Problematik mitgehen würde. Thomäs Ansatz ist jedoch insofern fruchtbar, als er die Notwendigkeit der Annahme einer Doppelstruktur für das Vorliegende verdeutlicht: Indem das Verbindungsglied zwischen Heidegger und Sohn-Rethel in der Entfremdung liegt, also in einer impliziten Kritik unterschiedlicher Weltbilder, kann die vorliegende Arbeit die Kehre nicht einfach wie Thomä in Abrede stellen. Sie muss sich also eines Ansatzes bedienen, der die genannte Doppelstruktur annimmt und mit ihr sodann auch konstruktiv umzugehen weiß.

---

<sup>451</sup> Ebd.: S. 107 f.

Aus diesem Grund sei an dieser Stelle auf den Ansatz von Otto Pöggeler verwiesen, dem die vorliegende Arbeit in der Bewertung hinsichtlich des Umgangs mit der Kehre folgt. Pöggeler beschreitet dabei, gemessen an den eben geschilderten Ausführungen Thomäs zur Kehre, einen anderen Weg. Dabei wird es ihm möglich, *Sein und Zeit* in ein systematisches Ganzes einzubetten, ohne es zu einem bloßen Sprungbrett in das Spätwerk zu degradieren. Gleichzeitig vermag er den von Thomä angesprochenen Irrweg von *Sein und Zeit* zu nehmen und ihn positiv als Beleg für die systematische Einheit des Werkes von Heidegger darzustellen. So ist auch Pöggeler der Ansicht, dass man das ganze Denken von Heidegger in den Blick nehmen muss, ohne seine Arbeit schematisch in ein frühes und spätes Werk einzuteilen, wenngleich er in Heideggers Werk ein „Hin und Her“ bzw. ein „Rückwärts und Vorwärts“ sieht.<sup>452</sup> Denn obschon der späte Heidegger jene Begrifflichkeit bekämpft, die er einmal verwandt hat, bleibt doch bei jedem neuen Ansatz seines Denkens das Anliegen dasselbe, so Pöggeler.<sup>453</sup> Dieses Anliegen sei immer schon das Sein gewesen, wie Pöggeler im Humanismusbrief und in *Sein und Zeit* ausmacht. Mit Bezug auf Letzteres fügt er an, Heidegger habe schon in *Sein und Zeit* den Menschen in die Hände des Seins gegeben, wie an Heideggers Satz, der Mensch sei nur „der Hirte des Seins“ deutlich werde.<sup>454</sup> *Sein und Zeit* zielt nach Pöggeler seiner ganzen Anlage nach auf die Kehre in dem Sinn, dass die eigentliche Existenz als Zeitspielraum des Seins offenbar wird. Heidegger brach jedoch, aus Ermangelung der geeigneten Sprache, den Versuch ab, so dass das Missverständnis entstand, die Kehre bedeute die Wendung von einer frühen (existenzphilosophischen) zu einer später (seinsgeschichtlichen) ausgearbeiteten Position. Pöggeler macht aber deutlich, dass auch der veröffentlichte Teil von *Sein und Zeit* schon aus dem Bedenken des Verhältnisses von Sein und Seiendem bzw. Seiendem und Sein gedacht ist. Zudem zeige das Werk selbst, dass die Existenz von vornherein nur aus einem Denken der Kehre ins Spiel kommt.<sup>455</sup> Vor diesem Hintergrund beschreibt Pöggeler die Kehre wie folgt: Einmal als ein Umdenken, demgemäß nicht nur das Dasein auf sein Sein hin auszulegen ist, sondern zugleich gefragt werden soll, wie das erfragte Sein schon im Lichte der Zeit verstanden ist.

---

<sup>452</sup> Pöggeler, Otto: Einleitung: Heidegger heute, in: Pöggeler, Otto (Hrsg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Königstein 1984, S. 25; Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1983, S. 296 f. + 319.

<sup>453</sup> Pöggeler, Otto: Sein als Ereignis: Martin Heidegger zum 26. September 1959. Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 13, Heft 4 (Okt. – Dez., 1959), S. 600.

<sup>454</sup> Pöggeler, Otto: Einleitung: Heidegger heute, in: Pöggeler, Otto (Hrsg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Königstein 1984, S. 21.

<sup>455</sup> Pöggeler, Otto: Sein als Ereignis: Martin Heidegger zum 26. September 1959. Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 13, Heft 4 (Okt. – Dez., 1959), S. 616 f.

„[...] Doch wie Seiendes in seinem Sein offen wird, das bestimmt nicht einfach der Mensch, das läßt sich nicht allein vom Menschen und seinen sicherzustellenden Möglichkeiten aus festsetzen; wie Seiendes in seinem Sein offen wird, beruht vielmehr darin, wie Sein sich je und je entbirgt.“<sup>456</sup>

Man sollte daher bedenken, dass der Mensch selbst in der Hand der Geschichte steht: Erst, wenn sich das Denken dieser Geschichte zuwendet, kann der Mensch lernen, das, was ist, seinem Sein nach zu nehmen, es sein zu lassen. In diesen Sinne ist die Kehre bei Heidegger als aufschlussreiche Wendung zu verstehen.<sup>457</sup>

Weiter spreche Heidegger mit der Kehre den hermeneutischen Zirkel seiner Untersuchung in *Sein und Zeit* an: Sie sollte die Frage nach dem Sinn von Sein vorbereiten, indem sie nach dem Sein eines ausgezeichneten Seienden (Daseins) fragte. Hierfür musste sie aber schon das Gesuchte – ein Verständnis von Sein überhaupt – voraussetzen. Zwar sollte nun in dieses statische Vorstellung des Zirkels das dynamische geschichtliche Moment eingebracht werden, aber die Rede von der Kehre fiel in diesem Kontext wiederum in eine Zweideutigkeit auseinander: Einmal als Aufforderung, in dem Verhältnis Mensch-Sein den Akzent auf den Pol des Seins zu verlegen. Andererseits aber auch die Aufforderung, das Denken solle die Frage nach dem Sein auslassen und auf diese Weise die Grundtendenz der abendländischen Geschichte ausmachen, um in diesen Bedenken der Abkehr des Seins eine neuen Zukehr mitvorbereiten helfen.<sup>458</sup> So merkt Pöggeler an, dass Heidegger aus einer äußersten Spannung heraus denke, die durch Titel wie *Ontologie* oder *Hermeneutik der Faktizität* und *Sein und Zeit* angezeigt ist. Da man, so Pöggeler weiter, die Gespanntheit dieses Denkens nicht nachvollziehen konnte, missdeutete man Heideggers Denken einerseits als eine herkömmliche, starre Ontologie, andererseits als Radikalisierung des Historismus zu einem Existenzialismus.<sup>459</sup> So sei der Wandel zwischen Früh- und Spätwerk nicht als radikaler Bruch zu lesen; vielmehr machte das Scheitern von *Sein und Zeit* es nötig, dass die Frage nach dem Sein nunmehr als die Frage nach der Wahrheit des Wesens gestellt wird. Da sich aber das Sein uns aus der Metaphysik zeigt, rückt entsprechend die Frage nach dieser in den Mittelpunkt in der Weise, wie das Denken metaphysisch ist.<sup>460</sup> Diese von Pöggeler ins Auge gefasste systematische Einheit von Heideggers Denken deutet

---

<sup>456</sup> Pöggeler, Otto: Einleitung: Heidegger heute, in: Pöggeler, Otto (Hrsg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Königstein 1984, S. 21 f.

<sup>457</sup> Ebd.: S. 22.

<sup>458</sup> Ebd.: S. 22 f.

<sup>459</sup> Pöggeler, Otto: Sein als Ereignis: Martin Heidegger zum 26. September 1959. Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 13, Heft 4 (Okt. – Dez., 1959), S. 609.

<sup>460</sup> Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1983, S. 180 f.

letztlich das Scheitern von *Sein und Zeit* als systematische Notwendigkeit, die der harmonischen Verbindung zum Spätwerk Vorschub leistet.

„Heidegger stellt sich anfangs in die Mitte einer Metaphysik hinein, gegen die er später Sturm laufen wird. So wird seine Kritik nicht nur von außen kommen, sondern die Schärfe der Selbstüberwindung haben.“<sup>461</sup>

Indem Heidegger mit *Sein und Zeit* das Metaphysische durchexerziert und scheitert, demonstriert er gleichermaßen den Fehler der metaphysischen Tradition als Teil seines Denkens.<sup>462</sup>

Luckner kommt im Ausgang vom Scheitern von *Sein und Zeit* zu einer anderen Interpretation: Die fundamentalontologische Absicht Heideggers in *Sein und Zeit* musste scheitern, weil er eben mithilfe der Sprache der Metaphysik nicht zum Seinsdenken durchkam. Nun wird zweifellos jeder, der *Sein und Zeit* selbst gelesen hat, ob dieser Äußerung Luckners ungläubig den Kopf schütteln, hatte Heidegger doch gerade eben wegen der metaphysischen Überfremdung der Alltagssprache seinen eigentümlichen Sprachduktus in *Sein und Zeit* gepflegt. Luckner fährt aber mit seiner Erläuterung fort und meint, dass die Daseinsanalyse aus methodischen Gründen nicht in der Weise abschließbar sei, wie Heidegger dies in *Sein und Zeit* bewerkstelligen wollte. Sie erfordert insbesondere ein neu anzustrengendes phänomenologisches Untersuchen der Alteritätsbeziehungen hinsichtlich deren Beitrag zum Ganzseinkönnen des Daseins. Heidegger dagegen, so Luckner, versuchte mit der Reduktion der Endlichkeit auf die Mortalität die Phänomenologie in *Sein und Zeit* abubrechen und genau dies mache den „metaphysischen Rest“ bei Heidegger aus.<sup>463</sup> Anders formuliert: Indem Heidegger die Zeitlichkeit hinsichtlich des Menschen in *Sein und Zeit* derart in den Vordergrund stellt, begeht er implizit den Fehler, den Menschen auf nur *ein Prinzip* hin zu reduzieren, von dem aus das Menschliche im Ganzen erläutert werden soll – somit zeigt sich nach Meinung Luckners eine metaphysische Komponente in *Sein und Zeit* (der sogenannte „metaphysische Rest“). Luckner selbst sieht die Lösung hierfür in Heideggers Beschreibung des Phänomens, das das Seiende in den *verschiedenen* Möglichkeiten seines Erschlossenwerdens zeigt.<sup>464</sup> Konkret bedeutet dies, dass Luckner die Erweiterung der existenzialen Analyse um *weitere* Formen der Endlichkeit vorschlägt – also eine

---

<sup>461</sup> Pöggeler, Otto: Sein als Ereignis: Martin Heidegger zum 26. September 1959. Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 13, Heft 4 (Okt. – Dez., 1959), S. 602; Schweidler, Walter: Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie. Stuttgart 1987, S. 247.

<sup>462</sup> Schulz, Walter: Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Pöggeler, Otto (Hrsg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Königstein 1984, S. 111 f.

<sup>463</sup> Luckner, Andreas: Heidegger und das Denken der Technik. Bielefeld 2008, S. 89 f.

<sup>464</sup> Heidegger, Martin: Platon: Sophistes. S. 8.

Auffächerung der Zeitlichkeit, wenn man so will. Mit Luckner könnte man nun hier fortführen, dass Heidegger, indem er die Endlichkeit auf die Mortalität verengt, keinerlei Spielraum mehr für weitere Möglichkeiten des Erschlossenwerdens der Endlichkeit lässt. Man kann an dieser Stelle allerdings fragen, inwiefern Luckner so selbst Gefahr läuft, dem „Einordnungswahn“ des Metaphysischen anheim zu fallen und denselben Fehler wie Heidegger begeht. Denn nun muss sich Luckner z.B. fragen, wie viele Formen der Endlichkeit er als hinreichend erachtet, damit die Möglichkeit des Erschlossenwerdens in greifbare Nähe rückt. Somit bringt sich Luckner in dieselbe metaphysische Mitte wie Heidegger, indem er sich dem Zwang definieren zu müssen aussetzt.

Pöggelers Weg weiter verfolgend, geht die vorliegende Untersuchung davon aus, dass es sich bei der *Kehre* nicht um einen Bruch in Heideggers Denken handelt, sondern um einen Wandel von einem philosophischen Ansätzen hin zu einer Reflexion, die von allen (nicht nur metaphysischen) „Ansätzen“ loskommen will.<sup>465</sup> Für eine Lesart von Heideggers Werken in diesem Kontext bedeutet dies, dass die in den späten Werken aufkommenden Begriffe wie z.B. „Technik“, „Metaphysik“, „Wahrheit“, etc. nicht etwa die aus den früheren Schriften ersetzt hätten. Vielmehr geht es Heidegger selbst um ein beständiges Hinterfragen seines eigenen Denkens und dann um eine diesem Reflexionsprozess entsprechend angeleitete Revision desselben – was bei Schulz mit der „Stringenz der Selbstüberwindung“ angeklungen ist. Walter Schweidler bringt dies dadurch auf den Punkt, dass er die so entstandenen verschiedenen Ansätze der Beschreibung in Heideggers Denken als Ebenen in einem mehrfach geschichteten Denkgebäude darstellt: Jede neue Schicht zerstöre nicht die vorherige, sondern mache sie zu ihrem Fundament und gebe so ein fortgeschrittenes Maß an Selbstverständnis wieder.<sup>466</sup> Vor diesem Hintergrund begreift auch die vorliegende Arbeit die systematische Zusammenführung von frühen und späten Schriften Heideggers. In *Sein und Zeit* widmet sich Heidegger der Erschließung der Frage nach dem Sinn von Sein und wie es dem Dasein, also dem Menschen, durch den Verfall erschwert ist, sich überhaupt zunächst einmal diese Frage auf eine adäquate Art und Weise zu stellen und dann zu einer befriedigenden Antwort zu gelangen.

In den hier berücksichtigten Spätwerken Heideggers wendet er sich dem Wesen der Technik zu, wie es das moderne Denken prägt und wie diese Prägung den Menschen dazu anleitet, sich selbst, die Seinen und die Welt auf eine bestimmte Art zu erfassen und sich ihnen gegenüber

---

<sup>465</sup> Schulz, Walter: Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Pöggeler, Otto (Hrsg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Königstein 1984, S. 111 f ; Schweidler, Walter: Die Überwindung der Metaphysik, S. 248.

<sup>466</sup> Ebd.: S. 171; siehe auch Pugliese, der diesbezüglich von der „Kreisbewegung des Denkens“ redet. Pugliese, Orlando: Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger. Freiburg / München 1965, S. 75 ff.

auf eine spezielle Art zu verhalten. Auch in diesem Kontext spricht Heidegger u.a. davon, dass das Wesen der Technik, wie es sich in den modernen Naturwissenschaften als Theorie der Wirklichkeit Bahn bricht, den Menschen einen ursprünglicheren Zugang und Blick auf die Natur verwehrt.<sup>467</sup> Zieht man nun den generellen Charakter der frühen und späten Werke Heideggers heran, wie er weiter oben dargelegt wurde, ließe sich der späte Heidegger als Ergänzung zum frühen interpretieren; die späten Werke wären demnach keine „Ablösung“ der frühen, sondern eine Fortführung dessen, was Heidegger in *Sein und Zeit* darzulegen begonnen hat.

Der Gedanke ist nicht neu, die frühen und späten Werke Heideggers mit Blick auf seine Technikkritik nicht als Gegensatz zu sehen, sondern vielmehr zu versuchen, sie als Supplement konstruktiv zueinander zu führen. So ist auch Luckner zu dem Schluss gekommen, dass die prototechnischen Umgangsweisen aus den existenzialontologischen Untersuchungen von *Sein und Zeit* eine Relevanz für die Philosophie der Technik aufweisen und damit der frühe und früheste Heidegger schon als Technikphilosoph gesehen werden kann.<sup>468</sup>

Die im Zuge der vorliegenden Arbeit angestellte Rückführung der Beschreibung der Abstraktheit abendländischen Denkens in den späten Schriften Heideggers auf die Abstraktheit des legomenon in Heideggers früher Beschäftigung mit Aristoteles und dessen Rückbindung an die „metaphysische Wende“ bei den Vorsokratikern – unter Zuhilfenahme Sohn-Rethels – bekräftigt die hier angeführte Deutung der Kehre, wonach sie nicht als Bruch verstanden werden sollte. Der Hinweis auf die Verwurzelung der Technikkritik Heideggers in seinen frühen Schriften vor dem Hintergrund der Komplementarität zwischen Heidegger und Sohn-Rethel kann auf die im anfänglich dargestellten Dreisatz derart rückbezogen werden, dass in diesem eine weitere „Selbstüberwindung“ angelegt war, die sich nunmehr konkret in der aufgezeigten ökonomischen Dimension seines Technik- und Metaphysikbegriffs im Mehrwert Bahn bricht.

Die Frage nach der Möglichkeit des Zusammendenkens der frühen und späten Werke Heideggers spielt im vorliegenden Rahmen abermals eine Rolle, wenn Kittsteiners Denken bemüht wird, Heideggers „Man“ als Ausdruck eines entfremdet-technischen Natur- und Weltzugangs zu deuten. Dagegen könnte angeführt werden, der zentrale Ausgangspunkt in *Sein und Zeit* bestehe eben in der Gleichursprünglichkeit von „Man“ und „Eigentlichkeit“; daher dürfe das menschliche Dasein nicht als „Fall“ aus einem idealen Urzustand gedeutet werden. Generell ließe sich hier zunächst anmerken, dass niemand Heidegger die Annahme eines Idealzustandes unterstellt, aus dem der Mensch hinausgefallen wäre und das alltägliche Miteinandersein im „Man“ das Resultat dieses Falls wäre. Auf der anderen Seite hebt *Sein und Zeit* eben mit dem

---

<sup>467</sup> Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze (Vom Wesen der Technik), S. 29.

<sup>468</sup> Luckner, Andreas: Heidegger und das Denken der Technik. Bielefeld 2008, S. 7 f.

Anspruch an, zu einer ursprünglicheren verdeckungsfreien Sacherfassung zu kommen. In diesem Zusammenhang ist entscheidend, wie Heidegger die Rolle der Tradition für das Dasein sieht, denn das Dasein *ist* seine Vergangenheit.<sup>469</sup> Heidegger meint damit, dass unser tägliches Sein auf Grundlage einer übernommenen Disposition vonstattengeht, die durch unsere Umwelt (im weitesten Sinne) geprägt ist. Mithilfe dieses Verständnisses, das aus dieser übernommenen Disposition erwächst, erschließen sich uns unsere Möglichkeiten des Seins und regelt sie. Somit folgt die Vergangenheit, laut Heidegger, dem Dasein nicht nach, sondern geht ihm je schon vorweg. Diese elementare Geschichtlichkeit kann dabei dem Dasein selbst verborgen bleiben, denn es neigt nicht nur dazu an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und sich reluzent aus ihr her auszulegen; Dasein verfällt damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt dem Dasein die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab.<sup>470</sup> Deshalb misst Heidegger der Tradition einen unglücklichen Stellenwert bei:

„Tradition überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen Quellen, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe zum Teil geschöpft werden. Die Tradition macht solch eine Herkunft überhaupt vergessen.“<sup>471</sup>

Gibt es hier eine Alternative, die es uns ermöglicht, unsere Vergangenheit erschließen zu können? Wenn es diese geben kann, so nur mittels des Denkens, zu dem, nach Heidegger, der Mensch von Grund auf bestimmt ist.<sup>472</sup> Davon gibt es zwei Arten: Zum einen das rechnende Denken, zum anderen das besinnliche Denken. Ersteres sei das heute übliche, das sich dadurch auszeichnet, dass man immer im Voraus auf bestimmte Erfolge rechnet, in formalen Rahmen denkt und als einziges für die Durchführung der Praxis und die Bewältigung der Geschäfte taugt.<sup>473</sup> Als Gegensatz hierzu ist das besinnliche Denken zu verstehen, das nichts für die Durchführung der Praxis bringt und den Gegensatz zu einer Denkweise darstellt, die nur in formalen Rahmen abläuft.<sup>474</sup> Der Grund dafür liegt darin, dass die besinnliche Denkweise von dem Denkenden verlangt, nicht einseitig an einer Vorstellung hängen zu bleiben<sup>475</sup>, also die Dinge nicht unter dem Gesichtspunkt bestimmter Erfolgserwartungen zu betrachten.

---

<sup>469</sup> Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 2006, S. 20.

<sup>470</sup> Ebd.: S. 20.

