

# Verdinglichung und Freiheit

Timo Jütten  
(University of Essex)

Published in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59:5 (2011): 717–30.

## Einleitung

Soll der Begriff der Verdinglichung für die kritische Theorie reaktualisiert werden, muss die *normative* Frage beantwortet werden, warum Verdinglichung überhaupt ein Objekt der *Gesellschaftskritik* ist. Das heisst, die normativen Grundlagen der Kritik müssen explizit gemacht und begründet werden. Lukács' Analyse der Verdinglichung in *Geschichte und Klassenbewußtsein* hat diese normative Frage nicht hinreichend beantwortet. Er sah Verdinglichung als ein Hindernis, das überwunden werden musste, um die weltgeschichtliche Mission des Proletariats zu verwirklichen, die kapitalistische Gesellschaftsordnung zu stürzen und mit einer kommunistischen zu ersetzen.<sup>1</sup> Wenn wir diese geschichtsphilosophische Argumentation aufgeben, müssen wir einen neuen Weg finden, um zu zeigen, dass verdinglichte gesellschaftliche Beziehungen kritikwürdig sind.

Hier möchte ich ein Motiv aus *Geschichte und Klassenbewußtsein* aufgreifen, das meiner Meinung nach der Schlüssel für einen solchen neuen Weg ist, nämlich Lukács' wiederholte Behauptung, dass die Überwindung der Verdinglichung einer Realisierung der Identitätsphilosophien Fichtes und Hegels gleichkomme.<sup>2</sup> Ich möchte diese Behauptung so verstehen, dass die Überwindung der Verdinglichung eine Form von Freiheit möglich macht, die in verdinglichten sozialen Beziehungen unmöglich ist. Diese Form von Freiheit ist nicht Handlungsfreiheit oder gar Willensfreiheit, sondern die Freiheit in sozialen Beziehungen zu leben, die unsere Überzeugungen von individuellen Rechten und Pflichten, sozialer Gerechtigkeit und des guten Lebens so auszudrücken vermögen, dass wir die Welt, als Totalität unserer sozialen Beziehungen und Institutionen, als unsere, als das Produkt unserer Aktivitäten verstehen können. Dieses hegelianische Verständnis von sozialer Freiheit unterliegt meiner Meinung nach Lukács' Verdinglichungskritik. Verdinglichung ist kritikwürdig, weil sie eine Form von Freiheit verhindert, die einen wichtigen Teil unseres modernen Selbstverständnisses ausmacht, und deren Frustration zu sozialen Pathologien führt, die sich in subjektiven Erfahrungen der Entfremdung und Ohnmacht ausdrücken.

Nun ist *Geschichte und Klassenbewußtsein* ein komplexes und vielschichtiges Werk, und ich will nicht behaupten, dass mein Interpretationsvorschlag der einzig richtige oder gar der einzig mögliche sei. Eine Reaktualisierung des Verdinglichungsbegriffs, die einen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über Hegels Verständnis von „sozialer Freiheit“ leistet,<sup>3</sup> erscheint mir jedoch schon deswegen ein lohnenswertes Projekt zu sein, weil die Gegenüberstellung von Verdinglichung und sozialer Freiheit neues Licht auf Ermöglichungsbedingungen von sozialer Freiheit wirft, die in der Hegel-Diskussion nicht immer hinreichend beachtet werden. Hier meine ich insbesondere die Tendenz, Hegels optimistische Charakterisierung der

---

<sup>1</sup> G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien zur Marxistischen Dialektik*, Darmstadt und Neuwied 1968. Im Folgenden im Text zitiert als GK.

<sup>2</sup> Vgl. A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt 2005, 26–27, 33. Honneth glaubt, dass Lukács „mit einer solchen Grundlegung seiner Kritik der »Verdinglichung« jede Chance einer sozialtheoretischen Rechtfertigung geraubt hat“ (ebd., 27).

<sup>3</sup> Ich übernehme den Begriff „soziale Freiheit“ von Frederick Neuhouser; vgl. ders., *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge/Mass. 2000.

„bürgerlichen Gesellschaft“ als gegeben hinzunehmen. Wenn Lukács' Werk heute noch einen diagnostischen Wert hat, dann liegt er sicherlich darin, dass seine Kritik verdinglichter sozialen Beziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft einen Nerv trifft: wir erkennen die pathologischen Symptome einseitiger Rationalisierungsprozesse in unseren eigenen Gesellschaften wieder.<sup>4</sup>

Das zentrale Problem einer solchen Reaktualisierung des Verdinglichungsbegriffs besteht darin, dass sich sowohl der normative als auch der methodologische Horizont gesellschaftlichen Theoretisierens grundsätzlich verändert haben. Zum einen gilt Lukács' Erklärung der Verdinglichung ausdrücklich „bei *Voraussetzung* der Marxschen ökonomischen Analyse“ (GK, 171), und es wird sich zeigen müssen, wie abhängig seine Erklärung von dieser Analyse ist. Zum anderen bedient er sich im zweiten Teil seiner Abhandlung einer metakritischen Argumentationsweise, die heute einiger Erklärung und Rechtfertigung bedarf. Er geht davon aus, dass die Form von Rationalität, die in den sozialen Institutionen einer Gesellschaft sedimentiert ist, auch in der fortgeschrittensten Philosophie dieser Gesellschaft reflektiert ist.<sup>5</sup> Deshalb behauptet er auch, dass „die moderne kritische Philosophie“ aus „der verdinglichten Struktur des Bewusstseins“ entstanden sei (GK, 209), und dass die *Kritik* dieser Philosophie die Grenze bürgerlicher Selbstreflexion aufzeige und darüber hinausgehe. Ist es die Aufgabe der bürgerlichen Philosophie, die rationale Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft zu erklären und zu rechtfertigen,<sup>6</sup> bedeutet das Scheitern der bürgerlichen Philosophie, dass die bürgerliche Gesellschaft nicht rational erklärbar und rechtfertigbar ist.

Ich möchte die Plausibilität dieser Behauptung am Beispiel des Gegensatzes von Verdinglichung und sozialer Freiheit klären. Dazu konzentriere ich mich im Folgenden (I) darauf, den Gedankengang zu rekonstruieren, der Lukács zu den Schlussfolgerungen treibt, dass (1) verdinglichte soziale Beziehungen uns daran hindern, unsere soziale Welt als das Produkt unserer Aktivitäten zu sehen, und dass (2) dieses Hindernis in den „Antinomien des bürgerlichen Denkens“ reflektiert ist, die zeigen, dass die bürgerliche Philosophie die Totalität des gesellschaftlichen Seins nicht erfassen kann. Danach (II) möchte ich zeigen, dass soziale Freiheit, wie sie in *Geschichte und Klassenbewußtsein* thematisch ist, auch unabhängig von Lukács' marxistischen Überzeugungen ein plausibles gesellschaftliches Ideal ist (1), in komplexen modernen Gesellschaften jedoch schnell an ihre Grenzen stößt (2). Schließlich (III) möchte ich vorschlagen, dass Lukács insofern Recht behält, als wichtige Aspekte sozialer Freiheit tatsächlich mit einer rein kapitalistischen Gesellschaftsordnung unvereinbar sind.

