

Dialektischer Konstruktivismus: Zur Aktualität von Lukács' Konzept der transformierenden Praxis

Mit dem Aufkommen der postempiristischen Kritik der positivistischen Philosophie der Wissenschaft wurden Hinweise auf die soziale Beeinflussung des durchaus auch substantiellen Gehalts wissenschaftlicher Theorien Gemeinplätze. Dies läßt vermuten, daß Lukács uns insofern noch etwas zu lehren hat, als sein Konzept der Verdinglichung spätere soziale Interpretationen der wissenschaftlichen Praxis antizipierte. Nun ist es schwierig, Lukács in die aktuelle Debatte miteinzubeziehen, aufgrund seiner doppeldeutigen Behandlung von Natur in *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Tatsächlich erscheint Lukács gleichzeitig die soziale Konstruktion der Natur *und* ihre Unabhängigkeit von menschlicher Aktivität geltend zu machen. Diese Doppeldeutigkeit hat viele spätere Kommentatoren verwirrt.

Steven Vogel (1996, S. 47) zum Beispiel zeigt auf, daß für Lukács die Naturwissenschaft zwei essentielle Seiten bzw. Momente hat: eine kreative Seite, in welcher ein künstlerisches, experimentelles Milieu konstituiert ist, *und* eine kontemplative Seite der passiven Beobachtung der Naturgesetze, die enthüllt werden. Vogel denkt, daß Lukács die Unabhängigkeit der Natur an sich behauptet, weil er die passive Beobachtung stärker als die kreative Seite der wissenschaftlichen Praxis hervorhebt - daher sein Terminus "kontemplative Praxis" für die wissenschaftlich-technische Beziehung zur Wirklichkeit. Postempiristische wissenschaftliche Studien haben diese Betonung richtiggestellt.

Ich bin nicht überzeugt von dieser diagnostischen Beschreibung von Lukács' Problemen. Lukács bestätigt mehr als einmal unmißverständlich, daß unser Wissen von der Natur historischen Charakter besitzt, daß es nicht nur purer Reflex der „Fakten“ ist, sondern vielmehr das Resultat aus unseren Praxen und konzeptionellen Entwürfen (z.B. Lukács, 1968, S.6). Dies ist in allgemeinen Züge genau das, was der Postempirismus beinhaltet. Nun bleiben für Lukács Natur und Wissenschaft deutlich voneinander verschieden, obwohl wir in jeder signifikanten Dimension Vorstellungen entwickeln können. Lukács behauptet weiterhin, daß Natur Gegenstand entverdinglichender Analyse sein kann wie irgendein anderer sozialer Fakt. Wäre es da nicht konsistenter, Vogel zu folgen

und zu behaupten, daß das, was wir Natur nennen, einfach ein anderer Aspekt von Gesellschaft ist, ein Aspekt, wonach wir das „natürlich“ nennen, was wir zu entverdinglichen nicht in der Lage waren? Was erklärt Lukács' seltsame Beharrlichkeit, die Natur, auch nachdem er sie entverdinglicht hat, als „real“ zu deklarieren, in einem stärkeren Sinne, als es Vogels Konstruktivismus erlaubt?

