

DAS PROBLEM DER ÖFFENTLICHKEIT UND DIE IDEE DER ENTFREMDUNG

Rede

anläßlich der Übernahme des Rektorats der Universität
am 7. Mai 1960

gehalten von

Dr. Helmuth Plessner
ordentlicher Professor
an der Universität Göttingen



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

1960 T 675

B

9286

9

28.

Universitäts-
Bibliothek
Freiburg i.Br.

1960

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

7701

Die oft gehörte Klage, wir Deutschen verstünden in Dingen des öffentlichen Lebens kein rechtes Maß zu finden und verfielen immer wieder dem Zauber extremer Staatsvergottung oder Staatsverneinung, mag den Wechselfällen unserer nationalen Geschichte zu Unrecht schuld geben: Tatsache ist, daß der Extremismus in der Theorie von Staat und Gesellschaft, zu dem gerade deutsche Denker des 19. Jahrhunderts wesentliches beigetragen haben, mit der immer wieder gestörten Konsolidierung unserer nationalstaatlichen Existenz zusammenhängt. Unsere nach westlichem Maßstab verspätete, nie unbestritten gebliebene Entwicklung zum Nationalstaat vollzog sich in einer Zeit beschleunigt einsetzender Industrialisierung. Ihre entwurzelnde Macht traf auf eine in alten Traditionen feudaler und obrigkeitshöriger Prägung lebende Welt von reichster Farbigkeit, der die Erfahrung der politischen Revolution erspart geblieben war. Die Vielfalt der Residenzen und städtischen Zentren, welche die kulturelle Regsamkeit, den Wetteifer in der Pflege von Wissenschaft und Kunst begünstigte, war der Entfaltung einer den neuen deutschen Nationalstaat tragenden Gesellschaft eher abträglich gewesen. Was den älteren Industriestaaten dank ihrer revolutionären Vorgeschichte geglückt war, in einer politischen Konzeption zur Ruhe gekommen zu sein, bevor die Spaltkraft der modernen Industrie ihre Gesellschaft mit dem Antagonismus von Unternehmer und Arbeiter bedrohte, blieb uns versagt. Das Widerlager eines gesellschaftlichen Bewußtseins von politisch ausreichender Tragfähigkeit fehlte. Auf diese Schwäche zielte, von dieser Schwäche lebte die Hoffnung auf eine die politische Umbildung zur modernen

★ 1★ 2

Welt fortsetzende und sie überholende soziale, industrielle Revolution. Sie werde Deutschland nach Lage der Dinge auf späterer Stufe jenen gesellschaftlichen Rückhalt geben, den es als Großstaat braucht, einen Rückhalt, den England und Frankreich bereits im 17. und 18. Jahrhundert durch ihre bürgerlichen Revolutionen sich erworben haben.

(5) Dieses Mißverhältnis zur Gesellschaft, die nicht Staat und nicht Gemeinschaft ist, sondern deren vermittelndes Medium, bildet, wie ich glaube, den gegenwärtigen spezifisch deutschen Zugang zum Problem der Öffentlichkeit, weil bei uns mit Philosophemen belastet, die im öffentlichen Leben nur eine Ablenkung von allem sehen, was für den Menschen wesentlich ist, eine Zone, in der er sich fremd wird.

Bis zu einem gewissen Grade spiegelt sich diese Lage an der Bedeutungsgeschichte des Wortes Öffentlichkeit. Öffentlichkeit besagt — ich darf mich hier auf R. Smend berufen — nach der deutschen Vorgeschichte des Wortes ein bloßes Faktum, die schlichte Tatsache des Offenseins, „die Eigenschaft, daß etwas offenbar . . . , der Kenntnissnahme offenstehend ist — oder den Bereich, in dem dieses Offenbar-sein . . . besteht“. Erst im 18. Jahrhundert tritt zu dieser alten eine neue, dem romanischen und angelsächsischen Sprachgebrauch entlehnte Bedeutung. „Publicité, publicity ist . . . nach seinem dem Bewußtsein nie ganz verlorengegangenen Ursprung der Bereich des populus, des Volkes, und zwar des organisierten Volkes, des Volkes als Gemeinde, als Staat. Die Eigenschaft, publicus, public zu sein, ist also . . . eine auch normative Zuordnung . . . , ein von daher kommender Geltungsanspruch.“ Wenn der normative Gehalt des Wortes Öffentlichkeit sich schließlich auch im deutschen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts mühsam sein Heimatrecht erkämpfen konnte, dann doch nur dank der spät erfolgten Angleichung unserer staatlich-gesellschaftlichen

