



Individuierung als praktische und ökonomische Bestimmung

ROLF KÜHN

Universität Freiburg i. Br.

Wenn das rein phänomenologische Leben keine theoretische Wahrheit oder anonyme Wirklichkeit ist, sondern eine plural-monadologische Immanenz, welche ihr Erscheinungsgesetz in sich selbst findet, dann handelt es sich dabei in all seinen Punkten um ein *bestimmtes* Leben. Dies enthält zugleich die Tatsache, dass jeder Lebendige, der dieses Gesetz des immanenten Lebens verwirklicht, selber den Platz dieses inneren Gesetzes einnimmt, aber dies gerade nicht im Sinne einer abstrakt autonomen „Selbstbestimmung“, sondern als *unmittelbare* Verwirklichung jeder Kraft oder Potentialität, welche den stets individuierenden Selbstvollzug dieses Lebens bildet. Man kann nicht empfinden, wollen, lieben, arbeiten, denken usw., ohne nicht zugleich auch die freudige Erfüllung dieses jeweiligen Tuns als innere, selbstaffektive Tätigkeit zu erproben. Um diese Bestimmung des Lebens als transzendente Konkretheit des phänomenologischen Individuums handelt es sich im Folgenden, einschließlich der Implikationen politischer Ökonomie.

1. Bewusstsein und Bestimmung als philosophische Problematik

In der philosophischen und religiösen Tradition wurde Gott eine solche *Immanenz* zuerkannt, welche wesenhaft die unmittelbare und ständige Identität des Göttlichen mit sich selbst ist. Ohne hier die neuzeitliche Atheismussfrage detailliert aufzugreifen, lässt sich sagen, dass der Atheismus der Intention nach zunächst eine *äußere* Auffassung von Gott kritisiert und damit eine Religion ablehnt, die dem Leben keine innere Göttlichkeit ließ. Wir

wiesen eingangs bereits eine anonyme Lebenskonzeption ab, so dass die „Göttlichkeit des Lebens“ als Kritik der Kategorie der Außenheit im Zusammenhang mit der individuellen Bestimmungsproblematik bedeutet: Jede Kraft oder Potentialität des individuellen Lebens muss *in sich selbst* betrachtet werden, mithin ohne jede *transzendente* Bedeutung. Denn eine Interpretation über die Transzendenz würde das innere Sein des Lebens verändern, indem aus ihm ein Zeichen für etwas Anderes würde — im besten Fall ein Symbol für ein imaginär verbleibendes Absolute, was dann wieder jeder atheistischen Kritik unterläge. Die synthetische Hinzufügung einer Qualität von außen zum Wesen des Lebens entrisse es notwendigerweise seinem eigenen immanenten Gesetz, um ein anderes illusorisches Gesetz an seine Stelle zu setzen. Anstatt also die Bestimmungen als „Kräfte“ der Wirklichkeit des Lebens durch konventionelle Zeichen zu ersetzen, welche die Gestalt von Prädikaten eines von ihnen unterschiedenen Seins annehmen, soll jene Bestimmung jeweils berücksichtigt werden, wodurch eine lebendige Kraft eine *reelle* Modalität ist, das heißt, was sie für sich in sich selbst ist.

Im Unterschied zur rationalen und dialektischen Philosophie ist daher dieses Fürsichsein der Bestimmungen als ihre unmittelbare Selbstbestätigung keine Weise der Bewusstseinsanalyse im reflektiven Sinne mehr. Das Bewusstsein ist im Idealismus Selbsterscheinen und Selbstbejahung des Seins als „Gegenstand“ desselben für das Bewusstsein, wobei jedes über das Bewusstsein Hinausgehende ausgeschlossen sein soll. Aber ein solches Bewusstsein ist eben als Gegebenheit aller Gegenständlichkeit im Selbstbewusstsein des Bewusstseins jene zuvor genannte *Außenheit* als Entäußerung des Seins in der Vorstellung, wodurch die an sich intendierte Immanenz des Bewusstseins verloren geht und eine unendliche Teleologie der Determinabilität zum Gesetz der eigentlichen Endlichkeit dieses Bewusstseins selbst wird. Der Verlust des unmittelbar Konkreten der Bestimmungen des Lebens als Immanenz wird zugleich eine *allgemeine* Verwesentlichung derselben. Dass die Moral hierbei zum Prototyp solcher Universalisierung wird, liegt auf der Hand, denn zum einen soll die Heterogenität der Religion überwunden werden und zum anderen ist dadurch die Autonomie das Prinzip der Gesetzgebung selbst, welche sich der phänomenologischen Immanenz des individuellen Lebens substituiert. Spinoza, Kant und Fichte sind hier die großen Vertreter einer solchen Sichtweise, indem sie die innere Selbstgesetzgebung im Unterschied zu jeder

Heteronomie für ein wesentliches Moment des Bewusstseins halten.¹ Ohne die philosophische Berechtigung der Autonomie als methodischen Zugang zunächst in Frage zu stellen, muss jedoch in der Bewusstseinsproblematik, welche nur eine abstrakte Gesetzgebung erreicht und im Außen der Vorstellung verbleibt, eine Weise gefunden werden, um diese Schwierigkeit in Bezug auf die inneren Lebensbestimmungen aufzuheben.

Dies erfolgt über einen phänomenologisch angemessenen Begriff der Realität der *Praxis als Individuierung*. Wenn nämlich letztlich das Sein niemals das zunächst unbestimmte und reine Sein der Spekulation ist, wodurch solches Sein auch mit dem Nichts identifiziert wird, dann wird die Logik der Metaphysik von der Antike bis zu Hegel hin fraglich, wie es öfters, unter anderem von Heidegger besonders, gezeigt worden ist. Denn nach dieser klassischen Sicht findet sich das Sein in allen Gegenständen ohne Unterschied wieder, weil sie alle in ihm „sind“. Aber ein solch undifferenziertes Sein ist ein abstrakter Gedanke ohne Wirklichkeit, denn das Sein ist jeweils nur als Bestimmung in der Gestalt eines einzelnen Seienden. Es ist dann also die Bestimmung oder die Qualität, welche alle mögliche Wirklichkeit in sich enthält. Gewiss bleibt das Sein dabei vorausgesetzt, aber nur, weil die Eigenschaft des Einzelnen schon gegeben ist, wodurch das Sein ohne diese Qualität zur Chimäre wird. Das unbestimmte Sein umhüllt sich dann meist mit einem Geheimnis, während das tatsächliche Sein *Evidenz* durch die Bestimmung erhält. Nur vom Augenblick der Gewissheit der Qualität an gibt es mithin eine Auffassung vom Sein. Hier begegnen wir wieder dem oben genannten Atheismus, denn wenn Gott von diesem negiert wird, dann kann das Sein nur in den effektiven Bestimmungen der *Erfahrung* ruhen. Eine göttliche oder unendliche Vernunft, die von der Kontingenz der Erfahrungsgrenzen befreit ist, schließt dann ein, dass das Bewusstsein des Ich nicht seine wesenhafte Determinabilität zu sein vermöchte.

Auf diesem Weg zu einer angemessenen Analyse konkreter Bestimmungspraxis lässt sich mithin festhalten, dass die Differenz des Qualitativen nicht einer allgemeinen Seinseinheit aufzuopfern ist. Die Anerkennung des je Spezifischen impliziert dessen Erfassen in dem ihm Wesentlichen, wodurch es singular zu berücksichtigende Seinsregionen gibt, welche das Denken als solche anzuerkennen hat, um nicht dem zerstörenden Zwang der Abstraktion zu verfallen. Eine Philosophie der Bestimmung motiviert mithin die Kritik der Kategorialität in deren Abstraktheit, welche

¹ Vgl. des näheren zu dieser Bewusstseinsproblematik im Idealismus R. Kühn, *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus — Fichte, Schelling, Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer 2004.

die Wirklichkeit nur formalen Regelungen unterwirft. In diesem Sinne ist es etwa für Hegels Logik nicht wesentlich, ob für die Darstellung des Fürsichseins das Beispiel des Atoms, der Person, der Anziehungskraft, des Sonnensystems, des Magnetismus oder der Geschlechtsliebe angeführt wird. In anderen spekulativen Denksystemen kann sich die *Allgemeinheit* unter ganz verschiedenen Begriffen darstellen, ohne eine wirkliche Unterschiedlichkeit zu beinhalten: Sie ist Natur, unbewusstes Leben, bewusstes Leben, allgemeines Leben, Weltorganismus, Einheit des gesellschaftlichen Ensemble, menschliche Gemeinschaft usw. Die Missachtung der Differenz als Voraussetzung jeder Bestimmbarkeit kann ebenfalls über die *Synonymik* erfolgen, in dem beispielsweise ein Wort aus der Praxis wie der Spekulation zu einem einzigen spekulativen Begriff wird, wie etwa die Notwendigkeit oder die Dialektik. Ein weiteres Vorgehen bei der Missachtung der reellen Bestimmungsvoraussetzungen bildet die *Apposition*: Um eine Vorstellung in eine andere zu verwandeln oder um die Identität von zwei ganz verschiedenen Dingen zu beweisen, greift man zu irgendeiner mittleren Größe zwischen beiden, welche gemäß dem etymologischen Sinn oder durch bloßen Wortgleichklang einen Bezug herstellen soll. Durch Apposition zur ersten Vorstellung gelangt man dann über eine solch scheinbar logische Kette zur zweiten Vorstellung. So lässt sich etwa bei Aristoteles die Synonymik des Seinsbegriffs ausmachen, wenn er nach dem Wesen im allgemeinen wie im spezifischen Sinne fragt, oder bei Heidegger erfolgt für die Seinsanalyse mit Rückgriff auf deutsche oder griechische Etymologie zum Beispiel die Bestimmung der „Unverborgenheit“ (*a-létheia*) als „Wahrheit des Seins“.¹

Selbst in Philosophien, die sich auf die *Sinnlichkeit* stützen, bleibt es letztlich bei einer allgemeinen und äußeren Bestimmung durch die *Zeit*. Bei Feuerbach ist beispielsweise die Bestimmung eine sinnliche Differenz als sinnliche Besonderheit.² Aber da sich diese Bestimmungen untereinander äußerlich sind, werden sie notwendigerweise zeitlich miteinander verbunden. Zwar soll durch diesen gegenseitigen Ausschluss die Bestimmung jeweils *individuell* sein, das heißt in einem individuellen Pol ruhen, aber auf diesem Weg gelangt ein solch intuitiver Materialismus nur zur Setzung einer unendlichen Vielfalt von verschiedenen Seienden oder Individuen, deren Einheit allein über die *Gattung* abstrakt erhalten bleibt. Dies war auch der

¹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 4. Buch: Philosophie als Frage nach dem Seienden als Seienden.