Der Schlüssel zu Lukács' Sicht des Problems liegt in seiner Theorie der Praxis. Es wird sich zeigen lassen, daß es vorteilhafter ist, das Problem der Natur von diesem Aspekt seiner Theorie aus anzugehen als von offensichtlich widersprüchlichen eigenen Kommentaren zu diesem Thema. Lukács unterscheidet zwischen zwei fundamental verschiedenen Typen der Praxis: eine verdinglichte "kontemplative" Praxis, die charakteristisch ist für die bürgerliche Gesellschaft, und eine proletarische transformierende Praxis, welche seine Objekte penetriert. Vergessen wir für einen Moment die Klassenbezüge und betrachten die Struktur dieser beiden Typen von Praxis. Das Modell der kontemplativen Praxis ist die Beziehung des Arbeiters zur Maschine (Lukács, 1968, S.89). Die Maschine ist in sich komplett; sie hat ihre eigene Logik, die Gesetze ihres Funktionierens; die Maschine ist dem Arbeiter äußerlich, und er bedient sie, ohne ihre funktionelle Autonomie aktuell zu kontrollieren. Für Lukács ist dieser Typ von Subjekt-Objekt-Beziehung exemplarisch für die verdinglichte Praxis einer kapitalistischen Gesellschaft, ob es sich um unternehmerische Aktivitäten, Kaufen und Verkaufen auf Märkten oder wissenschaftliche Forschung handelt (Lukács 1968, S.98). Kontemplative Praxis ist nicht nur passiv, wie es der Terminus suggeriert, sondern weist einen technisch-manipulierenden Charakter auf. Sie modifiziert die Welt, um sicher zu sein, aber sie läßt ihre Objekte im Wesentlichen unverändert. In der Tat setzt sie die Gesetzmäßigkeit ihrer Objekte voraus, welche sie gemäß dem Prinzip Bacons versteht : „Die Natur kann nur beherrscht werden, wenn man ihr gehorcht.“ Kontemplative Praxis muß hierbei die Theorie, in welcher das Gesetz gefaßt ist, von der applizierenden Praxis trennen. Trotz der hektischen Aktivität der technischen Zivilisation wirkt ihre Praxis nicht auf die Essenz ihrer Objekte – ihr Gesetz, nur auf ihre manifesten Formen, ihre Erscheinungen. Aktivität auf dem Niveau der Erscheinungen entspricht einer passiven Beziehung zum Gesetzmäßigen, wobei Praxis bloß beobachtet und nicht zu verändern versucht. Der Aktivismus des bürgerlichen Subjekts basiert auf fatalistischer Akzeptanz, einem „Realismus“ auf einem tieferen Niveau. Dieser Realismus zeigt sich zumal in der idealistischen Vorstellung von Werten als irreversibel getrennt von den Faktizitäten dieser Welt. Die verdinglichte Subjekt-Objekt-Konzeption der Philosophie hebt diese Struktur auf den höchsten Grad der Abstraktion. Um auf Lukács zurückzugreifen: wenn Kant demonstriert, daß die Welt der Erfahrung rigoros durch die physikalischen Geset-

ze bestimmt ist, eröffnet er das Universum eines unlimitierten technischen Fortschritts, während er vom Prinzip her die Werte von dieser Entwicklung ausschließt (Lukács 1968, S. 160-161). Transformierende Praxis unterscheidet sich insofern, als sie die Gesetzmäßigkeiten selbst attackiert. Es ist eine nicht-technische Praxis, welche die Essenz ihrer Objekte durchdringt und sie in ihrem innersten Wesen verändert. Das implizite Modell dieses Typus der Praxis ist das Selbstbewußtsein. Im Erkennen unserer selbst ändern wir unmittelbar das, was wir sind. Selbstbewußtsein ist simultan Erkenntnis und Aktion; es transzendiert den Spalt zwischen theoretischem und praktischem Charakter, u.d.h. den Standpunkt der Verdinglichung. Lukács' Innovation ist der Versuch, soziale Transformation gemäß diesem Modell zu konzipieren, als ein hochkomplexer und sozial vermittelter Ausdruck von Selbsttransformation.

Wie ist dies möglich? Das Konzept des sozialen Selbstbewußtseins ist abhängig von der Existenz einer wie auch immer gearteten kollektiven Subjektivität. Aber Lukács glaubt nicht an eine mysteriöse Gruppenseele. Vielmehr besteht sein kollektives Subjekt aus einem Zusammenschluß von Individuen zu einem Ganzen durch eine spezielle Logik der Interaktion. Für das Bürgertum ist diese vereinheitlichende Logik die der Verdinglichung, wobei diese ihre Einheit hinter einer individualistischen Fassade verdunkelt wird (Lukács 1968, S.165). Wie Lukács schreibt: "die Bourgeoisie handelt zwar in der objektiv-ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft als Klasse, sie kann aber der Entwicklung dieses Prozesses, den sie selbst vollführt, nur als eines ihr äußerlichen, objektiv-gesetzmäßigen, an ihr selbst geschehenden Vorganges bewußt werden." (AaO, S.63). Lukács überbrückt die Lücke zwischen individuellem und sozialem Selbstbewußtsein durch das Interpretieren der kontemplativen Praxis als unbewußter kollektiver Handlung. Selbsterkenntnis und Aufhebung der Entfremdung in der sozialen Sphäre involvieren kollektive Selbstbewußtwerdung. Ich möchte etwas genauer erklären, wie es dazu kommen kann.

