Entfremdung und Gerechtigkeit : die Entfremdung bei Marx

Autor(en): **Siegrist, Verena**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **38 (1979)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883165

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 38/1979

VERENA SIEGRIST

Entfremdung und Gerechtigkeit
Die Entfremdung bei Marx

Im folgenden Aufsatz wird der Frage nachgegangen, ob die Wurzel der Entfremdung insgesamt, also auch die der Selbstentfremdung (wie Marx meinte), allein in den ökonomischen Verhältnissen zu suchen sei. Tatsächlich ist die Entfremdung trotz teilweiser Umgestaltung der Produktionsverhältnisse (Abschaffung des Privateigentums und Vergesellschaftung der Produktionsmittel in den sozialistischen Ländern) nicht aufgehoben, und der Zustand der Gerechtigkeit hat sich auch nicht eingestellt. Trotzdem ist der Marxismus mit der Verabschiedung des Marxschen Geschichtsdeterminismus nicht erledigt.

Die offen gebliebenen Fragen verweisen auf den Menschen: seine psychologische Verfassung – seine anthropologische Bestimmung. Durch die Aufnahme des anthropologischen Ansatzes bei Marx und der Auseinandersetzung mit Vertretern einer materialistischen Psychologie wird die Problematik auf einer Ebene sichtbar, die noch der Aufarbeitung bedarf.

Marx unterschied in seinen Frühschriften[1] vier Arten der Entfremdung:

Erstens die Entfremdung durch die Arbeit am vom Arbeiter produzierten Gegenstand. Diese «primitive» Entfremdung war keine eigentliche Entfremdung, und zwar deswegen nicht, weil das Produkt nicht veräussert, sondern für den Eigenbedarf genutzt wurde.

Im zweiten Falle wird das Produkt veräussert, getauscht, es wird zur Ware. Die Entfremdung entsteht zwischen Produzent und Produkt.

Diese Art der Entfremdung führt zu einer dritten: der Entfremdung zwischen Mensch und Mensch.

Von der Voraussetzung her, dass der Mensch ursprünglich ein soziales und tätiges Wesen ist, entsteht, durch die Art und Weise der Tätigkeit und der Sozialität, die ihn als existierenden Menschen von seinem Wesen entfremdet, die vierte und grundsätzliche Art der Entfremdung: die Selbstentfremdung.

Auf der Suche nach der Ursache der Entfremdung, d. h. nach dem, «was den primitiven Menschen veranlasste, sein Produkt zu veräussern»[2], stiess

Korrespondenz: Frau Verena Siegrist-Messikommer, Im Glockenacker 42, CH-8053 Zürich

Marx auf die folgenden zwei Grundtatsachen: die Teilung der Arbeit und den Hang zum Austausch. Die Bedingung für den Hang zum Austausch sah Marx in der naturgegebenen Teilung der Arbeit der Menschen, die das Bedürfnis zum Austausch weckt. «Teilung der Arbeit, die ursprünglich nichts war als eine Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt, dann Teilung der Arbeit, die sich vermöge der natürlichen Anlage (z. B. Körperkraft), Bedürfnisse, Zufälle etc. von selbst oder 'naturwüchsig' macht»[3], stand am Anfang des Prozesses. Durch die im Verlauf des Austausches entstandenen Ungleichheiten trat «eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit» ein, und erst «von dem Augenblicke an» wurde «die Teilung der Arbeit wirklich Teilung»[4]. Es entstand «mit der Teilung der Arbeit die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit ..., dass der Genuss und die Arbeit, Produktion und Konsumation, verschiedenen Individuen zufallen»[5], was die Entfremdung vollends bewirkte. «Das Primäre in der Genesis der Entfremdung ist nach dieser Theorie also die Teilung der Arbeit, welche die Voraussetzung dafür bildet, dass durch Austausch der Produkte die Möglichkeit entsteht, diese zu 'akkumulieren', Eigentum zu bilden»[6].

Sowohl der Ursprung als auch der Prozess der Entfremdung haben ihren Ort somit in der Arbeitsteilung und der Arbeit, und nicht, wie man gemeinhin annimmt, in erster Linie in der Ausbeutung. Die Ausbeutung *manifestiert* lediglich die Entfremdung. Den Höhepunkt der Entfremdung – die schon durch die ganze Geschichte hindurch existiert – sah Marx in der kapitalistischen Gesellschaft, in der ausschliesslich privaten Verfügung über die Produktionsmittel und in der ungerechten Produktionsweise des Kapitalismus: «Das Privateigentum ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der entäusserten Arbeit, des äusserlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und sich selbst. Das Privateigentum ergibt sich also durch Analyse aus dem Begriff der entäusserten Arbeit, das ist des entäusserten Menschen, der entfremdeten Arbeit, des entfremdeten Lebens, des entfremdeten Menschen»[7].

Wie aber das Privateigentum Konsequenz der entäusserten Arbeit ist, so ist es auch deren Grund und Ursache. Für den geschichtlichen Menschen, der im kapitalistischen System gekennzeichnet ist durch die Entfremdung der Existenz von seinem Wesen, ist alle konkrete Arbeit «entfremdete Arbeit». Das ist die Gesetzmässigkeit der Entfremdung im Kapitalismus. «Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige

Macht gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einen Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit»[8]. Diese Vergegenständlichung und damit die gesamte Entfremdung wird nach Marx aufgehoben durch die Abschaffung des Privateigentums und die Sozialisierung der Produktionsmittel. Denn bei gleichbleibendem Stand der Verwaltung der Produktionsmittel und einem ständigen Wachstum der Produktivkräfte kommt es gelegentlich zur Konfrontation der benachteiligten mit der herrschenden Klasse und zur Sprengung der Fesseln der Produktivkräfte. «Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein»[9]. Die letzte dieser Revolutionen ist die sozialistische, in der die Diktatur des Proletariats errichtet wird als eine Durchgangsphase, die zum Ziele der Erreichung einer klassenlosen Gesellschaft führt. «Die geistigen Kräfte der sozialistischen Revolution erwachsen aus dem Klassenbewusstsein der Arbeiterklasse»[10]. Der revolutionäre Kampf zur Sprengung der Fesseln ist der Arbeiterklasse vorbehalten. «Er ist Sache des Klassenbewusstseins»[11]. Nach der Diktatur des Proletariats, die Marx auch den «rohe[n] Kommunismus» nennt, beginnt erst die «wirkliche Geschichte» des Menschen. Dann tritt er ein in das Reich der Freiheit, der Gerechtigkeit. Bisher verwirklicht sich Freiheit im Kapitalismus nur für den Unternehmer auf Kosten seiner Arbeiter: Sie müssen unfrei arbeiten, damit er frei arbeiten und geniessen kann. Im Sozialismus (der Diktatur des Proletariats) herrscht (noch) keine Freiheit, sondern die Gerechtigkeit und Gleichheit, die dadurch entsteht, dass die Ungerechtigkeit des Privateigentums aufgehoben ist. Das Zusammenfallen von Gerechtigkeit und Freiheit bleibt dem gesellschaftlichen Zustand des Kommunismus vorbehalten.

