

Axel Honneth

Die zerrissene

Welt des Sozialen

Sozialphilosophische Aufsätze

Erweiterte Neuauflage

suhrkamp taschenbuch

wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 849

Axel Honneth
Die zerrissene Welt
des Sozialen

Sozialphilosophische Aufsätze

Erweiterte Neuauflage

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

4. Auflage 2013

Erste Auflage 1990

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 849

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1990, 1999

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Wagner GmbH, Nördlingen

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28449-0

Inhalt

Vorbemerkung	7
Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk	9
Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition	25
Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne	73
Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin	93
Ein strukturalistischer Rousseau. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss	114
Leibgebundene Vernunft. Zur Wiederentdeckung Merleau-Pontys	134
Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis	144
Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Inter-subjektivität	165
Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus	177
Die unendliche Perpetuierung des Naturzustandes. Zum theoretischen Erkenntnisgehalt von Canettis <i>Masse und Macht</i>	203
Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte. Zur philosophischen Anthropologie von Charles Taylor	227
Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Margalits Entwurf einer »Politik der Würde«	248
Nachweise	278

Vorbemerkung

Die in diesem Band versammelten Aufsätze stellen kritische Auseinandersetzungen mit bedeutsamen Ansätzen innerhalb der neueren Gesellschaftstheorie dar. Ihr gemeinsames Ziel ist zunächst von nur vorbereitendem Charakter: es handelt sich um theoriegeschichtliche, zumeist in Form von Autorenportraits angelegte Studien, in denen ich einen Überblick über die sozialphilosophischen Schwierigkeiten zu gewinnen versucht habe, mit denen heute der Entwurf einer kritischen Gesellschaftstheorie systematisch konfrontiert ist. Dabei soll sich ein neuer und erhellender Gesichtspunkt daraus ergeben, daß vor allem Traditionselemente der französischen Sozialphilosophie in den Gang der Auseinandersetzung miteinbezogen werden; mehr als ein nur sehr indirekter, eher problemsichtender als antwortsuchender Beitrag zur Lage der kritischen Gesellschaftstheorie ist aber mit den hier vereinigten Studien nicht beabsichtigt.

Den Ausgangspunkt der verschiedenen Aufsätze bildet eine theoretische Rückbesinnung auf jene Tradition des romantischen Antikapitalismus, von der in unserem Jahrhundert das Projekt einer Kritischen Theorie der Gesellschaft in gewisser Weise seinen Ausgang nahm: in seinem Frühwerk hatte Georg Lukács unter dem romantischen Obertitel der »Zerrissenheit« die sozialen Entfremdungs- und Konfliktphänomene diagnostiziert, auf die seither die unterschiedlichsten Ansätze einer kritischen Gesellschaftstheorie stets in irgendeiner Form bezogen geblieben sind. Es ist daher jeweils auch eine dieser Erfahrungen sozialer Zerrissenheit, die im Mittelpunkt der theoretischen Ansätze stehen, welche in den folgenden Studien untersucht werden: von Lukács' frühen, noch vormarxistischen Schriften führt ein Weg der Auseinandersetzung über die Kritische Theorie der »Frankfurter Schule« und die strukturelle Anthropologie von Claude Lévi-Strauss bis in die zeitgenössische Situation der französischen Gesellschaftstheorie hinein. Gegenüber der ersten Ausgabe dieses Bandes, die inzwischen vergriffen ist, sind in diese Neuauflage zusätzlich Studien zu Walter Benjamin, Elias Canetti, Avishai Margalit und Charles Taylor aufgenommen worden, in denen ich die zuvor umrissene Denkbewegung fortgesetzt habe. Demgegenüber habe ich den

einzigem Aufsatz der ursprünglichen Ausgabe, der nicht den Charakter eines theoriegeschichtlichen Porträts besitzt («Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft»), nicht mehr in diesen Band aufgenommen; er soll in einem eher systematischen Aufsatzband mit Studien zur Moral- und Sozialphilosophie wiederscheinen, den ich in nicht allzu langer Zeit veröffentlichen möchte.