² Vgl. zu dieser Analyse M. Henry, *Marx II: Une philosophie de l'économie*. Paris: Gallimard 1976, 56 ff.

Grund seines Atheismus, denn wie zuvor schon bemerkt, vermag der Gottesbegriff keine radikale Pluralität in sich zu bergen, weshalb hier die Prädikate der Unendlichkeit rein imaginär bleiben — eine Vorstellung der Sinnlichkeit ohne die Wahrheit reeller Sinnlichkeit. Diese Kritik verlässt aber keineswegs die klassischen Denkbahnen der Bestimmung, denn die Außenheit als Raum und Zeit bleibt die intuitive Grundform dieser Sinnlichkeit, wodurch gerade die jeweils gegebenen individuellen Realitäten über eine solch raum-zeitliche Anschauung identifizierbar bleiben sollen. Dass damit das phänomenologische Wesen der Individuierung verfehlt wird, zeigt sich nicht zuletzt bei Husserl noch, der bei seiner Suche nach einer an sich konkret hyletischen oder impressionalen Individuierung als vor-reflexiver Bestimmung dennoch keineswegs die Tradition von Sukzession und Juxtaposition als Bestimmungsmerkmal individuellen Seins überwindet.¹

Will man also jede Form von *Intuitionsmetaphysik* durchbrechen, so steht damit zugleich eine neue Ontologie zur Diskussion, welche nicht mehr rationalistisch oder empiristisch bzw. intentionalanalytisch begrenzt ist. Was jede Wirklichkeit bestimmt, sie zu dem macht, was sie ist, indem sie als solche individuiert wird — das ist sie selbst. Die Individuierung kann also nicht unter dem Blick des Bewusstseins als An-schauung erfolgen, *sondern sie muss in der unmittelbaren „Erfahrung“ als Erprobung der Praxis selbst erfolgen, das heißt als Modus der ursprünglich immanenten Subjektivität*. In ihr ist die Individuierung eine Bestimmung, jedoch nicht mehr als spekulativ abstraktes oder objektives Sein, sondern des Lebens. Diese Definition des Prinzips der Individuierung innerhalb einer Ontologie der Praxis schließt aus, dass die Sinnlichkeit als transzendentaler Grund der Individuierung weiterhin über Sukzession und Juxtaposition gefasst wird. Ist aber die Außenheit als deren gemeinsames Medium oder Bewusstseinsfeld eingeklammert, *dann gehören alle sinnlichen Modalitäten als Bestimmungen zu ein und demselben Leben, denn als Erfahrung bzw. als praktische Erprobung sind sie von vornherein die subjektive Bestimmung der individuierten Praxis — der Praxis als Individuation*. Eine Erfüllung kann dann nicht mehr außerhalb des Bedürfnisses als Grundmodalisierung des Lebens liegen, so dass die Freude als Verwirklichung zum Wesen der Arbeit etwa als innerer Erstbestimmung des Bedürfnisses selbst gehört. Diese Ontologie der subjektiven Praxis übergibt die Frage der Erfüllung also nicht einem ethischen Urteil von außen, sondern diesseits der zeitlichen Bestimmungen gibt es vielmehr eine *immanente*

¹ Vgl. E. Husserl, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Husserliana X). Den Haag: Nijhoff 1966, § 31: Urimpression und objektiver individueller Zeitpunkt (S. 64-69).

Gegenseitigkeit der Bestimmungen. Nicht in einem allgemein generischen Wesen finden die Prädikate eine (äußere) Einheit, sondern als historische „Innerlichkeit“ wird das Bedürfen selbst zu Anstrengung, Wollen, Arbeit, Erfüllung und Freude.

2. Bedürfen als Einheit der Lebensbestimmung

Eine Phänomenologie des immanenten Lebens wird daher den Begriffen wie Bedürfen, Tätigkeit, Freude usw. eine entscheidende Bedeutung zuerkennen, denn es handelt sich dabei *um ursprüngliche Bestimmungen des Lebens*. Ursprünglichkeit und Immanenz sind hier als gleichwesenhaft zu verstehen, da diese Bestimmungen in jener Erfahrung erscheinen, deren phänomenologische Substanz oder Materialität sie bilden, um diese Erfahrung vor jeder Intuition und vor jedem Denken zu lenken. Das Bedürfen ist daher — strenger betrachtet — nicht nur *eine* der ursprünglichen Lebensbestimmungen in dessen innerer Historialität, sondern die Verknüpfung aller Bestimmungen untereinander, ihre innere Gegenseitigkeit auf dem Grund ihrer wesenhaften Immanenz als Bewegung des Lebens. Somit tritt das Bedürfen als das Leben selbst auf, nämlich als die monadologische Gesamtheit aller subjektiven Vermögen, denn die Einheit des Bedürfnisses in allen Lebensmodalisierungen ist seine transzendente Faktizität als *Selbstbedürfnis des Lebens*: In jedem Bedürfnis bedarf das Leben zunächst seiner selbst, um sich zu vollziehen und zu verwirklichen. Ein „abstraktes Bedürfnis“, wie es die sozialistische wie kapitalistische Wirtschaft und Gesellschaft bis heute voraussetzt, ist nicht nur die Arbeitsleistung oder das Geld, welche als einzige Notwendigkeit oder Bedürfnis von der politischen Ökonomie postuliert und hervorgebracht werden, sondern *jedes* Bedürfnis, in dem der Zusammenhang mit der Selbstbewegtheit des Lebens nicht mitgegeben bleibt. Die Abstraktion des Bedürfnisses liegt damit nicht an seinem einzelnen ontischen Gehalt, sondern in der Isolierung menschlicher Funktionen, so wie sich jede Arbeit heute weitgehend für sich *neben* allen anderen Lebensvermögen vollzieht. Eine ontologische wie ethische Analyse der Bedürfnisse setzt damit nicht bei einer Gegenüberstellung mit einem objektiven oder transzendenten Wert ein, sondern bei dieser inneren Lebensübereinstimmung aller „Lebenswerte“, so dass Raub und Vergewaltigung

niemals in diesem Sinne irgendeinem „Bedürfen des Lebens“ entsprechen können.¹

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich bereits, dass das Bedürfen niemals einen *Mangel* darstellt, denn in der Wirktatsächlichkeit seines konkret phänomenologischen Wesens beinhaltet es keine ontologische oder dialektische Negativität, sondern ein positives Lebensvermögen. Es ist also widersprüchlich, „ein Bedürfen zu unterdrücken“, denn das Leben muss nicht verstümmelt werden, um „rein“ zu sein, wie Simone Weil sagte. Die „Befriedigung“ eines Bedürfnisses als seine Verwirklichung oder „Erfüllung“ entspricht daher seinem tatsächlichen inneren Vollzug, ohne es zu isolieren, so dass Essen, Trinken, Ruhen, Eros usw. keine voneinander getrennten „Funktionen“ des Menschen darstellen, wie es heute meist gesehen wird. Allein auf diesem Grund der Gesamtbewegung des sich seiner selbst bedürftigen Lebens, das heißt in allen Punkten seines immanenten Vollzuges, lässt sich festhalten, dass gerade auch die Arbeit ein Bedürfnis des Lebens ist. So wie das Leben keine Negativität darstellt, so bildet es auch keine bloß subjektive Virtualität, die in sich selbst irreell wäre, um „anderswo“ — in irgendeiner „Objektivierung“ — deren Verwirklichung zu erreichen. Die Vermögen des Lebens sind daher stets als *konkrete Potentialitäten* zu verstehen, wenn wir diesen Begriff gebrauchen, wobei allerdings ebenfalls gilt, dass Verlangen, Sehnsüchte, Wünsche usw. ihrerseits reelle Bestimmungen des Lebens als dessen Modalisierungen sind. Daraus folgt, dass das Bedürfnis eben nicht nur *eines* als die gesamte Lebensbewegung selbst bildet, sondern seine phänomenologische Wirklichkeit durch seine ganze innere Entfaltung hindurch gegeben ist — vom Begehren bis hin zur Freude und Lust als Erfüllung jedes Bedürfnisses. Denn die Verwirklichung gehört zur Subjektivität als solcher, in der das Bedürfnis die Sphäre seiner individuierten Möglichkeit und Effektivität besitzt, und zwar einschließlich der Modalisierungsgesetze, nach denen es sich vollzieht. Denn dieses „Gesetz“ der inneren Historialität sind die konkreten Potentialitäten der plural-monadologischen Subjektivität selbst, welche als Bedürfnis konstitutiv in sie eingeschrieben sind.

Eine phänomenologische Analyse der Bedürfnisse hat demzufolge alle bewussten oder unbewussten Versuche eines Reduktionismus zurückzuweisen, weil eben die Gesamtheit der Bedürfnisse als Lebenswirklichkeit die Subjektivität eine wirkliche sein lässt und damit die *Selbstverwirklichung* lebendiger Subjektivität in ihrer individuierten Immanenz darstellt. Die

¹ Vgl. dazu des näheren R. Kühn, *Leben als Bedürfnis. Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft*. Heidelberg: Physica-Springer 1996, 48 ff.

„Universalität“ der Bedürfnisse in diesem nicht-abstrakten Sinne, die Vermögen des Lebens als „produktive Kräfte“, bilden allein die Grundlage einer umfassenden Entfaltung dieser menschlichen Kräfte, so dass die Kritik an der derzeitig sich vollziehenden Globalisierung lauten muss: Sie ermöglicht gerade keine *Gesamtverwirklichung* der „menschlichen Innerlichkeit“, sondern mindert und zerstört sie. Jeder Reduktionismus bedeutet eine solche negative Einseitigkeit, weil die *unterschiedlichen* Ordnungen der Wirklichkeit dabei nicht mehr gesehen oder anerkannt werden. In radikal phänomenologischer Sichtweise ist jedes Bedürfnis als immanente Lebensmodalisierung eine *affektive Differenz*, ohne damit die Einheit zwischen ihnen aufzuheben.¹ Die hier zu betrachtenden „Ordnungen“ oder „Hierarchien“ sind folglich keine kausal miteinander verknüpften Strukturen von einem obersten deduktiven Prinzip aus, sondern die innere Verwirklichungsweise des Lebens selbst in seiner modalen Einheit, die von Augenblick zu Augenblick die Gewissheit der Selbstaffektion als — sowie im — Bedürfnis erprobt. Insoweit es sich also um „Bedürfnisse“ ein und desselben Bedürfnisses handelt, muss entgegen reduktionistischen Formen eine scheinbar gegenteilige Bestimmung festgehalten werden: Jede Bedürfnisordnung ist in ihrer Modalisierung eine *spezifische* Realität, bildet jedoch andererseits auch eine innere *Einheit*. Eine „Hierarchie“ der menschlichen Existenz bedeutet daher, dass sie dem inneren Gesetz der kulturellen Verfeinerung zu folgen hat, in der sich alle menschlichen Bedürfnisse verwirklichen können. Hier ließe sich ein wesenhafter Vergleich aus der Kunst anführen, für die etwa W. Kandinsky im Zusammenhang mit der Tradition des „Bauhauses“ eine „Monumentalkunst“ in Anspruch nahm, in die sich die einzelnen Künste frei einordnen könnten, um eine einzige ästhetisch hierarchisierte Lebenswelt zu ermöglichen.