<sup>471</sup> Ebd.: S. 21. Beachte auch die Rolle, die Heidegger der Selbstverständlichkeit in seiner Rede „Gelassenheit“ beimisst. Vgl.: Heidegger, Martin: Gelassenheit. Heideggers Meßkircher Rede von 1955. Mit Interpretationen von Alfred Denker und Holger Zabrowski. Freiburg / München 2015, S. 43.

<sup>472</sup> Ebd.: S. 11.

<sup>473</sup> Ebd.: S. 11-13.

<sup>474</sup> Ebd.: S. 13, 17.

<sup>475</sup> Ebd.: S. 21.

Welche Art des Denkens eignet sich aber nun, um die eigene Vergessenheit zu überwinden, die besinnliche oder die rechnende? Eine Antwort auf diese Frage gibt Zabrowski, indem er Martin Heidegger als einen Philosophen schildert, der es dank der besinnlichen Denkweise vermochte, die Welt wahrzunehmen, ohne von der Tradition verblendet worden zu sein. Konkret bedeutet dies, dass sich Heideggers Denkweise durch ein betrachtendes Nachdenken auszeichnet und nicht durch planendes Vordenken<sup>476</sup> (Letzteres eben in der Manier des bestimmenden rechnenden Denkens stehend). Heidegger denkt, so Zabrowski, geschichtlich, d.h. er denkt vom lebendigen, sich bewegenden Geschehen der Geschichte her. Das bedeutet, dass er das Heute zwischen Herkunft und Zukunft sein lässt, als das, als was es sich zeigt. Auf diese Weise liefert er sich nicht der eigenen unmittelbaren Gegenwart aus, weil er von der Herkunft her und auf die Zukunft zudenkt und somit gelassen ist.<sup>477</sup> Heideggers Gelassenheit hat noch ein weiteres Charakteristikum: Es geht ihm nicht darum, eine Wirkung zu erzeugen; sein Denken macht und bewirkt nichts.<sup>478</sup> Diese offene Haltung, die eben nicht das Ziel hat einen bestimmten Einfluss auf das Denken und die Welt zu nehmen, setzt Heidegger instand den Schluss zu ziehen, dass die griechische Ontologie und ihre Geschichte die heutigen Begrifflichkeiten der Philosophie bestimmen und darüber hinaus der Beweis dafür sind, dass die dem Dasein entwachsene Ontologie der Tradition verfällt.<sup>479</sup> An einer anderen Stelle beschreibt Heidegger diesen Befund mit folgenden Worten:

*„Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort. Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen.“*<sup>480</sup>

Die so entwurzelte griechische Ontologie wird im Mittelalter zum festen Lehrbestand, bis zuletzt Descartes mit seinem cogito den Zugang zu den Wurzeln anscheinend endgültig verschüttet.<sup>481</sup> Tragisch erweist sich in diesem Kontext Descartes Anspruch, hierbei die Philosophie auf

---

<sup>476</sup> Zabrowski, Holger: Unterwegs zur Gelassenheit. Überlegungen zur Bedeutung von Heideggers Denken, in: Ebd.: S. 77.

<sup>477</sup> Ebd.: S. 77-79.

<sup>478</sup> Ebd.: S. 80.

<sup>479</sup> Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 21f.; Es ist verwunderlich, dass sich gerade im Rahmen von *Sein und Zeit* diese Stelle findet, die ihrem Gehalt nach eigentlich den späten Schriften entnommen zu sein scheint. In der weiter unten stattfindenden Auseinandersetzung der Möglichkeit des Zusammendenkens des frühen und späten Heideggers wird mit Luckner aufgezeigt, dass sich Elemente der späten Technikkritik Heideggers auch schon z.T. in *Sein und Zeit* finden lassen. Geschuldet ist dies der frühen Auseinandersetzung Heideggers mit Aristoteles, die sich sowohl für *Sein und Zeit* als auch für die späten Schriften als gleichermaßen elementar herausstellt.

<sup>480</sup> Heidegger, Martin: Holzwege, S. 8, kursiv im Text.

<sup>481</sup> Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 22-24.

ein neues Fundament gestellt zu haben – reißt er doch eben genau damit die Wurzeln der Philosophie heraus. Daher gilt es nun über die Anfangsstellung hinaus zur verdeckungsfreien Sacherfassung zu kommen und zwar über die Erschließung der Verdeckungsgeschichte. Dies bedeutet nach Heidegger einen Rückgang zu Aristoteles, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zum Abfall und zur Verdeckung kommt um zu sehen, dass wir in diesem Abfall stehen.<sup>482</sup>

In diesem Kontext ließe sich „das Man“ als strukturelle Konkretisierung dieses Abfalls und der Verdeckung sehen, da in ihm das formale Bestimmtheit des Menschen in seiner Alltäglichkeit zum Ausdruck kommt. Dass es sich hierbei gleichermaßen um ein technisch-entfremdetes handelt, wird mit dem Begriff der „Botmäßigkeit“ deutlich. Im alltäglichen Miteinander steht das Dasein selbst in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Dies bedeutet, dass es nicht das Dasein selbst ist, sondern die Anderen ihm sein Sein abgenommen haben, so Heidegger. Diese Anderen sind dabei nicht bestimmte Menschen, sondern eine anonyme Masse – „das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*.“ Indem sich also das Man auf niemanden explizit bezieht, was man als „Abstraktheit“ bezeichnen kann, entfaltet das Man nach Heidegger seine Diktatur. Diese äußert sich dahingehend, dass vom Man vorbestimmt ist, was als gut oder schlecht, hässlich oder schön, etc. einzustufen ist.<sup>483</sup> Die Abstraktheit regiert also in diesem Kontext die Seinsart der Alltäglichkeit. Mit der Macht über das tägliche Leben der Menschen, eine Macht, die diesem Anonymen gerade aufgrund seiner Abstraktheit zukommt, lässt es Heidegger aber noch nicht bewenden. Als *das* Charakteristikum des Man führt Heidegger die *Durchschnittlichkeit* an, in der auch die schon angesprochene Tendenz des Mitseins der Abständigkeit gründet. In der Durchschnittlichkeit liegt mithin ein Richtmaß dafür, was als redlich oder unredlich gelten kann, was gewagt werden kann und darf. Auf diese Weise, so Heidegger, sei alles Ursprüngliche über Nacht längst bekannt, alles Erkämpfte handlich und jedes Geheimnis verliere seine Kraft.<sup>484</sup>

Diese Schilderung des Man legt den Schluss nahe, dass Heidegger hier eine Alltäglichkeit der Menschen beschreibt, die schon vom Abstrakt-Technischen bestimmt ist. So weist das Man als herrschendes Abstraktum dieselben Eigenschaften auf, wie der von Sohn-Rethel beschriebene entfremdete Vergesellschaftungsprozess, der sich hinter dem Rücken der Menschen abspielt. Mit Heidegger und Sohn-Rethel gesprochen weist die Durchschnittlichkeit in Richtung des Metaphysischen bzw. des Demokritischen; als Gleichmachendes ebnet es jede Art der Individualität ein und lässt so alles und jeden als gleichförmig und indifferent erscheinen. Darüber hinaus

---

<sup>482</sup> Heidegger, Martin: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, S. 75-76.

<sup>483</sup> Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 126.

<sup>484</sup> Ebd.: S. 127.

verhindert die Durchschnittlichkeit das Eintreten unvorhergesehener Dinge; sie bestimmt also schon im Vorfeld, was noch als unverborgener gelten darf, was ein Kernelement der *arche* der *techne* ist.

Vor diesem Hintergrund erscheint es plausibel, die Beschreibung Heideggers des alltäglichen Miteinanderseins im *Man* als Beschreibung einer entfremdeten Gesellschaft zu deuten. Dass Heidegger selbst schon das *Man* als Beschreibung des alltäglichen Miteinanderseins im Gegensatz sieht zu einer Art „besseren“ Möglichkeit des alltäglichen Miteinanderseins, legt auch Catalin Partenie nahe. Sie ist der Meinung, dass das über das Gerede vermittelte Miteinander der Menschen eine „inauthentic existence“ sei. Dem gegenüber stehe ein „logos alethes“, der die Grundlage einer „authentic existence“ sei. Diese Unterscheidung sei auch in *Sein und Zeit* anzutreffen, was schon für einen Abfall von einem „idealen Sein“ spräche im Sinne einer besseren Verständigungssituation, die der Mensch erreichen könne, wenn auch nur zeitlich begrenzt. So sei das alltägliche öffentliche Leben nicht ursprünglich, da der Mensch in diesem kein eigentliches Verständnis von sich selbst und der Welt hat. Gleichwohl sei Heidegger der Auffassung, der Mensch könne aus dieser nicht-ursprünglichen Öffentlichkeit entkommen.<sup>485</sup>

Eine derart vollzogene Verbindung der Begrifflichkeiten des „Miteinanderseins“, der „Durchschnittlichkeit“ und des „Man“ mit der Technikkritik des späten Heidegger – vor dem Hintergrund der Komplementarität mit der Modernitätskritik Sohn-Rethels – in der eben durchgeführten Weise, scheint Luckners Auffassung über die Vereinbarkeit des frühen und des späten Heidegger zu bekräftigen. Ob es dadurch als erwiesen gilt, dass der frühe und früheste Heidegger schon als Technikphilosoph gesehen werden kann<sup>486</sup>, soll hier weder positiv noch negativ beurteilt werden. Was jedoch an dieser Stelle der Untersuchung deutlich wird, ist die Verwurzelung der späten Technikphilosophie Heideggers in seinen frühen Werken – insbesondere in seinen frühen Auseinandersetzungen mit den Griechen, deren technikkritischer Gehalt auch in *Sein und Zeit* zum Tragen kommt. Anhand dieser Verwurzelung wird eine Rückbindung der Technikphilosophie Heideggers an Teile seiner existenzialontologischen Untersuchungen in *Sein und Zeit* möglich.

---

<sup>485</sup> Partenie, Catalin: Imprint: Heidegger's Interpretation of Platonic Dialectic in the *Sophist* Lectures (1924-25), in: Partenie, Catalin / Rockmore, Tom: Heidegger and Plato. Toward Dialogue. Illinois 2005, S. 42-72; hier: S. 44-63.

<sup>486</sup> Luckner, Andreas: Heidegger und das Denken der Technik, S. 7 f.

### **3 Die Konkretisierung der modernen technischen Entfremdung im Bild der Gesellschaft bei Hannah Arendt**

Im bisherigen Verlauf der Untersuchung wurde herausgearbeitet, inwiefern Heidegger und Sohn-Rethel vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Modernitätskritik komplementär gelesen werden können. Der Nachweis dieser Komplementarität erfolgte durch die schrittweise Freilegung dessen, was in der jeweiligen Kritik als für die Moderne wesentlich gilt – ein abstraktes Welt- und Menschenbild, das ein entfremdetes ist. Wurde diese Ausarbeitung mit Fokus auf die entsprechende Wissenschaftskritik Heideggers und Sohn-Rethels vollzogen, soll nun der Versuch unternommen werden, die Anwendung dieser Kritik auf andere bekannte Konzepte des menschlichen Lebens und Zusammenlebens moderner Prägung anzuwenden. Einfach ausgedrückt: Findet sich der Dualismus zwischen Epikureischem und Demokritischem / Natürlichem und Technischen bei weiteren Modellen des Menschen- und Gesellschaftsentwurfs? Sollten Heidegger und Sohn-Rethel mit ihrer Behauptung Recht haben, dass das moderne technische Denken im oben ausgearbeiteten Sinne die abendländische Wissenschaft fest in seiner Hand hat, müsste man dieses Technisch-Entfremdete bei anderen modernen Autoren ausfindig machen können. Auf Grundlage dieser Annahme wird nun exemplarisch das Denken Hannah Arendts anhand ausgewählter Texte als „tertium comparationis“ herangezogen, um die zuvor dargelegte Gemeinsamkeit von Heidegger und Sohn-Rethel nochmals näher in den Blick zu bekommen. Insbesondere eignet sich hier Arendts Ausarbeitung in der *Vita Activa*, um einen Vergleich zum Vorliegenden anzustellen. Denn Arendts Differenzierung zwischen Handeln und Herstellen / Arbeiten und Produzieren erscheint als Resultat ihrer eigenen Zusammenschau von Heidegger und Marx, die einer kritischen Haltung der Moderne und der modernen Wissenschaft gegenüber entspringt. Mithin handelt es sich im nun Folgenden um einen Vergleich zweier unterschiedlicher Versuche, das Denken von Marx und Heideggers zueinander in Beziehung zu setzen. Dieser Vergleich unternimmt dabei die gleichen Stationen, wie die zuvor angestregte Untersuchung zur Ausarbeitung des gemeinsamen Grundes von Heidegger und Sohn-Rethel: angefangen beim Verständnis von moderner Erkenntnis bei Arendt über den Einfluss dieses Erkenntnisgewinns auf das moderne Menschenbild hin zu den Auswirkungen dieses auf moderner Erkenntnis fußenden Menschenbildes auf die moderne Gesellschaft.

### 3.1 Die Entfremdung im Ausgang moderner Erkenntnis bei Hanna Arendt

Hannah Arendts Essay *Sokrates. Apologie der Pluralität* soll an dieser Stelle mit folgender bemerkenswerter Aussage als Anknüpfungspunkt zwischen ihrer Wissenschaftskritik und dem Technischen / Demokritischen bei Sohn-Rethel und Heidegger dienen. Denn Arendt beschreibt nach Art Sohn-Rethels die Rahmenbedingungen des Denkens und Wirkens von Platon und Aristoteles folgendermaßen:

„Noch bedeutsamer war *die Kluft, die sich zwischen Gedanke und Tat öffnete und seitdem nie wieder geschlossen hat.*“<sup>487</sup>

Erstaunlich ist hier der Umstand, dass Arendt nahezu im selben Wortlaut eine Veränderung beschreibt wie Sohn-Rethel das Auseinanderfallen von Tun und Denken. Aber handelt es sich auch dem Inhalt nach um dieselbe Veränderung? Hat Arendt dasselbe im Blick wie Sohn-Rethel? Um dies beurteilen zu können, bedarf es einer genaueren Beschreibung dieser Kluft aus Arendts Sicht. Sie fährt wie folgt fort:

„Alles Denken, das nicht lediglich die Mittel zur Erreichung eines Zieles kalkuliert, sondern sich mit einem Sinn (in des Wortes allgemeinsten Bedeutung) befasst, wurde zu einem »Nachdenken«, ein Denken, das nachträglich erfolgte – nachdem das Handeln die Wirklichkeit bestimmt und entschieden hatte. Das Handeln andererseits, die Aktion, wurde in den sinnlosen Bereich des Akzidentellen verwiesen.“<sup>488</sup>

Für Sohn-Rethel geht dieses Auseinanderfallen vor allem mit einer bestimmten Art der Welt-erfahrung und einem dieser Erfahrung entsprechenden Verhalten einher, das in einer gewissen „Unversöhnlichkeit“ der Menschen mit der Natur, aber auch der Menschen untereinander mündet. Diese als Entfremdung charakterisierte Beziehungsdynamik zwischen dem Menschen und seinem Umfeld zeichnet sich insbesondere durch eine in Vergessenheit geratene Ebene des praktischen Miteinanders aus. So kann man durchaus an Sohn-Rethel anknüpfend bei Arendt auf ein Handeln verweisen, das im Zuge des Auseinanderfallens von Tun und Denken in den Bereich des Akzidentellen verwiesen wurde. Inwiefern der Verlust der praktischen Ebene im

---

<sup>487</sup> Arendt, Hannah: *Sokrates. Apologie der Pluralität*. Aus dem Englischen von Joachim Kalka. Berlin 2016, S. 35; meine Hervorhebung.

<sup>488</sup> Ebd.: S. 35.

Kontext der modernen Wissenschaft bei Arendt dieselben Folgen wie bei Sohn-Rethel und Heidegger hat wird durch ihre Einschätzung deutlich, die aus der Wissenschaft entwickelte Technik werfe den Menschen unerbittlich auf sich selbst zurück und sperre ihn damit in die Grenzen seiner selbst-geschaffenen Systeme.<sup>489</sup> Diese von Arendt angeführte Beobachtung, wonach die rein theoretische Schau der Welt dem Menschen die Natur nur auf eine Art offenbart, die den zuvor gefassten Maximen der Theorie entspricht, stimmt mit Heideggers und Sohn-Rethels zuvor dargelegten Charakterisierung der modernen Erkenntnis überein. Verwiesen sei hier auf die schon dargelegte „Konstruktion der Fakten im Einklang mit dem Modell der Hypothese“ (Sohn-Rethel) und die „Strenge der Forschung“ bei Heidegger. Ein weiterer Brückenschlag zwischen Heidegger und Sohn-Rethel und Arendt vermag unternommen werden hinsichtlich der Charakterisierung, wonach der Wahrheitsanspruch der modernen Wissenschaft auf das Engste mit der Beherrschung des Forschungsobjektes zusammenhängt, da das Bild des Objekts, das sich von-sich-aus zeigt, keinerlei Anspruch auf Wahrheit hat. Nicht das Interesse an der Wahrheit oder am Wissen schwand, so Arendt, sondern es griff die Überzeugung um sich, dass „Wahrheit sich nur dem Zugreifen und nicht dem Zuschauen erschließen würde.“<sup>490</sup> Indem nun, so Arendt weiter, auf diese Weise das Erkenntnisobjekt keinerlei Möglichkeit mehr hatte von selbst in Erscheinung zu treten, „befand sich das menschliche Erkenntnisvermögen geradezu in der Zwangslage, der Wahrheit hinter den täuschenden Erscheinungen nachzujagen und nachzustellen.“<sup>491</sup> Daraus sei es auch zu erklären, dass die Mathematik in der modernen Wissenschaft solch eine herausgestellte Rolle zukommt. Denn wenn ausschließlich Dinge Wahrheit für sich beanspruchen können, die der Mensch selbst hervorgebracht hat, so werde die mathematische Erkenntnis, die mit Größen operiert, die der Verstand in sich selbst vorfindet, maßgebend für alle Erkenntnis. Nimmt man nun Arendts zweiten Punkt in dieser Gleichung hinzu, wonach die mathematische Erkenntnis in einem zugreifenden Tun verifiziert können werden muss<sup>492</sup>, so schließt sich der hier der Kreis von Arendt zu Heideggers und Sohn-Rethels Wandel von einer *adaequatio intellectus et rei* hin zu einer *adaequatio rei ad intellectum*. Was jedoch bei Heidegger die eben dargelegte Angleichung der Dinge an den Verstand ist, beschreibt Arendt als „eigentümliche moderne Vereinigung von Herstellen und Erkennen“. Um dies zu illustrieren, zitiert Arendt an dieser Stelle Kant mit folgenden Worten:

---

<sup>489</sup> Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München <sup>19</sup>2018, S. 365 f.

<sup>490</sup> Ebd.: S. 368.

<sup>491</sup> Ebd.: S. 368.

<sup>492</sup> Ebd.: S. 368.

„Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll.“<sup>493</sup>

Arendt hebt hier mit dem Kantzitat hervor, dass die Herangehensweise der modernen Wissenschaften an die Natur mitnichten ein bloßes „Nachzeichnen“ derselben ist. Der modernen Wissenschaft geht es einzig und allein darum zu zeigen, wie sich die Natur im Ausgang von den zuvor gefassten Verstandesregeln verhalten *soll*. Indem Arendt ihr kritisches Augenmerk an diesem Sollen der Moderne festmacht, übernimmt sie Heideggers Wissenschaftskritik an dem Punkt, an dem er das Aufstellen und Bewirken von Regeln und Gesetzen im Zentrum der modernen Erkenntnis ausmacht; denn laut Heidegger handelt es sich bei der Empirie um die Kenntnis in der Weise, „wie sich die Dinge *in der Regel* verhalten“<sup>494</sup>. Noch deutlicher wird dies unter Verweis auf die in der vorliegenden Arbeit schon dargelegte Charakteristik der modernen Wahrheit durch Heidegger als „Wert“ und „Sollen“, die das Beherrschende der modernen Erkenntnis gegenüber der Welt und dem Menschen in den Mittelpunkt rückt.