Frankfurt am Main, Oktober 1997

Axel Honneth

Eine Welt der Zerrissenheit

Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk

Das philosophische Frühwerk von Georg Lukács ist nur in einem indirekten Sinn aktuell: nicht die theoretischen Argumente und Antworten, die es bereithält, sondern allein die sachlichen Probleme, auf die es aufmerksam macht, sind von Interesse für die heutige Diskussion. Lukács hat sich in jenen frühen Schriften, die er bis zu seiner Wendung zum Marxismus verfaßt hat, gegenüber den philosophischen Strömungen seiner Zeit gleichsam experimentell verhalten; er hat sich die unterschiedlichen Ansätze, die in der geistigen Auseinandersetzung der Jahrhundertwende von Bedeutung waren, jeweils ein Stück weit zu eigen gemacht, um ermessen zu können, was sie zur Lösung des ihn existentiell eigentlich beschäftigenden Problems beizutragen vermochten. Sind die philosophischen Denkmittel, die er auf diesem Weg zur Anwendung brachte, heute auch veraltet, so ist die Fragestellung, die er mit ihrer Hilfe zu lösen versuchte, doch von untergründiger Aktualität. Es ist die Frage nach den kulturellen Bedingungen einer unverzerrten und gelingenden Vergesellschaftung, die Lukács seit seiner Jugend bewegt; er nimmt die gesellschaftliche Situation seiner Zeit als einen Zustand der sozialen Entfremdung wahr und führt deren Entstehung auf eine Krise der Kultur zurück.¹ Was seine frühen Schriften bis heute auszeichnet, ist die

1 Es ist die These von György Márkus, daß die »Krise der Kultur« das Schlüsselthema des Lukácsschen Werkes insgesamt darstellt; für die Frühschriften hat er das in zwei Aufsätzen glänzend zu belegen vermocht: vgl. G. Márkus, *Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der »Kultur«*, in: Agnes Heller u. a., *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt/Main 1977, S. 99 ff.; G. Márkus, *Lukács' »erste« Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács*, ebenda, S. 192 ff. Informative Überblicks über den theoretischen Entwicklungsgang des jungen Lukács bieten ferner: Michael Löwy, *Georg Lukács – From Romanticism to Bolchevism*, London 1979, Kap. II; Andrew Arato, Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, New York 1979, Erster Teil; eine knappe, aber präzise Zusammenfassung hat zuletzt

Radikalität und Tiefenschärfe, mit denen er die Ursachen dieser kulturellen Krise zu bestimmen versucht; die normativen Intuitionen, die ihm dazu verhelfen, stammen aus den theoretischen Quellen jenes romantischen Antikapitalismus, dem er sich in seinen frühen Jahren noch unbekümmert überläßt. Ich will im folgenden zeigen, daß es gerade dieser romantische Antikapitalismus ist, der dem Frühwerk von Lukács heute eine implizite Aktualität zu verleihen vermag; denn mit seiner Hilfe läßt sich die theoretische Aufmerksamkeit für Störungen der kulturellen Integration erhöhen und der Blick für soziale Pathologien schärfen. Ich will so verfahren, daß ich zunächst kurz die Grunderfahrungen und die Leitideen des romantischen Antikapitalismus umreiße (I), um dann die besondere Interpretation erläutern zu können, die diese intellektuelle Denktradition in den frühen Schriften von Lukács angenommen hat (II). Anschließend soll schließlich die problem-erhellende Funktion dargestellt werden, die sein Ansatz heute im Bereich der Gesellschaftstheorien zu übernehmen vermag (III).

I

Lukács selbst hat die Schriften seiner Jugend insgesamt, vor allem aber die *Theorie des Romans*, im selbstkritischen Rückblick als das Produkt eines »romantischen Antikapitalismus« bezeichnet²; mit diesem Begriff hat er die geistige Orientierung zu charakterisieren versucht, die sein Frühwerk mit den Schriften anderer Zeitgenossen teilt. Nicht eine einheitliche Denktradition, sondern eher eine intellektuelle Stimmung und Erfahrungslage sind damit gemeint; als solcher zehrt der romantische Antikapitalismus zwar von Theorien und Motiven der Romantik, macht sie sich aber auf eine situationsspezifische Weise zu eigen. Mit der Romantik teilt der romantische Antikapitalismus die Grunderfahrung der besonderen Zerrissenheit moderner, industrialisierter Lebensformen; mit ihr teilt er auch die normative Orientierung an Lebensweisen und Handlungsformen, die noch in organischer Einheit belassen haben, was die Prozesse der gesellschaftlichen Differenzierung entzweit haben. Insofern ist das topographische Bewußt-

Martin Jay vorgelegt: ders., *Marxism and Totality*, Oxford 1984, Kap. 2.