Innerhalb einer solchen Genealogie der spezifischen Lebensbestimmungen und ihrer Einheit bildet die *Freiheit* für jede Modalität des Leiblichen wie Geistigen, das heißt letztlich für die menschliche Existenz insgesamt, die Möglichkeit, sich von ihrer innersten Teleologie als Lebensbewegung selbst her zu entfalten. Die Anwendung der Gewalt oder jeglicher Form von Eingriff als Zensur von außen ist daher eine nicht gerechtfertigte Behinderung oder sogar Zerstörung dieses innerhistorischen Gesetzes der individuierten Lebensentfaltung, welche ihrerseits jedoch nicht Willkür sein kann, wenn sie der *kom-possiblen* Entfaltung aller Bedürfnisse in deren Einheit

¹ Zu diesem Begriff vgl. C. Majolino, *Est individuum ineffabile?* Phänomenologische Bemerkungen über Wesen, Differenz und Selbstaffektion. In: R. Kühn u. S. Nowotny (Hg.), Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur. Freiburg/München: Alber 2003, 81-106.

und Hierarchie folgt. Eine beispielsweise dem intellektuellen oder künstlerischen Leben auferlegte Einschränkung kann damit nicht mit dem inneren phänomenologischen Wesen dieses Lebens übereinstimmen, welches seinerseits das „Bündnis mit dem Leben“ in Bezug auf alle anderen Individuen achtet, um seine Freiheit nicht als missverstandene Autarkie auszuüben. Die Verneinung im Grunde jeder Lebensform, anstatt sie zu fördern (was sich als Prinzip jeder Erziehung, Bildung und Pädagogik verstehen ließe), wäre dann eine „Krankheit des Lebens“ im Sinne Nietzsches, denn sie symbolisiert letztlich eine Zerstörung des Lebens — dessen *Tod* als Nichtverwirklichung der unendlich lebendigen Potentialitäten.¹ Wenn nämlich die Freiheit der Selbstbewegung des Lebens dessen innere Selbststeigerung beinhaltet, sich in allen Erscheinungen als sich selbst zu erproben und sich somit an sich selbst zu erfreuen, dann ist eben jede Behinderung einer solch freien Lebensentfaltung wie ein *Krankheit* derselben. Kann man sich wirklich vorstellen, dass das Leben ständig eines Arztes bedürfte, um wie ein permanent Todgeweihter zu leben, der nicht mehr seinen eigenen Kräften zu vertrauen vermag?

Eine solche Philosophie der Freiheit auf der Grundlage der Lebensbedürfnisse und ihrer inneren Historialität als Entfaltung des materialen Wesens des Lebens ist aber nicht gesetzlos, sondern der Abweis der Transzendenz als äußere Vermittlungsinstanz bedeutet eine andere Sichtweise der *Gesetze*. Letztere bilden genealogisch gesehen keine repressiven Maßnahmen gegen die Freiheit als immanentes Leben, sondern sie sind der Ausdruck einer auch theoretisch oder rechtlich anerkannten Existenz eines solchen in sich freien Lebens. So wenig wie die Schwerkraft als Naturgesetz eine Behinderung der äußeren körperlichen Bewegung darstellt, so wenig sind auch die einzelnen anerkannten Freiheitsrechte wie ihre Regelung ein Gegensatz zur inneren Freiheit des Lebensvollzuges, wie beispielsweise im Bereich der Meinungs- oder Versammlungsfreiheit. Allerdings muss man phänomenologisch dabei zugleich erkennen, dass das Gesetz als solches, *als Idealität* außerhalb der unmittelbaren Lebensrealität, dieser gegenüber im genealogischen Sinne sekundär ist. Denn das Pressegesetz hält etwa auf der Ebene der Zivilgesellschaft, der staatlichen Institutionen sowie des Bewusstseins oder der Repräsentation von Freiheit nur fest, was *ontologisch* voraus liegt, nämlich dass das Leben in seiner reinen Immanenz das Prinzip seines Handelns und Tuns *in sich selbst* findet — und zwar nicht als rationalisierte

¹ Vgl. die Ausführungen dazu bei M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*. Freiburg/München: Alber 1994, Kap. 4: Die Krankheit des Lebens.

Motive, sondern eben als seine Bedürfen im Sinne subjektiver Potentialitäten, welche das Leben als originär innere Praxis ausmachen.

Die Freiheit ist dementsprechend mit der *effektiv* freien Existenz des Menschen identisch, und deshalb können die Gesetze den Handlungen der Individuen nicht zuvorkommen oder sie ersetzen. Sie drücken die lebendige Gesetzmäßigkeit der genannten inneren Praxis der Subjektivität aus, um deren äußere oder bewusste Widerspiegelung zu sein. Letztlich sind die Begründungsverhältnisse demnach ontologisch umzukehren, wie schon betont: Die Gesetze heben sich vor dem Leben des Menschen als einem Leben der Freiheit auf. Und nur wenn dieses Leben durch eine schwer verständliche innere Hemmung oder Verzerrung aufhört, ein Leben (in) der Freiheit zu sein, seiner immanenten Selbstverfeinerung scheinbar nicht mehr folgen will, es also in gewisser Weise aufhört, das Leben in seiner individuell gewollten Wirklichkeit zu sein, dann treten die Gesetze wie Zeichen, Hinweise oder Erinnerung auf, als „objektive“ Substitute eines „zu heilenden Lebens“. So wie alle physikalischen Gesetze, nicht nur die bereits erwähnte Schwerkraft, mir erst als ein fremdes Element erscheinen, sobald das Leben ihnen spontan nicht mehr folgen kann, eben in irgendeinem Sinne „krank“ geworden ist, so werden auch die bürgerlichen oder staatlichen Gesetze zu äußeren Zwängen, wenn sich das individuelle Leben nicht mehr frei in sich zu vollziehen vermag.¹ Weil das Leben immanent das umfassend Wirkliche ist, außerhalb dessen es im letzten keine andere Wirklichkeit gibt, wird es dann zu einer ausgebluteten Hülle oder zu einer leeren Irrealität, wenn es sich nicht mehr selbst inneres Lebensgesetz als „Bündnis mit dem Leben“ ist. In diesem Sinne ist das Leben in der Entfaltung seiner Bedürfen kein „Gesetz“ im transzendenten Sinne, *sondern es selbst ist sich Gesetz*. Außerhalb der je eigenen Individualität als originärer Lebensaffektion gibt es kein anderes „wahres Leben“, etwa im politischen oder gesellschaftlichen Sinne. Die Genealogie des Lebens beschreibt daher auch keine „Geschichte“, die ihr Entwicklungsgesetz jenseits der Historialität des Lebens hätte, sondern sie analysiert die Selbsthervorbringung des Lebens in seinem inner-praktischen Vollzug. Damit entfällt der Eindruck, wie unter anderem bei Hegel besonders, die Geschichte verlief getrennt oder außerhalb des je individuellen Lebens als eine andere Welt. *Immanenz, plural-monadologisches Wesen* und *spezifische Bestimmung* bilden folglich jene innere Charakteristik des

¹ Vgl. zur weiterführenden Diskussion R. Kühn u. M. Maesschalck (Hg.), *Recht, Ökonomie und Ethik. Lebensphänomenologische Grundlagen*. Freiburg/München: Alber 2008.

Lebens, welche vor aller äußeren Gesetzhaftigkeit das ununterbrochene Entfaltungsgesetz der lebendigen Bedürfen in ihrer Einheit selbst definiert.

3. Ökonomie und Bedürfen

Im Bedürfen des originären Lebens ruht als unmittelbare Modalisierung die schon erwähnte Arbeit im Sinne einer spezifischen Bestimmung des Lebens, mit anderen Worten als Produktion und Konsumtion in individueller wie gesellschaftlicher Hinsicht. Angesichts der gegenwärtigen Produktionsbedingungen, die durch Globalisierung und Neo-Liberalismus gekennzeichnet sind, gilt es im Anschluss an das zuvor erörterte Verhältnis von Leben, Freiheit und Gesetz zu verstehen, wie die ursprüngliche Arbeitsunmittelbarkeit der Individuen in eine abstrakte oder entfremdete Form derselben pervertiert werden konnte. Die Arbeit, welche nicht mehr unmittelbar den Individuen entspricht, ist insofern eine ent-äußerte Weise der Arbeit, als sie sowohl als Produktion wie als Tausch dem einzelnen Individuum nur noch als gesellschaftliche, ökonomische und rechtliche Regelung gegenüber tritt. Die ontologische Umkehr — oder besser Subversion — liegt hier darin, dass durch die Substitution der lebendigen Lebensbezüge mittels Markt- und Geldgesetzen die Individuen selbst zu Bestimmungen der letzteren wurden, anstatt Arbeit, Austausch und Verzehr ihre eigenen Bestimmungen als direkte oder konkrete Lebensbestimmungen sein zu lassen. Ohne die lange und facettenreiche Geschichte der Wirtschaftsentwicklung und ihrer Theorien hier im Detail wiedergeben zu können,¹ greifen wir jenen historischen Moment heraus, wo sich die genannte Substitution manifestiert, nämlich in der *kapitalistischen Warenwirtschaft*. Die allgemeinste Charakterisierung derselben besteht darin, dass eben die Bezüge zwischen den Individuen nicht mehr der Ausdruck ihrer je subjektiven Bestimmung sind, das heißt Beziehung von Liebe, Freundschaft und Zusammenarbeit mit Blick auf ein gemeinsames Ziel, welches zugleich die tiefsten persönlichen Bedürfen in lebensnotwendiger wie geistiger Hinsicht präsentiert. Vielmehr definiert sich die moderne Warengesellschaft dadurch, dass die hergestellten Produkte der menschlichen Arbeit im Tausch, das heißt auf dem so genannten „freien Markt“, zu Waren im Sinne von *Geldwerten* werden. Von dem Augenblick an definieren sich

¹ Vgl. zum Beispiel J. Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* (1912). Berlin: Duncker & Humblod 1964; *Geschichte der ökonomischen Analyse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.

die Individuen nicht mehr durch ihre unmittelbar subjektiven Bezüge zueinander, sondern durch ihre Funktion als *Besitzer*, mithin als *Anbieter* und *Käufer*.

