

Franz J. Hinkelammert

DER PROZESS DER GLOBALISIERUNG UND DIE WIEDERKEHR DES VERDRÄNGTEN SUBJEKTS

Dass der Mensch ein Subjekt sei, dies ist eine Bestimmung, die mit dem Beginn der Moderne auftaucht. Sie geht, genauer gesagt, durch das ganze Denken der Moderne hindurch; die Entwicklung der Moderne führt jedoch in ihrer letzten Konsequenz zu einer allgemeinen Verneinung des Subjekts.

Der Begriff des Subjekts allerdings unterliegt tiefen Veränderungen, und wenn wir heute aufs Neue die Notwendigkeit betonen, die Frage nach dem Subjekt zu stellen, so tun wir dies auch noch einmal im Bewusstsein eines grundlegenden Wandels dieses Begriffs.

Der Begriff des Subjekts erlangt seine Bedeutung in der Analyse der Beziehung von Subjekt und Objekt, wie Descartes sie formuliert. Das menschliche Subjekt wird dabei begriffen als die denkende Instanz, die sich dem Objekt gegenüber sieht – die «res cogitans» angesichts der «res extensa». Es ist ein denkendes Subjekt vor einer Welt von Objekten. Dieses Subjekt sieht jede Körperlichkeit als sein Objekt an, d. h. nicht nur die Körperlichkeit des Anderen – die äußere Natur und die Körperlichkeit anderer Menschen –, sondern ebensowohl den eigenen Körper. Jeder Körper, der eigene eingeschlossen, ist eine «res extensa», über die das Subjekt als «res cogitans» befindet. Das Subjekt ist folglich nicht körperlich. Descartes' Begrifflichkeit konnte dazu führen, die ganze körperliche Welt als eine Welt aufzufassen, welche die Objektivierung eben dieses denkenden Subjekts ist, so dass die gesamte äußere Welt ein Ergebnis dieses denkenden Ichs zu sein scheint.

Dieses Subjekt des «cogito, ergo sum» ist ein transzendentes Subjekt, das sich außerhalb der körperlichen Wirklichkeit der Welt befindet und das über diese Welt als eine objektive Welt urteilt. Es ist nicht Teil dieser Welt, sondern ihr Richter. Dazu muss es ohne Körperlichkeit vorgestellt werden. Wenn es also behauptet, es existiere, kann es dies nur als Ergebnis einer Selbstreflexion tun. Da es keine Körperlichkeit hat, kann es ja nicht Objekt irgendeiner Sinneswahrnehmung sein, denn die Sinne können nur Körper wahrnehmen. Es ist daher ein transzendentes Subjekt, denn es denkt die objektive Welt der Sinne auf transzendente Weise.

Dieses Subjekt des Denkens ist gleichzeitig ein Individuum, das *Eigentümer* ist. Der Eigentümer ist so wenig sinnlich wahrnehmbar wie das denkende Subjekt. Wir können Menschen wahrnehmen, aber als Eigentümer nehmen wir sie nicht wahr. Der Mensch als Subjekt, das der Körperlichkeit der «res extensa» gegenübersteht, ist Eigentümer, um sie zu beherrschen und zu besitzen. Gegenüber der «res extensa» konstituiert sich das Subjekt als Eigentümer, der sich

nun als *Individuum* aufführt, das zur gesamten externen Welt Eigentumsverhältnisse hat und das selbst seinen eigenen Körper, die Gedanken und Gefühle eingeschlossen, als externe Welt betrachtet. In seiner Eigenschaft als Individuum interpretiert sich das Subjekt daher als Eigentümer seines eigenen Körpers und von allem, was aus dieser Körperlichkeit resultiert. Das Subjekt der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist nicht nur eine «res cogitans», sondern ein Individuum das in Bezug auf die objektive körperliche Welt, die «res extensa», als Eigentümer handelt. Vom Standpunkt dieses Subjekts her gesehen, reduzieren sich alle Menschenrechte auf Eigentumsrechte.

In den letzten hundert Jahren nun wurde dieses Subjekt als Begriff aufgelöst und aufgegeben. Als transzendentes Subjekt dachte sich das Subjekt als einer Welt von Objekten gegenüberstehend. Indem es das tat, sprach es sich selbst eine Existenz zu – «cogito, ergo sum» – und dachte sich selbst als etwas, das im Denken wiederum ein Objekt wird. Es ist das Denken als Objekt, aber da dieses gleichzeitig ein denkendes Subjekt ist, ist es ein Objekt ohne Körperlichkeit. Ein unendlicher Regress wird sichtbar, der in die Frage einmündet: Was ist das Subjekt, das sich selbst als existierend denkt? Ich denke, dass ich denke; und ich denke, dass ich denke, dass ich denke usw. Aus dieser Reflexion gibt es keinen Ausweg. Daher löst man sie einfach auf und verlässt sie. Aber das Problem wird dadurch nicht gelöst. Denn das Subjekt muss nun überall aufgelöst werden – auch als Subjekt, das innerhalb der Strukturen vorgestellt wird. Wenn dann Lévi-Strauss in Bezug auf Strukturen von einem Transzendentalismus ohne Subjekt spricht, verlässt er die Vorstellung eines Subjekts, das sie schafft und sich in ihnen darstellt. Aber damit ist die Situation nicht überwunden, auf die hin das Subjekt des «cogito, ergo sum» gedacht wurde. Lévi-Strauss analysiert die Strukturen weiterhin von einem externen Standpunkt aus, und faktisch ist es weiterhin das transzendente Subjekt, das als Beobachter auftritt. Aber diese Situation wird nicht mehr reflektiert. Daher ist sein Standpunkt kein Ausweg aus dem Problem von Subjekt und Objekt. Weiterhin ist das Objekt als körperliches Objekt da, auch in seinen Ableitungen, während der Beobachter faktisch das transzendente Subjekt bleibt, das weder Körperlichkeit noch Strukturen hat.