Aufhebung der Entfremdung und Gerechtigkeit

Kein Zweifel besteht für Marx darüber, dass Entfremdung durch gesellschaftlich bedingte Ungleichheiten aufgrund der Produktionsverhältnisse aufgehoben werden kann mittels Abschaffung des Privateigentums und der Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Es leuchtet ein, dass sich im Laufe der menschlich-geschichtlichen Entwicklung neue Produktionsverhältnisse ausbilden. Dass sich dann aber im Kommunismus das Problem der Ungleichheit nicht mehr stellen werde, scheint mir fraglich zu sein.

«Für Marx war es ein Axiom, dass, da die ökonomische Entfremdung die Grundlage aller anderen Formen der Entfremdung ist, diese bedingt, dass die Abschaffung der wirtschaftlichen Entfremdung durch Abschaffung des Privateigentums der Produktionsmittel automatisch allen Entfremdungen ein Ende setzt»[12].

Ist diese Sicht heute noch angemessen? Müssen wir uns nicht fragen, ob es Entfremdung gibt, deren Wurzeln anderswo zu suchen sind als im ökonomischen Bereich? «Woher kommt es, dass die Produkte ein vom Menschen unabhängiges Sein, dass sie die Macht über ihn gewinnen?»[13] Diese Frage stellt sich heute in dringlicher Form, denn «zum Problem der Entfremdung im Kapitalismus kommt nämlich das Problem der Entfremdung im Sozialismus hinzu»[14].

Aber selbst wenn die ökonomische Ableitung der Entfremdung im Sinne von Marx heute nur noch mehr oder weniger Gültigkeit hätte: auf jeden Fall gibt es die Entfremdung. Warum aber wird sie nicht von allen Menschen gleich wahrgenommen? Um mit Marx zu sprechen: Warum hat sich das «richtige Bewusstsein», d. h. das Bewusstsein, das sich in Übereinstimmung befindet mit dem dialektischen Stand der Geschichte, (noch) nicht eingestellt? Selbst wenn wir annähmen, dass Entfremdung insgesamt nicht allein aus der ökonomischen Entfremdung hervorgehe, wären wir nicht der Frage nach den sozialen «Ungleichheiten» / «Ungerechtigkeiten» (égalité / justice) in der heutigen Gesellschaft entbunden.

Die durch einen Höchststand der Produktion erzeugte Menge an Gütern stiftet jenen Überfluss, der nach Marx die Voraussetzung ist, dass Herrschaftsfreiheit entstehen kann. Es ist dem Individuum des Spätkapitalismus vergönnt, an einem Wohlstand teilzuhaben, der unter der Annahme, dass der Mensch ein «saturierbares Wesen» wäre, ausreichen würde, sämtliche Bedürfnisse der Menschen zu stillen. Das Alltagsbild aber zeigt uns die Menschen weder gesättigt noch zufrieden. Es muss seine Richtigkeit haben, «dass die Wirklichkeit des industriellen Reproduktionsprozesses heute eine fortgeschrittenere Stufe der Entfremdung ausbildet – den entfremdeten Menschen, der sich mit dem entfremdeten Dasein identifiziert und so seiner eigenen und der gesellschaftlichen Entfremdung im buchstäblichen Sinne 'einverleibt'»[15].

Die Frage stellt sich, inwiefern es die Leistungen des spätkapitalistischen Systems sind, die die Bildung eines «richtigen Bewusstseins» verhindern. Die Argumentation lässt sich anführen, «dass Marx nicht vorausse-

hen konnte, bis zu welchem Grade der Kapitalismus imstande war, sich selbst zu modifizieren und so die wirtschaftlichen Bedürfnisse der Industrienation zu befriedigen»[16].

Das 'richtige Bewusstsein' und die 'wahren' und die 'falschen' Bedürfnisse

An diesem Punkt setzt die Kritik der Neomarxisten, insbesondere der Frankfurter Schule, an. Jürgen Habermas sieht den Menschen in der Überflussgesellschaft als «Opfer seines Verbrauchsbedürfnisses», eines Bedürfnisses, das erzeugt wird durch Auswüchse der Markt- und Motivforschung, die in ihrem Bestreben, Marktlücken aufzuspüren, um neue Absatzmöglichkeiten zu finden, keine Grenzen anerkennt. So wird der Konsument nach Habermas im «Stande der Bedürftigkeit gehalten von einer Produktion, die seine akutellen Bedürfnisse nur um den Preis der Erweckung neuer Bedürfnisse befriedigt, – neuer Bedürfnisse, die Bedürfnisse der Produktion und nicht mehr der Menschen sind»[17]. Marcuse nennt diese Bedürfnisse «falsche Bedürfnisse», denen er die «wahren Bedürfnisse» gegenüberstellt. Für ihn ist die kapitalistische Gesellschaft gekennzeichnet durch diesen Gegensatz von wahren und falschen Bedürfnissen. «Falsch sind diejenigen, die dem Individuum durch partikuläre gesellschaftliche Mächte, die an seiner Unterdrückung interessiert sind, auferlegt werden: diejenigen Bedürfnisse, die harte Arbeit, Aggressivität, Elend und Ungerechtigkeit verewiglichen»[18].