Wichtig ist, daß Lukács niemals behauptet, daß wir ohne jede kontemplative Praxis auskommen können und überall durch verändernde Praxis ersetzen können. Der springende Punkt ist vielmehr, daß gewisse kontemplative Praxen fundamental modifiziert werden/sind, wenn ihre Subjekte selbstbewußt werden. In der individuellen Sphäre sind wir vertraut mit dieser Unterscheidung. Die meisten Annahmen/ Glaubenssätze sind nicht modifiziert, wenn wir uns ihrer bewußt werden, jedoch gibt es einige, wie z.B. Selbstwidersprüche im Glauben oder Formen des Selbstbetrugs, die unmittelbar durch ihr Selbstbewußtwerden transformiert werden.

Das soziale Äquivalent dazu ist der Markt. Wenn Käufer und Verkäufer auf dem Markt handeln, formen sie ein kollektives Subjekt, welches seiner selbst

nicht bewußt ist. Ihre Praxis ist vielmehr bestimmt durch die „Gesetze“ des Markts, die sie jeweils benutzen, um selbst vorwärts zu kommen, aber das Gesetz selbst ist die Resultante ihrer vielfältigen Versuche, es zu benutzen. Die Bedingung für das Entstehen eines solchen Systems ist das fundamentale Nicht-Erkennen von sozialen Zusammenhängen. Dieses Nicht-Erkennen besteht in der präkonzeptionellen Strukturierung der sozialen Welt als eines Reichs individueller Aktivitäten in fremder Objektivität. Diese Strukturierung ist geschichtlich kontingent. Werden die Individuen sich der Konsequenzen ihrer Handlungen bewußt und fangen an, sie willentlich zu koordinieren, können sie ihre „kontemplativen“ Einschränkungen überwinden, ebenso auch die verdinglichte Objektivität ihrer Handlungsobjekte. Sie können das „Gesetz“ ihrer Handlungen (ver-)ändern und gemeinsam einen anderen Typus sozialer Welt kreieren.

Tatsächlich kann sich Lukács solch radikale Resultate nur im Fall des kapitalistischen Markts vorstellen. Arbeiter „produzieren“ hier Gesellschaft durch ihre Arbeit und durch ihre Teilnahme an kapitalistischen Institutionen. Wenn sie zusammenkommen, kann sie nichts vom Transformieren der Gesellschaft, die sie ja unbewußt selbst konstituieren, abhalten. Aber die Bedingung dieser Transformation ist die Selbstbewußtwerdung des Arbeiters, die Erkenntnis seiner eigenen sozialen Rolle. Diese Erkenntnis konstituiert als solche einen grundlegenden sozialen Wechsel, weil sie fundamental ändert, was es heißt, Arbeiter zu sein: sie macht aus einem passiven, verdinglichten sozialen Atom einen kollektiv Handelnden: „der Akt des Bewußtwerdens verändert die Gegenständlichkeit seines Objekts“ (AaO, S.178). Lukács beschreibt diesen Vorgang genauer so: „Der Arbeiter erkennt sich selbst und seine eigene Beziehung zum Kapital in der Ware. Soweit er noch praktisch unfähig ist, sich über diese Objektrolle zu erheben, ist sein Bewußtsein: das Selbstbewußtsein der Ware: die Selbsterkenntnis, die Selbstenthüllung der auf Warenproduktion, auf Warenverkehr fundierten kapitalistischen Gesellschaft. Dieses Hinzutreten des Selbstbewußtseins zur Warenstruktur bedeutet aber etwas qualitativ und prinzipiell Anderes, als was man sonst Bewußtsein „über“ einen Gegenstand zu nennen pflegt. Nicht nur weil es ein Selbstbewußtsein ist. Denn dieses könnte – wie z.B. in der wissenschaftlichen Psychologie – sehr wohl dennoch ein Bewußtsein „über“ einen Gegenstand sein, das bloß, ohne die Art der Beziehung von Bewußtsein und Gegenstand und dementsprechend die Art der so erlangten Erkenntnis zu verändern, „zufällig“ sich selbst zum Gegenstand erwählt. (...) Die Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware ist aber bereits als Erkenntnis praktisch. D.h. diese Erkenntnis vollbringt eine gegenständliche, strukturelle Veränderung am Objekt ihrer Erkenntnis.“ (AaO S.168-169)