Wenn aber nun die moderne Vereinigung von Herstellen und Erkenntnis den Menschen nach Arendt in eine Entfremdung nach demokritischem Modell stürzt, kennt Arendt auch, analog zu Heidegger und Sohn-Rethel, eine Erkenntnis, die den Menschen ähnlich der epikureischen Erkenntnis bei der Natur sein lässt? Einen ersten Hinweis auf eine entsprechende Differenzierung bei Arendt bietet ihre Charakterisierung der Arbeit. Denn Arbeit könne unmöglich so etwas wie Wert hervorbringen, so dass bei der Arbeit die Natur erst dem Erzeugnis sein Gutes verleiht und mit dem Verzehr des natürlichen Dinges es seinen natürlichen Wert nie ganz verliert – im Gegensatz zum Herstellungsprozess.<sup>495</sup> Wie bei Sohn-Rethel und Heidegger zuvor zeichnet sich hier bei Arendt eine Differenzierung zwischen verschiedenen Arten des Umgangs mit der Natur ab: Der eine wird als Herstellen begriffen und zwingt als eine mit dem modernen Erkennen verwobene Einheit die Natur in ein Korsett. Der andere Umgang mit der Natur weist sich in der Arbeit als einer aus, der das Objekt des Umgangs nicht als Wert erscheinen lassen kann und somit als dem herstellenden Erkennen entgegengesetzt einzuschätzen ist. Um jedoch diese Differenzierung zwischen „Herstellen“ und „Arbeiten“ im Rahmen der Frage nach der Vergleichbarkeit dieser Begriffe mit dem Demokritischen und Epikureischen in den Blick bekommen zu können, muss zunächst eine grundlegendere Darstellung dieser nun vorgenommen werden.

---

<sup>493</sup> NTH, AA 01: 230. 01-03. Zit. nach: Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München <sup>19</sup>2018, S. 376.

<sup>494</sup> Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt a.M. <sup>8</sup>2003, S. 80 f.

<sup>495</sup> Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München <sup>19</sup>2018, S. 122.

Arendt unterscheidet in ihrem Buch *Vita Activa* drei unterschiedliche Arten des menschlichen Tuns: Einmal das Arbeiten. Diesem entspricht der biologische Prozess des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt. Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Arbeitens steht, ist das Leben selbst. Zweitens das Herstellen. Im Herstellen manifestiert sich das Widernatürliche. Es produziert eine künstliche Welt von Dingen, die sich den Naturdingen nicht einfach zugesellen, sondern diesen widerstehen in dem Sinne, dass sie vom Lebendigen nicht zerrieben werden, die mithin dem Verfall entzogen sind und dadurch überzeitlich und abstrakt sind. Drittens das Handeln, das die einzige Tätigkeit ist, die ohne Vermittlung von Materie, Material und Dingen sich direkt zwischen Menschen abspielt.<sup>496</sup> Allzu offensichtlich scheint in diesen Beschreibungen der unterschiedlichen menschlichen Handlungsweisen das Epikureische auf Seiten der Arbeit und das Demokritische auf Seiten des Herstellens hindurch. Diese Offensichtlichkeit entsteht im Falle der Arbeit durch das Ineinandergreifen von unmittelbarem Umformen der Natur durch den Menschen und dem damit einhergehenden Sich-gewahr-Sein der eigenen Endlichkeit: Wie im Kontext Marxschen Denkens bei Sohn-Rethel ist auch bei Arendt die Arbeit ein Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur, in dessen Rahmen dem Menschen die Zeitlichkeit dadurch aufgeht, dass er durch seine Tätigkeit an der Natur unmittelbar Zeuge ihrer Vergänglichkeit und Veränderlichkeit ist. Und wie Heidegger und Sohn-Rethel setzt auch Arendt diesen die Vergänglichkeit vermittelnden Arbeitsprozess mit der Dimension des Leiblichen, des Natürlichen und des Lebendigen gleich:

„Der Segen der Arbeit [...] ist die menschliche Art und Weise, der Seligkeit des schier Lebendigen teilhaftig zu werden, die wir mit allen Kreaturen teilen. Und ein in der Arbeit sich verbrauchendes Leben ist der einzige Weg, auf dem auch der Mensch in dem vorgeschriebenen Kreislauf der Natur verbleiben kann. [...] Da der natürliche Lebensprozeß im Körper vonstatten geht [sic], kann es keine lebendigere Tätigkeit geben als die Arbeit.“<sup>497</sup>

Auf der anderen Seite vermag der Herstellungsprozess „diesen Segen“ niemals zu leisten.<sup>498</sup> Letztlich geht Arendt auch den letzten Schritt ihres Lehrers und Sohn-Rethels mit, indem sie den Wandel der Beziehung des Menschen zur Natur vor dem Hintergrund der Differenzierung zwischen *homo faber* und *animal laborans* folgendermaßen darstellt:

---

<sup>496</sup> Ebd.: S. 16f.

<sup>497</sup> Ebd.: S. 126+130.

<sup>498</sup> Ebd.: S. 126.

„Aber die gleiche Natur ist nicht mehr die große Mutter und Spenderin, wenn Homo faber daran geht, sich seine Welt zu bauen; was sie geben kann, ist nun nur noch »das an sich fast wertlose Material«, das erst in der bearbeiteten Herstellung einen Wert und eine Tauglichkeit erhält.“<sup>499</sup>

Weiter stellt sich die Frage nach der Zeitlichkeit der so hergestellten Dinge. Waren bei Heidegger und Sohn-Rethel die im Rahmen des Domkritischen erkannten Gegenstände der Zeitlichkeit enthoben, so kann man fragen, ob Arendt ähnliches für hergestellte Dinge sieht. In der Tat setzt sie die Arbeit unseres Körpers mit dem Herstellen unserer Hände so zueinander, dass Ersteres unproduktiv ist und nichts Dauerhaftes hinterlässt. Letzteres ist ein Um-Zu, das das Ziel hat etwas Zeitloses zu schaffen.<sup>500</sup> Dass hier mit Zeitlosigkeit etwas gemeint ist, das dem Verfallsprozess enthoben ist, wird durch Arendts Worte deutlich, mit denen sie den Lebensprozess bezeichnet, der dem Arbeiten nahesteht. So sei das Leben ein Vorgang, der überall das Beständige aufbraucht, es abträgt und verschwinden lässt, bis schließlich tote Materie als Abfallprodukt einzelner Lebensprozesse seinen Weg zurückfindet in den alles umfassenden Kreislauf der Natur, der keinerlei bestimmbareren Anfangs- und Endpunkt hat.<sup>501</sup> Obschon Arendts Wortwahl zur Beschreibung der Arbeit als Lebensprozess, der das Beständige verzehrt, negativ konnotiert sein mag, wird deutlich, dass auch Arendt den unter den Vorzeichen des Um-Zu hergestellten Dingen der Vergänglichkeit enthoben ansieht. Für das Zwischenmenschliche Miteinander stellt sich jedoch das Charakteristikum der Unvergänglichkeit als fundamental wichtig für Arendt heraus. Denn es ist die Gesamtsumme der durch den Homo faber hergestellten Dinge, die sich zu der vom Menschen erbauten Welt zusammenfügt, in der der Mensch auch seine Heimat hat.<sup>502</sup> Nun findet sich Arendt in ihrer Analyse der materiellen Bedingungen des Politischen ganz bei Sohn-Rethel, der – wie oben dargelegt wurde – ebenfalls die Heimstatt des Menschen in einer menschlich vermittelten Umwelt ansieht, die geschieden von der Natur existiert und von ihm als „zweite Natur“ bezeichnet wird. Die hier ausgemachte Nähe des Staates bei Arendt zum Begriff der zweiten Natur bei Sohn-Rethel ist verwunderlich. Denn bei Arendt ist die Politik mitnichten etwas Entfremdetes, wohingegen Sohn-Rethel den Vorwurf erhebt, der Staat sei Ausdruck der abstrakten Entfremdung. In ihm zeige sich das Verhalten der Menschen zueinander derart, dass sie ausschließlich ihre „Ich-Bezogenheit“ gegeneinander geltend machen<sup>503</sup>

---

<sup>499</sup> Ebd.: S. 159; Arendt zitiert an dieser Stelle Locke, was ein weiteres Indiz dafür ist, dass sie sich in ihrer Analyse im ökonomischen Fahrwasser von Marx befindet.

<sup>500</sup> Ebd.: S. 104.

<sup>501</sup> Ebd.: S. 115.

<sup>502</sup> Ebd.: S. 161.

<sup>503</sup> Sohn-Rethel, Alfred: Soziologische Theorie der Erkenntnis, S. 39+52 f.

– mit Heidegger gesprochen ist das alltägliche Miteinander vom Sein als Subjekt und der damit einhergehenden Abständigkeit geprägt.

### **3.2 Die unterschiedlichen Arten der Vergesellschaftung vor dem Hintergrund des Demokritischen und Epikureischen bei Arendt**

Zunächst scheint die Nähe von Arendts Heimatstatt der Menschen zur Zweiten Natur Sohn-Rethels evident, ist doch alles Herstellen „gewalttätig, und Homo faber, der Schöpfer der Welt, kann sein Geschäft nur verrichten, indem er Natur zerstört.“<sup>504</sup> Dass die Heimatstatt des Menschen als etwas Hergestelltes mit Arendt aber mitnichten etwas Positives ist, zeigt ihre genaue Charakterisierung des Zusammenkommens von Menschen, die wie der Homo faber sind. Denn der Homo faber ist zwar in der Lage, einen öffentlichen Raum herzustellen. Gleichwohl ist „dies nicht ein politischer Bereich im eigentlichen Sinne des Wortes.“<sup>505</sup> Der Grund dafür liegt darin, dass Homo faber nicht in der Lage ist, unmittelbar mit anderen Menschen in Kontakt zu treten; der Tauschmarkt ist der öffentliche Raum, der es dem herstellenden Menschen ermöglicht, das Werk seiner Hände zur Schau zu stellen. Nur indem er dies tut, könne er überhaupt mit anderen Menschen in Kontakt treten.<sup>506</sup> Mit diesen Worten macht Arendt klar, dass der über Produktausch hergestellte Kontakt zwischen Menschen – i.e. die über den Warentausch vollzogene Vergesellschaftung nach Vorbild von Sohn-Rethel und Marx – nichts Politisches an sich hat. Die auf dem Markt hergestellte Öffentlichkeit des Homo faber nach Arendt lässt sich also als ein Resultat des Demokritischen begreifen – wie die der Aneignungslogik folgende Zweite Natur bei Sohn-Rethel oder das Aufeinandertreffen der Subjekte in der Gleichförmigkeit des Man bei Heidegger. Denn der Mensch kennt, wie Arendt weiter bemerkt, sofern er Homo faber ist, nichts „als seine vorgefassten Zwecke, zu deren Realisierung er alle Dinge zu Mitteln degradiert, so dass schließlich unter seiner Herrschaft nicht nur die hergestellten Dinge, sondern die Erde im Allgemeinen und die Natur im Speziellen keinerlei Wert für ihn haben.“<sup>507</sup> Insofern also die Welt der hergestellten Dinge die Heimatstatt des Homo faber ist, richtet sich der Mensch als Homo faber in einer Welt ein, die ihm nur Mittel zum Zweck ist – mithin in einer Welt, die ihm völlig entfremdet ist. Und hierin zeigt sich – wie bei Heidegger und Sohn-Rethel – nicht nur die völlige Entfremdung des Menschen von der Natur, sondern auch die

---

<sup>504</sup> Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München 192018, S. 165.

<sup>505</sup> Ebd.: S. 191.

<sup>506</sup> Ebd.: S. 191.

<sup>507</sup> Ebd.: S. 186.

Entfremdung der Menschen untereinander. Denn „Der Impuls, der den Hersteller in die Öffentlichkeit und auf den Markt drängt, ist nicht das Verlangen nach anderen Menschen, sondern das Interesse an anderen Erzeugnissen [...]“. <sup>508</sup> Deutlich klingt hier die oben dargelegte Unterscheidung zwischen einem Ding und einem Gut, das auf dem Markt ausgetauscht wird, durch ein Wollen an und wird von Arendt noch konkretisiert: So zeigt sich auch bei Arendt der Umstand, etwas als Mittel zu einem Zweck zu betrachten – das weiter oben mit einem bestimmten Wollen gleichgesetzt wurde – als Grund für die Entfremdung der Menschen mit der Natur *und* untereinander. Dass die hier dargelegte Formulierung der Entfremdung der Menschen als Homo faber mit dem im Demokritischen mitschwingenden Marxschen Denken nach Prägung Sohn-Rethels vereinbar ist, zeigt sich dadurch, dass sich Arendt selbst auf Marx an dieser Stelle beruft. <sup>509</sup>

Ein weiteres Verbindungsglied zwischen der marktgenerierten Öffentlichkeit des Homo faber und der entfremdeten demokritischen Welt bietet die Produktzentriertheit des Vergesellschaftungsprozesses des Homo faber. Hier lässt sich ein Bogen zum schon angeführten Ansatz Kittsteiners schlagen, der das alltägliche entfremdete Miteinander im Man bei Heidegger und die produktvermittelte Vergesellschaftung unter Privatleuten mittels der „Sprache der Dinge“ im Marxschen Kontext zusammenbringt. Arendts Charakterisierung der Öffentlichkeit des Homo faber als einer die ausschließlich *über die produzierten Dinge* auf dem Markt vonstatten gehen kann trifft somit mitten ins Zentrum dessen, was Kittsteiner mit der „Verständigung zwischen meinen Dingen und deinen Dingen“ meint.

Wenn also der Homo faber dem Menschen entspricht, der dem Demokritischen verhaftet ist, stellt sich nunmehr die Frage, welche Tätigkeit nach der Lesart Arendts dem Naturwüchsigen / Epikureischen entspricht. Das bisher Dargelegte legt den Schluss nahe, das Epikureische im Kontext von Arendt in ihrem Arbeitsbegriff und in der Lesart des Menschen als Animal laborans zu verorten. Obgleich schon einige Stellen dargebracht wurden, die eine parallele Lesart zwischen dem Arbeitsbegriff Arendts und dem Epikureischen als ein naturwüchsiges Erkennen nahelegen, ergeben sich nicht von der Hand zuweisende Schwierigkeiten beim Versuch, beide Begrifflichkeiten übereinander zu bringen. Der Grund dafür liegt in der bisweilen widersprüchlichen Beschreibung der Arbeit durch Arendt. Setzt Arendt das Arbeiten, wie oben dargelegt, mit dem Verbleiben des Menschen in der Natur und des Lebendigen gleich – was für die Lesart als der Entsprechung des Epikureischen spricht – so wendet sie sich an anderen Stellen entgegen dieser zuvor dargelegten Lesart. Dann beschreibt sie die Arbeit als „verzehrenden Prozeß, in dem Materie nicht verwandelt, sondern zerstört wird.“ Diesen Widerspruch scheint Arendt

---

<sup>508</sup> Ebd.: S. 266.

<sup>509</sup> Ebd.: S. 266f.

sogleich selbst zu relativieren, denn der destruktive Aspekt der Arbeit werde nur dann deutlich, wenn man sie vom Standpunkt der Welt und im Gegensatz zum Herstellen betrachtet. So sei auch umgekehrt gerade das Herstellen destruktiv, da es die von ihm gebrauchte Materie der Natur für immer entwende. Das Arbeiten auf der anderen Seite bediene sich zwar der natürlichen Güter, gebe diese ihr aber wieder auf dem Wege des Stoffwechsels des menschlichen Körpers zurück.<sup>510</sup> Somit könnte man argumentieren, dass das Gleichsetzen der Arbeit mit Zerstörung nur daraus resultiert, dass Arendt im Fortgang ihrer Untersuchung die verschiedenen Perspektiven der von ihr analysierten Standpunkte einzunehmen versucht. Entsprechend wäre der Versuch gelungen, den Arbeitsbegriff Arendts als naturwüchsig und epikureisch zu lesen, da sich der so vorgefundene Widerspruch als ein vermeintlicher herausgestellt hätte. Dass an dieser Stelle der Konjunktiv zur Anwendung kommt liegt daran, dass Arendt ungeachtet der Berücksichtigung der Perspektive des Herstellens deutlich macht, dass das *Animal laborans* wegen seiner Weltlosigkeit unfähig ist, einen öffentlich-weltlichen Bezirk zu errichten und sein gesellschaftliches Zusammenleben deshalb niemals über Stammesorganisationen hinauskommt.<sup>511</sup> Mit Blick auf einen Rückbezug Arendts auf das Epikureische bleiben somit zwei Möglichkeiten: Erstens, das *Animal laborans* wird als naturwüchsig und epikureisch im Sinne Sohn-Rethels und Heideggers identifiziert. Die Beschreibung der Arbeit durch Arendt als die Tätigkeit, vermittels der der Mensch sich das Leben erhält – nicht nur im Kontext der Subsistenz, sondern auch als leibvermittelte Einheit mit der Natur – und somit in unmittelbarer Beziehung zur Natur steht macht die Parallele zum Epikureischen und Naturwüchsigen deutlich und würde daher dafür sprechen. Zudem hebt Arendt hervor, dass nur das *Animal laborans* vermittels seiner Arbeitstätigkeit das Glück für sich in Anspruch nehmen kann: Weder dem herstellenden noch dem handelnden Menschen sei es je in den Sinn gekommen, glücklich sein zu wollen.<sup>512</sup> Die Suche nach dem Epikureischen bei Arendt abubrechen wird zudem noch durch die entsprechende Charakterisierung des herstellenden *Homo faber* bestärkt. Denn das Herstellende bei Arendt spiegelt sich deutlich im Demokritischen wieder und wird von Arendt selbst als Gegensatz zur Arbeit gesehen und zwar auf Grundlage derselben Zuschreibungen, mit der auch bei Sohn-Rethel und Heidegger das Epikureische / Naturwüchsige und Demokritische / Technische gegeneinander in Stellung gebracht werden. Demnach scheint es sinnvoll unter Verweis auf diese analoge Struktur das Epikureische im Arbeiten anzusiedeln. Dies hätte

---

<sup>510</sup> Ebd.: S. 118.

<sup>511</sup> Ebd.: S. 191.

<sup>512</sup> Ebd.: S. 158.

jedoch zur Folge, dass man nicht nur einem apolitischen, sondern einem gänzlich anti-politischen Verständnis vom menschlichen Zusammenleben das Wort reden müsste, weil ein politisches Leben doch immer auch eines wäre, das unter den Vorzeichen des Herstellens bzw. des Demokritischen zustande gekommen ist. Eine derartige anti-politische Deutung scheint unter Verweis auf das „Absterben des Staates“ hinsichtlich des Marxschen Denkens plausibel. Und auch für Heidegger ließe sich eine Gewisse Plausibilität eines anti-politischen Standpunktes anbringen, wenn man das Politische als Ausfluss des Technischen sieht.

Gleichwohl ist ein Abbruch der Suche nach der Vereinbarkeit von Epikureischem und Zwischenmenschlichem Sein bei Arendt stark verkürzt, bildet doch eben gerade das Politische im herkömmlichen Sinn, das Arendt als Zweck-Mittel-Kategorie bloßlegt, gewissermaßen den Fluchtpunkt, auf den die von ihrem Lehrer übernommene Metaphysikkritik im Kontext des Zwischenmenschlichen hinausläuft. Insofern also die Politik im Mittelpunkt des gesamten Arendtschen Denkens steht<sup>513</sup> und aufgezeigt werden soll, inwiefern Arendts Denken hinsichtlich des Zwischenmenschlichen mit dem Gegensatz zwischen dem Epikureischen und Demokritischen zusammengebracht werden kann, soll nun die oben nur kurz angesprochene dritte Art des menschlichen Tuns behandelt werden: Das politische Handeln. Dies aber nur insofern, als es Aufschluss darüber zu geben vermag, inwiefern das Epikureische und das Demokritische im Horizont des Handlungsbegriffs von Arendt mitschwingen, d.h. inwieweit es möglich ist, vom politischen Handeln Arendts einen Bogen zur Modernitätskritik Heideggers und Sohn-Rethels zu schlagen.

