

# Sozialismus und Demokratie



Georg Lukács'  
Überlegungen zu einem  
ungelösten Problem

Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen  
Leipzig 2002

# Sozialismus und Demokratie



# Sozialismus und Demokratie

Georg Lukács' Überlegungen  
zu einem ungelösten Problem

Ein Kolloquium (9. Juni 2001)

Herausgegeben  
von Werner Jung und Antonia Opitz

Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen

Leipzig 2002

Editorische Notiz:

Die Titel von Publikationen wurden im Text kursiv gesetzt.

ISBN 3-89819-125-7

© ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN e.V.

Harkortstraße 10

D-04107 Leipzig

Wissenschaftliche und technische Redaktion: Roland Opitz

Satz: Daniel Neuhaus

Herstellung: GNN Verlag Sachsen GmbH

Badeweg 1, D-04435 Schkeuditz

# Inhalt

- 7 *Monika Runge*, Leipzig:  
Defizite und Anknüpfungspunkte  
zur »demokratischen Erneuerung des Sozialismus«  
bei Georg Lukács
- 11 *Frank Benseler*, Paderborn:  
Begrüßung
- 15 *Rüdiger Dannemann*, Essen:  
Rätebewegung und Basisdemokratie
- 29 *László Illés*, Budapest:  
Georg Lukács' Ansichten über die Demokratisierung  
– aus heutiger Sicht
- 49 *Udo Tietz*, Berlin:  
Demokratiethoretische Defizite  
in der Demokratiethorie von Georg Lukács
- 57 *Hans-Martin Gerlach*, Mainz/Leipzig:  
Zwischen »Dialektik der Aufklärung«  
und »Zerstörung der Vernunft«.  
Horkheimer/Adorno, Cassirer und Lukács  
– Versuch eines Vergleichs  
dreier philosophischer Zeitanalysen

- 71 *Klaus Schuhmann*, Leipzig:  
Positionsbestimmung bei Lukács und Brecht  
zu Beginn des Exils 1933/34
- 81 *Volker Caysa*, Münster/Leipzig:  
Lukács' Ontologie und das Problem  
einer analytischen Onto-Anthropologie
- 113 *Erich Hahn*, Berlin:  
Zum Ideologiebegriff bei Lukács
- 123 *Eberhard Braun*, Heilbronn:  
Das unvollendete letzte Meisterwerk im Grundriß.  
Projekt einer gesellschaftskritischen Ethik  
in demokratischer Perspektive
- 151 *Frank Richter*, Freiberg:  
Was ist die Alternative zum »leichtsinnig-fröhlichen Surfen auf  
der Oberfläche postmoderner Strategeme«?

MONIKA RUNGE, Leipzig  
 Vorsitzende der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V.

## Defizite und Anknüpfungspunkte zur »demokratischen Erneuerung des Sozialismus« bei Georg Lukács

Die heutige Konferenz »Sozialismus und Demokratie. Georg Lukács' Überlegungen zu einem ungelösten Problem« will anlässlich seines dreißigsten Todestages danach fragen, ob seine unvollendete Studie *Demokratisierung heute und morgen* zum Problem Demokratie und Sozialismus, die er 1968 unter dem Eindruck des Prager Frühlings schrieb, heute noch für Sozialisten anschlussfähig ist. War diese Studie doch von der Hoffnung auf eine Demokratisierbarkeit und Reformierbarkeit des »real existierenden Sozialismus« bestimmt. Ihre späte Veröffentlichung – in deutscher Sprache erst 1985 – hatte mit der inneren politischen Verfaßtheit des »realen Sozialismus« und mit den beginnenden Reformen Michail Gorbatschows 1985 in der Sowjetunion zu tun. Genau dieser Umstand aber verweist auf ein grundlegendes Dilemma realer sozialistischer Entwicklung, nämlich auf eine nicht vorhandene Öffentlichkeit des Diskurses. Lukács band die Frage nach der Demokratisierung an eine notwendige Kritik des »Stalinismus«, wobei auffällt, daß er in diesem Bezug stets nur von der »Stalinschen Periode« oder von der »Stalinschen Methode« spricht und auf eine Renaissance der Marxschen und Leninschen Methode<sup>1</sup> als Quell für eine demokratische Erneuerung des »realen Sozialismus« hofft. Diese immanente Kritik des »real existierenden« Sozialismus greift aber nach meiner Auffassung viel zu kurz. War doch der »Stalinismus« mit einer Verfestigung von Strukturen im politischen Überbau staatlicher Institutionen und der führenden Partei sowie mit Strukturen in den

1 Siehe Georg Lukács: *Demokratisierung heute und morgen*. Budapest 1985. S. 183. Der Verweis auf die Seiten dieser Ausgabe erfolgt im weiteren im Text.

ökonomischen Verhältnissen verbunden, die die Menschen über Jahrzehnte ideologisch und mental geprägt hatten.

Die Perspektive einer Demokratisierung des »realen Sozialismus« diskutierte Lukács mit Hilfe eines theoretischen Mittels, nämlich der Auseinandersetzung mit den »falschen Extremen« – Stalinismus versus bürgerliche Demokratie (S. 8). Dabei suchte er außerhalb bürgerlicher Demokratie nach realen Alternativen, um einen Sozialisierungsprozeß in Gang zu setzen, in dem die Aufteilung des menschlichen Lebens in eine »öffentliche« und eine »private« Sphäre, also die Dualität zwischen »Citoyen« und »Privatmensch« aufgehoben werden kann (S.9). Beim Aufspüren dieser Alternativen blickte er auf den Ausgangspunkt der spontanen revolutionären Massenbewegungen zurück, die zur ungarischen Räterepublik und zu den Sowjets führten, doch später in der Herrschaftszeit Stalins inhaltlich entleert und formalisiert worden sind. Hinsichtlich dieser Überlegung stand er Rosa Luxemburg sehr nahe. Zugleich aber wiederum nicht: sah sie doch einen wesentlichen Mangel der neu entstandenen sowjetischen Institutionen darin, daß sie jegliches öffentliche Leben ersticken würden. Anknüpfungspunkt für eine demokratische Erneuerung des »realen Sozialismus« war für Lukács nicht eine wie auch immer geartete bürgerliche Demokratie, sondern die spontane Massenbewegung am Ausgangspunkt der Revolution, die lediglich von der führenden Partei wiederbelebt werden müßte. Freilich setzte das für Lukács die Entwicklung der Demokratie innerhalb der führenden Partei voraus. Und genau hierin bestand sein fataler Irrtum, den er mit vielen seiner Zeitgenossen teilte. Die demokratische Reformierbarkeit der marxistisch-leninistischen Avantgardeparteien an der Macht war ausgeschlossen. Der Niedergang dieser Parteien im Zusammenhang mit den Massendemonstrationen der Bevölkerung in den mittel- und osteuropäischen Ländern des Herbstes 1989/90 lieferte hierfür die praktische Bestätigung.

In der bürgerlich parlamentarischen Demokratie suchte Lukács erst gar nicht nach einer Alternative. Sie war für ihn nichts Anderes als die Entsprechung des freien und gleichen Einzelnen im Warenaustausch kapitalistischer Ökonomie und daher eine Pseudoalternative (S. 39). Vielmehr war er auf der Suche nach der »echten« Alternative zum Stalinismus. Daher war es unvermeidlich, die Stalinsche Periode zu

kritisieren. Dabei folgte er Togliatti, der die Kritik auf dem 20. Parteitag der KPdSU an Stalin als Personenkult für nicht hinreichend erklärte und eine gründliche geschichtliche und gesellschaftliche Analyse forderte. Im Bemühen um eine solche geschichtliche Analyse kehrte Lukács geistig an den Ausgangspunkt der russischen Revolution von 1917 zurück. Der Oktober-Umsturz war für ihn eine nichtklassische Revolution, weil sie sich in einem rückständigen, wenig entwickelten kapitalistischen Land ereignete. »Es gab also zwei zur Explosion herangereifte Lebensfragen der russischen Gesellschaft« (die Agrar- und die Friedensfrage – M.R.), die nicht direkt sozialistische Aufgaben waren (S. 59). »Die Entscheidung von 1917« (also die Leninsche) »darf deshalb ohne diesen sozialen Untergrund gar nicht zur Diskussion gestellt werden.« (S. 60) Die so gerechtfertigte politische Lösung hatte für Lukács allerdings ökonomische Konsequenzen, die er wie Lenin in der Neuen Ökonomischen Politik (NÖP) sah. Im Bemühen, die entscheidenden Wurzeln für den »Stalinismus« aufzufinden, stellte Lukács die für mich entscheidende Frage: Wie soll in einer derartigen Übergangszeit das Verhältnis zwischen ökonomischer Praxis und politischer Demokratie beschaffen sein? (S. 64) Die Antwort, die Lukács darauf gab, ist richtig. Es sei eine Frage der Proportion. Ich bezeichne dieses Verhältnis in der damaligen Sowjetunion als Asymmetrie von ökonomischer Basis und politischem Überbau. Allerdings scheute Lukács die Konsequenzen aus dieser Frage. Denn er hinterfragte die politischen, staatlichen Institutionen nicht, ob sie geeignet waren, die ökonomisch nachholenden Aufgaben ohne größere Konvulsionen und ohne Gewalt zu lösen. Insofern verwundert es schon, wenn er weder die gewaltsame Auflösung der Konstituante im Januar 1918 und die Möglichkeit einer Koalitionsregierung zwischen den Menschewiki, den Bolschewiki und den Sozialrevolutionären in den Blick nahm, noch das Parteien- und Fraktionsverbot kritisierte. Ganz offensichtlich teilte Lukács mit Lenin die Auffassung, daß sozialistische Demokratie nichts mit dem Citoyencharakter der bürgerlichen Demokratie zu tun habe (S. 70) – und dieses in einem Land, in dem es keinerlei Tradition einer funktionierenden bürgerlichen bzw. konstitutionellen Demokratie gab.

Genau an dieser Stelle erweisen sich Lenin wie Lukács im Unterschied zu Marx als vormoderne Denker. Die vereinfachte Sichtweise auf eine sich ausschließende Alternative zwischen bürgerlicher und sozialistischer Demokratie als binärer Code verfehlt das Problem der Aufhebung (S. 71), auch wenn bei Lukács hin und wieder anklang, daß das bürgerliche Recht in der Periode des Sozialismus in Geltung bleibe (S. 72). Der Rückgriff auf die spontane Rätebewegung am Ausgangspunkt der Revolution als Mittel zur Demokratisierung des »realen Sozialismus« mußte sich so als Illusion erweisen.

Das heißt jedoch nicht, solche spontanen Massenbewegungen in revolutionären Umbruchzeiten gering zu schätzen. Sie sind allerdings nicht von Dauer, sie entstehen fragmentiert immer wieder neu, wozu Sozialistinnen und Sozialisten den ständigen Kontakt pflegen und in den Bewegungen tätig sein sollten. Die geschichtlichen Erfahrungen besagen, daß Sozialismus ohne Rechtsstaatlichkeit und ohne Gewährung individueller Freiheits- und Bürgerrechte undenkbar ist. Insofern muß demokratischer Sozialismus die Perspektive der Französischen Revolution in sich aufnehmen und versuchen, die Geschichte über sie hinauszutreiben, ohne diese Werte preiszugeben.

FRANK BENSELER, Paderborn  
Präsident der Internationalen  
Georg-Lukács-Gesellschaft e.V. Paderborn

## Begrüßung

Meine Damen und Herren,  
es ist meine Aufgabe, Sie zu begrüßen und meinen Dank an die Organisatoren dieser Veranstaltung auszusprechen. Damit sind gemeint die Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen und vor allem in deren Rahmen die Männer und Frauen, die die praktische Arbeit gemacht haben. Ich sehe die Zusammenarbeit zwischen unserer Gesellschaft und der Stiftung – auch auf der persönlichen Ebene – als glückliches Zeichen.

Und damit könnte ich aufhören und uns allen fruchtbare Arbeit wünschen, wie das üblich ist. Doch möchte ich auch zu unserer heutigen Aufgabe einige Takte sagen, bevor ich das Wort an Herrn Dannemann zum ersten Vortrag weitergebe.

Jahrestage sind nicht nur Anlaß zu literarischer Produktion; sie bezeichnen keineswegs lediglich Punkte im historischen Verlauf von Fortschritt und Reaktion. Wir mühen uns hier anläßlich des 30. Todestages von Georg Lukács darum, was er unter Demokratisierung verstanden hat. Wir tun das aber nicht als Erinnerungsarbeit, sondern um aufzuhellen, was wir einerseits als Demokratie erfahren und andererseits im Gegensatz dazu für erstrebenswert und politisch durchsetzbar halten: heute und morgen! Wer nicht begreift, daß die Geschichte, die einzige Wirklichkeitswissenschaft, immer Alternativen zu ihrem späteren Verlauf bereit hält, unabgeholte Modelle, unzeitgemäße Utopien, um diesen Pleonasmus zu gebrauchen, der erkennt, was Totalität als Kategorie der Wirklichkeit – und nicht nur bei Hegel und Lukács – bedeutet.