Lukács'Beharrlichkeit in der Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte darf nicht primär ontologisch verstanden werden, sondern in Relation zu dieser Unterscheidung von Praxistypen. Ganz grundsätzlich weist er darauf hin, daß es ein „Reich“ gibt, in welchem transformierende Praxis möglich ist, in welchem wir unsere Objekte durch soziale Selbstbewußtwerdung rekonstituieren können; aber daneben existiert ein anderes Reich, in welchem unsere Handlungen immer kontemplativ oder technisch sein werden. Das erste Reich ist die Gesellschaft, das zweite ist das der Natur. Am einfachsten ausgedrückt: er behauptet, daß wir unser soziales Leben nicht qua technischer Kontrolle durch einige andere menschliche Wesen organisieren lassen müssen, wie es der Kapitalismus erfordert, aber daß wir immer in einer technischen Beziehung zur Natur stehen werden. Der Kapitalismus mißbraucht eine verdinglichte technische Kontrolle über das soziale Leben, welches potentiell Ort einer kollektiven Selbstkontrolle unter sozialistischen Vorzeichen ist. Kein vergleichbarer Wechsel in unserer Beziehung zur Natur begleitet den Fortschritt vom Kapitalismus zum Sozialismus.

Die epistemologische Konsequenz dieser Unterscheidung von Praxistypen und ihren Objekten entspricht einer parallelen Unterscheidung der wissenschaftlichen Methoden. Kontemplative Praxis ist essentiell undialektisch, genau wie sein Objekt, die Natur. Verdinglichte Methodologien sind hierbei dem verdinglichten Objekt angemessen. Wir können natürlich die Praxis der Wissenschaft und ihrer Konzeption der Natur entverdinglichen. Die daraus resultierende soziale Interpretation der Wissenschaften und der Natur offenbart die Abhängigkeit unseres Naturwissens von der Gesellschaft. Es ist richtig, daß wir dadurch in einem gewissen Sinne selbstbewußt werden, aber dies konstituiert nicht eine verändernde Praxis, weil, in Lukács Sicht, es weder die Resultate der wissenschaftlichen Theorie verändert, noch die eigentliche Konzeption der Natur. Insofern er nicht das Projekt einer radikalen Ausdehnung des Selbstbewußtseins auf die (Natur-)Wissenschaft verfolgt, hat Lukács keinen Grund, die Kontingenz der Natur gegenüber unseren Praktiken zu verleugnen, und er unterscheidet sie von der sozialen Domäne, in welcher Selbstbewußtsein eine direkte praktische Signifikanz hat.

Für Lukács involviert wahre, transformierende Praxis nicht nur ein Verstehen der epistemologischen Abhängigkeit von verdinglichten Objektivitäten der Gesellschaft, sondern auch eine ontologische Dialektik von dem Subjekt und dem Objekt, die diesen Objektivitäten zugrunde liegt. In der sozialen Domäne sind wir im stärksten Sinne das Objekt, das gesellschaftliche Bewußtsein ist Selbstbewußtsein und als solches transformierend. Hier verändert das Selbstbewußt-Werden direkt die Logik der kollektiven Handlung. Keine vergleichba-

re Veränderung naturwissenschaftlicher Gesetze resultiert aus der entverdinglichenden Selbstreflexion in dieser Sphäre.

Natur als solche hat eine gewisse relative Unabhängigkeit vom Sozialen, insofern ihre gesetzmäßige Ordnung nicht durch bewußte soziale Praxis veränderbar ist. Dies bedeutet nicht, daß Natur Geschichte auf dem fundamentalsten ontologischen Niveau transzendiert, daß z.B. Geschichte ein bloßer Unfall der Evolution ist. Die Frage der ontologischen Priorität ist unabhängig von dem epistemologischen Problem. Ob Natur "in" Geschichte ist, oder Geschichte "in" Natur, bestimmt nicht den jeweiligen wahren Wert in der eigenen Domäne. Tatsächlich glaubte Lukács, daß die Natur der modernen Wissenschaft eine direkte Konsequenz der Verdinglichung war, d.h. eine sozial bedingte Sicht der Welt. Für ihn ist Geschichte, nicht Natur hierbei die ultimative Realität. Aber praktisch gesprochen gibt uns Verdinglichung Zugang zu der Wahrheit der Natur, insoweit wir sie erkennen können, und in dieser Domäne kann Verdinglichung letztendlich nicht transzendiert werden.

Natürlich gibt es Fälle, in denen das Selbstbewußtsein der wissenschaftlichen Praxis diese verändert und mit ihm unsere Konzeption der Natur. Um ein Beispiel zu nennen: Der "wissenschaftliche" Rassismus des späten 19. Jahrhunderts erschien gut abgesichert durch die wissenschaftlichen Methoden dieser Zeit, kam aber dann unter zunehmende Kritik als ein Reflex sozialer Vorurteile. Möglicherweise wurde die Wissenschaft selbst revidiert, um die Effekte dieser Vorurteile auszuschließen. Wir kennen ähnliche Veränderungen, die heutzutage auftreten, in Beziehung zu geschlechtlichen und sexuellen Präferenzen.

