

Die entfremdete Gesellschaft

Ein Theorem in Anschluss an Rahel Jaeggi wiederaufgesucht

Sebastian Rösel, 11805299

Innsbruck, Juni 2025

Masterarbeit

eingereicht an der Universität Innsbruck, Fakultät für soziale und politische Wissenschaften
zur Erlangung des akademischen Grades

Master of Arts

Masterstudium Soziologie: Soziale und politische Theorie

Betreuer*in:

assoz. Prof. Dr. Frank Welz

Institut für Soziologie

Fakultät für soziale und politische Wissenschaften

Abstract

Diese Masterarbeit setzt sich mit der Frage auseinander, ob der Entfremdungsbegriff als analytisch-explanative Kategorie für die Gesellschaftstheorie rehabilitiert werden kann. Hierfür wird Rahel Jaeggis (2019 [2005]) Entfremdungstheorie als Ausgangspunkt benutzt und mit Hilfe eines Theorievergleichs mit Lukács' (1968) „Geschichte und Klassenbewusstsein“ und Adornos und Horkheimers (2021) „Dialektik der Aufklärung“ soziologisiert. Dadurch können die in der Literatur diagnostizierten Probleme von Jaeggis Entfremdungstheorie im Sinne einer Kritischen Theorie der Gesellschaft behoben werden. Die Probleme von Jaeggis Entfremdungstheorie sind, zum einen die mangelnde Berücksichtigung struktureller Ursachen für Entfremdungsphänomene, zum anderen kann sie mit ihrem Entfremdungsbegriff nicht erklären, warum Entfremdung ein Problem der Moderne ist. Diese beiden Probleme sind miteinander verschränkt. Das Entfremdungsverständnis, welches sich aus dieser Auseinandersetzung ergibt, lautet: Entfremdung als analytisch-explanative Kategorie einer Gesellschaftstheorie bezeichnet eine strukturelle Heteronomie, aus der sich ein Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen ableitet, durch welches sich partikulare Interessen als allgemeine Interessen durchsetzen können. Damit ist die jeweilige historische Stufe der Bedingung der Möglichkeit sich als Subjekt seiner Handlungen begreifen zu können nur defizitär erfüllt.

Inhaltsverzeichnis

1.	<i>Einleitung: Entfremdung – ein immer noch aktuelles Problem</i>	4
2.	<i>Allgemeiner Forschungsstand zu Entfremdungstheorien</i>	6
3.	<i>Jaeggi – Entfremdung als Beziehung der Beziehungslosigkeit</i>	8
3.1	<i>Jaeggis historische Analyse der Entfremdungstheorien</i>	9
3.2	<i>Die problematischen Hintergrundannahmen des Entfremdungsbegriffs</i>	14
3.3	<i>Die Rekonstruktion des Entfremdungsbegriffs bezogen auf die beiden Pole der Kritik</i>	15
3.4	<i>Das Zwischenresümee: Jaeggis Entfremdungsbegriff</i>	19
3.5	<i>Die Probleme von Jaeggis Entfremdungstheorie</i>	21
4.	<i>Wie Sozialkritik und Gesellschaftskritik ermöglichen</i>	23
5.	<i>Die Konzeption von Gesellschaftstheorie im Sinne der Kritischen Theorie</i>	28
6.	<i>Die ältere Kritische Theorie und ihre Entfremdungsbegriffe</i>	33
6.1	<i>Entfremdung bei Lukács in Geschichte und Klassenbewusstsein</i>	39
6.2	<i>Entfremdung bei Adorno & Horkheimer in der Dialektik der Aufklärung</i>	46
6.3	<i>Skizze einer zeitgemäßen Synthese des Entfremdungsbegriff der Kritischen Theorie</i>	54
7.	<i>Entfremdung: letztendlich ein Erkenntnistheoretisches Problem?</i>	62
8.	<i>Fazit</i>	65
9.	<i>Literaturverzeichnis</i>	68
	<i>Eidesstattliche Erklärung</i>	73

1. Einleitung: Entfremdung – ein immer noch aktuelles Problem

Betrachtet man das aktuelle Zeitgeschehen durch eine kritische Brille, kommt es einem sprichwörtliche so vor, als sei man „im falschen Film“. Trotz des gesellschaftlich vorhandenen Wissens und der technologischen Fähigkeiten kann man sich wundern, wieso wir noch kein „befriedetes Dasein“ als Gesellschaft erreicht haben. Darüber wundern sich anscheinend nicht nur Soziolog*innen, Marxist*innen oder religiöse Menschen, denen eschatologisches Gedankengut unterstellt werden könnte. Es ist vielmehr eine gesellschaftliche Masse, die über unsere Gesellschaft erstaunt ist. Anderenfalls würden Filme wie „Don’t Look Up“ (2021) nicht produziert werden. Jener ist ein Ausdruck dieses Staunens, welches auch ein Staunen über sich selbst ist. Der Film – eine Allegorie für das zunehmende Versagen im Umgang mit der Klimakrise – ist zugleich ein populärkulturelles Beispiel für Prozesse der Entfremdung durch ein verdinglichendes und verdinglichtes Bewusstsein. Besonders prägnant zeigt sich dies in der Szene, in der der Tech-Milliardär und Hauptantagonist Peter Isherwell der Präsidentin den Zeitpunkt und die Ursache ihrer Tode auf Grundlage algorithmischer Berechnungen mitteilt. Beide müssen jedoch einräumen, dass ihnen der Begriff „Bronteroc“ – die Kreatur, die sie gemäß der Prognose töten wird – völlig unbekannt ist. Die tatsächliche Realisierung dieser Prognose am Ende des Films markiert nicht nur das Scheitern des Rettungsversuchs vor der Katastrophe durch interplanetare Flucht, sondern verweist auch auf die Grenzen instrumenteller Vernunft und den Verlust epistemischer Kontrolle in einer von Algorithmen dominierten Weltwahrnehmung.

Doch auch harte Fakten, wie die Zunahme der Inanspruchnahme psychologischer Behandlungen, zeigt einen gesellschaftlichen Bedarf an einen anderen Umgang mit unserer Welt zu finden. Auch wenn dieser Anstieg der empirischen Evidenz nach nicht mit einem Anstieg psychischer Krankheiten einhergeht (Richter & Berger 2013: 176), hält Salize (2023: 31 & 41) fest, dass psychische Erkrankungen als Volkskrankheit anzusehen sind und eine weitere Steigerung der Behandlungsquote ethisch unabdingbar sei. Das psychische Leid und das Bedürfnis nach Linderung ist kaum verwunderlich, denn unter den Bedingungen der Polykrise hat sich die Tonlage im gesellschaftlichen Diskurs verändert. An die Stelle aufgedrehter Freiheitsversprechen und penetranter Aktivierungsrhetorik sind Bedrohungsszenarien, Abstiegsängste und autoritäres Racketdenken getreten. Die Zukunftsperspektiven sind in der Folge dystopisch und nicht selten apokalyptisch eingefärbt (Bröckling et al. 2024: 12). Man denke nur exemplarisch an die Selbstbezeichnungen von aktivistischen Kollektiven, wie „Extinction Rebellion“ oder „Letzte Generation“.

Doch wie kann man diese disparaten gesellschaftlichen Momente auf einen Begriff bringen? Vermutlich mit einem Begriff, der wegen seiner Vagheit aus der Mode gekommen war, und letztendlich – wie sich im Verlauf dieser Arbeit zeigen wird – doch eine präzise Bedeutung hat: der Begriff der Entfremdung (Henning 2015: 19; Rosa 2022: 299). In der jüngeren Vergangenheit wurde eine Rehabilitation des Begriffs aufgenommen. Beispiele hierfür sind Jaeggis (2019 [2005]) Fassung des Begriffs als „Beziehung der Beziehungslosigkeit“ und Rosas (2022) Resonanztheorie. Letztere geht von einer Dialektik zwischen Resonanz und Entfremdung aus. Jaeggi hingegen versucht durch die Formalisierung des normativen Bezugssystems einen gehaltvollen Begriff der Entfremdung zurückzugewinnen (Honneth 2019: 10). Zum einen speist sich das erneute Interesse am Entfremdungsbegriff aus der empirischen Beobachtung einer rasanten Zunahme an Depression, einer Empathiefähigkeitsabnahme und anderen Pathologien (Rosa 2022: 311; Henning 2015: 19). Zum anderen ist der Entfremdungsbegriff für Theoretiker*innen vor allem in geschichtlichen Perioden sozialen Tumults interessant geworden, in denen es relativ wenig Chance auf politische Veränderung gab, wie in den 1950er, 1960er und 1970er Jahren. Das 21te Jahrhundert mit seiner Polykrise und mangelnder Hoffnung auf und in politische Lösungen fällt genau in diese Kategorie (Evans 2022: 128).

In der hier vorliegenden Arbeit soll der Fokus auf Jaeggis Rekonstruktion des Begriffs liegen. Ein Grund hierfür ist, dass Rosa Jaeggis Entfremdungsbegriff für seine Resonanztheorie aufgreift (Rosa 2022: 305f). Ein weiterer Grund für die Fokussierung auf Jaeggi ist, dass sie keinen Formations- und Totalitätsbegriff in ihrer (kritischen) Theorie hat und versucht diese Leerstelle praxistheoretisch mit dem Begriff der Lebensformen zu füllen (Rosa 2021: 159). Rosa hingegen hat mit der Moderne einen Formationsbegriff, der sich durch eine dynamische Stabilisierung auszeichnet (Rosa 2021: 174) und den Effekt einer totalitären Beschleunigung zeitigt (Hellmich 2016: 159). Damit erscheint mir auf den ersten Blick Jaeggi im Umgang mit ihrer Theorietradition erratischer. Des Weiteren wegen des zeitlichen Rahmens dieser Arbeit muss eine Entscheidung für eine Theorie getroffen werden, auch wenn eine vergleichende Arbeit noch aufschlussreichere Ergebnisse liefern würde. Nichtsdestotrotz verstehen beide Entfremdung als eine Beziehung der Beziehungslosigkeit und beschreiben damit die Form (das Wie) des Verhältnisses vom Subjekt zur (Um-)Welt (vgl. Jaeggi 2019: 60; vgl. Rosa 2022: 306). Genau hier möchte meine Auseinandersetzung mit Jaeggis Entfremdungsbegriff ansetzen, denn meine Vermutung ist, dass diese Formalisierung dem Verständnis der älteren Kritischen Theorie nach selbst entfremdet ist (vgl. Marcuse 2004: 166), beziehungsweise eine (Neu-) Kantianisierung der kritischen Theorie darstellt (vgl. Lukacs 1968: 287-322) oder die Einflüsse

aus der analytischen Philosophie in Jaeggis Konzeption dominieren (vgl. Higaldo 2015: 651; vgl. Sayers 2016: 292; vgl. Neuhouser 2015: 663f; Vázquez-Arroyo 2021: 134), sodass der Entfremdungsbegriff als Grundbegriff der Gesellschaftstheorie verschwindet. Inwieweit das stimmt, wird sich im Verlauf der Arbeit zeigen. Ziel ist es am Ende theoretische Errungenschaften, sowie Rückfälle von Jaeggis Entfremdungsbegriff zu zeigen. Außerdem soll die Frage beantwortet werden, ob der Entfremdungsbegriff auch als analytisch-explanative Kategorie einer Gesellschaftstheorie rehabilitiert werden kann.

Im nächsten Abschnitt wird der aktuelle Stand der Entfremdungsdebatte kurz zusammengefasst. Anschließend wird Jaeggis Ansatz dargestellt. Darauf folgt die Ausarbeitung der Anschluss- und Kritikpunkte, und dann eine Darstellung der älteren Kritischen Theorie. Wo dies nötig erscheint, wird auch auf ihre neueres Werk „Kritik von Lebensformen“ (2020) zurückgegriffen. Abschließend werden die gewonnen theoretischen Erkenntnisse gesammelt und ein Fazit gezogen.

2. Allgemeiner Forschungsstand zu Entfremdungstheorien

Der Begriff der Entfremdung beschreibt eine sozialphilosophische und im Anschluss an Rousseau, Hegel und Marx ideengeschichtlich etablierte und umfassend diskutierte Kategorie (Rosa 2022: 299). Auch in den existenzialistischen Philosophien Kierkegaards und Heideggers ist sie präsent (Jaeggi 2019: 29-45). Eine zentrale Rolle spielt die Entfremdungskategorie vor allem in der Tradition der kritischen Theorie. Einige zu nennende Autoren sind Georg Lukács, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Karen Horney und Erich Fromm (Rosa 2022: 299). Bis in die späten 1970er Jahre gab es in den Feldern der Psychologie, der Literaturwissenschaft, der Philosophie und besonders in der Soziologie eine nahezu unüberschaubare Forschungstätigkeit (Henning 2015: 19). Allerdings geriet die Kategorie danach in Misskredit. Ein Grund hierfür war, dass der Begriff für alles Mögliche verwendet wurde und jegliche Kontur verloren hatte (Henning 2015: 19). Entfremdung schien inhaltlich beliebig und brachte nicht mehr als ein generelles Unbehagen gegenüber den sozialen Verhältnissen zum Ausdruck (Rosa 2022: 299). Der zweite Grund, für eine Entfremdung muss man sich von etwas entfremden. Das heißt der Begriff postuliert ein Anderes, dem Entfremdeten Gegenüberstehendes (Rosa 2022: 300). Damit legt der Begriff subtil nahe, dass es etwas wie die Natur des Menschen, eine wahre Essenz gibt. Die philosophische Entwicklung der letzten Jahrzehnte zeigte: Essentialistische Bestimmungen lassen sich nicht plausibel rechtfertigen (Honneth 2019: 7; Rosa 2022: 300). Eine Folge dieser und weiterer Gründe war das Verschwinden der Entfremdungskategorie aus der lebendigen Umgangssprache der

Philosophie. Auch bekundet sich nirgends die Gefahr des Veraltens der Kritischen Theorie deutlicher als im Ersterben ihres einstigen Schlüsselbegriffs (Honneth 2019: 7). Wie bereits erwähnt wurde in der jüngeren Vergangenheit eine Rehabilitation des Begriffs durch Rahel Jaeggi (2019) und Hartmut Rosa (2022) aufgenommen (Honneth 2019: 10). Rosas Resonanzidee versucht Essentialismen zu entgehen, indem sie beide Pole der Resonanzbeziehung (Selbst und Welt) als wandelbar begreift (Rosa 2022: 312). Darüber hinaus versuchen beispielsweise Harris et al. (2023) den Entfremdungsbegriff für empirische Untersuchungen fruchtbar zu machen. Tekin (2023) zeigt, dass Entfremdung auch als eine Beziehung zwischen Arbeit und Demokratie verstanden werden kann.

Anstatt an dieser Stelle einen historischen Abriss über die Entwicklung des Entfremdungsbegriffs zu geben, beschränke ich mich darauf die von Rahel Jaeggi (2019 [2005]) herausgearbeiteten Motive des Entfremdungsbegriffs zu nennen, die dieser im Verlauf seiner Entwicklung getragen hat. Dies sollte im Rahmen und für das Verständnis dieser Arbeit ausreichend sein, da bei der Darstellung von Jaeggis Entfremdungsbegriffs auch ihre Entfremdungstheoriegeschichte kurz dargestellt wird.¹ Die Bedeutungen des Entfremdungsbegriffs umfassen Indifferenz, Entzweiung, Machtlosigkeit und Beziehungslosigkeit zu sich selbst und einer als bedeutungslos, fremd erfahrenen Welt gegenüber. Eine Grundintention des Entfremdungsbegriffs ist dabei die Beschreibung des Unvermögens sich zu anderen Menschen, zu Dingen, zu gesellschaftlichen Institutionen und zu sich selbst in Beziehung zu setzen (Jaeggi 2019: 21). Eine ähnliche Vierfältigkeit findet sich schon bei Marx, welcher den Menschen im Kapitalismus als von sich, seinen Produkten und Lebensmitteln, seinen Mitmenschen und von der eigenen Tätigkeit entfremdet betrachtet (MEW 40: 510-522; Henning 2015: 109-111). Eine entfremdete Welt erscheint dem Individuum als eine, in der es nicht zu Hause ist, eine der es nicht zugehörig ist und auf die es keinen Einfluss hat. Das entfremdete Subjekt ist sich selbst fremd in dem es sich als passives Objekt unbekannter Mächte wahrnimmt (Jaeggi 2019: 21). Das Eindringen von Verschwörungstheorien in die „Mainstreammedien“ durch die Alt-Right kann damit auch als ein Effekt von Entfremdung gedeutet werden, wenn man Verschwörungstheorien als etwas versteht, das auf der falschen Dichotomie von Gut und Böse, sowie einem gewissen Intentionalismus der für diese Mächte wirkenden, unbekanntem Akteur*innen beruht. Die Ausarbeitung dieser Verbindung führt jedoch vom Thema weg, sollte aber wegen der aktuellen gesellschaftlichen Relevanz hier kurz Erwähnung finden, da dies auch zeigt, wie akut das Problem einer gefühlten Fremdbestimmung ist. Für Jaeggi sind

¹ Für einen Einstieg und Überblick über die Geschichte der Entfremdungstheorien vgl. Henning 2015.

Entfremdungstheorien nämlich Ausdruck einer Krise im Zeitbewusstsein, welches vor allem in seiner modernen Form als Entfremddiagnose um die verfehlte Einlösung von Freiheit und Selbstbestimmung kreist. Entfremdung ist also ein Problem der Moderne (Jaeggi 2019: 24f).

3. Jaeggi – Entfremdung als Beziehung der Beziehungslosigkeit

Aufbauend auf dem bereits präsentierten Urteil der Forschung, der Entfremddbegriff sei veraltet, unternimmt Jaeggi in ihrem Werk „Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems“ (2019 [2005]) den Versuch einer zeitgemäßen Rekonstruktion des Begriffs und zeigt dessen Wichtigkeit, sowie Unverzichtbarkeit für die zeitgenössische Sozialphilosophie und (Gesellschafts-)Theorie (Hidalgo 2015: 650f), denn die vorherrschenden ethischen Theorien tragen wenig dazu bei eine Vielzahl von Phänomenen zu verstehen, welche man am besten unter der Kategorie der Selbstentfremdung fasst: Sinnlosigkeit des Lebens, Indifferenz gegenüber dem Leben, sowie die Unfähigkeit sich mit seinen Wünschen und Handlungen zu identifizieren (Neuhouser 2015: 662). Dieses Unternehmen geht sie in drei Schritten an, beziehungsweise in den drei Teilen ihres Werkes. Im ersten Teil entfaltet sie den Begriff der Entfremdung aus einer historisch-systematischen Perspektive, arbeitet dabei die Probleme dieses Motives heraus und unterbreitet einen Rekonstruktionsvorschlag (Jaeggi 2019: 17). Im zweiten Teil veranschaulicht sie ihren rekonstruierten Entfremddbegriff an einer Phänomenologie bzw. Phänomenanalyse alltäglicher Entfremdung (Jaeggi 2019: 17; Sayer 2016: 290). Im dritten Teil verwendet Jaeggi die aus ihren phänomenologischen Analysen gewonnenen begrifflichen Ressourcen, um ihr Aneignungsmodell des Selbst zu vervollständigen und zu verteidigen. Außerdem wird der Entfremddbegriff in Beziehung zu Begriffen wie Freiheit und Selbstverwirklichung gesetzt (Neuhouser 2015: 663). Wie schon implizit angeklungen ist Entfremddkritik verbunden mit den Fragen: Wie wollen wir leben? Wie kann man diese Frage angemessen stellen? Was hindert uns daran diese Frage angemessen zu stellen? Diese Fragen verweisen wiederum auf drei Dimensionen der Entfremddkritik: 1. Ethik 2. Sozialphilosophischer Schlüsselbegriff für soziale Pathologien 3. Gesellschaftstheoretischer Grundbegriff und damit Entfremdung verstanden als analytisch-explanative Kategorie, wie dies beim späten Marx der Fall ist (vgl. Evans 2022). Jaeggi schließt mit ihrer Rekonstruktion an die sozialphilosophische Dimension an und weist daraufhin, dass diese mit der ethischen Dimension verschränkt ist (Jaeggi 2019: 15-16). Die folgende Darstellung ihres Entfremddbegriffs werde ich in drei Schritten unternehmen. Zunächst stelle ich ihre historische Analyse des Entfremddbegriffs und ihr Ergebnis dieser dar. Anschließend arbeite ich, in Abgrenzung zur liberalen und post- strukturalistischen Kritik des

Entfremdungsbegriffs, ihren Entfremdungsbegriff heraus. Zum Schluss der Darstellung fasse ich meine Ergebnisse in einem kurzen Zwischenresümee zusammen.

3.1 Jaeggis historische Analyse der Entfremdungstheorien

Jaeggi gewinnt ihren Entfremdungsbegriff aus einer historischen Analyse der Entfremdungstheorien. Sie beginnt mit Rousseau als dem ersten (impliziten) Theoretiker der Entfremdung. Dieser beschreibt eine Deformation des Menschen durch die Gesellschaft (Hidalgo 2015: 651; Jaeggi 2019: 26). Der natürliche, authentische Mensch lebe in sich, vermerkt Rousseau, der gesellschaftliche Mensch hingegen außer sich, was einer Entfremdung gleichkomme. Trotzdem könne dem Menschen die Wiedergewinnung seines Menschseins nur durch die Gesellschaft gelingen, da der Preis für eine Rückkehr in den Naturzustand mit dem Verlust von Vernunft und Reflexivität zu hoch wäre. Rousseau erkennt also bereits die Sozialität der Freiheit. Ihm geht es nicht um die Auflösung der sozialen Bande, sondern um deren Transformation. Die entfremdete Fremdherrschaft soll durch einen Gesellschaftsvertrag in eine Unterwerfung unter das eigene Gesetz transformiert werden (Jaeggi 2019: 27). Hegel arbeitet diese Idee einer Selbstverwirklichung im Allgemeinen philosophisch weiter aus. Sein nicht pejorativer Entfremdungsbegriff versteht Entfremdung dabei als defizitäre Sittlichkeit, als eine Entzweiung des Individuums, jedoch nicht von sich selbst, sondern von der Gesellschaft. Er hebt hervor, dass der Mensch sich immer schon in Beziehungen befinde, deren Realisierung zu den Voraussetzungen seiner Freiheit gehöre. Durch den Bildungsprozess gelinge es dem Individuum sich aus seinen vorgefundenen Abhängigkeiten herauszuarbeiten, sich den gesellschaftlichen Zusammenhang anzueignen und sich in den überindividuellen Institutionen wiederzufinden (Jaeggi 2019: 27-28). Dieser nicht pejorative Entfremdungsbegriff als notwendige Selbsttäuschung, beziehungsweise als List der Vernunft, welche Erkenntnis erst ermöglicht und somit auch das Erkennen des eigenen Seins als Teil des Ganzen, mündet fast schon logischerweise in einer Staatsvergottung (Henning 2015: 81-90). Folglich heißt es im §258 der Philosophie des Rechts:

„Der Staat ist als die Wirklichkeit des substanziellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein.“ (GPR: 399).

Hegels Aufhebung der Entfremdung ist letztlich nur eine Versöhnung mit den Verhältnissen (Henning 2015: 92).

Nach Hegel, so Jaeggis Beobachtung, spalteten sich die Entfremdungstheorien in zwei Stränge auf, in eine Hegel-Marx-Line und eine Kierkegaard-Heidegger-Line. Erstere versteht Entfremdung als Entfremdung von der sozialen Welt, während zweitere gerade das Eingelassensein in eine öffentliche Welt als Quelle der Entfremdung deutet. Dennoch überschneiden sich beide Linien mehrfach und beide führen zum Motiv praktischer Aneignung. Kierkegaard denkt die Selbstwerdung als sich praktisch zu ergreifen, im Sinne der eigenen Handlungen und Geschichte. Auch bei Marx erfüllt die produktive Welt- und Selbstaneignung die Funktion des Gegenmodells der Entfremdung (Jaeggi 2019: 29). Es sei hier bereits angemerkt, dass Jaeggi sich bei der Besprechung beider Theorielinien hauptsächlich auf moralische, beziehungsweise ethische Fragen des Selbst und der Authentizität konzentriert. Es findet kaum eine Besprechung ökonomischer und sozialer, oder kurz struktureller Sachverhalte in Marx Theorie statt (Sayers 2016: 290). Dies geht einher mit einer Fokussierung auf den frühen Marx (Ökonomisch-Philosophische Manuskripte), welcher die Essenz des Menschen in der Arbeit sah. Der späte Marx hingegen lehnte die Arbeit als essenzielle Kraft des Menschen ab (Evans 2022: 133f). Dieser Sachverhalt wird später bei der Besprechung der Probleme die Jaeggis Entfremdungstheorie aufweist erneut aufgegriffen.

Im sogenannten westlichen Marxismus schloss man im 20ten Jahrhundert an die Entfremdungsdiskussion an, zum einen da diese eine qualitative Dimension von Gesellschaftskritik ermöglichte, zum anderen, weil man sich so vom Marxismus-Leninismus und der Sowjetunion abgrenzen konnte (Jaeggi 2019: 30; Evans 2022: 127; vgl. Stefanov 2025: 154). Beispielsweise arbeitete Lukács schon in den 1920er Jahren – ohne die Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte zu kennen – die marxsche Analyse des Warenfetischismus unter Einfluss von Simmel und Weber zu einer Entfremdungstheorie sämtlicher gesellschaftlicher Bereiche aus. Dabei hatte er Phänomene wie Indifferenz, Versachlichung, Quantifizierung und (Real-)Abstraktion, die sich mit der Ausbreitung der kapitalistischen Tauschwirtschaft in sämtlichen Lebensverhältnissen und Ausdrucksformen der bürgerlichen Gesellschaft niederschlagen im Blick (Jaeggi 2019: 30). Seine Theorie beinhaltet eine materialistische Analyse des Bewusstseins im Kapitalismus auf Basis der struktiven Wirkung der Warenstruktur (vgl. Lukacs 1968: 258). Der westliche Marxismus zeichne sich dadurch aus, dass marxistische und existentialistische Motive gemischt auftreten. Diese Mischung ist bis heute in der kritische Theorie präsent (Jaeggi 2019: 31).

Jaeggi, selbst in der Tradition der kritischen Theorie stehend, greift diese typische Mischung aus Materialismus und Existenzialismus auf. In einem Exkurs über Marx und Heidegger zeigt sie, dass beide Theorielinien, trotz verschiedener konzeptioneller Hintergründe, gegen die Vorherrschaft verdinglichender Objektivationen im Welt- und Selbstverständnis schießen (Jaeggi 2019: 31f). Dabei fasst Jaeggi die Vielschichtigkeit des marxischen Entfremdungsbegriff wie folgt zusammen:

„Entfremdet *besitzt* man nicht, was man selber produziert hat, ist also ausgebeutet und enteignet, man *verfügt* und *bestimmt* nicht über das, was man tut, ist also machtlos und unfrei; und man kann sich in seinen Tätigkeiten nicht *verwirklichen*, ist also sinnlos, verarmten und instrumentellen Verhältnissen ausgesetzt, Verhältnissen, mit denen man sich nicht identifizieren kann und in denen man mit sich entzweit ist.“ (Jaeggi 2019: 35 [Hervorhebungen im Original]).