## I.

1. Lukács gewinnt seine Analyse der Verdinglichung aus einer Fusion des Marxschen Warenfetischismus mit Webers Rationalisierungsthese. Er charakterisiert das Phänomen der Verdinglichung als den Prozess durch den „eine Beziehung zwischen Personen den Charakter einer Dinghaftigkeit und auf diese Weise eine »gespenstige Gegenständlichkeit« erhält, die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt“ (GK, 171). Die subjektive Erfahrung der Dinghaftigkeit sozialer Prozesse verleitet uns dazu, diesen Prozessen eine

<sup>4</sup> Darauf weist auch Honneth hin; vgl. ders., *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, a. a. O., 12–16, 19.

<sup>5</sup> Zu dieser metakritischen Argumentationsweise, die sich auch bei Adorno findet, vgl. B. O'Connor, *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge/Mass. 2005, 8–13.

<sup>6</sup> Für diese Behauptung vgl. R. Geuss, *Bürgerliche Philosophie und der Begriff der »Kritik«*, in: *Was ist Kritik?* Hg. v. R. Jaeggi u. T. Wesche, Frankfurt 2009, 165–190.

objektive Eigengesetzlichkeit zuzuschreiben, die uns dann in eine passive, kontemplative Haltung der sozialen Realität gegenüber zwingt. Lukács sieht den Ursprung dieser *subjektiven* Verdinglichungserfahrung vor allem darin, dass in der kapitalistischen Lohnarbeit die Arbeitskraft des Einzelnen zur Ware wird (GK, 175), dass sie aus dem lebensweltlichen Zusammenhang der Bedürfnisbefriedigung herausgelöst wird, und dass „diese formale Gleichheit der abstrakten menschlichen Arbeit“ (GK, 176) sich auch real in der von Arbeitsteilung und Rationalisierung geprägten industriellen Lohnarbeit widerspiegelt. Darüber hinaus behauptet Lukács, dass sich die Erfahrung der Verdinglichung über den Arbeitsprozess hinaus auf die gesamte „Alltagswirklichkeit“ (GK, 180) ausbreitet, so dass sich der Einzelne nicht länger als Teil eines gesellschaftlichen Ganzen begreifen kann. Er begreift diese Individualisierung als Atomisierung, weil „urwüchsige“ zwischenmenschliche Beziehungen durch impersonelle Mechanismen wie Warentausch und Recht ersetzt werden, deren wesentliches Merkmal es ist, rational kalkulierbar zu sein.

Die *objektive* Eigengesetzlichkeit dieser verdinglichten sozialen Beziehungen, ihre „zweite...Natur“ (GK, 174), ergibt sich daraus, dass die Logik des Marktes und der gesellschaftlichen Rationalisierung sich in sozialen Institutionen sedimentiert, „deren Gesetze zwar allmählich von den Menschen erkannt werden, die aber auch in diesem Falle ihnen als unbezwingbare, sich von selbst auswirkende Mächte gegenüber stehen“ (GK, 175). So beschreibt Lukács die mechanisierte und rationalisierte Arbeit als „kontemplative[s] Verhalten einem mechanisch-gesetzmaßigen Prozeß gegenüber, der sich unabhängig vom Bewußtsein, unbeeinflußbar von einer menschlichen Tätigkeit abspielt, sich also als fertiges geschlossenes System offenbart“ (GK, 179). Ein ähnlicher Prozess der Verdinglichung lässt sich auch für andere soziale Institutionen, insbesondere für die staatliche Bürokratie und das Rechtswesen, nachweisen, so dass auch hier die Entdeckung und Beobachtung formeller Beziehungen und die Kalkulation wahrscheinlicher Resultate die bewusste gesellschaftliche Kooperation zwischen Subjekten ersetzt (GK, 189, 192).

Lukács beschreibt die Internalisierung verdinglichter gesellschaftlicher Strukturen als Erfahrungsverlust, der zu einer Verdinglichung des Bewusstseins selbst führt (GK, 185). Er macht sich den neukantischen Begriff der Gegenständlichkeitsform zu Eigen um die möglichen Modi menschlicher Weltbeziehung zu charakterisieren.<sup>7</sup> Die Allgegenwart der Warenform und der formell rationalisierten Strukturen von Politik und Recht führt dazu, dass die Menschen ihre soziale Welt nur noch als Ensemble von Dingen und ihren formellen Beziehungen wahrnehmen, denen sie eine naturgesetzliche Ordnung zuschreiben. Die verdinglichte Welt sozialer Beziehungen erscheint *unmittelbar* als die wahre Welt.<sup>8</sup> Dieser Erfahrungsverlust hat zwei Dimensionen. Einerseits verlieren die Menschen die Fähigkeit, ihre eigene Arbeit in ihrem qualitativen, organischen Wesen als eine Tätigkeit zu verstehen, die in einem *vernünftigen* Zusammenhang mit den Tätigkeiten Anderer steht und deren Ziel die kollektive Bedürfnisbefriedigung ist. Andererseits verlieren sie die Fähigkeit, die gesellschaftliche Totalität als ein vernünftiges Ganzes zu erfahren, weil die verschiedenen „Eigenlogiken“ der gesellschaftlichen Sphären (Ökonomie, Politik, Recht) nicht wiederum Subjekt einer gesellschaftlichen Gesamtlogik sind (GK, 198).

Aber welchen normativen Maßstab legt Lukács an, wenn er diesen zweidimensionalen Erfahrungsverlust kritisiert? Was die erste Dimension betrifft, so hat Axel Honneth darauf

<sup>7</sup> Vgl. Jürgen Habermas' Anmerkungen zu Lukács' Verwendung des Begriffs Gegenständlichkeitsform in ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, Bd. 1, 474ff.

<sup>8</sup> Andrew Arato bringt dieses Resultat auf den Punkt: „The reification of consciousness is the passive and contemplative intellectual reproduction of the immediacy of reification“ (Lukács' Theory of Reification, *Telos* 11 (1972), 37).