Zum Thema: Demokratie wird überwiegend ganz formell betrachtet und gehandhabt. Nach der Durchsetzung des Kapitalismus – als weltweit nicht nur ökonomisch, sondern politisch wirksame Macht

– gilt Demokratie als Verfahren, auf Parteien und Parlamente gestützten Regierungen durch Wahlen nach bestimmten Regeln Legitimation zu besorgen. Die Macht weltweit operierender wirtschaftlicher Interessen und ihr bestimmender Einfluß auf konkrete Politik ist ausgeblendet. Marktwirtschaft wird als Sachzwang, Kapitalismus als Rahmenbedingung für Demokratie erklärt. Diese Demokratievorstellung soll auch alternativlos und unbegriffen verinnerlicht werden. Was hat dagegen Volker Braun in seiner Büchnerpreisrede gesagt: »Der Abbruch der Alternativen zur bürgerlichen Gesellschaft im Augenblick, da diese selbst verschwindet, bewirkt den kopflosen Kampf unserer gegenwärtigen Aufführung.«

Gegen solch kopflose Aufführung, der wir alle täglich in Politik und Zeitgeschehen beizuwohnen gezwungen sind, wenden wir uns. Denn: Demokratie bedeutet materiell wirklichen Zugang zur Macht für diejenigen, die sich ihren Regeln nur deshalb unterwerfen, um einen nichthintergehbaren und unaufhebbaren Zweck gesellschaftlicher Verfassung zu erreichen: nämlich einen Prozeß zu befördern, der auf soziale Gleichheit und sozialen Frieden tendiert, man kann auch sagen Gerechtigkeit produziert, also Zivilisation. Im großen Wörterbuch von Littré wird *civilisation* definiert als *action de civiliser*.

Denken wir dagegen an die zirkulierenden Vorstellungen von der Globalisierung im Sinne des geschichtlichen Endsieges des Kapitalismus, die sich häufig verbinden mit der Konstruktion einer fröhlichen Nachgeschichte, in der sich nichts mehr ändert und Entwicklung, Fortschritt und Humanisierung lediglich im Rahmen von Wirtschaftswerbung be- und vernutzt werden.

Die Frage ist also nicht, ob die herrschenden Mächte materiell demokratisiert werden sollen; vielmehr geht es darum, wie das praktisch geschehen kann – radikaler gesagt, ob unter den heute global geltenden Bedingungen der Kapitalismus selber eine Ausgangsposition bilden kann. Wir leben in einer Zeit, da Armut, Krankheit und Analfabetismus rapide wachsen, wo die soziale Differenzierung auch in den höchstentwickelten Staaten sich zunehmend – und deutlich sichtbar – verschärft, wo zynisch mit der Verteidigung von Menschenrechten kaschierte, eindeutig aber geo- und machtpolitisch orientierte und auf ökonomische Interessen gerichtete Kriege geführt werden.

Das Elend dieser besten aller Welten wird so im doppelten Sinn luxuriös.

Die moderne Demokratie und der Kapitalismus, beide haben sich auf der Basis von Errungenschaften, in der Philosophie etwa bei Descartes, in der Naturwissenschaft bei Newton, entwickelt. Es handelt sich also um historisch zwar epochale, gerade deswegen aber auch historisch veränderbare Gestaltungen. Die Entleerung der demokratischen Formen und die Ontologisierung bestehender Wirtschaftsformationen sind deutliche Anzeichen dafür, daß produktives Neudurchdenken der inhumanen Wirklichkeit der erschöpften Phantasie und Einbildungskraft mit Bezug auf historische Möglichkeiten aufhelfen kann. Auch die Vernunft ist ein Produkt der Geschichte. Sie muß unablässig mittels historischer Aktionen reproduziert werden. Diese Aktionen haben sich zu richten auf die Sicherung der Möglichkeiten vernünftigen Denkens. Und dieses vernünftige Denken ist die Voraussetzung für das, was wir den Prozeß von Zivilisation und Humanisierung nennen und praktisch erstreben.<sup>1</sup>

Ich hoffe, daß unsere Veranstaltung dazu beitragen kann, Anknüpfungspunkte für die rationale Behandlung dieser Lage zu finden; wir haben also auch ganz praxisphilosophische und damit politische Arbeit vor uns. Daß dies konkret in eine Zeit fällt, wo zwei unterschiedliche Programmentwürfe in der und für die Partei des demokratischen Sozialismus diskutiert werden, mag ein Zufall sein. Doch ist Zufall meist nur eine Phrase, um unsere Ignoranz bequem zu vertuschen. Die Geschichte kennt so etwas nicht. Clio ist aber manchmal mit Tyche verbündet.

Leipzig, am 9. Juni 2001

1 Siehe Pierre Bourdieu: Der Intellektuelle und die Macht. 1991. S.51.



RÜDIGER DANNEMANN, Essen

## Rätebewegung und Basisdemokratie

Georg Lukács und die aktuellen Defizite  
unseres Demokratiemodells

»Rhodus liegt heute noch  
in weiter Zukunftsferne.«  
(Georg Lukács, 1968)

Vor dreißig Jahren, am 4. Juni 1971, starb der ungarische Philosoph Georg Lukács in Budapest. Damals war sein Name im Munde fast aller Protagonisten der achtundsechziger Bewegung, die ihn und sein Meisterwerk *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) ebenso häufig und vital ablehnten wie verehrten. Nach Jahren des Vergessens scheint jetzt der Zeitpunkt gekommen, sich mit seinen Gedanken über bürgerliche und nichtbürgerliche Formen der Demokratie erneut zu beschäftigen. Seit dem Globalisierungsgipfel in Seattle weiß jedermann, daß wir nicht auf eine schöne neue Welt der Gleichen und Freien unter dem Patronat des Bill Gates und des Neuen Marktes zusteuern. In allen Medien konnte man die Bilder des Zorns gegen die explosiv expandierende neue »Maschinenwelt« sehen, Symbole eines radikalen und radikal ohnmächtigen Protests. Rasch sind die Repräsentanten, die Macher der Globalisierung dabei, mit den Globalisierungsgegnern in einen Dialog zu treten. Brasiliens Präsident Cardoso fühlte sich genötigt, in Québec für die Protestanten gegen die geplante panamerikanische Freihandelszone FTAA »Verständnis« zu zeigen. Vereinzelt gibt es aber auch, dem Protest Dauer und ein nicht nur emotionales Fundament zu geben. Solche Versuche nähern sich nicht selten vorsichtig den Traditionen des kapitalismuskritischen Diskurses. Im wiedervereinigten Deutschland werden Kongresse veranstaltet unter dem Motto »Eine andere Welt ist möglich – Globalisierung ist kein Schicksal«. Vorbei scheint die Zeit zu sein, in der einer Theologie der Globalisierung das Wort geredet wurde, unser Demokratiemodell als Inbegriff der besten aller möglichen Welten galt und deren Opponenten als delirierende Utopisten oder Querulanten abgetan wurden. Selbst

der China-Reisende Jürgen Habermas mußte zu seinem Leidwesen erkennen, daß es dort junge und unorthodoxe Intellektuelle gibt, die Menschenrechte fordern, aber den Kapitalismus ablehnen.

Für einen solchen Wandel gibt es Gründe. Defizite unseres Demokratiemodells sind unübersehbar geworden. Die geringe Wahlbeteiligung in Europa und den Vereinigten Staaten führt das Mehrheitsprinzip mehr und mehr ad absurdum. Nicht nur bei klassischen populistischen Fragen wie der Todesstrafe, auch bei den zentralen Problemen der innen- wie außenpolitischen Entwicklung wird »dem Volk«, dem deklarierten Souverän in Demokratien, weitgehend die Last der Dezision abgenommen. Das gilt zum Beispiel für die Europapolitik (und deren vertragliche Grundlagen), aber auch für die lebenswissenschaftliche Revolutionierung unserer Gesellschaft und Kultur. Unübersehbar ist das Mißtrauen der politischen Klasse in »das Volk« geworden, dessen Kompetenz für die Lösung der anstehenden komplizierten Fragen überaus fragwürdig scheint. Lieber beruft die – um einen Terminus von Johannes Agnoli<sup>1</sup> zu verwenden – konstitutionelle Oligarchie (ich möchte ein hiesiges Exempel statuieren) einen Nationalen Ethikrat, auf dessen reputierte Mitglieder man sich bei aller Pluralität doch verlassen kann.

In den Kontext der noch vereinzelt Bemühungen um Alternativen für unser Demokratiemodell (oder dessen Reform) gehört die neuerliche Diskussion der politischen Schriften des marxistischen Philosophen und Literaturwissenschaftlers Georg Lukács, der hierzulande lange Zeit beinahe vergessen, aber doch nicht ganz tot zu kriegen war, dessen Antworten auf das unabgegoltene Problem »Sozialismus und Demokratie«. Bereits in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts hatte sich Lukács in seinen parlamentarismuskritischen Schriften um eine Synthese von Lenin und Rosa Luxemburg bemüht, deren organisationstheoretische Konkretisierung aber ohne Gewalttätigkeiten und fragwürdige Idealisierungen nicht auskam.<sup>2</sup> Die achtundsechziger Revolte bezog sich mit Vorliebe auf diese Frühschriften,

1 Siehe Johannes Agnoli: Die Transformation der Linken. In: »Die Zeit«. Hamburg, 17. Februar 2000. S. 53.

die überraschenderweise APO wie KBW als reflexive Vorlage dienen konnten. Sub specie historiae mundi erschien Lukács 1920 der Parlamentarismus überholt, ein Indikator für eine historische Situation, in der die Arbeiterschaft in die Defensive gedrängt war. Lukács empfahl einen taktischen Umgang mit dem parlamentarischen System und verstieg sich zu der oft zitierten These, die Arbeiterräte stellten den Tod der Sozialdemokratie dar.<sup>3</sup> Seinen reifen Ausdruck bekommt Lukács' politisches Denken in dem postum publizierten politischen Testament *Sozialismus und Demokratisierung*, das dieser 1968, zur Zeit des »Prager Frühlings« verfaßte.<sup>4</sup> Ich werde in den folgenden Ausführungen mich auf die positiven Akzente des Textes von Lukács vorrangig beziehen, da ich davon ausgehe, daß von den Kenntnisreichen unter seinen Verächtern auch andere Akzente gesetzt werden<sup>5</sup> und – wie Stuart Sim – davon ausgehe, »that Lukács' theoretical concerns continue to have considerable relevance to today's debates, despite the radical change in the cultural climate in Europe since his death in 1971.«<sup>6</sup>

Die Kritik der bürgerlichen Demokratie, insofern diese das demokratische Prinzip verletzt: »Nur gleiche Menschen können frei und nur freie Menschen können gleich sein« – bildet einen Schwerpunkt des Essays. Lukács beharrt darauf, daß sich die bürgerliche Demokratie bei allem Wandel nicht geändert hat im Sinne einer essentiellen Metamorphose. Vor dem zeitgenössischen Hintergrund des Putsches in Griechenland, der Bürgerrechtsbewegung in den USA, der von CIA

- 2 Siehe etwa die frühen politischen Essays, die unter dem Titel Georg Lukács: Organisation und Partei (o. O., o. J.) reprinted wurden.
- 3 Siehe Georg Lukács: Zur Frage des Parlamentarismus (1920). In: Derselbe: Organisation und Partei. S. 8ff.
- 4 Siehe Georg Lukács: Sozialismus und Demokratisierung. Mit einer editorischen Nachbemerung von Frank Benseler und einem Nachwort von Rüdiger Danemann. Frankfurt a. M. 1987.
- 5 Das spätestens seit Udo Bermbach: Die Aufhebung der Politik durch revolutionäre Philosophie (in: Udo Bermbach, Günter Trautmann (Hrsg.): Georg Lukács, Kultur – Politik – Ontologie. Opladen 1987. S. 156 ff.) polyphon kritisierte mangelhafte Interesse Lukács' an der (auch empirisch orientierten) Beschreibung von institutionellen Rahmenbedingungen von direkten Demokratieformen gehört sicher hierher.
- 6 Stuart Sim: Georg Lukács. New York u. a. 1994. S. XVII.

und Richard Nixon verfolgten politischen Maximen skizziert er den aktuellen Zustand der bürgerlichen Demokratie bewusst provokativ so: »Die heutige Demokratie ist, als Aufgipfelung einer Jahrhunderte langen Entwicklung, die eines manipulierten, mit Hilfe von Manipulationen herrschenden Imperialismus.«<sup>7</sup> Lukács weiß genau, daß er gegen jede wissenschaftliche Konvention verstößt, indem er am Imperialismus-Begriff festhält, daß er sich den Vorwurf zuziehen wird, mit schroff-kontrastierenden semantischen Isotopien zu operieren, sieht aber angesichts der Dritte-Welt-Politik seiner Zeit keine Möglichkeit, auf den Begriff zu verzichten. Neu ist für Lukács das System der Manipulation, das bürgerliche Gesellschaften des ausgehenden 20. Jahrhunderts kennzeichnet. Man kennt da neue, für die Mehrheit der Bevölkerung akzeptablere Formen der Ausbeutung; in ihnen wird »das zugleich ökonomisch-soziale und individuell-menschliche Verhältnis der Entfremdung« »zu einem universellen gesellschaftlich-menschlichen Problem«,<sup>8</sup> die demokratische Legitimation wird nach dem Modell der »feinen Manipulation«,<sup>9</sup> der Prestigekonsumtion hergestellt: Die zu verkaufende oder erworbene Ware wird zu einem Wert stilisiert, dessen »Besitz als Ergebnis eines freien Entschlusses, ja als Ausdruck ihrer eigenen Persönlichkeit«<sup>10</sup> imaginiert wird. Freiheit hat in der modernen Gesellschaft primär die Bedeutung der narzißtischen Individualität, verstanden als Ausgrenzung der Anderen. Dabei entsteht eine Paradoxie: Je weniger die manipulierten Individuen faktischen Einfluß auf relevante Entscheidungen nehmen können, desto stärker wird an dem idealen Diskurs von Freiheit und Gleichheit festgehalten. »Je weniger die Freiheit mit den ursprünglichen Idealen (und Illusionen) ihrem Gehalt nach verbunden bleibt, desto höher wird der hohl gewordene Fetisch der Freiheit glorifiziert; je mehr die Interessen der großen Lobbys das reale Leben beherrschen, in desto größeren Ehren steht dieser Fetisch, als Ersatz und Krönung jeder propa-

7 Georg Lukács: Sozialismus und Demokratisierung. S. 24.

8 Ebenda. S. 28.

9 Ebenda. S. 29.

10 Ebenda. S. 29f.

11 Ebenda. S. 31.

gandistischen Verkündigung.«<sup>11</sup> Lukács scheut sich nicht, auf den erheblichen Einfluß demokratisch kaum kontrollierbarer Institutionen wie des CIA hinzuweisen, der mit der Ideologie der freien Welt unvereinbar ist. Der für bürgerliche Gesellschaften typische Gegensatz von *homme* (*bourgeois*) und *citoyen* ist mithin – so das Resultat von Lukács' Diagnose – nicht etwa ein überwundenes Ideologem marxistischer Intellektueller, sondern vitale Gegenwart.