Der Kern der marxischen Entfremdungstheorie ist die Beschreibung einer strukturellen Heteronomie, aus der sich ein Herrschaftsverhältnis ableitet (Jaeggi 2019: 35). Diese strukturelle Heteronomie basiert auf der Realabstraktion des (Tausch-)Werts, welcher bereits in der einfachen Zirkulation als verselbständigt erscheint. Kapital ist Geld und Ware zugleich, welches sich durch den steten Formwechsel selbstverwertet. Die Verdinglichung, die im Prozess der Realabstraktion geschieht, tritt nun als automatisches Subjekt dem Menschen gegenüber und verdinglicht diesen, reduziert ihn in der Produktion auf seine Arbeitskraft (MEW 23: 168f; Evans 2022: 134; Lukács 1969: 268f). Auf diese strukturelle Wirkung des Kapitalismus geht Jaeggi nur kurz in einer Fußnote² ein und fokussiert sich stattdessen auf Marx' Anthropologie der Arbeit. Die marxische Konzeption des guten Lebens hingegen sei die Idee einer Selbstverwirklichung als identifikatorisch-aneignender Bezugnahme auf sich und die Welt. Das Wesen des Menschen besteht in der nicht entfremdeten Arbeit, in der sich der Mensch in aneignender Beziehung zur Welt als Produkt seiner Tätigkeiten verwirklicht. Entfremdung ist dann das Scheitern der Wiederaneignung der in der Arbeit vollzogenen Entäußerung (Jaeggi 2019: 36-37). Dieses Wiederaneignungsmodell problematisiert Jaeggi, denn es beinhaltet die Vorstellung eines inneren Planes, der sich im Außen materialisiert. Nach diesem Verständnis könne Aneignung immer nur als Wiederaneignung von etwas Bestehendem gedacht werden. Jedoch seien unsere Handlungsergebnisse uns nicht immer transparent und verfügbar, auch wenn die Verhältnisse von uns gemacht wurden. Es gibt Eigendynamiken von Handlungsergebnissen jenseits entfremdeter Verzerrung (Jaeggi 2019: 37). Diese Auffassung ist das Resultat ihres

² Vgl. Jaeggi 2019: 35, Fußnote 26

methodischen Individualismus, der hierin bereits anklingt. Doch auch dazu später mehr. Kurz gesagt, bei Marx ist Entfremdungskritik eine de-naturalisierende Kritik, die den gesellschaftlichen Charakter dessen enthüllt, was sich als Naturverhältnis aus gibt (Jaeggi 2019: 38).

Auch mit Heidegger kann man durch die Verkenning von Zuhandenheit als Vorhandenheit eine entfremdende Verdinglichung als ein objektivierendes Weltverhältnis verstehen. Das heißt, da wir uns immer schon in einem Praxiszusammenhang – als in-der-Welt-sein – befinden, ist uns die Welt zuhanden. Die Welt ist uns nicht gegeben als eine Gesamtheit von Objekten, auf die wir uns nachträglich beziehen (Jaeggi 2019: 38-39). Der Heidegger'sche Weltbegriff beschreibt vielmehr einen Praxiszusammenhang, also ein aktives Verhältnis, eine Interaktion von Person und Umwelt (Jaeggi 2020: 358). Zuhandenheit und Vorhandenheit stellen somit zwei unterschiedliche Weltbezüge dar. Verkennt man die Zuhandenheit als Vorhandenheit, ist dies eine verdinglichte Vorstellung. Dinge sind uns zuhanden, da sie erst in praktischen Lebensbezügen und im Kontext einer Welt bedeutungsvoll werden. Zum einen verdeckt die Objektivierung von etwas als vorhanden den praktischen Charakter der Welt als Ganzheit praktischer Handlungssituationen, zum anderen ergibt sich daraus die Dimension der Entfremdung als Uneigentlichkeit, sprich man verkennt sein Dasein. Dasein bedeutet sein Sein zu sein; man muss sein Leben selbstführen. Entfremdung ist dann auf der einen Seite, dass man sich zum Ding macht, zum anderen, dass man sich in seinem Tun an anderen ausrichtet (Jaeggi 2019: 40-42). Jaeggi formuliert das prägnant: „In dem einen Fall verkennt man, dass man ein Leben *führt*, im anderen Fall, dass man es *selbst* zu führen hat.“ (Jaeggi 2019: 42 [Hervorhebungen im Original]). Der Verblendungszusammenhang der Uneigentlichkeit besteht darin, dass wir die Tatsache verleugnen als Subjekte immer Handlungsoptionen zu haben, gerade eben, weil wir unsere Leben selbst führen müssen. Sobald wir uns dem öffentlichen „Wir“ unterwerfen, wirken unsere eigenen Handlungsergebnisse als fremde Mächte auf uns zurück. In der Folge anonymisieren diese uns („Keiner war es.“) und erscheinen als alternativlos (Jaeggi 2019: 43-45). Das Ergebnis von Jaeggis kurzem historischen Abriss ist, dass sowohl die existenzialistische als auch die hegel-marxistische Theorielinie Entfremdung als Objektivierungsfehler versteht (Jaeggi 2019: 38). Generell sei Entfremdung ein Begriff mit dem man sich – individuell wie kollektiv – über sich und die Welt verständigt (Jaeggi 2019: 45).

Nach dieser historischen Auseinandersetzung geht Jaeggi in ihrem Buch auf die Struktur und Problematik der Entfremdungskritik ein. Dabei verweist sie zunächst auf die dunkeln Flecken, welche die Entfremdungskritik im Gegensatz zu anderen ethischen Theorien ausleuchtet. So lässt sich mit der Entfremdungskritik Sinnverlust, der mit Machtlosigkeit und Ohnmacht

verschränkt ist als ein Herrschaftsverhältnis, das in den üblichen Bezeichnungen – Unfreiheit und Heteronomie – nicht aufgeht und Unverbundenheit, beziehungsweise Fremdheit zusammendenken (Jaeggi 2019: 45). Hinter dem Sinn- und Machtverlust steht die These, dass nur eine Welt die man sich via aneignender Identifikation zu eigen machen kann, eine ist, in der ich selbstbestimmt handle. Der Entfremdungsbegriff behandelt also die Möglichkeitsbedingungen um sich als Subjekt seiner eigenen Handlungen begreifen zu können (Jaeggi 2019: 46). Dabei verweist der Begriff auf eine strukturelle Heteronomie, sprich eine Abhängigkeit, in der man simultan Täter und Opfer ist; die Situation ist zugleich eigen und fremd. Eine Auffassung, die lediglich von internalisiertem Zwang oder psychischer Manipulation ausgeht, würde der Komplexität der Situation nicht gerecht werden (Jaeggi 2019: 47). Zunächst hält Jaeggi dennoch fest:

„Typischerweise angesprochen sind mit der Entfremungsdiagnose (ob in Heideggers „Man“ oder in der Marx’schen Analyse der bürgerlichen Ökonomie) Formen subtiler struktureller Fremdbestimmung oder der anonyme Herrschaftscharakter versachlichter Verhältnisse, die dem handelnden Individuum ein „Eigenleben“ zu entwickeln scheinen. [...] Sie beherrschen uns in diesem [Zusammenhang zwischen Indifferenz und Herrschaft] und durch dieses Verhältnis der Indifferenz.“ (Jaeggi 2019: 47f).

Doch schon am Ende des Zitates wird diese Feststellung andeutungsweise normativ gewandelt in ein „du sollst nicht indifferent sein“. Dass diese Indifferenz unbewusst sein kann, beziehungsweise aus einem in der Sozialisation erworbenen und strukturell vermittelten Objektivierungsfehler entsteht, fällt hier unter den Tisch. Doch zurück zu Jaeggis Erkenntnis aus ihrer historischen Abhandlung. Entfremdung bezeichnet nach ihr keine Fremdheit oder die Abwesenheit einer Beziehung, sondern viel mehr eine defizitäre Beziehung (Jaeggi 2019: 48). „Dinge oder Verhältnisse, von denen man sich entfremdet hat, beanspruchen also auf rätselhafte Weise, obwohl fremd (geworden), zugleich immer noch „eigen“ zu sein [...]“, folglich beschreibt Entfremdung statt der Abwesenheit die Qualität einer Beziehung (Jaeggi 2019: 49). Zusammenfassen kann man ihre historische Analyse, in zwei Punkten. 1. Entfremdung beschreibt ein gestörtes Aneignungsverhältnis zur Welt und zum Selbst. 2. Diese Störung ist keine Unterbindung des Verhältnisses oder der Beziehung zur Umwelt, sondern ist defizitär. Damit enthüllt sich aber auch die doppelte Natur des Entfremdungsbegriffs als diagnostischer Begriff. Dieser ist zugleich normativ, eine entfremdete Beziehung zur Welt ist defizitär und deskriptiv, die Aneignung der Welt und des Selbst scheitert (Jaeggi 2019: 50). Die

Rekonstruktion des Entfremdungsbegriffs ist also davon abhängig, wie die normativen Hintergrundannahmen verstanden und ausgewiesen werden (Jaeggi 2019: 51). Jaeggi schafft es den Entfremdungsbegriff aus den essentialistischen Voraussetzungen und metaphysischen Verbindlichkeiten zu bergen, welche das Motiv unter dem Eindruck postmoderner Zeiten und des politischen Liberalismus obsolet machten (Hidalgo 2015: 651). Im Anschluss wird nun Jaeggis Auseinandersetzung mit den problematischen Hintergrundannahmen des Entfremdungsbegriffs dargestellt.

3.2 Die problematischen Hintergrundannahmen des Entfremdungsbegriffs

Die Kritik am Entfremdungsbegriff machte diesen, wie bereits im Forschungsstandabschnitt erwähnt, obsolet. Deswegen ist die systematische Aufarbeitung dieser Kritik und die Einordnung in die zeitgenössische Diskussion von Jaeggi nicht genug zu würdigen. Ein bekannter Kritikpunkt am Entfremdungstheorem ist, dass dieses so etwas wie einen Kern, eine Essenz, oder ein Wesen des Menschen zu postulieren scheint, zu dem die konkrete menschliche Existenz in Spannung steht (Jaeggi 2019: 51f; vgl. Rosa 2019: 300). Damit wäre ein entfremdeter Zustand schon immer logisch-ontologisch im Unrecht. Außerdem ist seit Althusser's Kritik am Marx'schen Humanismus die Essentialismuskritik in der zeitgenössischen philosophischen Diskussion im Allgemeinen akzeptiert (Jaeggi 2019: 52). Im Grunde gibt es zwei zeitgenössische Positionen, die ein Wiederaufgreifen des Entfremdungstheorems entgegenstehen; zum einen der philosophische Liberalismus, der zur Enthaltbarkeit gegenüber objektivistischen Bestimmungen des guten Lebens mahnt, zum anderen die poststrukturalistische Subjektkritik, welche die mit der Entfremdungskritik gesetzte Subjektposition in Frage stellt (Jaeggi 2019: 52f).

Aus der liberalen Perspektive erscheint vor allem der Objektivismus problematisch, denn die Entfremdungskritik scheint sich auf objektive Kriterien zu beziehen, welche außerhalb der Deutungsmacht der Individuen liegen. Jaeggi verweist hier auf Marcuse's Werk „der eindimensionale Mensch“, in dem die subjektive Zufriedenheit in objektiven entfremdeten Verhältnissen als „ein falsches Bewusstsein, das gegen seine Falschheit immun ist“ charakterisiert wird (Jaeggi 2019: 53; Marcuse 2004: 32). Dadurch immunisiert sich die Entfremdungstheorie selbst und wird zu einer objektivistisch-perfektionistischen Ethik, die den Anspruch vertritt, das objektiv Gute als Realisierung bestimmter menschlicher Eigenschaften oder Anlagen bestimmen zu können. Dagegen steht der liberale Standpunkt der Selbstverantwortlichkeit einer jeden ihr Leben selbst zu gestalten. Hingegen scheint eine

objektivistisch-perfektionistische Ethik dies zu Gunsten eines Paternalismus, der es besser weiß, zu unterlaufen (Jaeggi 2019: 53f).

Die poststrukturalistische Kritik stellt das Subjekt als solches in Frage und steht der liberalen Kritik diametral gegenüber. Für diese Kritik gibt es kein Subjekt jenseits der gesellschaftlich formierenden und unterdrückenden Macht. Somit ist das Subjekt Produkt der Macht beziehungsweise der Subjektivierung. Es ist also der vorgängigen Macht unterworfen und wird gleichzeitig von ihr konstituiert. Damit verliert man die für die Entfremdungskritik notwendigen Unterscheidungskriterien von eigen und fremd, sowie von unverfälschtem Subjekt und verfälschender Macht, entfremdet ist dann jegliches mögliches Dasein (Jaeggi 2019: 56). Jaeggi geht mit ihrer Entfremdungstheorie einen Mittelweg zwischen den beiden genannten Strängen der Kritik der Entfremdungskritik (Evans 2022: 126). Im nächsten Abschnitt dieser Arbeit werde ich Jaeggis Rekonstruktion des Entfremdungsbegriff in Bezug zur liberalen Kritik und in Bezug zur poststrukturalistischen Kritik ausarbeiten.

3.3 Die Rekonstruktion des Entfremdungsbegriffs bezogen auf die beiden Pole der Kritik

Jaeggis Rekonstruktion des Entfremdungsbegriffs zeigt, eine Entfremdungstheorie muss weder dem Objektivismus noch dem Perfektionismus verfallen. In Anschluss an Tugendhats Konzept der Funktionsfähigkeit des Wollens gewinnt sie ein formales normatives Kriterium jenseits einer perfektionistischen Ethik. Ihre Ethik ist begründet in einer Position, die sie als qualitativen Subjektivismus bezeichnet, welcher zwischen Subjektivismus und Objektivismus vermittelt. Der qualitative Subjektivismus zeichnet sich dadurch aus, dass er formal – es geht um das Wie des Wollens, nicht um das Was – und immanent ist, es ist ein vom Wollen selbstgesetzter Anspruch aus freien Stücken zu wollen (Jaeggi 2019: 59-60). Zudem verzichtet sie klar auf normative Ideale und fixiert im Gegensatz zu Rosa kein gelingendes Leben durch Kategorien wie Resonanz (Jaeggi 2019: 333; vgl. Rosa 2022). Wahrheit und Falschheit so Jaeggi sind keine substanziellen Eigenschaften, sondern Modi des Vollzugs. Deshalb kann auch nie ein wahres Selbst durch eine soziale Rolle verdeckt werden. Jedoch ist es möglich, dass sich ein authentisches Verhalten zu und in Rollen nicht entwickelt. Der Vollzug der Aneignung der Rolle kann verhindert sein (Jaeggi 2019: 120-121). Damit verabschiedet sich Jaeggi konsequent von essentialistischen Wahrheitsansprüchen und betont die Deutungshoheit des betroffenen Individuums, denn ihre Methode der immanenten Kritik beurteilt das betroffene Subjekt oder die betroffene Lebensform anhand von Maßstäben, die dieses/diese selbst aufgestellt hat oder impliziert sind (Jaeggi 2019: 68). Dabei ist immanente Kritik nicht als interne Kritik

misszuverstehen. Es geht nicht darum das Subjekt oder die Lebensform daran zu erinnern, ihre eigens gesetzten Normen in der Praxis geltend zu machen. Für die immanente Kritik sind Norm und Praxis reziprok konstitutiv füreinander und verlangt deswegen die Transformation von Norm und Praxis (Jaeggi 2020: 267& 297f). Entgegen einem essentialistischen Kernmodell des Selbst verweist Jaeggi auf die Möglichkeit der Selbstkritik der eigenen faktisch gegebenen Orientierungen und Wünschen. Man kann diese zur Disposition stellen. Dadurch erhält man die emanzipative Möglichkeit sich entschiedener sein Leben zu eigen zu machen und mehr Bewegungsfreiheit in diesem zu erlangen (Jaeggi 2019: 166 & 169). Trotzdem weist Jaeggi auch ein autonomistisches Kontrollideal mit dem Verweis auf die Unabsehbarkeit von Handlungsfolgen zurück. Es gibt nämlich eine Differenz zwischen entfremdenden und nicht-entfremdenden Zuständen des Kontrollverlusts. Diese unterscheiden sich hinsichtlich der Disposition des Subjekts zu den Ergebnissen und der Grade der Identifikation im Sinne einer mehr oder minder großen Präsenz in der Situation. Es geht dann nicht darum, ob etwas unverfügbar ist, sondern ob auch das Unverfügbare auf eine bestimmte Weise angeeignet werden kann (Jaeggi 2019: 95-98). Aneignung bedeutet zugleich ein Finden und Erfinden, denn das Material der Aneignung (das Selbst und die Welt) ist ein Prozess ohne Substanz. Es gibt nichts, was den Prozess ausmachen oder in diesem gleichbleiben müsste. Jedoch ist das Subjekt immer schon im Prozess (der Lebensführung) gefangen. Finden und Erfinden bezeichnet im Kontext der Selbstaneignung ein Rekonstruieren und Konstruieren, da das Angeeignete erst durch die Aneignung Gestalt bekommt. Folglich ist das Selbst gleichzeitig gegeben und gemacht. Als weltliches Selbst findet es sich immer schon handelnd in der Welt vor und kann sich nur im Kontext dieser Welt verstehen (Jaeggi 2019: 228-230). Es gibt folglich keine Trennung von Welt und Ich. Hier kommt nochmals die Vermittlung von Objektivismus und Subjektivismus zum Ausdruck. Als Selbst im unabschließbaren Prozess des sich Selbstmachens stehen wir immer in einer Wechselwirkung mit Anderen und Anderem. Der Aneignungsprozess ist somit weder ein Selbstfindungsprozess noch einer der demiurgischen Gestaltung, sondern ein Experiment und Experimente haben Bedingungen des Gelingens (Jaeggi 2019: 263).

Entgegen der reinen Aufnahme der liberalen Kritik in ihre Konzeption äußert sie selbst Kritik am liberalen Selbstmodell, das eine zu vereinfachte Auffassung von Autonomie und Individualismus hat. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn ein Containermodell des Selbst vertreten wird, welches einen inneren Kern proklamiert, der nur realisiert werden müsse, welcher aber bereits vor jeder Artikulation als Bestimmtes besteht. Für Jaeggi gibt es kein Selbst jenseits seiner Verwirklichung; nur als Verwirklichtes ist es bestimmt (Jaeggi 2019: 74). Das

Wahre Selbst ist keine ontologische Größe, sondern durch die Summe seiner Handlungen bestimmt (Jaeggi 2019: 229f). Außerdem ist das Selbst radikal relational zu verstehen; es ist ein Verhältnis, keine Substanz. Hierfür benötigt man ein soziales Selbstverständnis von sich, da man – wie bereits erwähnt – immer in Wechselwirkung mit Anderen und Anderem steht (Jaeggi 2019: 230 & 263). In Anbetracht dessen, dass Reflexion nicht bloße Entscheidung ist, kritisiert Jaeggi Harry Frankfurts Modell der volitional necessities als auch sein dezisionistisches Modell. Beide Modelle vernachlässigen, dass es einen Reflexions- und Bewertungsprozess gegenüber den eigenen Wünschen gibt. Frankfurts Unterscheidung in Wünsche erster und zweiter Ordnung, wobei denen erster Ordnung volitional authority zukommt, könne nicht erklären, worin diese Autorität begründet ist. In der Folge führen beide Modelle zu einem essentialistischen Kernmodell zurück (Jaeggi 2019: 166-168). Entgegen einer falschen Autonomievorstellung macht Jaeggi den Punkt stark, dass Freiheit relational und nicht individualistisch zu verstehen sei. Die Aneignung des eigenen Lebens stellt dem entsprechend nicht die Abkehr vom Gemeinsamen beziehungsweise der geteilten Lebensform dar. Man ist zwangsläufig in soziale Kontexte eingebunden, in der soziale Zuschreibungen, Rollenerwartungen und soziale Praktiken, das Verhältnis zu anderen und sich selbst tangieren. Deswegen setzt Selbstzugänglichkeit voraus, sich in seinen sozialen Prägungen verstehen zu können, damit man sich in diesen überindividuellen Bezügen frei bewegen kann (Jaeggi 2019: 299-300). Rollen sind sogar konstitutiv für die Identität des Subjekts, denn die Beziehung zu mir Selbst ist stets vermittelt durch die Beziehung nach außen. Erst die Rolle gibt dem Selbst die Form, ohne die seine Existenz für sich ungreifbar wäre, da es keinen Inhalt ohne Form geben kann (Jaeggi 2019: 115-118). Sozialität und Relationalität können deshalb als Voraussetzung für die Freiheit des Subjekts verstanden werden. Entfremdung ist aus dieser Perspektive kein Abhandenkommen eines versöhnt-gelungenen Zustands, sondern eine Stockung oder ein Stillstand eines experimentell aufzufassenden Erfahrungsprozesse; Beziehung und Beziehungslosigkeit der Entfremdung sind konstitutiv umstritten (Jaeggi 2019: 68). Dies sahen die Praxisphilosophen in Jugoslawien ähnlich. „Es ist nicht möglich einmal und für immer ihre Entfremdung aufzuheben, denn das menschliche Wesen oder die Natur ist nicht etwas Gegebenes, das einfach seiner Vollendung zustrebt“ (Petrović 1986b, zit. n. Stefanov 2025: 153). Jedoch besteht deren Entfremdungskategorie als eine gesellschaftstheoretische explanative Kategorie, welche die instrumentelle Vernunft des Apparats in der Sowjetunion und dessen Herrschaft kritisiert (Stefanov 2025: 152-155).

Jaeggi zeigt also, dass für die Entfremdungstheorie keine Rückbindung an das menschliche Wesen notwendig ist und dass es nicht um eine Fixierung von Identität geht, sondern die

Ermöglichung von Transformation. Gleichzeitig kritisiert sie den liberalen Authentizitätsbegriff. Ihre These von den sozialen Voraussetzungen, zu denen wir uns verhalten müssen, möchte sie nicht so verstanden wissen, dass es um ein kollektivistisches Aufgehen des Individuums in der Gemeinschaft gehe, noch um einen Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum. Es geht einzig um die Faktizität des Assoziiertseins als Bedingung der freien Verfügung über unsere Existenz. Daraus folgt jedoch, dass die sozialen Praktiken und Institutionen als Gegenstände der Aneignung so verfasst sein müssen, dass man transformieren und gestalten kann. Soziale Entfremdung ist dann wie individuelle Entfremdung zu gleich gegeben und gemacht (Jaeggi 2019: 301). Jaeggi gibt selbst zu, Entfremdung nur aus der Verfasstheit des Subjektes betrachtet zu haben; die Analyse der Institutionen stehe noch aus (Jaeggi 2019: 302). Das Problem, das sich ihrem methodologisch Individualismus allerdings stellt, ist, dass ihre Entfremdungstheorie in dem Moment obsolet wird, in dem sich die entfremdete Verfasstheit der Institutionen und Praktiken herausstellt (vgl. Hidalgo 2015: 652); sprich die Institutionen und Praktiken eine transformative oder gestalterische Aneignung systematisch unterbinden. Jaeggis Lösung ist ihr Aneignungsmodell als solches auf die Maßstabsebene der Lebensformen zu verschieben und von Aneignung als kollektivem Lernprozess zu sprechen (vgl. Jaeggi 2020). Bisher wurde überwiegend Jaeggis Auseinandersetzung mit der liberalen Kritik des Entfremdungsmodells nachgezeichnet, nun widme ich mich ihrer Auseinandersetzung mit der poststrukturalistischen Kritik.

Aneignung als vermittelter Prozess widerspricht sowohl dem Macht- als auch dem Kreativitätsabsolutismus, denn in der poststrukturalistischen Subjektkritik steckt eine eigenartige Spannung zwischen dem Subjekt als Effekt der Macht und dem demiurgischen Charakter des Selbstproduktionsparadigmas. Es handelt sich dann eventuell sogar „nicht nur um eine creatio ex nihilo, sondern um eine creatio ohne creator“ (Jaeggi 2019: 261). Der demiurgischen Schöpfungs idee stellt Jaeggi die Idee der Selbstaneignung gegenüber, da man in die eigenen Handlungsvollzüge immer schon praktisch eingelassen ist (Jaeggi 2019: 262). Jaeggi macht also dagegen stark, dass es einen Referenzpunkt für die formale Integration der Erfahrung und den Prozess der Aneignung braucht (Hidalgo 2015: 651). Sie kritisiert so auch Foucaults paradoxen Umgang mit Subjektivität, denn Foucault sagt Erfahrung sei etwas, das einen/eine verändert. Jedoch muss er für eine solche Aussage so etwas wie einen Träger, ein Subjekt voraussetzen (Jaeggi 2019: 265). Ihre These lautet:

„Der Bezugspunkt eines einheitsstiftenden Selbst, das sich die Vielfalt seiner möglichen Rollen und Aspekte, aber auch seiner Einstellungen und Wünsche aneignet und einander widerstreitende Erfahrungen verarbeitet und integriert, lässt

sich schadlos gar nicht aufgeben. [...] Als Aneignungsvollzug gedacht ist das Selbst einerseits „nicht Eines“, sofern es aus einer Vielzahl zu integrierender Aspekte besteht. Da es sich in Erfahrungen konstituiert, die es mit sich und der Welt macht, ist es ein Selbst der Veränderung. Und sofern auch Aneignungsprozesse einen experimentell-kreativen Charakter haben, ist diese Selbst unvordenklich. [...] andererseits (ist das Selbst) ein Bezugspunkt, an dem sich das Gelingen oder Scheitern solcher Integrationsleistungen zeigt (ohne dass diese streng vereinheitlichend sein müssten).“ (Jaeggi 2019: 266).

Jaeggi verteidigt die Notwendigkeit eines minimal kohärenten Subjekts gegen die völlige Subjektauflösung, denn es ist eine Voraussetzung einer jeden Identität verschiedene Aspekte und Anteile seiner selbst integrieren zu können. Dies ist auch möglich, wenn man eben nicht von einem einheitlichen Selbst ausgeht (Jaeggi 2019: 266). Außerdem lässt sich die Praktik der Selbstdeutung als realer Bestandteil moderner Subjektivität nicht leugnen. Die Frage, „Bin ich in dem, was ich tue, eigentlich ich selbst, lässt sich begrifflich nicht einfach wegkritisieren“ (Jaeggi 2019: 75). Das Subjekt bleibt trotz der Anerkennung seiner Bedingtheit bestehen. Folglich ist Selbstentfremdung dann „ein Zustand, in dem man sich in entscheidender Hinsicht das Leben, das man führt, nicht aneignen kann und in dem, was man tut, nicht über sich verfügt – ohne dass man dabei vollständige Transparenz und Verfügungsmacht der Individuen als Normal- oder Idealfall zugrunde legen müsste“ (Jaeggi 2019: 77).

3.4 Das Zwischenresümee: Jaeggis Entfremdungsbegriff

Nun stellt sich die Frage: Was ist der konkrete, rekonstruierte Entfremdungsbegriff den Rahel Jaeggi entwickelt? Jaeggi (2019: 32-45), wie oben aufgezeigt, versteht im Anschluss an Marx und Heidegger Entfremdung als das Resultat falscher Objektivationen, welche sich im Vollzug der praktischen Aneignung des Selbst und der Welt als Verdinglichung bemerkbar machen. Entfremdung ist demnach ein Objektivierungsfehler, der zu einem defizitären Prozess der Aneignung führt und seinen Ausdruck in einem Gefühl der Machtlosigkeit und Fremdbestimmtheit findet. Folglich versteht Sie Verdinglichung nicht wie Georg Lukács als Struktureffekt der kapitalistischen Moderne, welcher das Bewusstsein bestimmt (Lukács 1969: 266), sondern in Anschluss an Heidegger als falsche Praxis in der die Welt „als Gesamtheit von Gegebenen statt als Praxiszusammenhang begriffen wird“ (Jaeggi 2019: 39). Dadurch verdeckt die Verdinglichung praktische Fragen wie beispielsweise: „was soll ich tun?“ (Jaeggi 2019: 277). In diesem Praxiszusammenhang steht man immer in einer gleichursprünglichen

Beziehung zum Selbst und zu Anderen, beziehungsweise Anderem; der Aneignungsprozess und folglich das Selbst sind konstitutiv sozial (Sayers 2016: 292).