hingewiesen, dass Lukács neben seiner „offiziellen“ Strategie, die sich auf die Identitätsphilosophien Fichtes und Hegels beruft, eine zweite, aus seiner Sicht plausiblere Strategie verfolgt und der kritisierten verdinglichten Praxis eine „inoffizielle“, „wahre“ Praxis kontrastiert, in der menschliche Tätigkeit als „miterlebend“, „organische Einheit“ und „kooperativ“ verstanden werden müsse.<sup>9</sup> Allerdings erweitert Honneth diese Einsicht zu der Behauptung, dass diese „wahre“ Form von Praxis als eine vorgängige Anerkennung und Anteilnahme der verdinglichten Form immer schon unterliege, und eine quasi-transzendente Bedingung der Möglichkeit von Praxis überhaupt sei, so dass Verdinglichung dann als „Anerkennungsvergessenheit“ charakterisiert werden könne.<sup>10</sup> Dagegen scheint es mir, dass für Lukács beide Dimensionen des Erfahrungsverlusts auf dem Fehlen einer vernünftigen gesellschaftlichen Organisation beruhen, in denen sich die Menschen bewusst in ihrer produktiven Tätigkeit auf die Bedürfnisse Anderer beziehen. Sowohl die individuelle Arbeit als auch die gesellschaftliche Ordnung als Ganze verlieren ihre Vernünftigkeit, wenn sie nicht als Prozesse kollektiver Bedürfnisbefriedigung verstanden werden können. In diesem Sinne schreibt Habermas, Lukács übernehme „von Hegel den Begriff der Totalität eines vernünftig organisierten Lebenszusammenhangs und verwendet ihn als Maßstab für die Irrationalität gesellschaftlicher Rationalisierung.“<sup>11</sup> Freilich kritisiert Habermas auch, dass Lukács mit der Inanspruchnahme dieses normativen Maßstabs letztlich hinter den Stand des gesellschaftstheoretischen Wissens zurückfällt, das bei Weber in einer Theorie der Moderne als Ausdifferenzierung irreduzibler Wertsphären mündet.<sup>12</sup>

Als Nächstes möchte ich kurz skizzieren, wie sich das Rationalitätsdefizit kapitalistischer Gesellschaften laut Lukács in den „Antinomien des bürgerlichen Denkens“ widerspiegelt. Der Sinn dieses Schritts besteht darin, zu prüfen, ob Lukács’ Appell an die Identitätsphilosophien Fichtes und Hegels so interpretiert werden kann, dass wir ihn uns heute noch einmal gesellschaftskritisch aneignen können.

2. Die moderne Philosophie hat den Anspruch, „die Welt nicht mehr als ein unabhängig vom erkennenden Subjekt entstandenes (z. B. von Gott geschaffenes) Etwas hinzunehmen, sondern sie vielmehr *als eigenes Produkt* zu begreifen“ (GK, 210), und die Grenzen der Erkenntnis, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* aufzeigt, frustrieren diesen Anspruch. Allerdings versteht Lukács sowohl die Notwendigkeit sinnlicher Anschauung in Verstandesurteilen als auch die Widersprüchlichkeit von Vernunfturteilen über die Totalität des Seienden (in der Antinomie der reinen Vernunft) als Rationalitätsdefizite, die letztendlich gesellschaftliche Gründe haben. Nun wollten schon Kants Nachfolger sich nicht mit diesen Grenzen der Erkenntnis abfinden, und die Geschichte des deutschen Idealismus ist die Geschichte des Versuchs, sie doch noch *theoretisch* zu durchbrechen.<sup>13</sup> Dagegen macht sich Lukács die Struktur dieser Versuche zu Eigen, um einer *Praxis*philosophie den Weg zu weisen, in der die Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt und die Historisierung der Erkenntnis Voraussetzung sozialer Freiheit sind. Dazu bedient er sich zweier Motive, die Fichte und Hegel gegen Kant geltend machen.

Lukács sieht in Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins den Versuch die „Zweiheit von Subjekt und Objekt“ aufzuheben. Fichtes „ursprüngliche Einsicht“ bestand darin, zu

<sup>9</sup> A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, a. a. O., 26–27 (die letzten drei Begriffe in Anführungszeichen sind Lukács’).

<sup>10</sup> Ebd., Kap. III und IV. Ich habe diese Interpretation an anderer Stelle eingehend kritisiert; vgl. T. Jütten, What is Reification? A Critique of Axel Honneth, in: *Inquiry* 53 (2010), 235–256.

<sup>11</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a. a. O., Bd. 1, 476.

<sup>12</sup> Ebd., 484.

<sup>13</sup> Zur Geschichte dieser Durchbruchversuche und ihrer politischen Bedeutung für die Kritik der Moderne im deutschen Idealismus vgl. R. B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture*, Oxford 1999<sup>2</sup>.

erkennen, dass das menschliche Selbstbewusstsein nicht nach dem Muster einer gewöhnlichen Subjekt-Objekt-Beziehung verstanden werden kann.<sup>14</sup> Stattdessen versteht er das menschliche Subjekt als eine *Tathandlung*, das sich durch seine *Tätigkeit* selbst erschafft und nur in dieser Tätigkeit besteht. Lukács verallgemeinert diesen Gedanken und begreift Tätigkeit als die „Ureinheit“, die dem identischen Subjekt-Objekt unterliegt. Er kritisiert jedoch, dass, für Fichte, nur moralisches Handeln die Struktur der Tathandlung hat, weil nur dieses voraussetzungslos praktisch ist und auf den Widerstand der „verstandes- und sinnfremden Wirklichkeit“ trifft, wenn es sich auf die soziale Welt bezieht (GK, 228–229). Wie Kants formalistische Ethik kommt auch Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins nicht über den Dualismus von Subjekt und Objekt bzw. Freiheit und Notwendigkeit hinaus. Und diese Notwendigkeit ist „nichts anderes als die logisch-methodische Formulierung des modernen Gesellschaftszustandes: eines Zustandes, in dem die Menschen einerseits in ständig steigendem Maße die bloß »naturwüchsigen«, die irrationell-faktischen Bindungen zersprengen, ablösen und hinter sich lassen, andererseits aber gleichzeitig in dieser selbstgeschaffenen, »selbsterzeugten« Wirklichkeit eine Art zweite Natur um sich errichten, deren Ablauf ihnen mit derselben unerbittlichen Gesetzmäßigkeit entgegentritt, wie es früher die irrationellen Naturmächte (pünktlicher: die in dieser Form erscheinenden gesellschaftlichen Verhältnisse) getan haben“ (GK, 235–236).

Hier stimmt Lukács’ Analyse mit der gegenwärtigen Diskussion über Hegels Freiheitsbegriff überein. Beiden geht es darum, dass soziale Freiheit darin besteht, in sozialen Beziehungen zu leben, die den Subjekten nicht als ein „Anderes“ erscheinen. Daher wird in dieser Diskussion auch immer wieder betont, dass der Unterschied zwischen Geist und Natur, der den Begriffen Freiheit und Notwendigkeit unterliegt, nicht als ontologischer verstanden werden darf, sondern als normativer verstanden werden muss.<sup>15</sup> In diesem Sinne behauptet Lukács auch, dass „die Natur eine gesellschaftliche Kategorie ist“ (GK, 238): was als Natur gilt, ist immer eine normative Frage, die eng mit der gesellschaftlichen Organisation der Bedürfnisbefriedigung zusammenhängt. Wenn diese *naturwüchsig*, also unbewusst und ungeplant vor sich geht, erscheint die soziale Realität als Natur und die menschliche Geschichte als bloße *Naturgeschichte*. An dieser Überlegung wird auch deutlich wie Lukács Fichtes Begriff der Tathandlung mit Hegels Idee der Gesellschaft als eines vernünftig organisierten Ganzen, einer Totalität, verknüpft: die Naturgeschichte wird zur menschlichen Geschichte wenn es der Menschheit gelingt, „jenes Subjekt der »Tathandlung« aufzufinden und aufzuzeigen, als dessen Produkt die konkrete Totalität der Wirklichkeit begriffen werden kann“ (GK, 250). So wie Hegel die Entzweiung von Subjekt und Objekt als überwunden ansah wenn „das Wahre nicht bloß als Substanz, sondern auch als Subjekt gefaßt wird“ (GK, 257), sieht Lukács *uns* auf dem Standpunkt „wo die Wirklichkeit als unsere »Tathandlung« aufgefaßt werden kann“, wenn wir „die ganze Wirklichkeit...als Geschichte zu betrachten imstande sind“ (GK, 261–262).