Interessanter noch als Lukács' Kritik am Formalismus der bürgerlichen Demokratie ist für uns dessen Umrißzeichnung einer nicht-stalinistischen sozialistischen Demokratie. Bereits in seinem bekannten Genfer Vortrag *Aristokratische und demokratische Weltanschauung* (1946) hatte Lukács seine Vorstellung, seine Definition von Demokratie formuliert. Nur wenn alle realen Formen der Abhängigkeit des Menschen vom Menschen, der Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen, verschwinden, wenn ökonomische Lage, Nationalität und Geschlecht nicht mehr Ursachen von Minderprivilegierung sind, kann von Demokratie gesprochen werden. »Indem die Menschen um die neue Demokratie kämpfen, sie aufbauen, erwacht der Geist des Citoyentums; indem sie sich selbst weltanschaulich umbauen, drängen sie zum Kampf um neue Institutionen der Demokratie.«<sup>12</sup> Für Lukács bleibt das Rätssystem Modell einer umfassenden Demokratisierung und nicht das Konzept einer demokratischen Institutionenlehre oder eines wie immer gearteten Verfassungspatriotismus à la Habermas.<sup>13</sup> Diese Favorisierung ist nur verständlich vor dem Hintergrund des philosophischen Konzepts des späten Lukács. Für den Verfasser der *Eigenart des Ästhetischen* (1963) und der *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* ist die ontologische Erfassung des Alltagsle-

12 Georg Lukács: *Aristokratische und demokratische Weltanschauung*. In: Derselbe: *Schriften zur Ideologie und Politik*, ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz. Neuwied und Berlin 1967. S. 407.

13 Zu einigen der wichtigeren Aspekte des oft latenten Dissenses zwischen Lukács und Habermas siehe Reflexionen über den Klassiker des philosophischen Marxismus und das Schattenreich der philosophischen Kultur. Axel Honneth im Gespräch mit Rüdiger Dannemann. In: Frank Benseler, Werner Jung (Hrsg.): *Lukács-Jahrbuch 1998/99*. Paderborn 1999. S. 73ff.

bens die subjekttheoretische Quintessenz des Marxismus als einer Philosophie der Praxis.<sup>14</sup> Welthistorisch bedeutsam war am Rätssystem, an den Rätebewegungen von 1871, 1905 und 1917 für Lukács das Moment der autonomen Praxis: »Erst im Rätssystem können die verschiedenen Formen der Manipulation durch demokratische Selbstregulierung ausgeschlossen werden.«<sup>15</sup> Lukács bleibt skeptisch gegenüber dem Parlamentarismus: »Je reiner der Parlamentarismus, die zentrale und typischste Verwirklichung dieser (bürgerlichen) staatlichen Idealität, sich scheinbar, formell vom Leben der realen Gesellschaft verselbständigt, als reines Organ des ›idealen‹ Volkswillens zu figurieren instand gesetzt wird, ein desto geeigneteres Instrument wird er dazu, die egoistischen Interessen von Kapitalistengruppen zur Geltung zu bringen, und zwar gerade unter dem Schein einer unbegrenzten Freiheit und Gleichheit.«<sup>16</sup> Lukács gibt Reflexionen über die »Gewöhnung« an demokratische Praktiken großen Raum: Nur Menschen, die in ihrem Alltagsleben Erfahrungen mit Demokratie gemacht haben, deren Sozialisation Formen »demokratischer Selbstregulierung« nicht ausnahmsweise, sondern im Regelfall beinhaltet, können sich vom System der Manipulation und Entfremdung emanzipieren. Eine Beschränkung von demokratischen Prozeduren auf den Bereich des Politischen, wie das in bürgerlichen Gesellschaften zum System geworden ist, bleibt ohnmächtig, ja führt unter den Bedingungen systemischer Manipulation zur Entpolitisierung des Politischen. Die Attraktivität der Rätebewegungen beruhte primär darauf, daß in ihnen konkrete Fragen (des Betriebs, des Wohnens, des Zusammenlebens) mit den »großen Fragen« der Politik in eine Beziehung gebracht werden konnten, daß in der proletarischen Öffentlichkeit die großen wie die konkreten Probleme gleichermaßen auf der Tagesordnung standen. In diesen Perioden des Experimentierens verloren die Rätebewegten

14 Zur Rekonstruktion des Spätwerks siehe Werner Jung: Von der Utopie zur Ontologie. Lukács-Studien. Bielefeld 2001; Guido Oldrini: I compiti della intellettualità marxista. Neapel 2000; Rüdiger Dannemann: Georg Lukács' Kritik der gesellschaftlichen Vernunft. Krise des Marxismus und marxistische Ontologie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40(1992)1-2. S. 163ff.

15 Georg Lukács: Sozialismus und Demokratisierung. S. 97.

16 Ebenda. S. 21.

die übliche politische Apathie, ihren bloßen Objektcharakter. Trotz ihres historischen Scheiterns und der Kürze ihrer Existenz liefern die Rätebewegungen für Lukács ein Modell der sozialistischen Demokratie, insofern diese dazu »berufen ist, die letzte, höchst entwickelte Form der Gegenmenschlichkeit (der andere Mensch als Schranke, als bloßes Objekt, als möglicher Gegner oder Feind für die eigene, selbstverwirklichende Praxis) zu überwinden.«<sup>17</sup>

Lukács' Essay stieß verständlicherweise zur Zeit seiner Niederschrift auf Kritik von Seiten der realsozialistischen Machthaber, die sich von der radikalen Verwerfung stalinistischer und halbstalinistischer Praktiken betroffen fühlen mußten. So konnte der Text erst postum und faktisch unter Ausschluß der Öffentlichkeit als Veröffentlichung des Lukács-Archivs publiziert werden (1985). Aber auch Intellektuelle, die sich noch in den siebziger und achtziger Jahren als »radikale Philosophen« und Systemkritiker verstanden, stießen sich an Lukács' Argumentation. Zu wenig fundamental erschien etwa der (ehemaligen) Assistentin und Lukács-Schülerin Agnes Heller die Absage an Marx' und Lenins Analysen der bürgerlichen Gesellschaft, um als Basistext eines erneuerten Sozialismus mit menschlichem Gesicht fungieren zu können. Nach dem Niedergang des sogenannten realen Sozialismus waren und sind Agnes Heller und viele ihrer ost- wie westeuropäischen Mitstreiter vollends überzeugt, daß es eine Alternative zum westlichen Demokratiemodell nicht geben kann. In der ihr eigenen Authentizität berichtet Heller in ihrer Autobiographie (*Der Affe auf dem Fahrrad*, 1998) von ihrem fast unfreiwilligen Weg zur Neuen Linken, dem eher kurzen und stets prekären Zusammenwirken (»1968 aber ließ ich mich durch den messianischen Eifer mitreißen. Eine unmittelbare konkrete Hoffnung hatte ich auch jetzt nicht, aber die ganze Bewegung war von einer messianischen Stimmung durchdrungen, die suggerierte, daß nun etwas völlig Neues begann.«<sup>18</sup>) und dem schnellen Entfremden der osteuropäischen Intellektuellen von ihr. Der Marxismus der Neuen Linken war in ihren Augen sehr pathetisch, leidenschaftlich und

17 Ebenda. S. 118f.

18 Agnes Heller: *Der Affe auf dem Fahrrad*. Eine Lebensgeschichte, bearbeitet von János Kóányai. Berlin und Wien 1999. S. 281.

naiv. Er war zutiefst religiös. Weder mit der Ökonomie noch mit der Politik hatte er – so Heller – irgendetwas zu tun; er war einem Happening näher, denn er stellte die direkten menschlichen Beziehungen über die Institutionen und den Staat. »Die Pariser Barrikaden und die Ereignisse in Amerika erhoben die messianische Vision des jungen Marx zur Richtschnur.«<sup>19</sup> Schon 1968 schienen den zum Konvertierten Bereiten Lukács' Überlegungen über *Demokratisierung heute und morgen* die Reflexionen eines Gestrigen zu sein. Heller schildert Lukács' Verhalten nach dem Einmarsch des Warschauer Pakts in der ČSSR: »Wir erzählten Lukács, was geschehen war (in Korcula hatten Mitglieder der Budapester Schule die Intervention öffentlich scharf kritisiert. – R.D.). Er billigte den Protest und gab uns seine moralische Unterstützung.«<sup>20</sup> Lukács schrieb einen Protestbrief an die ungarische KP-Führung. »Auch eine Art Abhandlung verfaßte er – er nannte es Demokratie-Broschüre –, die ihm fürchterlich mißriet. Sie war als theoretische Zusammenfassung geplant und beinhaltete die Verurteilung des Einmarsches in die Tschechoslowakei. Es war ein sehr schwacher Text, aber für die Partei stark genug, um die Publikation zu untersagen: das Material kursierte intern in der Partei.«<sup>21</sup> Vajda und ihm folgend die übrigen Mitglieder der Budapester Schule – mit Ausnahme von György Markus – gelangten Ende der siebziger Jahre zu der für sie bahnbrechenden Einsicht, Marx sei tot, habe seine Geltung verloren, und es gebe keine Alternative zum Kapitalismus. So machte sich Mihaly Vajda daran, sich als Heidegger-Schüler zu etablieren, und Agnes Heller ist dabei, sich den »großen Fragen des Sternenhimmels und der Metaphysik«<sup>22</sup> zuzuwenden.

Was Agnes Heller über Lukács, Marx und die Neue Linke schreibt,

19 Ebenda. S.270.

20 Ebenda. S.305.

21 Ebenda.

22 Ebenda. – Zur Auseinandersetzung mit Vajda und Heller siehe Rüdiger Dannemann: Mihály Vajdas Abschied von Georg Lukács und der Budapester Schule. In: Frank Benseler, Werner Jung (Hrsg.): Lukács-Jahrbuch 1997. Bern 1998. S.163ff.; Rüdiger Dannemann: Agnes Heller, die Budapester Schule und die Spätphilosophie von Lukács. In: Derselbe: Georg Lukács zur Einführung. Hamburg 1997. S.114ff.

entsprach dem – um es ohne Verschönerung zu sagen – Mainstream-Diskurs der Intellektuellen im letzten Jahrzehnt, ja beinahe der lange dominierenden politischen Feuilleton-Philosophie eines Glücksmann, die inzwischen anachronistisch wirkt. In den letzten Jahren erwacht aber ein Interesse an einer neuerlichen Debatte über alternative Demokratiemodelle. Pierre Bourdieu etwa fordert eine neue europäische soziale Bewegung wider die entpolitisierte Politik. Er sieht verheerende Folgen der Globalisierung auf das politische System. »Diese Politik, die sich schamlos eines Vokabulars der Freiheit, des Liberalismus, der Liberalisierung, der Deregulierung bedient, ist in Wirklichkeit eine Politik der Entpolitisierung und zielt paradoxerweise darauf ab, die Ökonomie von all ihren Fesseln zu befreien, ihnen dadurch einen fatalen Einfluß einzuräumen und die Regierungen ebenso wie die Bürger den derart von ihren Fesseln »befreiten« Gesetzen der Ökonomie zu unterwerfen.«<sup>23</sup> Wie sich gezeigt hat, sind die traditionellen politischen Organisationen (etwa die Gewerkschaften) nicht in der Lage, die Entpolitisierung der Politik aufzuhalten. Bourdieu und andere fordern deshalb ganz neue Organisationsformen, die die noch zersplittert agierenden sozialen Bewegungen aus ihrem orts- und zeitgebundenen Partikularismus reißen, das Hin und Her zwischen Zeiten intensiver Mobilisierung und Zeiten einer latenten oder verlangsamten Existenz überwinden, ohne dabei bürokratischer Konzentration Raum zu geben. Toni Negri und Michael Hardt beschreiben suggestiv das Empire – als das höchste Stadium des Kapitalismus, eine neue Form des Imperialismus mit totalitärer Kontrolle und biopolitischer Ordnung.<sup>24</sup> Johannes Agnoli handelt von der Unfähigkeit des global gewordenen Kapitalismus, eine redundante, überflüssige Population systematisch zu produzieren.<sup>25</sup> Schon Hegels Rechtsphilosophie hatte in §245 davon gehandelt, die bürgerliche Gesellschaft sei trotz

23 Pierre Bourdieu: Wider die entpolitisierte Politik. In: »taz«. 11. April 2001. S. 6.

24 Siehe Toni Negri, Michael Hardt: Empire – das höchste Stadium des Kapitalismus. In: Le Monde diplomatique (Beilage der »taz«. 12. Januar 2001). S. 23.