Die Negation des transzendentalen Subjekts verbleibt daher ebenfalls auf der Position des besitzenden Individuums; sie ist ihr bloßes Gegenstück. Die Negation des transzendentalen Subjekts hat das denkende Subjekt einfach durch das handelnde ersetzt, das weiterhin ein besitzendes Individuum ist und seine Interessen kalkuliert. Nach wie vor interpretiert es die ganze körperliche Welt als Objekt seines Handelns; aber es sieht sich selbst als eine kalkulierende Substanz, welche sich in dieser Welt der reinen Objekte bewegt, zu der auch seine eigene Körperlichkeit gehört. Es berechnet seine Möglichkeiten des Zugangs zu dieser Welt, um sie zu konsumieren und einen ständig größeren Teil davon zu akkumulieren. Für dieses besitzende und kalkulierende Subjekt ist der eigene Körper ein Objekt, so wie es die externe Welt ist. Es ist selber nicht körperlich; es *besitzt* seinen eigenen Körper und Teile der externen körperlichen Welt. Das kalkulierende Subjekt ist das Indi-

viduum, das von der Negation des transzendentalen Subjekts überhaupt nicht betroffen ist.

Aber es entsteht eine andere, neuartige Position im Hinblick auf das Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung; sie problematisiert diese und zieht sie in Zweifel. Ich meine, dass wir es heute mit dieser Problematik zu tun haben. Wenn der Mensch sich gegenwärtig macht als ein Wesen, das sich selbst als körperliches Wesen konstituiert, welches sich in seiner Körperlichkeit und von seiner Körperlichkeit aus denkt, dann macht er sich den Anderen gegenüber als lebendiges Subjekt gegenwärtig; diese wiederum machen sich ebenfalls als lebendige Subjekte bemerkbar, die dieses ihr Leben denken und sich dabei als lebendige Wesen der Welt gegenüber verhalten. Es ist eine Beziehung von denkenden Körpern zu denkenden Körpern.¹ So entsteht nicht die Frage, ob ich existiere, sondern die Frage, wie ich weiterhin existieren und leben kann. Es ist nicht die Frage, ob das Leben ein Traum sei, sondern die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des körperlichen Existierens als lebendiges Wesen. Selbst wenn das Leben ein Traum wäre, müsste man dieses Problem weiterhin lösen. Ob ich als lebendiges, körperliches Wesen mein Leben führen kann, bleibt als reales Problem auch dann, wenn das Leben ein Traum ist.

Wenn eine der Figuren im Theater von Shakespeare ausruft: «Ihr nehmt mir mein Leben, wenn ihr mir die Mittel nehmt, von denen ich lebe», dann spricht das lebendige Subjekt. Und wenn jemand fordert: «Ich will nicht einfach als Objekt behandelt werden», dann spricht ebenfalls das lebendige Subjekt. Wenn jemand sagt: «Unglücklicherweise habe ich keinen Ausweg aus der Situation, in der ich als Objekt behandelt werde», spricht ebenfalls ein lebendiges Subjekt, wenn es auch das unterdrückte Subjekt ist, das sich so Luft verschafft. Aber wenn jemand meint: «Wir sind frei, wenn wir uns gegenseitig und völlig gleich als Objekte behandeln», dann hat er darauf verzichtet, Subjekt zu sein, und dieses selbst ist zerstört. Die heutige Marktgesellschaft besitzt genau eine solche Vorstellung als ihr Ideal: Alles in Objekte zu verwandeln, einschließlich sich selbst – das wird als Freiheit und als Ausweg dargestellt.

Das kalkulierende Individuum als Ausgangspunkt der Reflexion

Im Folgenden will ich nicht so sehr die philosophische oder die theologische Dimension dieser Bezugnahme auf das lebendige Subjekt anzeigen, sondern vielmehr jene Phänomene der Wirklichkeit präsentieren, in denen heute dieses

1 Dieser Begriff des Subjekts wird von Marx eingeführt: «... warum Hegel das Denken vom *Subjekt* trennt, werden wir später sehen; es ist aber jetzt schon klar, dass, wenn der Mensch nichts ist, auch seine Wesensäußerung nicht menschlich sein kann, also auch das Denken nicht als Wesensäußerung des Menschen als eines menschlichen und natürlichen mit Augen, Ohren etc. in der Gesellschaft und Welt und Natur lebenden Subjekts gefasst werden kann.» (Ökonomisch-philosophische Manuskripte [1844] MEW, Ergänzungsband, erster Teil, 586.) «Wir haben gesehen, wie unter Voraussetzung des positiv aufgehobnen Privateigentums der Mensch den Menschen produziert, sich selbst und den andern Menschen; wie der Gegenstand, welcher die unmittelbare Bestätigung seiner Individualität, zugleich sein eignes Dasein für den andern Menschen, dessen Dasein, und dessen Dasein für ihn ist. Ebenso sind aber sowohl das Material der Arbeit, als der Mensch als Subjekt, wie Resultat so Ausgangspunkt der Bewegung ...» (ebd. 537).

menschliche Subjekt sichtbar wird, über das dann von den verschiedensten Gesichtspunkten aus zu reflektieren wäre.

Wollen wir dieses lebendige Subjekt aufweisen, scheint es mir das Beste zu sein, vom besitzenden Individuum auszugehen, das in unserer heutigen Gesellschaft ins Zentrum aller sozialen Beziehungen gesetzt wird. Es ist ein kalkulierendes Individuum, das seine materiellen Interessen im Hinblick auf seinen Konsum und die Akkumulation von Möglichkeiten kalkuliert, welche die Erhöhung seines Einkommens bewirken können. Aus dieser Sicht wird die gesamte objektive Welt zu Kapital, einschließlich des so genannten Humankapitals, wo der Mensch sich selbst als ein Mittel dieser Akkumulation ansieht. Das besitzende Individuum betrachtet sich selbst mit seinem Körper und seiner Seele als sein eigenes Kapital. Alle seine Fähigkeiten und sogar seine soziale Geltung benutzt es jetzt als Kapital, um seine materiellen Interessen kalkulierend verfolgen zu können. Wenn wir hierbei von materiellen Interessen sprechen, geht es nicht nur um körperliche, materielle Gegenstände. Es handelt sich um jede objektiv gegebene Chance, irgendein Ziel zu verfolgen.