Somit ist ihre Rekonstruktion eine praxistheoretische, die auf einem methodischen Individualismus fußt und die Bedingungen der Möglichkeit behandelt sich als Subjekt begreifen zu können (Evan 2022: 129-130; Jaeggi 2019: 46). Außerdem bedeutet für sie strukturelle Heteronomie lediglich das subjektive Verkennen des Verhältnisses zur Welt, jedoch nicht als objektive Gegebenheit im Sinne der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse oder Institutionen. Ihr Entfremdungsbegriff beschreibt die Qualität der Beziehung des Subjekts zu sich selbst und der Welt und ist somit normativ und deskriptiv zugleich (Jaeggi 2019: 47-50). Trotzdem schafft Sie es den Entfremdungsbegriff von seinen essentialistischen und metaphysischen Verbindlichkeiten zu befreien und so einen zeitgemäßen Entfremdungsbegriff zu rekonstruieren. Darüber hinaus schafft sie es auch sich von der postmodernen /poststrukturalistischen Idee eines sich-selbst-erfindenden oder multiplen Selbst abzugrenzen. Entgegen dem Essentialismus vertritt Jaeggi die Auffassung einer fluiden Natur und die aktive Verfasstheit des Selbst; entgegen dem Poststrukturalismus verweist Sie auf die Notwendigkeit eines Referenzpunkts für die formale Integration von Erfahrungen und für den Prozess der Aneignung (Hidalgo 2015: 651-652). Die Überwindung von Entfremdung ist für Jaeggi nicht gleichbedeutend mit vollständiger Autonomie, sondern lediglich das Aufdecken praktischer Fragen (Evans 2022: 131f).

Allerdings sind ihre Kriterien für eine gelingende Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung rein formal und vage als Kohärenz und Offenheit beschrieben (Sayers 2016: 292). Dabei meint Offenheit so viel wie Erfahrungsoffenheit, Offenheit des Umgangs mit den eigenen Wünschen und Verhaltensweisen, sowie Offenheit des Selbstzugangs (vgl. Jaeggi 2019: 133, 184 & 221). Das Kriterium der Kohärenz bezieht sich auf die Fähigkeit „kohärente Aneignungsgeschichte seiner selbst erzählen zu können, die lebensgeschichtliche Brüche (bis hin zu radikalen Umwertung der eigenen Werte) wie auch Ambivalenzen integrieren kann“ (Jaeggi 2019: 237). Schlussendlich ist der Kern von Jaeggis Entfremdungsbegriff gefasst als eine *Beziehung der Beziehungslosigkeit*, als eine defizitäre Beziehung zum Selbst und zur Welt und als Folge einer scheiternden Aneignung von Welt und Selbst. Daraus resultiert Sinnlosigkeit, Indifferenz, Verlust von Handlungsmacht und Verdinglichung als Unterwerfung unter die Produkte des eigenen Handelns (Neuhouser 2015: 663). Nicht-entfremdet-sein bedeutet so gesehen, sein Dasein als Subjekt in einem unendlichen Aneignungsprozess anzunehmen, ohne Anfang und Ende; als stets aufs Neue interpretativ und transformativ ansetzende Praxis (Hidalgo 2015: 651-652; Evans 2022: 131).

Jaeggi's Theorie ist in ihrer Unternehmung den Entfremdungsbegriff zu „retten“ erfolgreich, weil ihr formalistischer Ansatz essentialistische, objektivistische und paternalistische Annahmen vermeidet, indem sie den Menschen in seinen Handlungen und in seinem Willen statt in einer festgelegten „Essenz“ betrachtet und somit kein universelles, normatives Richtig vorgibt. Gleichzeitig ist sie resistent gegen die poststrukturalistische Kritik am einheitlichen, autonomen Subjekt, da sie Entfremdung nicht als einfache Trennung zwischen Selbst und Fremdem definiert, sondern als einen vielschichtigen, dynamischen Prozess, der vielfältige Formen des Nicht-entfremdet-seins ermöglicht (Evans 2022: 132). Doch auch ihre Theorie hat bestimmte Probleme. Im nächsten Abschnitt werden jene behandelt die in der Literatur besprochen werden. In den darauffolgenden Abschnitten wird ausgearbeitet, wie ihr größtes Manko behoben werden kann.

3.5 Die Probleme von Jaeggis Entfremdungstheorie

Ein Kritikpunkt an Jaeggis Entfremdungstheorie ist die mangelhafte Erklärung, wieso es sich um eine spezifische Kritik an der Moderne handelt (Evans 2022: 127 & 132). Jaeggi selbst hält den Entfremdungsbegriff für den Schlüsselbegriff einer Krisendiagnose der Moderne. Die Entfremdungsdia gnose behandle in ihrer modernen Form immer die verfehlte Einlösung von Freiheit und Selbstbestimmung (Jaeggi 2019: 25). Dieses Spannungsverhältnis finde auf zwei Ebenen statt. Zum einen auf der Ebene des Verhältnisses zur dinglichen, sozialen Welt und ihren Institutionen, dann geht es um die Diskrepanz zwischen der behaupteten Verfügungsgewalt und der tatsächlichen Ohnmacht gegenüber den selbstgeschaffenen Verhältnissen. Zum anderen auf der Ebene individueller Selbstbezüge, hier besteht das Spannungsverhältnis, zwischen den Eigenschaften und Zuschreibungen, die wir tätigen, wenn wir uns selbst als verantwortliche und handlungsmächtige Person auffassen und den Obstruktionen dieser Selbstauffassung (Jaeggi 2019: 68). Jaeggi, wie aus der Darstellung weiter oben ersichtlich geworden ist, deckt mit ihrer Entfremdungstheorie nur zweiteres Spannungsverhältnis ab, da kein Individuum seine Verhältnisse vollkommen selbst schaffen kann. Eher findet sich das Individuum in gesellschaftlich vorgängigen Verhältnissen vor. Deshalb gesteht sie sich auch ein, dass ein solches Verständnis kulturell relativ sei, fügt aber hinzu, dass die Reichweite ihrer Theorie entgegen einer universalistisch anthropologischen Theorie begrenzt sei, da eine solche Kritik immer nur aus einer geteilten Lebensform kommen kann (Jaeggi 2019: 69). Jedoch greift diese Erklärung angesichts ihres sozialontologischen Aneignungsmodells zu kurz, da dieses schlussendlich eine transhistorische Möglichkeit der Entfremdung darstellt (vgl. Evans 2022: 133 & 138). Auch Sayers (2016: 292) stellt fest, dass ihre rein formalen und vagen Kriterien

einer gelingenden Aneignung –beschrieben als Kohärenz und Offenheit – in jeder Gesellschaft Anwendung finden können. Letztendlich kann man nach Jaeggis Entfremdungstheorie heutzutage entfremdet sein, muss es aber nicht. Entweder der Aneignungsprozess gelingt oder eben nicht. Allerdings folgt daraus, dass es keine strukturellen Ursachen der Entfremdung geben kann. Deshalb gelingt bei ihr die Überwindung der Entfremdung durch die richtigen Dispositionen und Gedanken (Evans 2022: 132-133), weil sie das Problem der Entfremdung auf ein psychologisches oder existenzielles Problem reduziert, kann sie auch keine soziale/gesellschaftliche Erklärung liefern (Evans 2022: 130). Daher ist Entfremdung mit Jaeggi als ein Leiden der Individuen unter einem gewissen Reflexivitätsdefizit zu verstehen, dass es ihnen unmöglich macht ihre Lebensführung entsprechend dem Ideal einer sozial bestimmten Autonomie zu realisieren (Rilinger 2015: 94).

Dies leitet direkt zu einem anderen Problem über: ihre Theorie ist für eine Sozialkritik ungeeignet, obwohl Sozialkritik ein von ihr proklamiertes Ziel ist. Schließlich möchte sie im dritten Teil ihres Werkes auf den Zusammenhang von Selbstentfremdung und sozialer Entfremdung eingehen (Jaeggi 2019: 17; vgl. Sayers 2016: 292). Dieser Zusammenhang stelle sich dort her, „wo vom Zuschnitt der gesellschaftlichen Rollenangebote, den nicht vorhandenen Alternativen und der Eigendynamik sozialer Verhältnissen [sic] oder dem beschränkten Charakter der Identifikationsangebote die Rede ist“ (Jaeggi 2019: 325). Hier kommt zum Tragen, dass strukturelle Ursachen der Entfremdung ihren Begriff der Selbstentfremdung obsolet machen würden. Eine sinnvolle Aneignung könnte durch diese Erkenntnis nämlich nur auf die Überwindung der strukturellen Obstruktionen des Aneignungsprozesses abzielen, wodurch ihr Entfremdungsbegriff objektivistisch-perfektionistisch werden würde. Dieser schreibe vor was zu tun sei, um das gute Leben zu verwirklichen. Man sieht, die soziale Natur des Aneignungsmodells des Selbst und seine notwendige Eingebundenheit in soziale Praktiken und Institutionen hat einige Implikationen wie diese zu sein haben, damit dieses Modell möglich ist. Inwiefern moderne soziale Institutionen diesem Anspruch genügen, Strukturen für die Emanzipation des Individuums zu sein oder werden zu können, wird nicht beantwortet (Hidalgo 2015: 652). Jaeggi selbst nimmt die Implikationen wahr, dass ihre Analyse einen Gegenpart in den Institutionen und Praktiken, in denen Individuen entfremdet feststecken, voraussetzt. (Jaeggi 2019: 325). Jedoch lässt sie selbst diese Analyse des Gegenparts für andere Theoretiker*innen übrig (Hidalgo 2015: 652) und hält lediglich fest, dass in einer rationalen sittlichen Ordnung Institutionen und die soziale Welt als Ganzes die Möglichkeit zur rationalen Aneignung (Gestaltung und Transformation) oder Identifikation bieten müsse und sich nicht lediglich zur liebenden Identifikation eigne (Jaeggi 2019: 331 & 302). Am Ende handelt es sich

bei ihrem Entfremdungsbegriff nicht um eine Beschreibung sozialer Pathologien, sondern psychologischer Pathologien. Dies resultiert aus dem oben bereits erwähnten methodologischen Individualismus und dem damit einhergehenden Fokus auf Selbstentfremdung.

Jaeggi sind diese Probleme vermutlich bekannt, weshalb sie den Gegenpart nie ausgearbeitet hat. Stattdessen verlagerte sie ihr Aneignungsmodell auf die objektive Ebene der Lebensformen. Damit kann sie den Einwänden entgegen, dass manche Lebensformen eine erfolgreiche Aneignung verunmöglichen. Diesen Schritt geht sie in ihrem Werk „Kritik von Lebensformen“ (2020 [2014]). Durch ihre Konzeption der immanenten Kritik, kann sie auch diese kritisieren, ohne paternalistisch oder objektivistisch zu sein (Evans 2022: 132). Dabei versteht sie Lebensformen als Instanzen von Problemlösungen, welche die Krisen, in die sie geraten, in einem sich anreichernden Lernprozess lösen. Scheitern die Lösungen, weil die Lebensform den notwendigen Lernprozess hemmt, kann diese Lebensform als regressiv bezeichnet werden. Auch hier ist das normative Kriterium auf das Funktionieren, also auf das „Wie“ abgestellt (Jaeggi 2020: 58-61 & 315; vgl. Novakovic 2019: 287-290). Durch dieses Manöver ermöglicht Jaeggi zwar eine Sozialkritik als Kritik von Lebensformen, allerdings nur hinsichtlich dessen, ob der Entwicklungsprozess bestimmter Lebensformen als rational bewertet werden kann (Novakovic 2019: 284). Es geht also um die Entwicklung eines minimalen und formalen Fundaments von Normen und deren philosophische Rechtfertigung, fernab von der Analyse der wirklichen Verhältnisse. Man könnte dieses Vorgehen auch als Selbstbeschäftigung mit der Kritik der Kritik bezeichnen (Rilinger 2015: 88-89). Dagegen beschäftigt sich die Soziologie mit der Analyse und Kritik der wirklichen Verhältnisse. Deswegen geht es im Folgenden darum zu klären, wie eine soziologische Sozialbeziehungsweise Gesellschaftskritik ermöglicht werden kann.

4. Wie Sozialkritik und Gesellschaftskritik ermöglichen

Zunächst muss die Aufgabe der soziologischen Theorie umrissen werden, damit ersichtlich wird, welche Kriterien sie zu erfüllen hat und wie sie die Möglichkeit eröffnet strukturelle Ursachen von Entfremdung in den Blick zu bekommen. Die bereits am Eingang dieser Arbeit erwähnte Polykrise (vgl. Bröckling et al. 2024: 12) löst eine gesellschaftliche Selbstreflexion aus, die ihren Ausdruck in verschiedenen sozialen und politischen Bewegungen von Attac über Fridays for Future, die französischen Gelbwesten bis hin zu Black Lives Matter und zu indigenen Bewegungen findet. Jedoch sind diese Bewegungen zumindest implizit auf Gesellschaftstheorie oder andere umfassende gesellschaftliche Entwicklungsdeutungen angewiesen (Reckwitz & Rosa 2021: 13). Dabei ist zu beachten, dass nicht jede soziologische

Theorie gleich Gesellschaftstheorie ist. Vielmehr gibt es zwei Spielarten: Die eine ist die Sozialtheorie und die andere ist die Gesellschaftstheorie. Erstere beantwortet die Frage: „Was ist das Soziale? Für die Beantwortung entwickelt die Sozialtheorie Begriffe wie Handeln, Kommunikation, Norm, Rolle, Macht, Institution“ (Reckwitz 2021: 27) und so weiter. Letztere beschäftigt sich im Unterschied dazu mit den gesamtgesellschaftlichen Strukturen, Phänomenen und Mechanismen, wie diese sich historisch herausgebildet haben (Reckwitz 2021: 27). Während es der Sozialtheorie generell um Sozialität und Gesellschaftlichkeit geht, im Sinne überzeitlicher und ortsungebundener Strukturen menschlicher Praxis, beschäftigt sich die Gesellschaftstheorie mit konkreten Gesellschaften, wie sie in spezifischen Zeiten und an spezifischen Orten bestehen. Sie trifft allgemeine Aussagen über besondere Gesellschaften (Reckwitz 2021: 32).

Wie der Leser*in auffällt wurde die Disziplin von der Philosophie zur Soziologie gewechselt. Weshalb dies möglich ist und wo die Verbindung beider Disziplinen liegt wird weiter unten aufgegriffen. Zunächst geht es hier darum den Gegenstand der soziologischen Gesellschaftstheorie zu fassen. Ich werde mich dabei Reckwitz Definition vorerst anschließen und im Weiteren hinsichtlich für die in dieser Arbeit vertretene Auffassung spezifizieren:

„Im Zentrum der soziologischen Gesellschaftstheorie steht dabei die Moderne, jener Typus von Gesellschaftlichkeit, dessen Wurzeln mit Beginn der europäischen Neuzeit gelegt wurden, der sich seit dem 18. Jahrhundert in Europa und Nordamerika im Zuge der Industrialisierung, der Demokratisierung, der Verwissenschaftlichung, der Säkularisierung und der Individualisierung herausgebildet hat und der seitdem friedlich oder gewaltsam und in verschiedenen Spielarten und hybriden Mischungen über den Globus prägend wirkt“ (Reckwitz 2021: 32).

Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, dass die westliche Moderne der Normalfall von Gesellschaften ist. Die modernen westlichen Gesellschaften sind viel mehr spezifische Konstellationen zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orten. Nichtsdestotrotz haben sich einzelne Elemente der europäisch-nordamerikanischen Moderne globalisiert, wie Kapitalismus und Wissenschaft. Die Weltgesellschaft kann auch als ein Gefüge multipler Modernen gefasst werden, die sich hybride überschneiden (Reckwitz 2021: 32f, Fußnote 4). Lukács beschreibt diese Herausbildung der Gesellschaftlichkeit mit folgenden Worten: „Die bürgerliche Gesellschaft vollzieht diesen Vergesellschaftungsprozess der Gesellschaft“ (Lukács 1968: 192), denn der Kapitalismus reiße all raumzeitlichen Schranken zwischen Ländern, sowie

die rechtlich rigide Ständeschichtung nieder. Dabei verschwinden die ökonomischen Beziehungen zwischen den formal gleichen Menschen, die den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur unmittelbar geregelt haben. Der Mensch wird zum Gesellschaftswesen, und die Gesellschaft seine Wirklichkeit (Lukács 1968: 193). Zwei Punkte die Reckwitz nennt und teilweise auch bei Lukács aufscheinen, sind entscheidend für die hier vorliegende Arbeit. Erstes der Gegenstand ist die Moderne, welche als globales, wenn auch nicht als einheitliches Phänomen aufgefasst wird und zweitens, dass die globalen Elemente in dieser Moderne Kapitalismus und Wissenschaft sind. Durch diese Eingrenzung wird es möglich an die ältere Kritische Theorie anzuschließen. So nannte Marcuse (2004) diese globalen wirkenden Konstellationen schon im Untertitel seines Werkes „Der eindimensionale Mensch“ fortgeschrittene Industrie-gesellschaften. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass die ökonomische Wertabstraktion nur einen Spezialfall der formalen Rationalität darstellt, welche den gesamten Aufbau der kapitalistischen Gesellschaft bestimmt (Beiersdörfer 1986: 199; vgl. Lukács 1968). In Anschluss an die ältere Kritische Theorie wird Wissenschaft an dieser Stelle mit formaler Rationalität gleichgesetzt. Die bei Lukács zum ersten Mal beschriebene Verbindung von Webers Rationalisierungsthese und marxischer politischer Ökonomie findet sich ähnlich in der älteren Kritischen Theorie wieder; bei Marcuse beispielsweise im Zusammenhang der wissenschaftlichen Betriebsführung (vgl. Marcuse 2004: 160f) und bei Adorno und Horkheimer in der „Dialektik der Aufklärung“ beispielsweise als die technische Rationalität der Kulturindustrie (vgl. Adorno & Horkheimer 2021: 142-145).

Doch die hier vertretene Auffassung der Moderne als kapitalistisch und rational, beziehungsweise als fortgeschrittene Industriegesellschaften hat wie jeder Formationsbegriff Schwierigkeiten mit der Grenzziehung. Selbst wenn man sich auf die Kapitalakkumulation als Kriterium beschränkt, erweist sich die Grenzziehung problematisch, zum einen dort wo nichtkapitalistische Gesellschaften zur Moderne gezählt werden, zum anderen in der historischen Betrachtung (Rosa 2021: 154). Aufgrund dieser kategorialen Probleme bei der Bestimmung von Formationsbegriffen, haben einige Soziolog*innen diese Begriffe ganz aufgegeben und andere haben sie in eine Multiplizität von unterschiedlichen Modernen aufgefächert. Durch letztere Lösung läuft man allerdings Gefahr das Gemeinsame dieser Formationen aus den Augen zu verlieren, welche unter dem Begriff der Moderne gefasst werden. Auch die Aufgabe des Formationsbegriffs der Moderne würde das kategoriale Grundproblem der Gesellschaftstheorie nicht lösen, denn die Notwendigkeit soziale Formationen zu identifizieren und von anderen zu unterscheiden bliebe bestehen. So wiederholt sich dieselbe Problematik auch mit jedem anderen Formationsbegriff (Rosa 2021: 155f). Gibt

man jegliche Formationsbegriffe auf Lassen sich einzig noch Praxistheorien formulieren, aber jene untersuchen konkrete soziale Praktiken im Kontext von Sozialität, Körperlichkeit, Materialität und einzelner kultureller Artefakte. Allerdings geraten dann die übergreifenden Zusammenhänge solcher Praktiken und deren strukturelle Hintergründe aus dem Blick (Rosa 2021: 158-159).

Genau diese Zusammenhänge sind Jaeggis Theorie der Entfremdung aus dem Blick geraten, wie die Darstellung der diagnostizierten Probleme gezeigt hat, kann sie die strukturellen Gründe für Entfremdung nicht ausweisen. Auch ihr praxistheoretischer Versuch ihr Aneignungsmodell zu retten, indem sie die entsprechende Leerstelle durch den Begriff der Lebensform füllt, ist problematisch, weil sich unter anderem alle Probleme der Formationsbegriffe hinsichtlich der Grenzziehung wiederholen. Des Weiteren ist dies problematisch, weil zusätzlich das Problem der Aggregationsebenen von Praktiken ergibt, wenn man gleichzeitig in mehrere Lebensformen eingebunden ist, denn spätestens dann wiederholt sich die Frage, wie sich Lebensformen definieren und voneinander abgrenzen lassen (Rosa 2021: 159f). Jaeggi grenzt Lebensformen ausgehend von den Problemen, die sie lösen sollen, ab (Jaeggi 2020: 89f). Jedoch ist dies genauso problematisch, da die spezifischen Wechselwirkungen und Überschneidungen zwischen den Lebensformen, welche bei den Problemlösungen berücksichtigt werden müssen, eine klare Zuordnung erschweren. Jaeggi selbst führt Adornos „Minima Moralia“ als Thematisierung von Lebensformen an und beschreibt analog dazu die funktionale Rolle von „kleineren“ Lebensformen im Ganzen. Sie weist dabei lediglich daraufhin, dass man diese Beziehungen der Lebensformen zueinander nicht als vertikale Kausalbeziehungen verstehen darf (Jaeggi 2020: 92f). Wie jedoch die Einflussverhältnisse, Überlappungen, Zusammenhänge und Assoziationen der Lebensformen bei der Problemlösung entschärft werden, bleibt schleierhaft. An dieser Stelle wird Jaeggis Aneignungsmodell und Konzeption der immanenten Kritik allerdings noch nicht in Betracht gezogen, sondern lediglich ihre Bezugsrahmen (Individuum und Lebensformen) werden kritisiert. Jaeggi selbst verweist auf die Notwendigkeit von Theorie zur Problemlösung in der „Kritik von Lebensformen“, da die immanente Kritik von einer widersprüchlichen Situation ausgeht und zwischen den Elementen des Widerspruchs eine Verbindung herstellen muss (Jaeggi 2020: 298f). Dabei sind die Probleme in die Lebensformen geraten gleichzeitig gegeben und gemacht. Das heißt, die immanent-kritische Analyse entdeckt nicht einfach die widersprüchlichen Zusammenhänge sozialer Wirklichkeit, oder konstruiert diese einfach, sondern geht in der Analyse von praktischen Problemen aus. Diese sind jedoch nicht interpretationsunabhängig. Die Realität setzt uns, so verstanden, Widerstände entgegen, selbst wenn sie nicht einfach gegeben ist (Jaeggi 2020: 306f). Die

immanente Kritik zielt nicht mit einem romantisch-harmonistischen Ideal auf die Aufhebung aller Widersprüche, betrachtet diese dennoch als Bewegungsmoment, das auf eine vorläufige Überwindung drängt. Dies setzt allerdings voraus, dass man die Entwicklung von Lebensformen oder Gesellschaften als rationalen Lernprozess beschreiben kann (Jaeggi 2020: 307). Dieser Lernprozess ist nicht als Geschichtsteleologie zu verstehen, „vielmehr ergibt sich die Stufung erst aus der gerichteten Entwicklung der Probleme auseinander“ (Jaeggi 2020: 425). Als Resultat von Reaktionen auf Probleme werden in diesem Lernprozess historisch erreichte Problemstellungen und (normative) Anspruchsniveaus fixiert (Jaeggi 2020: 194). Jaeggis Konzeption von Lernprozessen erlaubt ihr auf ansprechende Weise die Idee von Fortschritt zu retten, ohne diesen als Blaupause zu betrachten und ohne zu behaupten, dass er unausweichlich ist, sowie ohne eine ideale Lebensform zu vertreten (Novakovic 2019: 289). Doch so wie die institutionellen Vermittlungen der Bezugsrahmen, die Jaeggi als die Lebensformen umreißen identifiziert und die sie zwar anführt, aber nicht ausreichend theoretisiert, so werden auch die Imperative und Machtstrukturen kapitalistischer politischer Ordnungen, die auf diese Bezugsrahmen einwirken, nicht konzeptualisiert – selbst, wenn diese sich direkt auf die Aussichten für eine wirksame soziale Transformation auswirken. Lebensformen als normative Ensembles vernachlässigen somit den Einfluss historischer und politischer Determinanten, die den normativen Druck effektiv werden lassen, oder den Aufstieg von Lebensformen ermöglichen (Vázquez-Arroyo 2021: 140).

Trotzdem ist Jaeggis Konzeption anschlussfähig an eine Gesellschaftstheorie, die sich als gesellschaftliche Selbstdeutung versteht und davon ausgeht, dass die Veränderung der Grundbegriffe gesellschaftlicher Selbstdeutung und Selbstbeschreibung es vermag, die gesellschaftliche Wirklichkeit selbst zu verändern, da Sprache unser Verständnis von der Wirklichkeit und damit unseren motivationalen Handlungsbezug zu ihr verändern kann (Rosa 2021: 161). Subjekte begreifen implizit ihr eigenes Handeln immer schon im Rahmen einer formationsbezogenen Kulturdeutung. Dadurch verleihen sie diesem Handeln und ihrem Dasein einen Sinn (Rosa 2021: 162). Deshalb haben Adorno und seine Kollegen der Soziologie, die darauf verzichtet nach den generativen Mechanismen hinter den sozialen Tatsachen zu fragen, im berühmten Positivismusstreit eine verdinglichende Tendenz nachgesagt (Rosa 2021: 163). Ein gesellschaftstheoretischer Entwurf ist die zu einem historischen Zeitpunkt bestmögliche Interpretation der gesellschaftlichen Lage durch eine Theoretiker*in. Dabei ist die Beurteilung der Angemessenheit dem akademischen und öffentlichen Diskurs überlassen (Rosa 2021: 168; Rilinger 2015: 89). Rosas Vorstellung von Gesellschaftstheorien als begründete Vorschläge zur Selbstverständigung im Angesicht spezifischer gesellschaftlicher Problemkonstellationen

erweist sich als überaus anschlussfähig an Jaeggis Konzeption der Kritik von Lebensformen (Rosa 2021: 168). Deswegen wird sich im weiteren Verlauf dieser Arbeit an diese beiden Autor*innen angeschlossen. Dieses Verständnis von Gesellschaftstheorie versteht sich als Selbstdeutungen einer Gesellschaft, um gewisse Probleme verständlich zu machen und einen Lösungsprozess anzustoßen. Es ist damit ein fundamental anderes Theorieverständnis als das objektivierende in den Naturwissenschaften, nämlich ein reflexives (Geuss 1983: 10). Das vorläufige Argument ist, dass Jaeggis Konzeption der Kritik von Lebensformen und ihr Aneignungsmodell zweierlei Hinsicht produktiv sind in. 1. Ihr Verständnis von immanenter Kritik liefert einen Interpretationsrahmen für die Reichweite von Gesellschaftstheorien. 2. Ihr Aneignungsmodell stellt einen abstrakt normativen Maßstab für Entfremdung dar, an dem beschriebene gesellschaftliche Konstellationen gemessen werden können. Damit diese beiden produktiven Punkte wirksam werden können muss eine Entfremdungstheorie zwischen Struktureffekten und Strukturbildung unterscheiden. Ansonsten entsteht erneut das praxistheoretische Dilemma, dass Entfremdung letztendlich nur durch „richtiges“ Denken überwunden werden kann. Dieses Problem der Central Conflation, bei der alle Bestandteile einer Situation, ohne zu differenzieren als Elemente einer Praxis gesehen werden (Rosa 2021: 172), ist für eine Entfremdungstheorie vor allem aufgrund der Unfähigkeit, strukturelle Ursachen zu beleuchten ungeeignet. In Anschluss an Rosa (2021: 172ff) wird deswegen an einem perspektivischen Dualismus festgehalten. Dies bringt eigene Probleme mit sich, die in der hier vorliegenden Arbeit nicht gelöst werden können, aber für die Rehabilitation eines gesellschaftsanalytisch-explanativen Entfremdungsbegriffs müssen diese in Kauf genommen werden. Die Schwierigkeit ist bekannt, da schon Lukács daran scheiterte eine adäquate Vermittlung zwischen System- und Handlungstheorie herzustellen. Er versuchte dies mit einer Subjekt-Objekt-Dialektik und dem Begriff der objektiven Möglichkeit. Seine fehlende Vermittlung ersetzte er durch eine teleologische Geschichtsphilosophie; das Proletariat habe schlicht seine geschichts-philosophische Mission einzusehen (Beiersdörfer 1986: 207). Im nächsten Abschnitt wird eine konkrete Konzeption von Gesellschaftstheorie im Sinne der Kritischen Theorie ausgearbeitet.