2 Georg Lukács, Vorwort (1962) zu: *Theorie des Romans*, Darmstadt und Neuwied 1971, S. 13.

sein des romantischen Antikapitalismus durch die Begriffe der »Zerrissenheit« einerseits, der »organischen Einheit« andererseits geprägt.³ Unter den verschiedenen Denkbewegungen, die die Romantik hervorgebracht hat, ist der romantische Antikapitalismus nun diejenige, die die Ursache für die erfahrene Zerrissenheit in den Prozessen der kapitalistischen Modernisierung ausmacht und sich zugleich die Bedingungen einer Überwindung dieser Zerrissenheit als eine praktische Aufgabe der Zukunft vorstellt. Das Spektrum dieses romantischen Antikapitalismus reicht, wie die Forschungen Michael Löwys einleuchtend zeigen⁴, von einer jakobinisch-demokratischen Romantik über populistische und anarchistische Unterströmungen bis hin zu einer marxistischen Romantik. Für alle diese Positionen lassen sich, wie ich glaube, drei Dimensionen unterscheiden, in denen jeweils die spezifisch kapitalistische Organisation des sozialen Lebens als zerrissen erlebt und auf die hin das Ideal einer zurückzugewinnenden Einheit sozialer Lebensvollzüge entworfen wurde. Diese drei Ebenen einer Erfahrung sozialer Zerrissenheit lassen sich in den Dimensionen des (a) individuellen Selbstbezuges, (b) des Sozialbezuges, des gesellschaftlichen Zusammenlebens also, und schließlich (c) des Naturbezuges, der Beziehung des Menschen zur ihn umgebenden Natur, unterscheiden:

(a) Im Hinblick auf den Selbstbezug des Menschen wird die kapitalistische Organisationsform der Gesellschaft als ein Zustand

3 Vgl. dazu auch die erst jetzt aus dem Nachlaß publizierte Schrift von Ernst Fischer, *Ursprung und Wesen der Romantik*, Frankfurt/Main 1986, S. 245 ff.; ebenso aus der Vielzahl neuerer Untersuchungen über die Romantik: Johannes Weiß, *Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik*, in: *Kultur und Gesellschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 27/1986, S. 286 ff., bes. S. 290.

4 Michael Löwy hat äußerst verdienstvolle Untersuchungen zur Differenzierung der Romantik und besonders zur Denktradition des »revolutionären Romantizismus« oder »romantischen Antikapitalismus« vorgelegt; diesen unterscheidet er von einem »rückwärtsgerichteten Romantizismus«, einem »konservativen Romantizismus« und schließlich einem »ernüchterten oder entzauberten Romantizismus«. Aus der Vielzahl der Arbeiten von Michael Löwy zum romantischen Antikapitalismus nenne ich hier nur den gemeinsam mit Robert Sayre verfaßten Aufsatz: *Figures du romantisme anti-capitaliste*, in: *L'homme et la Société*, H. 69/70 (1983), S. 99 ff.

der Zerrissenheit erfahren, weil sie die Möglichkeit einer Aneignung der eigenen Vermögen und Fähigkeiten auf dem Weg ihrer schrittweisen Vergegenständlichung sozial einschränkt und tendenziell auslöscht; zerrissen ist die Selbstbeziehung des Menschen, weil er sich seiner Möglichkeiten nicht mehr auf dem Weg der ganzheitlichen Veräußerung in der Arbeit innewerden kann. Den philosophischen Hintergrund dieser Erfahrung stellt der Expressivismus dar, von dem seit Herder der deutsche Idealismus mitgeprägt ist; darin wird als das eigentliche Vermögen des Menschen seine Fähigkeit zum gestaltenden Ausdruck seiner eigenen Bedürfnisse und Empfindungen angesehen.⁵ In Marxens Arbeitsbegriff wird das expressivistische Ursprungsmotiv, wie schon in wenigen Ansätzen der Frühromantik,⁶ zu einem ästhetischen Produktionsideal fortentwickelt, das in der künstlerischen Arbeit das Vorbild für die Gestaltung aller Tätigkeitsweisen sieht.⁷ In England schließlich wird jenes expressivistische Motiv in den Schriften von John Ruskin und William Morris noch einmal radikalisiert, indem es zur Grundlage eines utopischen Sozialmodells gemacht wird; die in sich geschlossene, vom Arbeitenden selbsttätig überblickbare Arbeitshandlung wird hier zur elementaren Keimzelle einer gesellschaftlichen Organisation, die sich insgesamt nach dem Vorbild einer handwerklichen Produktionsstätte aufbaut.⁸ Am Ende werden die Bedingungen einer gelingenden Vergesellschaftung so radikal von der Voraussetzung einer ästhetisch geglückten Produktion abhängig gemacht, daß das sozialkritische Motiv zu einer rein ästhetischen Utopie zu verblassen droht.⁹