Unter dem Einfluss einer anthropologisch orientierten Sozialökonomik wurde die Unterscheidung zwischen Bedürfnis und Bedarf getroffen, «d.h. zwischen der Motivation eines Begehrens und diesem selbst, aus dem sich letztlich erst eine ökonomisch messbare Nachfrage ergibt, ... [aber] selbst im 20. Jahrhundert, als sie bereits begonnen hatte, sich einzubringen, wurde diese Unterscheidung noch häufig beiseite gelassen»[19]. Das eigentliche Ziel der Marktforschung, um einer gezielten Produktion willen, Bedarfe zu ermitteln, wurde vernachlässigt: – dafür erhielt die Anerkennung des Bedürfnisses als eines «zwar bedeutsamen, aber durchaus vorökonomischen Motivationsstandes»[20] in der psychologischen Werbung Bedeutung, während als Gegenstand der Sozialökonomik ausschliesslich der Bedarf erscheint, «und zwar auch dann, wenn sie von Bedürfnissen spricht»[21]. Das Wort Bedürfnis als psychologischer Termi-

nus wird verstanden als «Gefühl eines Mangels verbunden mit dem Streben, ihn zu beseitigen; in der Abhilfe eines solchen Mangels entsteht die Befriedigung eines Bedürfnisses»[22]. Die Werbung spricht die Konsumenten an auf einer Motivationsebene, die geprägt ist durch gesellschaftliche Leit- und Vorbilder – der Bezug auf die eigentlichen, unter der Motivationsebene liegenden Bedürfnisse, fehlt gänzlich. Die Verhaltensforscher nennen es das Appetenzverhalten, «das ein mehr oder weniger vages, ungerichtetes Bedürfnis erst zu einem auf einen bestimmten Konsumzweck gerichteten 'Bedarf' macht»[23]. Dieses Verhalten kann durch die Werbung verstärkend beeinflusst werden. Als Folge dieser Werbepraktiken sehen wir eine Bedürfnissteigerung, die das Marx-Zitat nicht unpassend erscheinen lässt: «Jeder Mensch spekuliert darauf, dem andern ein neues Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen ... Mit der Masse der Gegenstände wächst daher auch das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist, damit wächst auch die Entfremdung»[24].

Dass falsche Bedürfnisse geschaffen werden können, bedarf nicht der weiteren Erläuterung. Wie aber haben wir uns die 'wahren' Bedürfnisse vorzustellen? Gibt es wahre Bedürfnisse als fundamentale anthropologische Konstanten, wie den 'Willen zur Macht', Habsucht, Gier? Gibt es wahre Bedürfnisse als Erbgut, die zur allgemein genetischen Ausstattung des Menschen gehören? So wären z. B. nach Lorenz zu nennen: «der Aggressions- oder der Fluchttrieb, der Trieb zum Nahrungserwerb oder der Fortpflanzungstrieb»[25]. Es ist nicht anzunehmen, dass menschliche Bedürfnisse je vollends gestillt werden können. Nach dem Prinzip der Lust und Unlust (Freud) schaffen gestillte Bedürfnisse die Ausgangssituation für die Erzeugung neuer Bedürfnisse. Welches sind aber die wahren Bedürfnisse?

Nach Tenbruck gelingt es der neomarxistischen Schule nicht, die wahren Bedürfnisse in die Soziologie einzuführen. Für die Soziologie sind Bedürfnisse auch schon immer mehr oder weniger durch die jeweilige Gesellschaft festgelegt, «wobei freilich diese soziokulturell fixierten Bedürfnisse eine fast unendliche inhaltliche Differenzierung über die Zeit und über die Völker hinweg aufweisen»[26]. So sind in gewissen Gesellschaften, vor allem in denjenigen, die wir die primitiven Gesellschaften heissen, die «sozialen und kulturellen Bedürfnisfixierungen überaus konkret und genau»[27], während sich die komplexen pluralistischen Gesellschaften da-

durch auszeichnen, dass «die Kulturmuster und die sozialen Institutionen die Frage, was denn eigentlich die menschlichen Bedürfnisse seien, auch im subjektiven Bewusstsein ihrer Mitglieder offen lassen»[28]. Tenbruck ist der Meinung, es sei «die Rede von 'wahren' Bedürfnissen nur dann sinnvoll, wenn die Kenntnis dieser Bedürfnisse Chancen für ihre dauerhafte optimale Befriedigung eröffne»[29].

Für die Marxisten, die von dem im Kapitalismus herrschenden «falschen Bewusstsein» und den auferzwungenen «falschen Bedürfnissen» ausgehen, kann diese Meinung natürlich nicht gelten. Unter der Voraussetzung, «dass der Übergang von einer Theorie der Entfremdung zu einer Theorie der Verdinglichung eine notwendige Folge ist (da als Ausgangspunkt der Darstellung nicht mehr 'Arbeit' sondern 'Ware' angenommen wird)»[30], geschieht die Verwandlung des Menschen in ein Objekt auch im Konsumbereich. So wie er im Produktionsprozess zur Ware «Arbeitskraft» verwandelt wird, geschieht die Verwandlung im Konsumbereich zur Ware «Kaufkraft». «Da grosser Konsum mit 'hohem Lebensstandard' und 'Wohlfahrt' gleich gesetzt wird, wurde durch diese Verwandlung versucht, Klassenwidersprüche und -gegensätze zu verdecken, bzw. Unzufriedenheit der Bevölkerung und Klassenkampf zu verniedlichen»[31]. Als Kaufkraft kommt dem Menschen nicht nur die Aufgabe zu, die Produktion anzuregen – diese Verwandlung hat schliesslich eine ideologische Funktion. «Sie trägt zur Schaffung eines 'falschen Bewusstseins' bei und stärkt daher die Macht der herrschenden Klasse innerhalb der kapitalistischen oder staatskapitalistischen Gesellschaft ...»[32].

Somit kann es dem Marxisten vorerst nicht um die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse gehen. Es geht ihm um die «Entlarvung», «Entschleierung» des «falschen Bewusstseins», um das Aufdecken von Mechanismen, die Missstände und Ungerechtigkeiten zur Folge haben. Es geht um das «Bewusst-werden» von Abhängigkeiten, die sich erzeugen lassen durch eine bestimmte Art von Produktion, und der durch sie verursachten Bedürfnissteigerung und -steuerung. Für Marx stellt sich konsequenterweise das «richtige Bewusstsein», wie auch das Bewusstsein von Gerechtigkeit z. B., in der Folge eines dialektisch ablaufenden Geschichtsprozesses ein, der «den Menschen der Notwendigkeit seiner gesetzlichen Entwicklung unterwirft ... Deshalb bedarf der Mensch auch keiner Wert- und Zielvorstellungen 'à la Gerechtigkeit'»[33]. Gerechtigkeit ist somit nicht mehr als ein Phänomen des politisch-kulturellen, ideologischen Über-

baus, das eines Tages, ähnlich der Religion, obsolet wird. Das Bewusstsein ist für Marx der bewusste Ausdruck des in der Basis verankerten Seins. Dieses Bewusstsein ist in erster Linie das Bewusstsein einer Klasse, die unter gleichen oder ähnlichen ökonomischen Bedingungen produziert, d. h. deren Sein in der gleichen Produktionsweise und den dieser zugrunde liegenden Produktivkräften wurzelt. «Welches aber der Mechanismus der Basis auf den Überbau ist, das vermögen wir konkret nicht darzustellen. Und das fehlende Glied ist hier der Mensch, ist das menschliche Milieu, in dem Impulse aus dem Bereich der gesellschaftlichen Basis bedingen, dass ein entsprechendes Bewusstsein entsteht, beziehungsweise sich ändert»[34].