5. Die Konzeption von Gesellschaftstheorie im Sinne der Kritischen Theorie

Nun geht es darum darzulegen, wie konkret eine Gesellschaftstheorie auszusehen hat, die sich als gesellschaftliche Selbstdeutung versteht. Hierfür ist zunächst die Frage zu klären, wie man Gesellschaft fassen kann. Diese Frage führt auch auf den vollzogenen Disziplinwechsel zurück. In Anschluss an Adorno kann man sagen, dass die Philosophie sich mit der Möglichkeit und

dem Wesen von Theorie beschäftigt, während die Einzelwissenschaften Theorien bilden. Nachdem die hier vorliegende Arbeit sich auch mit dem Wesen der Gesellschaftstheorie beschäftigt, bewegt sie sich zwangsläufig zwischen beiden Disziplinen (Adorno 2023: 9f). Diese verweisen in der Argumentation stets aufeinander, denn das Ziel dieser Arbeit ist es bekanntlich den Entfremdungsbegriff als gesellschaftstheoretisch-explanative Kategorie wieder möglich zu machen. Die Soziologie, wie sie in Anschluss an Adorno (2023: 31) verstanden wird, muss versuchen etwas wesentliches über die Gesellschaft auszusagen. Das Forschungsobjekt selbst drängt die Soziolog*in dabei über die Faktizität hinauszugehen. Eine Wissenschaft von der Gesellschaft ist anders als mit theoretischem Denken gar nicht zu bestreiten (Adorno 2023: 14). Auf der methodologischen Ebene muss nun geklärt werden, wie die Gesellschaft kategorial gefasst werden kann. Da es Theorien immer um Gesetzmäßigkeiten geht, sind es jene, die gefasst werden müssen. Hierfür verwendet Adorno den Begriff der Tendenz. Ohne diesen sei Gesellschaft gar nicht imaginierbar, weil darin die entscheidende Vermittlung von sozial Gegebenen und seinem Begriff (eines Wesens der Gesellschaft) liege (Adorno 2023: 38). Jedoch theoretisch werden formulierte Tendenzen erst, wenn sie gegenüber dem bloß Seienden, etwas grundsätzlich Neues aufzeigen, beispielsweise die Tendenz der Kapitalkonzentration im Kapitalismus (Adorno 2023: 39). Dabei ist die Tendenz zugleich „die Fähigkeit theoretischen Denkens, im Begriff selber sein Nicht-identisches zu fassen“ (Adorno 2023: 40). Am Begriff der Tendenz wird deutlich, dass Adorno jeglichen Begriff von positiver Totalität ablehnt (Rabuzza 2025: 205). Damit ist jedoch nicht die Totalität der Gesellschaft gemeint, sondern eine geschichtliche Totalität, beziehungsweise der Versuch der Philosophie das Ganze zu fassen, den Adorno als illusorisch verwirft (Rabuzza 2025: 207). Tendenzen kann es nur geben, wenn die Gesellschaft schon eine Totalität als System ist. Es muss zumindest in einem Bereich der Gesellschaft für den die Gesetzmäßigkeit unterstellt wird eine Einheit bestehen (Adorno 2023: 41).

„Wenn Begriffe wie Tendenz, Totalität, Theorie nur von einer einheitlichen Gesellschaft gelten, so bedeutet das nicht nur, daß die Theorie durch ihr Objekt, die Gesellschaft, bestimmt ist, es bedeutet auch, daß die Möglichkeit von Theorie nicht nur eine Sache subjektiver Vernunft, wissenschaftlicher Disziplin ist, sondern davon abhängt, ob die gesellschaftliche Wirklichkeit überhaupt einer Theorie adäquat ist.“ (Adorno 2023: 41)

In diesem Zitat zeigt sich eine Parallele zu Lukács (1968), der in seinem Aufsatz „der Funktionswechsel des historischen Materialismus“ dessen Anwendung auf sich selbst proklamiert, da man erkennen müsse, dass dieser Produkt seiner Zeit ist und somit auch nur im

Sinne eines Zeitkerns seine Wahrheit besitze. „Der historische Materialismus ist also vorerst eine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer ökonomischen Struktur“ (Lukács 1968: 404). Die Rede von einer Theorie der Gesellschaft ist an bestimmte historische Gegebenheiten gebunden, in denen die scheinbar völlig autonomen, abgeschlossenen und unabhängigen Subsysteme als bloße Momente des ganzen Systems methodisch aufhebbar sind (Lukács 1968: 405). Allerdings kann man laut Adorno von einem System der Gesellschaft nur im Sinne einer Tendenz sprechen, weil sie nie vollständig realisiert sei, heißt: „[...] die Gesellschaft, wie sie ist, nicht dieses System ist, das sie ihrem eigenen Begriff nach sein sollte“ (Adorno 2023: 48), das Moment der Nicht-Identität ist damit in diesem Verständnis enthalten.

Die Tendenz als dynamische Gesetzmäßigkeit einer Totalität ist erst sinnvoll seit der industriellen Revolution und dem Aufkommen des wirtschaftlichen Liberalismus, „der ja in dem klassischen national-ökonomischen Modell der liberalen Theorie“, von Adam Smith vorweggenommen worden ist (Adorno 2023: 44). Allerdings haben alle theoretischen Entwürfe versagt und auch die Rassentheorie der Nationalsozialisten war schließlich eine, zwar zum Wahnsystem ausgeartete, doch noch immer Gesellschaftstheorie. Als Folge dessen herrschte schon zur Zeit Adornos ein weitgehendes Misstrauen gegen die Theoriebildung (Adorno 2023: 45). Auch heutzutage wird Gesellschaftstheorie immer seltener betrieben und droht insbesondere außerhalb Deutschlands als akademische Disziplin zu verschwinden (Rosa 2021: 160). Dies liege neben der mangelnden methodischen Begründbarkeit auch daran (Rosa 2021: 160), dass es nahezu unmöglich geworden ist von einer einheitlichen Tauschgesellschaft zu sprechen, da das Marktgesetz zu sehr beschränkt, und weil das Proletariat integriert worden sei. Es besitze nicht mehr seine exterritoriale Position gegenüber der Gesellschaft (Adorno 2023: 50-55). Dennoch wird hier davon ausgegangen, und Adorno selbst hielt ja bekanntlich an dem Begriff der Tauschgesellschaft fest (vgl. Adorno 2023: 49), dass es sich bei den Gesellschaften in der Moderne um kapitalistische beziehungsweise Tauschgesellschaften handelt. Die Gründe sind empirischer Natur, zum einen wurden im Zuge der Finanzialisierung die integrierenden Maßnahmen für das Proletariat zurückgerollt beziehungsweise ausgehebelt und eine interventionistische Wirtschaftspolitik, welche die Nachfrageseite stützt, verunmöglicht (vgl. Vogl 2024: 161-171), zum anderen gibt es eine eklatante Vermögensungleichheit, die aus einer höheren Rendite der Aktionär*innen als dem gesamten Wirtschaftswachstums der Volkswirtschaften resultiert (vgl. Piketty 2020: 42-51). Deshalb ist es angemessen, aufgrund dieser empirischen, erneuten Radikalisierung des Kapitalismus weiterhin von einer Tauschgesellschaft zu sprechen, da zwischen Empirie und Theorie auch nie eine strikte Trennung herrscht und herrschen sollte (Adorno 2023: 42). Auch haben diese Entwicklungen

zu einer Polarisierung der Gesellschaft geführt, aber nicht im Sinne von Meinungsverschiedenheiten, sondern als eine anwachsende Gruppenmacht bestimmter Akteursgruppen, welche den Liberalismus gegen sich selbst ausspielen (vgl. Adorno 2023: 200). Ich sprach auch schon in der Einleitung von einem vermehrten Racketdenken mit Verweis auf Bröckling et al. (2024: 12). So befindet sich die Theorie heute, wie zur Zeit Adornos in der Zwangslage, sowohl System als auch Nicht-System zu sein. Mit System ist gemeint sie muss die potenzielle Geschlossenheit und Einheit der Gesellschaft, und gleichzeitig aufgrund dessen, dass diese Geschlossenheit Produkt der gesellschaftlichen Antagonismen ist, also ihre absolute Einheit gerade die Entzweiung produziert, ausdrücken (Adorno 2023: 125f). Diese Einheit der Gesellschaft ist eine negative Totalität in der allgemeinen Unfreiheit (Adorno 2023: 114). Das heißt, dass alle Mitglieder*innen dieser Gesellschaft der zweiten Natur unterworfen sind und selbst noch die Herrschenden Beherrschte sind, denn der Wert ist das automatische Subjekt (MEW 23: 168f).

In der Gesellschaftstheorie überschneiden sich offensichtlich Philosophie und Soziologie, zum einen, weil man im dialektischen Denken nicht zwischen Methode und Inhalt unterscheiden kann, zum anderen, weil sich Gesellschaft als Prozess nur mühevoll begrifflich einfangen lässt (Adorno 2023: 10; Adorno 2022: 9). Deswegen ziehe ich hier nun Adornos Verständnis seiner Philosophie als materialistische Deutungswissenschaft heran, um sie auf seine Soziologie auszuweiten. Für seine Philosophie als materialistische Deutungswissenschaft schließt Adorno sich an Walter Benjamins dritten Modus der wissenschaftlichen Bezugnahme als Konstellation an. Dieser besteht neben Induktion und Deduktion. Benjamin kritisierte philosophische Systeme dahingehend, dass deren Kriterium für Wahrheit nur kognitiv sei. In der Konstellation hingegen solle die Wahrheit wie im Kunstwerk durch den gelungenen Ausdruck aufscheinen und dies durch die Verschränkung von Form und Gehalt bewerkstelligen. Das heißt in der Logik der Konstellation werden die Analyse der Wirklichkeit und die Begriffsbildung verschränkt und in immer weitere differenzierte Deutungen gestellt. Mit Bezug zum Bild des Angelus Novus³ bedeutet dies, die Konstellation fügt die Trümmer der Geschichte zu einem brüchigen Ganzen zusammen. Ein Beispiel für eine gelungene Konstellation ist in Adornos Augen die Warenform, da man in der Analyse und Kritik der ökonomischen Strukturen mehr über die menschliche Sozialität in der konkreten Form der Vergesellschaftung erfährt als sie über eine positive anthropologische Setzung herzustellen (Rabuzza 2025: 213-215). Die prozesshafte Vergesellschaftung findet in der marktförmigen Gesellschaft über das Tauschprinzip statt, dabei

³ Vgl. Benjamin 2021: 697f

besteht das spezifisch Gesellschaftliche im Übergewicht der Verhältnisse gegenüber dem Menschen (Adorno 2022: 9 & 13). Dieses Übergewicht macht den perspektivischen Dualismus notwendig, da dieses sich sonst der Theorie entzieht. Außer man vertritt eine poststrukturalistische Position, in der alles aus einer der Gesellschaft vorgängigen produktiven Macht resultiert (Reitter 2024: 285f). Allerdings ist dann, wie oben in Anschluss an Jaeggi dargestellt, eine Entfremungskritik nicht mehr möglich.

Dieses Übergewicht der Verhältnisse wird auch durch den für die kritische Gesellschaftstheorie entscheidenden Begriff der Totalität gefasst. Der totale Zusammenhang besteht darin, wie oben bereits erwähnt, dass alle sich dem Tauschgesetz unterwerfen müssen, insofern sie nicht aus der Gesellschaft ausscheiden wollen, ganz gleich, ob sie subjektiv von einem Profitmotiv getrieben werden oder nicht. Dabei versteckt sich in der Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warenaustauschs die Herrschaft von Menschen über Menschen (Adorno 2022: 14). Die ökonomischen Kategorien verhüllen nämlich, indem sie als Dinge und Beziehungen zwischen Dingen erscheinen, dass sie Kategorien der Beziehungen der Menschen zueinander sind. Letztendlich handelt die Ökonomie nicht von Dingen, sondern von Verhältnissen und Beziehungen zwischen Personen (Lukács 1968: 187). Die Totalität der Empirie wird so zu einem Begriffssystem der Vermittlung – dies ist jedoch nicht als ökonomischer Reduktionismus zu verstehen – denn, die marxistische Rolle der Ökonomie als geschichts-universelle Reduktionsbasis wird bei Lukács aufgehoben und weitgehend auf die Epoche des Kapitalismus beschränkt. Der Bezugsrahmen ist für Lukács die jeweils historisch bestimmte, strukturierte Totalität, deren einzelne Teile in ihrer funktionalen Beziehung zum Ganzen begriffen werden (Beiersdörfer 1986: 132). Die Gesellschaft, als gesellschaftliche Totalität, ist nicht nur eine dynamische Kategorie, sondern auch eine funktionale, da das Ganze sich nur durch die Einheit der von ihren Mitglieder*innen erfüllten Funktionen erhält (Adorno 2022: 9-10). So entsteht auch für Lukács die Erkennbarkeit eines Gegenstandes aus seiner Funktion in der bestimmten Totalität, in der er fungiert. Dieser funktionale Zusammenhang befähigt die dialektische Totalitätsbetrachtung die Wirklichkeit als gesellschaftliches Geschehen zu erfassen (Lukács 1968: 185f).

An dieser Stelle muss auf eine grundlegende Verschiedenheit des Totalitätsbegriffs von Lukács und Adorno hingewiesen werden. Während Lukács die Totalität als Totalität der Geschichte begreift, hält er an der marxschen Geschichtsphilosophie und damit an der Überwindung der Subjekt-Objekt-Dualität fest. Folglich schreibt er, dass ohne die dialektische Methode das Erfassen der Geschichte als einheitlicher Prozess unmöglich sei (Lukács 1968: 183) und die Identität von Denken und Sein, Subjekt und Objekt darin bestehe, dass sie Momente desselben

realgeschichtlichen Prozesses seien, was vom Proletariat erkannt werden könnte (Lukács 1968: 352-355 & 393). Adorno hingegen lehnt eine (positive) Totalität der Geschichte ab, für ihn ist das Erfassen der Wirklichkeit als Ganzes nur noch Illusion seitdem die Wirklichkeit selbst alle geschichtsteologischen Vorstellungen von der Verwirklichung der Freiheit in einer vernünftig eingerichteten Welt widerlegt hat. Sein Argument gegen Ontologie und Totalität schließt sich Kant an, indem er Gegenstände nur noch als Erscheinungen, die das Subjekt selbst hervorbringt, jedoch nicht mehr an-sich erkennbar seien versteht. Zudem historisiert er das Subjekt als Form der Erkenntnis, sodass die Frage nach dem Sein nur im Kontext einer spezifischen Subjektivität gestellt werden kann (Rabuzza 2025: 206-208). Adornos Totalität bezieht sich somit nur auf die Gesellschaft als Totalität und nicht auf die Geschichte. Für den weiteren Verlauf dieser Arbeit wird sich Adornos Auffassung angeschlossen, da die geschichtsteologische Vorstellungen von der Wirklichkeit als widerlegt betrachtet wird und sein Totalitätskonzept vollkommen ausreicht, um Jaeggis Desiderat der strukturellen Analyse zu füllen. Im nächsten Abschnitt werden die Entfremdungsbegriffe der älteren Kritischen Theorie ausgearbeitet und versucht eine mögliche zeitgemäße Synthese zu bilden, zuvor werden einleitend für den nächsten Abschnitt die Ergebnisse der Abschnitte vier und fünf kurz zusammengefasst.

6. Die ältere Kritische Theorie und ihre Entfremdungsbegriffe

Aus den wichtigsten Punkte der vorherigen zwei Abschnitte (4 & 5) folgt, dass die ältere Kritische Theorie ihren Formationsbegriff in der modernen kapitalistischen Gesellschaft findet, welche als eine Totalität aufgefasst wird. Konstituiert wird jene Gesellschaft durch das Tauschprinzip beziehungsweise die strukturelle Wirkung der Ware (vgl. Adorno 2022: 14; vgl. Lukács 1968: 259f). Diese Auffassung resultiert aus der Verbindung von Webers Rationalisierungsthese und Marxens politischer Ökonomie (vgl. Beiersdörfer 1986: 156). Auch die neueren Theorien der Moderne, wie Reckwitz zeigt, gehen von einer globalisierten Wissenschaft und kapitalistischen Wirtschaft aus, sodass sich hier eine latente Aktualität jener älteren Theorien finden lässt (vgl. Reckwitz 2021: 32f). Dabei sind diese Gesellschaftstheorien in Anschluss an Rosa und Adorno als gesellschaftliche (Selbst-)Deutungen zu verstehen, welche versuchen durch das Beschreiben von Tendenzen ein neues Selbstverständnis der Gesellschaft von sich zu ermöglichen, gewisse Probleme zu offenbaren und etwaige Problemlösungen anzustoßen (vgl. Rosa 2021: 161; vgl. Rabuzza 2025: 213-215). In diesem Verständnis von Gesellschaftstheorie wird die Ausarbeitung der jeweiligen Entfremdungsbegriffe eingebettet, wobei sich Jaeggis Ergebnis ihrer historischen Analyse angeschlossen wird: Entfremdung sei ein verdinglichender Objektivierungsfehler (Jaeggi 2019: 38). Während

Jaeggi jedoch die Entfremdungserfahrung als Resultat eines verdinglichenden Aneignungsprozesses des individuellen Lebens denkt, wird hier versucht zu zeigen, dass eine Gesellschaft als Lebensform entfremdet ist, wenn sie aufgrund eines strukturellen Heteronomie und dem daraus folgenden verdinglichten Bewusstseins unfähig ist sich ihre selbstgeschaffene gesamtgesellschaftliche Lage beziehungsweise Situation, welche Produkt ihres Wirkens ist, anzueignen, beziehungsweise daraus zu lernen. Einzuschließen ist an dieser Stelle; Adorno lehnt für sich persönlich den Begriff der Entfremdung eigentlich ab, hält aber an den Begriffen der Verdinglichung und des Warenfetischismus fest (Ruffing & Lorenz 2012: 54), deshalb ist er für die in dieser Arbeit vertretene Auffassung von Entfremdung anschlussfähig. Zunächst wird sich dem Begriff der Entfremdung bei Lukács in „Geschichte und Klassenbewusstsein“ gewidmet, dann bei Adorno & Horkheimer in der „Dialektik der Aufklärung“. Anschließend wird versucht einen generellen Entfremdungsbegriff der Kritischen Theorien zu synthetisieren.

Für dieses Vorhaben werden die genannten Werke nach Sprüngen und Elementen des Entfremdungsbegriffs des späten Marx (das Kapital) untersucht. Hierfür wird Jaeggis Ausarbeitung des marxschen Entfremdungsbegriffs über Bord geworfen, da sie sich auf den Entfremdungsbegriff des frühen Marx aus den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten stützt. Dort sieht Marx tatsächlich die Arbeit als essenzielle Eigenschaft des Menschen (Evans 2022: 133; vgl. Jaeggi 2019: 36). Eine nicht entfremdete Daseinsweise wäre dann eine Rückkehr aus der Entäußerung, welche durch Arbeit als einem Prozess von Entäußerung, Vergegenständlichung und Aneignung dieser menschlichen Wesenskräfte geschieht (Jaeggi 2019: 37). In der entfremdeten Arbeit ist die Arbeiter*in entfremdet von sich selbst, ihren Produkten und Lebensmitteln, ihren Mitmenschen und von der eigenen Tätigkeit (MEW 40: 510-522; Henning 2015: 109-111; vgl. Jaeggi 2019: 35). Dieser Arbeit als Zwangsarbeit geht es nicht unmittelbar darum durch die Bearbeitung eines Produktes die Befriedigung eines Bedürfnisses herzustellen, sondern sie ist nur ein Mittel, um außerhalb der Arbeit liegende Bedürfnisse zu befriedigen (Popitz 1973: 125). Dieser Interpretation nach ist die Arbeit eine transhistorische Eigenschaft des Menschen und die Entfremdung sei aufgehoben, wenn die Arbeiter*innenklasse die universelle Klasse ist. Die nicht-entfremdete Arbeiter*innenklasse sei dann fähig die Resultate ihrer kollektiven Arbeit sich wiederanzueignen und die reine Arbeiter*in zu verwirklichen, demnach ist die Entfremdungstheorie in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten essentialistisch und paternalistisch (Evans 2022: 133). Jedoch spielt auch in den späteren Werken von Marx Entfremdung eine wichtige Rolle (Evans 2022: 133; Jaeggi 2019: 38). Allerdings muss für diese These eine vermeintliche Gleichsetzung von Entfremdung und Verdinglichung geschehen. Jaeggi (2019: 38) macht dies, wenn sie schreibt:

„Entfremdet oder verdinglicht ist etwas, das gemacht ist, sich aber (quasinatürlich und unverfügbar) als gegeben darstellt.“ Dem hier vertretenen Verständnis nach kann man mit Jaeggis formalisierten Entfremdungsbegriff trotzdem zwischen Entfremdung und Verdinglichung differenzieren, da sie Entfremdung als Folge eines verdinglichenden Objektivierungsfehlers versteht, beschreibt die Entfremdung das Was und Verdinglichung das Wie (vgl. Jaeggi 2019: 38).

In seinen späteren Arbeiten lehnt Marx die Arbeit als menschliche Wesenskraft ab, vielmehr sieht er die Arbeit nun als historisch spezifisch an. Wenn die kapitalistische Arbeit historisch spezifisch ist und in einer strukturellen Verbindung mit den Problemen des Kapitalismus steht, ist es wenig sinnvoll die Produkte kollektiver Arbeit nur durch eine andere Gruppe von Menschen verwalten zu lassen und so zu versuchen die reine Arbeiter*in zu verwirklichen. Stattdessen liegt die Aufgabe nun darin die reine Arbeiter*in zu überwinden (Evans 2022: 133f). Dank dieser Verschiebung der Betrachtungsweise von Arbeit trifft Jaeggis Kritik auf die spätere Entfremdungstheorie von Marx nicht zu, da er dort jeglichen Essentialismus ablehnt und jeden Versuch kritisiert die Arbeit als transhistorische Essenz des Menschen zu sehen. Ohne diesen Essenzialismus besteht keine Notwendigkeit für die Theorie objektivistisch oder paternalistisch zu sein, weil es schlichtweg keine Essenz des menschlichen Lebens gibt, die Menschen zu erfüllen hätten und daran scheitern könnten (Evans 2022: 134). Henning (2015: 111-128) dagegen argumentiert sogar, dass sich die Entfremdungstheorie aus den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten retten lässt, „ohne dafür Über- oder Hinterwelten zu bemühen oder sogleich autoritär zu werden“ (Henning 2015: 111). Dieser Auffassung ist zu widersprechen, denn ihre Möglichkeit besteht einzig darin das Wesen des Menschen mit Freiheit gleichzusetzen, um damit das Wesen des Menschen als unbestimmt erscheinen zu lassen (vgl. Henning 2015: 117f). Dann bleibt diese Auffassung der Ausdrucksanthropologie trotzdem paternalistisch, essentialistisch und vor allem perfektionistisch, weil gerade die „reine (freie) Arbeiter*in verwirklicht werden soll“, wie Evans (2022: 133) dies bezeichnet, die gerade nur in der freien Tätigkeit ihr freies Wesen ihrer selbst produzieren kann (vgl. Henning 2015: 118). Die konkrete Gestalt des freien Wesen ist, dann zwar geschichtlich kontingent, jedoch trägt der Begriff der Freiheit in diesem Kontext ein begriffliches Sediment mit sich, welches in der bestimmten Negation der entfremdeten Arbeit, doch ein anderes postuliert, von dem man entfremdet sei. Dies ist zwangsläufig eine essentialistische Auffassung aufgrund der Engführung der menschlichen Freiheit auf die Arbeit. Ein Hinweis auf die Schwierigkeit den marxischen Entfremdungsbegriff richtig auszulegen, findet sich bei Jaeggi (2019: 55, Fußnote 42) in der sie zugesteht: „Marx hat die Geschichtlichkeit der Natur des Menschen, der sich und

seine Welt gestaltet, sehr klar gesehen. Deshalb ist die Frage, ob die Marx'sche Sozialphilosophie „perfektionistisch“ ist, schwieriger zu beantworten, als es zunächst aussieht.“ Deshalb erscheint Evans (2022: 133-136) These am plausibelsten, er findet die gleiche Verschiebung vom Was ist Entfremdung zum Wie funktioniert Entfremdung gewisserweise im Kapital, jene Verschiebung die Jaeggi selbst vornimmt, um ihren Entfremdungsbegriff gegenüber dem philosophischen Liberalismus und dem Poststrukturalismus kritikresistent zu konstruieren. Entfremdung erscheint auch im Kapital als Effekt eines Objektivierungsfehlers (Verdinglichung) und die Transhistorizität der Arbeit ist aufgelöst.

Anstelle einer transhistorischen Essenz basiert Marx Entfremdungstheorie im Spätwerk auf einer dem Kapitalismus spezifischen Form von Vermögen, den er Wert nennt (Evans 2022: 134). Dieser Wert ist Resultat einer Realabstraktion, welche es möglich macht, verschiedene Güter nach einem einheitlichen Wertmaßstab zu beurteilen, zu vergleichen und zu tauschen. Dieser einheitliche Wertmaßstab der Güter, welche durch diese Wertzuschreibung zu Waren werden, ist die abstrakte menschliche Arbeit, die für die Herstellung verausgabt wurde (Evans 2022: 134). Die abstrakte menschliche Arbeit ist im Grunde „nur ein bestimmtes Quantum in ihr [der Ware] vergegenständlichter gesellschaftlicher Durchschnittsarbeit“ (MEW 23: 184f). Diese „gemeinschaftliche gesellschaftliche Substanz“ beschreibt die (Tausch-)Werte aller Waren (MEW 23: 52). Auf dieser Basis beschreibt Marx die kapitalistische Gesellschaft, als eine in der nur für Akkumulation dieser Werte produziert wird, anstatt für wirklichen materiellen Wohlstand (Evans 2022: 134). Selbstverständlich konnte man in nahezu allen bisherigen Gesellschaften etwas gegen Geld verkaufen und von diesem Geld etwas anderes kaufen. Hingegen zeichnet sich der Kapitalismus dadurch aus, dass eine spezielle Ware nämlich Arbeitskraft gekauft wird, um einen Mehrwert zu erzielen (Evans 2022: 134). Lukács (1968: 259) verweist darüber hinaus auf die generelle Stellung der Ware als universale Kategorie im Kapitalismus, denn es ist ein qualitativer Unterschied, ob die Ware als eine Form unter vielen des gesellschaftlichen Stoffwechsels erscheint oder die Ware die universelle Form der gesellschaftlichen Gestaltung ist. „Diese Entwicklung der Warenform zur wirklichen Herrschaftsform der gesamten Gesellschaft ist erst im modernen Kapitalismus entstanden“ (Lukács 1968: 259). Im Kapitalismus stellen Geld und Ware lediglich zwei unterschiedliche Formen der Existenz des Wertes dar. In der berühmten Formel von Marx $G-W-G'$ ist der beständige Wechsel der Form des Wertes illustriert und zeigt zudem wie sich in diesem steten Wechsel der Wert in ein „automatisches Subjekt“ verwandelt (MEW 23: 168f; Evans 2022: 134). Marx fasst dies so:

„Kapital ist Geld, Kapital ist Ware. In der Tat aber wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet.“ (MEW 23: 169).