(b) Im Hinblick auf die Sozialbeziehungen der Menschen wird

5 Vgl. Charles Taylor, *Hegel*, Frankfurt/Main 1978, 1. Teil, Kap. I (S. 13-80).

6 Vgl. dazu Petra Röder, *Von der Frühromantik zum jungen Marx. Rückwärts gewandte Prophetie eines qualitativen Naturbegriffs*, in: Gisela Dischner/Richard Faber (Hrsg.), *Romantische Utopie – utopische Romantik*, Hildesheim 1979, S. 149 ff.

7 Zum romantischen Gehalt des Marxschen Arbeitsbegriffs vgl. Agnes Heller, *Habermas and Marxism*, in: J. B. Thompson/D. Held (Hrsg.), *Habermas – Critical Debates*, London 1982, S. 21 ff.

8 Vgl. insgesamt Raymond Williams, *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von »Kultur«*, München 1972, Teil I, Kap. VII, S. 166 ff.

9 Vgl. die scharfsinnige Deutung von Karl-Heinz Bohrer, *Die Ästhetik*

die kapitalistische Organisationsform der Gesellschaft als ein Zustand der Zerrissenheit erfahren, weil sie mit der Pluralisierung handlungsleitender Werte auch die Möglichkeit einer kollektiven Identitätsbildung untergräbt; zerrissen sind die menschlichen Sozialbeziehungen, weil die notwendigen Bindungen nur noch kognitiv erzeugt, aber nicht mehr emotional empfunden werden, weil die gesellschaftlichen Institutionen, statt von aktiver Mitarbeit und affektiver Zustimmung getragen zu sein, nur noch auf Indifferenz stoßen. Dagegen entwirft das romantische Gemeinschaftsideal das Gegenbild einer Gesellschaft, in der die integrierenden Normen und Handlungsorientierungen nicht mehr nur rationale Verbindlichkeiten, sondern emotional getragene und kollektiv reproduzierte Gemeinsamkeiten darstellen – die »institutionellen Pflichten sollen zu Imperativen aller Seelen« werden. Als das Medium einer solchen kollektiven Reproduktion gemeinsamer Werte wird eine sozial entgrenzte Kunst angesehen; diesem aus der Romantik stammenden Gedanken wohnt allerdings von Anfang an eine Unentschiedenheit inne zwischen der Restitution kultischer, vorhochkultureller Gemeinschaften und der Idee einer demokratischen, über das ästhetische Medium interagierenden Öffentlichkeit.¹⁰ Die Stellung des romantischen Antikapitalismus im politischen Spektrum bemißt sich stets daran, auf welche der beiden Bedeutungsalternativen hin das Ideal einer kulturell integrierten Gemeinschaft jeweils interpretiert und festgelegt wird.

(c) Im Hinblick auf die Naturbeziehung des Menschen wird die kapitalistische Organisationsform der Gesellschaft als ein Zustand der Zerrissenheit erfahren, weil sie den Schematismus der Verfügung sowohl gegenüber der äußeren wie der inneren Natur sozial so sehr verallgemeinert, daß der organische Zusammenhang von Mensch und Natur verlorenzugehen droht; zerrissen ist

des Schreckens, München/Wien 1978, S. 43 ff. (»Kultur und Verhäglichung der Welt«).