Das fehlende Glied: der Mensch

Es bleibt nichts anderes übrig, als die Frage von Adam Schaff aufzunehmen – die Frage nach dem «fehlenden Glied, ... dem Menschen».

Stellen wir konkret die Frage: Wie ist es möglich, dass die modernen Menschen in Abhängigkeit geraten durch Bedürfnisse, die nicht unbedingt als ihre eigenen, als ihre 'wahren' Bedürfnisse gelten können?

Für Erich Fromm ist der moderne Mensch der entfremdete Mensch schlechthin – eine andere Ausgabe des «eindimensionalen Menschen» (Marcuse) –, dessen individuelle Bedürfnisse sich mit den gesellschaftlichen Bedürfnissen decken und dessen Bedürfnisse und deren Befriedigung genau diejenigen Bedürfnisse und deren Befriedigung sind, «welche die Gesellschaft haben muss, um sich als Gesellschaft der Unfreiheit zu reproduzieren»[35]. Für Marcuse sind es die Abhängigkeiten von der «objektiven Ordnung der Dinge» (ökonomischen Gesetzen, vom Markt, usw.), die die persönliche Abhängigkeit ersetzen. Es gilt das Leistungsprinzip, das die Herrschaft über die Gesellschaft ausübt und die Identifikation mit diesem Prinzip.

Wie aber kommen diese Abhängigkeiten und Identifikationen zustande? Nach Marcuse sind sie möglich, weil die «Vaterlosigkeit» der Gesellschaft biologisch begründbare Identifikationen unmöglich macht. Um diese Erklärung verständlich werden zu lassen, greifen wir auf Freud zurück, dessen Kenntnisse der menschlichen Natur Marcuses Arbeiten zugrunde liegen. Die Einschränkungen, denen das Ich sich in seiner Entwicklung unterwerfen muss, hinterlassen in der psychischen Struktur eine

Prägung, das Über-Ich, dem die Funktion einer moralischen Instanz zukommt. Den Kern des Über-Ich bildet die verinnerlichte Vater- bzw. Elternautorität, womit nicht nur die persönlichen Eltern gemeint sind, sondern, da das Über-Ich eine phylogenetische Bildung ist, auch die «Väter der Vorzeit». Das Über-Ich enthält auch das Erbe des Ödipuskomplexes. Das Ich-Ideal, das Freud später vom Über-Ich abtrennt, ist eigentlich eine frühere Bildung, die entstanden ist aus der «Konvergenz des Narzissmus (Idealisierungen des Ich) und den Identifizierungen mit den Eltern, ihren Substituten und den kollektiven Idealen»[36].

Menschliches Verhalten orientiert sich grundsätzlich an Vorbildern. «Handlungsmuster der Urfiguren Mutter und Vater werden übernommen und verinnerlicht»[37]. Aber die persönlichen Vorbilder sind mit der Zeit verblasst, «erloschen» – sie sind «allmählich hinter den Institutionen verschwunden». «Das Erlöschen des Vaterbildes», das im Wesen unserer Zivilisation selbst begründet ist und das die unterweisende Funktion des Vaters betrifft»[38], bewirkt letzten Endes eine Schwächung des Über-Ich. Vorerst aber wirken die Prägungen als kollektive Urbilder weiter in Form von Verhaltensmustern, die, auf eine veränderte Realität stossend, neue Anpassungsstrategien nötig machen. Die an diesen Urbildern haftende Energie (Libido) drängt in Form von Strebungen nach Übertragung. Infolge Fehlens persönlicher Autoritäten und in Ermangelung geeigneter kollektiver Leitbilder «nimmt der Apparat die Rolle einer moralischen Instanz an»[39]. «Während sich die Herrschaft in einem System objektiver Verwaltung auskristallisiert, werden die Urbilder (imagines), die die Entwicklung des Über-Ich lenken, entpersonalisiert»[40]. Durch das Verschwinden der «offenen Autorität» (die immer rationale und irrationale Autorität mit einschliesst) und deren Ersetzen durch eine «anonyme, unsichtbare, entfremdete Autorität», wird die Persönlichkeitsentwicklung beeinträchtigt. Die offene Autorität forderte heraus, und in der Auflehnung entwickelte sich die Persönlichkeit. Das «Ich» erlebt sich im Zweifel, im Protest, in der Auflehnung. Sogar in der Niederlage erlebt sich das «Ich» als ich, der Unterlegene. «Aber ..., wenn ich von einer anonymen Autorität regiert werde, dann verliere ich das Gefühl meiner selbst, dann werde ich irgend 'einer', ein Teil des 'Es'»[41].

Die Rolle der moralischen Instanz ist nun eine Funktion, die dem Produktionsapparat zukommt. Da er nicht nur (Leistung) fordert und straft, sondern dank seiner Leistungsfähigkeit auch in der Lage ist, die unmittel-

bare Befriedigung sich einstellender Bedürfnisse zu gewähren, kann er auch als spendendes Prinzip, im Sinne einer gütigen Mutterimago gelten und vermag dadurch auch idealisierende Projektionen auf sich zu vereinen. Daher kommt dem Apparat eine Doppelfunktion zu, die in sich widersprüchlich ist und die ihre Entsprechung hat im ambivalenten Charakter seiner Mitglieder. «Die Teilhabe am steigenden Konsum verschleiert ... die Tatsache, dass er [der Mensch] partielle Befriedigung, gar die Befriedigung künstlich stimulierter Bedürfnisse, mit dem Verzicht auf seine Menschlichkeit und Freiheit erkaufen muss»[42]. So bewirken diese verunmöglichten «biologisch begründbaren Identifikationen» sowie die «unmittelbare Bedürfnisbefriedigung» eine allmähliche Veränderung der psychischen Struktur, was in der Folge zu einem veränderten Sozialverhalten führt. «Im seelischen Apparat scheinen die Spannungen zwischen dem Ersehnten und dem Erlaubten (die durch die innerlichen Repräsentanzen reguliert werden) beträchtlich herabgesetzt»[43]. Die Fähigkeit, Bedürfnisaufschub zu erdulden, wird abgebaut, «und das Realitätsprinzip scheint keine durchgreifende und schmerzhafte Umgestaltung der Triebbedürfnisse mehr zu erfordern»[44]. «Spass haben besteht hauptsächlich im Vergnügen des Verbrauchens und Einnehmens. Ware, Landschaften, Essen, Trinken, Zigaretten, Menschen, Vorträge, Bücher, Filme, alles wird verzehrt, verschlungen»[45]. Was Erich Fromm das Prinzip der «Nicht-Frustration» nennt, ist für Marcuse die direkte Folge des Wirtschaftssystems, der Notwendigkeit des Massenkonsums, durch die ein Zug im Sozialcharakter des modernen Menschen geschaffen wird, der danach trachtet, Wünsche sofort zu erfüllen, Versagungen zu vermeiden. «Unter den 'Ideal'-Bedingungen der reifen Industrie-Kultur würde die Entfremdung durch umfassende Automatisierung der Arbeit, äusserste Einschränkung der Arbeitszeit und Austauschbarkeit der Funktionen vollständig sein»[46].