Der ontologische Umkehrprozess hierbei ist gewaltig, denn die Bezüge, welche zwischen den Individualitäten stattfinden, haben nun nicht mehr ihren Ursprung in den letzteren selbst, da die Ware, welche der Verkaufende anbietet (selbst wenn sie von ihm hergestellt wurde), nicht als Ausdruck seiner *individuellen Arbeit* in den monetären Tausch bzw. Kauf eintritt, sondern eben nur als Ware mit einem bestimmten Geldwert versehen — mithin als *Repräsentant* einer bestimmten *Geldsumme*. An sich ist die Ware Ausdruck einer Arbeit, aber jetzt einer „Arbeit im Allgemeinen“, mithin einer „abstrakten Arbeit“, und gerade nicht mehr als Einzelarbeit, worin der Arbeitende oder Produzent seinen ihm eigentümlichen, individuellen Ausdruck findet. In dieses Tausch- als Geldverhältnis von Waren treten Anbieter wie Käufer mithin nur ein, *indem die individuelle Arbeit verneint wird*, anders gesagt zu Geld wird, weil es sich dabei um keine Arbeit irgendeines einzelnen Individuums mehr handelt. Jeder Teilnehmer an solchem Warentausch erscheint in den Augen des Anderen jeweils als *Besitzer* von Geld — oder sogar *nur als Geld*, falls man den Tausch rein als solchen betrachtet. Das Individuum wird hier im Grunde selbst zur „Individuierung“ des Geldes, welches als solches unsterblich ist, wie man es an der Weitervererbung von Besitz oder Kapital feststellen kann, worin sich das Eigensein des Geldes gegenüber den zeitlich wechselnden Besitzern durchhält.

Diese bekannten Marxschen Analysen, welche wir hier nur in ihrer phänomenologischen Relevanz hinsichtlich der gesellschaftlichen Veränderung des Individualitätsstatus¹ aufgreifen, implizieren folglich, dass die Reduzierung der individuellen Bezüge auf rein wirtschaftliche Verhältnisse die „Ent-fremdung“ der subjektiven Praxis ausmachen. Im Prozess des Warenaustausches werden, anders gesagt, neue Beziehungsstrukturen errichtet, durch welche die Träger dieser Prozesse, die „Individuen“, bisher nicht da gewesene Eigenschaften gewinnen: Aus Anbieter und Käufer entwickeln sich *Gläubiger* und *Schuldner*, was zur Folge hat, dass sich der Andere — der „Nächste“ — nicht mehr als Person in seiner Identität anerkannt findet, sondern als derjenige, der eine bestimmte Geldsumme schuldet. Natürlich bleiben die Individuen trotz ihrer gegenseitigen Ent-

¹ Vgl. zum Beispiel „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ (Europäische Verlagsanstalt o. J., Nachdruck der Moskauer Ausgabe 1939 u. 1941); dazu auch M. Henry, Marx II, 70 ff.

fremdung im Warenprozess Individuen im ontologischen Sinne, aber dessen Wirklichkeit kann nicht mehr reell für sich erscheinen. Vor dem Waren- als Geldverkehr traten sich die Individuen in bestimmten gesellschaftlichen Formen oder „Klassen“ gegenüber, die individuell geprägt blieben, nämlich als Lehnherr und Vasall, als Meister und Handwerker usw. Ohne diese Formen hier im ethischen Sinne als gerecht oder ungerecht beurteilen zu wollen, gingen sie jedoch aus der jeweiligen individuellen Tätigkeit hervor und waren Ausdruck lebendigen Bedürfnisses in der Unmittelbarkeit des Lebensvollzuges, eben *als* Handwerker, Vasall oder Lehnherr. Mit dem Aufkommen der Warengesellschaft im modernen Sinne verschwindet genau diese Selbstpräsenz des Individuums aus den gegenseitigen Verhältnissen, denn angesichts einer zu verkaufenden oder zu erwerbenden Ware ist es gleichgültig, um welches Individuum es sich dabei handelt — was nunmehr zählt, ist allein der Geldwert in der Hand oder auf der Bank. In solch entwickeltem Waren- als Geldverkehr wurden die Verhältnisse zwischen den Personen (scheinbar) „frei“ und „unabhängig“, um in dieser Gleichheit tauschen zu können, was sie besitzen. In Wirklichkeit jedoch sind sie in den Existenzbedingungen und in den ökonomisch geknüpften Bezügen als Personen oder als reelle Individuen *abwesend*.

Diese *Indifferenz* der Individuen in Bezug auf ihre Existenzbedingungen und gegenseitigen Verhältnisse äußert sich in der absoluten Kontingenz, welche sie selbst mit diesen Verhältnissen oder „Bezügen“ unterhalten. Da die Bestimmung der individuellen Person sowie ihrer individuellen Bezüge in der Warenwirtschaft verschwindet, ändert sich die Natur des Warenbesitzers mit derselben Schnelligkeit wie die seiner angebotenen Ware, bzw. wie die neu entstehenden Geldformen. Standen sich anfänglich noch tatsächlich einzelne Warenbesitzer gegenüber, so wurden sie nach und nach, wie gesagt, Anbieter und Käufer, Besitzer und Lohnabhängige bzw. Schuldner. Derselbe Sachverhalt lässt sich phänomenologisch auch so ausdrücken, dass die innere und lebendige Bestimmung der realen Praxis gegenüber kontingent wird, um an die Stelle von individuierten Bezügen den *Willen* treten zu lassen, das heißt den abstrakten Bezug zum Gegenüber *mittels* abstrakter Waren-Geld-Verhältnisse. Die „Freiheit“ dieses Willens bezeichnet für eine kritische Genealogie hier nur diese Kontingenz der Bezüge der Individualität im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Tauschbeziehungen. Von daher erscheint es wie „naturgegeben“, dass das Recht als der am meisten angemessene Ausdruck einer solchen „Freiheit“ auftritt, was im Grunde aber eine idealisierte Hypostase darstellt, insofern es auf der Ent-äußerung des individuellen Lebens und seines realen Gehalts beruht. Weil sich jeder (auf der Grundlage eines weiter bestehenden

Bedürfnis) die fremden Waren aneignet, indem er mit Hilfe eines „freien Aktes“ auf die seinigen verzichtet, erkennen sich die Tauschpartner untereinander als „Privatbesitzer“ an. Dieses juristische Verhältnis in Form eines *Vertrags* ist ein Willensverhältnis, in dem sich letztlich nur das wirtschaftliche Verhältnis widerspiegelt, denn sein Gehalt ist die herrschende wirtschaftliche Gegebenheit, während die Personen hierbei nur insofern miteinander zu tun haben, als sie gewisse Gegenstände als „Ware“ untereinander zirkulieren lassen.

Aber es ist zu offensichtlich, dass die Kontingenz der konkreten wie reellen Individualität in Bezug auf den gesellschaftlichen Tauschprozess in keinerlei Weise bedeutet, dass die Individuen gegenüber einem solchen Vertrag *frei* wären. Aus diesem Grund sind der freie Wille der Vertragspartner und das Gesetz selbst letztlich nur als eine Art „Maske“ der ökonomischen Verhältnisse anzusehen. Das Paradoxe dieser Situation besteht nämlich darin, da die Individuen nicht mehr durch den bestimmten Gehalt ihres Lebens miteinander verbunden sind, sich indifferent gegenüber treten und dafür auf unüberwindbare Weise durch den gesellschaftlichen Prozess eine *universelle Abhängigkeit* voneinander eingehen müssen, welche wie „naturegeben“ erscheint. Daraus ergibt sich als wirtschaftliches wie gesellschaftliches „Gesetz“ heute unter dem Zeichen der Globalisierung: Je indifferenter die Bezüge unter Konsumenten und Produzenten werden, desto stärker wächst die allgemeine Abhängigkeit von Konsumtion und Produktion in ihrer zunehmenden Selbstregulierung gegenüber den einzelnen Individuen. Historisch hat sich diese Indifferenz der sozialen Gegebenheit gegenüber dem subjektiven Gehalt des individuellen Lebens dadurch gebildet und verstärkt, dass mit dem Warenaustausch zugleich eine immer stärker *Arbeitsteilung* notwendig wurde: Jeder produziert nicht mehr hinsichtlich der unmittelbar notwendigen Befriedigung seines Bedürfnis, sondern um mit den Produkten seiner Arbeit andere Waren zu erwerben, die er für seinen eigenen Lebensunterhalt benötigt. Dadurch ist jeder dem Geschehen dieses immer differenzierter werdenden Warenaustausches über den Geldwert unterworfen, so beispielsweise dem Gesetz von *Angebot* und *Nachfrage*.

Arbeitsteilung und Tausch bedingen sich also gegenseitig, wobei eben der über den Geldwert vermittelte Tausch die genannte universelle Abhängigkeit der Produzenten untereinander bedeutet, wodurch sich gleichzeitig ihr privaten oder individuellen Einzelinteressen immer mehr *isolieren*. Die dadurch angestachelte Arbeitsteilung existiert sowohl in ihrer gesellschaftlichen Einheit wie Komplexität als ein äußeres und *fremdes* Phänomen, welches von den Individuen als unabhängig auftritt. Die Verbindung zwischen den (hier zunächst im wirtschaftlichen, dann aber auch sozialen

Sinne) isolierten und indifferenten Individuen ist einzig die bestehende Spannung zwischen Angebot und Nachfrage, welche ihrerseits wieder den Geldwert der Waren und die weitere Arbeitsteilung bedingt. Diese Substitution der unmittelbar lebendigen oder bedürftigen Produktion bedeutet mithin nicht nur, dass sich das *Produkt* der individuellen Arbeit entzieht, sondern sich auch gänzlich verändert, denn durch den Eintritt in die Warenzirkulation handelt es sich nicht mehr um das Produkt einer *bestimmten*, partikulären Arbeit, sondern das einst individuell einzelne Produkt besitzt jetzt einen gewissen Geldwert, in den sich alle Einzelbestimmungen von spezifischer Qualität, Individualität und Arbeit *aufgelöst* haben. Indem wir es also mit einem *Marktwert* zu tun haben, haben wir es mit etwas *Allgemeinem* zu tun, welches die Negation und Auflösung jeder Individualität und Ursprünglichkeit beinhaltet.