Nun hat Lukács mit „uns“ natürlich das Proletariat gemeint. Er glaubte, dass das Proletariat als Klasse aufgrund seiner gesellschaftlichen Stellung allein in der Lage sei, die gesellschaftliche Wirklichkeit als seine Tathandlung zu erkennen. Diese geschichtsphilosophische Argumentation möchte ich hier nicht weiter verfolgen. Stattdessen möchte ich zeigen, dass die Form sozialer Freiheit, die Lukács mit Fichtes Begriff der

<sup>14</sup> Vgl. D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: *Subjektivität und Metaphysik*, hg. v. D. Henrich u. H. Wagner, Frankfurt 1966.

<sup>15</sup> Vgl. R. B. Pippin, *Hegel’s Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge 2008, 61. Das bedeutet nicht, dass das natürliche Substrat der Welt menschlicher Aktivität keine Grenzen setzt (ein Vorwurf, den Adorno gegen Fichte, Hegel und Lukács erhoben hat; vgl. T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1997, 190–193), sondern dass diese Grenzen durch die Form gesellschaftlicher Organisation bestimmt sind.

Tathandlung und Hegels Idee der Gesellschaft als eines vernünftig organisierten Ganzen zu fassen versucht (1), ein plausibles gesellschaftliches Ideal ist (2).

## II.

1. Der Begriff „soziale Freiheit“ charakterisiert Hegels Freiheitsverständnis treffend, weil es bei Hegel eigentlich nie um Willensfreiheit und nur auf untergeordnete Art und Weise (in den ersten zwei Teilen der *Rechtsphilosophie*) um einfache Handlungsfreiheit oder moralische Freiheit geht. Meistens geht es ihm um einen komplexeren Begriff von Freiheit, der subjektive und objektive Komponenten hat. Die objektive Komponente sozialer Freiheit ist in der gegenwärtigen Diskussion unterschiedlich charakterisiert worden: immer geht es jedoch darum, wie der Wille „in der Objektivität zugleich *bei sich* zu bleiben“ vermag, weil die Institutionen der Sittlichkeit (Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat) als die Verwirklichung der „*Idee der Freiheit*“ aufgefasst werden können.<sup>16</sup> So versteht Michael Hardimon die Tatsache, dass die moderne Welt eine „Welt der Freiheit“ ist, als eine Bedingung dafür dass moderne Subjekte in ihr daheim sein können, mit ihr versöhnt sein können, weil sie ihnen die Verwirklichung von Individualität und sozialer Teilhabe ermöglicht.<sup>17</sup> Insbesondere weist er darauf hin, dass die Verwirklichung der Freiheit in der modernen Welt deshalb möglich ist, weil diese Welt den Subjekten nicht als etwas ganz Anderes erscheint, das sie in ihrer Freiheit einschränkt. Allerdings ist dieses Daheimsein in der Welt mit einem Prozess der Reflexion verbunden, der den Subjekten die vernünftige Verfasstheit der Welt erst vor Augen führt. Für das Subjekt, so Hegel, „haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, daß *sie sind*, im höchsten Sinne der Selbständigkeit, – eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur“ (Rph, §146). Aber „[a]ndererseits sind sie dem Subjekte nicht ein *Fremdes*, sondern es gibt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als von *seinem eigenen Wesen*, in welchem es sein *Selbstgefühl* hat und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt, – ein Verhältnis das unmittelbar noch identischer als selbst *Glaube* und *Zutrauen* ist“ (Rph, §147). Das unmittelbare Verhältnis zur sittlichen Substanz ist unreflektiert, kann jedoch im Prinzip jederzeit „durch *weitere Reflexion*“ in eine „Einsicht durch Gründe“ übergehen (Rph, §147A). Es ist diese Einsicht in die Vernünftigkeit moderner sozialer Institutionen, die es Subjekten ermöglicht, sich mit der modernen Welt zu versöhnen. Und Hegel sieht es als die Aufgabe der Philosophie zu zeigen, dass eine solche Versöhnung mit der modernen Welt möglich und vernünftig ist.<sup>18</sup>

Natürlich sind nicht alle sozialen Institutionen vernünftig, und Hegel behauptet auch nicht, dass die Versöhnung mit der Welt immer vernünftig ist. Fred Neuhouser hat Hegels Argumente dafür herausgearbeitet, dass die Institutionen der *modernen* Sittlichkeit genau die Institutionen sind, die moderne Individuen vernünftig finden sollten. Er schlägt vor, dass die moderne Sittlichkeit objektive Freiheit verwirklicht, weil sie ein selbstbestimmtes Ganzes ist und die soziale Freiheit ihrer Subjekte ermöglicht.<sup>19</sup> Diese beiden Aspekte objektiver Freiheit sind einander nah verwandt: die moderne Sittlichkeit ist insofern ein selbstbestimmtes Ganzes als sie ein teleologisch organisiertes System ist, das sich durch funktionell spezifizierte Subsysteme (Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat) selbst reproduziert und dabei die individuelle soziale Freiheit ihrer Mitglieder verwirklicht.<sup>20</sup> Diese Verwirklichung

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders., *Theorie-Werkausgabe*, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt 1970, Bd. 7, §§28, 142. Im Folgenden im Text zitiert als Rph.

<sup>17</sup> Vgl. M. O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge 1994, 111–116. Ebd., 127–133.

<sup>19</sup> Vgl. F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, a. a. O., 118–121.

<sup>20</sup> Ebd., 127–132.

individueller sozialer Freiheit wiederum denkt Hegel als das Resultat von vielfältigen Bildungsprozessen in den sozialen Handlungssphären der modernen Sittlichkeit (insbesondere in der Familie und der kapitalistischen Erwerbsarbeit), die es den Subjekten ermöglichen, ihre Fähigkeiten zu entwickeln und ein selbstbestimmtes Leben zu führen.<sup>21</sup> Hegels Vision der Sittlichkeit ist allerdings in zweierlei Hinsicht nicht vernünftig genug. Erstens zediert sie der kapitalistisch organisierten bürgerlichen Gesellschaft eine zentrale sozialisierende Rolle im Erwerb individueller sozialer Freiheit, die ihre Funktion darüber hinaus auch noch hinter dem Rücken der Subjekte erfüllt.<sup>22</sup>