Dies sind Fälle, wo eine Ideologiekritik der Wissenschaft integrierender Bestandteil der Wissenschaft selbst wurde. Es wäre denkbar, daß die Akkumulation solcher Fälle zu einer "neuen Wissenschaft" führen könnte, in dem eingeschränkten Sinne, wie den Terminus Marcuse in *One-Dimensional Man* (Marcuse 1964, S. 166-167) gebraucht. Nichtsdestotrotz, insofern diese Fälle Wissenschaft verändern, liefern sie eine neue Setzung von uns unabhängiger Natur; tatsächlich ist es Kennzeichen des wissenschaftlichen Fortschritts in solchen Bereichen, daß er zu solchen Gesetzmäßigkeiten führt, welche der Modifikation durch Selbstbewußtsein widerstehen.

Der Erfolg eines wissenschaftlichen Resultats, der darin besteht, den Vorbehalten der Ideologiekritik zu entgehen, muß selbstverständlich nicht ewig sein. Natur ist ein sich bewegendes Ziel; wie Marcuse sagt: "Natur ist keine Manifestation eines "Geistes", sondern vielmehr seine essentielle Grenze" (1972, S. 69). Was wir zu einer gegebenen Zeit als Natur identifizieren, ist tatsächlich geschichtlich kontingent, entsprechend unserer konzeptionellen Raster und Praktiken. Aber was es für uns bedeutet, es als Natur zu positionieren, ist präzi-

se: es als unabhängig von uns zu erkennen, anzuerkennen, daß es eine Voraussetzung unserer Praxis ist, präziser etwas, was nicht transformiert wird in seinen Gesetzmäßigkeiten durch Praxis.

Die Unabhängigkeit der Natur ist nicht bloß eine Illusion; wer dies annimmt, behauptet, daß Wahrheit absolut sein muß, um des Namens würdig zu sein. Während eine solche Annahme für manche Philosophen Sinn machen könnte, hat es nichts mit Wissenschaft, wie Wissenschaftler selbst sie verstehen, zu tun. Wenn wir Wissenschaftlern in ihren Aktivitäten „folgen“, bemerken wir, daß sie keine Probleme damit haben, die Fakten, die sie "konstruiert" haben, hundertprozentig für real zu halten (Latour 1996, S. 37ff.). Die Wahrscheinlichkeit, daß eine zukünftige Stufe in der wissenschaftlichen Entwicklung derzeitige Theorien signifikant modifizieren oder vielleicht sogar ersetzen werden, damit demonstrierend, daß sie nur "reine" Konstruktionen waren, ist in keinem Sinne eine Widerlegung dieser Theorien oder ein Beweis, daß die natürliche Welt, die sie postulieren, mythisch ist.

Die Natur der Naturwissenschaft ist ein handwerkliches Produkt, keine metaphysische Spekulation. Wissenschaftlich gesprochen gibt es gute und schlechte Konstruktionen dieser Natur, Konstruktionen, welche kollabieren, wenn wir ihre ideologische Basis verstehen, und andere Konstruktionen, die halten, egal wie viel wir über sie herausfinden. In diesem Zusammenhang zu sagen, daß Natur "bloß" ein Konstrukt ist, bedeutet: die Domäne des Diskurses mißzuverstehen. Die philosophische Feststellung, daß "Natur eine soziale Kategorie ist", verneint in keinem Falle die handwerkliche Produktion bestimmter natürlicher Objekte(verstanden als wirklich unabhängig) in der Praxis der Naturwissenschaft (Lukács 1968, S. 234). Um die Unabhängigkeit dieser Objekte zu überwinden, benötigt man weitere wissenschaftliche Arbeit, nicht aber eine generelle Theorie über Natur. Es ist ein Kategorienfehler, zu glauben, daß ein universalphilosophischer Konstruktivismus mit einem Schlag alle Postulate einer unabhängigen Natur auf den Status der alten pseudowissenschaftlichen Rasetheorien reduziert. Es ist ebenfalls ein Kategorienfehler, anzunehmen, daß die Unabhängigkeit der naturwissenschaftlichen Objekte einen philosophischen Realismus etabliert.