Hinter der Tatsache des sich selbstverwertenden Werts verbirgt sich die Wirklichkeit einer strukturellen Heteronomie, aus der sich ein Herrschaftsverhältnis ableitet. Im Kapitalismus sind Mitglieder der Gesellschaft einem systemischen Zwang und systemischen Beschränkungen unterworfen, welche unabhängig von ihrem Willen operieren, in diesem Sinne erfahren sie sich als Objekte. Das Gesellschaftssystem sozialer Beziehungen, eigentlich Mittel für das Gedeihen des menschlichen Lebens, ist selbst zum Zweck geworden, zu einer Totalität. Unter solchen sozialen Beziehungen ist man entfremdet, da man einer abstrakten strukturellen Heteronomie unterworfen ist (Evans 2022: 135). Die entfremdende Verdinglichung im marxschen Kapital beschreibt die Unzugänglichkeit der den Produkten anhaftenden Merkmale sozialer Beziehungen und nicht mehr wie in den Ökonomisch- philosophischen Manuskripten die Unzugänglichkeit des Produktes für die Arbeiter*in (Stahl 2013: 434). Die gesellschaftliche Realität steht so als zweite Natur dem Menschen sowohl subjektiv als auch objektiv gegenüber. In der subjektiven Dimension erscheint die eigene Arbeitskraft als Ware. In der Objektiven Dimension erscheint die Welt als eine von fertigen Dingen (Waren) und Dingbeziehungen (die Bewegung der Ware am Markt) (Lukács 1968: 261). Wie man sieht kritisiert Marx Entfremdungsbegriff nicht die spezifische psychologische Einbettung individueller Handlungen, sondern es handelt sich um eine Gesellschaftskritik, sodass Entfremdung nur durch einen sozialen Wandel überwunden werden kann (Evans 2022: 135). Die Unmöglichkeit gesellschaftliche Strukturen als Ursache der Entfremdung zu benennen wurde oben an Jaeggi kritisiert. Marx Theorie löst dieses Problem.

Offen bleibt bis jetzt noch die Frage, ob Marx Entfremdungstheorie auch der poststrukturalistischen Kritik und liberalen Kritik standhält. In anderen Worten ist für Marx Entfremdung gleichbedeutend mit struktureller Heteronomie und erlaubt deren Aufhebung den Menschen in einen natürlichen autonomen Zustand zurückzukehren? Auch dieser poststrukturalistischen Kritik kann Marx entgehen, denn er nimmt hier keine klare und transparente Subjektivität der Menschen im Kapitalismus an. Vielmehr beschreibt er sie als eine widersprüchliche Mischung aus Subjektivität und Objektivität. In einer nicht-entfremdeten Gesellschaft verwirklicht sich eher eine andere Subjektivität. Folglich ist Autonomie nicht der Normalzustand des Menschen, zu dem man zurückkehren muss, sondern die Möglichkeit einen bis dato noch nicht erreichten Grad an Autonomie zu verwirklichen (Evans 2022: 135). Auch

der Objektivismus Vorwurf kann entkräftet werden, weil es für eine Theorie, die objektive gesellschaftliche Strukturen beschreibt irrelevant ist, ob sich jemand als entfremdet oder nicht betrachtet. Auch ob jemand unmittelbar unter der entfremdeten Gesellschaftsstruktur leidet oder nicht spielt nur eine untergeordnete Rolle. Der aus dem Objektivismus resultierende Paternalismus ist hauptsächlich für psychologische Entfremdungstheorien gefährlich, weil diese in die Verlegenheit geraten können ihr Urteil über das psychologische Wohlbefinden der Individuen jenen aufzuzwingen. Individuen urteilen nun mal besser über ihre psychologische Verfassung als irgendeine Theoretiker*in, vor allem ohne Face-to-Face-Kontakt; vom Schreibtisch aus. Dahingegen sind Individuen oft weniger fähig über ihre objektive Position in der Gesellschaft zu urteilen (Evans 2022: 135f). Man denken nur an Friedrich Merz, welcher sich mit zwei Privatflugzeugen zur Mittelschicht zählte (Röhlig 2018). An dieser Stelle muss die Gesellschaftstheoretiker*in auf ihre Fähigkeiten und ihre Ausbildung vertrauen, ansonsten müsste Gesellschaftstheorie nicht mehr betrieben werden, da ein gewisser Objektivismus, der Bewusstseinsinhalte nicht auf faktische Denkvorgänge zurückführen will, bei der Beschreibung gesellschaftlicher Mechanismen als Ideologiekritik unerlässlich ist. Zu guter Letzt ruht Marx späte Entfremdungstheorie auf keiner substanziellen Vorstellung des guten Lebens, auch dieser Aspekt der liberalen Kritik trifft auf den späten Marx nicht zu. Das Aufheben der Entfremdung bedeutet die abstrakten verdinglichten gesellschaftlichen Beziehungen aufzuheben, welche die Mitglieder und die Gesellschaft als solche beherrschen. Was danach und wie es geschieht wird weder von unsere menschlichen Essenz noch von paternalistischen Theoretiker*innen entschieden, sondern von den Mitgliedern der Gesellschaft selbst (Evans 2022: 136).

Die Theorie der Frankfurter Schule, weicht insofern vom Marxismus ab, als dass Entfremdung nicht nur ein Resultat der ökonomischen Basis, sondern als Objektivierungsfehler genauso Resultat des Überbau ist, in diesem Kontext ist die ökonomische Wertabstraktion nur ein Spezialfall der formalen Rationalität (Beiersdörfer 1986: 199; Habermas 2022: 489f). Beide Ebenen – Basis und Überbau – bedingen sich hier reziproke. Der Grund auf Marxens Entfremdungsbegriff zurückzugehen und als hermeneutische Schablone für das Aufspüren des Entfremdungsbegriffs der älteren Kritischen Theorie ist zweifältig. Zum einen ist die hier vertretene These, dass die ältere Kritische Theorie marxistischer war als die neuere (vgl. Habermas 2022: 460), da diese sich mehr auf die strukturellen Gegebenheiten der kapitalistischen Gesellschaft bezog. So schreibt Lenhard (2024: 181) man hatte im Institut für Sozialforschung den Anspruch „eine Theorie, die das Erbe des revolutionären Marxismus in nicht revolutionären Zeiten“ antritt zu entwickeln. Dieser Materialismus sollte eine Kritik des Marxismus sein, die simultan an Marx eigene Theorie anschließt (Lenhard 2024: 181). Zum

anderen, wie oben dargestellt, arbeitete Evans (2022: 133-136) heraus, dass auch der Entfremdungsbegriff von Marx in seinem Spätwerk das Kapital Jaeggis Anforderungen entspricht, nicht essentialistisch, objektivistisch und paternalistisch zu sein. Von Was sich der Mensch durch die Verdinglichung entfremdet, ist letztendlich nichts anderes als die Realisierung seiner historisch geschaffenen Möglichkeit. Der Entfremdungsbegriff in diesem Sinne verwendet dient als Ausgangspunkt zur Selbstreflexion der Potentiale einer Verselbständigung von Herrschaft (Stefanov 2025: 150 & 146). Nun geht es darum die Entfremdungsbegriffe der älteren Kritischen Theorie in Form – verdinglichender Objektivierungsfehler – und Inhalt nachzuzeichnen. Zur Erinnerung sei hier nochmals aufgegriffen, was den Inhalt der Entfremddiagnose ausmacht. Laut Jaeggi (2019: 24f) kreist diese um die verfehlte Einlösung von Selbstbestimmung und Freiheit in der Moderne. Das Problem des Sinnverlusts verschränkt sich dabei mit Machtlosigkeit und Ohnmacht in einem Herrschaftssystem, welches in den allgemein verbreiteten Auffassungen von Heteronomie und Unfreiheit nicht aufgeht. (Jaeggi 2019: 45). Es geht also um eine strukturelle Heteronomie. Damit in Abschnitt sieben festgestellt werden kann, ob sich Evans (2022: 133-136) Analyse auch für die ältere Kritische Theorie halten lässt. Die jeweiligen Entfremdungsbegriffe aus den konkreten Werken werden dargestellt, unter der Zuhilfenahme der von Habermas (2022: 455-534) ausgearbeiteten Abhandlung „Von Lukács zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung“ in der „Theorie des kommunikativen Handelns“.

6.1 Entfremdung bei Lukács in Geschichte und Klassenbewusstsein

Lukács Entfremdungsbegriff basiert auf „der Kategorie einer sich selbst entfremdeten Rationalität“ (Beiersdörfer 1986: 177). Wie Lukács diesen gewinnt, gilt es hier zu zeigen. Indessen wird zunächst seine Verdinglichungstheorie dargestellt, welche den Entfremdungsbegriff als Objektivierungsfehler enthält. Abschließend werden die Schlüsselemente aus der Darstellung deduziert. Er entwickelt in Anschluss an Max Webers Rationalisierungsthese und Marxens Warenfetischismus eine Kritik der instrumentellen Vernunft, die als spezifische Gegenständlichkeitsform des Kapitalismus alle gesellschaftlichen Teilbereiche beherrscht (Beiersdörfer 1986: 156). Die Gegenständlichkeitsformen sind jene „Strukturformen, vermittels welcher die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt jeweilig stattfindet, die die Gegenständlichkeit seines inneren wie äußeren Lebens bestimmen“ (Lukács 1968: 336). Anders ausgedrückt heißt dies, dass die in der kapitalistischen Gesellschaft dominierende Gegenständlichkeitsform präjudiziert, wie wir uns auf die Welt und uns selbst

beziehen (Habermas 2022: 475). Diese Präjudizierung denkt Lukács mit Marxens Warenfetischismus als Verdinglichung.

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes Verhältnis von Gegenständen. Durch dieses Quidproquo werden Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“ (MEW 23: 86).

Bekanntlich analysiert Marx die Ware in ihrer spezifischen Doppelform von Gebrauchs- und Tauschwert, wobei Marx mit Hilfe des Hegelschen Begriffs der Abstraktion Gebrauchs- und Tauschwert analog zu Wesen und Erscheinung denkt (Habermas 2022: 477). „Diese rationelle Objektivierung verdeckt vor allem – den qualitativen und materiellen – unmittelbaren Ding Charakter der Dinge. In dem die Gebrauchswerte als Waren erscheinen, erhalten sie eine neue Dinghaftigkeit“, ein scheinbar anderes Wesen, wenn man so will (Lukács 1968: 267). Die Kehrseite der Rationalisierung des wirtschaftlichen Handlungssystems ist demnach die Verdinglichung von Personen und interpersonalen Beziehungen (Habermas 2022: 476). Dieser Verdinglichungseffekt tritt ein durch „die Trennung der Arbeitskraft von der Persönlichkeit des Arbeiters, ihrer Verwandlung in ein Ding, in einen Gegenstand, den er auf dem Markte verkauft“ (Lukács 1968: 247), da die Arbeit, wie bereits oben erwähnt, als „gemeinschaftliche gesellschaftliche Substanz“ die (Tausch-)Werte aller Waren konstituiert (MEW 23: 52). Der basale Gedanke dessen ist, dass so lange Interaktionen durch Tausch beziehungsweise Tauschwerte koordiniert werden, die Handelnden eine objektivierende (verdinglichende) Einstellung zu sich und den anderen einnehmen müssen (Habermas 2022: 478). Damit die Verdinglichung des Bewusstseins der Menschen stattfindet muss die gesamte Bedürfnisbefriedigung sich in Form des Warenverkehrs abspielen. Dies ist im Kapitalismus der Fall, da der doppelt freie Arbeiter nur entsteht, wenn das ganze Leben der Gesellschaft in isolierte Tauschakte pulverisiert ist (Lukács 1968: 266). Lukács verwendet also den Marxens Warenfetischismus, „um im kapitalistischen Tauschverkehr, der für Weber bloß exemplarischer Ausdruck eines allgemeineren Vorgangs ist, das Grundphänomen der gesellschaftlichen Rationalisierung dingfest zu machen“ (Habermas 2022: 479). So schafft er es die Verdinglichung des Weltbezugs der Individuen als Kehrseite eine Rationalisierung ihrer Handlungsorientierungen zu fassen (Habermas 2022: 480). Dabei besteht der verdinglichte

Weltbezug in der Notwendigkeit, dass handelnde Subjekte zu sich und zu anderen die objektivierende Einstellung zweckrationalen Handelns einnehmen und sich dadurch auch für andere Akteur*innen zum Objekt machen (Habermas 2022: 479f).

Wie bereits angeklungen, führt Lukács die Verdinglichung allein auf die Realabstraktion des Tauscherts zurück, „dadurch deutet er alle Erscheinungen des okzidentalen Rationalismus als Anzeichen eines Durchkapitalisierungsprozesses der ganzen Gesellschaft“ und somit die Warenform als die dominierende Gegenständlichkeitsform der kapitalistischen Gesellschaft (Habermas 2022: 481; vgl. Lukács 1968: 268). „Erst der Kapitalismus hat mit der einheitlichen Wirtschaftsstruktur für die ganze Gesellschaft eine – formell – einheitliche Bewusstseinsstruktur für ihre Gesamtheit hervorgebracht“ (Lukács 1968: 275). Diese Gegenständlichkeitsform bleibt bei der Kommodifizierung aller Gegenstände nicht stehen und kann dort auch nicht stehen bleiben, sondern sie drückt dem ganzen Bewusstsein des Menschen ihre Struktur auf. Dadurch erscheinen dem Individuum seine Fähigkeiten und Eigenschaften nicht mehr als Teile seiner organischen Einheit, sondern als Dinge, die es besitzt und veräußert wie diverse andere Gegenstände der äußeren Welt. Zudem gibt es keine zwischenmenschliche Beziehung, die sich nicht zunehmenden Maße dieser Gegenständlichkeitsform unterwerfen würde. Man denke nur an Kant der die Ehe als Verbindung zweier Personen zum wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtsorgane und Vermögen fasste (Lukács 1968: 275f). Habermas fasst dies folgendermaßen zusammen:

„In dem Maße wie die Warenform zur Gegenständlichkeitsform wird und die Beziehungen der Individuen zueinander, die Auseinandersetzung des Menschen mit der äußeren und ihrer inneren, subjektiven Natur regiert, muß die Lebenswelt verdinglicht werden und den Einzelnen, wie es die Systemtheorie ja auch vorsieht, zur „Umwelt“ einer ihm äußerlich gewordenen, zu einem opaken System verdichteten, abstrahierten, verselbstständigten Gesellschaft degradieren.“ (Habermas 2022: 482).

Hier blitzt zum ersten Mal der eingangs erwähnte Entfremdungsbegriff von Lukács als „Kategorie einer sich selbst entfremdeten Rationalität“ auf (Beiersdörfer 1986: 177). Durch die zweckrationale Orientierung der Mitglieder der Gesellschaft, die notwendigerweise die anderen und sich selbst zum Objekt macht, vollzieht sich die Vermittlung der menschlichen Atome nur noch durch die abstrakte Gesetzlichkeit des (Markt-)Mechanismus (Lukács 1968: 265). Das heißt jede und jeder handelt in der kapitalistischen Gesellschaft so, wie es ihr oder ihm zur Erreichung ihrer Ziele richtig erscheint, wobei die anderen als Mittel für die eigenen Zwecke

gesehen werden. Im Endeffekt handelt jede und jeder formell rational, das aggregierte Ergebnis all dieser rationalen Handlungen erscheint dem Individuum jedoch als Zufälliges. Lukács (1968: 277) beschreibt diesen Zusammenhang von gesetzmäßigem Detail und zufälligem Ganzen wie folgt:

„Die wahre Struktur der Gesellschaft erscheint vielmehr in den unabhängigen, rationalisierten, formellen Teilgesetzlichkeiten, die miteinander nur formell notwendig zusammenhängen (d.h., daß ihre formellen Zusammenhänge formell systematisiert werden können), materiell und konkret jedoch zufällige Zusammenhänge untereinander abgeben. [...] Denn es ist ja klar, daß der ganze Aufbau der kapitalistischen Produktion auf dieser Wechselwirkung von streng gesetzlicher Notwendigkeit in allen Einzelercheinungen und von relativer Irrationalität des Gesamtprozesses beruht. [...] Denn die kapitalistische, auf privatwirtschaftlicher Kalkulation beruhende Rationalisierung erfordert [...] dieses Wechselverhältnis von gesetzmäßigem Detail und zufälligem Ganzen; [...] produziert und reproduziert diese Struktur [...]. Die Konkurrenz der verschiedenen Warenbesitzer wäre unmöglich, wenn der Rationalität der Einzelercheinungen auch die genaue, rationelle, gesetzmäßig funktionierende Gestalt der ganzen Gesellschaft entsprechen würde. [...] Denn die vollständige Erkenntnis des Ganzen würde dem Subjekt dieser Erkenntnis eine derartige Monopolstellung sichern, die gleichbedeutend mit der Aufhebung der kapitalistischen Wirtschaft wäre.“ (Lukács 1968: 277-278).

Gleichzeitig geht Lukács davon aus, dass diese Entwicklung der Rationalität nicht nur praktisch aufgehalten werden kann, im Sinne von Marx, sondern auch theoretisch an ihre innere Grenze, wegen ihres formalen Charakters, stoßen muss. Er macht es sich also zur Aufgabe „die Eigenschaften formaler Rationalität auf der Ebene, auf der Hegels Kritik an Kants Erkenntnistheorie ansetzt,“ ihre immanenten Schranken nachzuweisen (Habermas 2022: 482). Dafür projiziert er den handlungstheoretisch gewonnen Begriff der Verdinglichung auf die Ebene der Erkenntnistheorie. Denn er sieht auch in den modernen Wissenschaften einen genauen Ausdruck der formalen Rationalität – prototypisch in der Physik Newtons – deren Verstandestätigkeit Kants Erkenntniskritik erklärt (Habermas 2022: 482). Lukács verweist darauf, dass die in Gegenstand und Methode voneinander getrennten spezialisierten Einzelwissenschaften das ihnen zugrunde liegende materielle Substrat, die Gesellschaft als opakes Gesamtsystem, in unangetasteter Irrationalität belassen, da diese Wissenschaften so fähig sind ihre Verstandeskategorien auf eine abgeschlossene, methodisch rein gemachte Welt

anzuwenden und so ungehindert durch das materielle Substrat operieren zu können (Lukács 1968: 298). Demnach zerriss die klassische Philosophie zwar unbarmherzig die metaphysischen Illusionen der vorangegangenen Epoche, so Lukács, aber nur um selber dogmatisch den Szientismus und seine formale Rationalität zurechtzufertigen (Habermas 2022: 483). „Am Ende spiegelt auch die Kant'sche Kritik nur die verdinglichten Bewußtseinsstrukturen, ist selber Ausdruck der universal gewordenen Warenform im Denken“ (Habermas 2022: 483).

Die auseinanderfallenden Momente der Vernunft und Teilsysteme will Lukács mit Hilfe der dialektischen Methode und Hegels Begriff der Totalität in ihrer Einheit wiederherstellen (Habermas 2022: 483). Dabei verlässt er sich aber nur auf die Art der Deduktion der dialektischen Methode, da diese über die bürgerliche Gesellschaft hinausweise. Ansonsten habe die klassische Philosophie alle Antinomien ihres Lebensgrundes nur auf die Spitze getrieben, in ihren Versuchen den in und von der bürgerlichen Gesellschaft vernichteten Menschen spekulativ wieder auferstehen zu lassen (Lukács 1968: 331). Deshalb sei „die dialektische Methode als Methode der Geschichte jener Klasse vorbehalten geblieben, die das identische Subjekt-Objekt, das Subjekt der Tathandlung, das Wir der Genesis von ihrem Lebensgrund aus in sich selbst zu entdecken befähigt war: dem Proletariate“ (Lukács 1968: 331). Die Philosophie muss also praktisch werden. Dabei begeht Lukács...

„nun den entscheidenden, von Marx freilich suggerierten Fehler, daß er jenes „Praktischwerden“ wiederum theoretisch einholt und als revolutionäre Verwirklichung der Philosophie vorstellt. Darum muß er der Theorie noch mehr Leistung zu trauen, als sogar die Metaphysik für sich reklamiert hatte. Nun muss nämlich die Philosophie nicht nur des Gedankens der Totalität, der als Weltordnung hypostasiert wird, mächtig sein, sondern auch noch des weltgeschichtlichen Prozesses, der geschichtlichen Entfaltung dieses [sic] Totalität durch die selbstbewusste Praxis, derer die sich durch die Philosophie über ihre aktive Rolle im Selbstverwirklichungsprozeß der Vernunft aufklären lassen. Für die Aufklärungsarbeit einer Avantgarde der Weltrevolution muß Lukács ein Wissen reklamieren, das mit Webers strenger Einsicht in den Zerfall objektiver Vernunft in doppelter Hinsicht unvereinbar ist. Die in dialektische Geschichtsphilosophie überführte Metaphysik muß nicht nur über die Begriffliche Perspektive verfügen, aus der sich die Einheit der abstrakt auseinandergetretenen Momente der Vernunft erkennen läßt; sie muss sich darüber hinaus zutrauen, die Subjekte, die diese Einheit praktisch herstellen werden, zu identifizieren und ihnen den Weg zu weisen. Aus

diesem Grund ergänzt Lukács seine Theorie der Verdinglichung durch eine Theorie des Klassenbewußtseins.“ (Habermas 2022: 486).

Aufgrund der zuletzt, oder viel mehr von Habermas beschriebenen, Überladung hinsichtlich der Aufgabe von Theorie und ihrer Fähigkeit die geschichtliche Totalität zu erkennen, ist eine Folge der Schwierigkeit der Vermittlung von Verdinglichung und Praxis, von System- und Handlungstheorie die sich als das zentrale Problem des ganzen Werkes entpuppt (Beiersdörfer 1986: 199). An dem er letzten Endes auch scheitert (Habermas 2022: 488). Nach dieser Darstellung der Verdinglichungstheorie von Lukács muss der zu Beginn dieses Abschnitts erwähnte Entfremdungsbegriff aufgegriffen und kurz nachgezeichnet werden.

Entfremdung als sich selbstentfremdete Rationalität, bezeichnet folglich eine historisch spezifische Gegenständlichkeitsform, welche aus einer historisch spezifischen Art der Vergesellschaftung entspringt (Beiersdörfer 1986: 177; Lukács 1968: 257). Diese Vergesellschaftung besteht in einer universal durch Waren und damit Tausch vermittelten Bedürfnisbefriedigung in der Gesellschaft, die wiederum in der Arbeitsteilung und Spezialisierung von Teilsystemen der Produktions- und Reproduktionsprozesses der Gesellschaft fußt. Als Teil dieses Prozesses muss das arbeitende Subjekt sich selbst objektivieren, da es seine Arbeitskraft von der Gesamtpersönlichkeit abspalten und auf dem Markt veräußern muss (Lukács 1968: 258-261). Diese spezifische Position der Arbeiter*in im Produktionsprozess, ergibt die objektive Möglichkeit sich als Subjekt-Objekt der Verdinglichung gewahr zu werden. Während die Subjekte der herrschenden Klasse diese Verdinglichung als ihre eigene Stärke und Herrschaft erfahren, und deswegen nicht zu dieser Erkenntnis fähig sind (Lukács 1968: 331-332). Je mehr diese Verdinglichung durch die strukturelle Wirkung und gesellschaftlichen Verbreitung der Ware voranschreitet, also je durchkapitalisierter die Gesellschaft ist, desto schwieriger kann die dingliche Hülle der inter- und intrapersonalen Beziehung durchschaut werden (Lukács 1968: 259f). In der Folge wird das gesamte Bewusstsein verdinglicht, was seinen Ausdruck in der formalen Rationalität der Gegenständlichkeitsform findet, die auch in den Wissenschaften vorherrschend ist, weil die Einzelwissenschaften gerade in ihrer Spezialisierung von Gegenstand und Methode nur nach Teilgesetzmäßigkeiten suchen und das Zusammenspiel aller Teil- beziehungsweise Subsysteme als unbegreifbar nicht berücksichtigen (Lukács 1968: 275 & 280f). Hier können nur die dialektische Methode und der Begriff der Totalität Abhilfe schaffen, indem das Wesen der Teilsysteme in ihrer spezifischen Funktion für die Totalität beziehungsweise das Ganze der Gesellschaft begriffen werden (Habermas 2022: 483). Die bürgerliche Erkenntnistheorie, repräsentiert durch Kant, hält dies aufgrund des immerwährenden Hiatus Irrationales, dem

Auseinandertreten vom Begriff und Begriffenem dogmatisch für unmöglich (Beiersdörfer 1986: 113). Lukács liefert nun den Nachweis, dass die kapitalistische Produktionsverhältnisse genau auf diese Auffassung angewiesen sind, um hergestellt und reproduziert zu werden. Am Ende ist die Verdinglichung gleichbedeutend mit formaler Rationalität (Lukács 1968: 277-278). Für die Überwindung der Entfremdung muss diese formale Rationalität aufgehoben werden, ohne alte metaphysische Weltbilder zu reanimieren (Habermas 2022: 484). Allerdings vergisst Lukács zu differenzieren, welche Aspekte oder inwiefern die formale Rationalität eine Errungenschaft ist, die auch in der befreiten Gesellschaft eine Funktion zu erfüllen hat, problematisch ist also auch die vollständige Identifizierung von Verdinglichung und Rationalisierung (Beiersdörfer 1986: 205). Die selbstentfremdete Rationalität ist somit eine Folge des gesellschaftlichen Aufgebens der objektiven Vernunft, welche alle Erscheinungen in ihrer Einheit erkennt, da die Einheit der Vernunft nicht mehr im Denken hergestellt werden kann, muss sie seit Marx in der Praxis hergestellt, oder besser gesucht werden (Habermas 2022: 486). Dabei fällt Lukács teilweise in einen objektiven Idealismus zurück, weil er dies auch theoretisch einzuholen versucht (Habermas 2022: 488 & 486). Die formale Rationalität einer kapitalistischen Gesellschaft, welche aufgrund der Warenproduktion ein verdinglichtes Bewusstsein für die gesamte Gesellschaft hervorbringt und in der Rationalität der Ware ihren Archetypen der Rationalisierung findet, ist also durch das Auseinanderfallen der einzelnen Momente der Vernunft, in Subsysteme und Teilgesetzhelikeiten entfremdet. Evident wird dies für Lukács darin, dass das Ganze, die Totalität für die Subjekte der bürgerlichen Gesellschaft als Irrational und damit auch sinnlos erscheint.