Verhältnisse an die westliche Welt. Eine Angleichung allerdings weitgehend nur in den technischen und rechtlichen Bereichen von Verfassung und Verwaltung, ohne das sympathetische Band mit den Ideen des politischen Humanismus der Aufklärungszeit und ohne die Erfahrung einer bürgerlichen Revolution. Menschen, die daran gewöhnt sind, dem Staat als einer ihnen gegenüberstehenden Größe und als Träger obrigkeitsrechtlicher Funktionen zu begegnen, werden seine Sorge um das öffentliche Wohl eher mit seiner Abgeschlossenheit gegen das Kampfgewühl der bürgerlichen Interessen in Verbindung bringen als Menschen demokratischer Tradition, die gelernt haben, daß der Staat sie selber sind. Sie erfahren ihn als offen sich gegenüber. Hegels zukunftssträchtige Scheidung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft bleibt der Spiegel preußisch-deutscher Verhältnisse bis 1918: die liberale Haltung des Staates zur sich entfaltenden industriellen Wirtschaft, aber eines Beamten-Staates der Geschlossenheit und Distanz zu seinen Bürgern.

Bis 1918 vermochte sich der westliche Öffentlichkeitsbegriff, Öffentlichkeit als Wert, Anspruch und Mittel staatlichen Denkens und Handelns verantwortlicher Bürger, bei uns nur bedingt durchzusetzen. Ihm fehlte die rechte Lebensfülle, die, als sie sich endlich frei entfalten konnte, ein durch die weit vorgeschrittene Industrialisierung wiederum so stark verändertes gesellschaftliches Leben vorfand, daß es zu den vom 18. Jahrhundert geprägten Vorstellungen einer noch stabilen Gesellschaft und eines entsprechend stabilen Staates nicht mehr paßte.

Verfassungsmäßig schien Deutschland hinter den alten Industrievölkern zurückgeblieben, sozialpolitisch war es ihnen weit voraus. Darum problematisierte sich bei uns das im Laufe des 19. Jahrhunderts einigermaßen errungene Gleichgewicht zwischen den Bedeutungen von Öffentlichkeit

als einem puren Zustand offener Zugänglichkeit und der Öffentlichkeit als res publica von neuem und drohte sie wieder einander zu entfremdem.

Die Entstehung der sog. Massengesellschaft mit ihren Rückwirkungen auf das Verhältnis zum Staat und den mit ihm in Konkurrenz tretenden neuen Intermedien, den mächtigen Interessenverbänden und Bürokratien vor allem wirtschaftlicher Selbstverwaltung reicherte den Erfahrungsgehalt des Öffentlichen an, formalisierte aber damit seinen Begriff. Nachhaltiger noch als die Verdrängung der alten Honoratiorengesellschaft, die ein exklusives Publikum bildete, zugunsten eines offenen Publikums, das alle umfaßt, wirkte die Tatsache, daß dieser Prozeß in unbekannte Richtung wies und bis heute keinem irgendwie erkennbaren Ende oder gar Ziel zusteuert. Noch für die Generationen des späten 19. Jahrhunderts hatte Öffentlichkeit klare Begrenzungen, gegen den Einzelnen in seiner Privatsphäre wie gegen den nichtstaatlichen Bereich wirtschaftlicher, sozialer und geistiger Institutionen. Die Parteilung im politischen Kräftespiel war auf einen Staat bezogen, der sich gegenüber den außerstaatlichen Mächten Beschränkungen auferlegte und auferlegen konnte, weil ihre gegenseitige Verflechtung noch nicht den gegenwärtigen Grad erreicht hatte.

Von welcher Seite auch wir den mit dem ersten Weltkrieg nachdrücklich einsetzenden Prozeß der Vergesellschaftung des Staates, des Ineinanderwachsens der früher getrennten Bereiche der Verwaltung, des Militärs, der Wirtschaft und Kultur ansehen: nirgends zeigt sich eine Möglichkeit, ihm Einhalt zu gebieten. Die scharfen Grenzen im alten Sinne zwischen Privatwirtschaft und öffentlicher Wirtschaft, zwischen freien Berufen und beamteten Positionen, zwischen Arbeitern und Angestellten, zwischen Soldaten und Bürgern haben sich in allen modernen Staaten weitgehend verwischt und bedürfen einer ständigen Überprüfung. Je beherr-

schender für die Gesellschaft die Gewißheit wird, daß ihre jeweiligen Verhältnisse nur vorübergehende Gültigkeit besitzen, je selbstverständlicher sie in einem Horizont der Erwartung unbekannter Zukunft lebt, desto vager wird ihre Anschauung von Öffentlichkeit, desto formaler und relativer — eine Entwicklung, die für Deutschland mit seiner noch jungen Verklammerung zwischen Staat und Gesellschaft besondere Probleme in sich barg.