Allerdings sind diese materiellen Interessen immer kalkulierte, partikuläre Interessen. Es werden daher nur jene Möglichkeiten kalkuliert, die diese Interessen fördern. In diesem Sinne wird ein kalkulierter Nutzen verfolgt. Dieser Nutzen kann in Konsum- oder Akkumulationschancen ausgedrückt werden. Ist der Mensch als Person nichts weiter als dieses kalkulierende Subjekt, so wird er darauf reduziert, Individuum zu sein, und er erfüllt das Ideal des «homo oeconomicus».

Dieses Kalkül ist ein Zweck-Mittel-Kalkül, das man auch das Kosten-Nutzen-Kalkül nennt. Es verfolgt mit gegebenen Mitteln ein quantitativ maximales Ergebnis bzw. ein bestimmtes Ergebnis mit minimalem Mittelaufwand. Es wählt die Ziele gemäß dem Nutzen, den das Individuum als Ergebnis erwartet. Indem das Individuum sich so verhält, gilt sein Verhalten als rationales Handeln. Das Kalkül setzt voraus, dass es in Geld ausgedrückt wird, um Mittel und Ziele quantitativ vergleichen zu können.

Das rationale Handeln, in dieser Perspektive verstanden, ist das dominierende Handeln im sozialen System, in dem wir heute leben. Effizienz und Wettbewerbsfähigkeit als höchste Kriterien entstehen in dieser Perspektive des rationalen Handelns. Die Theorie des rationalen Handelns wurde unter diesen extremen Voraussetzungen zuerst von Max Weber formuliert, obwohl die zentralen Linien eines solchen Denkens lange vor ihm auftauchten. Aber diese Perspektive begrenzt sich nicht auf das, was wir gewöhnlich als Wirtschaft bezeichnen. Sie betrifft auch alle Bereiche der Kultur und der Religion sowie die Bestimmung dessen, was als ethisch gültig angesehen wird. Sie beherrscht daher auch nicht nur das wirtschaftliche Denken, sondern taucht ebenso im soziologischen, philosophischen und theologischen Denken auf. So entwickelt Heidegger diese Perspektive des rationalen Handelns als Ausgangspunkt seines Denkens in «Sein und Zeit». Ebenso wird sie vom ganzen postmodernen Denken vorausgesetzt.

Vom Gesichtspunkt dieses rationalen Handelns aus betrachtet, verwandelt sich das gesamte soziale System in ein Räderwerk, das am eigenen Funktionieren ausgerichtet ist. Alles ist Input für einen Output, alles ist Mittel für einen Zweck, denn alle Zwecke sind wiederum Mittel für andere Zwecke. Es gibt überhaupt keinen Zweck mehr, der als solcher Geltung hätte. Das Produkt des Ganzen aber wird nach dem Kriterium eines maximalen Wachstums beurteilt. Erziehungs- und Gesundheitssystem werden in Systeme zur Schaffung von Humankapital verwandelt, die Einkommensverteilung in ein Anreizsystem für die Intensivierung dieses dynamischen Wachstums, die Kultur als Aktivität, die diesem sinnlosen Prozess seinen Sinn gibt. Die Ethik wird in eine funktionale Ethik des Systems transformiert. Sie verwaltet und setzt jene Normen durch, welche die Funktionsbedingungen eben dieses Systems bilden, so wie im Fall des Marktes die Norm der Garantie des Eigentums und der Erfüllung von Verträgen. Das System in seiner Dynamik selbst fordert diese Normen und ihre Durchsetzung. Auch die Religion fällt unter das Funktionsurteil des Systems in dem Sinne, wie Max Weber die protestantische Ethik als ein unverzichtbares Element für die Entstehung des Geistes des Kapitalismus ansah. Das System verlangt daher von der Religion, sich so auszugestalten, dass sie zur Stütze dieser scheinbar unaufhaltsamen Bewegung eines Systems wird, das seine eigene Bewegung maximiert. Hier erscheint der Nihilismus der modernen Gesellschaft. Er erwächst aus dieser maximalisierten Bewegung, die überhaupt kein Ziel und kein Kriterium hat, das nicht selbst Ergebnis dieser Bewegung wäre. Die Bewegung selbst wird damit zu einer sich selbst perpetuierenden Bewegung, die alle menschlichen Äußerungen und Werte in ihren Dienst stellt und ihnen damit ihren Wert nimmt.

Ein solches System kann irgendein menschliches Subjekt nur als Element seiner Umwelt zur Kenntnis nehmen, wie Luhmann es nennt. Das System verfügt über alles und stellt es in den Dienst seiner eigenen Bewegung. Aber das Subjekt erscheint als etwas ganz Anderes. Es lässt sich nicht auf ein bloßes Element der Umwelt des Systems reduzieren, sobald man die Konsequenzen des Systems für den Menschen in Betracht zieht.

Die Ordnung der kalkulierten, materiellen Interessen

Wenn das System als eine Ordnung entsteht, die sich als Produkt der Verfolgung von kalkulierten materiellen Interessen – auf der Basis des kalkulierten Nutzen – konstituiert, so ergibt sich eine Ordnung, welche die Wirkungen außer Betracht lässt, die diese Art des Handelns auf die Gesamtheit der Gesellschaft und der Natur ausübt – innerhalb derer dieses Handeln geschieht. Die Marktordnung ist eine typische Ordnung dieser Art. Das Markthandeln schafft eine Ordnung, aber es handelt sich um eine Ordnung, welche diese Gesamtheit untergräbt, innerhalb derer sie entsteht. Sie sägt den Ast ab, auf dem sie sitzt.