Eine erste augenscheinliche Parallele zwischen der Modernitätskritik Heideggers und Sohn-Rethels und dem Politischen bei Arendt ist die strukturelle Verwobenheit von Erkenntnisfragen und deren Auswirkungen auf die Art und Weise, wie sich die Menschen ihr Miteinander gestalten. Ist das Demokritische auf der einen Seite eine Erkenntnisweise, die den Menschen dazu anleitet, sich auf entfremdete Art und Weise gegen die Natur und seine Mitmenschen zu verhalten, so lässt dazu analog bei Arendt die Handlungsweise des Herstellens den Menschen zum Homo faber werden. Auf diese Weise richtet er sich eine Heimatstatt ein, die abstrakt und unvergänglich im demokritischen Sinne ist. Und wie im ökonomischen Kontext des Demokritischen ist der Homo faber zum Zwecke der Vergesellschaftung auch hier auf den Markt und die dort getauschten Güter angewiesen, die die eigentliche Vergesellschaftung bewerkstelligen. Wie bei Sohn-Rethel und Heidegger rückt auch bei Arendt ein Wandlungsprozess in den Mit-

---

<sup>513</sup> Jalusic, Vlasta: 29. Politik, in: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie: Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2011, S. 308.

telpunkt der Beschreibung dieses Umstandes; ein ursprünglicherer Zustand ist zu den Herstellungsverhältnissen des Homo faber „verkommen“, die die Gegenwart prägen. Jedoch nimmt im Bereich des Politischen nicht das Arbeiten die Rolle dieses ursprünglicheren Naturwüchsigen ein, sondern das Handeln. So habe mit der Zeit das Herstellen das Handeln abgelöst, was das Verständnis von Politik im heute üblichen Rahmen als Zweck-Mittel-Kategorie geprägt hat. Infolge dessen wird heute Politik als Mittel zu anderen Zwecken mit Administration und Gewalt gleichgesetzt. Dies führe zu der paradoxen Situation, dass sich die heutige Politik zwar die Garantie der Sicherheit und des Lebens der Menschen auf die Fahnen geschrieben hat, jedoch über den Weg der Verwaltungsprozesse, durch die die modernen Gesellschaften und die sozialen Fragen reguliert werden, nicht nur der Sinn der Politik, sondern auch das Politische überhaupt aus der Welt verlorenzugehen droht.<sup>514</sup>

Wie stellt sich nun das Handeln bei Arendt im epikureischen Sinn dar?

In der Vita activa hebt Arendt zunächst mit der Grundbedingung des Handelns an, ehe sie auf das Handeln selbst eingeht. Diese Bedingung, die für das Handeln des Menschen wesentlich ist, ist das Faktum der menschlichen Pluralität. Sie manifestiert sich ihrerseits wieder als Gleichheit und Verschiedenheit. Unter „Gleichheit“ versteht Arendt Gleichartigkeit, ohne die es „keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt, die nicht mehr von uns, aber doch immer von unseresgleichen bevölkert sein wird.“<sup>515</sup>

Mit der Gleichheit in einem reziproken Verhältnis steht die Verschiedenheit, die nur der Mensch aktiv zum Ausdruck bringen kann. Nach Arendt geht aber diese artikulierte Verschiedenheit des Menschen weit über das bloße sich Mitteilen im Sinne einer Bedürfnisbefriedigung hinaus: Er teilt sich immer auch selbst mit und zwar in einer sprechend-handelnden Art und Weise.<sup>516</sup> Weiter sei das Sprechen und Handeln, so Arendt, die einzige der drei Betätigungsweisen des Menschen, derer er niemals ganz entraten könne. Zwar sei die Arbeit charakteristisch für den Stoffwechsel mit der Natur. Dies bedeutet aber nicht, dass der Mensch automatisch arbeiten müsste. Ebenso verhält es sich mit dem Herstellen. Sprechen und Handeln, so Arendt weiter, sind in diesem Zusammenhang *die* Tätigkeiten, die den Menschen auszeichnen.<sup>517</sup>

Bemerkenswert an der Beschreibung des Handelns und des Sprechens, das beides wesentlich miteinander verwandt ist<sup>518</sup>, ist dabei das Charakteristikum, dass „sich der Mensch selbst of-

---

<sup>514</sup> Ebd.: S. 308.

<sup>515</sup> Arendt, Hannah: Vita activa oder vom tätigen Leben. München 192018, S. 213.

<sup>516</sup> Ebd.: S. 214.

<sup>517</sup> Ebd.: S. 215.

<sup>518</sup> Ebd.: S. 217.

fenbart.“ Nach Arendt ist dies mitnichten als abstraktes Spezimen der Gattung Mensch zu verstehen, wie etwa das aristotelische *zoon logon echon*. Würde Arendt dies blind übernommen haben, so könnte man ihr vorwerfen, dem Metaphysischen anheimgefallen zu sein. Denn jede wie auch immer geartete „Idee vom Menschen überhaupt“ begreife die menschliche Pluralität als Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines Urmodells und bestreite damit von vornherein die Möglichkeit des Handelns.<sup>519</sup> Dass Arendt das Handeln und Sprechen als ein „von-sich-heraus“ darstellt und dies zudem gegen ein Verständnis vom Menschen ins Feld führt, das diesen vor dem Hintergrund einheitlicher Prinzipien zu verstehen versucht, rückt Arendts Handlungsbegriff abermals in die Nähe des Epikureischen bzw. des Naturwüchsigen. Denn dieses hat nicht, wie bei Heidegger und Sohn-Rethel deutlich wurde, *den* Menschen im Blick – ihm geht es, wie dem Handeln bei Arendt auch, nicht um die Frage „Was bist du?“, sondern „Wer bist du?“ Durch das Mitteilen des „Wer“ treten die Menschen unmittelbar in Kontakt und offenbaren sich in ihrer jeweiligen Einzigartigkeit<sup>520</sup> – im Gegensatz zu dem abstrakten Vergesellschaftungsprozess unter Privatpersonen, der vermittelt des Austausches von hergestellten Dingen vonstattengeht. Denn das Privatleben zeichne sich nach Arendt durch das Fehlen eben jener menschlich vermittelten Unmittelbarkeit aus, die gerade erst die eigentliche objektive Wirklichkeit konstituiert, die durch das Gesehen- und Gehörtwerden entsteht.<sup>521</sup> So stellt sich eine über den Tausch von hergestellten Dingen auf dem Markt vermittelte Gesellschaft auch bei Arendt als etwas Unmenschliches heraus – eine Beschreibung, die schon im Kontext der Darstellung des abstrakten Wissens im Marxschen Kontext aufgekommen war. Denn nicht die Menschen, sondern die Dinge der Menschen treten dabei einander gegenüber. Was hinsichtlich der Vergesellschaftung über die Dinge auf den Märkten gesagt wurde, lässt sich nun im Lichte Arendts um den Aspekt des Ausbleibens der Handlung als etwas Epikureisches ergänzen. So stellt sich das Unmenschliche in einer vermittelt der Sprache der Dinge vonstattengehenden Vergesellschaftung dadurch ein, dass der Tauschhandel ein „Wortloses Handeln“ ist; bei diesem ist es, „als hätten die aus ihm resultierenden Taten auch das Subjekt des Handelns, den Handelnden selbst, verloren; nicht handelnde Menschen, sondern Roboter würden vollziehen, was für Menschen prinzipiell unverständlich bleiben müsste.“<sup>522</sup>

Der Aspekt des Nicht-Verstehens als Dimension des wortlosen Handelns vor Augen weist abermals in Richtung der gesellschaftlichen Entfremdung bei Sohn-Rethel und Heidegger. Neben den schon erwähnten Aspekten der Abständigkeit und der Ich-Bezogenheit, der gemäß die

---

<sup>519</sup> Ebd.: S. 17.

<sup>520</sup> Ebd.: S. 217+219.

<sup>521</sup> Ebd.: S. 73.

<sup>522</sup> Ebd.: S. 218.

Menschen einander nicht mehr als Individuen wahrnehmen, sondern bloß noch als entfremdete abstrakte Persönlichkeiten, ließe sich hier das alltägliche entfremdete Mitsein im Man anbringen, bzw. auf Marxscher Seite die Vergesellschaftung der Menschen hinter ihren Rücken. So stellt sich das über Gesetze und Regeln (Man) vermittelte Miteinander der Menschen als Ausbleiben des „Wer“ heraus. Das Moment des Nicht-Verstehens liegt dabei beim „Erlernen“ der Regeln und Sitten, die über das Man vermittelt sind. Selten hören nämlich Kinder, wenn sie von den Eltern zur Ordnung gerufen werden, ein ausführliches Für und Wider der zu unterlassenen Handlung. In der Regel greifen die Eltern zum apodiktischen „Man macht das so“, wenn der sich ungehörig benehmende Nachwuchs nach dem „Warum“ der auferlegten Verhaltensregel fragt. Und nicht nur bei Kindern verhält sich dies so, auch Erwachsene lassen sich bisweilen vom „Man“ noch belehren. Der Arendtsche Aspekt der Unwissenheit kommt meistens immer dann zum Vorschein, wenn sich der zu Belehrende mit dieser Auctoritas nicht zufrieden geben will und das Gegenüber um eine tiefergehende Begründung bemüht ist. Nicht selten stellt der Belehrende dann fest, dass die Regel, die zuvor unter Verweis auf das Man einem selbst noch so fundiert und richtig schien, auf einmal keine andere Rechtfertigungsgrundlage hat als „dass Man es so macht“.

Dass auf diese Art und Weise ein Verhaltenskodex in das Zwischenmenschliche Leben hineingetragen wird, der auf alle gleichermaßen in jeder Situation ungeachtet ihrer individuellen Lebensumstände anwendbar sein soll, wurde oben mit dem Begriff der „Gleichförmigkeit des Man“ beschrieben und als entfremdet charakterisiert, da in den Worten Arendts das „Wer“ in diesem Kontext keinerlei Rolle mehr spielt. Im Ausgang dieser Dimension der Gleichförmigkeit, die das Herstellen-Wollen von Homogenität innerhalb einer Gruppe ist, wird ferner wiederum die Demokritische Entfremdung als wesentlicher Gegensatz zur Handlung Arendts in seiner epikureischen Tragweite deutlich und zwar in dem Sinn, als die durch das Man artikulierten Verhaltensregeln als Versuch interpretiert werden, „Das unverwechselbar einmalige Wer-einer-ist, das sich so handgreiflich im Sprechen und Handeln manifestiert [...] eindeutig in Worte zu fassen.“<sup>523</sup> Denn sobald wir nach Arendt versuchen zu sagen, wer jemand ist, beginnen wir Eigenschaften zu beschreiben, die dieser jemand mit anderen teilt. Gleichzeitig aber lässt man dann dasjenige außenvor, das diesen Jemand in seiner Einzigartigkeit erscheinen lässt.

---

<sup>523</sup> Ebd.: S. 222.

„Es stellt sich heraus, daß die Sprache, wenn wir sie als ein Mittel der Beschreibung des Wer benutzen wollen, sich versagt und an dem Was hängen bleibt, so daß wir schließlich höchstens Charaktertypen hingestellt haben, die alles andere sind als Personen, hinter denen vielmehr das eigentliche Personale sich mit einer solchen Entschiedenheit verbirgt, daß man versucht ist, die Charaktere für Masken zu halten, die wir annehmen, um das Risiko des Aufschlusses im Miteinander zu verringern – gleichsam als schalteten wir eine Schutzschicht ein, um die bestürzende Eindeutigkeit des Dieser-und-niemand-anderes-Seins abzdämpfen.“<sup>524</sup>

In den Worten Arendts klinkt an dieser Stelle die über das Man vermittelte Gleichförmigkeit als ein bestimmter „Charaktertypus“, als „Maske“ an. Hinter dieser Maske wird gleichsam die Einzigartigkeit des Menschen verdeckt. Er kann nun nicht mehr, da er mit dem Verhaltensregelwerk des Man konfrontiert ist, in einer für ihn einzigartigen Weise handelnd tätig werden. Er ist gezwungen, die ihm uneigentliche Handlungsweise des Man zu adaptieren und zu imitieren, verliert sein Menschliches im Zwischenmenschlichen und erliegt somit, wie bei Heidegger und Sohn-Rethel auch, der Gleichförmigkeit der Entfremdung. Er wurde selbst von außen gemäß des Man als etwas Bestimmtes hergestellt und verliert somit jedwedes „von-sich-aus“. Denn das ursprünglichste jeder Handlung, so Arendt, ist nicht die Realisierung vorgefasster Ziele und Zwecke.<sup>525</sup>

Letztlich wird eine Handlung, die keinerlei Aufschluss mehr über das Wer zu geben vermag, zu einer Leistung, ähnlich anderen gegenstandsgebundenen Leistungen. Wie das Herstellen, kann solch ein Handeln dann auch nur einfach ein Mittel zum Zweck werden. Dies, so Arendt, sei immer dann der Fall, wenn das eigentliche Miteinander zerstört ist und die Menschen nur für- und gegeneinanderstehen und agieren. Beispielhaft sei hier der Kriegsfall, in dem das Handeln bedeutet, mit bestimmten Gewaltmitteln zuvor gefasste Ziele zum eigenen Vorteil und gegen den Gegner durchzusetzen. In solchen Fällen sei die andere Weise des Handelns – das Sprechen – nur Gerede. Analog zum Gerede bei Heidegger bewirkt es in diesem unmenschlichen Kontext bei Arendt, dass die entfremdeten Menschen in Zweck-Mittel-Strukturen sprechend den Gegner und sich selbst täuschen und in diesem Zustand der Entfremdung gehalten werden.<sup>526</sup> Im Gegensatz zu dieser unmenschlichen demokritischen Begegnungsbasis, die unter den Vorzeichen des zweckhaften Herstellens steht, befindet sich nach Arendt der „Erscheinungsraum“. Dieser Erscheinungsraum als Resultat des eigentlichen Handelns ist, wie eben

---

<sup>524</sup> Ebd.: S. 222f.

<sup>525</sup> Ebd.: S. 226.

<sup>526</sup> Ebd.: S. 221.

schon angesprochen, nicht das Ziel des eigentlichen Handelns; der Mensch handelt nicht, um diesen Erscheinungsraum zu kreieren. Vielmehr ist dieser Erscheinungsraum ein „zufälliges Nebenprodukt“ des ursprünglich intendierten Handelns des Menschen – Arendt sagt, dass sich solche über das Handeln vermittelten Produkte „ergeben“.<sup>527</sup> Dass sich etwas Unvorhergesehenes ergibt im Kontext einer „eigentlichen Handlung“, die als „menschlich“ gilt weil sie als „naturgemäß“ angesehen wird, ist ebenfalls schon von Heidegger und Sohn-Rethel bekannt. Wie bei Letzteren im Rahmen eines potentiellen Misslingens einer Tätigkeit die Natur „von-sich-aus“ aufscheint und dem Menschen ihre „Autonomie“ kundtut, so „ergibt“ sich bei Arendt im Rahmen des eigentlichen Handelns die Bedingung der Möglichkeit für das eigenständige Aufscheinen der Menschen füreinander. Wichtig sind hier folgende Eigenschaften des Erscheinungsraumes, von denen einige wiederum Parallelen zum Epikureischen aufweisen. So entstehe, wie schon angeklungen, der Erscheinungsraum immer dort, wo Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen, was ihn zur Grundlage aller ausdrücklichen Staatsgründungen und Staatsformen macht. Was ihn von anderen Räumen, im geometrischen oder architektonischen Sinne, unterscheidet, ist, dass er die Vorgänge, die ihn hervorgebracht haben, nicht überdauert. Er ist direkt an die ihn hervorbringende Tätigkeit gekoppelt, wodurch er in dem Moment verschwindet, wenn die Tätigkeiten, in denen er entstand, verschwunden oder zum Stillstand gekommen sind. Daher kann er sich, wie oben schon angedeutet, in jeder Ansammlung von Menschen potentiell ergeben. Jedoch kommt er nicht notwendigerweise und auch nicht für immer zustande.<sup>528</sup>

In dieser Eigenschaft des unmittelbaren Gebunden-Seins an die ihn vorbringende Handlung, gleicht der Erscheinungsraum Arendts dem praktisch-vermittelten epikureischen Wissen Heideggers und Sohn-Rethels. Wie in der Vermessungskunst der Alten Welt bei Sohn-Rethel hängt die Dauer und der Gehalt des über die zwischenmenschliche Handlung zustande gekommenen Raumes von der unmittelbaren Praxis ab; sie konstituiert das die Menschen miteinander und mit der Natur verbindende Moment und verschwindet wieder in dem Moment, da die Praxis nicht mehr vollzogen wird. In diesem Sinne hat der Erscheinungsraum von Arendt auch dieselben Qualitäten wie Heideggers Aletheia und zwar in einem doppelten Sinne: Erstens ist es eine wesentliche Eigenschaft dieses Raumes, dass er vergänglich ist. Er scheint durch die Handlung vermittelt unmittelbar auf, um aber sogleich wieder zu verschwinden – analog zum Wechselspiel von Verborgenheit und Entborgenheit bei Heideggers Aletheia in ihrer Ausprägung der arche der physis. Zweitens kommt mit dem Erscheinen des Raumes das „In-sich-von-sich-her“

---

<sup>527</sup> Ebd.: S. 226.

<sup>528</sup> Ebd.: S. 251.

der Menschen erst zur Erscheinung. Es treten also im selben Moment die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens, wie auch das Erscheinen selbst hervor, indem sie sich ergeben, um sodann wieder zu verschwinden. Um einen Bogen zur etwas kryptisch anmutenden Ausdrucksweise von *Sein und Zeit* zu schlagen: Im Erscheinungsraum Arendts wird zugleich das „Da“ und das „Sein“ des Seins vom Seienden des Menschen gewahrt und zwar ausschließlich „dort“. Nicht nur, dass der Mensch selbst sich so als eigenständiges Individuum präsentieren kann; darüber hinaus ist es ihm auch nur vermittels des Handelns in diesem Erscheinungsraum Möglich, andere Menschen als ebenso eigenständig wahrzunehmen. Denn das Handeln kann sich nur in einem Beziehungsgewebe zwischen Menschen vollziehen.<sup>529</sup>

### **3.3 Das Politische Handeln bei Arendt als das dem Epikureischen entsprechende zwischenmenschliche Handeln**

Der Kontext, in dem sich im Rahmen des Denkens von Arendt dieser Erscheinungsraum über das Handeln als Sprechen vor allem konstituiert, ist die Politik. Dabei wurde schon gezeigt, dass „Politik“ und „Staat“ in diesem Sinne nicht die Polis als bloß materielles Staatsgebilde begreift, das örtlich gebunden ist. Solch ein rein auf das Staatsgebiet und seine materiellen Dinge ausgerichtetes Staatsverständnis entspringt dem Herstellen bzw. dem Demokratischen und ist deshalb „unmenschlich“ und abstrakt. Die Polis ist nach Arendt vielmehr die Organisationsstruktur ihrer Bevölkerung, wie sie sich aus dem Miteinanderhandeln und –sprechen ergibt. „Ihr wirklicher Raum liegt zwischen denen, die um dieses Miteinander willens zusammenleben, unabhängig davon, wo sie gerade sind.“<sup>530</sup> War bisher nur wenig konkret vom „Handeln“ oder „Sprechen als Handeln“ die Rede, stellt sich aber nun die Frage, wie dieses Handeln nun konkret aussieht. Arendt verweist hier auf das „Urbild des Handelns“, wie es der griechischen Antike als das schon erwähnte Phänomen der „Selbstenthüllung“ vorschwebte: der sogenannte „agonale Geist“. Dieser sah in der praktischen politischen Betätigung der Bürger ein „leidenschaftliches Sich-an-Anderen-Messen“.<sup>531</sup> Der politische Agon sei in erster Linie ein Redewiderstreit und unterscheidet sich demnach wesentlich vom offenen Kampf oder vom Krieg durch die Abwesenheit von Gewalt. Letztlich zeichnet sich agonales Handeln durch Reziprozität aus: Nicht der agonistische Blick zweier im Sinne eines entweder-oder steht im Mittelpunkt, sondern die agonistische Perspektive der Pluralität der Perspektiven.<sup>532</sup> Für Arendt

---

<sup>529</sup> Ebd.: S. 234.

<sup>530</sup> Ebd.: S. 250.

<sup>531</sup> Ebd.: S. 243.