Seine besondere Schärfe bekommt dieser Prozeß durch die Infragestellung dessen, was noch zur Privatsphäre des Einzelnen gehört. Die Formalisierung der Öffentlichkeit, in welcher er sich heute einrichten muß, einerlei ob in der westlichen oder der östlichen Welt, macht den Raum, in dem er noch nicht Funktionsträger ist, immer kleiner. Eine wesentliche Rolle spielt hier die wachsende Angewiesenheit des Einzelnen in seiner Arbeit auf die öffentlichen Einrichtungen und die technische Apparatur, die ihn in einer Weise bindet, wie man es sich früher nicht vorstellen konnte. Da außerdem die zunehmend intensivierten Mittel der Massenkommunikation jeder propagandistischen Beeinflussung offenstehen und im Hause selber eine Öffentlichkeit schaffen, wie Zeitung und Bücher es nie vermochten, treibt die Entsicherung privater Sphäre gefühlsmäßig jedenfalls einer Krise entgegen.

Die Problematisierung der Öffentlichkeit in der Massengesellschaft beruht — und ich darf hier an das zu Anfang erwähnte Janusgesicht des deutschen Öffentlichkeitsbegriffs erinnern — auf zwei Vorgängen, die direkt nichts miteinander zu tun haben, wenn sie auch einer gemeinsamen Wurzel entstammen: zum einen auf der Ausbreitung der Sphäre öffentlicher Kontakte durch die modernen Kommunikationsmittel, der Ausdehnung der Öffentlichkeit als Faktum, zum anderen auf der Durchsetzung des sozialen Bürgerrechts für die Öffentlichkeit als bindender Norm.

Wenn es richtig ist, daß die im 18. Jahrhundert anfangs rein formal juristisch gefaßten Gleichheitsrechte sich im 19. Jahrhundert mit politischem Gehalt füllten, um im 20. Jahrhundert einen sozialen Gehalt hinzuzuerwerben — ein Gedanke des Londoner Soziologen Marshall —, dann besagt diese Beschreibung zugleich eine Ausweitung des Öffentlichkeitsanspruchs an den Einzelnen, einen Eingriff in seine Privatsphäre, wie man sie früher verstand, eine Zumutung an ihn, sich aufs neue in einer zunehmend verwalteten Welt als Privatperson zurechtzufinden. Noch zu Zeiten von Marx galt der Arbeitsvertrag als Vertrag zwischen Individuen. Jetzt dagegen, nach völliger Durchsetzung des sozialen Bürgerrechts, erscheint der Unternehmer nicht mehr als Einzelner, sondern als Repräsentant des Unternehmens, genau wie ihm nicht mehr der einzelne Arbeiter, sondern seine Gewerkschaft als Verhandlungspartner entgegentritt. Beide Parteien haben das System kollektiver Verhandlungen anerkannt.

Darüber hinaus hat die Massengesellschaft die Qualität des Verhältnisses des Einzelnen als Privatperson zur immens gewachsenen Öffentlichkeit verändert. Vermassung besagt eine Relation der Unschärfe in der Abgrenzung beider Bereiche, die mit der Durchsetzung des sozialen Bürgerrechts in Bewegung geraten sind. Die Vergesellschaftung des Einzelnen, zunächst auf den Bereich der Industrie im engeren Sinne bezogen, konnte bei der Schicht der Handarbeiter und Unternehmer nicht haltmachen, weil längst auch die anderen Schichten und Berufe sich dem Gedanken der Arbeit untergeordnet haben. Dem Schwinden des Standesbewußtseins und der tatsächlich weitgehend erreichten Rationalisierung des sozialen Systems, das alle als Berufstätige placiert, jedem nach Vorbildung und bewiesener Brauchbarkeit seine Rolle in einem gestuften Gewebe von Funktionen gewähren möchte, entspricht das Selbstverständnis des Einzelnen, Arbeiter zu sein und

Leistungen zu vollbringen. Arbeit als Leistung ist die uns heute beherrschende Kategorie, unter welcher die Gesellschaft sich ihrer Individuen versichert und ihre Vergesellschaftung, ihre Veröffentlichung erzwingt. Künstler und Gelehrte sprechen von ihren Arbeiten, der „geistige Arbeiter“ ist für die Sozialpolitik längst zu einer vertrauten Figur geworden.