Es ist das Problem der nicht-intentionalen Effekte des intentionalen und kalkulierten Handelns. Je mehr sich das Handeln am partikulären Zweck-Mittel-Kalkül orientiert, um so weniger kann es diese Effekte, die es auf die reale Gesamtheit der Gesellschaft und der Natur ausübt, in Betracht ziehen, da sie nicht in das Kalkül seines Handelns eingehen können. Das System existiert in einer Umwelt, aber diese Umwelt des Systems stellt eine Gesamtheit dar, die das Kalkül nicht in Betracht zieht und nicht in Betracht ziehen kann. Daher hat das Kalkül den Effekt, diese Gesamtheit zu verzerren und zu untergraben. Die nicht-intentionalen Effekte des kalkulierten Handelns werden zu perversen Effekten. Die Verzerrungen, die dieses Handeln in der Gesamtheit von Gesellschaft und Natur auslöst, erleben wir als Krise. Es handelt sich nicht notwendigerweise um Krisen des Systems, sondern um Krisen, die das System in der Gesellschaft und in der Natur auslöst, weil das Handeln in sie eingreift, ohne ihren Charakter als Gesamtheit in Betracht zu ziehen. Die Krisen erfassen die ganze Welt, ohne dass das System in Krise gerät. Alles befindet sich in der Krise, aber die Geschäfte gehen gut, so dass man vom System aus nicht einmal von Krisen spricht. Die Krisen sind heute offensichtlich: Die immer massivere Ausgrenzung von großen Teilen der Bevölkerung, die Krise der sozialen Beziehungen und die Umweltkrise. Je mehr das Handeln sich am kalkulierten Nutzen ausrichtet, desto stärker verwandeln sich diese Krisen in globale Bedrohungen. Das System ist unfähig, darauf zu reagieren. Die Ordnung entwickelt Tendenzen zu ihrer eigenen Zerstörung, sie wird selbstzerstörerisch.

Auf diese Weise entsteht das Problem der Irrationalität des Rationalisierten. Das Handeln ist völlig rational, wenn man es unter dem Gesichtspunkt des Zweck-Mittel-Kalküls betrachtet. Als Basis des sozialen Systems zeigt es seine Irrationalität in dem Maße, wie sich die nicht-intentionalen Wirkungen – die perversen Effekte – als unvermeidliches Nebenprodukt des intentionalen Handelns ergeben. Tatsächlich sind die perversen Effekte völlig unvermeidlich in dem Grade, in dem sich das System als Ordnung auf der Basis des Kalküls der materieller Interessen konstituiert.

Was für das Gesamtsystem gilt, trifft auch für alle seine Subsysteme zu. Alle untergraben sich selbst, wenn sie sich als Ordnungen durch die Totalisierung des Kalküls der materiellen Eigeninteressen konstituieren.

Die Diskussion über diese nicht-intentionalen Effekte des intentionalen Handelns, das seine materiellen Interessen kalkuliert, beginnt in der Gesellschaft der Moderne. Gleichzeitig wird auch der Umstand diskutiert, dass die Ordnung des entstehenden bürgerlichen, kapitalistischen Systems im 17. und 18. Jahrhundert selbst ein nicht-intentionales Ergebnis jenes Kalküls materieller Interessen ist, das nun seine Herrschaft antritt. Die Debatte beginnt im England des 18. Jahrhunderts, ihre Klassiker sind David Hume und Adam Smith. Allerdings interpretieren sie diese nicht-intentionalen Effekte ausschließlich als gutartig. Sie zeigen, dass aus der Vorherrschaft des Kalküls partikulärer materieller Interessen tatsächlich eine Ordnung entsteht, welche die bürgerliche Ordnung ist. Aber sie zeigen in keiner Weise die Ambivalenz dieser Ordnung auf. Daher kann Adam Smith zum Ergebnis kommen, dass die

nicht-intentionalen Effekte des partikulären Interessenkalküls in das Walten einer «unsichtbaren Hand» einmünden, die bewirkt, dass die partikulären Handlungen, ob sie das wollen oder nicht, das allgemeine Interesse der ganzen Gesellschaft fördern. Sie tun dies, sofern dieses Handeln im Markt geschieht; er ist der Ort wo diese unsichtbare Hand waltet. Daher scheinen die nicht-intentionalen Effekte des kalkulierenden Handelns keine weiteren, besonderen Probleme aufzuwerfen.

Die marxische Kritik hingegen weist darauf hin, dass diese Ordnung keineswegs eindeutig gut, sondern durchaus zweischneidig ist. Das die materiellen Interessen kalkulierende Zweck-Mittel-orientierte Handeln schafft zwar eine Ordnung; aber es handelt sich um eine Ordnung, die sich selbst untergräbt. Sie ist ein geordnetes Chaos. Indem die Ordnung als nicht-intentionales Produkt dieses Handelns entsteht, werden gleichzeitig nicht-intentionale Effekte perverser Art freigesetzt: die Zerrüttung der Gesamtheit der Gesellschaft und der dem Menschen externen Natur. Das heißt: Es entstehen selbstzerstörerische Tendenzen. Marx fasst seine Behauptung folgendermaßen zusammen:

Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.²

Hiernach untergräbt die intentionale Produktion des Reichtums auf nicht-intentionale Art die Quellen allen Reichtums, den Menschen und die dem Menschen externe Natur. So wird sie selbstzerstörerisch. Es handelt sich um Gesamtheiten, die in der Verfolgung kalkulierter und partikulärer materieller Interessen nicht in Betracht gezogen werden und auch nicht in Betracht gezogen werden können. Daher werden sie untergraben. Die Krisen der Ausgrenzung der Bevölkerung, der sozialen Beziehungen und der Umwelt sind die Folgen, und sie verwandeln sich in wahre apokalyptische Reiter. Im Endeffekt ist das System selbst durch diese Krisen bedroht, die es als Subprodukt seines Bestehens auf der unbegrenzten Vorherrschaft des Interessenkalküls für die Konstitution der Ordnung hervorgebracht hat. George Soros, der bekannte Finanzmanager, kommt zu eben diesem Ergebnis, wenn er heute darauf besteht, dass nach der absoluten Vorherrschaft des Kapitalismus nur noch ein Feind des Kapitalismus bleibt: der Kapitalismus selbst.