Zweitens untergraben bestimmte Strukturelemente der modernen Sittlichkeit Hegels Behauptung, dass sie ein Zuhause für moderne Subjekte sei. Insbesondere die Existenz der Armut ist ein Problem für Hegels Behauptung, weil es gerade die „Willkür“ und „zufällige, physische und in den äußeren Verhältnissen...liegende Umstände“ sind, die zu Armut führen und die Betroffenen „aller Vorteile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitsvorsorge, selbst oft des Trostes der Religion usf. mehr oder weniger verlustig macht“ (Rph, §241). Laut Hardimon hat die Mischung aus Hoffnungslosigkeit und Empörung der Armen zwei Ursachen: einerseits begreifen die Subjekte sehr wohl, dass sie ein Recht auf die notwendigen Mittel zur Partizipation in der bürgerlichen Gesellschaft haben, andererseits begreifen sie, dass kein natürliches Ereignis für ihre Exklusion verantwortlich ist, sondern die Organisation der bürgerlichen Gesellschaft selbst.<sup>23</sup> Es ist diese Verantwortung der bürgerlichen Gesellschaft für die Produktion von gesellschaftlichem Leiden durch Prekarität und Arbeitslosigkeit, die zu Zweifeln daran führt, ob die moderne Sittlichkeit wirklich eine vernünftige gesellschaftliche Ordnung ist, die die Freiheit aller ihrer Subjekte ermöglicht.<sup>24</sup>

Lukács wäre sicher nicht auf die Idee gekommen, die bürgerliche Gesellschaft des frühen neunzehnten Jahrhunderts zum Lokus sozialer Freiheit zu verklären. Es ging mir in diesem Rückgriff auf die *Rechtsphilosophie* aber auch mehr um die Struktur des Arguments als um den Inhalt. Und diese Struktur drückt vor allem aus, dass Hegel individuelle soziale Freiheit als die Freiheit versteht, in sozialen Zusammenhängen und Institutionen zu leben, die von den Subjekten als vernünftig begriffen werden können, weil sie freiheitsermöglichend sind. Und daher erfahren Subjekte diese sozialen Zusammenhänge und Institutionen auch nicht als verfestigte, dingliche Strukturen, sondern als ein „vernünftig organisiertes...kohärentes, intelligibles Ganzes.“<sup>25</sup> Doch während Hegel es als die Aufgabe seiner *Rechtsphilosophie* sieht, diese Rationalität der Gesellschaft philosophisch einzuholen, um ihre Mitglieder mit ihr zu versöhnen, drängt Lukács auf die konkrete Möglichkeit rationaler Vergesellschaftung *sui generis*.

2. Dieser Vorschlag ruft Widerspruch hervor. So kritisiert Habermas Lukács' Vorhaben, weil er die „Totalität eines vernünftig organisierten Lebenszusammenhangs“ zum Maßstab gesellschaftlicher Rationalität mache und dabei übersehe, dass sich die irreduziblen Wertesphären moderner Gesellschaften nicht auf eine übergreifende Logik reduzieren lassen.<sup>26</sup> Dahinter steht die Überzeugung, dass es unmöglich ist, komplexe Gesellschaften über intentionale Prozesse zu vergesellschaften, ohne dass un intendierte Nebeneffekte und andere unvorhersehbare Probleme das Resultat beeinflussen. Habermas' Vorschlag, auf die

<sup>21</sup> Ebd., 148–165.

<sup>22</sup> Ebd., 149. Das Problem daran ist, dass Subjekte die bürgerliche Gesellschaft nicht als eine Institution begreifen können, die dem Ziel dient, freiheitsermöglichende Fähigkeiten zu erwerben (vgl. III.1).

<sup>23</sup> Vgl. M. O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, a. a. O., 238.

<sup>24</sup> Vgl. F. Neuhauser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, a. a. O., 174.

<sup>25</sup> Ebd., 122, 123.

<sup>26</sup> Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a. a. O., Bd. 1, 476, 484.

Systemtheorie zurückzugreifen um dieser Probleme sozialwissenschaftlich Herr zu werden, ist dann nur konsequent und beschreibt die systematischen Grenzen der intentionalen Vergesellschaftung. Honneth verfolgt eine ähnliche Argumentationslinie wenn er vermutet, dass in der kritischen Theorie nach Lukács ein „rationalitätstheoretisch aufgeladener Begriff des Kapitalismus“ am Werk sei, der die Pathologien der kapitalistischen Gesellschaftsform, und insbesondere natürlich die Verdinglichung, auf ein Rationalitätsdefizit zurückführt und Emanzipation als ein Mehr an Rationalität begreift.<sup>27</sup> Auch für Honneth stellt sich die Frage, ob eine solche Analyse der Vielfalt kapitalistischer Subjektivierungsformen gerecht wird. Ich möchte als Nächstes der Frage nachgehen, ob eine intentionale oder bewusste Vergesellschaftung überhaupt vorstellbar ist und welchen Beitrag sie zur Klärung des Verdinglichungsproblems zu leisten vermag.

Ich übernehme den Begriff der „intentionalen Vergesellschaftung“ von Bernhard Peters, der ein solches Gedankenexperiment in einem ähnlichen Kontext vorgeschlagen hat.<sup>28</sup> Peters geht aus von einer „autarke[n] soziale[n] Gemeinschaft, die mit *unbeschränkten Kommunikationskapazitäten* ausgestattet ist“, und deren Deliberation über gemeinsame Ziele und Handlungskoordination daher weder zeitliche noch räumliche Schranken gesetzt sind. Alles Wissen ist geteiltes Wissen, und „die Mitglieder seien auf diese Weise jederzeit in der Lage, ihre Aktivitäten einvernehmlich zu koordinieren.“<sup>29</sup> Die Gesellschaft ist weiterhin durch den Egalitarismus und Individualismus ihrer Mitglieder charakterisiert. Die Koordinierung des gemeinsamen Lebens erfordert keine zentrale Steuerung oder Herrschaft, da alle über die gleiche Entscheidungskompetenz verfügen und es keine akzeptablen Gründe für Machthierarchien gibt. Individuen binden sich freiwillig und bringen ihre Fähigkeiten freiwillig ein. Es gibt eine „*arbeitsteilige* Kooperation“, ohne jedoch einzelne Personen an bestimmte Funktionen zu binden. Die materielle Reproduktion der Gesellschaft wird also auch „bewußt reguliert.“<sup>30</sup> Peters’ Experiment basiert auf zwei Idealisierungen, die die Schranken kognitiver Prozesse und Kommunikation aufheben und die Wirksamkeit rationaler Einstellungen und Motive im sozialen Handeln unterstellen. Zudem geht er von der Hypothese aus, dass Menschen sich durch sprachliche Verständigung gewaltlos auf gemeinsame Ziele und Handlungsweisen einigen können.<sup>31</sup> Was der intentional vergesellschafteten Gesellschaft fehlt, sind Macht, Herrschaft, Ideologie und falsches Bewusstsein, also genau die sozialen Mechanismen, die einer „freien“ Vergesellschaftung im Weg stehen. Allerdings zeigt sich schnell, dass funktionelle Erfordernisse der gesellschaftlichen Reproduktion zu Verselbständigungen des Sozialen führen, durch die den Mitgliedern ihre eigene Gesellschaft doch wieder als externe Macht gegenübersteht.