25 Siehe Johannes Agnoli: Die Transformation der Linken. In: »Die Zeit«. Hamburg, 17. Februar 2000. S. 53.

ihrer Produktivität nicht in der Lage, »der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern«. <sup>26</sup> Heute gibt es neben den von den Klassikern übersehenen Überflüssigen im außereuropäischen Rest der Welt die redundante Population im Lande – und keiner kann sagen: mit sinkender Tendenz. Es mehren sich die Stimmen, die den Kollaps des siegreichen westlichen Globalisierungsmodells voraussagen. Gregor Gysi ist überzeugt, daß der Kapitalismus an seinen Siegen ersticken wird. <sup>27</sup>

In dieser Situation gewinnen die Reflexionen über sozialistische Demokratie eine neue überraschende Bedeutung. Lukács' Überlegungen über den weltgeschichtlichen Gehalt des gescheiterten, aber un-abgegoltenen Projekts »Rätesystem« gehören in den Kontext einer Theorie, die sich den Demokratie-Defiziten der Globalisierung (aber auch der Europapolitik) ernsthaft annimmt und über posttraditionale Gemeinschaften (Honneth) nachzudenken beginnt. Aber auch sein Beharren auf »traditionellen« marxistischen Topoi sollte in den bevorstehenden Debatten als Stimulans wirken: Imperialismustheorie wie Parlamentarismuskritik sind – wie die Beispiele Negri und Bourdieu indizieren – nicht einfach als leere Dogmen oder rhetorische Floskeln rückwärts gewandter Träumer abzutun.

Fraglich ist auch, ob sich der Vorwurf halten läßt, Lukács' Demokratievorstellung sei – wenn schon nicht dogmatisch-totalitaristisch – so doch (1) prämodern, insofern sie illusionären Homogenitätsillusionen nachhänge, (2) das ökonomische Prinzip des Marktes negiere und (3) basisdemokratische Politikvorstellungen überanstrengt. <sup>28</sup> Der erste Vorwurf, dem die bekannten Thesen von Habermas über die Pluralisierung, Differenzierung und multidimensionale Verflechtung sozialer Prozesse zugrunde liegen, führt in eine grundlegende Debatte über die Bedingungen der Möglichkeit von Sozialismus unter den Bedingungen der Moderne und Postmoderne, die ich hier nicht aus-

26 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Derselbe: Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe). Bd. 7. S. 390.

27 Siehe Gregor Gysi: Ein Blick zurück, ein Schritt nach vorn. Hamburg 2001.

28 So Udo Tietz: Zur Genesis und Kritik der Lukácsschen Demokratisierungs-ideologie. In: Volker Caysa (Hrsg.): Auf der Suche nach dem Citoyen. Bern 1997. S. 103ff.

führen kann und möchte. Gehört doch in diesen Kontext nicht zuletzt das komplizierte Feld der an Prämissen, Implikationen und Anwendungsproblemen reichen Verdinglichungstheorie Lukács', deren Aktualisierungspotential von neuem auszumessen wäre.<sup>29</sup> In diesem Kontext zu klären wären meines Erachtens vorzüglich folgende Fragen:

(a) Arbeitet Lukács mit essentialistischen Vorstellungen von Authentizität bzw. von authentischer Subjektivität?

(b) Übernimmt er unbefragt die Gewohnheit, bestimmte Lebensbereiche als persönliche, dem Markt entzogene oder zu entziehende, nicht instrumentelle Bereiche zu betrachten?

(c) Operiert Lukács mit Vorstellungen von Selbstverwirklichung, Selbstbestimmung, persönlicher Identität, ohne die komplizierten ethischen Prämissen zureichend geklärt zu haben?

(d) Glorifiziert er dabei Formen von Unmittelbarkeit, Direktheit, ursprünglicher Erfahrung, sozusagen – um mit Peter Handke zu sprechen – Stunden der wahren Empfindung(en)?

(e) Wird er der Ambivalenz von Verdinglichungsprozessen (von rationaler Bürokratisierung) und Freiheitsgewinn gar nicht oder nur (im Gegensatz etwa zu Georg Simmel) unzureichend gerecht?

(f) Betont er, statt das Spannungsverhältnis von Autonomie und Heteronomie in der Moderne (im modernen Verhältnis zur Welt) zu thematisieren, nicht mit problematischer Emphase die Vorstellung eines Subjekts, das seine eigene Welt produziert?

Zu den Punkten 2 und 3 möchte ich mir doch eine knappe Schlußbemerkung erlauben. Zwar ist es richtig, daß es bis heute kein plausibles sozialistisches Wirtschaftsmodell gibt, das auch der Realität stand-

29 Siehe als einen ersten vorläufigen Versuch zu einem solchen Projekt Rüdiger Dannemann: Georg Lukács, Leo Kofler und das Problem der Verdinglichung. Probleme der Revitalisierung eines klassischen sozialphilosophischen Begriffs. In: Christoph Jünke (Hrsg.): Am Beispiel Leo Koflers. Marxismus im 20. Jahrhundert. Münster 2001. S. 138ff. – Das von mir in den Lukács-Jahrbüchern 1998/99 und 2000 herausgegebene Dossier »Geschichte und Klassenbewußtsein heute« – mit Beiträgen u. a. von Axel Honneth, György Markus, Andrew Feenberg, Rahel Jaeggi, Stefan Gandler, Guido Oldrini, Tom Rockmore, Eberhard Braun, László Sziklai – gibt einen instruktiven Eindruck vom gegenwärtigen Stand der Debatte.

zuhalten vermochte, aber es ist doch auch klar, daß die von dem als Marktwirtschaft titulierten Kapitalismus organisierte Globalisierung nicht in der Lage ist, eine halbwegs gerechte Weltordnung zu etablieren. Zudem: Unter den Bedingungen der Moderne bleibt ein Demokratiemodell, das sich auf das Feld des Politischen beschränkt, ohnmächtig, macht Demokratie zum Epiphänomen in noch stärkerem Maße, als es jetzt schon der Fall ist (ich erinnere an die Ausführungen von Bourdieu und Negri). Die Umstrukturierung der Öffentlichkeit, die immer weniger demokratisch ist, auch nicht mehr von der politischen Klasse, sondern von der Logik des Verwertungsprinzips gesteuert wird, kann nur aufgehoben werden, wenn die (demokratisch legitimierte) Politik bereit und in der Lage ist, dem Subsystem Ökonomie eindeutige Grenzen zu setzen. Die gegenwärtige Form von Öffentlichkeit unterminiert immer mehr die Voraussetzungen von Demokratie, indem sie darauf angelegt ist, systematisch politische Apathie zu produzieren. Zugespitzt gesagt: Vom medialen Infotainment sozialisierte Individuen sind weder potentielle Polisbürger noch citoyens, sondern – um Castoriadis' Formulierung zu verwenden – individualistische Schafe.<sup>30</sup> Und das wissen oder zumindest ahnen die Millionen Wahlbürger auch, die darauf verzichten, der einen oder anderen Fraktion der politischen Klasse eine demokratische Legitimation zu liefern.

Um zum Schluß zu kommen: Natürlich braucht ein sozialistisches Demokratiemodell auch starke Annahmen, die manchem angesichts sehr realer Erfahrungen als Überanstrengungen erscheinen mögen. Aber die Idee der Demokratie ist nach meiner Überzeugung mit außerordentlich starken Annahmen unvermeidlich verknüpft. Eine autonome Gesellschaft ist ohne autonome Individuen nicht vorstellbar. Agnoli formuliert: »Die Utopie ist der einzig reale Ausweg aus der Inhumanität, in der sich die Weltgesellschaft befindet.«<sup>31</sup> Lukács'

30 Siehe Cornelius Castoriadis: Sozialismus und autonome Gesellschaft. In: Ulrich Rödel (Hrsg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt a.M. 1990. S. 334.

31 Johannes Agnoli: Die Transformation der Linken. In: »Die Zeit«. Hamburg, 17. Februar 2000. S. 53.

Konzept steht in der Tradition einer Demokratietheorie, für die Demokratie eben nicht nur ein Verfahren ist, sondern eine Lebensform. Nur insofern läßt sich das – zugegeben – utopische und kontrafaktische Testament Georg Lukács' verstehen, das ich abschließend zitieren möchte: »Den lockenden Zauber des Menschwerdens besitzt jedoch – potentiell – nur die sozialistische Gesellschaft.«<sup>32</sup>

32 Georg Lukács: Sozialismus und Demokratisierung. S.123.



LÁSZLÓ ILLÉS, Budapest

## Georg Lukács' Ansichten über die Demokratisierung – aus heutiger Sicht

Im Zentrum unserer Erwägungen steht das Buch von Georg Lukács: *Demokratisierung heute und morgen*. Um aber Lukács' Gedanken aus dem Jahre 1968 besser zu verstehen, lohnt es sich, einen Blick auf die Momente zu werfen, die seine Ansichten über die »neue Demokratie« vorweggenommen haben. Dieser gedankliche Weg war bei weitem nicht geradlinig, da befinden sich gelegentlich höchst komplizierte Strecken, oft stoßen wir auch auf Inkonsistenzen.

### *Die Zurückgewinnung der Ehre der Spontaneität*

In Lukács' Werk *Demokratisierung heute und morgen*<sup>1</sup> erscheint die Problematik der Demokratisierung in enger Verbindung mit dem Kampf gegen das stalinistische Erbe und gegen den Bürokratismus, der vom Autor auch schon zuvor als eine Erscheinungsform der Spontaneität angesehen wurde. Das Wechselspiel der Begriffe reicht tief in die Vergangenheit der russischen Arbeiterbewegung zurück. Schon in Lenins *Was tun?* (1902) wird der Bürokratismus mit der Spontaneität der trade-unionistischen Arbeiterbewegung in Verbindung gebracht und entschieden abgelehnt. Einem komplizierteren Bild begegnen wir in Lukács' 1940 erschienenem Artikel *Volkstribun oder Bürokrat?* Hier liest man: »Lenin sieht ... die dialektische Einheit des Lebens. Er

1 Georg Lukács: *Demokratisierung heute und morgen*. Budapest 1985 (im folgenden: *Demokratisierung...*). Erschienen auch als: *Sozialismus und Demokratisierung*. Frankfurt a. M. 1987.

verwirft die Spontaneität *als Ideal*, als Schranke, aber er anerkennt (sic!) sie als Äußerung des Lebens, als Teil, als richtig verstandenes Moment der Gesamtbewegung. Er zieht die Lehren aus den russischen Streikbewegungen und stellt die Relativität von Spontaneität und Bewußtheit, das ununterbrochene Umschlagen jener in diese fest. ... Das zeigt uns«, zitiert Lukács Lenin, »daß das »spontane Element« eigentlich nichts anderes ist, als die Keimform der Zielbewußtheit.«<sup>2</sup> Die hier von Lukács festgestellte *Relativität* der beiden Begriffe (eigentlich eine Keimform der Dialektik) spielt eine entscheidende Rolle in all seinen frühen und späteren politischen Aktivitäten. Aus der vermeintlichen positiven Seite der Spontaneität entspringt sein Hang zum Demokratismus, sein zeitweiliges Festhalten an deren negativen Seiten erklärt seinen Linksextremismus, Messianismus und vielleicht sogar eine zeitweilige, ambivalente Haltung zum Stalinismus in den dreißiger Jahren. Mit der Wende des Jahres 1945 ändert sich Lukács' Beurteilung des stalinistischen Bürokratismus, der nicht mehr aus der Spontaneität, sondern vielmehr aus dem seltsamen Verständnis des Verhältnisses der Begriffe »Strategie und Taktik« heraus erklärt wird. Dergestalt gewinnt Lukács den positiven Begriff der Spontaneität für sich zurück, der im späteren Verlauf zum theoretischen Stützpunkt für die Entfaltung seiner Theorie der sogenannten neuen Demokratie und letztendlich sogar für die Möglichkeit einer erhofften Demokratisierung des Sozialismus wird.

### *Die praktische Anwendung der Spontaneitätstheorie*

Zur Versinnbildlichung des zurückgelegten Weges scheint es angebracht, einen Blick zurückzuwerfen. Als der Sergeant Pugatschow Georg Lukács am 13. Juli 1941 in der Lubjanka verhörte, wurde er gefragt, womit er sich erklären könne, daß seine Überzeugungen sich so oft verändert hätten. So habe er sich in der Budapester Zeitschrift *Szabadgondolat* (Freier Gedanke) als Syndikalist vorgestellt, der die proleta-

2 Georg Lukács: Volkstribun oder Bürokrat? In: Internationale Literatur. Moskau 1940. H. 1. S. 85.

rische Revolution verneine. Kaum anderthalb Monate darauf sei er dann in die kommunistische Partei eingetreten und habe einen Vortrag über die notwendige Gewalt der proletarischen Revolution gehalten und somit seine frühere Stellungnahme diskreditiert. Lukács erklärte hierauf, daß er damals noch wenig Erfahrung im politischen Leben gehabt habe und aus der Tatsache, daß die österreichisch-ungarische Monarchie im wesentlichen ohne Anwendung von Gewalt zerfallen und in Ungarn die Staatsmacht 1919 dem Proletariat freiwillig übergeben worden sei, den Schluß gezogen habe, daß man auch durch Evolution zum Sozialismus gelangen könne.<sup>3</sup> Als er daraufhin nach der führenden Rolle der kommunistischen Partei in der proletarischen Revolution gefragt wurde, antwortete Lukács, daß er diese zu jener Zeit nicht verstanden habe, da sich die sozialistische und die kommunistische Partei im März 1919 unter der Bezeichnung »Sozialistische Partei Ungarns« vereinigt hätten, eine selbständige kommunistische Partei somit de facto nicht existiert habe und er daraus die Schlußfolgerung gezogen habe, daß die führende Rolle in der Revolution den Arbeiter- und Bauernräten übertragen sei.<sup>4</sup> (Diese seine Ansicht wird Lukács im Verlauf des Verhörs als fehlerhaft bezeichnen.)