Entfremdung und gesellschaftliches Handeln

a) Objektivierung und Entfremdung. – «Die Menschen treten im Lebensprozess durch ihre verschiedensten Produkte, materielle und geistige, in gegenseitige Beziehungen ein. Um zu leben, bildet der Mensch die materielle Wirklichkeit um, indem er die verschiedensten materiellen Güter zur Befriedigung der materiellen Bedürfnisse erzeugt»[47].

Dieser Prozess der «Objektivierung» bildet nach Adam Schaff die Grundlage und Bedingung des gesellschaftlichen Lebens der Menschen, sowohl im Sinne der Befriedigung ihrer verschiedenartigen Bedürfnisse als auch im Sinne der Kommunikation und ihres Zusammenlebens. «Die Entfremdung aber ist der Name eines gewissen Funktionierens menschlicher Produkte unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen, eines Funktionierens, dessen Mechanismus der Kontrolle von Individuen und sogar Gesellschaften auf eine Art entgleitet, die deren Ziele, ja sogar deren Existenz bedroht»[48]. Während die Objektivierung eine lebensnotwendige Erscheinung des Lebensprozesses der Menschen ist, ist die «Entfremdung» nur eine «mögliche», die abhängig ist von den gesellschaftlichen Bedingungen des Funktionierens der objektivierten menschlichen Produkte. «Die Entfremdungsprozesse sind [demnach] eine Funktion der Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse und können je nach deren gesamter Struktur entstehen oder verschwinden»[49]. Für Schaff ist es denn auch nur natürlich, dass sich diese objektiven Prozesse auf eine spezifische Weise im Bewusstsein von Menschen widerspiegeln, «die sich vereinsamt, verloren, des Lebensziels beraubt fühlen»[50]. Wesentlich aber ist, dass dieses Lebensgefühl in bezug auf die objektiven Prozesse, durch die es hervorgerufen wird, sekundärer Natur ist. «Der Mensch ist nicht deshalb entfremdet [im Sinne der Selbstentfremdung], weil er sich so fühlt, sondern umgekehrt, er empfindet solche Gefühle, weil er sich in einer objektiven Situation befindet, deren Name Selbstentfremdung ist»[51].

b) *Die Differenzierungen des Begriffes Entfremdung.* – Um den Unklarheiten des Begriffes ‹Entfremdung› zu begegnen, erstellt Adam Schaff eine «Analyse des Begriffsapparates der Marxschen Entfremdungstheorie»[52]. Aufgrund der bei Marx vorkommenden zwei Begriffe ‹Entfremdung› und ‹Selbstentfremdung› macht Schaff folgende Differenzierungen:

1. Den Begriff Entfremdung spaltet er auf in «objektive» und «subjektive» Entfremdung.

Unter *objektiver* Entfremdung ist die «Entfremdung der Produkte der menschlichen Tätigkeit» zu verstehen; unter die *subjektive* Entfremdung fallen «alle Erscheinungsformen der Selbstentfremdung».

Die Selbstentfremdung (die «auf den Empfindungen, Erlebnissen und Einstellungen des Menschen»[53] beruht) unterteilt er indessen noch einmal in die «Selbstentfremdung *im engeren Sinne*», welche die Entfremdung

vom eigenen Ich beinhaltet, und die «Selbstentfremdung *im weiteren Sinne»,* die alle Erscheinungsformen der Entfremdung des Menschen umfasst.

Entfremdung ist in jedem Falle die Bezeichnung für ein bestimmtes Verhältnis zweier sich gegenüber befindlicher Glieder. Im einen Fall entfremdet sich der Mensch, im andern Fall die Produkte. «Doch in beiden Fällen ist es die spezifische Relation: der Mensch – die Produkte des Menschen»[54]. Dass dies eine gesellschaftliche Relation ist, ergibt sich daher, dass der Mensch als das eine Glied des Entfremdungsverhältnisses im Sinne von Marx ein gesellschaftliches Individuum ist, d. h. «er ist Produkt der Gesellschaft und funktioniert, auch im Falle der Entfremdung, auch im Rahmen der Gesellschaft und des sie beherrschenden Mechanismus»[55].

c) *Die gemeinsame Wurzel der 'objektiven' und der 'subjektiven' Entfremdung.* – Beide Arten der Entfremdung sind miteinander verbunden, aber anders als die Gleichheit des Namens nahelegen würde, und zwar beruht die Verbindung auf einem Kausalzusammenhang: «die subjektive Entfremdung, d. h. die Selbstentfremdung wächst auf dem Boden der objektiven Entfremdung, und nur auf diesem wird sie genetisch verständlich»[56]. Damit wird klar, dass die Selbstentfremdung nicht mit der conditio humana verbunden ist. Das Primäre ist immer die objektive Entfremdung, die eine Folge der spontanen, gesellschaftlichen Entwicklung ist, aufgrund derer sich für die Menschen unbefriedigende Verhältnisse ergeben, «mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen»[57], eben auch der Selbstentfremdung. Folglich geht es darum, die realen, gesellschaftlichen Verhältnisse zu analysieren und um eine Untersuchung der Frage, warum sich die «Erscheinungen, die sich unter dem gemeinsamen Namen Selbstentfremdung verbergen, durchaus nicht immer auftreten, sondern unter bestimmten Bedingungen und in bestimmten Perioden stärker hervortreten»[58].