Diese begrifflichen Anklänge an Hegel, nämlich die „Negation des Individuellen“ als „Setzung des Allgemeinen“ oder Universellen besagen jedoch nicht mehr wie in seiner spekulativ dialektischen Phänomenologie die Manifestation des Seins selbst, sondern im Gegenteil dessen Verlust — und damit die Errichtung einer neuartigen *Zwitterexistenz*, welche genau die des *Ökonomischen* bildet. Der zuvor schon genannte Begriff der „Ent-fremdung“ hat somit keinerlei ethische Bedeutung zunächst; er bezieht sich keineswegs auf eine vorausgesetzte Axiologie oder auf eine bestimmte Idee vom Menschen, sondern es handelt sich beim Phänomen der ökonomischen Allgemeinheit um eine *ontologische Subversion*, wie wir schon sagten, die sich ausschließlich mit Bezug auf die originär qualitativ bestimmte Wirklichkeit des individuellen Lebens in seiner rein subjektiven Praxis verstehen lässt. Denn diesem zuletzt genannten *Qualitativen* als genealogischer Kategorie des Lebens substituiert sich im wirtschaftlichen Bereich ein homogenes Medium des umfassend *Quantitativen* außerhalb der historialen oder affektiven Lebensdifferenz. Das Geld in seinen verschiedenen Formen ist als allgemeiner Reichtum nur noch eine *quantitative Differenz*, welche im Fall der Beurteilung eines Individuums an diesem einzigen Maßstab gerade die Abstraktion von all seinen realen Lebensbestimmungen bedeutet. Das Individuum ist dann nicht mehr *reich*, wenn seine subjektive Qualität und immanente Praxis „differenziert“ ist, sondern wenn es quantitativ viel „Vermögen“ besitzt. Dass wir bei dem benutzten Begriff der „Ent-fremdung“ keineswegs einen doktrinären Marxismus im Blick haben, wird unter anderem in diesem Zusammenhang dadurch deutlich, dass die Qualität keineswegs aus der Quantität als einem Prozess progressiver Veränderung und Verdichtung hervorgeht, sondern im Gegenteil die Quantität (Geldwert) aus der Qualität (Individuum) als Abstraktion hervorgeht, das heißt als eine

Verarmung des Lebens, welches dann materiell durchaus als „reich“ im Sinne einseitigen Besitzes auftreten kann.

Die ontologische Zwitterstellung des Ökonomischen als allgemeine Entfremdung gegenüber den inneren Gesetzen individueller Subjektivität bedeutet deshalb eine „Objektivität“ der Tauschgesetze als reinen Außenbezügen. Wenn daher die *Endlichkeit* eines Individuums zur Zeit begrenzter gesellschaftlicher Bezüge darin bestand, dass die eigene Tätigkeit auf einige wenige Produkte beschränkt war, so handelt es sich unter den Bedingungen von Markt- und Geldwert nicht mehr um die Endlichkeit subjektiver Praxis, welche zugleich eine Positivität ist, sondern dass sich jedermann in Bezug auf Produktion und Konsumtion durch eine unübersteigbare Objektivität begrenzt findet. Denn dem inneren Bedürfnis mit seinen Gesetzen substituiert sich nunmehr ein äußerer Zwang als Autonomie der ökonomischen Existenz und ihrer *Verdinglichung* aller Verhältnisse. In den gesellschaftlichen Verhältnissen existiert nämlich diese Bedingung der reinen Äußerlichkeit als Warenverkehr für sich, so dass die verdinglichten Abhängigkeiten offenbaren, wie unabhängig die gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber den Individuen sind — und dies betrifft den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, Produkte wie Teilnahme der Individuen an der Produktion. Entfremdung und Verdinglichung bezeichnen mithin die *Unterordnung* der Beziehungen der Individuen untereinander unter Verhältnisse, die unabhängig von ihnen existieren und die Indifferenz der Individuen untereinander voraussetzen und verstärken. Der allgemeine Tausch der Tätigkeiten und Produkte als marktwirtschaftliche „Lebensbedingung“ erscheint dem Einzelnen fremd und abstrakt, denn die gesellschaftlichen Bezüge der Individuen haben sich in gesellschaftlich oder arbeitsteilig wertquantitative Bezüge der Objekte verwandelt. Der persönliche Reichtum wurde in materiellen Reichtum eingetauscht.

Ohne Zweifel kommen sich auf dem Weltmarkt heute die Individuen durch immer intensivere Wirtschaftsbeziehungen „näher“, aber die gewordenen ökonomischen Verhältnisse untereinander fixieren sich ihrerseits in einer zunehmend „globalen“ Autonomie. Natürlich kann man sich fragen, ob im Rückblick nicht alle wirtschaftlichen Tausch- und Warenbezüge schon immer unter Bedingungen erfolgten, die keine rein intersubjektiven Bezüge von Individuum zu Individuum zuließen. Aber auf der anderen Seite ist nicht vorstellbar, dass die Individuen nur persönliche Bezüge hatten, zu denen dann der Handel als ein „drittes Element“ hinzutrat. Das ökonomische Moment vermag daher nicht einfach als eine „Besonderung“ der persönlichen Verhältnisse betrachtet zu werden, welches letztere unberührt ließe, weil sich durch die Arbeitsteilung notwendigerweise Klassencharaktere

festsetzen. Natürlich können sich im besten Fall „Bürgerlicher“ und „Proletarier“ noch als „Personen“ begegnen, aber die Illusion besteht letztlich hierbei darin, dass eine einfache Gesinnungsfrage oder Ethik die verdinglichten Bezüge zu ändern oder sogar aufzuheben vermöchte. Die „Kritik der Verhältnisse“ lässt diese selbst bestehen, weil die materiellen Kräfte nicht einfach durch das Bewusstsein in persönliche Kräfte zurückverwandelt werden können. Eine rein ethische Betrachtungsweise würde sich im letzten auf das Weiterbestehen solcher Verhältnisse stützen, anstatt die Reduzierung der individuellen Bezüge auf ökonomische Verhältnisse aufzuheben. Denn jegliche heute wahrnehmbare „besondere Individualität“ ist durch die Arbeitsteilung bereits vorgezeichnet, insofern diese die Beschäftigung und die individuelle Lage markiert. Ohne hier weiter darauf eingehen zu können, liegt es auf der Hand, dass eine von Bürgertum und Kapitalismus geprägte Sprache leicht „Identitäten“ herausstellen kann, in denen sich Individuelles und Ökonomisches vermischen, so etwa wie im eingangs genannten semantischen Gleiten zwischen Eigenschaft/Eigentum oder Wert/Werthaftigkeit bzw. Tausch/Austausch.

4. Vom Gebrauchswert zum monetären Tauschwert

Angemessener scheint uns daher die notwendige Feststellung, dass die Abstraktion oder Verdinglichung der ökonomischen Bezüge eine wahre „Mutation“ in der ursprünglichen Selbstbestimmung der lebendigen Subjektivität hervorrief. Anstelle der Autonomisierung der Warenverhältnisse ist in der Tat die Gleichursprünglichkeit von Bedürfnis und Arbeit gegeben, denn das auf der Grundlage solch innerer Teleologie hergestellte Produkt ist sowohl eigene *Erfüllung* wie *Gebrauchswert* für sich und Andere. Daher lässt sich genealogisch oder phänomenologisch für diesen unmittelbaren Zusammenhang von Bedürfnis und Arbeit sagen, dass das subjektive Leben selbst während des gesamten Prozesses der „Produktion“ seine eigene Erfüllung hervorbringt, wozu auch die Konsumtion als unmittelbarer Verzehr gehört. Dieser *gesamte* Hervorbringungsprozess der subjektiven Kräfte ist also nicht nur durchgehend transparent für das Individuum, *sondern es affiziert sich dabei ständig selbst als subjektive Erprobung des Lebens*, so dass die innere Erfahrung des Individuums und die Erfahrung des Lebens ein und dasselbe sind. Die Erfüllung, das „Konsumieren“, vollzieht sich mithin ohne ein fremdes (drittes) Element; sie gehört mit anderen Worten zur Bewegung des Bedürfnisses als Selbstbewegung des Lebens, wie wir schon ausführen konnten. Sobald allerdings die Subjektivität dieses Prozesses von

Arbeit/Gebrauchswert nicht mehr selbst ihr Produkt in der unmittelbaren Einheit von Tätigkeit und Genießen „verzehrt“, sondern das Produkt als *Tauschwert* auftritt, ist diese lebendige Einheit von „Produktion“ und „Konsumtion“ zerbrochen. Von da an gehören Arbeit und Erfüllung nicht mehr direkt dem einzelnen Individuum, vielmehr hat es sich von seinem Produkt zu trennen, mithin von seiner Erfüllung als Selbsterfreuen, um ein anderes Produkt zu erwerben, welches zwar seinem Bedürfnis noch korrespondiert — jetzt aber zum Tauschwert geworden ist. Historisch ist dabei eine Zwischenstufe anzusetzen, insofern die ersten Tauschformen nur einen Handel kannten, wo allein das getauscht wurde, was über den eigenen notwendigen Gebrauch hinausging. Hier gewinnt das getauschte Produkt noch keinen *unabhängigen* Wert, so dass auch die Tätigkeit als Arbeit allein auf den Gebrauchswert ausgerichtet blieb. Solange also die Produktion auf den individuellen Verzehr orientiert war, wird deren Produkt also noch keine „Ware“ im modernen Sinne der Ökonomie.

Erst wenn der Austausch zum Handel im eigentlichen Sinne wird, tritt die tiefe Verwandlung des ursprünglich rein subjektiv orientierten Lebensprozesses ein. Denn die wachsende Arbeitsteilung bedeutet nicht nur eine Vermehrung der Gebrauchswerte als Tauschwerte, sondern die „Produkte“ sind nun 1) von vornherein „Waren“, die *für* solchen Warenverzehr produziert werden. 2) ist der Handel — wie beim unmittelbaren Tausch von Gebrauchswerten — kein einfaches Mittel im Prozess von Produktion/Konsumtion, *sondern die Konsumtion ist nur mehr möglich, wenn die Produktion zunächst auf den Handel mit Tauschwerten hin orientiert ist*. Das Individuum produziert also keinen direkten Gebrauchswert für seinen Lebensunterhalt mehr, sondern *unmittelbar* Tauschwerte. Dies besagt 3), *dass die Produkte den Weg über einen gesellschaftlichen Prozess nehmen müssen*, damit sie für die Individuen zu Gegenständen ihres Lebensbedarfs werden können. Die schon angesprochene Negation beim abstrakten Tauschverkehr besteht auf diesem Hintergrund wesentlich darin, dass sich der Einzelne von seinem Produkt *trennen* muss, um ein anderes Produkt zu *erwerben*. Im bloßen Tauschhandel von Gebrauchswerten erhält der Produzent unmittelbar das Äquivalent für seine Konsumtion, ohne die eigenen Verfügungsrechte über seine Produkte zu verlieren. Sobald aber das Produkt als Ware in die *Warenzirkulation* eintritt und sich darin als individueller Gebrauchswert aufhebt, wird 4) *die Konsumtion nunmehr von den Gesetzen dieser Zirkulation abhängig*: Die Waren zirkulieren nur durch die *Vermittlung* des Tauschwertes, was zugleich beinhaltet, dass sie nicht mehr als unmittelbare Gebrauchswerte produziert werden, sondern *als* Tauschwerte. Der *Erwerb* von Waren vollzieht sich mithin, zusammengefasst

ausgedrückt, durch Entfremdung des Produkts (von Individuum und Gebrauchswert) und durch den Kauf (vermittelt durch einen Geldwert letztlich). Der Schnitt im lebendigen Gefüge des ursprünglichen Zusammenhangs von Produktion/Konsumtion mittels der äußeren Warenzirkulation modifiziert daher nicht nur die Konsumtion, die aufgeschoben und fremdabhängig wird, sondern auch die Produktion gewinnt ein ganz neues Gesicht: Der produzierte Gegenstand ist nicht länger *mein* Produkt, das heißt Gegenstand des Bedürfnisses, sondern ein indifferenter Verkaufsgegenstand unter allen anderen Waren und deren Angebot. Der unmittelbar teleologische Sinn des Lebens durch dieses selbst ruht nicht mehr in der Produktion, wodurch letztere nicht mehr prinzipiell *für* die menschliche Existenz ist, sondern zu einem bloßen *Mittel* wird.