### *Die zeitweilige Zurückdrängung der Spontaneitätstheorie*

Die darauffolgenden Jahre verlaufen bei Lukács im Zeichen einer Schwankung zwischen den Extremen der Spontaneität und der parteilichen Zielbewußtheit. Es sei hier nur andeutungsweise an sein grundlegendes Werk *Geschichte und Klassenbewußtsein* erinnert.

Vielleicht aber auch an die unlängst im Moskauer Komintern-Archiv entdeckte und bis 1966 unveröffentlicht gebliebene Streitschrift *Chvostismus und Dialektik* (1925),<sup>5</sup> die eine fulminante Erwiderung auf

3 Siehe Bessedy na Lubjanke (Gespräche in der Lubjanka). Hrsg. von W. Sereda und A. Stikalín. Moskau 1999. S. 41 (im folgenden: Bessedy).

4 Siehe ebenda. S. 41.

5 Siehe Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik*. Hrsg. von László Illés. Budapest 1996.

die – im Komintern-Auftrag entstandene – Kritik von László Rudas und Avram Debordin auf *Geschichte und Klassenbewußtsein* darstellt. Mit ihr glaubte Lukács der bürokratischen Spontaneität innerhalb der kommunistischen Bewegung den tödlichen Stoß versetzt zu haben. Ein Glaube, der sich als unzeitgemäß erweisen sollte, hatte sich doch gerade der V. Kongreß der Komintern (1924) unter der Leitung von Sinowjew nicht mehr an einer proletarischen Weltrevolution interessiert gezeigt und die Eckpfeiler seiner Aktivität ganz auf die voranschreitende Bürokratisierung des Sowjetsystems gesetzt.

Doch sollte man vielleicht nicht ganz vergessen, daß Lukács in seinem großen Werk des »zugerechneten Bewußtseins« Rosa Luxemburg ein ganzes Kapitel gewidmet hat. Zwar nahm er hier die Kritikerin der Gewalttaten der bolschewistischen Revolution gegenüber Lenin nicht in Schutz, doch gelang es ihm immerhin, Luxemburgs Standpunkt mit allen möglichen intellektuellen Raffinessen klar darzustellen. Nicht außer Acht sollte man in diesem Zusammenhang auch lassen, daß sich Lukács während seines Verhörs in der Lubjanka auf Rosa Luxemburg berief, als es darum ging zu erklären, was ihn daran gehindert hatte, die führende Rolle der kommunistischen Partei anzuerkennen.<sup>6</sup>

### *Die demokratische Wende*

Spätestens mit den berühmten *Blum-Thesen* (Ende 1928) tritt bei Lukács eine bis heute nicht geklärte Wende ein. Wir sehen die eigentlichen Beweggründe für die Veränderung darin, daß Lukács die Stalinsche Politik »des Aufbaus des Sozialismus in einem Land« als Notwendigkeit akzeptiert hat. Das wurde durch eine realistische, versöhnende Hegel-Interpretation signalisiert.<sup>7</sup> Im Gegensatz zur Kun-Linie, die

6 Siehe Bessedy. S. 52.

7 Siehe Michael Löwy: Georg Lukács – From Romanticism to Bolshevism. London 1979; József Bayer: Fordul a világ (Die Welt wendet sich). Budapest 1994. S. 92.

völlig den Richtlinien des VI. Komintern-Kongresses entsprach, plädiert er nicht etwa für die Errichtung einer erneuten Diktatur des Proletariats in Ungarn, sondern – und dies stellt zeitgeschichtlich etwas Unerhörtes dar – für eine demokratische Arbeiter- und Bauern-Diktatur. Dergestalt weitet er das Kampffeld sozusagen demokratisch aus.

Als »Rechtsabweichler« abgestempelt, häufig Selbstkritik übend und politisch für längere Zeit kaltgestellt, wird sich Lukács in der Folge literaturhistorischen, ästhetischen und philosophischen Problemen widmen und versuchen, der sowjetischen Intelligenz die progressive Ideenwelt der deutschen Klassik und des bürgerlichen Realismus des 19. Jahrhunderts zu vermitteln. Diesen aus heutiger Sicht konservativen Arbeiten haftet aber auch die Dimension eines subversiven Kampfes gegen das verknöcherte System des Stalinismus an. Nicht von ungefähr wurde Lukács' Schrift *Der junge Hegel* (1937), in der die Entfremdung als charakteristisch für *alle* Gesellschaftsformen – also auch für die sowjetische – bezeichnet wird, seinerzeit nicht veröffentlicht. Sicher nicht von ungefähr ebenfalls, daß er um die Anerkennung des »Sieges des Realismus« rang, den er auch dort für möglich hielt, wo es an progressiver Weltanschauung mangelte. Das 1940 erfolgte Verbot des *Literaturny Kritik*, in dem der Hauptanteil seiner damaligen Schriften erschienen war, dürfte in diesem Zusammenhang als Reaktion des stalinistischen Lagers angesehen werden.

Mit *Volkstribun oder Bürokrat?* (1940) erreicht dieser »Partisanenkampf« seinen Höhepunkt. Leninistisch argumentierend und Literaturfragen behandelnd, richtet sich diese Schrift eindeutig gegen die damaligen Machthaber, wobei die spätere klare Bezeichnung der Korrelation »Taktik – Strategie« nur andeutungsweise in Augenschein genommen und somit gleichzeitig auch vorweggenommen wird. »Dieser objektiven Unmittelbarkeit des Gegenstandes entspricht notwendig die Beschränkung auf die subjektive Spontaneität des Verhaltens«, führt Lukács aus und setzt fort: »Alles, was über diese hinausgeht, was auf der Erkenntnis der objektiven Zusammenhänge und Bewegungsgesetze der *ganzen* Gesellschaft beruht, wird »prinzipiell« als nicht »proletarisch«, als »fremdes Element« abgelehnt. Die Primitivität des

spontanen Reagierens auf unmittelbare Anlässe wird der theoretischen Erkenntnis der Gesamtheit als höhere Form der Subjektivität, als adäquatere Beziehung zur Wirklichkeit gegenübergestellt.«<sup>8</sup>

### *Vorschläge für eine »neue Demokratie« nach 1945*

Nach der Rückkehr in die Heimat im August 1945 nahm Lukács den bereits in der Sowjetunion gesponnenen Faden seiner Demokratisierungsvorschläge wieder auf. Was sich dort jedoch nur in Sklavensprache hatte manifestieren können, entfaltet sich jetzt freier, in der naiven Überzeugung, daß es nun nach dem Krieg notwendigerweise zu einer demokratischen Erneuerung in der europäischen Kultur kommen müsse. In diesem Sinne nahm er an Diskussionen teil und hielt 1946 im Rahmen der Genfer »Rencontres Internationales« auch seinen denkwürdigen Vortrag *Aristokratische oder demokratische Weltanschauung*.<sup>9</sup> In ihm erwog er die Möglichkeit einer demokratischen, humanistischen Geistigkeit im Zeichen der Rationalität und der Vernunft, kritisierte zugleich aber auch die westliche, formale Demokratie. Hintergrund seiner Erwägungen bilden die in seiner großen Studie *Der Kampf zwischen Liberalismus und Demokratie im Spiegel des historischen Romans der deutschen Antifaschisten* (1938) gewonnenen Erkenntnisse.

Selbst wenn Lukács' Vorstellung von der »neuen Demokratie« damals noch recht verschwommen gewesen sein dürfte, sah er ihre gesellschaftlich-ökonomische Grundlage nicht mehr in dem in der Sowjetunion verwirklichten Sozialismus, sondern in einer Art Übergang in Richtung Sozialismus. Ein anderer wesentlicher Faktor dieser Konzeption, nämlich die für real gehaltene Vision der Herausbildung einer »direkten Demokratie« verweist schon in Richtung der Ideenwelt von *Demokratisierung heute und morgen*. »Die Entwicklung tendiert

8 Georg Lukács: Volkstribun oder Bürokrat? S. 84.

9 Siehe Georg Lukács: *Aristokratische oder demokratische Weltanschauung?* In: Derselbe: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Hrsg. von Peter Ludz. Darmstadt und Neuwied 1973. S. 404ff. — Siehe auch: Dénes Zoltai: Lukács and the *Rencontres Internationales* of Geneva. In: *The New Hungarian Quarterly*. XXVI. 1985. H. 98. S. 68ff.

dahin«, schreibt Lukács, »daß, parallel zur institutionellen und gesellschaftlichen, bewußten Anhebung des politischen Bewußtseins der Massen, der möglichst entscheidende Teil des staatlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens unter die direkte Initiative, die direkte Lenkung, die direkte Kontrolle der daran interessierten Massen komme, ... das Volk ... seine Herrschaft bewahre und festige, ohne daß diese Herrschaft sozialistische Formen annimmt ... Das ist heute die zentrale Frage in Europa.«<sup>10</sup>

### *Kalter Krieg und Revisionismus-Anschuldigung*

Der Widerschein der spontanen revolutionären Ereignisse in Ungarn in den Jahren 1917 bis 1919 dürfte Lukács' diesbezügliche Erwägungen und Vorstellungen genährt haben. Nach Churchills Rede in Fulton am 5. März 1946, nach dem Komintern-Beschluß gegen Jugoslawien im Juni 1948, nach dem Rajk-Prozeß in Ungarn (1949) und der Gleichsetzung von Staatsräson und Diktatur des Proletariats in den mittel- und osteuropäischen volksdemokratischen Ländern waren derartige Gedankengänge nur noch naive Illusionen. Als Lukács nach den ungarischen und polnischen Ereignissen des Jahres 1956 ins Kreuzfeuer der stalinistischen bzw. poststalinistischen Kräfte geriet und von ihnen zum Erzvater des Revisionismus deklariert wurde,<sup>11</sup> entfiel selbst ihre Diskussionswürdigkeit. Notgedrungen mußte er selber die Gültigkeit der »Zwei-Klassen-Theorie« eingestehen, obwohl das Demokratisierungs-Buch noch damit beginnt, daß er die diesbezügliche Marx-These zu relativieren versucht. So schrieb er 1964 in seinem Beitrag über die *Probleme der kulturellen Koexistenz*, daß die beiden Wirtschaftsformationen ihren Grundlagen nach universalistischen Charakters seien.<sup>12</sup>

10 Georg Lukács: Literatur und Demokratie. In: Derselbe: Marxismus und Stalinismus. Hamburg 1971. S. 99f.

11 Siehe A Lukács-vita, 1949–1951. Hrsg. von János Ambrus. Budapest 1985; Georg Lukács und der Revisionismus. Berlin 1960.

12 Siehe Georg Lukács: Probleme der kulturellen Koexistenz. In: Derselbe: Marxismus und Stalinismus. S. 214.

*Vorschläge zur Demokratisierung des Sozialismus*

Nach diesem kurzen Rückblick läßt sich der Wirklichkeitswert von Lukács' Empfehlungen für die Praxis vielleicht objektiver beurteilen. Gemacht wurden sie 1968, im Jahr der europäischen Studentenrevolten und des »Prager Frühlings«, die ihn damals veranlaßt haben dürften, von einer Renaissance des Marxismus zu träumen. Die Reaktion der Parteiinstanzen auf diese unerwünschten Vorschläge zur Demokratisierung erschöpfte sich im Totschweigen. Die Veröffentlichung der ursprünglich deutschen Variante von *Demokratisierung heute und morgen* erfolgte erst 1985 (allerdings unter Verbreitungsverbot), eine vollständige ungarische Übersetzung erschien erst 1988, also zwanzig Jahre nach der Niederschrift. Viel zu spät schon, um ein wirklicher Faktor in einem breiten Dialog sein zu können.