<sup>532</sup> Vgl.: Marchart, Oliver: 1. Das Agonale, in: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie: Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2011, S. 263.

stellt sich demnach der heute auch noch vielbeschworene Widerstreit der Meinungen im politischen Umfeld als fundamental heraus: Gerade eben durch den Widerstreit der Meinungen erscheint nach Arendt der eine dem jeweils anderen als eine Person, ein „Wer“, und wird somit als Mensch kenntlich. Voraussetzung dafür ist aber, dass die Menschen in den aktiven Diskurs und in die Öffentlichkeit hineindrängen, damit überhaupt so etwas wie Politik entstehen kann. Somit wird bei Arendt auch deutlich, dass es einer vom Menschen ausgehenden Handlung bedarf, damit etwas von sich aus erscheinen kann. Ähnlich dem Epikureischen, im Rahmen dessen der Mensch die Natur und die Seinen seinlässt, *indem* er mit ihnen in eine Wechselwirkung tritt, scheint bei Arendt auch die Praxis nicht ein „einfaches Begaffen“ zu sein, sondern schon immer auch eine gewisse Zielgerichtetheit dem Handeln innezuwohnen. Dieses Handeln ist jedoch dem ersten Anschein nach wenig versöhnlich, weil es darin besteht, „dass jeder seine *doxa* wahr macht, indem er in seiner *doxa* die Wahrheit sieht und sich jede Wahrheit einer Meinung eines Menschen ihm und den anderen zeigt.“<sup>533</sup> Diese Wortwahl Arendts erinnert zunächst stark an ein sich Annähern und Mitteilen im demokritischen bzw. herstellenden Sinne. Mithin scheint sich hier bei Arendt in diesem Kontext der gleiche vermeintliche Widerspruch aufzutun, wie er an vorheriger Stelle bei Heidegger und Sohn-Rethel auftrat: Ergab sich nämlich bei Letzteren an einem Punkt das Problem, ob zielgerichtetes Handeln im Sinne eines „Um-zu“ automatisch ein demokritisches ist, stellt sich an dieser Stelle mit Blick auf Arendt dieselbe Frage: Kann es ein Handeln im Kontext einer Zweck-Mittel-Relation geben, wo doch Letzteres dem Herstellen zugeordnet wurde? Um diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen muss man wohl an dieser Stelle Arendts Haltung hinsichtlich Marx auf ihr eigenes Werk anwenden und diesem vermeintlichen Widerspruch mit der Absicht nachspüren, „in den Mittelpunkt ihres Werkes“ vorzustoßen.<sup>534</sup> Anheben soll dieses Nachspüren mit Arendts Haltung zu Epikur. Auch hier tut sich augenscheinlich ein Widerspruch in Arendts Denken auf; denn einmal missbilligt sie Epikurs Konzept mit Blick auf seine Maxime des „In der Verborgenheit Leben“ als apolitisch und abstrakt,<sup>535</sup> was sie implizit in Widerspruch zum hier angestrebten Unterfangen setzt, ihren Handlungsbegriff mit dem Epikureischen zusammenzubringen. Gleichwohl muss an dieser Stelle angeführt werden, dass Arendt anscheinend irrt, wenn sie die Maxime des zurückgezogenen Lebens bei Epikur absolut setzt. Tatsächlich scheint sie bei Epikur nur unter der Bedingung der Praktikabilität angebracht gewesen zu sein, d.h. „daß zur Sicherung des individuellen Glückes auch die Sicherung der äußeren Bedingungen, und damit politisches Engagement, notwendig

---

<sup>533</sup> Perrone-Moises, Claudia: 44. Wahrheit/Meinung/Lüge, in: Heuer, Wolfgang/Heiter, Bernd/Rosenmüller, Stefanie: Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2011, S. 332.

<sup>534</sup> Arendt, Hannah: Vita activa oder vom tätigen Leben. München 192018, S. 123.

<sup>535</sup> Ebd.: S. 133.

sein kann.<sup>536</sup> An anderer Stelle räumt sie jedoch der Freundschaft im politischen Kontext eine hervorgehobene Stellung ein und betritt somit, scheinbar ohne sich dessen bewusst zu sein, die Wege Epikurs, der seinerseits der Freundschaft zwischen den Menschen eine hervorgehobene Rolle zuspricht.<sup>537</sup> Auffallend ist dabei, dass sich dieser Widerspruch an derselben Frage bei Arendt zu entbrennen scheint, wie bei Heidegger und Sohn-Rethel auch: Wie vermag es ein zweckhafter Umgang der Menschen untereinander das „Wer“ des jeweils anderen hervorzu- bringen, oder: Wie lässt sich ein agonales Beziehungsgeflecht zwischen Menschen mit dem Begriff der Freundschaft unter den Vorzeichen des Handelns zusammenbringen? Bei Sohn- Rethel und Heidegger war die Überbrückung dieses Grabens unter Verweis auf die Möglichkeit des Misslingens vonstattengegangen, wodurch der eigene Standpunkt revidierbar und demnach nicht absolut gegen den betrachteten Gegenstand erscheinen konnte. Bei Arendt lässt sich mit Blick auf die Bedingung der Möglichkeit der Revision des eigenen Standpunktes im Zwischen- menschlichen die Dimension der *philia* – der Freundschaft – nennen. Denn handelnd die eigene Meinung stark zu machen und ihr im politischen Raum Geltung verschaffen zu wollen kann nur dann gelingen, wenn – analog zum Misslingen im Kontext des Epikureischen – man offen dafür ist, diese eigene Meinung zu modifizieren und ggf. auch zu revidieren. Dass sich die Menschen aber eine generelle Offenheit für die Meinung des anderen erhalten, scheint nur auf der Grundlage einer von freundschaftlicher Zuneigung geprägten Atmosphäre möglich, oder anders: Nur, wenn ich mein Gegenüber als einen der Meinen erkenne und anerkenne, ist es mir möglich, seine Meinung und ihn als legitim und eigenständig wahrzunehmen und meinen Standpunkt seinem anzugleichen. Im Lichte dieses möglichen Revisionsprozesses als Resultat einer freundschaftlich bedingten Offenheit erscheint eine weitere Klammer zwischen Arendts Handeln und dem Epikureischen und zwar vermittelt durch den Begriff des Neuanfangs. Neu- anfang und Handeln hängen bei Arendt auf das engste zusammen<sup>538</sup> und sind beide unmittel- barer Ausfluss des politischen Handelns. Unter dem Licht des Epikureischen wird jedoch deut- lich, dass dieser Neuanfang zunächst und zumeist auf der unmittelbaren politischen Ebene des Zwischenmenschlichen anzusiedeln ist: Nur, wenn die Menschen füreinander offen und bereit sind, im Handeln einen Neuanfang hinsichtlich ihrer selbst in Gestalt einer Modifikation ihrer im politischen Diskurs vertretenen Meinung zu wagen, können sie überhaupt einen Neuanfang hinsichtlich der Staatstruktur wagen. So zeigt sich die Rolle der Möglichkeit des Scheiterns im

---

<sup>536</sup> Erler, Michael: Epikur, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Klassiker der Philosophie. Band 1. Von den Vorsokratikern bis David Hume. München 2008, S. 84; vgl.: DL, X 120a.

<sup>537</sup> Vgl: DL, X 120a; Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1. Hamburg 2003, S. 367f.

<sup>538</sup> Ebd.: S. 215: „In diesem ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne ist Handeln und etwas Neues Anfangen dasselbe.“

Bilde der epikureischen Naturerkenntnis als dem Neuanfang im Kontext des politischen Handelns bei Arendt wesensverwandt im Punkt der „Offenheit“ bzw. der „Freundschaft“. Auf diese Weise lässt sich der Widerspruch zwischen agonistischem Handeln und freundschaftlichem Verhältnis analog zum Widerspruch von zweckmäßigem Handeln und Naturwüchsigkeit auflösen: durch das Moment der „Offenheit“. Diese Offenheit ermöglicht erst, dass sich einem die Natur oder ein Mensch anders als erwartet zeigen kann. In diesem potenziellen anders-Sein ergibt sich der Neuanfang, an dem ein „In-sich-von-sich-her“ erst deutlich wird. Im Kontext des politischen Handelns ist dieses „In-sich-von-sich-her“ die von den eigenen Ansichten abweichende Meinung des Anderen. Als naturwüchsiges Erkenntnis tritt dieses „In-sich-von-sich-her“ im Rahmen des Epikureischen in Gestalt des Misslingens auf. Sowohl im Misslingen als auch in der Konfrontation mit einer anderen Meinung wird das eigene vorgefertigte Bild der Wirklichkeit durchbrochen und man ist durch das unvermittelt auftretende „In-sich-von-sich-her“ gezwungen, sein Bild der Wirklichkeit zu revidieren und quasi sich selbst im Umgang mit der Natur oder dem anderen Menschen „neu zu erfinden“. Auf einen anderen Bereich des Denkens von Arendt gemünzt ließe sich zugespitzt formulieren, dass im Kern eines jeden epikureischen Handelns – ob nun an der Natur oder mit anderen Menschen – ein revolutionärer Akt des einzelnen Menschen als ein „Wer“ gegen sich selbst steht.

Um dies hinsichtlich des Zwischenmenschlichen bei Arendt genauer in den Blick zu bekommen, ist eine nähere Ausdifferenzierung der Begriffe „Meinung“, „Wahrheit“, „Macht“, „Freundschaft“, „Gewalt“ und „Autorität“ bezüglich der Dimension des politischen Handelns im Arendtschen Sprachduktus unerlässlich, was im nun Folgenden kurz dargelegt wird. Deutlicher rückt nun in den Mittelpunkt, wie Arendt das über die Handlung vermittelte Zustandekommen einer Gesellschaft denkt und dabei die besondere Rolle der Meinungsäußerung als „In-sich-von-sich-her“ im epikureisch-naturwüchsigem Sinne im Mittelpunkt steht. Gleichzeitig soll als Kontrapunkt die dem meinungsvermitteltem Handeln entgegenstehende Art der zwischenmenschlichen Kommunikation dargelegt werden: das im Lichte der Wahrheit sich vollziehende Überreden, das dem Demokritischen in seiner Logik folgt.

Dem modernitätskritischen Impetus des Gegensatzes zwischen epikureisch-Handelndem und demokritisch-Herstellendem entsprechend, nimmt Arendt ein erkenntnistheoretisches Motiv in ihr Nachdenken über das Politische auf, indem sie den Unterschied zwischen Wahrheit und Meinung anbringt. So kam Platon, vor dem Hintergrund des Prozesses gegen seinen Lehrer Sokrates zu einer Auffassung von *Wahrheit*, die als Gegensatz von *Meinung* zu gelten habe. Diesen beiden Formen der Wahrnehmung der Umwelt und der Verhältnisse entspricht so auch jeweils eine bestimmte Art des Redens: Zum einen das *dialegesthai* (Dialektik), zum anderen

die rhetorische Rede, die überreden möchte.<sup>539</sup> Arendt fährt fort, den Unterschied beider Redensarten in einer Weise darzulegen, wie sie für die vorliegende Untersuchung interessant ist. *Die Überredungskunst beruhe nämlich auf der Wahrheit, und nicht auf Meinungen.*

„Für Platon bedeutet daher das Überreden einer Menge, all diesen Menschen mit ihren vielfältigen Meinungen die eigene Meinung aufzuzwingen; so ist die Überredung nicht das Gegenteil von Gewaltherrschaft, sondern nur eine Form derselben.“<sup>540</sup>

Deutlich wird hier, dass das Überredenwollen einer Geisteshaltung zu entspringen scheint, die keinerlei Offenheit und Spielraum für andere Ansichten bietet. Mithin ist die Überredungskunst dem Bereich der Entfremdung zuzuordnen, die von einem höchsten, abstrakten Wahrheitsbegriff geprägt ist. Dass diese Entfremdung auf das Wesen der Technik zurückzuführen ist, wird in Heideggers Rede *Gelassenheit* deutlich, in der er kritisch gegen das Technische der Moderne Stellung bezieht und ausführt, dass besinnliches Denken (als Gegensatz zum technischen Denken) von uns verlangt, dass wir nicht einseitig an einer Vorstellung hängen bleiben<sup>541</sup> – also eine Geisteshaltung einnehmen, die unseren Blick „offen“ sein lässt für andere Sichtweisen. Dies scheint einen verabsolutierten Wahrheitsanspruch der eigenen Position auszuschließen, der dem Drang des Überreden-Wollens innewohnt.

Dieser entfremdeten, gewalttätigen Art der Überredung steht nach Arendt der bloße Meinungsaustausch entgegen. Denn für Sokrates wie für seine Mitbürger hatte die Meinung (*doxa*) – entgegen der heutigen Vorstellung – die Rolle, dem jeweils anderen zu zeigen, wie mir die Welt erscheint. Die Meinung war nach Arendt also nicht subjektive Fantasterei und Willkür, aber auch nicht etwas Absolutes und Allgemeingültiges. Die Annahme war, dass *sich* die Welt jedem Menschen verschieden eröffnet, je nach seiner Stellung in ihr, und dass sich die »Gleichheit« der Welt, ihre Gemeinsamkeit (*koinon* wie die Griechen sagten: allen gemein) und ihre Objektivität (wie wir vom subjektiven Standpunkt der modernen Philosophie aus sagen würden) daraus ergeben, dass sich ein und dieselbe Welt jedem anders eröffnet. Trotz aller Unterschiede zwischen den Menschen und ihren Stellungen in der Welt – also ihren *doxai* – „sind du und ich beide Menschen.“<sup>542</sup> In dieser Beschreibung der Natur als etwas, das *sich* dem Menschen auf eine je eigene Art zeigt, kann einmal mehr gefolgert werden, dass Arendt den Begriff der physis

---

<sup>539</sup> Ebd.: Arendt, Hannah: Sokrates. Apologie der Pluralität. Berlin 2016, S. 45.

<sup>540</sup> Ebd.: S. 46.

<sup>541</sup> Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, S. 21; Inwiefern auch Heidegger jenen Wandel Platons hinsichtlich der Vorstellung eines abstrakten, höchsten Wahrheitsbegriffs kritisch im Auge hat, lässt sich seiner Untersuchung zum Begriff der *aletheia* bei Platon entnehmen.

<sup>542</sup> Arendt, Hannah: Sokrates. Apologie der Pluralität. Berlin 2016, S. 47 f.

ihres Lehrers übernommen hat und somit auf einer Basis operiert, die mit dem hier dargelegten Begriff des Epikureischen zusammenfällt. Gleichzeitig spricht die eben genannte Stelle in Heideggers *Gelassenheit*, in der er auf das „besinnliche Denken“ zu sprechen kommt, dem oben vorgebrachten Argument das Wort, wonach eine Verbindung zwischen dem Epikureischen (Heidegger/Sohn-Rethel) und dem sprechenden Handeln (Arendt) in der für beide Handlungsweisen wesentlichen Offenheit besteht.

Arendt fährt fort, dass *doxa* und Staat eng miteinander verbunden sind. Das Wort „*doxa*“, so Arendt, bedeute nicht nur „Meinung“, sondern auch „Glanz“ und „Ruhm“. Aufgrund der Meinung erscheint ein Mensch in der Öffentlichkeit; *er kann zeigen, dass er ist indem er darlegt, wie er ist und wer er ist* – wie schon dargelegt wurde. Dies sei für die Griechen das große Privileg der Öffentlichkeit gegenüber dem Bereich des Privaten gewesen, wo man nicht von anderen gehört und gesehen wurde – Frauen, Kinder und Sklaven gehörten ja nicht zum Kreis der vollwertigen Menschen. Das Privatleben als ein dem Herstellen verbundener Bereich bot nicht die Möglichkeit, zu scheinen und zu glänzen; man blieb dort verborgen, so dass dort keine *doxa* möglich war.<sup>543</sup> Entsprechend unhaltbar scheint auch der Vorbehalt, Sokrates scheute die Politik, weil er stets öffentliche Würden und Ämter ablehnte. Sokrates zog sich aber nie in das Privatleben zurück, sondern bewegte sich immer auf dem Marktplatz, an dem Ort, an dem die Meinungen allgegenwärtig waren.<sup>544</sup> Insofern füllte er in seiner Rolle als Philosoph eine höchst politische Rolle aus: Es gehe Sokrates als Philosophen nicht darum, den Menschen mittels seines *dialektischen* Ansatzes die unverrückbaren Wahrheiten zu entlocken; vielmehr war er darum bemüht, den Staat wahrhaftiger zu machen, indem er die Meinungen in ihrer eigenen Wahrheit enthüllte. Hierin sieht Arendt auch den Hauptunterschied zwischen Platon und Sokrates: Letzterer will die Bürger nicht erziehen, also ihre *doxai* verbessern, die Meinungen, die das politische Leben bildeten, an dem sie teilnahmen. Insofern war für Sokrates die Hebammenkunst eine politische Aktivität, ein Austausch, der auf strikter Gleichheit gründete, „dessen Früchte nicht danach beurteilt werden konnten, dass man bei dem Ergebnis dieser oder jenen Wahrheit ankommen musste. Es gehört insofern immer noch zur sokratischen Tradition, dass Platons frühe Dialoge unschlussig enden, ohne Ergebnis. *Etwas durchgesprochen zu haben, über etwas geredet zu haben, über die doxa eines Bürgers – das erschien Ergebnis genug.*“<sup>545</sup>

---

<sup>543</sup> Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München 192018, S. 73.

<sup>544</sup> Arendt, Hannah: *Sokrates. Apologie der Pluralität*. Berlin 2016, S. 48.

<sup>545</sup> Ebd.: S. 50; meine Hervorhebung.

*Die Gleichheit der Bürger untereinander manifestiert sich in der Gleichwertigkeit ihrer Meinungen, einer generellen Bereitschaft einen anderen Standpunkt als den eigenen gelten zu lassen* – was sich mit dem besinnlichen Denken als einem epikureischen deckt, wie es bei Heidegger vorhin beschrieben wurde. Diese grundsätzliche, radikale Offenheit anderen Standpunkten gegenüber, findet sich in dem für die Polis so wichtigen Phänomen der *Freundschaft*. Diese leitet durch die ihr inhärente *Offenheit* die Bürger dazu an, sich als Gleichwertig anzusehen, auf dass sie eine Gemeinschaft bilden.

„Das politische Element der Freundschaft liegt darin, dass in einem wahrhaftigen Dialog jeder der Freunde die Wahrheit begreifen kann, die in der Meinung des anderen liegt. Der Freund begreift nicht so sehr den anderen als Person – er erkennt, auf welche besondere Weise die gemeinsame Welt dem anderen erscheint, der als Person ihm selbst immer ungleich und verschieden bleibt. Diese Art von Verständnis – die Fähigkeit, die Dinge vom Standpunkt des anderen aus zu sehen, wie wir es gern ein wenig trivial formulieren – ist die politische Einsicht *par excellence*.“<sup>546</sup>

Deutlich wird hier, dass im antiken Verständnis von *philia* – aber auch dem modernen Verständnis von Freundschaft – eine Bedeutung von Gemeinschaft zum Tragen kommt, wie sie weiter oben im Kontext des Handelns als etwas Epikureisches aufscheint. Dass diese Art des Zusammenlebens der Menschen sich strikt von der Weise einer Vergesellschaftung unterscheidet, die auf dem Prinzip eines abstrakten Herstellens gründet, hebt auch Arendt hervor.<sup>547</sup> Weiterhin schwingt auch hier das Moment des „Neuanfangs“ im Sinne einer Revision des eigenen Standpunktes mit, wenn Arendt die Bedeutung der Offenheit so hervorhebt, dass die Menschen instand setzt, „die Welt mit den Augen des Anderen“ wahrzunehmen (s.o.).

Wo zieht Arendt nun die Grenze zwischen einem auch schärfer geführten Meinungs austausch unter Freunden, der als solcher noch der *Maxime* des epikureischen Handelns untersteht, und einer dem Herstellen folgenden Vergesellschaftung, in der das Überreden im Mittelpunkt steht, die die Menschen einander nicht mehr so erscheinen lässt, wie sie sind: als Wer? Anders gefragt: Was macht die Überredung zu einer entfremdet-technischen Art des Umgangs der Menschen miteinander? Deutlich wurde in diesem Zusammenhang schon die Rolle der Offenheit hervorgehoben: Das Überreden als herstellend-demokritisch unterscheidet sich demnach vom handelnd-epikureischen Sprechen dadurch, dass man bestrebt ist, seinen eigenen Standpunkt

---

<sup>546</sup> Ebd.: S. 53; kursiv im Text.

<sup>547</sup> Ebd.: S. 52; meine Hervorhebung.

dem anderen aufzuoktroieren. Diesen unterschiedlichen Arten des zwischenmenschlichen Handelns entsprechen gleichermaßen auch unterschiedliche Qualitäten der das zwischenmenschliche Zusammenleben bedingenden Charakteristika: „Gewalt“, „Macht“ und „Autorität“.

„Macht“, so Arendt, entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfüge niemals ein Einzelner; sie sei im Besitz einer Gruppe und bleibe nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält.<sup>548</sup> Insofern verhält es sich mit der Macht als einem aus dem Handeln geborenen Phänomen wie mit einer gemäß dem Epikureischen gewonnenen Erkenntnis: die „Präsenz“ ist unmittelbar an die Dauer der sie bedingenden Praxis gebunden. Konkret bedeutet dies, dass der Rückhalt im Volk den Institutionen und Gesetzen eines Landes Macht verleiht. „Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt.“<sup>549</sup> „Macht“ scheint demnach ausschließlich in einem lebendigen Miteinander von Menschen vorkommen zu können. Dieses Miteinander zeichnet sich durch einen Umgang der Menschen auf Augenhöhe aus. Mithin ist Macht also das Kennzeichen einer dem Epikureischen folgenden Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft ist ein Zusammenschluss von Menschen, die sich nicht fremd sind, weil sie eine grundsätzliche Offenheit zum anderen zeigen, was letztlich die Grundvoraussetzung für einen Konsens ist.