Arbeit als Leistung im Hinblick auf ihre Verwertung verstanden, macht Bauer und Handwerker, Fabrikant, Arbeiter und Kaufmann, Arzt und Richter, Forscher und Künstler gleichermaßen zu Produzenten von Gütern für den Markt. Die alten, jedem Beruf, jeder Tätigkeit zugewachsenen und traditionell zugebilligten Maßstäbe erfahren im Licht des Leistungsgedankens eine Umwertung. In ihr verliert menschliches Tun und gewinnt zugleich etwas. Es verliert das Pathos und Ethos angestammter, überlieferter Sitte, der sich der Einzelne für sein Leben unterwirft, es gewinnt an Ansprechbarkeit im Sinne persönlicher Initiative, es wird — um den schwerfälligen Ausdruck unserer Philosophen aus dem 18. Jahrhundert zu gebrauchen — Hervorbringung, Produktion im eigentlichen Sinne. Sie ist der Ausdruck innerer Bereitschaft für die industrielle Arbeitswelt.

Was jedoch in den Industriegesellschaften des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts geschah, stellte sich zunächst als ihre Entfremdung zur Ware dar in dem unaufhaltsamen Prozeß gesellschaftlicher Zerklüftung in zwei feindliche Lager Kapital akkumulierender Unternehmer und verelendender Proletariermassen, welchen ihre persönliche Verfügungsgewalt genommen war. Dieser Freiheitsverlust bedrohte nicht nur die alten ständischen Ordnungen, in denen einst das ganze Volk seine Gemeinschaft verbürgt gesehen hatte, sondern die industrielle Entwicklung selber, die an einem inneren Widersinn zu kranken schien, dessen sie von sich aus nicht Herr werden konnte: Sollte die Steigerung der

technischen Produktivität zwangsläufig dazu führen, sich selber durch eine ungewollte und in der Natur der Dinge liegende Entfaltung einer neuen Art industrieller Sklaverei materiell und psychologisch um ihr menschliches Reservoir zu bringen, so war ihr das Todesurteil gesprochen.

Nach einem Jahrhundert staatlicher Sozialpolitik, der es in Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften gelang, das industrielle Bürgerrecht für die Arbeiterschaft durchzusetzen, haben die Prognosen des Marxismus ihre stimulierende Kraft verloren. Die Anpassungsmöglichkeiten kapitalistischer Wirtschaft sind weit größer gewesen, als Marx damals hatte annehmen können.

236
Nur eine Idee, die in seiner Auffassung vom Wesen und von der Bestimmung des Menschen wurzelt und an den Schrecken der damaligen Entwicklung ihren Rückhalt hatte, lebt bis heute weiter, jenseits seiner Dogmatik und in einer sozial völlig veränderten Welt, ein Zauberwort von unverminderter Suggestivität: die Idee von der menschlichen Selbstentfremdung. Sie ist ein Rest von Romantik, der unser Verhältnis zur Öffentlichkeit belastet, sie abwertet und zu einem Ärgernis macht. Was zur Zeit von Marx ihren Erfahrungsgehalt bildete: die Entwürdigung des industriellen Arbeiters zu einem schutzlosen Lohnsklaven und Ausbeutungsobjekt, gibt es in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften, wenn überhaupt, nur noch als Randphänomen. Davon hat sich die Entfremdungs-idee längst gelöst, um nunmehr die Eigentümlichkeiten der modernen Gesellschaft zu treffen, die sie gerade im Kampf gegen die Proletarisierung und den Klassengegensatz erworben hat: ihren hohen Organisationsgrad und ihre rationale Gliederung zu einem möglichst reibungslos funktionierenden System. Mit der Figur des entfremdeten Menschen meint der literarische Sprachgebrauch heute das einzelne Individuum in seiner sozialen Rolle, die ihm von einer verwalteten Welt

zudikt wird, den Menschen als Funktionsträger. Der Bedeutungswandel der Entfremdung entspricht also dem Wandel der Öffentlichkeit. An die Stelle des Elends und des Chaos ist die Ordnung getreten, aber eine Ordnung der beängstigenden Manipulierbarkeit des Menschen, der Totalität des Anonymen. Hauptmanns „Weber“ haben ihre Mission erfüllt, aber die Welt Kafkas ist nicht überwunden.