Aber diese Bedrohung führt keineswegs automatisch zur Substitution des Kapitalismus durch eine neue Gesellschaft, sondern bedroht den Kapitalismus nur deshalb, weil er das Überleben der Menschheit gefährdet und weil schließlich dieses Überleben die Bedingung für das Überleben des Kapitalismus ist. Es gibt kein Überleben des Kapitalismus ohne das Überleben der Menschheit, aber die Logik dieses Kapitalismus bedroht das Überleben der Menschheit und in seiner Folge eben das Überleben des Kapitalismus selbst.

² Marx, Das Kapital, Bd. 1, MEW 23, 530.

Wir erleben heute, wie das Konzept der kalkulierten Verfolgung der materiellen Interessen in sich brüchig wird. Die Interessen selbst untergraben sich in dem Grade, wie das Interessenskalkül sich über alle Grenzen hinaus durchsetzt. Man kann partikuläre materielle Interessen nicht rational verfolgen, wenn dieses Kalkül in die letzte Instanz allen menschlichen Handelns verwandelt wird. Hier wird die Irrationalität des Rationalisierten sichtbar, die sich in die globale Bedrohung des Überlebens des Menschen transformiert. Daher sehen wir die großen Krisen unserer Zeit – die Krise der Ausgrenzung der Bevölkerung und die Umweltkrise – als Zeugen dieser Irrationalität des Rationalisierten an. Es handelt sich um Krisen dieser realen Gesamtheit von Bevölkerung und Natur; sie entstehen als nicht-intentionales Produkt (oder als Subprodukt) eines menschlichen Handelns, das in den Termini des Zweck-Mittel-Kalküls völlig rational ist. Seine Irrationalität erweist es jedoch dadurch, dass es den Ast absägt, auf dem wir alle sitzen. Indem es dies auf völlig rationale Weise tut, enthüllt es die Irrationalität des Rationalisierten.

Dieser Bruch im Innern der Logik des Kalküls der materiellen Interessen fordert zu einer Antwort heraus. Es ist eine Antwort, die nicht außerhalb der Interessen, sondern von innen her formuliert werden muss. Als Naturwesen muss der Mensch sich an seinen materiellen Interessen orientieren. Unser gesamtes Leben ist körperliches Leben und braucht die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse, ohne die niemand leben kann. Auch die spirituellsten Interessen gründen auf der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse, sie können nie mehr sein als die Seele eines Körpers.

Daher kann sich eine Antwort niemals gegen die Verfolgung der materiellen Interessen als solche richten. Sie muss vielmehr die Verfolgung der materiellen Interessen vor ihrer immanenten Logik zur Selbsterstörung bewahren, die das Ergebnis einer uneingeschränkten Unterwerfung dieser materiellen Interessen unter das unbegrenzte Zweck-Mittel-Kalkül ist. Der Ansatz einer Antwort wächst aus den materiellen Interessen heraus. Daher muss man anerkennen, dass die materiellen Interessen sich selbst transzendieren – eine Tatsache, die der Bruch in ihrem Inneren enthüllt. Da sie sich selbst transzendieren, brauchen sie eine Antwort im Namen einer Rationalität, welche auf die Irrationalität des Rationalisierten antwortet, die diese materiellen Interessen selbst erzeugen. Die materiellen Interessen müssen Kriterien unterworfen werden, deren Notwendigkeit aus dem inneren Bruch der Logik des Interessen-Kalküls folgt und die durch die Totalisierung der Logik eben dieser materiellen Interessen unterdrückt werden.

Heute ist offensichtlich, dass großer Widerstand auftaucht gegen diese Effekte der Irrationalität des Rationalisierten. Aber selten macht unsere öffentliche Meinung sichtbar, dass es sich um nicht-intentionale Effekte eines Handelns handelt, das durch das Zweck-Mittel-Kalkül rationalisiert worden ist. Daher besitzt dieser Widerstand heute wenige Kriterien zur Ausrichtung seiner Opposition.

Aber es handelt sich darum, die heute gültige Option in Frage zu stellen, wonach alle Entscheidungen über die materiellen Interessen in letzter Instanz dem Kalkül der Eigeninteressen zu unterwerfen sind: nicht nur auf der Ebene des globalen Systems, sondern ebenfalls für alle Subsysteme. Das Argument dafür erwächst aus den materiellen Interessen selbst, deren Nachhaltigkeit gesichert werden muss, die aber nicht gesichert werden kann, wenn das Kalkül des Eigeninteresses nicht anderen Gesichtspunkten unterworfen wird und damit eine subsidiäre Bedeutung erhält.