„Gewalt“ auf der anderen Seite ist durch einen instrumentellen Charakter gekennzeichnet. Zu ihrer Betätigung bedarf es realer Vorbedingungen in Form von Werkzeugen. Im Fokus der Gewalt steht, vermittels dieser Werkzeuge (Gewaltmittel) die menschliche Stärke bzw. die der organischen Werkzeuge so zu vervielfachen, bis das Stadium erreicht ist, da die künstlichen Werkzeuge die natürlichen vollkommen ersetzen.<sup>550</sup>

Folglich sind Macht und Gewalt als Gegensätze zu begreifen; wo das eine absolut herrscht, ist das andere nicht vorhanden. Gewalt tritt dort auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überlässt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel das Verschwinden von Macht. Im Zentrum des Verschwindens von Macht als einem dem Handeln entwachsenden Phänomen und der damit einhergehenden Vorherrschaft der herstellenden Gewalt steht nach Arendt die Umkehr des Zweck-Mittel-Verhältnisses.<sup>551</sup> Zudem macht Arendt deutlich, dass die

---

<sup>548</sup> Arendt, Hannah: Macht und Gewalt. Aus dem Englischen von Gisela Uellenberg. München / Berlin <sup>25</sup>2015, S. 45.

<sup>549</sup> Ebd.: S. 42.

<sup>550</sup> Ebd.: S. 8 + 47.

<sup>551</sup> Ebd.: S. 56.

Umkehr des Zweck-Mittel-Verhältnisses mit einer „Korruption“ der Naturwüchsigkeit der Arbeit durch das Instrumentarium des Herstellens verbunden ist,<sup>552</sup> was in analoger Weise die Verbindung zwischen dem Lebendigen/Epikureischen der Macht und der Arbeit hervorhebt. Dass Arendts Verbindung zwischen Gewalt und der „Umkehr des Zweck-Mittel-Verhältnisses“ ein Verweis auf die das Demokritische ist, ergibt sich dann, wenn man diese Umkehr mit der oben dargelegten Umkehr im G-W-G'-Schema gleichsetzt. Im Zuge dessen erscheint Gewalt als eine Handlungsweise, die dem Wesen nach technisch-entfremdet ist; durch sie versucht sich der Gewalttätige sein Gegenüber untertan zu machen. Dabei erscheint ihm der Andere nicht als Person, sondern als ein Abstraktum, das es zur Erreichung eines Zieles, das ein Ausdruck der Ich-Bezogenheit ist, zu gebrauchen gilt. Gemäß der oben dargelegten Logik des Mehrwertes versichert sich der Gewaltanwendende in seiner unterwerfenden Handlungsweise seiner Selbst, indem er den Anderen erniedrigt.

Mit Blick auf den Unterschied zwischen Epikureischem und Demokritischem ergibt sich hier aus der genaueren Betrachtung der Umkehr der Zweck-Mittel-Relation bei Arendt eine weitere Parallele zwischen der Macht als epikureischem und der Gewalt als demokritischem Phänomen: der Verlust der Autonomie des Menschen. Ist der Mensch im unmittelbaren Miteinander der Macht autonom im eigentlichen Sinne, ist er im Kontext der Gewalt denselben Notwendigkeiten und abstrakten Kalkülen unterworfen, die die demokritische Naturwissenschaft auszeichnen. Und wie die Notwendigkeiten des Demokritischen die Naturphänomene indifferent und gleichförmig erscheinen lassen, so mündet auch bei Arendt die Gewalt innerhalb der Gesellschaft in eine im eigentlichen Sinne des Wortes „Anonymisierung“ der Gesellschaft: Nicht mehr das Wer der Menschen, das seinen Anhaltspunkt im Alltäglichen beim Namen der jeweiligen Person hat, sondern die oben angesprochenen Eigenschaften, die sie mit anderen im Sinne der Heideggerschen Gleichförmigkeit teilt, stehen nun im Mittelpunkt. So bewirke die kollektive Gewalt, dass alle individualistischen Werte als erstes verschwinden.

„An ihre Stelle setzt sich eine Gruppenkohärenz, die sogenannte Kameradschaft, die intensiver empfunden wird und sich als stärkeres Band erweist als alle Formen der *Freundschaft* oder der Solidarität.“<sup>553</sup>

---

<sup>552</sup> Vgl.: Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München 192018, S. 171f.; 180-188.

<sup>553</sup> Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. Aus dem Englischen von Gisela Uellenberg. München / Berlin 252015, S. 67; meine Hervorhebung.

Es ist klar, dass Arendt mit dem Wort „Individualismus“ eben nicht das moderne Phänomen der Vereinzelung im Auge hat, sondern gerade jene oben dargelegte Offenheit, die einen in Stand setzt, die Wahrheit eines anderen über die Welt mit den eigenen Augen zu sehen. „Kameradschaft“ in der von Arendt angestellten Beschreibung hinsichtlich der Gruppenkohärenz kann als die Schilderung eines Verbundes von Menschen angesehen werden, der dieselbe gleichförmig-indifferente Struktur aufweist, wie der mathematische Raum der modernen Wissenschaften. Als solcher weist er eine entfremdete Form des Zusammenlebens auf, die mit dem „Man“ Heideggers gleichgesetzt werden kann; es sind dann abstrakte Werte und Normen, die das Leben und Handeln der Menschen leiten. Mittels dieser vorherrschenden Werte ist für den Einzelnen dann schon – mit Blick auf die Lebenswirklichkeit der Anderen – im Vorfeld ausgemacht, was dann nur noch als unentboren im Sinne der Redlichkeit und Schicklichkeit gelten darf. Eine jede Art der Weltinterpretation, die von der Abstrakten abweicht, wird als ungerechtfertigt eingestuft und man selbst wird in den Augen der Anderen „unkameradschaftlich“. Diese Art der Bestimmung der Lebenswirklichkeit des Einzelnen leitet über in das, was Arendt „Autorität“ nennt und auch strikt von der Gewalt und der Macht unterscheidet.

„Autorität“ sei das begrifflich am schwersten zu fassende Phänomen, so Arendt. Ihr Kennzeichen sei die fraglose Anerkennung seitens derer, denen Gehorsam abverlangt werde; sie bedürfe weder des Zwanges noch der Überredung. So könne ein Vater seine Autorität entweder dadurch verlieren, dass er das Kind durch Schläge zwingt, oder dadurch, dass er versucht, es durch Argumente zu überzeugen. In beiden Fällen handele er nicht mehr autoritär, in dem einen Fall tyrannisch, in dem anderen demokratisch. Autorität bedürfe zu ihrer Erhaltung und Sicherung des Respekts entweder gegenüber der Person oder dem Amt.<sup>554</sup>

Arendt hat auf den ersten Blick recht, wenn sie Gewalt von Autorität unterscheidet, zeigen sich doch beide Phänomene auf komplett unterschiedliche Art und Weise im täglichen Leben. Fragt man jedoch nach dem Prozess der Herauskristallisation einer abstrakten Autorität, so zeigt sich dasselbe Prinzip der Entfremdung, wie es auch dem Phänomen der Gewalt zugrunde liegt. Beides lässt sich anscheinend nur durch einen beständigen praktischen Umgang mit seinen Mitmenschen verhindern, ein Umgang, der einen instand setzt, die Welt mit den Augen des Anderen zu sehen. Dies mag auch der Grund sein, warum Sokrates es in der Lesart Arendts ablehnte, öffentliche Ämter und Ehren zu bekleiden: Hat man ein Amt oder eine Position in der Verwaltung des Staates inne, so kommt einem automatisch Autorität zu. Man ist also von Anfang an aus dem politischen Diskurs ausgeschieden, weil die Menschen einem unhinterfragt folgen.

---

<sup>554</sup> Ebd.: S. 46.

Anders formuliert: Mit der Autorität eines Archonten ausgestattet wäre es Sokrates unmöglich gewesen, auf dem Marktplatz wandelnd die Leute wahrhaftiger zu machen, indem er ihnen die Inkonsistenz ihrer Weltanschauungen vor Augen führte. Sie hätten ihren eigenen Standpunkt nicht „freiwillig“ auf Grundlage des besseren Arguments (dialegesthai) revidiert, sondern weil es ihnen ein Archon aufgetragen hat (überredet).<sup>555</sup> Denn Sokrates wäre, um bei der Terminologie Arendts zu bleiben, nicht durch seine Meinung in Erscheinung getreten, sondern seine Meinung wäre durch die Autorität, die ihm sein Amt verliehen hätte, der Unmittelbarkeit des Diskurses enthoben worden; es hätte nicht mehr Sokrates zu den Menschen gesprochen, sondern der Archon; nicht mehr ein sinnlich erfahrbarer Mensch, sondern eine abstrakte Instanz des Staatsapparates. Auf diese Weise zeigt sich im Autoritätsbegriff Arendts die demokritische Entfremdung der Menschen untereinander als Verlust der Frage nach dem Wer: Einmal hat derjenige, der mit Autorität ausgestattet ist, sein lebendiges Wer verloren, weil es von der Autorität komplett überlagert wird und er daher als etwas Gleichförmiges, Unnahbares erscheint. Auf der anderen Seite werden die der Autorität begegnenden Menschen gleichsam in den unwiderstehlichen Bann dieser gezogen. Durch die Autorität in demokritischer Weise herausgefordert können die einzelnen Menschen ihrem Anspruch nicht Widerstehen und müssen gleichsam dem folgen, was im Angesicht dieser Autorität zu tun ist. So zeigt sich, dass sich in der Autorität das demokritische Fordern des Man widerspiegelt. Ein Beispiel für die mit Autoritäten einhergehende Verpflichtung in einer bestimmten Weise zu handeln – und zwar ungeachtet der Person, die über diese Autorität verfügt – ist das Salutieren im Militär; denn der Salut gebührt ausschließlich dem Rang und nicht dem Mann oder der Frau, die den jeweiligen Rang haben. Wie lässt sich aber nun die von Arendt genannte Verbindung zwischen Gewalt und dem Mittel der Überredung nachvollziehen?

Wesentlich hierfür ist der schon dargelegte Umstand, dass die moderne Art des Erkennens seine Sicherheit aus sich selbst heraus generiert. Diese Schaffung der Sicherheit des Wissens aus sich selbst heraus geht Hand in Hand mit der Subjektwerdung des Menschen und der Selbstgewissheit dieses Subjekts. Anders formuliert: Indem der Mensch zum alleinigen Ankerpunkt der Gewissheit wird, steht und fällt im Rahmen des technisch-demokritischen die Gewissheit über das Wissen mit der Gewissheit des Subjekts hinsichtlich seines Seins. Wenn sich der Mensch im

---

<sup>555</sup> Zu erwähnen bleibt hier nur, dass sich diese Art der Autorität als Ausfluss der Entfremdung fundamental von der Art der Autorität und Tradition unterscheidet, wie sie Gadamer im Sinn hat. Für Gadamer ist Autorität kein Zeichen von Entfremdung, sondern vielmehr der erste Schritt auf dem Weg in den Hermeneutischen Zirkel hinein, vgl.: Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 2010, S. 284. Auch bei Arendt scheint diese Lesart von Autorität mit anzuklingen, wenn sie Macht und Tradition in Verbindung setzt. Gleichwohl ergibt sich hier ein Problem, wenn Tradition als autoritäre Rechtfertigungsgrundlage zur Gewaltanwendung herangezogen wird.

technischen Rahmen der Gültigkeit seines Wissens versichert, versichert er sich gleichermaßen seiner eigenen Existenz. So hat also der Mensch im modernen Kontext keine andere Wahl als die Unterwerfung des Anderen anzustreben, will er sich selbst nicht verlieren. Im Kontext der wertegeleiteten Auseinandersetzung (i.e. eine entfremdete Auseinandersetzung nach technisch-abstrakten Regeln) im politischen Feld wird dieser Umstand wie folgt deutlich:

„Ein Gelten, das sich nicht stets von neuem aktualisiert, indem es auf das Verhalten der handelnden Menschen als der real seienden Subjekte konkret und fassbar einwirkt, verflüchtigt sich, wird unwirklich und stirbt ab.“<sup>556</sup>

Nach der vorangegangenen Ausarbeitung – insbesondere hinsichtlich der Charakterisierung des Metaphysischen durch Heidegger als ein Phänomen, dessen Fortbestand durch ein „Mehr-Sein“ bedingt ist – muss dieses Zitat Böckenfördes im vorliegenden Kontext wörtlich genommen werden. Wenn man seine eigenen wertebasierten Präferenzen aufgibt oder nicht zumindest versucht, den als wertvoll / wahrhaft erachteten Positionen zur allgemeinen Geltung zu verhelfen, kommt dies einer *Selbstaufgabe* gleich. Dem Anderen die eigene Sichtweise nicht nur nicht preisgeben zu müssen, sondern diese ihm überdies noch aufoktroieren zu können, stellt die Wahrung und den Fortbestand des eigenen *Selbst* sicher. In dieser derartigen Zuspitzung der zwischenmenschlichen Beziehung wird auch die Verkehrung des Zweck-Mittel-Verhältnisses deutlich: Es ist die formale Konstituierung des Selbst als Subjekt unter besonderer Berücksichtigung der Abstraktion, die den Inhalt in den Mittelpunkt des „Um...zu“ stellt und somit völlig vom technisch-instrumentellen Wesen ablenkt.<sup>557</sup> Kurz: Es ist nicht der Inhalt eines Argumentes an sich, der widerstreitende Positionen miteinander unvereinbar werden lässt, sondern die technisch-metaphysische Art des Erkennens, die den „Inhalt“ widerstreitender Argumente auf eine bestimmte Weise formt. So stehen diese nicht nur nicht im Einklang miteinander, sondern sogar im Streit zueinander, d.h. sie sind gleichsam gezwungen, aggressiv aufeinander zuzugehen. Auf die Dimension der Gewalt und der Verkehrung des Zweck-Mittel-Verhältnisses zurückgebunden bedeutet das, dass sich der Mensch nun als „Selbstzweck“ im eigentlichen Sinne außer Stande sieht, einem anderen offen und versöhnlich zu begegnen. In diesem entfremdeten unpolitischen Kontext (i.e. eine zwischenmenschliche Interaktion, die unter den Vorzeichen des Demokritischen / Herstellens steht) geht es dem vereinzelt Menschen einzig und alleine um

---

<sup>556</sup> Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Kritik der Wertbegründung des Rechts. Überlegungen zu einem Kapitel „Rechtsphilosophie“ in: Löw, Reinhard (Hg.): Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann. Weinheim 1987, S.8.

<sup>557</sup> Ein Beispiel hierfür stellt die in der Öffentlichkeit geführte Frage nach der Aufnahme von Flüchtlingen dar, deren spezielle Art der Formulierung als „entweder ... oder“ eine bestimmte inhaltliche Komponente erst entbirgt.

sich selbst. Dadurch verkommt die Sprache – analog dem aus dem Bereich des Herstellens stammenden Instrumentarium, das in den Lebensprozess der Arbeit einbricht und diesen korrumpiert – im vormals zwischenmenschlichen Kontext zu einem bloßen Werkzeug, dessen einziger Zweck der Fortbestand des es benutzenden Individuums ist. Wie auch der dem Demokritischen anheimgefallene Mensch, sieht auch der unpolitische Mensch die Existenz seines Selbst durch das garantiert, was er produziert hat – seine von ihm vorgebrachten Meinung als eine werthafte Wahrheit. Nun kann aber die Meinung mit Blick auf den Selbsterhalt unmöglich noch revidiert werden: Sie wird nun *absolut* gesetzt und rückt so in den Stand einer unverrückbaren Wahrheit demokritischer Prägung. Der Aneignungslogik des Demokritischen folgend, ist die so sprachlich artikulierte Wahrheit ein direkter Ausdruck von Gewalt im Sinne Arendts. Die Verkehrung der Zweck-Mittel-Relation folgt daraus, dass es dem auf diese Art gewalttätig gewordenen Menschen (Zweck) um das Verbreiten und Bewahren seiner Wahrheit in Sprachform (Mittel) geht; er sieht nicht, dass es ihm eigentlich um sich selbst geht, wenn er versucht, andere von seinem absoluten Standpunkt zu überzeugen. Insofern handelt es sich um eine durch Entfremdung hervorgerufene Umkehr der Zweck-Mittel-Relation.

Marcel Hénaff sieht die hier beschriebenen Auswirkungen in ähnlicher Weise: Der technische Wandel mit Blick auf das Wesen von Wahrheit gehe Hand in Hand mit der Definition von Wahrheit als *Objektivität*. Dies führe letztlich dazu, Wahrheit als Objektivität konstituieren zu wollen, anstatt sie zu entbergen.<sup>558</sup> Daher komme es zu einem Austausch von Standpunkten, der Analyse von Phänomenen und der Notwendigkeit von Argumenten.<sup>559</sup>

Die gängige Praxis des Austauschs von Argumenten – das Diskutieren – ist demnach vielmehr eine Begleiterscheinung des Wesens der Technik und nicht ein geeigneter Weg, seine schlimmsten Auswüchse geschickt zu umgehen. Der Überredung als Gewalt fußt also wesentlich auf dem technischen Rechnen, das wesentlich zum Phänomen der Entfremdung hinführt. Bedeutet dies allerdings, dass der Mensch, so er denn einmal in diesem technisch bestimmten Zirkel des Verhandeln und Überredens eingetaucht ist, unwiderruflich dazu verdammt ist, in diesem Handeln zu verweilen? Gibt es keinen Ausweg mehr aus einer Politik, die – wie Sohn-Rethel sagt – der Aneignungslogik der Entfremdung entspringt? Dazu bräuchte es eine Handlungsweise, die die Menschen wieder zur Offenheit für den jeweils anderen Standpunkt bringt. In der hier vorliegenden Theorie findet sich solch ein Bemühen bei Heidegger und Sohn-Rethel

---

<sup>558</sup> Hénaff, Marcel: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie. Frankfurt a.M. 2009, S.22.

<sup>559</sup> Ebd.: S. 20; ein konkretes Beispiel für eine Charakterisierung des Politischen als etwas Demokritisches, das den oben genannten Spielregeln des Hono faber entsprungen ist, bietet Richard E. Neustadt in seiner Untersuchung *Presidential Power*. Dort setzt er – im Einklang mit dem eben Gesagten – mit der Überredung gleich, die ihrerseits wiederum mit Verhandlungsgeschick gleichzusetzen ist; Neustadt, Richard E.: *Presidential Power. The Politics of Leadership*. New York 1964, S. 45.

selbst angelegt: Bei ersterem, indem er versucht, alle Konzepte (nicht nur metaphysische) hinter sich zu lassen. Sohn-Rethel versucht eine Wiederherstellung dieser Offenheit, die einen epikureisch-sinnlichen Zugang zur Welt eröffnen soll, über seinen Entwurf einer neuen Ontologie Rechnung zu tragen (siehe oben). Die konkrete politische Ausformulierung dessen, was Heidegger und Sohn-Rethel in systemischer Hinsicht mit der Überwindung des Demokritischen zu erreichen versuchen, findet sich bei Arendts Schilderung des „passiven Widerstands“ wieder. Dieser gehöre zweifellos zu den aktivsten und wirksamsten Formen des Handelns und vermag so „eine fast unwiderstehliche Macht zu erzeugen.“<sup>560</sup> Exemplarisch sei hier Theodor Eberts Konzept des „gewaltfreien Widerstandes“ angeführt, der in seinem Modell den eben dargelegten Gedanken der Entfremdung im politischen Kontext vor dem Hintergrund des Demokritischen zu folgen scheint. Dabei sieht er, entsprechend dem zuvor Dargelegten, die Notwendigkeit, einem auf Gewalt und Entfremdung fußenden System die strukturelle Basis zu entziehen und zwar mit Mitteln, die selbst keine Gewalt implizieren. In den Worten Eberts bedeutet dies, dass die Theorie von der befreienden, emanzipatorischen Gewalt illusionär sei, da durch Gewaltanwendung eine Art pathologischer Lernprozess bei den Gewaltanwendern eintritt, der mit einer Verabsolutierung des eigenen Standpunktes Hand in Hand geht und somit die Befreier von den zu Befreienden sukzessive entferne. Dabei betont Ebert ausdrücklich (im Sinne der Beschreibung der Gewalt als ein technisches Phänomen) die mit einer Gewaltanwendung einhergehende Überhöhung des Geltungsanspruchs des eigenen Standpunktes. Sei eine Spirale zwischen Geltungsanspruch und gewaltsamer Rückversicherung erst in Gang gesetzt, werde man gleichsam blind für abweichende Sichtweisen und sucht diese zurückzudrängen.<sup>561</sup> Insbesondere Eberts Ausführungen hinsichtlich des Zusammenhangs von Gewalt und der Überhöhung des eigenen Standpunktes vereint in sich die epistemologische Komponente des Demokritischen als „entfremdeter Selbsterhaltung“ mit Arendts Analyse der durch den Homo faber hergestellten Öffentlichkeit.