*Eine ambivalente Abrechnung mit dem Stalinismus*

Ein Wesenszug des Buches *Demokratisierung heute und morgen* bildet die Abrechnung mit dem Stalinismus und somit auch zugleich mit einem großen Kapitel im Leben des Autors selbst. Man kann aber diese Abrechnung aus heutiger Sicht als inkonsequent betrachten. Selbst auch dann noch, wenn man einen Erklärungsversuch von Lukács aus dem Jahre 1969, der den Titel *Sozialismus als Phase radikaler kritischer Reformen*<sup>13</sup> trug, mit hinzuzieht. Hier legt Lukács dar, daß er Stalin im Kampf gegen die Sinowjew-Kun-Linie, gegen Trotzki und Bucharin prinzipiell unterstützte und auch die Theorie vom »Sozialismus in einem Lande« weitgehend akzeptierte. »Die großen Prozesse habe ich damals in dieser Beleuchtung bewertet«, schreibt er, »als revolutionäre Abrechnung mit wirklich vorhandenen aktiven Oppositionen gegen den bestehenden Sozialismus, ... obwohl mir geschichtlich völlig

13 Siehe Georg Lukács: *Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reformen*. In: Derselbe: *Marxismus und Stalinismus*. S. 235.

evident war, daß die angewandten Mittel zu kritisieren waren. Die Kritik blieb jedoch infolge der notwendigen Priorität des Kampfes gegen Hitler in der Öffentlichkeit zum Schweigen verurteilt.«

Lukács' Billigung erfolgte in Kenntnis grundlegender Probleme, welche sich aus der Theorie des »Sozialismus in einem Lande« ergaben, so etwa, daß der Sozialismus in einem Land aufgebaut werden mußte, dessen Wirtschaft und Infrastruktur im Krieg, Bürgerkrieg und auch durch die westlichen militärischen Interventionen fast völlig zerstört worden war. Wobei es natürlich nicht darum ging, das alte Wirtschaftsniveau nur einfach wieder zu erreichen, sondern darüber hinaus den Grundstein zu einer neuen Wirtschaftsordnung zu legen. Und als die ersten Schritte in dieser Richtung durch den Fünfjahrplan (1929–1933) und die auf Kosten der Bauernschaft durchgeführte brutale, aber unvermeidliche Kapital-Akkumulation getan waren, sah sich die Sowjetunion der drohenden Gefahr der faschistischen Aggression ausgesetzt. Auf diese spezifischen Begleitumstände, also auf objektive Umstände einer nicht »klassisch« verlaufenden Revolution führt Lukács die Bürokratisierung, die Willkürmaßnahmen, das Erdrosseln der Demokratie des Rätensystems (das in den konvulsiven Revolutionsjahren aus einer wirklich spontanen Massenbewegung hervorging) zurück. Irgendwie wollte er nicht wahrhaben, daß die Stalinsche Theorie der ständigen Verschärfung des Klassenkampfes während des Aufbaus des Sozialismus in der vielfach künstlich hergestellten hysterischen Atmosphäre nur eben eine Stütze für die Ausübung der unbarmherzigen Repressalien war.

### *Lukács' Bekenntnis zur Revolution 1917 und die Folgen*

Lukács versäumt es auch nicht, den »Ertrag« der stalinistischen Wirtschaftspolitik zu würdigen. Für ihn enthält selbst die Gewalt eine Funktion: »Sie ist«, schreibt er, »zwar oft ein Vehikel zur Zerstörung primitiver Produktionsverhältnisse (Kolchosierung), ihr wesentlicher Zweck bleibt jedoch das unmittelbare Herbeischaffen von hochentwickelten, den wirklichen Aufbau des Sozialismus objektiv-ökonomisch

ermöglichenden quantitativen wie qualitativen Produktionsbedingungen.«<sup>14</sup> Und er fährt fort: »Die Sowjetunion ist heute ... eine ökonomische Großmacht, das zweite Industrieland der Welt geworden. Und sie hat sich zu dieser Stufe erhoben, ohne in der Zentralfrage des ökonomischen Weges des Sozialismus, in der Vergesellschaftung der Produktionsmittel, auch nur die geringste Konzession gemacht zu haben.«<sup>15</sup> Lakonisch bemerkt er noch an anderer Stelle, daß der Sturz des Kapitalismus im Jahre 1917 kein Fehler gewesen sei,<sup>16</sup> da die Ausbeutung der Volksmassen in Rußland ein unerträgliches Maß erreicht hatte und einzig und allein die Bolschewiki die Beendigung des Krieges und die Verteilung des Bodens an die bettelarmen Bauern anvisiert hatten.

### *Die Ursachen der Deformierung*

Mit Lukács' unerschütterlicher Überzeugung, daß die Eroberung der Macht durch das Proletariat im Jahre 1917 rechtmäßig gewesen sei, erreichen wir eine Art Kulminationspunkt, zu dessen Folgerungen im sozialen Bereich wir in unseren Schlußbemerkungen noch zurückkommen werden. Fest steht, daß Lukács die Wurzeln des Übels der Verbürokratisierung nicht in der politischen Basis, nicht in der durch Gewalt errichteten Existenz der sozialistischen Macht sieht, sondern im Überbau, und er führt die Fehlentwicklung auf die Entscheidungen Stalins zurück, der es verstand, auch für provisorische Aktionen theoretisch scheinbar fundierte strategische Thesen zu entwickeln und dadurch die kreative, spontane Innovationsfähigkeit der Volksmassen mittels der Bürokratie zu erdrosseln. Zur Frage einer Alternative in den dreißiger Jahren schreibt Lukács: »Die reale Alternative ... ist ...: ob und wie dieses, für den Sozialismus unerläßliche, weil ihn objektiv fundierende Zentralproblem sich mit jenen Entwicklungsformen vereinigen ließe, die die gesellschaftlichen Vorbedingungen einer soziali-

14 Georg Lukács: Demokratisierung ... S. 131.

15 Ebenda. S. 58.

16 Siehe ebenda. S. 123.

stischen Demokratie — auf einer jeweiligen Höhe der ökonomischen Entwicklung, in ihrem realen Spielraum von ihr umgrenzt — bilden, oder ob sie um des rein ökonomischen Fortschritts willen in den Hintergrund gedrängt, ja vollständig vernachlässigte Momente werden.«<sup>17</sup> Die Einkreisungsangst veranlaßte Stalin, sich für die zweite Variante zu entscheiden, dafür den Weg der Massenrepression und des Massenmords einzuschlagen und somit gewissermaßen auch schon den späteren moralischen Zusammenbruch des Sowjetsozialismus vorzuprogrammieren.

### *Die Ablehnung der bürgerlichen Demokratie*

Die Demokratisierung des Sozialismus bedeutet aber bei Lukács keinesfalls Rückkehr zur bürgerlichen Demokratie. Für ihn trug diese den Keim des Faschismus in sich. Den Parlamentarismus betrachtete er »als geeignetes Instrument, ... die egoistischen Interessen von Kapitalistengruppen zur Geltung zu bringen, und zwar gerade unter dem Schein einer unbeschränkten Freiheit und Gleichheit.«<sup>18</sup> Auch das Mehrparteiensystem der bürgerlichen Demokratie lehnte er ab. »Die bürgerliche Demokratie als Alternative in der Krisenzeit eines sozialistischen Staates«, schreibt Lukács, »bedeutet eine griechische Perspektive.«<sup>19</sup> Er spielt hier auf die Herrschaft der damaligen Junta in Athen an und unterläßt es in diesem Zusammenhang auch nicht, Marx' Meinung über das Vorbild der Polisdemokratie zu zitieren, wonach »deren ökonomische Grundlage die Sklaverei als Basis« war. »Die demokratischen Kämpfe«, so Lukács weiter, »spielen sich stets bloß innerhalb einer privilegierten Minderheit ab, die großen, eigentlich produktiven Massen sind daraus, wie aus jeder aktiven Beteiligung am gesellschaftlichen Leben, prinzipiell ausgeschlossen.«<sup>20</sup>

17 Ebenda. S. 112.

18 Ebenda. S. 36.

19 Ebenda. S. 53.

20 Ebenda. S. 27.

*Die Relativität der Auffassung von der Koexistenz*

Vor dem Hintergrund dieser Grundüberzeugung versteht man vielleicht besser, wie Lukács in den Jahren des *détente* über die Koexistenz der beiden Systeme dachte. Die Konvergenz-Theorie, wonach beide Systeme (der private Kapitalismus und der Staatskapitalismus, den man gewöhnlich in der Alltagssprache als Sozialismus bezeichnet) auf der gleichen wirtschaftlichen Basis beruhen und sich deshalb als Industriegesellschaften perspektivisch gleichen, verneinte er, weil für ihn die Vergesellschaftung der Produktionsmittel das zentrale Unterscheidungsmerkmal war. Lukács hat seine Position zur Koexistenzfrage in zwei längeren Stellungnahmen niedergelegt. In einem Vortrag, den er am 28. Juni 1956 an der Politischen Akademie der Partei der Ungarischen Werktätigen hielt und in einem Beitrag, den er acht Jahre später – also nach dem Ungarnaufstand und vor den Ereignissen des Jahres 1968 – veröffentlichte.<sup>21</sup> In beiden Äußerungen ging er von der Voraussetzung aus, daß auf der Basis des gegenseitigen Vertrauens und des Wunsches, einander besser zu verstehen, ein Dialog zwischen den beiden Systemen zu führen sei. Es sei *nicht nebenbei* bemerkt, daß Lukács dies nur aus einer Position der »machtgeschützten Selbstsicherheit« für möglich halten konnte. Mit dem Verschwinden dieser Stütze hatte der Kontrahent seine Absichten aufgegeben, zu einer friedlichen Koexistenz zu kommen; dies hatte aber Lukács nicht mehr erlebt. Er mußte sich zeitlebens zwischen zwei Mühlsteinen aufreiben lassen: Da war sein konsequentes Festhalten einerseits an den sozialistischen Grundlagen, andererseits an einer Demokratisierung des Sozialismus, die aber unvermeidlich bürgerliche Züge aufweisen mußte, samt allen Konsequenzen. Hingegen traute er der bürgerlichen Demokratie perspektivisch keinen Demokratismus zu.

»Die Koexistenz, das friedliche Nebeneinanderleben der beiden Gesellschaftssysteme«, schreibt Lukács, »muß man wörtlich verstehen:

21 Siehe Lukács György: A haladás és a reakció harca a mai kulturában. Budapest 1956. – Georg Lukács: Der Kampf des Fortschritts (und der Reaktion in der heutigen Kultur. In: Aufbau. Berlin 1956. H. 9. S. 761ff. (im folgenden: Kampf des Fortschritts).

in dem Sinne, daß beide Welten entsprechend ihren eigenen inneren Entwicklungsgesetzen leben können. Das anerkennt (sic!) jede Seite für die andere (sic!). Wir bleiben also, was wir sind: Marxisten, Kommunisten; als solche wollen wir mit euch, mit der bürgerlichen Welt, in Frieden leben; so viel und so intensiv als möglich, wir wollen mit euch Berührung suchen, die ihr nach eueren eigenen Gesetzen, nach eurer eigenen gesellschaftlichen Ordnung und nach eurer eigenen Weltanschauung lebt. Und auf dieser Basis möge dann der Dialog, die Diskussion, das Zwiegespräch zustande kommen, die ständige Berührung auf einer möglichst hohen Stufe, angefangen von der Politik und der Wirtschaft bis hin zur Kultur.«<sup>22</sup>

»Es gibt zwei Klassen«

Diese Gedanken der Koexistenz dürfte man aus heutiger Sicht als Traumbild, als Selbsttäuschung bezeichnen. Als Theoretiker konnte Lukács in den Tagen des »Volksaufstands« (das Wort stammt von ihm) nicht voraussehen, wohin die Ereignisse tendierten. Als Politologe jedoch hätte er dies eigentlich wissen müssen. Ironischerweise waren es gerade seine poststalinistischen Kontrahenten, die sich damals als wesentlich klarsichtiger erwiesen. So schrieb etwa Peter Alfons Steiniger in der Zeitschrift *Einheit*: »die Koexistenz antagonistischer Ideologien ist nichts anderes als Preisgabe der Klassenposition der Parteilichkeit, des Kampfes um die Ziele der Arbeiterklasse. Lukács' Versuch, die richtige Politik der friedlichen Koexistenz verschiedenartiger Staaten mit der falschen These einer Koexistenz antagonistischer Ideologien zu verquicken, dies hat in einer kritischen Periode der zwischenzeitlichen Koexistenz zur Verwirrung der Geister beigetragen.«<sup>23</sup>

Lukács war fest davon überzeugt, daß die Renaissance des Marxismus unter den Verhältnissen des friedlichen Ringens der beiden

22 Georg Lukács: Kampf des Fortschritts. S. 765.

23 Peter Alfons Steiniger: Über die Politik der friedlichen Koexistenz – zu einigen Äußerungen jugoslawischer Genossen und zu Gedanken von Georg Lukács. In: *Einheit*. (1957)6. S. 727ff. (besonders S. 736).

»Universalismen« mit dem Sieg der sozialistischen Idee enden würde. »Der Verfasser dieser Zeilen«, schrieb er, »will seine Überzeugung, daß aus diesem Wettbewerb der Weltanschauungen in der kulturellen Koexistenz der sich wiedergefunden habende, wieder echt gewordene Marxismus als Sieger hervorgehen wird, nicht verhehlen.«<sup>24</sup> In diesem Zeichen stand auch seine Forderung nach der Leninschen Diskontinuität und einer radikalen Abrechnung mit dem Erbe des Stalinismus. Er sollte doch einsehen, daß die Anlässe zum Antidemokratismus im Sozialismus inzwischen nicht aufgehört hatten zu existieren, und dieser Umstand verschmälert wesentlich und notgedrungen die zuverlässigen Positionen des Sozialismus zu einem selbstsicheren Dialog mit der bürgerlichen Seite.