Durch diese direkte Ausrichtung der Produktion auf den Warenverkauf hin finden sich alle geschichtlichen Formen zerstört, welche das Hervorbringen von Produkten als qualitative Bestimmung des individuellen Bedürfnisses und seiner Tätigkeit bisher angenommen hatte. Die Warenproduktion mit dem Verkauf als Hauptinteresse griff natürlich die Tauschform mit überschüssigen Produkten seitens der einzelnen Produzenten als Individuen mit einem bestimmten Lebensbedürfnis nicht direkt an, sondern substituierte sich nach und nach, wobei der Zusammenbruch der nicht länger *individuell* fundierten Arbeit zu einer Tätigkeit wurde, die ihren eigenen Besonderheiten gegenüber *indifferent* wurde. Das Ziel einer solchen veränderten Aktivität ist dann in der Tat nicht mehr das einzelne Produkt in seinem spezifischen Verhältnis zum subjektiven Bedürfnis des herstellenden Individuums, sondern der *Reichtum* als neue Finalität verliert seinen Bezug zur unmittelbaren Erfüllung im individuellen Tun und konstituiert sich als *allgemeiner* Reichtum, das heißt als Tauschwert oder *Geld*. Jeder natürliche bzw. individuelle Reichtum der Lebensaffektion mit ihren inneren Bestimmungen beinhaltet vor dieser ontologisch zu nennenden Veränderung, die einer grundlegenden Umkehr in den Welt- und Gesellschaftsbezügen gleichkommt, ein wesentlich *subjektives* Verhältnis zwischen Individuum und Gegenstand. Die Vernichtung dieses subjektiven Verhältnisses zur Arbeit kommt einem *Sinnverlust* sowie einem Verlust *gelebter* Individualität selbst gleich, denn im Geld — als abstraktem Ausdruck dieser Verwandlung — gibt es kein individuelles Verhältnis mehr mit dessen Besitzer, *da ein solcher Geldbesitz keinerlei entscheidende Eigenschaft der Individualität als solcher entwickelt*. Indem sich dieser Geldbesitz über den Tauschwert der Waren auf keinen subjektiv bestimmten Gegenstand mehr bezieht, lässt sich der damit gegebene gesellschaftliche Bezug ebenfalls rein mechanisch ergreifen oder wieder abstoßen. Als ein solch *entfremdetes, verdinglichtes* und *abstraktes*

Verfügen enthält ein solch monetär vermittelter Seinsbezug die prinzipielle Herrschaft über Welt und Gesellschaft überhaupt, wie wir sie gegenwärtig mehr und mehr in ihrer nahezu unaufhebbaren Allgemeinheit entdecken.

Nennen wir diesen geschichtlichen wie ontologischen Bruch *Kapitalismus*, dann impliziert dies eindeutig keine anthropologische oder axiologische Betrachtungsweise, denn die Substitution des Gebrauchswertes durch den Tauschwert bezeichnet zum einen die Aufhebung der unmittelbaren lebendigen Bedingungen als solchen und zum anderen — als Folge daraus — die *Waren- und Geldzirkulation* — nämlich als genealogisch neues Gesetz der Produktion. „Kapitalismus“ bedeutet, dass der Verdienst in Form von Gewinn, Rendite, Kapital usw. nicht mehr den Gebrauchswert für sich intendiert, sondern die Vermittlung aller Werte durch den Warenverkehr als monetär bestimmten Tauschwerten. Auch die Arbeitsbedingungen innerhalb der kapitalistischen Produktionsbedingungen existieren „objektiv“ nicht mehr als unabhängige Werte im Sinne individueller Lebensbestimmung, sondern sie müssen ihrerseits die *Wertform* annehmen, das heißt die Wertmehrung in Form von Kapital und nicht länger den unmittelbaren Genuss oder die Schöpfung von Tauschwerten. Auch die interne Arbeitsteilung dieser kapitalistischen Arbeitsbedingungen besitzt ihren Grund in den Geldformen, da diese die Arbeit von ihrem spezifischen Produkt unabhängig machen, indem sie letzterem den Charakter eines unmittelbaren Gebrauchswertes nehmen. Allerdings muss hierbei phänomenologisch zugleich auch die Unabtrennbarkeit der kapitalistischen Produktionsweise vom weiterhin bestehenden Lebensbedürfen, mithin von der subjektiven Praxis, gesehen werden. Es ist der *Konsum*, welcher die Bewegung der reinen oder abstrakten Warenzirkulation begrenzt, denn die zu verkaufende Waren sind abhängig vom Bedürfen der Käufer und finden sich dadurch mit definiert. Die über die Warenzirkulation an die Konsumtion gebundene Produktion findet folglich ihre Regel außerhalb ihrer selbst, nämlich in der Subjektivität, und bleibt dieser zugeordnet.

Es gilt daher zu verstehen, dass das Gesetz der Ökonomie von Produktion/Konsumtion *kein wirtschaftliches Gesetz* ist, sondern weiterhin ein *Lebensgesetz*, zumindest in der Hinsicht, was den Kreislauf von Ware-Geld-Ware (WGW) betrifft, der durch den rein kapitalistischen Kreislauf von Geld-Ware-Geld (GWG) tendenziell immer stärker ersetzt wird. Dieser zweifache Kreislauf bedeutet, dass die Teleologie des Warentausches, um einen Gegenstand entsprechend meinem Bedürfen zu kaufen, zu einer reinen Teleologie des Verkaufs um seiner selbst willen wird, anders gesagt im Geldgewinn terminiert. Im Fall von WGW fällt die anfängliche Ware, um eine andere Ware zu erwerben, *in die Konsumtion zurück*, so dass hier das

Ziel eines Gebrauchswertes als Bedürfnisbefriedigung erreicht wird. Dieser Kreislauf WGW gehört mithin noch in die immanente Teleologie des Lebens, wobei sich in rein ökonomischer Sichtweise die beiden Warengrößen der Zirkulation als Tauschwert gleich sind. Aber der Gebrauch der beiden Waren ist unterschiedlich, denn man tauscht im ersten Fall einen Gegenstand, den man nicht mehr benötigt, gegen einen anderen benötigten ein. In modern ökonomischer Hinsicht hat dieser erste Kreislauf WGW keinen eigenen Sinn, aber er besitzt eine qualitative Bedeutung im Leben, so dass aus dieser Sicht der Lebensteleologie das ökonomische Element nur als Vermittlung dient und am Ende des Kreislaufes (durch den Verzehr) verschwindet. Kurz gesagt, wird hierbei durch den Kauf das Geld in Ware verwandelt, welche als Gebrauchswert dient. Im zweiten Kreislauf GWG hingegen verschwindet dieser Gebrauchswert als Element des Lebens, und was bestehen bleibt, ist das rein wirtschaftliche Element: der Tauschwert an sich und für sich selbst, das heißt als Geld. Ist im ersten Fall das Geld nur eine Vermittlung, so wird es im zweiten Fall zum Ziel und die Ware zur bloßen Vermittlung. Wird in WGW das Geld ausgegeben, um zu verschwinden, so kehrt es in GWG wieder: Der Käufer gibt sein Geld, um es als Verkäufer wiederzuerhalten, wodurch das Geld eine Finalität in sich darstellt.

In phänomenologisch-ontologischer oder genealogischer Betrachtungsweise ergibt sich folglich hieraus eine Wesensbestimmung: Ist im Kreislauf WGW *die Ökonomie eine Vermittlung für das Leben*, so wird im zweiten Kreislauf GWG *das Leben eine Vermittlung für die Ökonomie*. Wenn in letzterem Prozess der Ausgangs- und der Endpunkt *dasselbe* sind, so stellt sich die Frage, worin der Sinn dieses rein ökonomischen Kreislaufs besteht? Im Geld erlischt der einzelne Charakter des Gebrauchswertes, und es wäre widersinnig, nur Geld gegen Geld zu tauschen, wenn daraus keine *quantitative Differenz* entstünde. Im Tausch von Gebrauchswerten, deren Wert als Äquivalent gleich eingeschätzt wird, ergibt sich eine *qualitative Differenz* nämlich die lebensgenealogische Tatsache, dass unterschiedliche Bedürfnisse erfüllt werden. Achtet man nun genauer auf die Bewegung von GWG, so ist leicht ersichtlich, wie die anfänglich vorausgeleistete Summe G in diesem Prozess von Kauf und Verkauf zu G' wird, nämlich ein Plus an Verdienst aufweist — und dieses quantitative Plus zwischen den beiden Geldgrößen ist der *Mehrwert*, wie Marx ihn sowohl in den „Grundrissen“ wie im „Kapital“ bezeichnet. Die Vermehrung der Summe G in G' im Prozess der monetären Warenzirkulation ist mittels dieses Mehrwertes jener Wert, welcher das *Kapital* im ökonomischen Sinne bildet. Aber auch hier bleibt auf den weiterhin vorausgesetzten Lebensprozess zurück zu verweisen,

denn die Vermehrung des Tauschwertes impliziert in dieser Zirkulation das vorherige Entstehen des Tauschwertes als solchem einschließlich der Aufhebung des Gebrauchswertes. Da diese Substitution eine Umkehr des Lebensprozesses selbst bedeutet, ist damit das Kapital in genealogischer Sichtweise vor jeder weiteren Analyse im Einzelnen bereits als solches problematisch.