Neben solchen Effekten wie der Wirksamkeit von Traditionen und eingespielten Normensystemen, die gesellschaftliches Leben oft unreflektiert prägen, betrifft dies vor allem komplexere Vorgänge politischer Organisation und die nichtintentionalen Strukturen der gesellschaftlichen Interdependenz, wie Märkte. Peters zeigt, dass die Aufhebung der Idealisierungen bezüglich Kommunikationsbeschränkungen und persönlicher Motivation die Grenzen intentionaler Vergesellschaftung plausibel macht: sobald Information nicht mehr kostenlos ist und Wissensasymmetrien entstehen, entstehen unvorhersehbare Handlungskonsequenzen, die sich in undurchschaubaren gesellschaftlichen Strukturen verfestigen. Intentionale Vergesellschaftung in komplexen Gesellschaften hat selbst dann

<sup>27</sup> Vgl. A. Honneth, Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der kritischen Theorie, in: A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Frankfurt 2007, 45.

<sup>28</sup> Vgl. B. Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt 1993, 229–248.

<sup>29</sup> Ebd., 230.

<sup>30</sup> Ebd., 233.

<sup>31</sup> Ebd., 233–237.

enge Grenzen, wenn explizite Herrschaftsverhältnisse ausgeblendet werden. Insbesondere marktregulierte soziale Interaktionen bilden schnell eine Eigenlogik aus, die Subjekte in strategische Verhaltensmuster zwingt, wenn sie in diesen Beziehungen bestehen wollen.

Mich interessiert jedoch eine andere Frage: da komplexe Gesellschaften sich notwendigerweise gegenüber ihren Mitglieder verselbständigen und Eigenlogiken entwickeln, die zu meistern diese erst erlernen müssen, und da diese Verselbständigungsprozesse erfahrungsgemäß nicht notwendigerweise zur Erfahrung von Verdinglichung führen, welche Kriterien erlauben es uns dann zwischen pathologischen und nicht-pathologischen Verselbständigungsprozessen zu unterscheiden? Und diese Frage wird noch komplexer wenn annehmen, dass Verdinglichungserfahrungen sich nicht *a priori* an Formen der Vergesellschaftung festmachen lassen (weil keine Vergesellschaftungsform immer zu Verdinglichung führt), sondern von der Art der gesellschaftlichen Beziehung abhängen, um die es jeweils geht. Im letzten Teil dieses Aufsatzes möchte ich die Konturen einer Verdinglichungstheorie skizzieren, die auf Lukács zurückgreift, aber den *Freiheitsverlust* durch Verdinglichung und die Verdinglichung durch Freiheitsverlust ins Zentrum ihrer Analyse stellt. Laut dieser Theorie ist Verdinglichung das Resultat enttäuschter legitimer Erwartungen und führt subjektiv zu Entfremdung und Ohnmacht (1), weil die Organisation der Gesellschaft den Subjekten als naturwüchsig und unveränderlich erscheint, und damit das Potenzial ihrer Veränderung verbirgt (2). Die Kritik der Verdinglichung muss daher zu allererst als Re-Politisierung verstanden werden.

### III.

1. Da nichtintentionale Vergesellschaftung nicht unbedingt zu Verdinglichungserfahrungen führt, muss es eine zentrale Aufgabe der kritischen Gesellschaftstheorie sein, zu verstehen, unter welchen Umständen Verdinglichung entsteht und warum. Habermas entledigt sich dieser Aufgabe durch eine funktionale Analyse sozialer Handlungssphären. Ihm geht es darum, „Lebensbereiche, die funktional notwendig auf eine soziale Integration über Werte, Normen und Verständigungsprozesse angewiesen sind, davor zu bewahren, den Systemimperativen der eigendynamisch wachsenden Subsysteme Wirtschaft und Verwaltung zu verfallen und über das Steuerungsmedium Recht auf ein Prinzip der Vergesellschaftung umgestellt zu werden, das für sie dysfunktional ist.“<sup>32</sup> Ich halte diese Vorgehensweise im Prinzip für vielversprechend; allerdings ist sie insofern unvollständig, als sie nicht erklärt, wie sich die funktionalen Notwendigkeiten der sozialen Reproduktion in normativen Erwartungen niederschlagen, deren Enttäuschung zu sozialen Pathologien der Verdinglichung führt. Und daher enthält sie auch keine weiteren Kriterien, die es uns ermöglichen zu verstehen, welche normativen Erwartungen *legitime* Erwartungen sind.

Der Begriff der sozialen Freiheit, den ich in diesem Aufsatz skizziert habe, kann uns hier den Weg weisen. Moderne Subjekte sind frei wenn sie in sozialen Beziehungen leben, die ihre Überzeugungen von individuellen Rechten und Pflichten, sozialer Gerechtigkeit und des guten Lebens so auszudrücken vermögen, dass sie die Welt als das Produkt ihrer Aktivitäten verstehen können (II). Voraussetzung dieser Freiheit ist es, dass die Subjekte über diejenigen Ressourcen und Fähigkeiten verfügen, die ihnen die Verwirklichung von Individualität und sozialer Teilhabe in dieser Welt ermöglichen. Daraus ergibt sich die Überlegung, dass sich

---

<sup>32</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a. a. O., Bd. 2, 547. Genauer gesagt, vermischt Habermas' Analyse funktionale und normative Elemente. Ohne normative Annahmen über die Angemessenheit kommunikativer Vergesellschaftung bestimmter sozialer Handlungssphären ließe sich die *Dysfunktionalität* der Vergesellschaftung über Recht nämlich nicht als auch *normativ* pathologisch erkennen. Vgl. T. Jütten, *The Colonization Thesis. Habermas on Reification*, in: *International Journal of Philosophical Studies*, i. E.

die legitimen Erwartungen moderner Subjekte gegenüber der sozialen Ordnung auf genau diese Ressourcen und Fähigkeiten beziehen. Es geht jedoch nicht *nur* darum, *dass* sie als notwendige Bedingungen sozialer Freiheit verfügbar gemacht werden. Denn die vernünftige Organisation der Gesellschaft, die es modernen Subjekten ermöglicht, sich in ihr daheim zu fühlen, besteht genau darin, dass sie *so* organisiert ist, *weil* sie den Subjekten die Verwirklichung ihrer Individualität und soziale Teilhabe ermöglichen will.<sup>33</sup> Eine solche Gesellschaft ist vernünftig organisiert, weil ihre zentralen Institutionen *bewusst* diesem Ziel dienen. Wenn diese Überlegung erklärt, welche unserer Erwartungen legitim sind, dann können Verdinglichungserfahrungen als das Resultat der Enttäuschung dieser Erwartungen verstanden werden; die soziale Welt ist nicht vernünftig genug, wenn ihre zentralen Institutionen nicht dem Ziel dienen, die Individualität und soziale Teilhabe ihrer Subjekte zu ermöglichen. Wie bei Lukács hat auch diese Konzeption der Verdinglichung subjektive und objektive Dimensionen.