Bezeichnend für Lukács' Einstellung ist, daß er – rückblickend auf die Ereignisse von 1956 in Ungarn – noch kurz vor seinem Tod in einem Interview erklärte: »Die Sache steht so, daß ich 1956 als eine große Bewegung begreife. Die spontane Bewegung brauchte eine gewisse Ideologie. Ich erklärte mich bereit, diese Aufgabe in verschiedenen Vorträgen zu übernehmen.«<sup>25</sup> Imre Nagys Popularität hätte »die spontane (sehr heterogene) Bewegung doch noch im sozialistischen Rahmen« halten können. Daraus habe er, so Lukács, für sich den Schluß gezogen: »Mitgliedschaft, ja Ministerium angenommen, um darin mithelfen zu können.«<sup>26</sup>

### *Wieder einmal das Idol der »Spontaneität«*

Der hier wieder in den Vordergrund gelangte Glaube an die Spontaneität als Idealbild zieht sich wie ein roter Faden durch die Studie *Demokratisierung heute und morgen*. In den turbulenten Tagen der Räterepublik aufgeblüht, im Laufe der Jahrzehnte durch die Idee des postulierten Klassenbewußtseins zurückgedrängt, bahnt er sich hier

24 Georg Lukács: Probleme der kulturellen Koexistenz ... S.234.

25 Georg Lukács: Gelebtes Denken – Eine Autobiographie im Dialog. Frankfurt a.M. 1981. S.214.

26 Ebenda. S.275.

erneut, in Verbindung mit dem Problem der Demokratisierung, seinen Weg zur Oberfläche. Als Lukács die Ansicht vertrat, daß »der erste Schritt zu einer sozialistischen Demokratie« in der »Mobilisierung dieser heute gesellschaftlich-dynamisch, vorwiegend betrachtet, »stummen«, »unterirdischen« öffentlichen Meinung zu einer systematisch-öffentlichen Praxis« beruhe,<sup>27</sup> dürfte er nicht wahrgenommen haben, daß er in Wirklichkeit mit dem Feuer spielte. Waren doch seinerzeit diese »stummen, unterirdischen« Kräfte nicht jene, die an der Demokratisierung des Sozialismus oder an einem Dialog interessiert waren, sondern ganz einfach jene, die das System verändern wollten. Lukács konnte sich in diesen schweren Jahren – ein wenig weltfremd – nur wiederum auf Marx und Lenin berufen. Auf Marx' dritte These zu Feuerbach über die Erziehung der Erzieher, aus der er den Schluß zog, daß »das Organon dieser Selbsterziehung des Menschen – welt-historisch angesehen (sic!) – Selbsterziehung zum wirklichen Menschsein im Sinne von Marx – die sozialistische Demokratie« sei.<sup>28</sup> Und auf Lenin, der davon träumte, daß die Menschen »ihr eigenes Leben, ihre Beziehungen zu ihren Mitmenschen ... im Sinne eines echten Menschseins auszubauen beginnen.«<sup>29</sup> Unter den spezifischen Gegebenheiten des real existierenden Sozialismus dürfte all dies für Lukács eine »alpdruckhafte Vision« geblieben sein. Eine ähnliche Realität hat sich – abgesehen von den stürmischen Zeiten der einstigen, spontanen, großen Konvulsionen – im Laufe der alltäglichen Geschichte des Sozialismus niemals und nirgendwo verwirklicht. Aus den Positionen des Verlierers konnten die jahrtausendlang ausgebeuteten und niedergehaltenen Massen für längere Zeit nicht herauskommen, die messianistische »Erlösung« – verkündet von den Utopisten – blieb nicht nur für immer, sondern auch diesmal ein unrealisierbarer Traum. Der sozialistische Versuch wurde von der kapitalistischen Umwelt während seiner Geschichte in verschiedenem Maße, aber unaufhörlich bedroht. Der sozialistische Versuch war aber auch von einer messianistischen, welterlösenden, fixen Idee geleitet; man wollte auf Grund der

27 Georg Lukács: Demokratisierung ... S.151.

28 Ebenda. S.62.

29 Ebenda. S.172.

»Gleichheit« einen Wohlfahrtsstaat aufbauen, als das dazu nötige Kapital und die Wirtschaftseffektivität im wesentlichen noch fehlten. Durch diese Umstände bewirkt, war die Aneignung der produzierten Güter nur für eine schmale Schicht und deren soziale Infrastruktur möglich, die ihre Privilegien mit allen Mitteln verteidigte. So entstand eine Parteidiktatur statt einer Diktatur des Proletariats, also keineswegs ein »Sozialismus mit menschlichem Antlitz«, ohne die aktive Beteiligung der Volksmassen am öffentlichen, demokratischen Leben.

Gegen diese Faktoren blieb die Berufung des Philosophen auf das Klassenbewußtsein, auf die ideelle Erziehung und Selbsterziehung der Menschen einfach unwirksam.

*Die Folgen des Mangels an Klassenbewußtsein  
– Scheitern der Demokratisierung*

Zur ideellen Vervollkommnung und zur Leistung kann anscheinend die Mehrheit der Menschen und auch der Werktätigen nicht mit dem Hinweis auf Ideale und Klassenbewußtsein, sondern vorwiegend nur durch materielle Anreize bewegt werden. In der Sowjetunion wurden die Massen nicht, in den sozialistischen Ländern nur in einem bescheidenen Maße diesbezüglich motiviert. Eine Leistungssteigerung der ungenügend motivierten Arbeitermassen, die – es sei hier in Erinnerung gerufen – im Sozialismus immerhin von keinerlei (materiellen) Existenzangst bedroht waren, konnte somit nur mittels der Zwangsmaßnahmen einer allumfassenden Bürokratie erzielt werden. Den Zwang beantworteten die Betroffenen ihrerseits mit mäßiger Effektivität. Lukács hat diese eigentlich einfachen Mechanismen nicht zur Kenntnis nehmen wollen. Resigniert flüchtete er sich in eine sehr kompliziert formulierte Konzession: »eine eingehendere und tiefgreifende Analyse der gegenwärtig vorhandenen sozialistischen Gesellschaften« würde »zeigen, daß sie zwar objektiv eine jede Ausbeutung des Menschen durch den Menschen abgeschafft, unmöglich gemacht haben, sich jedoch ökonomisch-sozial so entwickelten, daß das wirtschaftlich-praktische Leben nicht – noch nicht – imstande ist, jene Situation, Tendenzen etc. ins Leben zu rufen, denen zufolge die

Werkstätigen mit den Mitteln der ökonomischen Reproduktion ihres eigenen individuellen Lebens und mit der der Gesellschaft diese als Totalität so umwandeln, daß sie sich die Subjekte betreffend in jene Richtung entwickelt, die diese einst dazu geeignet machen wird, freie Menschen der kommunistischen Formation zu werden.«<sup>30</sup> »Ohnedies«, setzt er hinzu, »kann eine kommunistische Gesellschaft nie entstehen, mag sich die materielle Produktion noch so hoch entwickelt haben.«<sup>31</sup>

*Unveränderte Klassengegensätze  
aus der Sicht der Verlierer*

Nun, in dieser Befürchtung hatte er unbedingt recht. Lukács gehört also zu den großen Träumern, die bislang vergeblich versuchten, durch moralische Erziehung an der Erlösung der leidenden Menschheit mitzuwirken. Der Sozialismus ließ sich aus objektiven Gründen nicht demokratisieren. Wo es versucht wurde, schlug das in eine »nachholende bürgerliche Revolution« um. Dies beweist aber nicht, daß die Existenz eines *demokratischen Sozialismus* theoretisch und praktisch ausgeschlossen wäre. Diese Gesellschafts- und Wirtschaftsformation läßt sich verwirklichen, wenn die oben genannten hemmenden Faktoren eliminiert werden können. Die bürgerliche Formation gewann Oberhand in der »Wende« unter anderem eben dadurch, daß sie viele Anforderungen eines demokratischen Sozialismus besonders auf sozialem Gebiet bei sich verwirklicht hatte und auf diese Weise ihre Anziehungskraft erhöhte. Das Scheitern der Demokratisierungsversuche des Sozialismus bedeutet weder, daß Lukács' Anstrengungen unbegründet waren, noch daß seine Ideen in den Emanzipationsbestrebungen aller Benachteiligten der weiten Kontinente nicht weiterwirken werden. Letzteres mag vielleicht gerade heute notwendiger erscheinen als je zuvor.

30 Ebenda. S.155-157.

31 Ebenda. S.172.

Nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus in Osteuropa steht die Menschheit weiterhin vor dem ungelösten Problem des Gegensatzes zwischen Kapital und Arbeit. Fukuyamas Thesen vom endgültigen Sieg des Liberalismus dürften bis zu einem gewissen Grade nur auf Westeuropa und Nordamerika bezogen von Bedeutung sein. Zwar hat sich Lukács' Befürchtung, daß sich in Mitteleuropa nach einer Wende »griechische Verhältnisse« einstellen könnten, nicht bewahrheitet, doch darf man nicht vergessen, daß die wachsende Enttäuschung in den illusionären Erwartungen vielerorts zur Kräftigung des Rechtsextremismus beitragen und daß sich die verschärfenden sozialen Spannungen nunmehr in der Erscheinungsform von ethnischen Konflikten auf den Balkan und auf andere Kontinente umgelagert haben. Die in der Form der »Globalisierung« voranschreitende »siegreiche« liberale Demokratie erzeugt *genuin* Entfremdung, Existenzangst, Kriminalität, Korruption, Drogenabhängigkeit usw. Mit wesentlich verfeinerten Mitteln führt sie auch die Ausbeutung der Dritten Welt und aller benachteiligten Bevölkerungsschichten und Klassen fort.

Dergestalt bewerkstelligt *die solare Elite* die sie begünstigende Struktur einer einfüntel-vierfüntel Gesellschaft. Ruft man sich Marx' Ausführungen über die sklavenhalterische Polis-Demokratie in Erinnerung, ist man fast geneigt davon zu sprechen, daß sich hier auf einer »höheren« Ebene die Geschichte wiederholt. Ein Vierteljahrhundert nach Lukács' Demokratisierungsvorschlägen ist es an der Zeit, daß Vordenker der sozialistischen und sozialdemokratischen Parteien anfangen, über die Folgen dieser Entwicklung nachzudenken.

Lukács beginnt sein Buch *Demokratisierung heute und morgen* mit einem Zitat aus dem *Manifest*: »Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.«<sup>32</sup> Diese These scheint ihre Gültigkeit nicht verloren zu haben. Freilich halten die selbstgenügsamen und rücksichtslosen Globalisierungs-

32 Ebenda. S.21.

Ideologen heute beide Alternativen für ausgeschlossen. Sie brauchen keine Demokratisierungsvorschläge, keine Konvergenz- oder Koexistenztheorien. Diese Theorien geisterten aber in den Köpfen mancher gutgläubiger, naiver marxistischer Philosophen herum, und als unverwüstliche Gespenster ziehen sie auch seitdem durch die ganze Welt.



UDO TIETZ, Berlin

## Demokratiethoretische Defizite in der Demokratiethorie von Georg Lukács

Wer sich heute über die Aktualität eines Philosophen wirklich Klarheit verschaffen will, der muß diese Aktualität begründen können. Denn eine nur behauptete Aktualität, die sich nicht auch im Raum des Gebens und Nehmens von Gründen verteidigen ließe, setzt sich schnell dem Verdacht aus, nur mit einem Anspruch zu kokettieren, ohne ihn auch einlösen zu können. Dies betrifft auch Georg Lukács, dessen Werk heute einen schwierigen Stand hat. Ich glaube aber, man verbessert die Situation nicht dadurch, daß man die Probleme und Schwierigkeiten bagatellisiert, die dazu geführt haben, sondern allein dadurch, daß man das tut, was Lukács selbst in Bezug auf andere Denker auch immer gefordert hat: nämlich das »Lebendige vom Toten« zu scheiden.

Im Folgenden möchte ich den Teil des Spätwerkes diskutieren, dem in politischer Hinsicht eine ganz besondere Bedeutung zukommt – das politische Testament von Georg Lukács.<sup>1</sup> Diese besondere Bedeutung ergibt sich nicht allein aus der Tatsache, daß Lukács seine Schrift *Demokratisierung heute und morgen* vor dem Hintergrund des Prager Frühlings entwirft, also zu einem Zeitpunkt, als wieder einmal die Menschen im realen Sozialismus mit Panzergewalt zur Räson gebracht wurden, sondern vor allem auch daraus, welche philosophisch begrün-

1 Siehe dazu auch Udo Tietz: *Gelebtes Denken* zwischen Affirmation und Kritik. Georg Lukács und der Stalinismus. In: INITIAL. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft (1990)5. S. 517–527; derselbe: Georg Lukács und der Stalinismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 38(1990)10. S. 951–963; Volker Caysa / Udo Tietz: Zur Genesis und Kritik der Lukáčsschen Demokratisierungsideologie. In: Auf der Suche nach dem Citoyen. Konzepte der Citoyenität. Hrsg. von Volker Caysa. Frankfurt a.M. 1997. S. 103–129.

deten Alternativen er im Angesicht der endgültigen Niederlage dieses Versuchs entwirft, Sozialismus und Demokratie zusammenzuführen.

Dabei werde ich für die These argumentieren, daß Lukács die Bedingungen der gesellschaftlichen Evolution, die eine Regression auf ein vormodernes Entwicklungsniveau verhindern können, nicht nur aus einer eingeeengten Optik erfaßt, sondern aus einer Optik, die auf ironische Weise dem kritisierten Gegenstand verhaftet sind. Dies hängt mit drei Sachverhalten zusammen: erstens mit dem Verkennen der Bedeutung des Marktes als der Sphäre, in der ökonomisch souveräne Wirtschaftssubjekte Produkte und Dienstleistungen im Austausch realisieren, so ihre Produkte und Dienste frei selektieren und die Tauschbeziehungen im Ausdruck ihrer Souveränität vertraglich regulieren; zweitens mit der These vom »Primat der Politik über die Ökonomie«, insofern Lukács zwar die Ökonomie als Grundlage der sozialistischen Umgestaltung ansieht, der Partei jedoch noch immer zugestehen will, von »außen«, vermittels »teleologischer Setzungen« in die Ökonomie einzugreifen und entsprechend umzuformen; und schließlich drittens mit einem basisdemokratisch überanstrengten Politikverständnis.