Greift man diese Analyse aus der notwendigen Perspektive des Bedürfnis und seiner immanenten Lebensbestimmung auf, so ergibt sich im Unterschied zur kapitalistischen Produktion als Warenproduktion, dass im reinen Tauschverkehr das Bedürfnis die Produktion *begrenzt*, was auch noch für den Tauschhandel von überschüssigen Produkten für den individuellen Gebrauch gibt. Die geschichtlich oder affektiv-historial bestimmten Bedürfnis der sich dadurch selber begrenzenden Produktion fanden daher im Lebensprinzip des Bedürfnis selbst die Möglichkeit ihrer Entwicklung vorgezeichnet, denn als *qualitatives* Bedürfnis ist das entsprechende Produkt differenziert und für die wirtschaftliche Zirkulation als Tausch *begrenzt*. Im Kreislauf GWG hingegen, woraus der Mehrwert entsteht, ist die darin beschlossene — das Kapital bildende — Bewegung prinzipiell *ohne Ende*. Hinsichtlich der Qualität sind G und G' dasselbe, nämlich Geld, aber mit G' ergibt sich eine neue Bewegung, um den Tauschwert als Kapital in G'' über einen weiteren Mehrwert zu erhöhen. Das Ergebnis der Substitution des Gebrauchswertes durch den monetären Tauschwert ist folglich *die grenzenlose Erhöhung von Produktion und Zirkulation der Tauschwerte als Kapital bildende Waren*. Als Kapital besitzt das Geld eindeutig einen Zweck in sich selbst, denn allein durch den immer wieder erneuerten Kreislauf GWG kann sich ein neuer und zusätzlicher Geldwert herausbilden. Historisch lässt sich lange darüber debattieren, was eine *Revolution* ist und was sie wirklich bewirkte: In genealogischer Sicht der Menschheitsgeschichte dürfte jedoch keinerlei Zweifel darüber bestehen, dass das Kapital — als unbegrenzte Produktion des Mehrwertes für sich selbst — die einzige weltgeschichtliche Revolution globalen Ausmaßes bedeutet, in deren effektiv unbegrenzter Phase wir uns heute befinden. Denn nicht nur alle Gesellschaften in Ost wie West, Nord und Süd, wurden inzwischen von dieser Revolution des unbegrenzten Tauschwertes und seiner Produktion ergriffen, *sondern es handelt sich eben um eine ontologische Subversion, um eine prinzipielle Umkehr im Verhältnis von Leben, Bedürfnis und Werten zu Gunsten der letzteren als „Kapital“*.

5. Kapitalismus als gegenwärtige „Bestimmung“

Die Revolution des Kapitalismus begrenzt sich in der Tat keineswegs auf eine Veränderung des politischen Gefüges der Gesellschaften (wie etwa in der Französischen oder Russischen Revolution), sondern in wesenhafter Verknüpfung mit Wissenschaft und Technik bringt sie eine gigantische Entwicklung neuer Produktionsweisen hervor, welche ihrerseits wiederum die Produkte selbst verändern. Da die Konsumtion Grundlage des Mehrwertes bleibt, müssen des Weiteren die „Bedürfnisse“ künstlich gesteigert oder sogar neu geschaffen werden. Indem der Kapitalismus mithin alle sozialen und subjektiven wie technischen Bereiche verändert, bildet er die moderne Voraussetzung der Zivilisation mit entsprechenden Folgen auf die bisherigen Kulturen selbst. Was ihn aber am meisten und tiefsten von den anderen geschichtlichen Revolutionen unterscheidet, ist seine Wirkkraft *im Inneren* der Gesellschaft als solcher: Er ist kein „Ereignis“ im einmal gewesenen Sinne mit zeitlich begrenzten Auswirkungen, sondern der Kapitalismus ist eine *permanente Revolution*. Er sprengt die nationalen Grenzen, beschleunigt die „Entzauberung der Natur“ im Sinne Max Webers, löst traditionale Produktionsformen und Sitten auf. Eine Erfüllung des einzelnen, subjektiven Lebens in den überschaubaren Grenzen einer bestimmten Lebensform ist kaum mehr möglich. Dieser revolutionäre Gehalt des Kapitalismus lässt also nicht nur die *Industrie* nicht ruhen, eine erreichte Produktionsweise nicht als endgültig zu betrachten, sondern in sich (das heißt noch vor jeder Frage internationaler Konkurrenz) ist eine konservierende Produktionsform nicht mehr denkbar. Der „Mensch“ als Ziel der Produktion wird damit obsolet, die Nostalgie ehemaliger Zivilisations- wie Kulturformen kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Wandel zu immer anderen (künstlichen) Bedürfnissen hin die „Subjektivität“ als solche in ihrem Kern berührt. Gewiss bleibt sie der phänomenologische Grund allen Bedürfnisses und seiner Modalisierung — ist aber bis zur „Lebenszerstörung“ hin zutiefst von der Umkehr der bisher gegebenen Lebensteleologie betroffen.¹

Wenn durch diese gewaltigen Veränderungen im Kapitalismus die Produktion eine Tendenz zur unbegrenzten Warenherstellung in sich trägt, so gilt dies ebenfalls für das arbeitende Individuum: Es hält nicht mehr ruhend ein, wenn der lebensnotwendige Gebrauchswert produziert ist, sondern in einer politischen Ökonomie ohne Grenzen als dem einzigen „Bedürfnis“,

¹ Vgl. zur Analyse solcher Zukunftsperspektiven R. Kühn, *Innere Gewissheit und lebendiges Selbst. Grundzüge der Lebensphänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, 68 ff. u. 109 ff.

welches diese moderne Wirtschaft von sich aus kennt und motiviert, wird auch die zu leistende *Arbeit* eine Tätigkeit *ohne Begrenzung*. Da es darum geht, den allgemeinen oder gesellschaftlichen Reichtum hervorzubringen, an dem man über die einzelnen Waren und Geldformen als Stellvertretung des gesamten Reichtums teilhaben kann, werden alle wirtschaftlichen, sozialen und individuellen Formen von der rein quantitativen Geldbestimmung ergriffen. Ein Entdeckungseifer erfindet immer neue Gegenstände für das gesellschaftliche Bedürfnis, von dem auch die menschliche Arbeit noch in einem zweiten Sinne verändert wird: Sie soll dem kapitalistischen Anspruch nach nicht nur unbegrenzt sein, sondern auch *indifferent*, wie wir schon sagten, da sie nur monetäre Tauschwerte hervorzubringen hat, was eben zur modernen Industriearbeit führt, welche *lohnabhängig* ist und *auswechselbar* in Bezug auf die Arbeitskräfte. Es kann in der Tat eine allgemeine Industrie- und Verwaltungsform nur dann geben, wenn jede Arbeit den Reichtum nicht unter einer besonderen Produktgestalt (Gebrauchswert) hervorbringt, sondern ebenfalls in einer allgemeinen Form, wovon die Lohnarbeit den notwendigen Ausdruck bildet. Letztere ist als kapitalistische Arbeitsform mit der bürgerlichen Gesellschaftsform als Gesetz des Privatbesitzes verbunden, denn durch die neue monetäre Wertbestimmung bedeutet die kapitalistische Produktion genau diese Vorherrschaft des Tauschwertes (als Mehrwert) über den Gebrauchswert. Die bürgerliche Gesellschaft hat also konstitutiv das Kapital auf der einen Seite und die Lohnarbeit auf der anderen Seite zu ihrer Voraussetzung, wie sie vom entwickelten Tauschwert und seiner Produktion als Umkehr der unmittelbaren Lebensteologie und ihres Bedürfnisses zur neuen (äußeren, abstrakten oder transzendenten) „Bestimmung“ der Individuen werden.

Ohne Zweifel lässt sich nicht leugnen, dass es auch in früheren Produktions- und Gesellschaftsformen eine *Mehrarbeit* gegeben hat, nämlich dort zum Beispiel, wo es um die exzessive Produktion von Gold und Silber in der Antike ging. Aber diese Mehrarbeit nahm besonders dort ausbeuterische Formen an, wo die kapitalistische Gesellschaftsform auf traditionale Produktionsformen stieß, um deren Individuen — wie unter anderem die Schwarzen in den Baumwollindustrien der USA — mit einem kalt kalkulierten Tod einzusetzen: Eine Dauer von sieben Arbeitsjahren als Lebensjahre unter solchen Arbeitsbedingungen entsprach dem kapitalistischen Gesetz, keine Menge an Nutzgütern zu produzieren, sondern den Mehrwert als solchen zu steigern. Es ist dieser Mehrwert als Kapital, welcher das Ziel der kapitalistischen Produktion bildet — und keineswegs der Genuss bzw. das persönliche Erfülltsein. Deshalb hängt die kapitalistische Produktionsweise auch nicht mehr direkt von der Konsumtion als Gebrauchswerten

unmittelbar ab. Selbst wenn die Konsumtion an das lebensgenealogische Bedürfnis zurückgebunden bleibt, so ist der Grund der kapitalistischen Produktion weniger von der Nachfrage nach solchen Gütern motiviert als von der Vergrößerung der Kapitalmenge in Händen einzelner Privatleute, Unternehmen oder Staaten, wobei die *Kontinuität* des Kapitalerwerbs und damit der Produktion angestrebt wird sowie garantiert sein muss. Von daher ist es verständlich, dass die moderne Wirtschaftslehre den Merkantilismus auf heftigste kritisieren musste, weil er auf die Geldform fixiert war, anstatt die sozusagen fließende Bewegung des Tauschwertes in den Mittelpunkt zu rücken.

Dass die kapitalistische Produktionsform auch die Arbeit ergreift und sie prinzipiell zur Lohnarbeit macht, bei welcher das arbeitende Individuum ausgetauscht werden kann, hatten wir schon unterstrichen. Wenn aber nunmehr die Tätigkeit der Individuen als solche zum Element der Hervorbringung von ausschließlich monetären Tauschwerten wird, dann tritt dadurch die Arbeit selbst als Ware auf. Korrelativ zur ontologischen Subversion, wodurch die Gebrauchswerte zu Kapital umfunktionalisiert werden, muss daher auch jene Subversion erkannt werden, wodurch die innerhistorischen Lebensgesetze des Bedürfnisses und seiner Erfüllung *nunmehr den reinen Wirtschaftsgesetzen subsumiert werden*, sobald die Arbeit nur noch als Ware zählt. Die Wirtschaftsgesetze beschreiben abstrakt die Kapitalvermehrung und schreiben damit dem individuellen wie gesellschaftlichen Leben vor, was es zu sein hat. Die Streiks zum Erhalt oder zur Erhöhung der Löhne sind daher nie nur allein Ausdruck des Warencharakters der Arbeit, sondern immer auch ein Ausdruck der — durch den „freien Markt“ assimilierten oder unterworfenen — immanenten Lebensrealität. Denn dass die Arbeit wie die Warenwerte einen gleichen ökonomischen Stellenwert als Ware bzw. als Kapital innehat und entsprechend kalkuliert wird, liegt diesseits aller bloß anthropologischen, soziologischen oder ethischen Betrachtungsweise.