- 10 Die Spannung zwischen diesen beiden Deutungsalternativen des romantischen Gemeinschaftsideals ist, wie Bernhard Schubert glänzend gezeigt hat, das eigentliche Thema des »Doktor Faustus« von Thomas Mann; vgl. Bernhard Schubert, *Der Künstler als Handwerker. Zur Literaturgeschichte einer romantischen Utopie*, Königstein/Ts. 1986, Fünftes Kapitel, 2 (»Doktor Faustus (1943-47). Der implizite Dialog mit Nietzsche, Lukács und Adorno über Idealität und Ende der altbürgerlichen Lebensform«).

die Naturbeziehung des Menschen also, weil er ebensowenig wie seinen leiblichen Regungen auch der äußeren Natur noch den Spielraum gewährt, der zu einer unverzerrten Reproduktion in der natürlichen Umwelt nötig ist. Dagegen entwirft das linksromantische Ideal einer Naturversöhnung, das sich aus mystisch-jüdischen Motiven speist und im Werke Blochs oder Adornos Ausdruck gefunden hat, das Gegenbild einer Gesellschaft, in der die natürlichen Lebensvorgänge vom Zwang einer totalisierten Verfügung befreit sind und die Natur daher zum dialogischen Gegenüber des Menschen geworden ist.¹¹ So abwegig und spekulativ dieser Gedanke auch immer klingt, bis heute stehen die lebensphilosophischen und phänomenologischen Versuche nicht still, zu zeigen, daß unsere objektive Naturerkenntnis in den impliziten Rahmen eines dialogisch-einfühlenden Wissens um Naturvorgänge eingelassen ist.¹²

Diese drei Erfahrungen einer Zerrissenheit jeweils spezifischer menschlicher Lebensvollzüge sind es, die die Weltsicht und die Stimmungslage des romantischen Antikapitalismus durchdringen; an ihnen bemißt sich sein theoretischer Zugang zur historischen Entwicklung, von ihnen ist sein Blick auf die zu gestaltende Zukunft geleitet.

II

Auch die Grunderfahrung des jungen Lukács ist die der sozialen Zerrissenheit menschlicher Lebensvollzüge. Zwar ist sein Frühwerk in sich uneinheitlich und zutiefst widersprüchlich; theoretische Spannungen zwischen lebensphilosophischen und neukantianischen Tendenzen kennzeichnen die Schriften, die er zwischen 1907 und 1918 verfaßt hat, ebenso wie methodische Ambivalenzen zwischen einem metaphysisch-existenzphilosophischen

11 Zu dieser Tradition vgl. Jürgen Habermas, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen* (1961), in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/Main 1981, S. 39 ff., bes. S. 59 ff. Eine andere Traditionslinie führt von Rousseau zu Lévi-Strauss: vgl. i. diesem Band S. 93 ff.

12 Vgl. etwa Michael Polanyi, *Implizites Wissen*, Frankfurt/Main 1985, bes. Kap. 1; auch das wahrnehmungstheoretische Werk von Maurice Merleau-Ponty (ders., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966) versucht im Begriff des »Wahrnehmungsdialogs« etwas Ähnliches aufzuzeigen.

Ansatz und historisch-soziologischen Verfahrensweisen.¹³ Was die Arbeiten jener Zeit jedoch verbindet und überhaupt nur zu einem einheitlichen Komplex in der Werkgeschichte zusammenschließt, ist die romantisch zugespitzte Erfahrung einer die industrielle Welt prägenden Zerrissenheit; die geschichtsphilosophische Diagnose einer Entzweigung, die das moderne Individuum in sich spaltet und sein Verhältnis zu allen anderen Subjekten zerstört, bildet den gemeinsamen Hintergrund sowohl der *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*¹⁴, der Essaysammlung *Die Seele und die Formen*¹⁵ als schließlich auch der *Theorie des Romans*. Lukács nimmt die Differenzierungsvorgänge, denen der industrielle Kapitalismus den Weg bereitet, mit der gesteigerten Empfindlichkeit dessen wahr, der von den romantischen Visionen ganzheitlicher Lebensvollzüge erfüllt ist: die kapitalistische Rationalisierung der Arbeitstätigkeit stellt sich ihm als eine Zerstörung von individuellen Entäußerungsmöglichkeiten dar, die gleichzeitige Zunahme der Arbeitsteilung erfährt er als einen Zerfall der Gesellschaft in atomisierte, vereinsamte Subjekte. Als das Resultat des ersten Prozesses nimmt er eine innere Spaltung des Individuums in eine fremdgewordene Außenwelt und eine bindungslose Innerlichkeit, in soziale Pflicht und individuelle Neigung an; als das Resultat des zweiten Prozesses sieht er die Erosion kollektiv geteilter Überzeugungen und damit einen Verlust an jenen kulturellen Gemeinsamkeiten an, die bislang den kommunikativen Austausch sozialer Erfahrungen unproblematisch vonstatten gehen ließen.¹⁶ Die dritte Grunderfahrung des romantischen Antikapitalismus hingegen, die Wahrnehmung einer ge-