Die subjektive Erfahrung der Dinghaftigkeit sozialer Prozesse verleitet uns dazu, diesen Prozessen eine objektive Eigengesetzlichkeit zuzuschreiben, die uns dann in eine passive, kontemplative Haltung der sozialen Realität gegenüber zwingt. Wenn diese passive Haltung pathologisch ist, wird sie als *Entfremdung* von sozialen Institutionen oder als *Ohnmacht* ihnen gegenüber erfahren.

Dass die Verdinglichung sozialer Prozesse zu *Entfremdung* führt, ist in der kritischen Theorie ein alter Hut. Sowohl Adorno als auch Habermas weisen darauf hin, dass Entfremdung die subjektive Seite der Verdinglichung ist.<sup>34</sup> Auch Rahel Jaeggi hat dargelegt, dass bestimmte Erscheinungsformen der Entfremdung als subjektive Momente der Verdinglichung verstanden werden können.<sup>35</sup> Dies betrifft genau die Fälle in denen Subjekte das Gefühl haben, dass die Institutionen ihres Alltagslebens unkontrollierbare Mächte sind, deren Methoden und Prozeduren undurchschaubar sind. Solch eine Undurchschaubarkeit ist in der Vergangenheit oft den Institutionen des Wohlfahrtsstaats zugeschrieben worden<sup>36</sup>, sie betrifft heute jedoch insbesondere die durch Privatisierung und Deregulierung geschaffenen *Märkte*, die zentrale Institutionen des Wohlfahrtsstaats ersetzen. Aus der Perspektive der Subjekte bedeutet das, dass sie sich neue Verhaltensmuster angewöhnen müssen. Wurde die Verteilung von Ressourcen und Möglichkeit des Erwerbs von Fähigkeiten, die als Ermöglichungsbedingungen individueller Freiheit und sozialer Teilhabe gelten können, bisher als ein „Kontext der Gerechtigkeit“ begriffen, als das Resultat eines Willensbildungsprozesses, der substantiellen Regeln der Deliberation und Partizipation genügen muss, um in den Augen der Betroffenen als legitim zu gelten<sup>37</sup>, so erfordert die Marktverteilung dieser Ressourcen und Möglichkeiten selbstinteressiertes Handeln auf der Basis individueller Präferenzen. Nun hat eine Verteilung, die aus einem Prozess demokratischer Willensbildung hervorgeht einen anderen Status als eine Marktverteilung. Während die Beteiligten erstere als Ausdruck eines gesellschaftlichen Konsenses verstehen können, der ihre gemeinsamen Überzeugungen von individuellen Rechten und Pflichten, sozialer Gerechtigkeit und des guten Lebens ausdrückt, ist die Marktverteilung lediglich das Aggregat individueller Entscheidungen. Darüber hinaus kommt es in realexistierenden

<sup>33</sup> Axel Honneth hat jetzt eine ähnliche Analyse der „demokratischen Sittlichkeit“ vorgelegt: A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.

<sup>34</sup> Vgl. T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., 191; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a. a. O., Bd. 2, 566. Allerdings sehen Adorno und Habermas die Beziehung zwischen Verdinglichung und Entfremdung nicht so wie ich sie hier beschreibe.

<sup>35</sup> Vgl. R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M. und New York 2005, 22, 42. Wie Jaeggis Studie klar zeigt, gibt es auch Erscheinungsformen der Entfremdung, die nichts mit Verdinglichung zu tun haben.

<sup>36</sup> Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a. a. O., Bd. 2, 522–547.

<sup>37</sup> Vgl. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt/M. 1994.

Märkten zu nichtintendierten Ergebnissen, weil Marktchancen, Wissen und Macht ungleich verteilt sind. Schließlich kommt auch noch das Profitmotiv der Anbieter hinzu, das dafür sorgt, dass die gesellschaftliche Organisation nicht mehr primär als Mittel der Verfügbarmachung von Ressourcen und Fähigkeiten für Individualität und soziale Teilhabe verstanden werden kann, sondern als Mittel zum Zweck des Profits verstanden werden muss. Vor dem Hintergrund dieser Verschiebung in der gesellschaftlichen Organisation und den Motiven der Beteiligten lässt sich die Verdinglichungserfahrung der Entfremdung so verstehen, dass moderne Subjekte die legitime Erwartung haben, dass die Ressourcen und Fähigkeiten, die Ermöglichungsbedingungen individueller Freiheit und sozialer Teilhabe sind, nicht den Mechanismen des Marktes unterworfen werden.

Neben der Entfremdung von zentralen gesellschaftlichen Organisationen manifestiert sich Verdinglichung auch in Gefühlen der *Ohnmacht* ihnen gegenüber. Einerseits haben die Subjekte das Gefühl, sich bestenfalls mit den neuen gesellschaftlichen Institutionen arrangieren zu können, beziehungsweise der Unsicherheit und Unvorhersehbarkeit, die gerade für Märkte charakteristisch ist, so gut es eben geht, disponierend Herr zu werden (so wie Lukács eben den Versuch beschreibt, ihre „Naturgesetze“ zu begreifen). Das heißt, sie geben ihren ursprünglichen Anspruch auf die Vernünftigkeit gesellschaftlicher Organisation auf und begnügen sich mit einer strategischen Herangehensweise an politische Probleme. Andererseits erfahren sie die Kommerzialisierung freiheitsermöglichender Ressourcen und Fähigkeiten oftmals weniger als eine bewusste politische Entscheidung, die gesellschaftlich erwünscht ist, als eine Entwicklung die *scheinbar* von objektiven Sachzwängen diktiert wird und daher auch nicht politisch hinterfragbar ist (III.2). Die Willenlosigkeit, die Lukács als ein wesentliches Charaktermerkmal der Verdinglichung versteht (GK, 179), ist das Resultat dieser Ohnmacht.

2. Lukács begreift die objektive Dimension der Verdinglichung als eine *Naturalisierung* gesellschaftlicher Praktiken und Institutionen, in der sich *Natürlichkeit* und *Unveränderbarkeit* verschränken. Natürlichkeit bedeutet erstens (III.1), dass die Praktiken und Institutionen moderner kapitalistischer Gesellschaften den Subjekten als eigenständige „Dinge“ gegenüberstehen, die unabhängig von ihnen existieren und bestimmte Handlungsmuster erfordern (zum Beispiel strategisches Handeln in Markttransaktionen). Diese Eigenständigkeit offenbart sich darin, dass Subjekte diese Praktiken und Institutionen nach dem Vorbild der Naturwissenschaften studieren und versuchen, ihre Eigenschaften nach dem Muster von Naturgesetzen zu erfassen. Dies ist besonders bei ökonomischen Praktiken und Institutionen der Fall, wo zum Beispiel komplexe Handlungsstrategien entwickelt oder Marktbewegungen studiert werden. Dieser Herangehensweise an die soziale Realität aus der Perspektive der dritten Person steht natürlich die Perspektive der ersten Person *Plural* gegenüber, in der *wir* uns bewusst *als Teilnehmer* auf eine gesellschaftliche Praxis beziehen. Sobald wir uns diese Perspektive zu Eigen machen, erkennen wir, dass die Praktiken und Institutionen unserer Gesellschaften nur durch unsere stetige Teilnahme an ihnen möglich sind und durch sie reproduziert werden. Verdinglichung ist naturalisierend, weil sie die gesellschaftliche Organisationsform als unveränderliche Tatsache darstellt, mit der wir uns bestenfalls arrangieren können und die wir daher theoretisch verstehen müssen, anstatt sie praktisch zu verändern. Und Verdinglichungserfahrungen sind *freiheitsverhindernd*, weil sie eine Dimension sozialer Freiheit blockieren, die für unser modernes Freiheitsverständnis wesentlich ist, nämlich, die Möglichkeit, unsere soziale Welt als das Produkt unserer gemeinschaftlichen Aktivitäten zu sehen, in der zentrale gesellschaftliche Institutionen existieren und gutgeheißen werden, *weil* sie uns ermöglichen, ein freies Leben zu führen.