Die Schilderungen Eberts hinsichtlich der Charakterisierung der gewaltfreien Aktion in Abgrenzung zur Gewalt in Bezug auf die Terminologie der Entfremdung unter den Vorzeichen Heideggers und Sohn-Rethels anhand der Ausarbeitungen Arendts machen deutlich, dass konkret physische Gewalt im Wesentlichen auf das Phänomen der Entfremdung im oben ausgearbeiteten Sinne zurückzuführen ist. Anders formuliert: Der gemeinsame Nenner, der es Arendt erlaubt, von der Überredung im politischen Kontext als einer Form der Gewaltherrschaft zu

---

<sup>560</sup> Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München 192018, S. 253.

<sup>561</sup> Ebert, Theodor: *Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg*. Frankfurt a. Main, 1972, S. 19; meine Hervorhebung. Beachte, dass im Ebertzitat von „Machtmitteln“ die Rede ist. Gemäß der hier von Arendt übernommenen Differenzierung und Terminologie müsste hier „Gewaltmittel“ stehen.

sprechen, also physische und verbale Gewalt als wesensgleich zu denken, liegt darin, dass in beiden Fällen der eine Mensch den anderen als Bestand entbirgt. Unter Eberts Vorzeichen gilt Gleiches sodann mit Blick auf die Lösung des Problems. Der Kern seines Ansatzes besteht darin, unter Verzicht von Gewalt zum einen sich selbst aus dem Entfremdungsverhältnis zu lösen und sich somit wiederum für den Standpunkt des Anderen zu öffnen. Zum anderen soll dem politischen Gegner über das Einlenken und Absehen von Gewalt ein Handlungsmuster präsentiert werden, das ihn für die Belange der Gegenseite öffnet und der Entfremdung entzieht. Dreh- und Angelpunkt dieser *Praxis* ist es hierbei – ausgehend vom Entfremdungsbegriff wie er hier erarbeitet wurde – einen Rahmen zu schaffen, der wieder die Meinung des jeweils Anderen in ihrer eigenen Gültigkeit und Wahrheit hervorbringt. So findet sich in Eberts Modell ein konkretes Beispiel für die „unwiderstehliche Macht“, die Arendt im gewaltfreien Widerstand vorfindet: Es ist die Möglichkeit einer Umkehr vom Demokritischen wieder hin zum Epikureischen, ein Wieder-Aufleben-Lassen des sprechenden Handelns im Zwischenmenschlichen.

#### **4 Zusammenfassende Betrachtung und Ausblick**

Der Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist die These, wonach Heidegger und Sohn-Rethel gemäß ihrer Kritik der Moderne bezüglich des Geldes komplementär gelesen werden können. Es stellte sich hierbei die Herausforderung, die Charakteristik des Geldes von Sohn-Rethel als Erkenntnisleistung und Wirklichkeitsanspruch über die Modernitätskritik im Denken Heideggers anzusiedeln. Es bedurfte daher eines zweifachen Vorgehens: Erstens musste der Nachweis erbracht werden, dass Heidegger und Sohn-Rethel mit ihrer Kritik der Moderne dasselbe im Blick haben. Zweitens musste gezeigt werden, dass Heidegger in diesem Kontext etwas Analoges zum Geldbegriff Sohn-Rethels als Erkenntnisleistung kennt.

Die grundsätzliche Annahme der thematischen Nähe beider Denker hinsichtlich ihrer Modernitätskritik bekräftigte sich zunächst vor dem Hintergrund der Nennung des jeweils anderen an entsprechender Stelle im jeweils eigenen Werk. So verortete Sohn-Rethel Heidegger mit seinem Begriff der *aletheia* im Rahmen seines wissenschaftskritischen Ansatzes – wenn auch nur, um sich kritisch von diesem abzusetzen. Heidegger auf der anderen Seite bezog sich zwar nicht explizit auf Sohn-Rethel; indem er jedoch dessen theoretische Basis in Form von Marx anerkennend erwähnt, schien auch von dieser Seite ein Brückenschlag in die andere Richtung unternommen worden zu sein.

Bezüglich des Nachweises, dass sich die Kritik der Moderne bei beiden Autoren auf dieselben Aspekte bezieht, wurde zunächst auf die Parallelen der jeweiligen kritischen Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft und dem modernen Denken eingegangen. Sowohl bei Heidegger als auch bei Sohn-Rethel wird in diesem Zusammenhang eine Erkenntnisweise beschrieben, die sich durch ein hohes Maß an Abstraktheit auszeichnet. Beide Denker verorten das Wesen des modernen wissenschaftlichen Denkens in demselben Grundsatz: der Rückführung alles Seienden auf Prinzipien. Dieses, im heideggerschen Sprachgebrauch als „metaphysisch“ bezeichnete Wissen, ist bei beiden Autoren gleichermaßen symptomatisch für die die Moderne kennzeichnende Entfremdung, die seit dem Aufziehen dieses abstrakten Wissensparadigmas die abendländischen Menschen in mehrfacher Hinsicht bestimmt. Dabei scheinen sich Sohn-Rethel und Heidegger auch darüber einig, was diese verschiedenen Aspekte der Entfremdung sind und wie sich diese auf die Menschen auswirken:

Erstens, die eben schon genannte abstrakte Weltauffassung und Beschreibung. Diese ist, anders als das moderne empirische Wissenschaftsparadigma nahelegt, nicht nur ein bloßes neutrales Beschauen der Natur. Vielmehr handelt es sich bei dieser Art der Wissensgenerierung um ein „Beherrschen-Wollen“, einen aggressiven Eingriff in die Naturvorgänge, da über den rein abstrakt-mathematischen Zugang zur Welt der Natur immer schon eine bestimmte Weise zu sein „aufoktrojiert werde“. Der Mensch verbaue sich selbst durch diese Haltung einen ursprünglicheren Zugang zur Welt. Dieser „ursprünglichere Zugang“ zur Welt stellt sich bei beiden als ein nicht-abstrakter dar, i.e. ein Erkennen, das sich in der unmittelbaren praktischen Auseinandersetzung mit der Natur ereignet und somit als durch die Sinne vermittelt dargestellt wird. Dieser sinnenhafte Umgang mit der Welt lässt das Seiende sein, indem er der Natur die Möglichkeit einräumt, sich von sich selbst her zu zeigen. Dadurch begegnen sich Mensch und Natur auf Augenhöhe. Ausgehend von der Beschreibung der naturwüchsigen Erkenntnis als dem „Umschlag von etwas zu etwas“, in dessen Verlauf etwas zum Vorschein kommt, das bisher noch nicht im Blick gewesen war, wurde jene Möglichkeit des „sich-selbst-Zeigens“ anhand des Scheiterns eines praktischen Umgangs exemplifiziert. Denn das Misslingen wird als eine Begebenheit verstanden, *mit der man nicht gerechnet hat*. Als solche schließt sie ein Erkennen aus, das im Vorfeld schon ausgemacht hat, was noch als unverborgen zu gelten hat. Somit ist das naturwüchsige Erkennen das Gegenteil der technischen Entbergung als permanenter Wissensvollzug.

Zweitens zeigte sich, dass Sohn-Rethel und Heidegger den Ursprung dieses Wandels von einer naturwüchsigen Erkenntnis hin zu einer technisch-entfremdeten in der Antike sehen. Hierbei kam die Frage auf, inwiefern eine genauere zeitliche Verortung dieses Paradigmenwechsels bei

beiden zur Deckung gebracht werden kann, oder anders gefragt: Setzt Heidegger, wie Sohn-Rethel, das Aufkommen des entfremdeten Erkennens bei den Vorsokratikern an oder später? Obschon Heidegger selbst die Philosophen Anaximander, Parmenides und Heraklit noch dem ursprünglichen Erkennen zuordnet, fiel bei der Auseinandersetzung Heideggers mit den genannten Vorsokratikern die Formulierung ihrer Erkenntnisprinzipien auf, die sie inhaltlich näher einem metaphysischen Wahrheitsverständnis erscheinen lässt. Verstärkt wurde diese Tendenz Heidegger selbst diesbezüglich umzudeuten vor dem Hintergrund der entsprechenden Ausarbeitungen im Kontext Sohn-Rethels. Unter Zuhilfenahme der frühen Schriften Marx' wurde der Paradigmenwechsel hin zur modernen Wissenschaftslogik nach der Lesart Sohn-Rethels als Ausfluss der wissenschaftskritischen Implikationen von Marx' Dissertation begriffen. So machte Marx den Vorsokratiker Demokrit für das Aufkommen des abstrakten Erkennens verantwortlich. Dass Sohn-Rethel im Fortgang diesen Faden aufnahm und seinerseits ebenfalls auf die Vorsokratiker zurückging, allerdings nun um die Genese der abstrakten Erkenntnis an das Aufkommen der Münzprägung zurückzubinden, scheint aus marxistischer Sicht die in Marx' Dissertation angestoßene wissenschaftskritische Implikation sinnvoll abzurunden. Dass sich Sohn-Rethel des Potenzials von Marx' Dissertation mit Blick auf sein eigenes Unterfangen bewusst gewesen ist, kann an dieser Stelle nicht mit Sicherheit gesagt werden. Denn nach dem Kenntnisstand des Autors der vorliegenden Arbeit bleibt die Dissertation von Marx bei Sohn-Rethel selbst unerwähnt. Auf Heideggers Charakteristik der Vorsokratiker gewendet ließen die jeweiligen „philosophischen Leitlinien“ jene drei Vorsokratiker näher am Metaphysischen erscheinen, legten sie doch eine Rückführung des Seienden auf einheitliche Prinzipien nahe. Mit Sohn-Rethel zeigte sich, dass dieser aus der Programmatik der Vorsokratiker selbst erwachsene Zweifel an deren „Zugehörigkeit zur naturwüchsigen Erkenntnis“ berechtigt war. Denn Sohn-Rethel selbst ordnete das Aufkommen der abstrakten Erkenntnis zeitlich dem Aufkommen der Münzprägung im Jahr 680 v. Chr. zu, was nahe dem geschätzten Geburtsdatum des Anaximander (ca. 610 v. Chr.) liegt.<sup>562</sup> Somit bedeutet die bei Heidegger beobachtete Rückführung der vorsokratischen Philosophien auf einheitliche Erkenntnisprinzipien eine sinnvolle Ergänzung zu Sohn-Rethels zeitlicher Verortung des Aufkommens der modernen Wahrheitsfrage bei Anaximander. Zugespißt formuliert ließe sich hieraus der Schluss ziehen, dass die Verfallsgeschichte bei Anaximander einsetzt und sich im philosophiegeschichtlichen Fortgang anhand von Heraklit (ca. 550-480 v. Chr.), Parmenides (515 v. Chr.) und Demokrit (ca. 470-370 v. Chr.)<sup>563</sup> nachzeichnen lässt. Allerdings gab die Beschreibung des Erkenntnisprinzips bei

---

<sup>562</sup> Vgl.: Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1, Antike, S. 51.

<sup>563</sup> Ebd.: S. 90, 105, 136.

Anaximander als „Brauchen“ durch Heidegger Anlass, Anaximander selbst als „Scharnier“ zwischen der entfremdeten Erkenntnis und der naturwüchsigen / ursprünglicheren zu sehen. Denn die Erkenntnisleistung im Gebrauchsvollzug einer Sache anzusiedeln stimmt auf der anderen Seite mit Sohn-Rethels Konzept der Naturwüchsigkeit überein, das im Fortgang der Arbeit zu Heideggers „arche der physis“ und „Besorgen“ in Beziehung gesetzt wurde. Ferner lässt sich auch in diesem Kontext Aristoteles' Feststellung, wonach „das Geld das Bedürfnis ersetzt habe“, an das Aufkommen der Münzprägung und der zeitlich damit zusammenfallenden Artikulation des „Brauchens“ als Erkenntnisprinzip zurückbinden. Eine tiefergehende kulturphilosophische Analyse des Zusammenhangs zwischen dem Aufkommen der Geldlogik und dem damit einhergehenden Wandel der antiken Welt kann an dieser Stelle allerdings nicht weiter verfolgt werden. Die vorliegende Untersuchung legt aber nahe, dass eine künftige Beschäftigung mit diesem Thema lohnenswert scheint.

Rückblickend war es nicht einfach, die drei Aspekte der Entfremdung bei beiden Autoren (Erkenntnis, Vergesellschaftung, Ökonomie) immer sauber auseinanderzuhalten. Dies mag daran liegen, dass sowohl Heidegger als auch Sohn-Rethel selbst in zirkulärer Weise vorangeschritten sind, um ihren jeweiligen Zugang zum abstrakten Denken der Moderne auszuarbeiten. Man könnte diesen Umstand sogar noch schärfer fassen und behaupten, dass diese zirkuläre Erschließung der Entfremdung für beide Autoren das Mittel der Wahl war, um nicht selbst in die metaphysische Falle zu geraten. Ruft man sich Luckners Kritik an Heideggers Engführung des Daseins auf die Mortalität vor Augen, scheint dies durchaus Sinn zu machen; und in der Tat wird dem späten Heidegger bescheinigt, eine generelle Offenheit im Denken zu praktizieren und jedweden Ansatz abzulehnen, was ihn nichts von vornherein ausschließen lässt. Indem sich Sohn-Rethel auf der anderen Seite in seinem Anspruch an eine neue Ontologie einem Klassenstandpunkt verwehrt, folgt er Heidegger auf den Boden der generellen Offenheit nach und scheint somit ein naturwüchsigeres Erkennen zu praktizieren. Dass bei der Benennung der Entfremdung so immer die epistemologische, die soziopolitische und die pekuniäre Komponente gleichermaßen angesprochen ist, verhindert bei beiden Denkern eine einseitige Rückführung auf nur einen Aspekt, mithin eine Reduzierung metaphysischer Art. Somit zeigt sich die Entfremdung bei Heidegger und Sohn-Rethel in einer bestimmten Erkenntnisweise *und* in einem entsprechenden Menschen-/Gesellschaftsbild *und* im Ökonomischen. Letzteres ist im Geld als „reiner Begriff“ die Kulminierung des Wesens der modernen abendländischen Erkenntnis und tritt dem Menschen als absoluter Erkenntnisanspruch und ultimative Herausforderung gegenüber. Als solche wird auch deutlich, warum Geld und Wert letztlich dasselbe sind; denn im Wert zeigt sich das Ordnungshafte und Verrechnende der modernen Wissenschaftslogik ebenso

wie im Geld. Warum dennoch vom „Geld“ und vom „Wert“ die Rede ist, mag in der oben dargelegten Erscheinung der modernen Entfremdung im Rahmen der drei Kontexte liegen: Der Wert gilt dabei als Ausdruck der Entfremdung gemäß aller drei Aspekte, wohingegen das Geld ausschließlich die ökonomische Dimension ins Auge fasst. So wird durch die Zusammenführung des Geldes in der Lesart von Sohn-Rethel als reinem Begriff mit Heideggers technischem Erkennen im Zeichen des abstrakten Begriffes eine ökonomische Dimension in Heideggers Technikkritik herausgearbeitet – was sich schon in seiner oben angestellten Gleichsetzung des Ge-stells mit dem Effizienzgedanken angedeutet hatte. Somit reiht sich die vorliegende Arbeit hinsichtlich seiner Beschreibung des Geldes als „Erkenntnisleistung“ neben die Arbeiten der oben genannten Autoren Paul, Brodbeck, Müller und Schlitte ein. Erwähnenswert in diesem Kontext scheint hier noch die Untersuchung von Michael Eldred *Kapital und Technik*, in deren Rahmen ebenfalls der Versuch unternommen wurde, eine Erklärung für das Wesen des Geldes aus der Zusammenführung von Marxismus und heideggerschem Denken zu finden. Dabei kommt Eldred ebenfalls zu dem Schluss, das Kapital bestimme auf eine entfremdete Art und Weise die Wahrnehmung des Menschen derart, dass die Natur als Wert angesehen werde. In Anlehnung an Heideggers Sprachduktus bezeichnet er das Wesen des Kapitals als „Gewinnst“, das

„eine berechnende 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.“<sup>564</sup>

Obschon diese Beschreibung des Wesens des Geldes mit dem hier in der Arbeit dargelegten Verständnis von Geld bis ins Letzte übereinstimmt, sei hier dennoch auf grundsätzliche Unterschiede zu Eldred verwiesen: Zum einen geht er von völlig unterschiedlichen Entfremdungsbegriffen bei Marx und Heidegger aus, indem er die zu Beginn der vorliegenden Arbeit geäußerte Rolle der Arbeit für Heidegger als etwas per se Entfremdetes bestehen lässt.<sup>565</sup> Die vorliegende Untersuchung legt jedoch nahe, die Entfremdung im Marxismus nach Sohn-Rethel und Heidegger im Wesentlichen als deckungsgleich auszulegen. Dies ermöglicht erst das Zusammenfügen des Marxschen und Heideggerschen Denkens mit Hinblick auf das Geld als Erkenntnisleistung. Da Eldred im Zuge seiner Grundannahme der Unvereinbarkeit der Entfremdung bei

---

<sup>564</sup> Eldred, Michael: *Kapital und Technik*. Marx und Heidegger. Dettelbach 2000, S. 78 f.

<sup>565</sup> Ebd.: S. 21.

Heidegger und Marx dieser Weg versperrt bleibt, sieht er das Geld als Mittel, *durch* das der Mensch erst die Dinge in einem berechnenden Horizont wahrnimmt. Deutlich wurde jedoch an obiger Stelle, dass die Annahme, das Geld selbst sei der Ursprung der Herausforderung an den Menschen, verkürzt ist. Ausgehend von der Gleichursprünglichkeit von Geld und modernem wissenschaftlichen Denken ist das Geld vielmehr ein Indikator dafür, dass die Herausforderung an den Menschen schon ergangen ist. Das Ordnungshafte und Relationale, dessen Ausdruck das Geld ist, kann nur an einem Ding auftreten, das schon als werthafte Wirklichkeit entborgen wurde.

Interessant in diesem Kontext stellt sich dann die Rolle der Ökonomie dar, die nun abschließend vor den Hintergrund der erarbeiteten Gedanken in einem Ausblick skizziert werden soll. Wenn sich ausgehend von Sohn-Rethel und Heidegger in den modernen Naturwissenschaften das zeigt, was es mit diesem Erkennen bezüglich der Natur auf sich hat, so könnte man auch schließen, dass sich in der Ökonomie / Wirtschaft auch das Wesen der Moderne offenbart, allerdings mit Blick auf das Zwischenmenschliche. Aus diesem Grund sei hier auf eine Definition verwiesen, wonach Wirtschaft der Ausschnitt menschlichen Handelns ist, der in Verfügung über knappe Mittel zur Erfüllung menschlicher Bedürfnisse besteht.<sup>566</sup> Es ist bemerkenswert, dass hierbei nicht näher spezifiziert wird, was ein Bedürfnis ist, denn die „Ursache der Entstehung der Bedürfnisse liegt außerhalb des Bereichs der Ökonomie.“<sup>567</sup> Deutlich wird gleich zu Beginn, dass die selbstaufgelegte Rolle der Ökonomie die Schaffung letzter Ziele oder Zwecke nicht beinhaltet, sondern sie sich nur als „Werkzeug“, als Mechanismus sieht, mittels dessen man bestmöglich an das im Vorfeld gefasste Ziel kommt. Gleichwohl gibt es Größen, die zur Erreichung eines Zieles geeignet sind. „Wirtschaften“ ist sodann das Verringern des Spannungsverhältnisses zwischen Bedürfnissen und knappen Mitteln. Daraus wird das sogenannte „ökonomische Prinzip“ ersichtlich, das den grundlegenden Fahrplan der Ökonomie insbesondere in normativen Fragen festlegt. Es ist ein

„allgemeines Vernunftprinzip, das jedem Mensch gebietet entweder mit gegebenen Mitteln (Gütern) einen möglichst großen Erfolg (Nutzen) zu erzielen oder aber ein vorgegebenes Ziel mit einem möglichst geringen Aufwand zu erreichen.“<sup>568</sup>

---

<sup>566</sup> Vgl.: Bartling, Hartwig / Luzius, Franz: Grundzüge der Volkswirtschaftslehre. Einführung in die Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik. München 172014, S. 5.