Es ist schon nahezu selbstevident, dass Lukács Entfremdungsbegriff alle von Jaeggi identifizierten Maßstäbe eines zeitgemäßen Entfremdungsbegriffs nicht erfüllt. Dies liegt an der von Habermas (2022: 486) diagnostizierten Überladung seiner Theorie mit Beweislast, welche die wirkliche Geschichte ihm nicht abnahm, sondern seinen Entfremdungsbegriff zu Boden riss und obsolet werden ließ. Die Teile seiner Verdinglichungstheorie die sich retten lassen, wurden im Abschnitt fünf über die Konzeption der Gesellschaftstheorie der Kritischen Theorie bereits angeführt. Der Vollständigkeit halber werden nun kurz Jaeggis Maßstäbe an der Lukács Theorie durchexerziert. Lukács geschichtsphilosophische Konstruktion zwingt seiner Theorie die Bürde auf ein Subjekt der Tathandlung, das die Subjekt-Objekt-Identität verkörpert im Proletariat zu identifizieren (Lukács 1968: 331). Damit hat es sein Wesen in der Verwirklichung der objektiven Vernunft. Diese Auffassung ist klar essentialistisch. Der Objektivismus seiner Theorie besteht in der proklamierten Einsicht in die objektive Möglichkeit, welche durch die konkrete Bestimmung des Subjekts der Tathandlung nochmals

schwerer wiegt. Der Paternalismus hingegen ist seiner Theorie immanent, da diese ein Beitrag der Avantgarde zur Aufklärung des Proletariats über sich selbst und seine historische Aufgabe ist (Habermas 2022: 486). Last but not least ist seine Theorie auch perfektionistisch, da er die revolutionäre Überwindung des Kapitalismus als einzige Möglichkeit sieht die „Kultur“ zu verwirklichen. Für Lukács‘ Denken bedeutet Kultur immer ein entfremdungsfreies Leben. Damit ist sein Kulturbegriff stark normativ und wesentlich negativ bestimmt, er leitet sich immer aus der Kritik der modernen Kultur ab, welche im Grunde als kulturlos von ihm verstanden wird (Beiersdörfer 1986: 81). Der Entfremdungsbegriff von Lukács und seine Verdinglichungstheorie bieten wenig Anknüpfungspunkte für eine zeitgemäße Theorie einer entfremdeten Gesellschaft im Vergleich mit der des späten Marx, vielleicht sieht dies in Adornos und Horkheimers (2021) „Dialektik der Aufklärung“ anders aus.

6.2 Entfremdung bei Adorno & Horkheimer in der Dialektik der Aufklärung

Diesem Abschnitt vorweg sei noch einmal erwähnt, dass die Zusammenfassung der „Dialektik der Aufklärung“ auf Habermas (2022: 489-534) ausgearbeiteten Abhandlung „Von Lukács zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung“ in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ gestützt ist. Selbst Habermas verweist in seiner Darstellung darauf, dass er den systematischen Gehalt der „Dialektik der Aufklärung“ aus Horkheimers „Kritik der instrumentellen Vernunft“ gewinnt (Habermas 2022: 463). Nichtsdestotrotz werden die von Habermas herausgearbeiteten Punkte durch Zitate aus der „Dialektik der Aufklärung“ illustriert und weitere Punkte hinzugefügt. Adorno und Horkheimer knüpfen mit ihrer Kritik der instrumentellen Vernunft in der „Dialektik der Aufklärung“ – als Kritik der Verdinglichung – an Lukács Weberrezeption an, verstricken sich dabei aber ebenso in Aporien (Habermas 2022: 489). Warum und Wie sie das taten, wird nun nachgezeichnet.

Adorno und Horkheimer formen die Rationalisierungsthese von Max Weber in Anschluss an Lukács um, da dessen Theorie der Verdinglichung realgeschichtlich in Anbetracht des Endens der Revolution im Stalinismus und der „nicht vorhergesehenen Integrationsleistung der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften“ gescheitert ist (Habermas 2022: 489-490; Lenhard 2024: 412). Zudem bewies der Faschismus die Fähigkeit kapitalistischer Systeme in Krisensituationen die Gefahr einer systemverändernden Revolution durch den Umbau des politischen Systems zuvorkommen. Hingegen zeigte der US-amerikanische Kapitalismus, dass dieser auch ohne offene Repression durch die integrative Wirkung der Massenkultur das Bewusstsein der breiten Bevölkerung an die Imperative des Status quo binden kann (Habermas 2022: 490). Um diese Empirie zu verarbeiten, machten sich Horkheimer und Adorno daran

Lukács' Theorie der Verdinglichung sozialpsychologisch zu radikalieren (Habermas 2022: 497). Marx war noch davon ausgegangen, dass Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse aufgrund des wissenschaftlich-technischen Fortschritts in Widerspruch geraten; Lukács hielt an dieser Auffassung noch fest, kritisierte aber bereits das positivistisch verengte Wissenschaftsverständnis als speziellen Ausdruck der allgemeinen Verdinglichungstendenz. Jedoch versuchte er Marx These durch das Postulieren eines verdinglichungsresistenten Reservats im menschlichen Subjekt zu retten. In jenem bleibe der genannte Widerspruch bestehen und werde durch die Erfahrung des stetigen Verkaufs der eigenen Arbeitskraft schließlich zum Widerstand gegen diesen animiert. Dagegen gingen Adorno und Horkheimer nun davon aus, dass die wissenschaftlich-technischen Produktivkräfte mit den Produktionsverhältnissen fusionieren und so ihre systemsprengende Kraft verwirken (Habermas 2022: 490-492). „Die rationalisierte Welt zieht sich zu einer falschen Totalität zusammen“ (Habermas 2022: 491).

Sie entwickeln auf der Basis dieser These eine Theorie des Faschismus und der Massenkultur. Die sozialpsychologischen Aspekte der Verdinglichung werden in diesen Theorien bis in die innersten Tiefen der Subjekte verfolgt, da sich angesichts der ubiquitären Vermittlung des totalen Verblendungszusammenhangs jede anthropologische Grundannahme blamiere (Habermas 2022: 492f; Lenhard 2024: 406). Die Faschismus Theorie von Horkheimer und Adorno erklären diesen als gelungene Umfunktionierung der Widerstände der subjektiven Natur gegen die Rationalisierung zugunsten jener gesellschaftlichen Rationalisierung, gegen die sich diese Widerstände richten (Habermas 2022: 493f). Die Umfunktionierung der Widerstände erklären sie mit psychischen Mechanismen, vor allem mit dem ideologischen Muster des Antisemitismus und der sadomasochistischen Triebstruktur des autoritären Charakters (Habermas 2022: 494f). So schreiben sie in der in der dritten These über den Antisemitismus:

„Auf Grund des Besitzes der Maschinen und des Materials erzwang er, daß die anderen produzierten. Er nannte sich den Produzenten, aber er wie jeder andere wußte insgeheim die Wahrheit. Die produktive Arbeit des Kapitalisten, ob er seinen Profit mit dem Unternehmerlohn wie im Liberalismus oder dem Direktorengeloh wie heute rechtfertigte, war die Ideologie, die das Wesen des Arbeitsvertrags und die raffende Natur des Wirtschaftssystems überhaupt zudeckte. Deshalb schreit man: haltet den Dieb! und zeigt auf den Juden. Er ist in der Tat der Sündenbock, nicht bloß für einzelne Manöver oder Machinationen,

sondern in dem umfassenden Sinn, daß ihm das ökonomische Unrecht der ganzen Klasse aufgebürdet wird.“ (Adorno & Horkheimer 2021: 198).

Allerdings bleiben sie eine Erklärung schuldig, wieso ausgerechnet die Herrschenden nicht selbst dem Warenfetischismus verfallen, sondern den Antisemitismus bewusst als Herrschaftstechnik einsetzen können, dem totalen Verblendungszusammenhang zum Trotz (Lenhard 2024: 425). Eine Erklärung dessen wäre, dass der totale Verblendungszusammenhang nicht in den konkreten, historisch-spezifischen Ideologien besteht, jedoch in einer instrumentellen Vernunft, die jene Ideologien nur verwendet, um sich als Werkzeug des Selbsterhaltung zu rechtfertigen und dabei wissen die Herrschenden um die Notwendigkeit des Herrschaftsverhältnisses für ihren Selbsterhalt (vgl. Habermas 2022: 466f). Oder wie es in der „Dialektik der Aufklärung“ heißt: „Die Oberen erfahren das Dasein, mit dem sie nicht mehr umzugehen brauchen, nur noch als Substrat und erstarren ganz zum kommandierenden Selbst. [...] Der Knecht bleibt unterjocht an Leib und Seele, der Herr regrediert“ (Adorno & Horkheimer 2021: 52). Deswegen können Adorno und Horkheimer auch „das Fundament der Verdinglichungskritik tiefer legen und die instrumentelle Vernunft zu einer Kategorie des weltgeschichtlichen Zivilisationsprozesses im Ganzen erweitern, d.h. zurück in die Anfänge der Menschwerdung verlängern“, auch weil sie die instrumentelle Vernunft mit der Selbsterhaltung des Subjektes gleichsetzen (Habermas 2022: 489 & 507). Dies findet seine Entsprechung in der zweifachen Verwendung des Begriffs der Aufklärung. Einmal steht der Begriff konkret – und wie üblich – für die Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts, ein andermal allgemein für Naturbeherrschung (Lenhard 2024: 413). Zwei Zitate verdeutlichen diese genannten Punkte:

„schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“ (Adorno & Horkheimer 2021: 16).

„Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stützen.“ (Adorno & Horkheimer 2021: 19).

Das erste Zitat umreißt die Zeitspanne der instrumentellen Vernunft von den Mythen bis zur Aufklärung, salopp kann man sagen seit e und je. Das zweite Zitat offenbart auch die Grundthese des gesamten Werkes; der Zusammenhang von Aufklärung und Herrschaft, beziehungsweise instrumenteller Vernunft und Herrschaft (Lenhard 2024: 413). Zwar sei die

Natur entzaubert, doch ist die Furcht noch Teil des menschlichen Lebens. Nun geht diese nicht mehr von der Natur direkt aus, sondern vom universellen Schrecken des nationalsozialistischen Terrors. Die Naturbeherrschung schlägt um in eine Unterjochung der Menschheit durch die zweite Natur (Lenhard 2024: 414).

Die Theorie der Massenkultur beschreibt die soziale Integration des Bewusstseins über die Massenmedien (Habermas 2022: 495). Diese ist kapitalismusspezifisch, denn der Fetischcharakter der Waren setze sich in den Kulturgütern besonders durch, da der vermeintlich nur auf dem Gebrauchswert basierende Konsum der Kunst in Wirklichkeit nur auf den Tauschwert noch ziele. Ursache hierfür seien die veränderten Produktionsbedingungen der Massenkultur gegenüber der Kulturgüterherstellung vorangegangener Epochen, die Entdifferenzierung der Formen produzierter Kulturgüter, sowie die veränderte Rezeptionsweise als zerstreute Unterhaltung und letztendlich auch die Funktion, sie soll die Anpassung der Konsument*innen an den als Paradies offerierten Alltag vollziehen (Habermas 2022: 495-496; Adorno & Horkheimer 2021: 148).

„Wo die Kulturindustrie noch zu naiver Identifikation einlädt, wird diese sogleich dementiert. Niemand kann sich mehr verlieren. Einmal sah der Zuschauer beim Film die eigene Hochzeit in der anderen. Jetzt sind die Glücklichen auf der Leinwand Exemplare derselben Gattung wie jeder aus dem Publikum, aber in solcher Gleichheit ist die unüberwindliche Trennung der menschlichen Elemente gesetzt. [...] Jeder ist nur noch, wodurch er jeden anderen ersetzen kann: fungibel, ein Exemplar.“ (Adorno & Horkheimer 2021: 168).

Dieses Zitat aus dem „Kulturindustrie“ Kapitel illustriert die oben genannten Punkte. Besteht der Gebrauchswert der Kulturgüter doch in der emanzipativen Darstellung des Transzendenten, dem Widerspruch zum Gegebenen, zielt nun das Kulturindustrieprodukt auf den Tauschwert, auf das immergleiche oder zumindest ähnliche, am Ende auf die Bedürfnisbefriedigung durch die Ware. Man verliert sich nicht mehr im Kunstgenuss, sondern bekommt das Alltägliche als das Erstrebenswerte präsentiert; die Fungibilität des Einzelnen als Teil des Systems. Kulturindustrie verdoppelt nur das Wirkliche und darin besteht ihre Ideologie (Marcuse 2004: 76-102). „Die neue Ideologie hat die Welt als solche zum Gegenstand. Sie macht vom Kultus der Tatsache Gebrauch, indem sie sich darauf beschränkt, das schlechte Dasein durch die möglichst genaue Darstellung ins Reich der Tatsachen zu erheben“ (Adorno & Horkheimer 2021: 170f). Damit funktioniert die Verdinglichung in der Kulturindustrie analog zur jener der neopositivistischen Wissenschaften.

„Wissenschaft, in ihrer neopositivistischen Interpretation, wird zum Ästhetizismus, zum System abgelöster Zeichen, bar jeglicher Intention, die das System transzendierte: [...]. Die Kunst der integralen Abbildlichkeit aber verschrieb sich bis in ihre Techniken der positivistischen Wissenschaft. Sie wird in der Tat zur Welt noch einmal, zur ideologischen Verdoppelung, zur fügsamen Reproduktion.“ (Adorno & Horkheimer 2021: 34).

Dieses Zitat führt auf eine Art zurück zu Lukács Verdinglichungskritik der Wissenschaften. Aus jener zieht Lukács den Schluss die Ding-an-sich-Problematik sei lediglich ein Problem der Verstandeskategorien und könne durch eine dialektische Vermittlung von Form und Inhalt gelöst werden. Dagegen sind Adorno und Horkheimer sich einig, dass die objektive Vernunft auch mit dialektischen Begriffen sich nicht wieder herstellen lässt (Habermas 2022: 497-498). sie kommen zu der Einsicht; auch noch in der Dialektik sei das Bewusstsein verdinglicht, weil ihr – der Dialektik – alles Dinghafte als radikal Böse gelte (Habermas 2022: 500). Also machten sich Adorno und Horkheimer an das paradoxe Unterfangen, die subjektive (instrumentelle) Vernunft aus der ironisch verfremdeten Perspektive der als ungangbar erwiesenen objektiven Vernunft einer rigorosen Kritik zu unterziehen. Dieser Schritt ist in ihrer Auffassung begründet, dass Hegel den Kulminationspunkt der großen Philosophie und der Idee der Vernunft, als universale Versöhnung von Geist und Natur darstelle; deren Verwirklichung wie Marx sie proklamiert hatte versäumt worden ist, trotzdem sei unter den Trümmern jener Philosophie – als Erinnerungsstätte jenes Versprechens – die Wahrheit begraben (Habermas 2022: 505), eines Geistes, dessen „wahres Anliegen die Negation der Verdinglichung ist“ (Adorno & Horkheimer 2021: 15).

Adorno und Horkheimer stehen vor dem Problem, dass sie auf der einen Seite die innere Grenze der formalen Rationalität bestreiten (vgl. Lukács 1968: 276), auf der anderen Seite radikalieren sie Lukács Kritik der Verdinglichung, indem sie die vollständige Rationalisierung der Welt nicht nur für scheinbar halten; die Verdinglichungsdiagnose also generalisieren. Deswegen sind sie gezwungen einen Begriff zu finden, der es ihnen erlaube das Ganze als das Unwahre zu denunzieren. Das Problem liegt nun darin, dass dieser Begriff ein Desiderat zu füllen hat, das immer noch auf dem Anspruchsniveau der großen Philosophie liegt, welche jedoch nicht zu erneuern ist. Im Folgenden geht es nun darum wie Adorno und Horkheimer diese Problemstellung zu lösen versuchen und welchen Preis sie dafür zu zahlen haben (Habermas 2022: 505-506). Ihr Vorgehen lässt sich gut in Abgrenzung zu Lukács nachzeichnen, wenn man Lukács Theorie der Verdinglichung, wie ich sie in Abschnitt 6.1 beschrieben habe, lediglich als Ausgangspunkt wählt (Habermas 2022: 506).

Während Lukács die historisch spezifische Gegenständlichkeitsform aus der Analyse des Lohnarbeitsverhältnisses – der Warenform der Arbeitskraft – ableitete (vgl. Lukács 1968: 247); und im Weiteren die Strukturen des verdinglichten Bewusstseins, wie es sich in den geschlossenen Verstandeskategorien moderner Wissenschaften darstellt (vgl. Lukács 1968: 298). Betrachten Adorno und Horkheimer dagegen die subjektive Vernunft und das identifizierende Denken als grundsätzlich. Dadurch wird die Tuschabstraktion bei ihnen nur als historische Gestalt des identifizierenden Denkens gesehen, auch wenn es erst in den kapitalistischen Gesellschaften seine welthistorische Wirkung entfaltet (Habermas 2022: 506).

„Nach dieser, [...], idealistischen Rückübersetzung des Verdinglichungsbegriffs in den Kontext der Bewußtseinsphilosophie geben Horkheimer und Adorno den Strukturen des verdinglichten Bewußtseins eine so abstrakte Fassung, daß sich diese nicht nur auf die theoretische Form des identifizierenden Denkens, sondern auf die Auseinandersetzung des zielgerichtet handelnden Subjekts mit der äußeren Natur überhaupt erstreckt. Diese Auseinandersetzung steht unter der Idee der Selbsterhaltung des Subjekts; [...].“ (Habermas 2022: 507).

Die Verdinglichung des Bewusstseins wird also in den anthropologischen Grundlagen der Gattungsgeschichte als instrumentelle Vernunft verankert und in Begriffen von Subjekt-Objektbeziehungen konzipiert. Dabei werden die interpersonalen für das Tauschmodell konstitutiven Beziehungen zwischen Subjekt und Subjekt zunächst einkassiert (Habermas 2022: 507). Letztendlich wird die Abstraktion von der gesellschaftlichen Dimension dadurch rückgängig gemacht, dass die um Identitätsdenken erweiterte instrumentelle Vernunft auch noch die Herrschaft über Dinge und Menschen einschließt (Habermas 2022: 507f). „Der Geist“ als instrumentelle Vernunft „wird in der Tat der Apparat der Herrschaft und Selbstbeherrschung, als den ihn die bürgerliche Philosophie seit je verkannte“ (Adorno & Horkheimer 2021: 53).
Denn:

„Nicht bloß mit der Entfremdung der Menschen von den beherrschten Objekten wird für die Herrschaft bezahlt: mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes Einzelnen zu sich. Er schrumpft zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die sachlich von ihm erwartet werden. Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen.“ (Adorno & Horkheimer 2021: 45).

Diese doppelte Generalisierung, zeitlich von dem historischen Kontext des kapitalistischen Wirtschaftssystem ablösend und sachlich, indem sie zweckrationales Denken und Repression der Triebnatur der Logik der Herrschaft zurechnen, führt zu einer instrumentellen Vernunft, „der die Urgeschichte der Subjektivität und den Bildungsprozess der Ich-Identität in eine geschichtsphilosophisch umfassende Perspektive rückt“ (Habermas 2022: 508). Soweit diese Vernunft der Subjektivität „[...] am Richtmaß der Selbsterhaltung groß wurde, ein Gesetz des Lebens wahrnimmt, ist es das des Stärkeren“ (Adorno & Horkheimer 2021: 119). Auch, wie es oben im Zitat anklingt, wird das „selbstherrliche Subjekt“ das alles Natürliche unterwirft sich selbst immer undurchsichtiger, da es die Naturbeherrschung in sein inneres fortschreibt (Adorno & Horkheimer 2021: 16; Habermas 2022: 508f). Das heißt konkret, dass „die Siege über die äußere Natur mit Niederlagen der inneren erkaufte werden. Diese Dialektik erklärt sich aus der Struktur einer Vernunft, die für den absolut gesetzten Zweck der Selbsterhaltung instrumentalisiert wird“ (Habermas 2022: 509). Geist beziehungsweise subjektive Vernunft ist folglich das Prinzip der Selbsterhaltung, welches zugleich Selbstzerstörung bedeutet (Habermas 2022: 510), wie im nächsten Zitat deutlich wird:

„In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte wahrnehmbar. Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.“ (Adorno & Horkheimer 2021: 73).

Es zeigt sich sowohl die subjektive Vernunft, die einen Dualismus von Geist und Natur voraussetzt als auch die objektive Vernunft, die eine ursprüngliche Einheit behauptet, sind ein Irrtum. Adornos und Horkheimers „Dialektik der Aufklärung“ ist somit als Selbstkritik der Vernunft zu verstehen, die versucht die komplementären Grenzen von Positivismus und Ontologie aufzuzeigen (Habermas 2022: 510). Konkret machen sie das, indem sie aus der ironisch verfremdeten Perspektive der diskreditierten objektiven Vernunft den Ursprüngen der subjektiven (instrumentellen) Vernunft nachspüren (Habermas 2022: 504f & 511). Nun da beide

Formen der Vernunft diskreditiert sind, Adornos und Horkheimers Kritik sich aber aus der Hoffnung auf Versöhnung und Wahrheit speist, erklären sie das Vermögen der Mimesis zum Platzhalter für den Makel einer instrumentellen Vernunft, die sie in ihrer Makelhaftigkeit nicht erklären können (Habermas 2022: 511, 518 & 522). Doch eine Theorie der Mimesis können sie aus ihren Begriffen nicht aufstellen, dies ist unmöglich und so lassen sie diese als Chiffre einfach stehen (Habermas 2022: 511-512). Zudem verzichten sie lieber ganz auf die Explikation der Idee der Versöhnung, bevor sie in Metaphysik verfallen (Habermas 2022: 518). Demnach ist die „Dialektik der Aufklärung“ ein ironisches Unterfangen, da sie der Selbstkritik der Vernunft den Weg zur Wahrheit weist, jedoch zugleich bestreitet, dass auf der Stufe vollendeter Entfremdung die Idee der Wahrheit noch zugänglich sei (Habermas 2022: 513). Einerseits setzt sie die große Philosophie gebrochen fort, andererseits betrachten sie die Systeme der objektiven Vernunft als Ideologie: die Kritik wandert ruhelos und hoffnungslos zwischen subjektiver und objektiver Vernunft (Habermas 2022: 513). Dabei ist die Aufgabe der Kritik bis in das Denken selbst hinein die Herrschaft als unversöhnte Natur zu erkennen (Habermas 2022: 514). Der Preis den Adorno und Horkheimer für die eingestandenen Aporien der instrumentellen Vernunft zu zahlen haben, ist in gewisser Weise das Aufgeben der theoretischen Erkenntnis (Habermas 2022: 516).

Zusammenfassend und den konkreten Entfremdungsbegriffs explizierend kann man sagen, auch in der „Dialektik der Aufklärung“ besteht der Entfremdungsbegriff wie bei Lukács in einer von sich entfremdeten Rationalität beziehungsweise Vernunft, deren „wahres Anliegen die Negation der Verdinglichung“ sei (Adorno & Horkheimer 2021: 15). Allerdings erklären Adorno und Horkheimer gleichzeitig, dass diese Entfremdung als instrumentelle Vernunft eine anthropologische Konstante in Sinne eines Werkzeugs der Selbsterhaltung im weltgeschichtlichen Zivilisationsprozess ist, die im Kapitalismus nur ihre welthistorische Wirkung entfaltet (Habermas 2022: 466 & 506). Diese wirke im Kapitalismus, historisch-spezifisch auch durch die Kulturindustrie und die neopositivistischen Wissenschaften für die bestehenden kapitalistischen Verhältnisse (Marcuse 2004: 76-102; Adorno & Horkheimer 2021: 34 & 170f). Durch diese Auffassung der instrumentellen Vernunft können sie zwar die relative Stabilität des Kapitalismus erklären, wie er sich ihnen in ihrer empirischen Erfahrung präsentierte (Habermas 2022: 489-490) und simultan den Zusammenhang von Aufklärung und Herrschaft (Lenhard 2024: 413), allerdings lässt sie auch nicht mehr – wie das bei Lukács noch der Fall ist – beziehungsweise für sie nicht mehr einsehbar aufheben. Bei Lukács ging dies noch, weil er auf die objektive Vernunft zumindest in einem Handeln, das auf die Totalität zielt, vertraute (Lukács 1968: 386). Für die Autoren der „Dialektik der Aufklärung“ ist jedoch klar,

dass sowohl die subjektive wie auch die objektive Vernunft ein Irrtum ist (Habermas 2022: 510). Deshalb ist die philosophische Selbstkritik der Vernunft gezwungen ruhelos zwischen subjektiver und objektiver Vernunft hin und her zu wandern (Habermas 2022: 513). Das andere der Gegenpol der Entfremdung ist die Mimesis, welche nur als reine Chiffre für die Versöhnung bestehen bleibt (Habermas 2022: 511-512). Doch der totale Verblendungszusammenhang ist nicht oder noch nicht zu durchbrechen (Lenhard 2024: 425; vgl. Adorno & Horkheimer 2021: 16).

Der Entfremdungsbegriff von Adorno und Horkheimer ist ebenso objektivistisch-perfektionistisch, Lukács (vgl. Abschnitt 6.1), da sie ein objektiv richtiges Leben in der Chiffre der Mimesis platzieren, trotzdem sie dieses nicht in einer konkreten Theorie der Subjekt-Objekt-Beziehung ausbuchstabieren. Damit erfüllen sie auch den Punkt des Essenzialismus, denn zum einen postulieren sie eine Essenz des menschlichen Daseins in der Mimesis, zum anderen erklären sie die instrumentelle Vernunft selbst durch ihre Fassung als anthropologische Konstante zu einer bestimmten Essenz des subjektiven Weltbezugs. Dadurch tritt hier erneut die Paradoxie der theoretischen Konzeption der „Dialektik der Aufklärung“ hervor. Der Paternalismus Vorwurf hingegen lässt sich nicht so eindeutig gegen diese Theorie der instrumentellen Vernunft erheben, aus zwei Gründen. Erstens die Autoren begreifen sich selbst als „Opfer“ und „Täter“ des instrumentellen Vernunft Gebrauchs, weshalb ihre Theorie auch Selbstkritik der Vernunft bezeichnet werden kann. Zweitens sie geben keinen Plan oder Handlungsanweisung heraus, außer dass man die Wirkung der Herrschaft bis in das Denken hinein verfolgen soll, mit anderen Worten die eigene Überdeterminiertheit durch die Gesellschaft muss mitreflektiert werden. Nichtsdestotrotz legt jede objektive Ethik, auch das Konzept der Mimesis einen solchen Vorwurf nahe. Ob ihre Theorie paternalistisch ist oder nicht, ist jedoch für den weiteren Verlauf der hier vorliegenden Arbeit zu vernachlässigen, da sie mit ihrer eigenen Theoriekonzeption jeglichen Anspruch auf theoretische Erkenntnis ablegen. Die entscheidende Frage für den nächsten Abschnitt ist jedoch, welche Elemente ihrer Arbeit für eine zeitgemäßen Entfremdungsbegriff von Belang sind. Dies gilt Ebenso für die anderen hier dargestellten Theorien und wird im nächsten Abschnitt beantwortet.

6.3 Skizze einer zeitgemäßen Synthese des Entfremdungsbegriff der Kritischen Theorie

Die hier vorliegende Arbeit will herausfinden, ob der Entfremdungsbegriff als analytisch-explanative Kategorie rehabilitiert werden kann. Deshalb wird an dieser Stelle nun der Versuch unternommen eine Möglichkeit zu skizzieren, die in den Augen des Autors dies erlaubt. Hierfür

muss eine Kritische Theorie der Gesellschaft bei den strukturellen Verhältnissen ansetzen, um die zwei ausgemachten Probleme von Jaeggis Entfremdungstheorie zu lösen. Diese bestehen zum einen in der mangelnden historischen Spezifität, zum anderen in der Vernachlässigung struktureller Ursachen, oder nicht darlegen, inwiefern moderne Institutionen den Menschen die Möglichkeit zur Emanzipation bieten (Evans 2022: 127 & 132; Hidalgo 2015: 652). Die Skizze einer zeitgemäßem Synthese wird in zwei Schritten konstruiert: 1. Beiträge der älteren Kritischen Theorie: Struktur, Totalität, Ideologie. 2. Verbindung der Beiträge der älteren Kritischen Theorie mit Jaeggis Theorie. Die Punkte werden dabei zum überwiegenden Teil aus dieser Arbeit zusammengetragen und gelegentlich, wo dies zum Verständnis notwendig ist, ergänzt.