Es handelt sich also um eine Ethik, welcher die kalkulierten Eigeninteressen unterworfen werden müssen. Es ist jedoch nicht eine Ethik, die wir von irgendeinem Sinai herunterholen könnten, sondern eine Ethik der materiellen Interessen, die von der Verfolgung der materiellen Interessen selbst gefordert wird, wenn das menschliche Leben, das auf der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse beruht, gesichert werden soll. Ihr Entstehungsbereich liegt also durchaus auf dem Gebiet des Nützlichen, das sich dem kalkulierten Nutzen entgegenstellt, da dieser kalkulierte Nutzen des Eigeninteresses in seiner selbstzerstörerischen Logik alle Nützlichkeit zerstört, in deren Namen er auftritt. Folglich geht es um eine notwendige Ethik, ohne die die Menschheit nicht weiterleben kann. Es ist eine optionale Ethik in dem Sinne, wie etwa Max Weber Werturteile auffasst. Stets gibt es natürlich optionale Ethiken, aber die Ethik der materiellen Interessen ist die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens, das vor dem selbstzerstörerischen Charakter der kalkulierten Eigeninteressen gesichert werden kann. Das kalkulierte Eigeninteresse wird den gesamten Amazonas abholzen, solange dies hohe Gewinne und eine wachsende Produktion materieller Güter einbringt. Eine Ethik der materiellen Interessen hingegen stellt sich dagegen, weil die Zerstörung des Amazonas die Vernichtung einer Lebensquelle für jedes zukünftige Leben bedeutet. Auch diese Ethik spricht im Namen von materiellen Interessen und im Namen der Nützlichkeit, aber gerade deshalb widersetzt sie sich der Logik des kalkulierten Eigeninteresses. Aber sie tut dies im Namen einer Rationalität, die auf die Irrationalität des Rationalisierten antwortet. Gerade deshalb ist sie nicht mit einem langfristigen Interessenkalkül zu verwechseln. Es handelt sich um eine Nützlichkeit, die über jedes Nutzenkalkül hinausgeht.³

3 Diese Verdoppelung der Verfolgung der materiellen Eigeninteressen, in der die lineare Verfolgung dieser materiellen Interessen sich den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit unterordnen muss, erscheint auch in anderen Bereichen. Marcuse zeigt sie in Bezug auf das Triebleben: «Aber gibt es im Trieb selbst eine innere Schranke, die seine treibende Kraft «zurückhält»? Gibt es vielleicht eine «nützliche» Selbstbeschränkung des Eros, so dass seine echte Befriedigung nach Verzögerung, Umweg und Hemmung verlangt? Dann gäbe es also Hindernisse und Einschränkungen, die nicht von außen her, von einem repressiven Realitätsprinzip errichtet wären, sondern vom Trieb selbst gesetzt und akzeptiert, weil sie einen inhärenten libidinösen Wert besitzen ... Im Zusammenhang der freudschen Theorie würde jedoch folgen, dass die «natürlichen Hindernisse» alles andere als eine Verweigerung der Lust bedeuten, vielmehr als Lustprämie dienen können, wenn sie nur von den archaischen Tabus und äußeren Behinderungen getrennt werden.» (Marcuse, Herbert: *Triebstruktur und Gesellschaft*. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt a. M. 1955, 223.) Aber auch Marcuse sieht nicht die ganze Dimension der Sache, wenn er diese Verdoppelung wieder auf eine Lustprämie reduzieren möchte. Was sich ergibt, ist in Wirklichkeit ein Konflikt zwischen einer linearen Maximierung der Triebverfolgung und einer aus dem Trieb sich selbst ergebenden Notwendigkeit, diesem Trieb gegenüberzutreten. Aber auch diese Antwort ist nicht zu begrei-

Wenn wir heute von der Rückkehr des verdrängten und unterdrückten Subjekts sprechen, meinen wir den Menschen als Subjekt jener Rationalität, die auf die Irrationalität des Rationalisierten antwortet. In dieser Perspektive bedeutet die Rückgewinnung des Subjekts die Befreiung. Sie stellt dem Handeln auf der Basis von kalkulierten Eigeninteressen die Tatsache entgegen, dass Menschen und Umwelt eine Gesamtheit darstellen, in die dieses partikuläre Handeln ständig integriert werden muss. Da aber das partikuläre und kalkulierende Handeln des Individuums diese Existenz der realen Gesamtheit unvermeidlich außer Betracht lässt und dadurch im System oder in seinen Subsystemen die selbstzerstörerischen Tendenzen auslöst, ist es das Handeln des Menschen als Subjekt, das die Gültigkeit dieser Gesamtheit aus seiner Erfahrung der Zerstörung gegenwärtig macht. Daher urteilt es über das kalkulierende partielle Handeln, ausgehend von den zerstörerischen nicht-intentionalen Effekten, die es in dieser Gesamtheit von Mensch und Natur, sei es im globalen System oder in seinen Subsystemen, auslöst.

In diesem Sinne steht der Mensch als Subjekt gegen die kalkulierenden Eigeninteressen auf, obwohl er im Namen eines durchaus materiellen Interesses handelt und keinesfalls im Namen irgendeiner Idee oder Idealisierung. Er handelt im Namen des Interesses, das jeder Einzelne besitzt, wonach die genannte Gesamtheit respektiert werden muss. Nur so kann den selbstzerstörerischen Tendenzen begegnet werden, die sich aus der Totalisierung des Kalküls der Eigeninteressen ableiten. Insofern hat dieses Subjekt einen realen Ort, denn der Respekt für die Gesamtheit als Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Lebens ist eben eine Bedingung der Möglichkeit eines jeden einzelnen Lebens. Das Subjekt opfert sich nicht etwa für die Anderen oder für irgendein ideales Gesamtinteresse, sondern es entdeckt, dass seine eigenen Lebensmöglichkeiten mit den Lebensmöglichkeiten der Anderen und der Natur positiv verknüpft sind. Deshalb opfert es auch nicht die Anderen. Es ist das kalkulierende Individuum, das sich selbst opfert – und darin auch die Anderen.

Aber gerade deshalb ist das Subjekt keine individuelle Instanz. Die Inter-subjektivität ist Bedingung dafür, dass der Mensch Subjekt wird. Er weiß sich dann in einem Netz, das alle Menschen und die dem Menschen äußere Natur einschließt. Dass der Andere leben kann, ist Bedingung für die Möglichkeit des eigenen Lebens. Nach Levinas ist dies die Bedeutung auch der biblischen Nächstenliebe:

fen als ein Kalkül auf lange Sicht. Habermas hingegen möchte in Bezug auf diese materiellen Eigeninteressen alles auf ein Universalisierungsprinzip reduzieren. Daher seine Konstruktion des Universalisierungsprinzips (U), die seiner gesamten Diskursethik zugrunde liegt und die auch von Apel übernommen wird: «(U) Jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.» (Habermas, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, 75.) Aber in jedem Versuch solch einer Universalisierung macht sich der immanente Bruch gegenwärtig, der in der Verfolgung der materiellen Eigeninteressen selbst liegt.