Diese Bestimmungsproblematik liegt sogar diesseits der wissenschaftlichen Analyse, da durch diese illusionsfreie Feststellung überhaupt erst die phänomenologisch-ontologische Dimension deutlich wird, *wie sich das menschliche (lebendige) Tätigsein als wirtschaftliche („objektive“) Realität darbietet*, um rein ökonomische Bestimmungen zu erhalten. Es handelt sich folglich bei der Lohnarbeit um einen *Kategorienwechsel* in der subjektiven Bestimmungsproblematik als solcher. Jede Wissenschaft setzt die Eröffnung des Gegenstandsfeldes voraus, in dem sie sich bewegen wird, um die Gesamtheit der auf diese Weise von ihr im Voraus bestimmten Seienden zu definieren. Die Umkehr der subjektiven Lebensteleologie ist der phänomeno-

logische *Gründungsakt* der modernen Wirtschaftslehre, welche all ihre weiteren Abstraktionen in Form von „Wirtschaftsgesetzen“ als ökonomische „Äquivalente“ des „Lebens“ zur Bedingung hat. Die kapitalistische „Subversion“ in Bezug auf die Lebensteologie ist damit einerseits deren *meta-theoretische* Umkehr und andererseits eine neue Orientierung der subjektiven Praxis als *ökonomischer Praxis*. Aus diesem Grund zeigt sich diese Umkehr vor allem zunächst bezüglich der Bestimmung der *Arbeit als Ware*. Indem der Kapitalist die Arbeit mit Geld kauft, wird die Arbeit gegen andere Waren jeglicher Natur eintauschbar, denn der Lohn dient dazu, sich wiederum die für den Lebensunterhalt notwendigen Gegenstände zu kaufen. Der Lohn als monetärer Tauschwert ist mit anderen Worten der spezifische „Preis“ der Arbeit, was aber zur Folge hat, dass das Verhältnis des arbeitenden Individuums zum — gegen Lohn — hergestellten Produkt ein gänzlich anderes wird: Die ursprünglich mit dem immanenten Leben selbst identische Tätigkeit des Tuns des subjektiven Lebens ist verschwunden, weshalb die Arbeit durch den Verlust dieses inneren Bezuges nunmehr dem Unternehmer gehört. Denn der Lohn ist kein Teil des Produkts, das heißt der Teil des arbeitenden Individuums, welches diese Ware hervorgebracht hat. Die hergestellte Ware gehört ganz dem Kapital als Eigentum, weil die Arbeit, welche diese Ware produzierte, schon ganz — wie die anderen Produktionsmittel — dem Eigentümer als Kapitalisten oder Unternehmen gehörte.

Das arbeitende Individuum hat seine Arbeit in Form von subjektiver Arbeitskraft verkaufen müssen, um zu essen, zu wohnen usw. — *um leben zu können*. Aber die Arbeit als ursprüngliche Tätigkeit des rein subjektiven Lebens gehört ebenfalls unveräußerlich zum Leben als individuellem Leben. Indem das arbeitende Individuum diese Praxis der Arbeit *verkauft* hat, hört es nicht auf, diese Tätigkeit als seine innere Praxis zu vollziehen, aber es muss dies in der spezifisch neuen ökonomischen Weise tun, dass diese Tätigkeit nicht mehr die *seine* in einem unfassenden Sinne ist. Die verkaufte Arbeit zur kapitalistischen Warenherstellung hat weitgehend keinen Sinne mehr für dieses Individuum, denn diese Aktivität dient im besten Fall dazu, das Lebensnotwendige für sein Leben als den anderen Teil seiner Arbeit zu verdienen: *Die Arbeit ist jenes Opfer des Lebens, welches unabdingbar ist, um das Leben nach der Arbeit zu leben*. Das arbeitende Individuum kann in seiner Tätigkeit nur den Zweck für den Lebensunterhalt erkennen, aber sie gehört nicht mehr als solche zum integralen Bestandteil seines Lebens — eher ist sie eben das Opfer seines Lebens. Die hergestellte Ware gehört einem Anderen, weshalb sie nicht ihr eigenes Ziel sein kann, so dass das „wahre Leben“ nach den acht, zehn oder mehr Arbeitsstunden in der Fabrik oder im Büro zumeist erst „danach“ oder am Wochenende beginnt. Es bleibt

nochmals zu unterstreichen, dass es sich hier nicht um eine moralische oder sozialetische Analyse handelt, sondern um die radikal phänomenologische Analyse des Gründungsaktes der modernen kapitalistischen Ökonomie. Denn nur auf dieser Ebene des individuell phänomenologischen Lebens ist es überhaupt möglich, dass sich eine Warenwirtschaft und -gesellschaft mit ihrer monetären Hauptreferenz des Kapitals entwickelt.

Dass ein ethisch orientierter Humanismus diesen Zusammenhang nicht in seiner ganzen Schärfe erkennen kann, wenn er „menschliche Realität“ und „ökonomische Realität“ als teilweise Ungerechtigkeit gegenüberstellt, liegt daran, dass sich die Spaltung der lebendigen Tätigkeit im rein individuellen Leben selbst ergibt, welches *vor* dem Begriff des „Menschen“ liegt, sofern dieser vorstellungsmäßig mit zur evozierten „Realität“ gehört. Nur aus einer in der kapitalistischen Warenproduktion sich selbst entfremdenden „Subjektivität“ können jene Modi verstanden werden, die der „Mensch“ als für sich fremd empfindet, nämlich die Indifferenz der gegen Lohn entäußerten Arbeitskraft sowie der fremde Zweck des hergestellten Produkts. Dieser ontologisch subversive Kategorienwechsel des Lebens mit seinen originär individuellen Bestimmungen markiert die progressive Substitution aller lebendigen Bestimmungen durch den gesamtökonomischen Prozess, das heißt in der immer stärkeren Verbindung von Kapital, Wissenschaft, Technik und Produktion, um die fast noch einzig existierende „Lebenswelt“ als „Globalisierung“ zu bilden. Die Existenz eines solch neo-liberalen Kapitalismus bestimmt daher prinzipiell das Leben der Arbeit als einen Gehalt, der dem Einzelnen immer indifferenter in Bezug auf Ausübung und Zweck wird. Diese sich selbst fremde Arbeit als *abstrakte Arbeit* definiert eine *abstrakte Existenz* des Menschen, denn was das arbeitende Individuum außerhalb der Arbeit tut, gehört im strengen Sinne nicht in den Bereich der politischen Ökonomie, auch wenn heute „Motivationsmanagement“ oder „Unternehmenskultur“ dies zu integrieren versuchen. Der Lohn bleibt, weil die weiteren individuellen Fähigkeiten außerhalb der Arbeit nicht zählen, die Grundlage der Subsistenz des arbeitenden Individuums, um seine Arbeitszeit im Unternehmen zu verrichten: Die Produktion selbst produziert das arbeitende Individuum nicht nur als eine Ware in Bezug auf den Lohn, sondern zugleich als ein Wesen, das jeden weiteren lebendigen Charakters beraubt ist. Das besagt nicht, dieses „Individuum“ sei kein „Mensch“ im Sinne des zuvor genannten Humanismus, sondern es handelt sich um ein *abstraktes Individuum*, weil das „Leben“, welches allein zählt, der Wirtschaft als Produktion gehört. Was wir heute mit vier Millionen Arbeitslose bei uns erleben, ist kein alleiniges Ergebnis der Konjunktur, Steuern und Standortbedingungen, sondern was im Kapitalismus in der Tat zählt, ist niemals die

Anzahl der beschäftigten Individuen, sondern die Summe der gemachten Gewinne.

Mithin lässt sich die neue oder globale „ökonomische Realität“, welche eine Weise der Bestimmung des individuellen Lebens *von außen* darstellt, als der *Ausschluss* der lebendigen oder rein subjektiven Bestimmungen aus dem Bereich der wirtschaftlichen Gegenstands- und Arbeitsbedingung im Sinne des Kapitalismus verstehen. Wenn aber alle intersubjektiven Bezüge zwischen den Individuen dadurch letztlich durch den abstrakten Tauschwert oder das Geld bestimmt sind, dann lässt sich abschließend auch sagen, dass sie dem reinen Gesetz des *Utilitarismus* unterliegen. Nicht in jener Hinsicht, als ob die Verhältnisse zwischen den Individuen wie Freundschaft, Liebe, Gespräch usw. nur vom „Nutzen“ geprägt wären, wie der theoretische Utilitarismus aufgrund einer intellektualistischen Idee des menschlichen Lebens annimmt, sondern in jenem reell *ideologischen* Verständnis des Kapitals, welches „Werte“ nur praktisch anerkennt, sofern sie in die Logik des Tauschwertes eintreten. Und weil dies phänomenologisch vom rein subjektiven Leben der Individuen her nicht möglich ist, so glaubt die Ideologie des alleinigen abstrakten Geldwertes zumindest, dass dies möglich *sei* — und in diesem Sinne ist der Utilitarismus zu einer realen Ideologie der Neuzeit geworden. Historisch hat er seine Wurzeln im aufkommenden Bürgertum, welches von Bentham (1748-1842) zum ersten Mal im ausschließlichen Zusammenhang mit der Entwicklung der Großindustrie gesehen wurde, um *alle* gesellschaftlichen Bedingungen eben auf *ökonomische* Bedingungen zurück zu führen. Diese Reduzierung der Wirklichkeit bedeutete eine philosophische Illusion im Sinne eines abstrahierenden Monismus, der dennoch *historisch* im Aufkommen einer neuen Klasse fundiert war. Fielen die feudalen Verhältnisse in patriarchalischer, religiöser, politischer und intellektueller Hinsicht dahin, so etablierte sich in der Tat die neue gesellschaftliche wie wirtschaftliche Modernität nur noch unter der *einen* Prämisse: alles Seiende könne entfremdet und veräußert werden, um in die reine Zirkulation von Tauschwert-Lohn-Mehrwert-Kapital einzutreten.

Unter diesen Voraussetzungen wird nicht nur die Ökonomie als theoretische Wirtschaftslehre und gesellschaftliche Produktionspraxis geboren, sondern die Verstehensbedingung dieser Verhältnisse ist eine monistisch ideologische im Sinne des genannten „Utilitarismus“, unter der sich „subjektives Leben“ als Grund des „Menschseins“ selbst im Horizont einer reell herrschenden Ideologie auffasst. Die Individuierungsproblematik als immanent praktische Bestimmung des affektiv-historialen Lebens verwandelt sich somit in eine *transzendente* Bestimmung von außen, was die

Spannungen und Verzerrungen beleuchtet, wie sie mit der gegenwärtigen „Kultur“ auf der alleinigen ökonomischen Grundlage von Produktion-Kapital-Wissenschaft-Technik als globalem Utilitarismus gegeben sind. Sie können weder politisch noch technisch-wirtschaftlich rein systemimmanent überwunden werden, weil die subjektive Grundbedingung des Lebens von seinem phänomenologischen Eigen- oder Gegenwesen her in *keine* ausschließlich ökonomische Außenheit oder Transzendenz einzutreten vermag — es sei denn nur als Opfer, „Krankheit des Lebens“ oder „Selbstzerstörung“.