13 Vgl. dazu G. Márkus, *Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der »Kultur«*, a.a.O. Die existenzphilosophische Dimension des Lukácsschen Frühwerks hat Lucien Goldman von Anfang an sehr stark betont; so hat er die *Seele und die Formen* als »einen entscheidenden Abschnitt in der Entstehung des modernen Existenzialismus« interpretiert: L. Goldmann, *Georg Lukács: Der Essayist*, in: ders., *Dialektische Untersuchungen*, Neuwied und Berlin 1966, S. 173 ff.

14 G. Lukács, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* (1911), in: *Georg Lukács Werke*, Bd. 15, Darmstadt und Neuwied 1981.

15 G. Lukács, *Die Seele und die Formen* (1911), Neuwied und Berlin 1971.

16 Vgl. dazu zusammenfassend G. Lukács, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, a.a.O., S. 91 ff.

störten Beziehung des Menschen zu der ihn umgebenden Natur, bleibt dem jungen Lukács eher fremd.

Nun hat der junge Lukács die ihn prägenden Erfahrungen nicht nur einfach soziologisch registriert, sondern zugleich in einer philosophischen Konstruktion zu verarbeiten versucht. Das experimentelle Verhältnis, das er zur Philosophie seiner Zeit einnahm, hat zwar die Entwicklung eines einheitlichen Ansatzes, nicht aber die Ausarbeitung einer elementaren Rahmenkonzeption verhindert. Diese Konzeption, die all seinen Schriften aus jener Zeit bei aller Differenz zugrunde liegt, ist lebensphilosophischer Herkunft; an einer Stelle der *Theorie des Romans* findet sie sich in einem einzigen großartigen Gedankengang zusammengefaßt. Lukács spricht dort, seine spätere Entwicklung vorwegnehmend, von der gesellschaftlichen Realität der kapitalistischen Moderne als einer zur zweiten Natur erstarrten Wirklichkeit: »Diese Natur ist nicht stumm, sinnfällig und sinnesfremd, wie die erste; sie ist ein erstarrter, fremdgewordener, die Innerlichkeit nicht mehr erweckender Sinneskomplex; sie ist eine Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten . . . Solange die von den Menschen für den Menschen gebauten Gebilde ihm wahrhaft angemessen sind, sind sie seine notwendige und ungeborene Heimat; keine Sehnsucht kann in ihm entstehen, die sich, als Gegenstand des Suchens und des Findens, die Natur setzt und lebt . . . Wenn das Seelische der Gebilde nicht mehr unmittelbar zur Sache werden kann, wenn die Gebilde nicht mehr nur wie Ballung und Stauung von Innerlichkeiten erscheinen, die jeden Augenblick in Seele rückverwandelt werden können, müssen sie eine die Menschen wahllos, blind und ausnahmslos beherrschende Macht erlangen, um bestehen zu können.«¹⁷

Zeitdiagnose und utopische Vision finden sich hier vereint; ihren gemeinsamen Hintergrund stellt, wie sich an den gewählten Kategorien und der besonderen Metaphorik zeigt, ein weniger an Hegel als an Georg Simmel orientiertes Entäußerungsmodell dar.¹⁸ In diesem lebensphilosophisch geprägten Modell, das den theore-

17 G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, a.a.O., S. 55.

18 In seiner Dissertation weist Rüdiger Dannemann überzeugend nach, daß die Philosophie Hegels insgesamt nur von sehr geringer Bedeutung für das Lukácssche Frühwerk war: R. Dannemann, *Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie von Georg Lukács*, Frankfurt/M. 1987, Teil B, Kap. I.