Was bedeutet «wie dich selbst»? Buber und Rosenzweig kamen hier mit der Übersetzung in größte Schwierigkeiten. Sie haben gesagt: «wie dich selbst», bedeutet das nicht, dass man am meisten sich selbst liebt? Abweichend von der von ihnen erwähnten Übersetzung haben sie übersetzt: «liebe deinen Nächsten, er ist wie du». Doch wenn man schon dafür ist, das letzte Wort des hebräischen Verses, «kamokha», vom Beginn des Verses zu trennen, dann kann man das Ganze auch noch anders lesen: «Liebe deinen Nächsten; dieses Werk ist wie du selbst»; «liebe deinen Nächsten; das bist du selbst»; «diese Liebe des Nächsten ist es, die du selbst bist».⁴

So aufgefasst, handelt es sich um einen Aufruf, Subjekt zu werden. Der Mensch ist nicht Subjekt als Substanz, sondern der Prozess des Lebens enthüllt, dass der Mensch nicht leben kann, ohne sich als Subjekt zu verwirklichen. Anders gibt es kein Überleben der Menschheit, da der Prozess, wie er aus der Trägheitslogik des Systems resultiert, selbstzerstörerisch ist. Er erdrückt und verdrängt das Subjekt, das sich des Aufrufs, Subjekt zu werden, bewusst wird, indem es Widerstand gegen diese Zerstörungstendenz leistet. Der Mensch muss sich der Trägheitslogik des Systems widersetzen, wenn er sein Leben sichern will, und indem er sich widersetzt, entwickelt er sich als Subjekt.

Der Aufruf, Subjekt zu werden, enthüllt sich also im Verlauf eines Prozesses. Subjekt zu sein, dies bedeutet also nicht eine metaphysische Substanz, welche ein Apriori des Prozesses wäre, und daher auch kein transzendentes Subjekt a priori. Subjektwerdung zeigt sich als Notwendigkeit in der Enthüllung, dass die Trägheitslogik des Systems selbstzerstörerisch ist. Es enthüllt sich darin die Möglichkeit des Menschen, Subjekt zu werden, so dass das Subjektsein eben nie völlig eine positive Gegenwart ist, wie dies etwa für das Sein des Individuums gilt. Das Subjekt enthüllt als erstes eine Abwesenheit, die gegenwärtig ist und schreit. Das Subjektsein ist also gegenwärtig als Abwesenheit, die sich anmeldet.⁵ Subjekt zu werden, das ist eine positive Antwort auf diese Abwesenheit, welche eine solche Antwort hervorruft. Aber es handelt sich um eine Antwort auf die Abwesenheit, die diese nicht beseitigt. Sie antwortet eben.⁶ Die Antwort muss sich zum Teil des Systems machen, das Subjekt als

4 Levinas, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg-München, 115.

5 Wir sind von Abwesenheiten umgeben, die gegenwärtig sind. Ein Witz aus der DDR zeigt dies. Ein Käufer kommt in einen Laden und fragt nach Apfelsinen. Der Verkäufer antwortet: Was es hier nicht gibt, sind Kartoffeln. Gegenüber gibt es keine Apfelsinen. – Ständig erleben wir etwas, das nicht da ist, aber dessen Abwesenheit schreit. Gegenüber dem System ist es die Abwesenheit des Subjekts, die schreit. Marx selbst macht eine analoge Analyse von positiver Anwesenheit und sich anmeldender Abwesenheit. Er sagt: «Den letzteren [den Produzenten] *erscheinen* daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie *sind*, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als *sachliche Verhältnisse* der Personen und *gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen*.» (Marx, Das Kapital, MEW 23, 87.) Auch hier wird das, was nicht ist, nämlich «unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst» als ein Teil dessen behandelt, was ist. Es handelt sich um die andere Seite dessen, was ist und daher um eine anwesende Abwesenheit, die herausfordert.

6 In seinen Tagebüchern spürt Wittgenstein das Problem eines solchen Subjekts: «Das vorstellende Subjekt ist wohl leerer Wahn. Das wollende Subjekt aber gibt es. Wäre der Wille nicht, so gäbe es auch nicht jenes Zentrum der Welt, das wir das Ich nennen und das der Träger der Ethik ist.» (Wittgenstein, Ludwig: Tagebuch, S. 8. 16) «Und das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt.» «Wie das Subjekt kein Teil der Welt ist, sondern eine Voraussetzung ihrer Existenz, so sind gut und böse Prädikate des Subjekts, nicht Eigenschaften der Welt.» – Aber dann distanziert er sich im «Tractatus», indem er ein

Abwesenheit aber, die gegenwärtig ist, steht dem System gegenüber, weil es das System überschreitet und transzendiert.

Diese Antwort ist das Gemeinwohl. Es ist ein Vorschlag oder eine Alternative, die vom Subjekt her auftaucht. Die Antwort fordert das System heraus, sich zu verändern – und gerade deshalb wird sie zu einem Teil des Systems. Aber die Herausforderung hat ihre Wurzel darin, dass der Mensch sich als Subjekt verhält. In dieser Formulierung meint das Gemeinwohl überhaupt keine Werte, die a priori gewusst werden und die dann zu verwirklichen wären. Was man einzig zeigen kann: das Gemeinwohl und seine Forderungen sind eine Antwort auf die selbstzerstörerischen Tendenzen des Systems in seiner Trägheitsbewegung. Das Gemeinwohl formuliert so in positiver Form das, was implizit in dem Bemühen des abwesenden Subjekts enthalten ist. Es hat nicht die geringste Wahrheit a priori, sondern ergibt sich als Ergebnis einer Interpretation der Wirklichkeit von der Abwesenheit des Subjekts her.