<sup>567</sup> Ebd.: S. 5.

<sup>568</sup> Ebd.: S. 8.

Aus diesem ökonomischen Prinzip leitet sich auch das in der Ökonomie gängige Paradigma ab, wonach stetiges Wachstum zu erstreben ist. Denn Wachstum bedeutet eine Zunahme an Gütern, was wiederum eine Zunahme an Nutzen zur Folge hat.<sup>569</sup> Am eindrucksvollsten ist jedoch der Umstand, dass sich in diesem „allgemeinen Vernunftprinzip“ ökonomischer Ausprägung genau das widerspiegelt, was Heidegger als das Wesen der Technik beschreibt, wenn er vom „Vorwärtstreiben zum größtmöglichen Nutzen bei geringstem Aufwand spricht“. Ferner zeigt sich hier die von Heidegger beschriebene Charakteristik des modernen Wissens im Rahmen der Subjektivität, wenn er dessen Geltung mit einem Zuwachs verbindet. An obiger Stelle wurde in diesem Kontext die Verbindung zum Mehrwert Marxscher Lesart hergestellt.

Ferner lässt sich darstellen, dass die Prämisse der Knappheit, auf deren Grundlage die Ökonomie operiert<sup>570</sup>, das demokritische „Um...Zu“ impliziert und daher die Gestalt eines Formalismus als mathematisches Modell annimmt. Denn das Hantieren mit Modellen als abstraktes Hilfsmittel, die sich in speziellen mathematisch-statistischen Verfahren ergeben, gehört fest zum Geschäft der Ökonomie dazu. Genauer werden mit Hilfe der Anwendung dieser mathematisch-statistischen Methoden die zuvor gefassten Thesen auf ihren Wahrheitsgehalt / Realitätsgehalt hin überprüft.<sup>571</sup> Hierin zeigt sich der mögliche Einfluss des Formalen auf den Inhalt – insbesondere, wenn dieses ökonomische Prinzip Einzug in die Ethik hält. Wird nämlich durch die „Rechnung“ gezeigt, dass eine These falsch ist, wird diese verworfen und für das Handeln irrelevant. Beispielhaft soll hier folgende These herangezogen werden: „Es ist gut, wenn alle Menschen in Deutschland einkommensunabhängig die beste Gesundheitsversorgung bekommen.“ Vor dem Hintergrund des demographischen Wandels sowie der knappen Ressourcen im Gesundheitssektor wird beim Durchrechnen sehr schnell klar, *dass diese These unhaltbar ist*. Und hier zeigt sich die besondere Problematik der Inversion von Mittel und Zweck im ökonomischen Kontext: Es handelt sich bei solchen rechnenden Formalismen nicht nur um bloße „Entscheidungshilfen“, denn faktisch *lassen sie uns eben keine Wahl*. Es ist gemäß des oben gewählten Beispiels eben nicht möglich, die Forderung nach einer allgemeinen Gesundheitsversorgung im Durchgang durch solch eine Kalkulation als ineffizient darzustellen und trotzdem so zu handeln, als sei sie uneingeschränkt wahr. Die Gesundheitspolitik in der Bundesrepublik der letzten Jahrzehnte legt Zeugnis darüber ab: Nicht mehr die beste Gesundheitsversorgung für jedermann steht im Mittelpunkt, sondern die *bestmögliche*, d.h. kosteneffizienteste. Auf diese Weise zeigt sich dann die „Strenge der Forschung“ des Demokritischen als Anspruch

---

<sup>569</sup> Vgl.: Schuster, Helmut: VWL kompakt: Einführung in die Volkswirtschaftslehre, S. 19.

<sup>570</sup> Bartling, Hartwig / Luzius, Franz: Grundzüge der Volkswirtschaftslehre. Einführung in die Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik. München <sup>17</sup>2014, S. 16.

<sup>571</sup> Vgl.: Ebd.: S. 19 f.

die Wirklichkeit im Sinne des abstrakt Gefassten verändern zu wollen – als *adaequatio rei ad intellectum*.

Im alltäglichen Miteinander der modernen westlichen Gesellschaften tritt dieser unwiderstehliche Sachzwang der Ökonomie in Gestalt des „Marktes“ auf. Als Mechanismus, der ökonomischen Gesetzen folgt, wird der Markt „gemäß des modernen Paradigmas zum Ort der Wahrheit.“<sup>572</sup> Als solcher schaffen die Märkte es immer, die effizienteste Lösung eines Problems zum Vorschein zu bringen; indem sie „merken“, wenn Menschen etwas ineffizient handhaben, „reagieren“ sie darauf und „bewirken“ schlussendlich, dass etwas auf eine bestimmte Art geschieht.<sup>573</sup> Fragt man jedoch nach, was oder wer diese Märkte eigentlich sind, so stellt sich heraus, dass das Wort „Markt / Märkte“ ein bloßes *pars pro toto* ist für all diejenigen Menschen, die am betreffenden wirtschaftlichen Geschehen teilhaben. Nun könnte man zu dem Schluss kommen, dass der Markt nichts technisch-entfremdetes an sich habe, bedeutet die Phrase „der Markt bemerkt“ und „bewirkt“ etwas, dass sich Menschen mittels neu gewonnener Einsichten für eine neue Handlungsoption entschieden haben. Eben weil der Markt ein Ort ist, der Wahrheiten nach technisch-metaphysischen Spielregeln hervorbringt, ist dieser Einwand unhaltbar; die Menschen haben sich in solch einem Fall nicht „autonom“ für etwas entschieden, sondern ihnen wurde diese „Wahl“ gleichsam aufgenötigt. Deutlich wird dies in den Worten der Ökonomen selbst:

„Wir haben den dritten Grad erreicht, bei dem wir unsere Intelligenz darauf verwenden, welche Meinungen die meisten Leute über die Meinung der meisten Leute haben. Und es gibt einige, glaube ich, die den vierten, fünften oder noch höhere Grade praktizieren.“<sup>574</sup>

Diese Erwartungen dritten Grades, die Keynes beschreibt, sind demnach die Erwägungen, die dem Marktgeschehen zugrunde liegen. Dass einer so zustande gekommenen Entscheidung keine Autonomie inhärent ist, wird abermals aus dem Mund der Ökonomen vernehmbar, wonach wir durch die „unsichtbare Hand“ veranlasst werden, Dinge zu tun, die wir so gar nicht beabsichtigt haben.<sup>575</sup>

---

<sup>572</sup> Vgl.: Heidenreich, Felix: *Wirtschaftsethik*, zur Einführung, S. 37.

<sup>573</sup> Vgl.: Bofinger, Peter: *Grundzüge der Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung in die Wissenschaft von Märkten*. Halbergmoos <sup>4</sup>2015, S.3; die hier angegebene Stelle verweist lediglich auf die Rede von Märkten als Entitäten, die etwas bewirken. Für die anderen „Personifikationen“ der Märkte scheinen gesonderte Angaben unnötig zu sein, sind doch die täglichen Nachrichten und Printmedien voll von diesen Anthropomorphismen, so dass eine vollständige Auflistung alleine den Umfang der Arbeit sprengen würde.

<sup>574</sup> Maynard Keynes, John: *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London 1936, S.156

<sup>575</sup> Vgl.: Bofinger, Peter: *Grundzüge der Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung in die Wissenschaft von Märkten*. Halbergmoos <sup>4</sup>2015, S. 3.

Mit Heidegger und Sohn-Rethel gesprochen stellt die Marktorientiertheit der Ökonomie keinen konkreten Bezug zu Menschen her und blendet das Zwischenmenschliche als Maßstab des eigenen Handelns gänzlich aus – mit Arendt gesprochen, wäre demnach der *Homo oeconomicus* dem *Homo faber* gleichzusetzen. Der Markt ist somit nicht mehr als eine undifferenzierte, homogene Masse von Subjekten und rückt seinem Wesen mit dem gleichförmigen *Man* zusammen. Dass sich der einzelne Mensch in seiner Entscheidungsfindung ebendiesem *Man* ausgesetzt sieht, fordert ihn im technisch-metaphysischen Sinne heraus, was die oben dargelegte Inversion zur Folge hat. Dies führt dazu, dass er mit Blick auf diese Situation das Subjekt-Objekt-Verhältnis umkehrt, sein Sein als Subjekt im *Man* verortet und bezüglich dessen seine Entscheidung fällt. Der Mensch wird sich selbst zum Objekt, zum Bestand.

Die Rolle der Ökonomie könnte somit die der Wissenschaft schlechthin sein, die das Entfremdete des Zwischenmenschlichen in Reinform fasst und als einzige zu fassen im Stande ist. Dass die Ökonomie dabei völlig in der Entfremdung aufgeht und keinerlei „besinnlichen“ Ton hinsichtlich der Beschreibung des Menschen anschlägt, ist dabei Fluch und Segen zugleich: Fluch insofern, als man ihr, wie Marx das tat, vorwerfen kann, der Entfremdung der Menschen Vorschub zu leisten. Segen insofern, als man die Rolle der Ökonomie analog zur Rolle von *Sein und Zeit* im Kontext der Kehre-Diskussion betrachten könnte. Demnach resultiert die Aussagekraft der Ökonomie gerade daraus, dass sie sich in den Mittelpunkt der Entfremdung stellt. Als Paradebeispiel stellt sie somit das demokritische Erkennen in Reinform dar und steht aber gleichzeitig als solche für die Bedingung der Möglichkeit einer Überwindung des Demokritischen.

## 5 Literatur

- Arendt, Hannah: Das Wollen. München/Zürich 1979.
- Arendt, Hannah: Macht und Gewalt. Aus dem Englischen von Gisela Uellenberg. München / Berlin <sup>25</sup>2015.
- Arendt, Hannah: Sokrates. Apologie der Pluralität. Aus dem Englischen von Joachim Kalka. Berlin <sup>2</sup>2016.
- Arendt, Hannah: Vita activa oder vom tätigen Leben. München <sup>19</sup>2018.
- Aristoteles: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Hamburg 1995.
- Aristoteles: Rhetorik. Übersetzt und erläutert von Christof Rapp. Berlin 2002.
- Bartling, Hartwig / Luzius, Franz: Grundzüge der Volkswirtschaftslehre. Einführung in die Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik. München <sup>17</sup>2014.
- Biber, Douglas, et al.: Longman. Dictionary of Contemporary English. Pearson Education Limited. Essex <sup>4</sup>2003.
- Bofinger, Peter: Grundzüge der Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung in die Wissenschaft von Märkten. Halbergmoos <sup>4</sup>2015.
- Borchert, Manfred: Geld und Kredit. Einführung in die Geldtheorie und Geldpolitik. München <sup>8</sup>2003.
- Brodbeck, Karl-Heinz: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik. Darmstadt <sup>2</sup>2012.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Kritik der Wertbegründung des Rechts. Überlegungen zu einem Kapitel „Rechtsphilosophie“ in: Löw, Reinhard (Hrsg.): Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann. Weinheim 1987.
- Casey, Edward: The Fate of Place. A Philosophical History. Berkeley 2013.
- Die Finanz-, Wirtschafts- und Schuldenkrise: ein kurzer Überblick. Offizielle Seite der Deutschen Bundesbank.  
[https://www.bundesbank.de/Redaktion/DE/Dossier/Service/schule\\_und\\_bildung\\_kapitel\\_4.html?docId=147560&notFirst=true](https://www.bundesbank.de/Redaktion/DE/Dossier/Service/schule_und_bildung_kapitel_4.html?docId=147560&notFirst=true). Zuletzt aufgerufen am 02.01.2018.
- Diogenes Laertios: Leben und Lehre der Philosophen. Stuttgart <sup>2</sup>2010.
- Dunkhase, Jan Eike: Heidegger, Marx und die Wertkritik, in: Zeitschrift für Ideengeschichte. Heft XI/3, Herbst 2017, Seite 33-40.
- Ebert, Theodor: Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg. Frankfurt a. Main, 1972.

- Eckhardt, Benedikt / Martin, Katharina (Hrsg): Geld als Medium der Antike. Berlin 2011.
- Eldred, Michael: Kapital und Technik. Marx und Heidegger. Dettelbach 2000.
- Höffe, Otfried (Hrsg.): Klassiker der Philosophie. Band 1: Von den Vorsokratikern bis zu David Hume. München 2008.
- Forscher, Maximilian: Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Darmstadt <sup>2</sup>1995.
- Franzen, Winfried: Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Meisenheim 1975.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen <sup>7</sup>2010.
- Gerner, Thomas: Denken und Handeln an Finanzmärkten. Zwischen Angst und Gier – Experten beziehen Position. Wiesbaden 2010.
- Heidegger, Martin: Bremer und Freiburger Vorträge. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957. Frankfurt a.M. 1994.
- Heidegger, Martin: Briefausgabe Band II.2. Martin Heidegger, Karl Löwith: Briefwechsel 1919-1973. Herausgegeben von Alfred Denker und Holger Zaborowski. Freiburg/München 2017.
- Heidegger, Martin: Gelassenheit. Heideggers Meßkircher Rede von 1955. Mit Interpretationen von Alfred Denker und Holger Zabrowski. Freiburg / München <sup>2</sup>2015.
- Heidegger, Martin: Heraklit. Frankfurt a.M. 1979.
- Heidegger, Martin: Holzwege. Frankfurt a.M. <sup>8</sup>2003.
- Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a.M. <sup>7</sup>2010.
- Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band. Stuttgart <sup>7</sup>2008.
- Heidegger, Martin: Nietzsche. Zweiter Band. Stuttgart <sup>7</sup>2008.
- Heidegger, Martin: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1995.
- Heidegger, Martin: Platon: Sophistes. Frankfurt a.M. 1992.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 2006.
- Heidegger, Martin: Überlegungen XII-XV (Schwarzen Hefte 1939-1941). Frankfurt a.M. 2014.
- Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. Stuttgart <sup>8</sup>1997.
- Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen <sup>4</sup>1978.

- Heidegger, Martin: Wegmarken. Klostermann 2013.
- Heidenreich, Felix: Wirtschaftsethik, zur Einführung. Hamburg 2012.
- Hénaff, Marcel: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M. 2009.
- Heuer, Wolfgang / Heiter, Bernd / Rosenmüller, Stefanie: Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2011.
- HIV-Impfung generiert Immunantwort: <https://www.aerztezeitung.de/medizin/krankheiten/infektionskrankheiten/aids/article/940366/immunschwaeche-hiv-impfung-generiert-immunantwort.html>. Zuletzt aufgerufen am 12.03.2018.
- Homann, Karl / Lütge, Christoph: Einführung in die Wirtschaftsethik. Münster <sup>2</sup>2005.
- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hamburg 2012.
- Impfen und Autismus: Neuauflage eines Gruselszenarios: <https://www.pharma-fakten.de/news/details/450-impfen-und-autismus-neuauflage-eines-alten-gruselszenarios/>. Zuletzt aufgerufen am 12.03.2018.
- Irrgang, Bernhard: Philosophie der Technik. Darmstadt 2008.
- Issing, Otmar: Einführung in die Geldtheorie. München <sup>15</sup>2011.
- Kapp, Ernst: Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten. Hamburg 2015.
- Kersch, Daniel: Bitcoin. Funktionsweise, Risiken und Chancen der digitalen Währung. Dingolfing <sup>2</sup>2014.
- Kisiel, Theodore J.: The Genesis of Heidegger's Being and Time. Berkeley 1993.
- Kittsteiner, Heinz Dieter: Mit Marx für Heidegger, Mit Heidegger für Marx. München 2004.
- Kuhn, Thomas: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1976.
- Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, Frankfurt a.M. 1977.
- Luckner, Andreas: Heidegger und das Denken der Technik. Bielefeld 2008.
- Luckner, Andreas: Martin Heidegger: »Sein und Zeit«. Paderborn <sup>2</sup>2007.
- Lüdemann, Dagny / Grotelüschen, Frank / Rauner, Max: Die Gravitationswellen sind nachgewiesen, in: Zeit Online.

<http://www.zeit.de/wissen/2016-02/albert-einstein-gravitationswellen-physik-relativitaetstheorie-beweis-astronomie>. Zuletzt aufgerufen am 12.03.18.

- Marx, Karl: Werke, Schriften in Sechs Bänden. Hrsg. von Hans-Joachim Lieber. Mit einem neuen Vorwort von Wolfram Elsner. Darmstadt 2013.
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a.M. <sup>10</sup>2013.
- Maynard Keynes, John: The General Theory of Employment, Interest and Money. London 1936.
- Meier, Jakob: Synthetisches Zeug. Technikphilosophie nach Martin Heidegger. Göttingen 2012.
- Meyer, Ulrich: Soziales Handeln im Zeichen des Hauses. Zur Ökonomik in der Spätantike und im frühen Mittelalter. Göttingen 1998.
- Müller, Rudolf-Wolfgang: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike. Frankfurt a.M 1977.
- Nagle, D. Brendan: The Household As The Foundation Of Aristotle's Polis. New York 2006.
- Neustadt, Richard E.: Presidential Power. The Politics of Leadership. New York 1964.
- Packer, George: Die Abwicklung: Eine innere Geschichte des neuen Amerika. Aus dem Amerikanischen von Gregor Hens. Frankfurt a.M. 2015.
- Partenie, Catalin / Rockmore, Tom: Heidegger and Plato. Toward Dialogue. Illinois 2005.
- Paul, Axel T.: Die Gesellschaft des Geldes. Entwurf einer monetären Theorie der Moderne. Wiesbaden <sup>2</sup>2012.
- Platon: Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch. Darmstadt <sup>6</sup>2011.
- Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1983.
- Pöggeler, Otto (Hrsg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Königstein 1984.
- Pöggeler, Otto: Sein als Ereignis: Martin Heidegger zum 26. September 1959. Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 13, Heft 4 (Okt. – Dez., 1959).
- Pugliese, Orlando: Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkend bei Martin Heidegger. Freiburg / München 1965.
- Raphael, Lutz / Doering-Manteuffel, Anselm: Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970. Göttingen <sup>3</sup>2012.

- Rodgers, Daniel T.: Age of Fracture. Cambridge 2012.
- Schlitte, Annika: Die Macht des Geldes und die Symbolik der Kultur. Georg Simmels Philosophie des Geldes. Paderborn 2012.
- Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Hamburg <sup>5</sup>2016.
- Schweidler, Walter: Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie. Stuttgart 1987.
- Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. Aus dem Englischen übertragen und mit einer umfassenden Würdigung des Gesamtwerkes herausgegeben von Horst Claus Recktenwald. München <sup>13</sup>2013.
- Smith, Adam: Theorie der ethischen Gefühle. Auf der Grundlage der Übersetzung von Walther Eckstein, neu herausgegeben von Horst D. Brandt. Hamburg 2010.
- Schumpeter, Joseph A.: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. Tübingen <sup>8</sup>2005.
- Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1, Antike. Hamburg 2003.
- Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 2, Christliche Antike / Mittelalter. Hamburg 2003.
- Simmel, Georg: Philosophie des Geldes. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1999.
- Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. Aus dem Englischen übertragen und mit einer umfassenden Würdigung des Gesamtwerkes herausgegeben von Horst Claus Recktenwald. München <sup>13</sup>2013.
- Schuster, Helmut: VWL kompakt: Einführung in die Volkswirtschaftslehre. Wien <sup>2</sup>2010.
- Sohn-Rethel: Das Geld, die bare Münze des a priori. Berlin 1990.
- Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt a.M. 1970.
- Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Weinheim 1989.
- Sohn-Rethel, Alfred: Soziologische Theorie der Erkenntnis. Frankfurt a.M. 1985.
- Sohn-Rethel, Alfred: Von der Analytik des Wirtschaftens zur Theorie der Volkswirtschaft. Frühe Schriften. Freiburg 2012.
- Sohn-Rethel, Alfred: Warenform und Denkform. Frankfurt a.M. 1978.

- Strauss, Leo / Gadamer, Hans-Georg: Correspondence Truth and Method, 1961:  
<https://archive.org/details/LeoStrauss-GadamerCorrespondencetruthAndMethod1961>.  
Zuletzt aufgerufen am 12.07.2017.
- Thomä, Dieter (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart <sup>2</sup>2013
- Trawny, Peter: Martin Heidegger. Eine kritische Einführung. Frankfurt a.M. 2016.
- Türcke, Christoph: Mehr! Philosophie des Geldes. München <sup>2</sup>2015.