Während ich glaube, daß diese Verteidigung von Lukács erklärt, wie wir Natur von Gesellschaft konzeptionell und ohne Selbstwidersprüche unterscheiden können, erklärt sie noch nicht, wie Natur und Gesellschaft unterschieden werden können in der Hinsicht daß unsere Praxis in Beziehung zu der einen sauber von unserer anderen Praxis in Beziehung zu der anderen zu separieren ist. Wie Latour und andere nachgewiesen haben, ist die soziale Welt ein Netzwerk aus Leuten und Dingen, in intrikaten Mustern verwoben, die nicht leicht

zu entwirren sind. Ist es wirklich möglich, das Selbstbewußtwerden einer sozialen Gruppe, die eingebunden ist in auch technologisch hochkomplexe Sozialstrukturen, anhand des Modells einer unmittelbaren Einheit von Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein zu beschreiben? Die Antwort auf diese Frage wird wahrscheinlich negativ ausfallen, und doch wollen wir nicht in unkritischer Akzeptanz der Verdinglichung in jedem Bereich verfallen, wo komplexe Beziehungen zwischen Leuten und Dingen vorherrschen, wie es z.B. Jürgen Habermas tut.

Habermas' Theorie ist eine wirklich drastische Revision der Lukácsschen Theorie der Verdinglichung. Habermas meint, daß Medien wie Geld und Macht menschliche Handlungen in einer essentiell objektiven, technischen Weise koordinieren. Mediale Koordination ist seiner Auffassung nach der einzige Weg, Ordnung in den Hauptinstitutionen einer komplexen Gesellschaft zu etablieren, zumal in Wirtschaft und Staat. Solche Koordination hat eine unveränderbare verdinglichte Systemrationalität. Selbstreflexion – und folglich wahre Demokratie – gehört nur zur Lebenswelt der informellen menschlichen Beziehungen. Diese Lebenswelt beinhaltet eine öffentliche Sphäre, welche Grenzen für die Reichweite der Medien setzen kann, aber keine Demokratisierung ist möglich innerhalb der Märkte und Verwaltungen, die gesteuert werden durch medienkoordinierte Interaktion. Nur: insofern die meisten unserer Lebensvollzüge in Kontakt mit Märkten oder Administrationen irgendeiner Art stattfinden, läuft Habermas' Theorie auf die unkritische Kapitulation vor der Verdinglichung hinaus.

Anderswo (Feenberg, 1999) habe ich zu zeigen versucht, wie Habermas' Medientheorie umgeformt werden kann in einer Richtung, daß die Möglichkeit der radikalen Demokratisierung in komplexen Gesellschaften denkbar wird. Während ich an diesem Problem arbeitete, habe ich entdeckt, daß Konstruktivismus allein nicht ausreicht, um diesen Job zu erledigen. Der Punkt ist nicht nur, daß wir komplexe Netzwerke konstituieren – Habermas würde das ohne Schwierigkeiten zugeben können – sondern daß wir in der Lage sein müssen, ihre Logik zu transformieren. Das würde Habermas nicht akzeptieren, denn in seiner dualistischen Terminologie würde es darauf hinauslaufen, die komplexen Institutionen einer modernen Gesellschaft durch „rein“ kommunikative Handlungsformen zu ersetzen. Das Resultat wäre ein Rückschritt zu irgendeiner Art Vormodernität, viel eher als ein Fortschritt zu einem höheren Niveau direkter Demokratie, das – wie er behaupten würde – unter modernen Umständen unmöglich ist.

Diese starke Opposition zwischen Systemrationalität und kommunikativer Rationalität, verdinglichten und demokratischen Institutionen resultiert aus ei-

ner Systemtheorie, welche prinzipiell die Wirksamkeit des Selbstbewußtseins ausschließt, das – wie wir gesehen haben – so zentral für Lukács ist. Tatsächlich ist für Habermas alle Reflexivität assoziiert mit Kommunikation, und Systeme sind per definitionem unbewußt. Aber sobald Effekte des Bewußtseins in die Systemtheorie inkorporiert werden, kann man den gordischen Knoten zerschneiden, mit welchem Habermas sich selbst und die Sozialtheorie gebunden hat.