Dieser Begriff des Gemeinwohls ist sehr verschieden vom thomanischen Begriff des Mittelalters, welcher aus einem Naturgesetz abgeleitet wird, das jeder positiven Ordnung vorausgeht und unabhängig von ihr erkannt werden kann. In diesem Sinne ist es eine statische und aprioristische Gemeinwohlvorstellung. Sie setzt voraus, dass man weiß, was das Gemeinwohl ist, völlig unabhängig von der Entwicklung einer positiven Ordnung. Der Gemeinwohlbegriff, den wir anführen, ist anders. Hier entdeckt man das, was das Gemeinwohl fordert, aus der Erfahrung der selbstzerstörerischen Tendenzen des Systems. Was die Werte betrifft, die es ausdrückt: diese können eine unterschiedliche Gestalt annehmen.

Aber auch das Gemeinwohl ist niemals die positive Gegenwart des Menschen als Subjekt. Im Namen des Gemeinwohls wird die Transformation des Systems gefordert. Es handelt sich daher um die Einführung der Gemeinwohlvorstellungen in das System. Im Ergebnis können sich diese Gemein-

Beispiel entwickelt: «Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich nicht. Und nichts am Gesichtsfeld lässt darauf schließen, dass es von einem Auge gesehen wird.» (Tractatus, 5.633.) Aber das Argument Wittgensteins ist hier doch wohl falsch. Wenn man ein Gesichtsfeld sieht, sieht man das Auge sicher nicht. Aber das Gesichtsfeld enthüllt, dass es von einem Auge gesehen wird. Aus dem Gesichtsfeld können wir das Auge erschließen, obwohl es kein Teil des Gesichtsfeldes ist. Das abwesende Auge ist im Gesichtsfeld gegenwärtig. Und es ist als körperliches Auge in seiner Abwesenheit im Gesichtsfeld gegenwärtig. Wittgenstein kennt nur ein binäres Entweder-Oder. So wendet er sich dann von dieser ganzen Analyse ab: «Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) ...» (ebd. 6.54). «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen» (ebd. 7). Das Subjekt ist eine Grenze der Welt, denn es transzendiert alle Positivitäten in der Welt. Dennoch ist es tatsächlich, wie Wittgenstein sagt, eine «Voraussetzung ihrer Existenz». Damit die Welt existiert, muss es sich gegenwärtig machen. Dies gilt in einem ganz elementaren Sinn, denn wird das System seiner bloßen Trägheitsbewegung überlassen, wird es selbstzerstörerisch und zerstört die Welt. Der Mensch als Subjekt aber macht sich gegenwärtig, indem er in diese Trägheitsbewegung eingreift. Wittgenstein hingegen nimmt die Welt als etwas, das unabhängig davon garantiert ist, was der Mensch tut. In diesem Sinne geht gerade er von einer metaphysischen Garantie der Existenz der Welt aus, die er niemals rechtfertigen kann. Unsere Erfahrung heute aber ist, dass es diese metaphysische Garantie nicht gibt. Insofern hängt alles davon ab, ob der Mensch sich der Welt gegenüber als Subjekt verhält, wenn diese existieren soll. Es ergibt sich so eine Ethik, die sichtbar die Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Lebens ist und die nur die Ethik eines Subjekts sein kann, das in der Welt in Abwesenheit gegenwärtig ist.

wohlvorstellungen durchaus wieder gegen den Menschen als Subjekt entwickeln, wenn nämlich das System auf ihrer Basis wieder zu einer bloßen Trägheitsbewegung degeneriert. Als Folge davon ändern sich dann auch die Forderungen (und die darin ausgedrückten Werte) des Gemeinwohls.

Aus diesem Grund können wir den Menschen als Subjekt niemals mit bestimmten expliziten Werten und ihrer Geltung identifizieren. Fundamental ist zunächst die Bestätigung des Subjekts als Teil einer Gesamtheit von Mensch und Natur gegenüber dem partiellen und kalkulierenden Handeln auf der Basis der materiellen Interessen. Welche Forderungen daraus resultieren, ist Sache der Analyse der Wirklichkeit. Aber das Subjekt geht von einem Grundurteil aus: Ein gelungenes Leben ist nicht möglich, außer dieses sei auch für die Anderen und die außermenschliche Natur möglich. Es ist nicht möglich, indem man den Anderen vernichtet, um selbst leben zu können. Wenn man das gelungene Leben in der Vernichtung der Anderen sucht, werden selbstzerstörerische Prozesse ausgelöst, die letztlich die eigene Vernichtung implizieren. Daher ist es kein Opfer, sondern ein Zeichen von Realismus, das gelungene Leben dadurch zu suchen, dass es den Anderen auch zugestanden wird.

Es handelt sich dabei nicht um ein langfristiges Kalkül, das im Endeffekt immer wieder das Problem reproduziert, um dessen Lösung es geht. Vielmehr handelt es sich um eine Transformation des Systems in Richtung auf eine Gesellschaft, in der alle Platz haben und in der niemand ausgeschlossen wird. Dies schließt auch die außermenschliche Natur ein. Eine solche Forderung geht über alle Interessenkalküle hinaus, aber ihre Erfüllung ist die Bedingung eines jeden zukünftigen menschlichen Lebens. In diesem Sinne handelt es sich um etwas, das nützlich und notwendig ist, obwohl es im Konflikt steht mit dem Nutzenkalkül des Eigeninteresses. Es ist aber andererseits die realistische Bedingung für jeden Respekt gegenüber den Menschenrechten, die als Rechte des Menschen als eines Subjekts gesehen werden müssen.

Aber es ist eine Ethik, die nicht optional, sondern notwendig ist. Ohne ihre Verwirklichung kann die Menschheit heute ihre Existenz nicht sichern.