1. Die Struktur der marktförmigen kapitalistischen Gesellschaft stellt sich prozesshaft durch das Tauschprinzip her, indem der Tausch universal vollzogen wird (Adorno 2022: 13). Dieser Vergesellschaftungsprozess via Tausch hat zwei strukturelle Eigenheiten, welche für den Kapitalismus spezifisch sind. Zum einen wird eine spezielle Ware Namens Arbeitskraft gekauft, deren Spezifität in der Schaffung eines Mehrwerts liegt (Evans 2022: 134), zum anderen ist die Ware die universelle Form des gesellschaftlichen Stoffwechsels (Lukács 1968: 259). Dies bedeutet nicht, dass im Kapitalismus nicht auch andere Formen des Stoffwechsels, wie beispielsweise Sklavenarbeit gibt, dennoch beschreiben die Ware als universelle Kategorie des Stoffwechsels und die Arbeitskraft als Mehrwertquelle eine Tendenz, welche die einzige Form ist, mit der man über Gesellschaft sprechen kann (Adorno 2023: 48). Die Folge ist eine Totalität aufgrund des Übergewichts dieser Verhältnisse über die Menschen, denn alle müssen sich dem Tauschgesetz unterwerfen, möchten sie nicht aus der Gesellschaft fallen. Dabei leitet sich aus dieser strukturellen Heteronomie eine Herrschaft von Menschen über Menschen ab (Adorno 2022: 14). Denn der freie Markt erfordert nämlich ein ständiges Eingreifen mächtiger gesellschaftlicher Instanzen, im Sinne bestimmter Akteur*innen, damit er fort dauert (Geuss 2011: 77f). Dabei ist die gesellschaftliche Totalität nicht nur eine dynamische, sondern auch eine funktionale Kategorie, da sie sich als Ganzes nur durch die Einheit der von ihren Mitglieder*innen erfüllten Funktionen erhält (Adorno 2022: 9-10). Die Erkennbarkeit eines Gegenstandes leitet sich aus seiner bestimmten Funktion in der bestimmten Totalität ab (Lukács 1968: 185f). Auch die Funktion des menschlichen Subjekts. Grundlegende für die Form der Ware und die Produktion von Mehrwert ist die Realabstraktion, welche die Waren kommensurabel macht und als Wert bezeichnet wird. Dieser einheitliche Wertmaßstab der Güter, welche durch diese Wertzuschreibung zu Waren werden, ist die abstrakte menschliche Arbeit als vergegenständlichte gesellschaftliche Durchschnittsarbeit, die für deren Herstellung

verausgibt wurde (Evans 2022: 134; MEW 23: 184f). Auf dieser Basis beschreibt Marx die kapitalistische Gesellschaft, als eine in der nur für Akkumulation dieser Werte produziert wird, anstatt für die Befriedigung von Bedürfnissen (Evans 2022: 134). Die Bedürfnisbefriedigung der Konsumierenden ist zweitrangig, erstrangig ist der Profit (Adorno 2022: 13). Wie bereits in dieser Arbeit dargelegt, scheint es durch den beständigen Formwechsel des Wertes so (G-W-G'), dass der Wert als „automatisches Subjekt“ sich selbst verwertet (MEW 23: 168f; Evans 2022: 134). Der Begriff des „automatischen Subjekts“ weist darauf hin, dass das Gesellschaftssystem sozialer Beziehungen, selbst zum Zweck geworden ist und die Handlungen, sowie die Dispositionen der zu Objekten degradierten menschlichen Subjekte bestimmt. Von diesen zwei genannten Eigenschaften der kapitalistischen Gesellschaft geht folglich eine struktive Wirkung aus, welche sich in bestimmten gesellschaftlichen Institutionen, Praktiken, Verfahrensweisen und dem Weltbezug niederschlägt. In einer Gesellschaft also in der das stetige Eingreifen in den Markt zu dessen Reproduktion überaus erfolgreich gewesen ist, nimmt dieses feste und überkommene Formen an, welche die Grundüberzeugungen und Wünsche der Menschen kanalisiert, sodass der Markt und die Tauschvergesellschaftung ganz natürlich erscheint (Geuss 2011: 77f). Entscheidend für die hier versuchte Synthese ist, dass der Entfremdungsbegriff die Totalität der gesellschaftlichen Vermittlung berücksichtigen muss. In anderen Worten die gesellschaftliche Struktur der kapitalistischen Moderne als Formation.

Diese Totalität bringt durch die Kommodifizierung eine bestimmte Bewusstseinsstruktur hervor, welche die Beziehung des Subjekts zu sich und seiner Welt konstituiert. Diesem Subjekt erscheinen seine Fähigkeiten und Eigenschaften nicht mehr als Teile seines Selbst, sondern als veräußerbare Dinge (Lukács 1968: 275). Die intrapersonale Beziehung des Subjekts zu sich ist verdinglicht, genauso wie die interpersonalen Beziehungen, welche als Verhältnis von Dingen zueinander, anstatt als menschliche Beziehungen zueinander erscheinen (vgl. MEW 23: 86). Damit ist die Verdinglichung des Weltbezugs der Individuen ein Effekt der gesellschaftlichen Struktur, da diese ihre Vermittlung durch die abstrakte Gesetzlichkeit des Marktmechanismus vollzieht, müssen sich die Mitglieder der Gesellschaft in ihrer zweckrationalen Orientierung sich und andere zum Objekt machen (Lukács 1968: 265). Durch diese Verdinglichung des Selbst und der anderen muss der Einzelnen die Struktur der gesellschaftlichen Totalität als opakes verselbständigtes System erscheinen (Habermas 2022: 482). Diese Zweck-Mittel-Rationalität fassen Adorno und Horkheimer unter dem Begriff der instrumentellen Vernunft, wobei sie darauf aufmerksam machen, dass diese auch immer als die Vernunft von Herrschaft zu sehen ist. Veranschaulicht wird dies an der Stelle in der „Dialektik der Aufklärung“ in ihrer Interpretation von Odysseus Vorbeifahrt an den Sirenen. Odysseus lässt sich an den Mast

fesseln, während er den Ruderern Wachs in die Ohren stopft, damit diese nicht dem fatalen Lied lauschen. Durch diese List umgeht Odysseus dem Tod, der denjenigen ereilt der das Lied der Sirenen hört und daraufhin von den Singenden angezogen und getötet wird. Diese List wäre ihm alleine nicht möglich gewesen, erst durch die Befehlsgewalt über anderer objektivierte Individuen konnte er die Natur austricksen, indem er eine Lücke im Vertrag mit der Naturgewalt ausnutzt (vgl. Adorno & Horkheimer 2021: 77f). Diese instrumentelle Vernunft ist zugleich eine die Ideologien bemüht, um die beherrschten Individuen weiterhin beherrschen zu können. Dies zeigt sich in der Faschismustheorie und der Theorie der Massenkultur in der „Dialektik der Aufklärung“ (vgl. Adorno & Horkheimer 2021: 168 & 198; vgl. Abschnitt 6.2). Für die skizzierte Synthese weisen Adorno und Horkheimer auf die historische Position des Subjekts und die daraus resultierenden ideologischen Verzerrungen, zusätzlich zu der Bedingtheit von Bewusstseinsformen. Aus ihrer Perspektive lässt sich Jaeggis Aneignungs-Optimismus kritisieren, da Praxisformen selbst von einer verdinglichenden Vernunft kolonialisiert sein können. Entsprechend muss eine Theorie der Entfremdung auch immer ideologiekritisch verfahren. In dem der Herrschaft bis ins Denken der Subjekte hinein nachgespürt wird (Habermas 2022: 514). Die ältere Kritische Theorie liefert somit zwei wesentliche Erweiterungen für Jaeggis Theorie, erstens die entfremdende Wirkung der Struktur als gesellschaftliche Totalität und zweitens die Rolle von Ideologie und Bewusstseinsformen für die Reproduktion der entfremdenden Struktur. Diese gilt es nun in Jaeggis normative Grundlagen einzubetten.

2. Der Ausgangspunkt der Synthetisierung ist Jaeggis Konzept der rationalen Aneignung, welche in einer rationalen sittlichen Ordnung und sozialen Welt möglich sein sollte, da ansonsten eine Beziehung der Beziehungslosigkeit vorherrscht. Mit anderen Worten: Ist diese rationale Aneignung im Sinne von einer Möglichkeit zur Gestaltung und Transformation der Institutionen und Praktiken, also der Gesellschaft nicht möglich, so ist die Gesellschaft als entfremdet zu bezeichnen (vgl. Jaeggi 2019: 302, 325 & 331). Selbstredend ist damit nicht gemeint; eine Gesellschaft müsse von jedem darin lebenden Individuum jederzeit verändert werden können. Stattdessen geht es darum, inwiefern die Gesellschaft selbst sich verändern kann, so wie Jaeggi dies in der Kritik von Lebensformen konzipiert. Träger*innen dieser Veränderungen sind weder Großsubjekte noch einzelne Subjekte allein, sondern die Gesellschaft lernt, indem einzelne Individuen lernen, das heißt mit neuen und alten Praktiken und Institutionen Erfahrungen machen, welche sich dann in diesen veränderten Praktiken und Institutionen sedimentieren (Jaeggi 2020: 330-331). Die Entfremdung einer Gesellschaft besteht währenddessen in einem Objektivierungsfehler, der zu einem defizitären Prozess der

Aneignung der Welt und der gesellschaftlichen Selbstdeutung führt, dabei werden die Menschen und die Gesellschaft verdinglicht. Die Menschen in einer solchen Gesellschaft können sich deswegen machtlos und fremdbestimmt fühlen (vgl. Jaeggi 32-45). Denn die Moderne zeichne sich durch die verfehlte Verwirklichung der Ideen von Freiheit und Selbstbestimmung aus, welche als Ideal in der bürgerlichen Gesellschaft schon enthalten sind (Jaeggi 2019: 25; Zunke 2025: 261). Diese Kombination der Kritik von Lebensformen und des Entfremdungsbegriffs funktioniert, da bereits Adorno und Horkheimer (2021: 170f) die Ideologie der kapitalistischen Gesellschaft beschreiben als den Kultus der Tatsache, welcher in der detailgetreuen Darstellung des schlechten Daseins besteht. Dadurch erscheinen die gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken als unveränderliche Naturgegebenheiten, als zweite Natur. Jaeggi (2020: 427) bezeichnet die Lernblockaden von Gesellschaften als Ideologien (vgl. Pinkard 2017: 544). Diese sind in der kapitalistischen Gesellschaft durch Verdinglichung gekennzeichnet, da der Mensch im Kapitalismus selbst Objekt des automatischen Subjekts Namens Wert ist, für dessen Reproduktion er zwar arbeitet und handelt, ihm aber als sich selbstverwertender Wert erscheint (MEW 23: 168f; Lukács 1968: 261). Nicht-entfremdet-sein bedeutet in Jaeggis Entfremdungstheorie, sein eigenes Dasein als Subjekt in einem unendlichen Aneignungsprozess anzunehmen und dabei stets aufs Neue interpretativ und transformativ anzusetzen (Hidalgo 2015: 651-652; Evans 2022: 131). Für eine Gesellschaft bedeutet Nicht-entfremdet-sein die Krisen, in die sie gerät zu lösen, ohne das historische erreichte normative Niveau von Problemlösungen zu unterschreiten (Jaeggi 2020: 194 & 316). Dieses Niveau wird in Jaeggis Entfremdungstheorie entwickelt als die Möglichkeitsbedingung sich als Subjekt seiner Handlungen begreifen zu können (Jaeggi 2019: 46). Die in der bürgerlichen Gesellschaft vorherrschende ideologische Zweck-Mittel-Umkehr verhindert dabei, dass sich die menschlichen Subjekte als Subjekt ihrer Handlung begreifen können; alle Aneignungsprozesse des gesellschaftlichen Daseins sind lediglich auf die Reproduktion der Institutionen und Subsysteme als eigener Wert ausgerichtet, anstatt sie in den Dienst der historisch geschaffenen Möglichkeiten des Menschen, dessen Verwirklichung von Selbstbestimmung und Freiheit zu stellen (vgl. Lukács 1968: 261; Stefanov 2025: 150). Die konkrete geschichtliche Möglichkeit besteht in der Lösung der Polykrise (vgl. Bröckling et al. 2024: 12), welche sukzessive droht die beschränkten Freiheiten der bürgerlichen Gesellschaft für einen Großteil der Menschen weiter zu dezimieren. Um dies zu verhindern, muss das Handeln der Gesellschaft auf seine Totalität gerichtet sein. Das heißt nicht, dass das Ganze erkannt werden müsse, wie es An-sich ist, sondern man muss nur versuchen die Wirklichkeit (systemische Zusammenhänge als generative Mechanismen) hinter den disparaten Tatsachen

aufzudecken, um so ein anderes Selbstverständnis der Gesellschaft zu ermöglichen und so Transformationsperspektiven zu eröffnen (Lukács 1968: 360). Denn aktuell ist unsere Tauschgesellschaft und die gesellschaftliche Reproduktion jener so eingeschliffen, dass die partikularen Interessen, welche hinter dieser Reproduktion stehen als die universellen erscheinen (Geuss 2011: 77f). Mit Blick auf die Gegenwart geht selbst Jaeggi davon aus, dass der moderne Liberalismus sich in einer Lernblockade verfangen hat. Ihre eigene Perspektive scheint jedoch eine liberale zu sein (Pinkard 2017: 546).

Jaeggi bezeichnet ihre Perspektive als qualifizierten Subjektivismus, welcher zwischen Subjektivismus und Objektivismus vermittelt. Dieser ist formal, und immanent, dass dabei verhandelte Wie des Wollens – aus freien Stücken zu Wollen – ist ein vom Wollen selbstgesetzter Anspruch (Jaeggi 2019: 59-60). Im Anschluss daran und auf die Strukturebene gewandt, kann die in dieser Arbeit vertretene Position als qualifizierter Objektivismus bezeichnet werden, denn es geht um die Verwirklichung einer Idee, die in der bürgerlichen Gesellschaft schon angelegt ist (Freiheit und Selbstbestimmung), jedoch nur defizitär eingelöst wird. Während Jaeggis Entfremdungsbegriff die Qualität einer Beziehung des Subjekts zu sich selbst und der Welt beschreibt (Jaeggi 2019: 49). Beschreibt mein Entfremdungsbegriff die Qualität einer Beziehung der Gesellschaft zu sich und der Welt, wobei jedoch die strukturelle Heteronomie nicht nur auf einer falschen Objektivierung beruht, sondern die Verhältnisse tatsächlich eine strukturelle Heteronomie (zweite Natur) darstellen, in ihrer Wirklichkeit aber durch die Handlungen der Individuen reproduziert werden (Warenfetischismus). Die Fixierung auf die Ebene der Tatsachen der zeitgenössischen Sozialwissenschaften weist verdinglichende Tendenzen auf, da sie nicht nach den generativen Mechanismen hinter den diaphanen Tatsachen fragt (vgl. Rosa 2021: 163). Diese Tendenz scheint ein andauernder Struktureffekt der kapitalistischen Gesellschaft zu sein, so machten ihn nicht nur Lukács (1968: 287-331) aus, auch Adorno und Horkheimer (2021: 10) sehen ihre Diagnose des Umschlags von Aufklärung in Positivismus bestätigt und auch Rosa (2021: 160) sieht die Variablensoziologie die Gesellschaftstheorie verdrängen. Deswegen verstehe ich in Anschluss an Lukács die Verdinglichung als Struktureffekt der modernen kapitalistischen Gesellschaft, der ihr eigenes Dasein als gesellschaftliches Ganzes irrational, beziehungsweise natürlich erscheint (Lukács 1968: 266 & 293f). Deswegen gilt es nun die moderne kapitalistische Gesellschaft in ihrer Struktur als Entfremdungsursache zu beschreiben.

Die moderne kapitalistische Gesellschaft zeichnet sich wie bereits erwähnt durch zwei Elemente aus, die global in allen Gesellschaften vorkommen, das erste Element ist die Warenbeziehungsweise Tauschwirtschaft, das zweite Element die Wissenschaft als Institution eines

formellen Rationalismus, in der Terminologie der Kritischen Theorie als Positivismus bezeichnet (Reckwitz 2021: 32f, Fußnote 4; Geuss 1983: 10; vgl. Lukács 1968; vgl. Adorno & Horkheimer 2021). Eine Positivist*in im Jargon der Kritischen Theorie ist jemand die behauptet, jede Erkenntnis sei analog zu der naturwissenschaftlichen nur als eine objektivierende Erkenntnis möglich. Dies ist gleichbedeutend mit einer Leugnung der Reflexion und somit, dass Theorien zugleich kognitiv – d.h. eine Form von Erkenntnis – und reflexiv sein können (Geuss 1983: 9-10). Verbunden sind Wirtschaft und Wissenschaft in der kapitalistischen Gesellschaft, dadurch dass sie beide einer formalen Rationalität folgen, welche durch die kapitalistischen Subjekte reproduziert wird. Damit ist die ökonomische Wertabstraktion nur ein Spezialfall der formalen Rationalität (Beiersdörfer 1986: 199; vgl. Lukács 1968). Zugleich ist die ökonomische Wertabstraktion im kapitalistischen Tauschverkehr Ausdruck eines allgemeineren Vorgangs der gesellschaftlichen Rationalisierung. Die Verdinglichung des Weltbezugs der Subjekte im Kapitalismus ist in der Folge als die Kehrseite einer Rationalisierung ihrer Handlungsorientierung zu verstehen, welche in zweckrational verfasst ist. Dadurch müssen die handelnden Subjekte sich und andere Objektivieren (Habermas 2022: 479-480). Die Vergesellschaftung durch das Tauschprinzip korrespondiert also mit einer bestimmten Art des Bewusstseins, welches seinen Ausdruck in einer bestimmten Gegenständlichkeitsform findet und die in ihrem Charakter als verdinglichend zu bezeichnen ist. Damit ist das spezifisch Gesellschaftliche dieser prozesshaften Vergesellschaftung im Übergewicht der Verhältnisse gegenüber dem Menschen ausgemacht (Adorno 2022: 9 & 13). Kritische Gesellschaftstheorie ist somit auch Erkenntnistheorie beziehungsweise Erkenntniskritik, indem das Subjekt der Erkenntnis radikal historisiert wird, um so mögliche ideologische Verzerrungen zu durchleuchten (Rabuzza 2025: 208).

Der Begriff der Entfremdung bezieht sich dabei auf die gesellschaftlichen Effekte die durch die Verdinglichung als gesellschaftlicher Objektivierungsfehler entstehen (Polykrise). Die Verdinglichung wiederum wird gefasst als ein Effekt der Struktur der kapitalistischen Gesellschaft, welche die Menschen als automatisches Subjekt beeinflusst, ihnen als natürlich beziehungsweise zweite Natur gegenüber erscheint und in sich selbst widersprüchlich verfasst ist. Diese zweite Natur und die Verdinglichung, ist die Theoretisierung von mir als Theoretiker, welcher in der Konzeption von Jaeggis Kritik von Lebensformen, die Krise für die Lebensform zum Problem macht, den Probleme sind gleichzeitig gegeben und gemacht, sodass ein Lernprozess angestoßen werden kann. Diese Konzeptualisierung ist besonders anschlussfähig an die ältere Kritische Theorie und Jaeggi, die die Problemursache der gesellschaftlichen Krisen letztendlich in der Ideologie sehen (Jaeggi 2020: 298, 306, 390-391). Jedoch ist die neue

Kritische Theorie seit Habermas, weniger pessimistisch und verabschiedete sich von der Bewusstseins-philosophie, um mit dem transzendentalen Pragmatismus einen Weg aus dem totalen Verblendungszusammenhang aufzuzeigen (vgl. Habermas 2009: 344-349). Jaeggi schließt sich diesem Pragmatismus an, soweit ich das einsehen kann, radikalisiert ihn jedoch praxistheoretisch, wobei auch bei ihr ein kommunikatives Moment erhalten bleibt. Sie sieht die Philosophie als Teil des demokratischen Prozesses (Jaeggi 2020: 54). Deswegen ist meiner Rehabilitierung des Entfremdungsbegriffs kein Objektivismus vorzuwerfen, sondern lediglich der Versuch auf Grundlage der von Jaeggi ausgearbeiteten normativen Kriterien für die Kritik von Lebensformen, in deren Rahmen ich eine Kritik der entfremdeten Gesellschaft formuliere, um eine gesellschaftliche Selbstdeutung für einen Lösungsanstoß der Polykrise zu liefern, indem ich auf die strukturellen Ursachen, sowie die sie tragende Ideologie verweise.

Hier ist allerdings eine Einschränkung zu erwähnen, damit die hier getätigte Selbstbeurteilung, sowie Evans (2022: 133-136; vgl. Abschnitt 6.) Beurteilung nicht falsch sind. Denn die marxsche Analyse basiert fundamental auf der Kategorie des notwendig falschen Bewusstseins (vgl. Alfred-Sohn Rethel 2018: 27-28). Diese legt nahe, dass die Kapitalistische Gesellschaft logisch ontologisch im Unrecht ist. Doch auch Jaeggi operiert implizit mit einem notwendig falschen Bewusstsein, wenn sie die interne Kritik für eine immanente Kritik verwirft. Während die interne Kritik die Anpassung der Praktiken an die bestehenden Normen fordert, verweist die immanente Kritik auf den gleichen Ursprung von normativem Deutungszusammenhang und Praxis, sodass beide transformiert werden müssen (vgl. Jaeggi 2020: 297-298). Der normative Deutungszusammenhang kommt dabei einem notwendig falschen Bewusstsein gleich. Deswegen muss eine Entfremdungskritik der Gesellschaft, nachdem Modell der immanenten Kritik von Jaeggi, dem Fortschrittmodell als Lernprozess und im Sinne einer Selbstdeutung der Gesellschaft Rekonzeptualisiert werden, sodass man dem Objektivismus Vorwurf entgehen kann, indem Moment wo man eine Wissenschaftlichkeit im Sinne der Naturwissenschaftlichen Theorien unterstellt, ist man für die liberale Kritik angreifbar. Dieser Konzeption nach wird das notwendig falsche Bewusstsein nicht aufgehoben, sondern wiederholt sich auf immer höherem normativen Anspruchsniveau. Man kann diese Theorie nur als Selbstreflexion verstehen, jedoch mit kognitiven Anteil. Das Problem, welches daraus resultiert, ist, dass sich damit jede Entfremdungstheorie rechtfertigen lassen würde, die Entfremdung gerade nicht als unüberwindbare anthropologische Konstante betrachtet. Letztendlich wird hier in Anschluss an Jaeggi die Verhinderung eines Lernprozess durch Ideologie (vgl. Jaeggi 2020: 427) – beziehungsweise Objektivierungsfehler – als ein Entfremdeter Zustand aufgefasst. Dies ist keine schöne Lösung, aber die Arbeit hat sich nun mal in dieses Dilemma verstrickt. Dem Autor

ist bewusst, dass damit im Grunde die liberale Kritik als Ideologie und Lernblockade wegdefiniert wird und die Theorie sich immunisiert. Damit ergibt sich eine letzte Frage für diese Arbeit.

7. Entfremdung: letztendlich ein Erkenntnistheoretisches Problem?

Alle drei hauptsächlich in dieser Arbeit besprochenen Theorien, liefern keine zufriedenstellende Entfremdungstheorie und meinem vollständig immunisierten Syntheseentwurf, welcher schlussendlich nicht mehr beansprucht als eine mögliche skizzenhafte Interpretation der Gegenwart zu sein, fehlt es an empirischer Fundierung und neuer theoretischer Erkenntnis. Dennoch leistet die Arbeit etwas. Denn sie zeigt, dass Jaeggis Kritische Theorien sich, nur formal mit der Kritik der Kritik beschäftigt (Rilinger 2015: 88-89; Sayers 2016: 292). Beide ihre Theorien scheitern an der Materialität des menschlichen Dasein. So scheitert ihre Entfremdungstheorie am konkreten gesellschaftlichen Dasein, sprich sie kann keine strukturellen Ursachen für Entfremdung benennen (Hidalgo 2015: 652; vgl. Evans 2022: 130), ihre Theorie „Kritik von Lebensformen“ vernachlässigt den Einfluss historischer und politischer Determinanten, die den normativen Druck effektiv werden lassen (Vázquez-Arroyo 2021: 140). Daraus lässt sich eine Notwendigkeit (materialistischer) Gesellschaftstheorien ableiten, die von Soziolog*innen produziert werden müssen. Nun werden die konkreten epistemologischen Probleme der drei in dieser Arbeit aufgearbeiteten Theorien kurz dargestellt.

Praxistheorien, wie Jaeggis Theorie der Entfremdung und der „Kritik von Lebensformen“ haben das Problem strukturelle Zusammenhänge nicht adäquat thematisieren zu können. Dies liegt daran, dass sie (wie bereits in Abschnitt vier erwähnt) Praktiken umspannende Zusammenhänge und die strukturellen Hintergründe nicht beschreiben können (Rosa 2021: 159). Dies liegt an der sogenannten Central Conflation von Praxistheorien, die eine Unterscheidung der Struktureffekt und der Strukturbildung unterschiedslos als Elemente einer Praxis identifizieren (Rosa 2021: 172). Jaeggi ist dies bewusst, weshalb sie in der „Kritik von Lebensformen“ versucht dieses Desiderat durch den Begriff der Lebensform zu füllen. Jedoch wiederholen sich dadurch nicht nur sofort alle Probleme der Formationsbegriffe (siehe Abschnitt vier), hinzukommt nun auch die Problematik der Aggregationsebenen von Praktiken (Rosa 2021: 159f). Die dadurch erhoffte Entschärfung der Wechselwirkungen zwischen Lebensformen, durch die Definition der Grenzen der Lebensformen über die konkreten Probleme, welche die jeweilige Lebensform lösen soll, bleibt undurchsichtig (vgl. Jaeggi 2020: 89f & 92f). Es zeigt sich also, dass praxistheoretische Konzeptionen für Entfremdungstheorien als gesellschaftliche Pathologien unbrauchbar sind, weil diese einen perspektivischen Dualismus

geradezu benötigen (Rosa 2021: 172ff). Dieser Dualismus bringt allerdings das Problem der Vermittlung von Handlungs- und Systemtheorie mit sich. Bisher sprechen alle theoretischen Versuche einer solchen Vereinigung unabsichtlich einer Seite die Autonomie beziehungsweise kausale Wirkmacht ab (Rosa 2021: 172).

Der Versuch von Lukács diese Vermittlung durch eine teleologisch-geschichtsphilosophische Subjekt-Objekt-Dialektik herzustellen, ist ebenso gescheitert (Beiersdörfer 1986: 207). Denn seine Konzeption rutscht in entscheidenden Momenten in einen objektiven Idealismus ab (Habermas 2022: 488). Er fällt also hinter Marx Hegelkritik zurück, da Marx zu zeigen versucht, dass eine Vermittlung durch die objektive Vernunft – trotz Dialektik – eine Fiktion bleiben muss. Lukács aber holt das revolutionäre Praktischwerden der Theorie selbst theoretisch ein, wenn er mit seiner metaphysischen dialektischen Geschichtsphilosophie reklamiert, über die begriffliche Perspektive zu verfügen, um die Einheit der abstrakt auseinandergetretenen Momente der Vernunft zu erkennen. Dazu gehört die Subjekte zu identifizieren, welche das Kollektivsubjekt der Tathandlung konstituieren, welches wiederum diese Einheit praktisch verwirklichen wird; sowie sie über ihre aktive Rolle aufzuklären. Für die Vermittlung zwischen Handlungs- und Systemtheorie ergänzt Lukács seine Theorie der Verdinglichung also um eine Theorie des Klassenbewusstseins (Habermas 2022: 486).