Wenn der orthodoxe Marxismus behauptet, der Entfremdungscharakter dieser Welt beruhe auf ihrer kapitalistischen Wirtschaftsordnung, d. h. auf der in den alten Industriestaaten bis heute erhaltenen Trennung von Eigentum an bzw. Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel und der Arbeit, so stützt er sich dabei auf Überlegungen, die einem älteren Zustand industrieller Wirtschaft angemessen waren. Die inzwischen weit vorangekommene Entmachtung des Besitzes durch die immer größer werdende Abhängigkeit der Kleinen von den Großen, durch die großbetriebliche Organisation und ihre Verflechtung mit dem Staat hat dieser Entfremdung des Produzenten von seinen Produktionsmitteln längst ihre individuelle Resonanz genommen. Für eine vom Handwerker- und Bauerngeist noch bestimmte Gesellschaft, in der selbständige Unternehmer und Kaufleute sich entfalten konnten, mochte die industrielle Produktion mit fremden Mitteln als widernatürlich empfunden worden sein. Aber dieses Stadium ist den Arbeitern in den Systemen kapitalistischer und kommunistischer Ordnung gefühlsmäßig nicht mehr zugänglich und gehört der Geschichte an.

Gleichwohl konserviert die Idee der Entfremdung auch dieses archaische Gefühlselement, den nie ganz erloschenen Widerwillen gegen eine durchfunktionalisierte Lebensordnung, in welcher angeblich das Beste im Menschen verkümmern müsse. Die Losung Rousseaus hat bis heute ihre Aktualität nicht eingebüßt, besonders nicht in unserem Lande,

dessen Tatbereitschaft unter irrationalen Parolen der Schrecken der Völker war und ist. Sein Mangel an einer durch ungestörte Tradition gefestigten gesellschaftlichen Kultur gibt dem Entfremdungsgedanken gerade im Hinblick auf das Verhältnis zur Öffentlichkeit immer wieder Nahrung und Auftrieb.

Die Marxsche Lehre von der Selbstentfremdung des Menschen knüpft, wie gesagt, an frühindustrielle Erfahrungen an. Die Arbeit, ein Mittel der Daseinsfürsorge, ist durch die Logik der Arbeitsteilung zum Selbstzweck geworden und tyrannisiert nun durch ein System von Bedürfnissen und Leistungen ihren eigentlichen Herren. Im Verlust der Verfügungsgewalt der vielen an die wenigen Eigentümer haben sich Markt und Klasse gebildet, eine zweite Natur gleichsam, deren Rückverwandlung in bloße Instrumente zu freier Verfügung aller die proletarische Revolution leisten wird. Es ist die Geschichte vom Sündenfall, der Vertreibung aus dem Paradies und der Erlösung, aber ohne Gott. Der Mensch hat das Verhängnis seiner Versklavung an die Mittel seines eigenen Tuns sich selber zugezogen, und er wird sich kraft der Logik des Verhängnisses am Ende selbst daraus befreien. Der Sündenfall ist schon der erste Schritt zur Erlösung.

Dieses Theorem, Erbe und Liquidation des deutschen Idealismus in einem, seine neunte Symphonie, hat damit bis heute ein Prinzip virulent gehalten, daß der Mensch mit sich identisch werden müsse, weil er es einmal gewesen sei und an dieser Grundfigur der Zurücknahme seiner Taten, in denen er sich entäußere, Grund und Gewähr seiner Freiheit besitze. Sich selber wieder einzufangen, aus der Verlorenheit zurückzuholen und damit das zu werden, was er war und ist: allsinniger, allseitiger Mensch in der ungebrochenen Fülle seiner Möglichkeiten, sei seine eigentliche Bestimmung, sein wahres Wesen.

Den durch ihre Organisationen geschützten Menschen des hochindustrialisierten Wohlfahrtsstaates ist die Ansprechbarkeit für die heilsgeschichtliche Perspektive des Entfremdungstheorems verlorengegangen. Aber die Idee der Entfremdung lebt weiter und stützt sich heute auf den Antagonismus, mit welchem offenbar die Verwirklichung des sozialen Bürgerrechts allein erkaufte werden konnte, des Antagonismus zwischen privater und öffentlicher Existenz, zwischen Menschsein und Funktionärsein in einer sozialen Rolle.

Woraus schöpft die Idee der Entfremdung ihre Lebenskraft? Menschlichem Tun ist es eigentümlich, Produkte hervorzubringen, die seiner Verfügungsgewalt entgleiten und sich gegen sie wenden. Diese Emanzipationskraft unserer Taten — Hegel prägte dafür die Worte Entäußerung und Entfremdung — darf nicht so verstanden werden, daß sie die Verwirklichung unserer Absichten vereitele. Im Gegenteil, sie ermöglicht sie gerade und entfaltet erst auf Grund des realisierten Produktes ihre von der Absicht nicht vorhergesehene Wirkung. Ein Beispiel, die Sprache. Sie ist ein menschliches Produkt, und doch wissen wir, wie schwer es zu beherrschen ist. Sie hat ihre Gesetze, die sie unserem Sprechen aufzwingt, aber selbst ihre Erfüllung garantiert uns nicht, daß wir etwas anderes sagen, als wir sagen wollten. Die Sprache, die für uns dichtet und denkt, denkt und dichtet auch gegen uns und in jedem Fall weiter. Der Sinn des Gesagten wandelt sich im Verstehen. Brauchten wir, wenn es anders wäre, Philologie und Literaturgeschichte?