Zweitens soll die Naturalisierung gesellschaftlicher Praktiken ihrer *Rechtfertigung* dienen. So argumentieren Philosophen, Ökonomen und Politiker immer wieder, dass der Kapitalismus die bestmögliche Gesellschaftsform ist, zum Beispiel weil er am besten zu unserer menschlichen Natur passt, oder weil er unsere heutigen Ideale von Freiheit und Gleichheit am Besten verwirklicht und deshalb für uns die einzige legitime Gesellschaftsordnung ist. Und manche Vertreter dieser Auffassung lassen sich dazu verleiten, die menschliche Geschichte als einen zielgerichteten Prozess zu sehen, der in den kapitalistischen Gesellschaften sein Ziel erreicht hat.<sup>38</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint die Kommerzialisierung freiheitsermöglichender Ressourcen und Fähigkeiten als natürlicher Fortschritt. Dagegen argumentieren viele kritische Gesellschaftstheoretiker, dass nicht-pathologisch Vergesellschaftung über Märkte nur dann möglich ist, wenn diese in andere Formen der Sozialintegration eingebettet sind.<sup>39</sup> Insbesondere die Ressourcen und Fähigkeiten, von denen die Möglichkeit der Verwirklichung von Individualität und sozialer Teilhabe abhängen, müssen als Güter und Leistungen verstanden werden, die nicht in Märkten gehandelt werden können.<sup>40</sup> Eine Kommerzialisierung dieser Ressourcen und Fähigkeiten wäre schlicht unvernünftig (in dem hier entwickelten Sinn von Vernünftigkeit). Doch die neoliberale Expansion des Marktes folgt keiner Metatheorie gesellschaftlicher Rationalität. Als wirkmächtige Ideologie macht sich der Neoliberalismus die pessimistische Resignation derer zunutze, die behaupten, es gäbe keine Alternative zur Präkarisierung von Arbeitsverhältnissen, zu Privatisierung und Deregulierung. Für mein Thema in diesem Aufsatz ist der springende Punkt dieser Politik der Alternativlosigkeit, dass sie *freiheitsverhindernd* ist, weil sie die prinzipielle Möglichkeit, gesellschaftliche Veränderungen durch politische Gestaltungsmacht zu steuern, bestreitet. Auf den Punkt gebracht: Verdinglichung ist freiheitsverhindernd, weil sie den Raum in dem Politik überhaupt stattfinden kann, einschränkt. In diesem Sinne ist Verdinglichung aber immer auch das Resultat von Ideologie; die Artikulation der systemischen Grenzen intentionaler Vergesellschaftung ist immer schon von den Interessen der jeweils Artikulierenden geprägt.

### Schluss

Verdinglichungskritik ist immer *Re-Politisierung*.<sup>41</sup> Sie hinterfragt die scheinbare Alternativlosigkeit gesellschaftlicher Institutionen und Handlungsformen und der politischen Entscheidungen, die sie erst institutionalisieren. Zu sagen, dass eine soziale Praxis verdinglicht ist, heißt zu sagen, dass sie denen, die sie aufrechterhalten als natürlich und unveränderbar vorkommt. Diese Verdinglichung zu kritisieren, heißt zu zeigen, dass dies nur so scheint. Politisch bedeutet Verdinglichungskritik eine Erhöhung des Rechtfertigungsdrucks derer, die Entscheidungen treffen. Dies führt zu zwei Reaktionen. Erstens ist die Re-Politisierung des Sozialen eine ambivalente Angelegenheit. Gesellschaftstheoretiker warnen immer wieder, und mit Recht, davor, die Planbarkeit und Formbarkeit der Gesellschaft zu überschätzen. Abgesehen davon ist es jedoch auch zweifelhaft, ob solche Revolutionen heute überhaupt möglich sind. Diese Zweifel führen uns zur zweiten Reaktion, die fragt, wie die objektive Möglichkeit von Alternativen festzustellen

<sup>38</sup> Francis Fukuyamas *The End of History and the Last Man* (New York 1992) ist wohl die bekannteste Version dieser kapitalistischen Theodizee, aber die einschlägigen Motive finden sich auch bei vielen anderen Verteidigern freier Märkte.

<sup>39</sup> Zu der Idee, dass Märkte immer in sozialen Beziehungen „eingebettet“ sein müssen, die nicht als Märkte organisiert sind, vgl. Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston/Mass. 2002, Teil 2.II. Eine ähnliche Idee findet sich bei Habermas, der oft davon spricht, dass Systemmechanismen in der Lebenswelt institutionalisiert werden müssen. Vgl. zum Beispiel, ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*, a. a. O., Bd. 2, 259.

<sup>40</sup> Margaret Jane Radin hat für dafür den Begriff „market inalienability“ geprägt. Vgl. dies., *Market Inalienability*, *Harvard Law Review* 100 (1987), 1849–1937.

<sup>41</sup> Vgl. jetzt auch A. Chari, *Toward a Political Critique of Reification: Lukács, Honneth and the Aims of Critical Theory*, *Philosophy and Social Criticism* 36 (2010), 587-606.

sei. Denn klar ist, dass der politischen Gestaltungsfähigkeit durchaus objektive Grenzen gesetzt sind. Dies ist sowohl in komplexen nationalen Gesellschaften als auch international der Fall. Es macht jedoch wenig Sinn diese Grenzen theoretisch und a priori festlegen zu wollen. Und dies ist auch gar nicht nötig, denn die Kritik der Verdinglichung wirkt zu allererst *als Kritik*. Sie stellt scheinbar natürliche soziale Institutionen und Praktiken zur Disposition und öffnet so politischen Raum. Insofern ist die Verdinglichungskritik – als soziale Praxis – selbst schon ein Stück Freiheitsgewinn.

*Timo Jütten, School of Philosophy and Art History, University of Essex, Wivenhoe Park, Colchester CO4 3SQ, England.*

---

Abstract:

In this paper I examine Lukács' claim that the overcoming of reification amounts to the realization of the identity philosophies of Fichte and Hegel. I suggest that Lukács does indeed contrast reification with a Hegelian conception of social freedom that remains plausible today. Reification occurs when the preconditions of freedom and social participation are eroded through practices such as commodification and juridification. I conclude with the claim that reification diminishes freedom, and that criticism of reification is itself a form of freedom.