Die realen, gesellschaftlichen Verhältnisse zu analysieren, unternimmt Erich Fromm. Die subjektiven Symptome der Entfremdung als Folge der gesellschaftlichen Gesamtsituation interpretierend, zieht er folgenden Schluss: «Die moderne akademische und experimentelle Psychologie ist weitgehend eine Wissenschaft, in der entfremdete Forscher mit entfremdeten und entfremdenden Methoden entfremdete Menschen untersuchen»[59].

d) *Hat die Entfremdung noch eine andere Wurzel?* – Fromm sieht als

wichtigstes Anliegen von Marx die «individuelle Emanzipation des Menschen, die Überwindung der Entfremdung». Er unterstreicht den Protestcharakter der Marxschen Philosophie, «die getragen ist vom Glauben an den Menschen, an seine Fähigkeit, sich selbst zu befreien und seine ihm innewohnenden Fähigkeiten zu verwirklichen»[60]. Er unternimmt es, den Menschen einzusetzen als den «Schöpfer der Basis und des Überbaus wie auch [als] das vermittelnde Medium in deren gegenseitigen Beziehungen»[61]. Der Mensch rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung, die Frage wird gestellt nach seiner wirklichen individuellen Existenz. «Wenn man die Zweideutigkeit der Worte ‹materialistische› und ‹ökonomische› vermeiden will, so könnte die Geschichtsauffassung von Marx eine anthropologische Geschichtsinterpretation genannt werden; sie gründet die Einsicht in die Geschichte aus der Tatsache, dass die Menschen 'die Autoren und Akteure ihrer Geschichte' sind»[62].

Durch das Verlassen des Marxschen Geschichtsdeterminismus zugunsten einer «anthropologischen» Geschichtsinterpretation kann die Entfremdung fürs erste aus dem Basis-Überbau-Schema herausgelöst und zurückgeholt werden in den Menschen, den Autor und Akteur der Geschichte. Die Entfremdung wird dadurch als subjektive Entfremdung in den phänomenologischen Bereich gerückt und einer psychologisch-anthropologischen Betrachtung und Interpretation zugänglich.

Wenn die Wurzeln der Selbstentfremdung in der objektiven Situation zu finden sind, ist anzunehmen, dass sie im Subjektiven ihre Entsprechung haben müssen.

Fazit: Es bleibt zu fragen, ob Entfremdung nicht auch in der conditio humana ihre Wurzeln habe. Diese Betrachtungsweise drängt sich auf, denn «es ist heute allgemein bekannt, dass die Psychologie die Achillesferse der marxistischen Forschung in den gesellschaftlichen Fragen ist»[63].

Die Aufarbeitung der Marxschen Anthropologie

«Marx' Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen – oder, spezieller zur Psychologie – ist ein Thema, das verhältnismässig wenig Beachtung gefunden hat» (Fromm). Entsprechend der von Marx getroffenen Unterscheidung «zwischen der menschlichen Natur im allgemeinen» und der in jeder historischen Epoche «modifizierten Menschennatur», arbeitet Fromm die

Bedeutung der «konstanten» und der «relativen» Triebe heraus. Während die konstanten Triebe unter allen Umständen bestehen und von den sozialen Bedingungen nur in Form und Richtung verändert werden können, liegt die Entstehung der relativen Triebe «in bestimmten Gesellschaftsstrukturen und bestimmten Bedingungen der Produktion und des Verkehrs begründet»[64]. Hunger und Geschlechtstrieb fallen unter die Kategorie der konstanten Triebe, Habsucht gehört zu den relativen Trieben oder, wie Marx auch sagt, zu den «relativen Begierden», «die nicht ein wesentlicher Teil der menschlichen Natur sind»[65], sondern wie jede Form der Gier (Habsucht, Gewinnsucht und Genussucht) als Ersatz für fehlende Liebe und Lebendigkeit zu den Leidenschaften gehören, die in Abhängigkeit von bestimmten Gesellschaftsformen entstehen. In folgender These, die Fromm für eine der wesentlichsten Thesen von Marx in bezug auf die menschliche Natur hält: «Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen»[66], bricht Marx' Auffassung von der menschlichen Natur als einer «dynamischen» und «energischen» durch.

Unter dem Einfluss der «gegenwärtigen sogenannten psychoanalytischen Ich-Psychologie» hält Fromm es für notwendig zu betonen, «dass Marx, wenn er von den Wesenskräften und ihrer Betätigung spricht, gerade nicht vom Ich, sondern von der Leidenschaft spricht, von den 'natürlichen Kräften' und 'Lebenskräften', die im Menschen als Anlagen und Fähigkeiten, als 'Triebe' existieren, von der Energie, die in dem Bedürfnis einer jeden Wesenskraft nach Verwirklichung steckt»[67]. Es ergibt sich eine Schwierigkeit daraus, dass der Begriff ‹Leidenschaften› in ambivalentem Sinne gebraucht wird. Im einen Fall erfahren die Leidenschaften eine negative Bewertung, im anderen Falle sind sie die «natürlichen Kräfte» und «Lebenskräfte», die im Menschen als Anlagen und Fähigkeiten, als Triebe existieren.

Wenn es aber die «Leidenschaften» sind, die irrationalen Kräfte der menschlichen Natur, «die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen», stellt sich die Frage: Wie kommt der Mensch zur «freien, bewussten Tätigkeit»[68], als die der Gattungscharakter des Menschen bestimmt wird? Nach Marx über eine Umgestaltung der Produktionsverhältnisse und der Errichtung des Sozialismus. Von dieser nicht entfremdeten Gesellschaft erwartete Marx, dass sie den Menschen unabhängig machen, die Verwirklichung des menschlichen Wesens durch

Überwindung seiner Entfremdung gestatten würde. Das wäre «die wahre Auflösung des Streites zwischen Existenz und Wesen»[69]. «Hier verwandelt sich die Revolutionstheorie von Marx in eine Identitätsphilosophie. Der Mensch gelangt mit Hilfe der sozialen Revolution zu seiner Identität»[70]. Wie aber ist dieser Prozess als Prozess menschlicher Selbstverwirklichung vorstellbar? Im Unterschied zum Tier, das «unmittelbar eins ist mit seiner Lebenstätigkeit»[71], ist für Marx der Charakter des spezifisch Menschlichen die «bewusste Lebenstätigkeit»[72]. Wie also können wir uns die Verwirklichung des menschlichen Wesens vorstellen, wenn nicht über eine Entwicklung des Ich, einen Bewusstseinsprozess, der aber seine eigene Gesetzmässigkeit hat, auf die Marx nicht eingeht?