Viel eindringlicher noch als an der Sprache zeigt sich der Eigensinn unserer Taten an den Produktionen unseres technischen und unseres sozialen Handelns, insbesondere da, wo die menschliche Produktivität es auf Fortschritt und ständige Überholung des jeweils erreichten Produktionsstandes anlegt. Was Zweck war, zeigt sich unerwartet als Mittel zu einem vordem noch nicht gesehenen Zweck. Von

dieser Heterogenie der Zwecke bezieht die menschliche Geschichte einen großen Teil ihrer Überraschungen, besonders greifbar für uns an der Geschichte der Erfindungen und Entdeckungen. Theorien zu reinem Erkenntniszweck werden Realitäten, deren sich Politik und Strategie bemächtigen.

Die Philosophen der frühindustriellen Zeit verfügten über diese speziellen Erfahrungen nicht, nahmen sie aber mit einem ingeniiösen, bei Kant bereits vorgebildeten Gedanken vorweg, daß überall in der Welt, wo uns Notwendigkeit begegnet: materielle Unausweichlichkeiten und gesetzmäßige Verknüpfungen, das Resultat eines unbewußten Aktes unserer eigenen Schöpferkraft vorliege, entfremdete Tat, entfremdetes Ich. Im Grunde müsse die ganze bunte Wirklichkeit, in die wir hineingeboren sind und mit deren Gegebenheiten wir zu rechnen haben, als ein heimlicher Gegenwurf unseres eigensten Wesens gesehen werden, das wir als solches nicht durchschauen, bis wir anfangen, es zu begreifen und praktisch zu bewältigen. An der Begreifbarkeit und Beherrschbarkeit der Dinge zeige sich ihre verborgene Wesensgleichheit mit ihrem schöpferischen Ursprung.

Diese ihm verlorengegangene Verfügungsgewalt über die ihm entlaufenen Produkte seiner eigenen unbewußten Selbsttätigkeit wiederzugewinnen, die ganze Welt zu sich zurückzuholen, indem das Ich sie theoretisch-praktisch reproduziert, dieser Weg zurück in Wissenschaft und Arbeit sei der Weg zur Freiheit als der bewußten Identifikation des Ichs mit sich selber aus seiner Entfremdung. Schelling und Hegel haben an diesem Grundgedanken weitergebaut und Marx ist insofern sein realistischer Vollender, als er dem Mechanismus schöpferischer Leistung, die sich am Ende durch die gesellschaftliche Entwicklung einholt, einen Ansatz nicht im Subjekt, sondern im arbeitenden Menschen selber gibt. Die Verhältnisse der materiellen Produktion durchlaufen diesen welthistorischen Gang, vertreiben den Menschen

aus dem paradiesischen Einssein mit sich und seinesgleichen, um ihn schließlich auf höchster Stufe der industriellen Arbeit, die sich selbst in der Hand hat, zu sich zurückzuholen. Allsinnigkeit, Allseitigkeit des ungebrochenen Menschen der Frühe am Anfang; Arbeitsteilung, déformation professionnelle, Spezialisierung, Sklaverei des gebrochenen Menschen auf dem Wege; Allsinnigkeit, Allseitigkeit des wiedergefundenen Menschen am Ende.

Dem Sündenfall der Arbeitsteilung, welche die Individuen unter ein System von Bedürfnissen und Leistungen zwingt und sie in Klassen teilt, entspricht die Erlösung von ihr, d. h. von der Arbeit selbst, durch ihre Verwandlung in pure Selbstbetätigung, „wo jeder“ — ich zitiere einen der wenigen Sätze von Marx, in denen er den kommunistischen Zustand andeutet — „nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun ...“. Für die verhältnismäßig kleinen Arbeitergruppen der frühindustriellen Jahre, die inmitten einer ständischen Gesellschaft von einem unbegriffenen Elend bedroht waren, hatte dieses Wunschbild die Kraft der Verheißung. Heute nimmt es sich aus wie eine funktionslos gewordene Utopie, die den Veröffentlichungsvorgang des Einzelnen in der modernen Welt für überwindbar hielt, und zwar auf Grund einer, wenn auch nur indirekt ausgesprochenen, Auffassung vom Wesen des Menschen. Sie ging im Sinne des romantischen Idealismus davon aus, daß der Mensch sich entgleiten kann, und führte die institutionellen Gerüste des Zusammenlebens auf ein solches primäres Sichentgleiten zurück.