tischen Bezugspunkt aller Schriften des jungen Lukács bildet, wird die gelungene Entwicklung der individuellen Persönlichkeit nach demselben Muster vorgestellt wie die gelungene Verwirklichung einer sozialen Gemeinschaft: sowohl das Individuum als auch die Gemeinschaft können sich nur auf dem Wege einer Entäußerung seelischer Antriebe und Motive in kulturelle Erzeugnisse, also in Institutionen und Lebensformen entwickeln, die so motivnah und transparent bleiben müssen, daß sich das Individuum und die Gemeinschaft jederzeit in ihnen wiedererkennen und somit zu sich zurückkehren können. Der Weg einer steten Verkörperung und Rücknahme individueller und kollektiver Empfindungen in kulturelle Ausdrucksformen bildet den Prozeß, in dem Individuum oder Gemeinschaft idealerweise zu einem authentischen Leben gelangen können.

Nicht in all seinen frühen Schriften geht Lukács davon aus, daß dieser Weg einer authentischen Persönlichkeits- oder Gemeinschaftsbildung überhaupt eine existentielle Möglichkeit des Menschen darstellt; häufig genug überwiegt eine tragische Weltsicht, in der es zur anthropologischen Situation des Menschen zu gehören scheint, zu einer Verwirklichung seiner seelischen Antriebe und Empfindungen gerade nicht fähig zu sein.¹⁹ In jedem Fall aber gibt jenes lebensphilosophische Entäußerungsmodell den Hintergrund für die philosophische Interpretation der soziologisch registrierten Zerrissenheiten der modernen Welt ab. Zerrissen ist das Individuum danach im industriellen Kapitalismus deswegen, weil die industrialisierten Arbeitsformen ihm nicht mehr die Möglichkeit zu einer individuellen Selbstverwirklichung gewähren, in welcher es Subjekt der Entfaltung all seiner Fähigkei-

19 Zu dieser »tragischen« Tendenz in den Lukácsschen Frühschriften vgl. G. Márkus, *Die Seele und das Leben*, a.a.O., bes. S. 107 ff.; ebenso auch: G. Márkus, *Lukács' »erste« Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács*, a.a.O., S. 208 f.; Lukács orientiert sich in den negativistischen Partien seines Frühwerks, in denen er von einer strukturellen Unversöhnbarkeit von Leben und Form, von menschlichem Empfindungsleben und gestaltgebender Objektivation ausgeht, an Georg Simmels *Tragödie der Kultur* (vgl. dazu G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in: ders., *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt/Main 1968, S. 116 ff.). Zum Einfluß Simmels auf den frühen Lukács vgl. die zusammenfassende Interpretation von Rüdiger Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie von Georg Lukács*, a.a.O., Teil A, Kap. III.

ten wäre; und zerrissen ist danach die Gesellschaft im modernen Kapitalismus deswegen, weil mit der zunehmenden Arbeitsteilung und der Zerstörung einheitlicher Weltbilder die gesellschaftlichen Institutionen nicht mehr ein Ausdruck gemeinschaftlich empfundener Überzeugungen und Werte sein können. Dem Zustand dieser sozialen Zerrissenheiten stellt der junge Lukács nun überall dort, wo er seine tragische Weltsicht zu durchbrechen vermag, das Ideal einer ästhetischen Kultur gegenüber; es findet sich verschlüsselt in der Beschreibung des deutschen Handwerkerkünstlers in demjenigen Essay in *Die Seele und die Formen*, das dem Werk Theodor Storms und Gottfried Kellers gewidmet ist, offener und zugespitzter jedoch in den nur skizzierten Vorarbeiten zum Dostojewskij-Buch, in denen die russische Dorfgemeinde zum sozialen Vorbild einer gelingenden Sozialintegration wird.²⁰