Fromm, der unmissverständlich Freuds Trieblehre ablehnt und auch nicht ohne Vorbehalte gegen die moderne Ich-Psychologie ist, fragt nach der Bedeutung von Marx' Modell der menschlichen Natur für die Auffassung vom Menschen. «Handelt es sich um einen Menschen des in der Vergangenheit liegenden goldenen Zeitalters oder um den Menschen einer messianischen Zukunftsvision?»[73] Hier stossen wir auf den wesentlichen Punkt der Marxschen Psychologie, seiner «Pathologie des Normalen»[74].

Der normale Mensch ist ein verkrüppelter Mensch, er hat sich veräussert, sich in seine Gegenstände verloren; er ist seines menschlichen Wesens beraubt. Gelingt ihm durch seine Lebenstätigkeit der Prozess der «Aneignung» nicht – durch sein Verhältnis zum Gegenstand, das ein tätiges Verhältnis ist –, «sind seine Triebe keine menschlichen Triebe mehr, sondern tierische – und da er kein Tier ist, ist er nur ein kranker, ruinierter, verkrüppelter Mensch»[75]. Die Konsequenz daraus heisst, dass der normale Zustand des Menschen, der entfremdete Zustand, ein pathologischer Zustand ist. Das erklärt Fromms Überzeugung, dass Marx' Psychologie, die auf einer uneingeschränkten Erkenntnis der Entfremdung beruhe, einer anderen Form der Psychologie überlegen sei, weil sie «den entfremdeten Menschen nicht für den natürlichen Menschen, für den Menschen an sich nimmt»[76].

Skeptisch äussert sich Arnold Künzli zu Marx' Auffassung von der menschlichen Natur: «Marxens Anthropologie fasst den Menschen trotz seiner Instinktarmut nicht als ein normbedürftiges Wesen auf»[77]. In den Pariser Manuskripten kam Marx darauf, dass «der Hang des Austauschs – dessen Grund im Egoismus gefunden wird – als Grund oder Wechselwir-

kung der Teilung der Arbeit betrachtet werde»[78]. «Das würde bedeuten, dass der Ursprung der Teilung der Arbeit im menschlichen Egoismus zu suchen wäre»[79]. Marx ist auf diese These nicht eingegangen; den Egoismus sah er lediglich aus dem Privatinteresse entstanden. «Seine Revolutionstheorie, die das Problem des Bösen ausschliesslich als Reflex der sozioökonomischen Verhältnisse sieht, verführt ihn zu einer Freisprechung des Menschen von jeder Verantwortung»[80]. Obwohl Marx die Bedeutung der Triebe erkannt hat, war seine Ablehnung gegen eine psychologisch-anthropologische Deutung offensichtlich, und die Wurzel seines Wunsches, den Ursprung der Entfremdung ausserhalb der menschlichen Natur zu suchen, in seinem persönlichen Charakter zu finden. Indem Marx dem ökonomischen Aspekt Priorität verlieh, ging er der eigentlichen Fragestellung aus dem Wege, die hätte lauten müssen: «Was veranlasste die Menschen, sich durch die zunehmende Quantität von Waren, die sich zum Austausch eigneten, dazu verführen zu lassen, über ihre legitimen Verhältnisse hinaus diesen Waren ganz plötzlich einen eigenen Wert zuzuschreiben, der sich auf ihr Äquivalent, das Geld übertrug, so dass dieses zu einer selbstständigen, dem Menschen entfremdeten und die Menschen untereinander entfremdenden Macht wurde?»[81]

Skeptisch äusserte sich auch Sigmund Freud zu Marx' Menschenbild. «Die Geschichtsphilosophie des Marxismus war ihm keine geringere 'Illusion' als jene, die er [selbst] in dem Buch: ‹Die Zukunft einer Illusion› verworfen hatte ... Die marxistische Illusion fand er in dem Dogma: dass die Aggression heute aus der Kapitalistengesellschaft stamme. So einfach lägen die Dinge nicht. 'Die Aggression', erwidert er, 'ist nicht durch das Eigentum geschaffen worden, und wird nicht mit ihm untergehen'»[82]. Freud konnte nicht sehen, dass eine Gesellschaft ohne Zwang möglich wäre, und das drückte er unmissverständlich aus: «... um es kurz zu fassen, es sind zwei weit verbreitete Eigenschaften des Menschen, die es verschulden, dass die kulturellen Einrichtungen nur durch ein gewisses Mass von Zwang gehalten werden können, nämlich, dass sie spontan nicht arbeitslustig sind, und dass Argumente nichts gegen ihre Leidenschaften vermögen»[83]. Daraus ergibt sich eine Quelle menschlichen Leidens von einem besonderen Rang: «das Leid, das dem Menschen vom Menschen kommt».

Die Entfremdung ist bis heute nicht aufgehoben –, auch nicht im Sozialismus, wo das Privateigentum weitgehend abgeschafft wurde.

Gerechtigkeit und soziale Gleichheit haben sich – trotz Umgestaltung der ungerechten Produktionsverhältnisse (in den sozialistischen Ländern) – nicht eingestellt. Marx' historisch-materialistischer Geschichtsdeterminismus ist in eine Sackgasse geraten – die Krux ist der Mensch.

Zwei Fragen ergeben sich im Hinblick auf das Thema: «Gerechtigkeit in der komplexen Gesellschaft» (die eine Frage drängte sich auf als Resultat der Gruppendiskussion):

1. Können wir es mit Marx dabei bewenden lassen, auf den Zustand der Gerechtigkeit zu warten?

Die Antwort darauf ist ein klares Nein. Auch wenn wir die Frage offen halten wollen, «ob – und wenn ja, inwieweit der Mensch qualitativ wandelbar ist»[83], ist die Einsicht doch angebracht, dass es nicht geht ohne Normen. Handelnd ist der Mensch einer Umwelt ausgesetzt, deren anwachsende Komplexität Angst auslöst. Der Mensch in seiner Instinktarmut ist angewiesen auf verbindliche Handlungsanweisungen (Ethik), die das Sozialleben unter den Menschen regeln.

2. Die andere Frage betrifft den Ursprung der Selbstentfremdung: Können wir uns mit Adam Schaffs These der «einen ökonomischen Wurzel» für die «objektive» wie die «subjektive» Entfremdung begnügen?

Ich wäre geneigt, die Frage nach der «Bedeutung der Selbstentfremdung» (H. Barth) aufzunehmen: «Was bedeutet die Selbstentfremdung des Menschen, in der er sich zwangsläufig vergegenständlicht – nämlich weil er leben, genährt, gekleidet und behaust sein muss – und dabei – ebenso zwangsläufig – seine Freiheit verliert?»[84], und gleich auch die Voraussetzung, «dass der Begriff der Selbstentfremdung für das Verständnis des Menschen massgebend ist und dass die Möglichkeit der Selbstentfremdung zur Verfassung des Menschen selbst gehört»[85].