Im Anschluß an Hayeks Reflexionen über „spontane Ordnungen“, deren Hauptbeispiel der Markt ist, hat Paul Dumouchel (1991) genau solch eine Revision der Systemtheorie vorgeschlagen. Er unterscheidet zwei Typen der spontanen Ordnung, konstituiert durch Handelnde, die jeweils Regeln individueller Handlung folgen. Da gibt es die spontanen Ordnungen, welche „rational“ in dem Sinne sind, daß sie stabil bleiben auch bei fortschreitendem Verständnis des Systems durch die Handelnden. Wettbewerbsspiele sind Beispiele für rationale Ordnungen: der Wille und die Fähigkeit der Spieler zu spielen, ist normalerweise nicht beeinflusst durch das, was sie über die Natur des Spiels und seine Regeln lernen können. Aber es gibt auch spontane Ordnungen, welche „irrational“ sind in dem Sinne, daß die Handelnden, wenn sie die Regeln ihres Handelns verstehen bzw. durchschauen, sie notwendigerweise modifizieren. Dumouchel bietet das Beispiel des Opfers oder des zum-Sündenbock-Machens an, beruft sich auf Beobachtungen René Girards, um einen Basismechanismus der sozialen Solidarität zu bestimmen. Die Opferlogik kann nicht der Enthüllung standhalten, daß das Objekt des Opfers eine „normale“ Person ist, die genau so unschuldig ist wie die, welche ihn töten. Das Opfer wird annulliert durch das Selbstbewußtwerden der Opfergemeinschaft. Der Austritt aus der Irrationalität durch das Bewußtwerden kann nach Dumouchels Schema zur Schaffung einer rationalen Ordnung führen, die bewußt gesteuert wird, oder aber zur Schaffung einer „vernünftigen“ Ordnung, die nicht nur auf individueller Handlung beruht, sondern kollektiv geplant ist nach explizit normativen Vorstellungen, z.B. solchen der Gerechtigkeit.

In Lukács' Terminologie: verdinglichte soziale Formen konstituieren irrationale Ordnungen, die transformiert werden können, sobald ihre Handlungsträger deren Logik erst einmal verstehen. Die Habermas'schen Medien basieren also nicht auf Rationalität, sondern auf Blindheit oder Verblendung. Sie können der Entdeckung ihrer eigenen inneren Logik durch die, die an ihnen teilnehmen, nicht widerstehen. Nur, was ist die Alternative? Ich will nun zu zeigen versuchen: die Institution eines Systems von permanenten Übergängen von der Irra-

tionalität zu rationalen und vernünftigen Ordnungen bietet eine Alternative zu Habermas' starren Dichotomien.

In Lukács, *Marx and the Sources of Critical Theory* (1986) vermutete ich, daß es bei Lukács eine Spannung gibt zwischen dem Modell des Selbstbewußtseins als direkte Selbsttransformation (eine – wenn man so will – Art radikalem, idealistischen Konstruktivismus) und einem anderen Ansatz, welcher den unendlichen Prozeß des Vermittelns (des Vermittlungen Schaffens) betont, in welchem ein soziales Subjekt schrittweise spezifische Barrieren der Selbsterkenntnis und Selbstkontrolle zurückdrängt. In Übereinstimmung mit dieser dialektischen Theorie, ist Konstruktion keine Selbstkreation, sondern die Vermittlung mit einem vorher gegebenen Objekt. Dieser zweite Strang der Theorie wird vorrangig in Lukács' Reflexionen über die Differenz zwischen idealistischen und dialektischen Formen der Rationalität entwickelt. Während Idealismus vor-täuscht, er könne das Objekt ex nihilo produzieren, zumindest in Gedanken, beinhaltet die Dialektik die Beziehung einer konstituierenden, praktischen Subjektivität zu einer zuvor existierenden Objektivität irgendeiner Art. Alle Vermittlungen setzen eine Unmittelbarkeit voraus, ein unmittelbares gegebenes Etwas, auf das die Vermittlung sich bezieht. Dies ist die Bedingung der Endlichkeit, welche einen dialektischen Konstruktivismus definiert. Was Vermittlung von Verdinglichung unterscheidet, ist die Abwesenheit von prinzipiellen Grenzen für das, was vermittelt werden kann. Der Prozeß der Vermittlung ist potentiell unbegrenzt und keine Unmittelbarkeit bleibt ewig außerhalb des Vermittlungszusammenhangs (sozusagen als ein Ding an sich). Vermittelndes Denken „postuliert“ seine Vorgegebenheiten, kann sie „wenden“(verändern) und mit sich vermitteln, während verdinglichtes Denken die ontologische Festigkeit des Gegebenen unterstellt (Lukács 1968, S.163, 205-206).