Das Besondere dieser positiven Hinweise ergibt sich daraus, daß Lukács die Bedingungen einer glückenden Selbstverwirklichung des Individuums mit der Möglichkeit einer gelingenden Gemeinschaftsbildung verknüpft sieht: nur das Individuum ist mit sich versöhnt, das in einer sozialen Gemeinschaft seine Fähigkeiten kulturell zum Ausdruck zu bringen vermag, wie umgekehrt nur die soziale Gemeinschaft mit sich versöhnt ist, in deren Institutionen sich die Individuen motivational wiederzufinden vermögen. Persönliche Selbstverwirklichung und soziale Gemeinschaftsbildung sind in den sozial-utopischen Modellen, die Lukács skizziert, nicht nur jeweils Ziele in sich selbst, sondern als Ziele noch einmal notwendig ineinander verschränkt. Der Zusammenhang, den er damit zwischen zwei getrennten Ideenkomplexen der sozialromantischen Tradition herstellt, ergibt sich aus einem Grundgedanken, der vor allem in dem Essay zum Handwerkerkünstler klar zum Ausdruck gelangt: die Chance der individuellen Selbstverwirklichung besteht nämlich überhaupt nur in dem Maße, in dem es gemeinschaftlich geteilte Ausdrucksmittel gibt,

20 G. Lukács, *Bürgerlichkeit und Part pour l'art: Theodor Storm*, in: ders., *Die Seele und die Formen*, a.a.O., S. 82 ff. Vgl. dazu die Interpretation von Bernhard Schubert. *Der Künstler als Handwerker. Zur Literaturgeschichte einer romantischen Utopie*, a.a.O., 4. Kap., 1 (S. 133 ff.). Zu den Dostojewskij-Vorarbeiten vgl. auch Ernst Keller, *Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben*, Frankfurt/Main 1984, IV. Kap.

die dem Individuum als Medium einer expressiven und veranschaulichenden Objektivation seiner Antriebe dienen können; die Möglichkeit einer gelungenen Gemeinschaftsbildung entsteht umgekehrt nur in dem Maße, in dem öffentliche und gemeinschaftliche Institutionen sich herausbilden, in denen die Subjekte sich wiederfinden und also verwirklichen können. Persönliche Selbstverwirklichung und soziale Gemeinschaftsbildung sind daher als Ziele miteinander verschränkt.²¹

Als das vermittelnde Medium einer solchen gelingenden Sozialintegration sieht der junge Lukács nun, auch hier von romantischen Motiven geleitet, den kollektiven Gebrauch ästhetischer Symbole an; nur daraus wird überhaupt verständlich, warum er als die notwendige Voraussetzung einer unverzerrten Vergesellschaftung die Existenz einer »ästhetischen Kultur« annimmt. Aus dem kommunikativ geteilten Gebrauch künstlerischer Symbole ergibt sich ein Ausdrucksmittel, das ein Medium zugleich der individuellen Selbstverwirklichung und der kollektiven Identitätsfindung ist; insofern stellt die ästhetische Kultur eine konkrete Totalität im Sinne der geglückten Vermittlung von Einzelnem und Allgemeinheit dar.²² Lukács zögert nicht, für diesen Typ einer ästhetisch mit sich versöhnten Gesellschaft ebenso wie Ernst Bloch, mit dem ihn zu jener Zeit eine Freundschaft verband, den Begriff der »Heimat« zu verwenden.²³

Lukács erweitert mit seiner Idee einer ästhetischen Kultur den Begriff der öffentlichen Freiheit um eine expressive Dimension. Wird dies schon an den utopischen Vorgriffen deutlich, die seine Frühschriften an einigen Stellen enthalten, so erst recht an jenem Aufsatz über *Alte und Neue Kultur*, den er 1920, nach dem Sturz der ungarischen Räte-Republik, verfaßt hat.²⁴ Hier nimmt er die

21 So hat auch Bernhard Schubert die Eigenart der Lukácsschen Idee des Handwerkerkünstlertums zu interpretieren versucht: ders., *Der Künstler als Handwerker. Zur Literaturgeschichte einer romantischen Utopie*, a.a.O., S. 137 ff.

22 Vgl. dazu G. Márkus, *Lukács' »erste« Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács*, a.a.O., bes. S. 209.

23 Zum Verhältnis von Bloch und Lukács vgl. Sándor Radnóti, *Bloch und Lukács: Zwei radikale Kritiker in der »gottverlassenen Welt«*, in: Agnes Heller u. a., *Die Seele und das Leben*, a.a.O., S. 177 ff.

24 G. Lukács, *Alte und neue Kultur*, in: *Georg Lukács. Goethepreis 1970*, Neuwied und Berlin 1970, S. 44 ff.