Für die Frage nach der Gerechtigkeit würde das bedeuten, dass sie erneut aufgenommen werden müsste.

Anmerkungen

[1] Karl Marx: *Die Frühschriften*, hg. Landshut (Stuttgart: Kröner 1953, zit. [6]1971).
[2] Vgl. Arnold Künzli: *Karl Marx.* Eine Psychographie (Zürich u.a.: Europa-Verlag 1966) S. 606.
[3] *ebda.*
[4] *a.O.* (Anm. 2) S. 607.
[5] *ebda.*
[6] *ebda.*
[7] Erich Fromm: *Das Menschenbild bei Marx* [Mit Auszügen aus den ökonomisch-philosophischen Manuskripten], dtsch. hg. R. Müller-Isenburg und C. B. Hyams (Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt [7]1977) S. 97.
[8] a.O. S. 56.
[9] S. 188.
[10] Robert Havemann: *Dialektik ohne Dogma* (Hamburg: rororo 1964) S. 111.
[11] *a.O.* S. 112.
[12] Adam Schaff: *Marxismus und das menschliche Individuum.* (Zürich u.a.: Europa-Verlag 1969) S. 142.
[13] *ebda.*
[14] *ebda.*
[15] Hans Heinz Holz: *Utopie und Anarchismus.* Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses (Köln: Pahl- Rugenstein 1968) S. 29.
[16] Fromm, *a.O.* (Anm. 7) S. 8.
[17] *Die ‹wahren› Bedürfnisse* oder: wissen wir, was wir brauchen? Philosophie aktuell 11, hg. S. Moser, G. Ropohl und W. Ch. Zimmerli (Basel: Schwabe 1978) S. 153: Materialien.
[18] Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied: Luchterhand 1967) S. 25.
[19] Günter Schmölders: Bedürfnis und Bedarf. In: *Philosophie aktuell 11* a.O. (Anm. 17) S. 101.
[20] *ebda.*
[21] *ebda.*
[22] *ebda.*
[23] *a.O.* (Anm. 19) S. 103.
[24] Erich Fromm: Marx' Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen. In: *Marx und die Revolution* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp [2]1972) S. 134.
[25] Theo Herrmann: Psychologie und die ‹wahren Bedürfnisse›. In: *Philosphie aktuel 11* a.O. (Anm. 17) S. 53.
[26] Friedrich H. Tenbruck: Die ‹wahren› Bedürfnisse des Menschen und die Entwicklung der Sozialwissenschaften. In: *Philosophie aktuell* a.O. (Anm. 17) S. 73.
[27] *ebda.*
[28] *ebda.*
[29] a.O. (Anm. 26) S. 69.
[30] Michael Brenner und Herbert Strasser (Hg.): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Entfremdung* (Frankfurt a.M.: Campus 1977) S. 51.
[31] *ebda.*
[32] *ebda.*
[33] Arnold Künzli: *Gerechtigkeit in der komplexen Gesellschaft.* Arbeitspapier für die Tagung der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft (Magglingen 1978) S. 4; vgl. in diesem Band S. 55f.
[34] Schaff, *a.O.* (Anm. 12) S. 55.

[35] Holz, *a.O.* (Anm. 15) S. 15.
[36] J. Laplanche und J. B. Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972) S. 217.
[37] Alexander Mitscherlich: *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft* (München: Piper 1965) S. 219.
[38] *a.O.* S. 220.
[39] Marcuse, *a.O.* (Anm. 18) S. 99.
[40] Herbert Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977) S. 93.
[41] Erich Fromm: *Der moderne Mensch und seine Zukunft* (Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt 1960) S. 138.
[42] Holz, *a.O.* (Anm. 15) S. 15.
[43] Marcuse, *a.O.* (Anm. 40) S. 93.
[44] *ebda.*
[45] Fromm, *a.O.* (Anm. 41) S. 131.
[46] Marcuse, *a.O.* (Anm. 40) S. 151.
[47] Schaff, *a.O.* (Anm. 12) S.IV.
[48] *a.O.* S. V.
[49] S. VI.
[50] S. XVI.
[51] *ebda.*
[52] Adam Schaff: Eine Analyse des Begriffsapparates der Marxschen Entfremdungstheorie. In: Brenner/Strasser, *a.O.* (Anm. 30) S. 17.
[53] *a.O.* S. 19.
[54] *ebda.*
[55] *ebda.*
[56] *a.O.* (Anm. 52) S. 25.
[57] S. 29.
[58] *ebda.*
[59] Fromm, *a.O.* (Anm. 24) S. 123.
[60] Fromm, *a.O.* (Anm. 7) S. 25.
[61] *a.O.* S. 23.
[62] S. 23.
[63] Schaff, *a.O.* (Anm. 12) S. 55.
[64] Fromm, *a.O.* (Anm. 7) S. 34.
[65] *ebda.*
[66] Fromm, *a.O.* (Anm. 24) S. 127.
[67] *a.O.* S. 128.
[68] Hans Barth: *Wahrheit und Ideologie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1961) S. 142.
[69] Arnold Künzli: Wider den Parzival-Sozialismus. In: *Marx und die Revolution* a.O. (Anm. 24) S. 52.
[70] Barth, *a.O.* (Anm. 68) S. 142.
[71] *a.O.* S. 164.
[72] Fromm, *a.O.* (Anm. 24) S. 130.
[73] *ebda.*
[74] *ebda.*
[75] *a.O.* (Anm. 24) S. 128.
[76] Künzli, *a.O.* (Anm. 33) S. 4; vgl. in diesem Band S. 56.
[77] Künzli, *a.O.* (Anm. 2) S. 610.
[78] *ebda.*

[79] *a.O.* (Anm. 2) S. 610.
[80] S. 608.
[81] Ludwig Marcuse: *Sigmund Freud.* Sein Bild vom Menschen (Zürich: Diogenes 1972) S. 176.
[82] Sigmund Freud; Die Zukunft einer Illusion. In: *Gesammelte Werke,* Bd. 14 (Frankfurt a.M.: Fischer [5]1972) S. 329.
[83] Künzli, *a.O.* (Anm. 69) S. 57.
[84] Barth, *a.O.* (Anm. 68) S. 98.
[85] *a.O.* S.101.