Der Grund für diesen Unterschied liegt in der Funktion des Selbstbewußtseins. Das dialektische Subjekt entdeckt sich selbst in seinen Objekten beim Selbstbewußtwerden, wohingegen das verdinglichte Subjekt sich selbst von seinen Objekten separiert. Jedoch ist zu beachten, daß die hier transformierende Praxis die Unabhängigkeit der Objektivität als solcher nicht abschafft, nur bestimmte Gegenständlichkeitsformen, welche in den –historisch gegebenen – Horizont des sich rekonstruierenden Selbstbewußtsein geraten. Aber dies impliziert, daß etwas, was der Verdinglichung sehr ähnlich ist – nämlich objektive, unabhängige gesetzmäßige Dinge – ein notwendiges Moment einer dialektischen Konzeption ist, obwohl das, was verdinglicht wird, zu einer gegebenen Zeit sich ändern kann, genau in dem Maße, in dem das soziale Subjekt verschiedene Aspekte seiner Existenz zu seinem Selbstbewußtsein erhebt.

Das Konzept der Vermittlung muß also Widerstände und Übergänge als normale Momente historischer Entwicklung behandeln, und nicht bloß als Hindernisse auf dem Weg zu einer vorherbestimmten Zukunft. Dieses Konzept impliziert, daß es – entsprechend zu jeder Gestalt sozialer Transparenz, in welcher sich das Subjekt selbst durch Selbstbewußtsein konstituiert – stets undurchlässige Gebiete verdinglichter Beziehungen geben wird, welche sich vorläufig der Logik verändernder Praxis entziehen.

Der Akt der kollektiven Selbstbewußtwerdung kann die Objektivität des sozialen Netzwerks nicht in die Intentionen, bzw. in die Willensäußerungen ihrer Schöpfer auflösen, aber es kann Aspekte solcher Netzwerke vermitteln. Nichts bliebe auf ewig außerhalb unseres Zugriffs, außer der Natur als solcher oder reiner Formen der Systemrationalität. Und doch würde immer etwas zeitweilig außerhalb unserer Reichweite sein, eine Unmittelbarkeit, auf welche wir uns in unseren Vermittlungen momentan problematischer Aspekte von Natur oder System zu beziehen hätten.

Radikale Demokratisierung komplexer Gesellschaften würde so nicht die Auflösung aller Systemrationalität in eine pure Lebenswelt der kommunikativen Handlungen involvieren, wie Habermas es befürchtet, sondern nur willkürliche Grenzziehungen für eine Umstrukturierung systemischer Zusammenhänge in Übereinstimmung mit öffentlich diskutierten Wertvorstellungen überflüssig machen. Es sind genau diese Grenzen, technologische oder ökonomische Imperative genannt, welche den ultimativen Schutz des Kapitalismus von heute darstellen. Was wir brauchen, ist eine post-habermasianische kritische Theorie, um diese Grenzen zu attackieren. Vielleicht kann Lukács uns bei dieser Aufgabe noch immer helfen.

Literaturangaben

- DUMOUCHEL, PAUL (1991): *Systemes sociaux et Cognition. Introduction aux sciences cognitives*. D.Andler (ed.). Paris. Gallimard.
- FEENBERG, ANDREW (1986): *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. New York. Oxford University Press.
- FEENBERG, ANDREW (1999): *Questioning Technology*. Routledge.
- LATOUR, BRUNO (1996): *Petite Réflexion sur le culte moderne de dieux Faitiches*. Paris. Synthélabo.
- LUKÁCS, GEORGE (1968): *History and Class Consciousness*, translated by R. Livingstone. Boston MIT Press.

MARCUSE, HERBERT (1964): *One-Dimensional Man*. Boston Beacon-Press.
MARCUSE, HERBERT, *Nature and Revolution*, in: *Counterrevolution and Revolt*. Boston Beacon Press.
VOGEL, STEVEN (1996): *Against Nature*. Albany. SUNY Press.

Frank Benseler / Werner Jung (Hg.)

Lukács 1998/99

Jahrbuch
der Internationalen
Georg-Lukács-
Gesellschaft

Institut für Sozialwissenschaften -
Lukács-Institut. Universität Paderborn

CIP Einheitsaufnahme der Deutschen Bibliothek:

Lukács, Georg

Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft

Hg: F. Benseler - W. Jung

Institut für Sozialwissenschaften - Lukács-Institut. Universität Paderborn 1999

Erscheint jährlich ab 1996 (1997), 1997 (1998)

ISBN 3-00-005491-X

Gedruckt mit Unterstützung der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Sachsen

© Institut für Sozialwissenschaften - Lukács-Institut. Paderborn 1999

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Instituts unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung, Übersetzung, Mikroverfilmung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung: Janus-Druck, Paderborn. Printed in Germany 1999