Adorno und Horkheimer radikalisieren Lukács Verdinglichungstheorie, aber nehmen von Hegels Logik Abstand, da empirisch darüber aufgeklärt sind, dass sich die objektive Vernunft auch nicht mit Hilfe dialektischer Begriff wieder herstellen lässt (Habermas 2022: 497). Nämlich stellt sich die Ding-an-sich Problematik nicht nur im Verstandesdenken, wie dies Lukács annahm, sondern wiederhole sich im Kern der dialektischen Begrifflichkeit. Denn das Begriffslose mit Begriffen offenzulegen, ohne es mit ihnen zu identifizieren ist nicht möglich (Habermas 2022: 498). Anstatt jedoch aus einer materialen Wissenschaftskritik an die Situation der zerfallenen objektiven Vernunft anzuschließen und durch Selbstreflexion der subjektiven Vernunft der entwickelten Wissenschaften einen erweiterten Begriff der Erkenntnis zu entwickeln, unterziehen Adorno und Horkheimer die subjektive Vernunft einer strengen Kritik aus der Sicht einer ironisch verfremdeten objektiven Vernunft (Habermas 2022: 504f). (Wieso sie dies tun, ist in Abschnitt 6.2 beschrieben). Dabei vollziehen sie eine idealistische Rückübersetzung des Verdinglichungsbegriffs in den Kontext der Bewusstseinsphilosophie. Die Strukturen des verdinglichten Bewusstseins werden von ihnen so abstrakt gefasst, dass diese aus der Selbsterhaltung des Subjekts entspringen (Habermas 2022: 507). Diese „instrumentelle Vernunft [für die Selbsterhaltung] wird in Begriffen von Subjekt-Objektbeziehungen konzipiert“ (Habermas 2022:507). Adorno und Horkheimer machen den

Geist als Prinzip der Selbsterhaltung aus, welches gleichzeitig Selbstzerstörung bedeutet (vgl. Abschnitt 6.2). Sie zeigen damit, dass „die subjektive Vernunft, die den Dualismus von Geist und Natur voraussetzt, so sehr eine im Irrtum befangene wie die objektive [ist], die eine ursprüngliche Einheit beider behauptet“ (Habermas 2022: 510). Diese Dialektik beider Formen der Vernunft bringt die Unwahrheit beider Positionen zu Tage. Dabei suggerieren diese Überlegungen einen Wahrheitsbegriff der universalen Versöhnung und Emanzipation des Menschen, allerdings können die Autoren der „Dialektik der Aufklärung“ diesen nur suggerieren (Habermas 2022: 511f; vgl. Abschnitt 6.2). Sie verzichten vollständig auf eine Erklärung der Idee der Versöhnung (Habermas 2022: 518). Schlussendlich ist ihre Theorie ein ironisches Unterfangen, welches durch die Selbstkritik der Vernunft den Weg zur Wahrheit weist und simultan abspricht, dass diese noch zugänglich sei (Habermas 2022: 513). Sie gestehen sich die Aporien der instrumentellen Vernunft ein und geben damit die theoretische Erkenntnis auf (Habermas 2022: 516).

Das zentrale Problem der Entfremdungstheorien beziehungsweise der Gesellschaftstheorie ist die Vermittlung von System- und Handlungstheorie. Die Grundproblematik besteht in der systemischen Verfasstheit der interpersonalen Beziehungen in der kapitalistischen Gesellschaft. Diese legt zwar die Notwendigkeit eines systemtheoretischen Ansatzes nahe, bedarf jedoch der kritischen Reflexion darauf, dass in einer Systemtheorie des Kapitalismus die verdinglichten interpersonalen Beziehungen sowie der intrapersonalen Beziehung schon fixiert sind. Verzichtet man auf diese kritische Reflexion hypostasiert die Theorie des Kapitalismus zur Ideologie (Beiersdörfer 1986: 194). Die Systemtheorie läuft Gefahr, entweder selbst zu einer weltanschaulichen Ideologie zu werden (metaphysische Geschichtsphilosophie) oder fungiert als Ideologie, indem sie den Menschen auf die Rolle der passiven Beobachter*in reduziert und so bestehende Herrschaftsverhältnisse stabilisiert und legitimiert (vgl. Geuss 1983: 13-36). Diese Gefahr besteht für eine materialistische Theorie des Kapitalismus, da sie diesen als verselbständigte Macht über die Individuen konzipiert (Beiersdörfer 1986: 196; vgl. Abschnitte 4.-6.2). Alle hier behandelten Theorien scheitern, wie oben dargestellt auf je unterschiedliche Art und Weise an dieser Vermittlung, während Jaeggi System- und Handlungstheorie einfach in einer performativ-konstruktivistischen Praxistheorie zusammenzieht, fällt Lukács in einen objektiven Idealismus zurück und Adorno und Horkheimer kapitulieren davor eine emanzipative Vermittlung auszubuchstabieren, bei ihnen besteht lediglich eine falsche Vermittlung in einer falschen Totalität. Inwieweit Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“ oder Rosas „Resonanz“ Theorie dies bewerkstelligen wäre in einer weiteren Arbeit zu untersuchen. Beiersdörfer (1986: 209) weist lediglich darauf hin, dass Habermas in der

genannten Theorie zumindest Tendenzen im Bereich kommunikativer Interaktion nachweisen kann, die auf eine menschliche und menschenwürdige Vergesellschaftung verweisen. Allerdings und dieses Problem gilt generell für einige Vertreter*innen der neueren Kritische Theorie seit Habermas, handelt es sich bei deren Theorien um eine normative Rekonstruktion als konformistische Neuauflage immanenter Kritik, der es einzig daran gelegen ist, normative Kriterien eines gelingenden Lebens innerhalb moderner kapitalistischer Gesellschaften freizulegen (Obermayer 2024: 118ff).

Denn ein Grundtenor dieser Arbeit ist, immanente Kritik muss immer auch transzendente Kritik sein, will sie Kritische Theorie sein. Die Verdinglichungs- beziehungsweise Entfremdungskritik verweist nämlich auf Widersprüche innerhalb einer Gesellschaft als Ganzer und besitzt somit ein transzendentes Moment einer Referenz auf eine bessere Ordnung (Stahl 2013: 451). Dafür muss sie das Übergewicht der Verhältnisse zum Ausdruck bringen via Begriffen wie beispielsweise Totalität und Ideologie. Das heißt die Wirkung von Herrschaft bis ins Denken nachzuverfolgen und diejenigen Verzerrungen aufzudecken, die partikulare Interessen als allgemeine erscheinen lassen (Adorno 2022: 14; Habermas 2022: 514; Geuss 2011: 77f). Einer Kritischen Theorie sollte es also immer daran gelegen sein, die Determiniertheit des Subjekts durch die reziproke Durchdringung von Subjekt und Objekt, sowie deren Differenz mitzureflektieren (Adorno 2021: 755). Außerdem sollte sie Handlungsalternativen, wenigstens negativ nahelegen oder sogar utopische Horizonte für die Gestaltung der Zukunft hervorbringen (Rosa 2021: 178). Anschließend an diese abschließend anmutenden Worte wird noch ein generelles Fazit über die geleistete Arbeit gezogen.

8. Fazit

Die hier vorliegende Arbeit beantwortet die Frage, ob der Entfremdungsbegriff als analytisch-explanative Kategorie für Gesellschaftstheorien rehabilitiert werden kann. Für die Beantwortung dieser Frage wurde Jaeggis Entfremdungstheorie hinsichtlich ihrer theoretischen Errungenschaften und Rückfälle analysiert. Anschließend wurde ihr sozialphilosophischer Ansatz mit zwei Gesellschaftstheorien der älteren Kritischen Theorie mit Blick auf Jaeggis theoretischen Errungenschaften verglichen, nämlich Lukács (1968) „Geschichte und Klassenbewusstsein“ und Adorno und Horkheimers (2021) „Dialektik der Aufklärung“. Daran schloss sich eine skizzenhafte Synthese an, um die Machbarkeit der Forschungsfrage praktisch-theoretisch zu testen. Dieses Vorgehen und die dazu benutzte Literatur verwies auf die epistemologische Schwierigkeit von Gesellschaftstheorien im Allgemeinen und einer Entfremdungstheorie im Besonderen. Dabei wurde ein soziologisches Verständnis der

Kritischen Theorie als Gesellschaftstheorie entwickelt. Zusätzlich können die drei Nebenfragen beantwortet werden, die in der Einleitung gestellt wurden: 1. Stellt Jaeggis formalisierte Entfremdungstheorie eine Entfremdung der Kritischen Theorie dar? 2. Handelt es sich bei der Jaeggis Theorie, um eine Neukantianisierung der Kritischen Theorie? 3. Dominieren in ihrem Ansatz die Einflüsse aus der analytischen Philosophie? Zunächst werden die Fragen zwei und drei beantwortet, bevor auf Jaeggis Erfolge und Misserfolge noch einmal eingegangen wird, um dann die Hauptfrage bezüglich der Rehabilitierung des Entfremdungsbegriffs als analytisch-explanative Kategorie zu beantworten. Abschließend wird mit ironischem Unterton auf die Frage hinsichtlich der Entfremdung der Kritischen Theorie geantwortet.

Zu Frage 2. Es handelt sich mit Nichten, um eine Neukantianisierung der Kritischen Theorie in dem Sinne, dass hier ein in der Kritischen Theorie bis dato nicht vollzogener Schritt zur kantischen Erkenntnistheorie vollzogen wird. Dennoch wird dieser bereits von Adorno und Horkheimer vollzogene Schritt in Anbetracht der gescheiterten objektiven Vernunft von Jaeggi durch ihre performative-konstruktivistische Auffassung des Menschen radikalisiert (vgl. Habermas 2022: vgl. Jaeggi 2019: 225). Während Adorno und Horkheimer die subjektive Vernunft und damit den Subjektivismus als gleichgroßen Irrtum, wie die objektive Vernunft mit ihrer Theorie darstellen, versucht Jaeggi diesen durch eine Qualifizierung zu retten (vgl. Habermas 2022: 497-498; vgl. Jaeggi 2019: 59-60). Dabei vernachlässigt sie jedoch die verzerrende Wirkung der gesellschaftlichen Struktur auf die Subjekte (vgl. Evans 2022: 130; vgl. Hidalgo 2015: 652; Vázquez-Arroyo 2021: 140). Dies liegt an ihre praxistheoretischen Reformulierung der Entfremdungstheorie (vgl. Rosa 2021: 172). Man kann folglich sagen, dass die Neukantianisierung kein spezifisches Problem der neueren beziehungsweise Jaeggis Kritischer Theorie ist. Viel mehr stellt dies einfach eine Folge des unwiderruflichen Zerfalls der objektiven Vernunft dar und dem Nicht-vorhanden-sein besserer Lösungen, weshalb dies als Problem zu betrachten überhaupt fragwürdig ist (Habermas 2022: 505). Anders scheint es sich mit dem Einfluss der analytischen Theorie auf Jaeggis Theorie zu verhalten.

Zu Frage 3. Jaeggi unterschätzt den starken Einfluss des amerikanischen Pragmatismus und der analytischen Philosophie, da ihre Kombination von analytischer und kontinentaler Philosophie droht sedimentierte Probleme in der Terminologie voreilig zu glätten, sodass sie als ungelöste Spannungen wiederauftauchen (Vázquez-Arroyo 2021: 135-137). Vázquez-Arroyo (2021) konstatiert dies zwar für Jaeggis „Kritik von Lebensformen“. Dies gilt aus zweierlei Gründen ebenso für ihre Entfremdungstheorie. Erstens teilen beide Theorie dasselbe Aneignungsmodell, welches exemplarisch für eine generelle Entwicklung in der Sozialphilosophie steht (Higaldo

2015: 652). Jaeggis Verwendung des Aneignungsmodells in ihrer Entfremdungstheorie und in der „Kritik von Lebensformen“ habe ich in Abschnitt 3.5 und Abschnitt vier dargestellt. Zweitens vernachlässigen in der Folge beide Theorien den Einfluss der gesellschaftlichen Struktur (vgl. Evans 2022: 130; vgl. Hidalgo 2015: 652; vgl. Vázquez-Arroyo 2021: 140). Hier zeigt sich wie die sedimentierten Probleme der Begriffe der analytischen Philosophie zum Vorschein kommen, insbesondere in Jaeggis funktionalistische Terminologie, die technokratisch anmutet, geht zurück auf nicht dialektische normative liberale Soziologien, welche oft die Struktur der neoklassischen Ökonomie reproduzieren (Vázquez-Arroyo 2021: 138). Dadurch fehlt ihr das von mir in Anschluss an Stahl (2013: 451) geforderte transzendente Moment ihrer immanenten Kritik von Entfremdung.

Trotzdem sind Jaeggis theoretische Erfolge beziehungsweise Errungenschaften nicht minder zu würdigen. Ihr Entfremdungsbegriff als Beziehung der Beziehungslosigkeit schafft es die Entfremdungskritik auf eine zeitgemäße philosophische Grundlage zu stellen, indem sie diesen sowohl gegen die liberale als auch poststrukturalistische Kritik verteidigen kann. Dies gelingt ihr dadurch, dass sie Entfremdung als Resultat einer verdinglichenden Objektivation in Anschluss an Marx und Heidegger versteht. Dabei fokussiert sie sich auf das formale funktionale Wie der Entfremdung und nicht auf das Was. Entfremdung beschreibt bei ihr einen Objektivierungsfehler, der zu einem defizitären Prozess der Aneignung des eigenen Lebens führt und sich in einem Gefühl von Machtlosigkeit und Fremdbestimmtheit manifestiert (Jaeggi 2019: 32-45). Entfremdung behandelt demnach die Bedingungen der Möglichkeit sich als Subjekt begreifen zu können (Jaeggi 2019: 46). Allerdings beleibt sie dabei in einem methodischen Individualismus verhaftet, welcher dazu führt, dass sie diesen normativen Maßstab nicht an gesellschaftliche Strukturen anlegt, um die Frage zu beantworten, ob man sich in diesen überhaupt als Subjekt begreifen kann. Sie kann also keine strukturellen Gründe für Entfremdung ausmachen (Hidalgo 2015: 652; Evans 2022: 130). Zudem charakterisiert sie Entfremdung als eine transhistorische Möglichkeit, ist also historisch unspezifisch (vgl. Evans 2022: 127 & 132; Sayers 2016: 292). Trotz dieser zwei ineinander verschränkten Schwächen bereitete Jaeggi die Möglichkeit einer Rehabilitation des Entfremdungsbegriffs vor, so schloss sich auch Rosa ihrem Entfremdungsbegriff an (vgl. Rosa 2022: 305f).

Ich komme in dieser Arbeit und durch die Auseinandersetzung mit Jaeggi und der älteren Kritischen Theorie zu dem Schluss, dass der Entfremdungsbegriff auch als analytisch-explanative Kategorie rehabilitiert werden kann. Der Begriff findet nämlich seine genaue Bedeutung im Bezeichnen einer strukturellen Heteronomie, aus der sich ein Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen ableitet, wodurch partikuläre Interessen

als allgemeine Interessen sich in der Gesellschaft durchsetzen und die historische Möglichkeit der Bedingung, dass sich Individuen als Subjekte ihrer Handlungen begreifen können nur defizitär erfüllt ist. Dadurch wird kein Autonomieideal für die Subjekte verfochten, sondern das Verständnis von Autonomie und Handlungsmacht – kurz Freiheit – als wandelbar begriffen. Diese Rehabilitierung versucht Jaeggis Probleme mit der älteren Kritischen Theorie und ihren Begriffen Totalität und Ideologie, sowie durch einen perspektivischen Dualismus von Struktureffekt und Strukturbildung zu lösen. Dies ist jedoch nur möglich, wenn man die soziologische Gesellschaftstheorie als reflexive Theorie mit kognitiven Anteilen versteht. Man muss also akzeptieren, dass es Erkenntnis nicht nur als objektivierende Erkenntnis gibt. Einschränkend muss jedoch auf die Schwierigkeit einer Vermittlung von System- und Handlungstheorie, für die es noch keine konsensfähige Lösung gibt, verwiesen werden. Denn der Entfremdungsbegriff als analytisch-explanative Kategorie der Gesellschaftstheorie verweist letztendlich auf diese Problematik der Vermittlung, weshalb jetzt auch Jaeggis formalisierte Entfremdungstheorie als Ausdruck einer entfremdeten Gesellschaft bezeichnet werden kann. Das heißt dieses ungelöste theoretische Problem verweist auf die aktuelle Unfähigkeit der Gesellschaft sich ihre selbstgeschaffenen Umstände anzueignen. Deswegen wird über die Kritik der Kritik geschrieben, wie in der hier endenden Arbeit.

9. Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2021): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. 4. Aufl. Suhrkamp, Frankfurt.
- Adorno, T. W. (2021): Zu Subjekt und Objekt. In: Tiedemann, R. (Hrsg.): Kulturkritik und Gesellschaft 2. Eingriffe und Stichworte. Gesammelte Schriften, Band 10.2. 9. Aufl. Suhrkamp, Frankfurt: 741-758.
- Adorno, T. W. (2022): Gesellschaft. In: Tiedemann, R. (Hrsg.): Soziologische Schriften 1. Gesammelte Schriften, Band 8. 9. Aufl. Suhrkamp, Frankfurt: 9-19.
- Adorno, T. W. (2023): Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft. 1. Aufl. Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Beiersdörfer, K. (1986): Max Weber und Georg Lukács. Über die Beziehung von Verstehender Soziologie und Westlichem Marxismus. Campus Verlag, Frankfurt.
- Benjamin, W. (2021): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Tiedemann, R. & Schweppenhäuser, H. (Hrsg.): Abhandlungen. Gesammelte Schriften, Band 1.2. 10. Aufl. Suhrkamp, Frankfurt: 697-698.

- Bröckling, U.; Krasmann, S. & Lemke, T. (2024): Einleitung. In: Bröckling, U.; Krasmann, S. & Lemke, T. (Hrsg.): *Glossar der Gegenwart 2.0*. 1. Aufl. Suhrkamp Verlag, Berlin: 9-21.
- Evans, J. (2022): Rahel Jaeggi's theory on alienation. *History of the Human Sciences*, 35 (2): 126-143. doi: 10.1177/09526951211015875.
- Geuss, R. (1983): *Die Idee einer kritischen Theorie*. 1. Aufl. Verlag Anton Hain Meisenheim, Meisenheim/Glan.
- Geuss, R. (2011): *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift*. 1. Aufl. Hamburger Edition HIS Verlagsgesellschaft, Hamburg.
- GPR – Hegel, G.W.F (2021): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. 17. Aufl. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Habermas, J. (2009): *Rationalitäts- und Sprachtheorie. Jürgen Habermas – Philosophische Texte*. 1. Aufl. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Habermas, J. (2022): *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. (Band 1)*. 12. Aufl. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Harris, N.; Zamora Garcia, J. & Ford, L. (2023): André Gorz and contemporary Frankfurt School Critical Theory: Alienation, eco-socialism and post-productivism. *Journal of Classical Sociology*, 23(2): 229-241. doi: 10.1177/1468795X221145833.
- Hellmich, W. (2016): *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theoriespätmoderner Zeitlichkeit* by Hartmut Rosa; *Kritik von Lebensformen* by Rahel Jaeggi. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 102 (1):158-164.
- Henning, C. (2015): *Theorie der Entfremdung. Zur Einführung*. Junius, Hamburg.
- Hidalgo, A. (2015): *Alienation* by Rahel Jaeggi. Translated by Frederick Neuhauser and Alan E. Smith. *Dialogue*, 57 (3): 650–652. doi: 10.1017/S0012217315000931.
- Honneth, A. (2019): Vorwort. In: Jaeggi, R. (Hrsg.): *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. 2. Aufl. Suhrkamp Verlag, Berlin: 7-10.
- Jaeggi, R. (2019): *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. 2. Aufl. Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Jaeggi, R. (2020): *Kritik von Lebensformen*. 3. Aufl. Suhrkamp Verlag, Berlin.

- Lenhard, P. (2024): Café Marx. Das Institut für Sozialforschung von den Anfängen bis zur Frankfurter Schule. 1. Aufl. Verlag C.H. Beck, München.
- Lukács, G. (1968): Geschichte und Klassenbewußtsein. 1. Aufl. Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied/Berlin.
- Marcuse, H. (2004): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Zu Klampen Verlag, Springe.
- MEW 23 – Marx, K. (2018): Das Kapital. Bd. 1. In: MEW Bd. 23. 41. Aufl. Karl Dietz Verlag, Berlin.
- MEW 40 – Marx, K. (1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Die entfremdete Arbeit. In: MEW Bd. 40. 1. Aufl. Karl Dietz Verlag, Berlin: 510-522.
- Neuhouser, F. (2015): Alienation by Rahel Jaeggi, Frederic Neuhouser and Alan E. Smith. The Review of Metaphysics, 68 (3): 662-664.
- Novakovic, A. (2020): Critique of Forms of Life, by Rahel Jaeggi, trans. Ciaran Cronin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018. Mind, 129 (513): 283-290. doi: 10.1093/mind/fzz014.
- Obermayer, L. L. (2024): Vom gesellschaftlichen Widerspruch zur sozial Pathologie. Kritische Betrachtungen zur Anerkennungstheorie. In: Bohnstingl, R.; Mokre, M.; Obermayer, L. L. & Reitter, K. (Hrsg.): Jahrbuch für marxistische Gesellschaftstheorie. Postmarxismus. 1. Aufl. Mandelbaum, Wien: 115-134.
- Piketty, T. (2020): Das Kapital im 21. Jahrhundert. 4. Aufl. Verlag C.H. Beck, München.
- Pinkard, T. (2017): Kritik von Lebensformen, by Rahel Jaeggi. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2014. European Journal of Philosophy, 25 (2): 540-546. doi: 10.1111/ejop.12268.
- Popitz, H. (1973): Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. 1. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Rabuza, N. (2025): Marxistisch, wenn auch kein Marxismus. Adornos Philosophie als materialistische Kritik. In: Krüger, D. M. (Hrsg.): Karl Marx in der Geschichte. Entstehung und Rezeption der Marx'schen Kritik. 1. Aufl. transcript Verlag, Bielefeld: 205-221.

- Reckwitz, A. & Rosa, H. (2021): Einleitung. In: Reckwitz, A. & Rosa, H. (Hrsg.): Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie? 1. Aufl. Suhrkamp Verlag, Berlin: 7-21.
- Reckwitz, A. (2021): Gesellschaftstheorie als Werkzeug. In: Reckwitz, A. & Rosa, H. (Hrsg.): Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie? 1. Aufl. Suhrkamp Verlag, Berlin: 23-150.
- Reitter, K. (2024): Französische Meiserdenker, dekonstruiert. In: Bohnstingl, R.; Mokre, M.; Obermayer, L. L. & Reitter, K. (Hrsg.): Jahrbuch für marxistische Gesellschaftstheorie. Postmarxismus. 1. Aufl. Mandelbaum, Wien: 283-289.
- Richter, D., & Berger, K. (2013): Nehmen psychische Störungen zu? Update einer systematischen Übersicht über wiederholte Querschnittsstudien. *Psychiatrische Praxis*, 40(4), 176–182. doi: 10.1055/s-0032-1333060.
- Rilinger, G. (2015): Methodenprobleme immanenter Kritik: Das Beispiel der Entfremdung. *Leviathan*, 43(1): 88-112. <https://www.jstor.org/stable/24886284>.
- Röhling, M. (2018): Hier sind Bilder von Friedrich Merz und 8 weiteren typischen Mittelschichtlern. Ganz normale Millionäre. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/friedrich-merz-nennt-sich-gehobene-mittelschicht-8-weitere-typische-mittelschichtler-a-04e8399d-8e8c-4db5-9dd2-8358142daa26> [Zugriff am 01.06.2025].
- Rosa, H. (2021): Best Account. Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft. In: Reckwitz, A. & Rosa, H. (Hrsg.): Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie? 1. Aufl. Suhrkamp Verlag, Berlin: 151-251.
- Rosa, H. (2022): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. 6. Aufl. Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Ruffing, R. & Lorenz, A. (2012): Theodor W. Adorno. Philosophie für Einsteiger. 1. Aufl. Wilhelm Fink Verlag, München.
- Salize, H. J. (2023): Die volkswirtschaftliche Tragweite psychischer Erkrankungen. In: Mantell, P., Schwegler, C. & Woopen, C. (Hrsg.): Psychische Erkrankungen als gesellschaftliche Aufgabe, Schriften zu Gesundheit und Gesellschaft – Studies on Health and Society (5). Springer, Berlin/Heidelberg: 31-43. doi: 10.1007/978-3-662-65515-3_4.

- Sayer, S. (2016): Jaeggi, Rahel, *Alienation*. New York: Columbia University Press, 2014. *The Philosophical Review*, 125 (2): 290–292. doi: 10.1215/00318108-3453207.
- Sohn-Rethel, A. (2018): Der historische Materialismus als methodologisches Postulat. In: Freytag, C.; Schlaudt, O. & Willman, F. (Hrsg.): *Geistige und körperliche Arbeit. Theoretische Schriften 1947-1990, Schriften IV (1)*. 1. Aufl. ça ira Verlag, Freiburg/Wien: 21-47.
- Stahl, T. (2013): *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. 1. Aufl. Campus Verlag, Frankfurt.
- Stefanov, N. (2025): Entfremdung auf dem Balkan. Zu Aneignung und Entwicklung des Begriffs der Entfremdung in der jugoslawischen Praxis-Philosophie. In: Krüger, D. M. (Hrsg.): *Karl Marx in der Geschichte. Entstehung und Rezeption der Marx'schen Kritik*. 1. Aufl. transcript Verlag, Bielefeld: 137-159.
- Tekin, N. (2023): The contributions of the analysis of alienation to the social critique of labour in neoliberal capitalism. *Journal of Classical Sociology*, 23(3): 378-388. doi: 10.1177/1468795X231170398.
- Vázquez-Arroyo, A. Y. (2021): *Critique of Forms of Life*, by Rahel Jaeggi, trans. Ciaran Cronin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018. *Political Theory*, 49(1): 134-158. doi: 10.1177/0090591720947349.
- Vogl, J. (2024): Finanzialisierung. In: Bröckling, U.; Krasmann, S. & Lemke, T. (Hrsg.): *Glossar der Gegenwart 2.0*. 1. Aufl. Suhrkamp Verlag, Berlin: 161-172.
- Zunke, C. (2025): Wissenschaft der Ohnmacht. Eine erkenntnistheoretische Reflexion über gesellschaftliche (De-)Formierung unseres Denkens. In: Krüger, D. M. (Hrsg.): *Karl Marx in der Geschichte. Entstehung und Rezeption der Marx'schen Kritik*. 1. Aufl. transcript Verlag, Bielefeld: 247-266

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit Eides statt durch meine eigenhändige Unterschrift, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle Stellen, die wörtlich oder inhaltlich den angegebenen Quellen entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht.

Die vorliegende Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form noch nicht als Magister-/Master-/Diplomarbeit/Dissertation eingereicht.