Aber gibt es dieses Sichentgleiten wirklich? Gibt es eine bewußte Identifikation des Ichs mit sich selber im Sinne einer echten Zurücknahme seiner Entfremdung? Psychologisch zweifellos. Der Mensch kann sich verlieren, kann

süchtig und neurotisch werden, einem Menschen, einer Idee verfallen, in seiner Tätigkeit so aufgehen, daß sie ihn beherrscht und nicht er sie. Es ist auch richtig und des öfteren bemerkt worden, daß Freud in die Linie des Gedankens von der unbewußten Entfremdung gehört und sie zum Angriffspunkt seiner Therapie macht. Damit ist jedoch über die Tragfähigkeit des Theorems für die geschichtliche Wirklichkeit und ihre sozialen Verhältnisse nichts gesagt, auf die es Marx gerade ankommt. Er zielt nicht auf individuelle Erkrankung, sondern versucht eine soziale Pathologie, aus der es keinen psychologischen Ausweg gibt. Er handelt vom vergesellschafteten Menschen.

In Gesellschaft bewegt sich der Einzelne nur im Rahmen einer Rolle, die er zu spielen hat, und die Rolle läßt sich nicht in pure Selbsttätigkeit auflösen. Sie stellt Forderungen an mich, im öffentlichen Leben genau so wie im privaten, weil sie zu dem funktionellen Zusammenhang des sozialen Ganzen gehört, in das ich hineingeboren und in dem ich tätig bin. An der Rolle hängt der Status des Einzelnen, sie bestimmt seinen Ort, sie bildet zugleich das Funktionselement im gesellschaftlichen Getriebe. Existenz in einer Rolle ist offenbar die Weise, in welcher Menschen überhaupt in einem dauerhaften Kontakt miteinander leben können. Was uns an ihr stört, das Moment des Zwangs, den sie auf mein Verhalten ausübt, ist zugleich die Gewähr für jene Ordnung, die ich brauche, um Kontakt mit anderen zu gewinnen und zu halten. Der Abstand, den die Rolle schafft, im Leben der Familie wie in dem der Berufe, der Arbeit, der Ämter, ist der den Menschen auszeichnende Umweg zum Mitmenschen, das Mittel seiner Unmittelbarkeit. Wer darin eine Selbstentfremdung sehen wollte, verkennt das menschliche Wesen und schiebt ihm eine Existenzmöglichkeit unter, wie sie auf vitalem Niveau die Tiere und auf geistigem Niveau die Engel haben. Die Engel spielen keine Rolle, aber die Tiere

auch nicht. Nur der Mensch hat, weil er weder Engel noch Tier ist, die Möglichkeit, ein Wolf im Schafspelz oder ein Schaf im Wolfspelz zu sein, — nicht zu vergessen die häufigste Form: Schaf im Schafspelz. Tiere und Engel haben weder Kern noch Schale, alles sind sie mit einem Male. Nur der Mensch erscheint als Doppelgänger, nach außen in der Figur seiner Rolle und nach innen, privat, als er selbst.

Sein Doppelgängertum kann der Mensch nicht aufheben, ohne seine Menschenhaftigkeit zu negieren. Er kann in ihm keine Verdoppelung beklagen und sie gegen das Ideal ursprünglichen Einsseins ausspielen, denn eins sein kann ich nur mit etwas, mit jemandem, und wäre es sogar mit mir. Am anderen wird der Mensch seiner habhaft. Diesen anderen trifft er auf dem Umweg über die Rolle, genau wie der andere ihn. Immer vermittelt das Rollenspiel als Gelenk den zwischenmenschlichen Kontakt, soweit er sozial relevant ist und dem Austausch von Leistungen dient.

Weil aber die moderne Arbeitsgesellschaft in ihrem rationalen Selbstverständnis Freiheit und Würde für jedermann sichern will, und zwar am Leitgedanken der Leistung und der sozialen Rolle, hat sie mit der fortschreitenden Bekämpfung materiellen Elends und der siegreichen Durchsetzung sozialen Bürgerrechts eine neue Bedrohung des Menschen heraufbeschworen. Seine unaufhaltsam vordringende Einplanung in öffentliche Zusammenhänge engt den Raum, in dem er noch ein privates Dasein führt, immer mehr ein. Die institutionellen Vorkehrungen im Interesse größtmöglicher Sicherheit für alle mögen, rechtlich betrachtet, daran nicht einmal rühren, aber sie haben offenbar den beängstigenden Effekt, im einzelnen Menschen das Interesse an dieser Zone der Unberührbarkeit zu schwächen und ihn damit seiner öffentlichen Funktion ganz und gar auszuliefern. Je mehr der Mensch nur noch als Funktionsträger etwas gilt und gezwungen wird, sich an seine soziale Rolle zu ver-

lieren, um so stärker wird sein Bedürfnis werden, sie sich zu erleichtern und sich nicht mit ihr zu identifizieren, um das Gleichgewicht zwischen der öffentlichen und der privaten Hälfte seiner selbst durchzuhalten. Auch unter diesem Aspekt einer instinktiven Selbstverteidigung seiner inneren Duplizität versteht man das Schwinden des Sinns für das Pathos von Amt und Beruf und die wachsende Bereitschaft, Arbeit als austauschbar, als Job, und seine soziale Rolle als bloße Maske zu betrachten.

Diese Veräußerlichung ruft bei denjenigen, welche daran leiden und sich Gedanken darüber machen, ihrerseits die Forderung nach Verinnerlichung auf den Plan, die in einer glaubenslos gewordenen Welt ihres religiösen Haltes freilich beraubt und immer in Gefahr ist, in einer unverbindlichen Geste bloßer Abkehr sich zu verflüchtigen. Damit werden der ins Riesenhafte gewachsenen Öffentlichkeit genau die Kräfte entzogen, die sie braucht, um menschlich gemeistert zu werden. Unser altes deutsches Mißverhältnis zur Gesellschaft, die Staat und Gemeinschaft tragen soll, sieht sich von neuem durch die Idee der Entfremdung gerechtfertigt, nun aber unter Berufung auf zwei Philosopheme: den proletarischen Marxismus und den spätbürgerlichen Existentialismus. Dieser entwertet Öffentlichkeit zur verflachten, uneigentlichen Weise menschlichen Daseins, indem er Innerlichkeit mit Eigentlichkeit gleichsetzt, jener entwertet Öffentlichkeit in ihrer heutigen Form als Ausdruck des seiner Entfremdung noch nicht Herr gewordenen Menschen.

Nichts ist in unserer Lage verhängnisvoller, als den Tröstungen zu vertrauen, welche die Idee der Entfremdung verspricht. Freiheit und Eigentlichkeit im Inneren zu suchen — der Appell des Existentialismus — fördert die Verdinglichung des Menschen in der Öffentlichkeit nicht weniger als die marxistische Eschatologie, die ihn in den Wartestand versetzt, im Blick auf das Ende der Geschichte.

Nur ein gegen die Verführungen des Entfremdungsgedankens gefeierter, nur ein entmythisierter Öffentlichkeitsbegriff sichert den Spielraum der Verantwortung zur Wahrung unserer gesellschaftlichen Freiheit.

LITERATUR

- Th. W. Adorno*, Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie. Archiv für Philosophie IX, 1/2. (1960)
- E. Bloch*, Subjekt — Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Berlin 1951
- R. Dabrendorf*, Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der sozialen Rolle. Köln 1959
- Chr. von Ferber*, Artikel „Arbeit“. Pädagogisches Lexikon. Stuttgart (im Erscheinen)
- A. Gehlen*, Über den Ursprung der Freiheit aus der Entfremdung. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 40. 1952/53
- Th. Litt*, Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt. Bonn 1955 (insbes. Kap. 7 „Doppelleben“)
- K. Löwith*, Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgart 1960 (insbes. „Max Weber und Karl Marx“)
- L. W. Nauta*, De mens en zijn ontwerp. Een poging tot filosofie. Vox Theologica. 30. Jg., Nov. 1959
- H. Plessner*, Grenzen der Gemeinschaft. Bonn 1924
- „ „ Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Bern 1953
- H. Popitz*, Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Basel 1953
- H. Schelsky*, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Ztschr. f. Evangelische Ethik, 4, 1957
- R. E. Schulz*, Geschichte und teleologisches System bei Karl Marx. (In: Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Göttingen 1957)
- F. Sierksma*, De religieuze projectie. Een anthropologische en psychologische studie over de projectieverschijnselen in de godsdiensten. Delft 1957
- R. Smend*, Zum Problem des Öffentlichen und der Öffentlichkeit. (Gedächtnisschrift für W. Jellinek, München 1955)
- Kl. Zimmermann*, Produzieren und Erzeugen. Eine Untersuchung über das Wesen der Arbeit im 19. Jahrhundert. 1957 (ungedruckt)