Unter Hinzuziehung der These, daß das »Mehr-Parteien-System« eine historisch überwundene, weil »bürgerliche Form der Demokratie« darstellt, lassen sich hieraus drei Schlußfolgerungen ableiten:

*Erstens:* In sozialer und politischer Hinsicht liegt diesem Sozialismusmodell eine Homogenitätsillusion zugrunde, die, ausgehend von Hegel über Marx bis hin zu Lenin und Stalin, für die gesamte parteioffizielle Diskussion um den Sozialismus verbindlich blieb, eine Illusion, für die die Hoffnung charakteristisch war, daß letztendlich alle aus dem gesellschaftlichen Realprozeß resultierenden Abstraktionen und Verselbständigungen sich im Sozialismus wieder auf eine ursprüngliche Einheit zurück beziehen lassen — bei Lukács war dies die Arbeiterklasse, die er zu einem »ideellen Gesamtsubjekt« der Gesellschaft verklärte. Damit geraten ihm die soziokulturelle Entwicklung prägenden Tendenzen der Pluralisierung, Differenzierung und multidimensionalen Verflechtung sozialer Prozesse aus dem Blick, die dem 20. Jahrhundert in vielerlei Hinsicht ihren Stempel aufprägten.

*Zweitens:* In ökonomischer Hinsicht läßt sich Lukács von der Vorstellung leiten, daß sozialistische Volkswirtschaften wie zentral geleitete und politisch geführte Betriebswirtschaften funktionieren sollten – eine bittere sozialistische Realabsurdität. Und insofern Lukács meint, daß sich der Widerspruch von Markt und Plan nur aus einer am Plan orientierten Sicht auflösen läßt, kann er dann auch die selbstgestellte Frage, warum es der »sozialistischen Wirtschaft«, außer in der »Kriegsproduktion«, nirgends gelang, die Konkurrenz mit der »kapitalistischen Wirtschaft« aufzunehmen, nur in folgender Weise beantworten: weil allein hier die »zur /realen/ Kompetenz erhobene Kontrolle seitens des wirklichen »Konsumenten« durch die »Führung der Armee« realisiert wurde.<sup>2</sup> Wenn man nun dieses Konzept auf die Gesamtgesellschaft überträgt, dann haben wir in der Konsequenz genau wieder jenes stalinistische Wirtschaftsmodell, das Lukács als ineffektiv kritisiert, mit der für dieses Modell typischen »einheitlich gesetzten teleologischen Leitung« durch das Zentralkomitee der Partei unter der Leitung ihres jeweiligen Vorsitzenden, mit der Liquidierung des Marktes, mit einem beständigen Krieg gegen die Persönlichkeit und der beständigen Subsumtion der Individuen unter den Apparat – ob dieser Apparat dann im Sinne der »Führung der Armee« oder im Sinne der »Parteiführung« verstanden wurde, ist in der Endkonsequenz für die »Geführten« eierlei!

*Drittens:* In philosophischer Hinsicht impliziert die Auffassung vom Primat der teleologischen Zwecksetzungen gegenüber allen anderen Handlungsbereichen eine praxisphilosophische Deutung der Gattungsgeschichte, durch die die Beziehung zwischen handelndem Subjekt und der Welt der manipulierbaren Gegenstände derart privilegiert wird, daß der vom Idealismus auf die theoretische Erfassung von Gegenständen eingeschränkte Vernunftbegriff lediglich instrumentalistisch umgeformt werden kann.

Mit dieser praxisphilosophischen Deutung<sup>3</sup> der Gattungsgeschichte,

- 2 Siehe Georg Lukács: Demokratisierung heute und morgen. Hrsg. von László Sziklai. Budapest 1985. S. 126.
- 3 Siehe dazu Udo Tietz: Die Entfaltung des Produktionsparadigmas. Ein blinder Fleck in der Feuerbachkritik von Marx. In: Marxismus – Versuch einer Bilanz. Hrsg. von Volker Gerhardt. Berlin 2001. S. 382-409.

mit der der Bildungsprozeß der Gattung ja zugleich in eine geschichtsphilosophische Perspektive rückt, gewinnt Lukács jedoch noch keinen Raum, um einen Vernunftbegriff zu entfalten, der zu einer alternativen Selbstausslegung der Moderne führt. Dies klingt zunächst paradox. Ist es doch gerade das erklärte Ziel von Lukács, im Anschluß an Marx den Diskurs der Moderne so umzustellen, daß nicht nur die Ansprüche des als bürgerlich apostrophierten Universalismus als Resultat eines Verkehrsprozesses erkennbar werden, eines Verkehrsprozesses, der aus der Teilung der Arbeit resultiert und ein Praktisch-Werden dieser Ansprüche verhindert; gleichzeitig und in diesem Zusammenhang will Lukács ja zeigen, wie unter sozialistischen Bedingungen der Bann des Stalinismus gebrochen und die lebendige Arbeit befreit werden kann. Und dies, so die Grundüberzeugung von Lukács, gelingt dann, wenn unter der Führung einer Avantgarde die Intersubjektivität der vergesellschafteten Arbeiter gegen die tote Arbeit geführt wird. Denn dann soll sich der vermittelt teleologischer Setzungen gesteuerte Stoffwechselprozeß zwischen Gesellschaft und Natur durch die »ständig zunehmende Überwindung« der materiellen Basis »in Richtung der reinen Gesellschaftlichkeit« hin bewegen.<sup>4</sup>

Lukács bietet mit den teleologischen Zwecksetzungen eine Instanz auf, um das »Reich der Freiheit« gegen das der Notwendigkeit durchzusetzen. Zwar nicht in dem Sinne, daß damit die Arbeit als Voraussetzung des Stoffwechselprozesses überflüssig würde, wohl aber in dem Sinne, daß der Bann der entfremdeten Arbeit gebrochen wird, der die Abtötung dialogischer Beziehungen nach sich zieht und die monologisch in sich gekehrten Subjekte füreinander zu Objekten macht. Doch wie nun ist diese Aufhebung des geschichtlichen Zwangszusammenhangs zu denken, die ein zwanglos-dialogisches Zusammenhandeln aller Menschen ermöglichen würde? Und wie läßt sich aus der Gefangenschaft der Moderne ausbrechen, ohne daß die Errungenschaften

4 Siehe Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx. Darmstadt und Neuwied 1972. S.46f. Diese Auffassung, die man als *praxisphilosophischen Erzeugungsidealismus* bezeichnen kann, scheint der Position von Fichte näher zu sein als der Hegelschen Arbeitsauffassung, insofern auch bei Fichte die Wirklichkeit aus der Tathandlung des Ichs rekonstruiert wird.

und Differenzierungsgewinne der Moderne dabei auf der Strecke bleiben? Für Lukács, der in der stalinistisch entfremdeten Praxis eine Form der versehrten Intersubjektivität kenntlich machen will, offenkundig dadurch, daß die entzweite sittliche Totalität durch die synthetisierende Kraft der nichtentfremdeten Arbeit mit sich versöhnt wird. Indem der Stoffwechselprozeß des Menschen mit der Natur der gemeinschaftlichen Kontrolle der frei assoziierten Produzenten unterworfen wird, soll der gesellschaftliche Zwangszusammenhang gebrochen und die lebendige Arbeit vom Joch der toten befreit werden.

Die Auseinandersetzung mit der äußeren Natur steht nun aber unter der Idee der Selbsterhaltung, d. h. im Funktionskreis instrumentellen Handelns, in den auch das Denken noch einbeschlossen wird, insofern dieses allein der technischen Verfügung über und der informierten Anpassung an die äußere Natur dient. Eben diese Privilegierung des instrumentellen Handelns führt nicht nur zu einem praxisphilosophischen Verständnis von Gesellschaft als eines die Einzelsubjekte einbegreifenden Monosubjekts, welches unter der Führung einer Avantgardepartei synthetisiert werden soll, sie führt zugleich zu einem instrumentalistischen Vernunftbegriff, so daß auch die Logik der gesellschaftlichen Rationalisierung nur und ausschließlich im Licht strategischer bzw. instrumenteller Rationalität erfaßt wird. Denn die Rationalität solcher Handlungen, mit denen ein handelndes Subjekt mit einer bestimmten Absicht in die Welt eingreift, um durch geeignete Mittel einen intendierten Zustand herbeizuführen, thematisieren wir ja allein unter dem Gesichtspunkt der Zweckrationalität der Mittelwahl.

Ein solches Handlungsmodell, das auf die Auseinandersetzung des Subjekts mit der äußeren Natur zugeschnitten ist und unter der Idee der Selbsterhaltung steht, ist jedoch bei aller Kritik an der Subjektphilosophie dieser zumindest in dem Punkt verhaftet, als man hier wie dort davon ausgeht, daß die durch instrumentelle Vernunft regulierten Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt nicht nur das Verhältnis zwischen Gesellschaft und äußerer Natur bestimmen sollen, sondern auch die interpersonalen Beziehungen, die durch die Unterdrückung der Klassen gekennzeichnet sind.

So ist es denn auch kein Zufall, daß Lukács in seinem Demokratisierungskonzept das Problem der intersubjektiven Anerkennung nur in einer durch das Produktionsparadigma verengten Fassung aufgreift, nämlich in der Fassung, die sie in der Dialektik von Herr und Knecht angenommen hatte. Es spricht zwar für den Realismus von Lukács, daß er die systemisch induzierten Verdinglichungen sozialer Beziehungen im Stalinismus nicht vergleichgültigt – innerhalb des parteioffiziellen Marxismus war man diesbezüglich entschieden realitätsferner. Lukács Realitätssinn steht jedoch in einem bemerkenswerten Gegensatz zu seiner Blindheit gegenüber dem Gesichtspunkt der intersubjektiven Anerkennung, soweit diese nicht auf den Prozeß der kooperativen Arbeit zurückführbar ist. Und dies hängt wiederum mit einer Blindheit des in das Produktionsparadigma integrierten Entfremdungskonzepts zusammen. Mit diesem Konzept von Entfremdung läßt sich nämlich der Aspekt der Entfremdung von dem der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme oder dem der Individualisierung durch Vergesellschaftung nicht mehr hinreichend unterscheiden. Denn es fehlen ihm Kriterien, mit denen sich die Zerstörung traditioneller Lebensformen von der Verdinglichung posttraditionaler Lebenswelten unterscheiden ließen,<sup>5</sup> so daß Lukács noch am Ende seines Schaffens der Tendenz erlag, das Spektrum der Anerkennungsforderungen auf eine einzige Dimension zu verkürzen, auf die Dimension der Selbstverwirklichung in und durch die Arbeit.<sup>6</sup>

Dadurch aber schneidet Lukács nicht nur alle Aspekte der intersubjektiven Anerkennung, die nicht direkt aus dem Prozeß der kooperativen Arbeit hervorgehen, aus dem moralischen Spektrum der sozialen Kämpfe seiner Zeit heraus und legt diese insgeheim auf das Ziel der produktiven Selbstverwirklichung fest – was natürlich mit seinem geringen Interesse an moral- und rechtstheoretischen Fragen zusam-

5 Siehe Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M. 1985. Bd.1. S.501f.

6 Siehe Thomas Meyer: *Der Zwiespalt der Marxschen Emanzipationstheorie*. Kronberg/Ts. 1973. S.44ff. Siehe auch: Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M. 1994. S.231.

menhängt. Gleichzeitig und in diesem Zusammenhang lädt er den Begriff der Arbeit normativ so weit auf, daß er nun den Akt des Produzierens selbst als einen Prozeß der intersubjektiven Anerkennung konstruieren kann. Denn im Vollzug einer als ganzheitlich und nicht entfremdet vorgestellten Arbeit verschränkt sich die Erfahrung der Vergegenständlichung eigener Fähigkeiten derart mit der geistigen Vorwegnahme eines möglichen Konsumenten, daß der einzelne durch sie zu einem intersubjektiv vermittelten Selbstwertgefühl in und durch die Arbeit gelangt. Auf diese Weise wird die nichtentfremdete Arbeit zur *alleinigen* Restitutionsinstanz menschlicher Wesenskräfte im Prozeß der Gattungsentwicklung. Die Arbeit, die Lukács im Anschluß an Marx nach dem Vorbild der handwerklichen oder künstlerischen Tätigkeit vorstellt, avanciert damit zum Garanten einer »doppelten Bejahung«, die sich sowohl auf das Subjekt selbst wie auch auf den anderen bezieht.<sup>7</sup>

Wie immer wir uns heute zum politischen Testament von Lukács stellen, es bietet neben den Einsichten in die Strukturen einer stalinistischen Herrschaftspraxis eine ganze Reihe ungelöster Probleme, zu deren Lösung sich dann auch das philosophische Instrumentarium von Lukács als ungenügend und als nicht mehr zeitgemäß erweist. Dies mindert natürlich nicht sein Verdienst, sich innerhalb des parteioffiziellen Marxismus diesen Problemen überhaupt gestellt zu haben. Heute jedoch, nachdem der stalinistische Sozialismustyp von der Bühne der Weltgeschichte abgetreten ist, nachdem wir wissen, warum und aus welchen Gründen das von Lukács immer geforderte und von vielen Menschen bis 1989 ja auch erhoffte Bündnis zwischen Sozialismus und Demokratie nicht zustande kommen *konnte*, heute werden wir uns nach gangbaren Alternativen umschaun müssen.<sup>8</sup> Und daß die Demokratisierungsschrift von Lukács hier noch Anregungen parat hält, würde ich bezweifeln. Denn Lukács plädiert zwar für Politikformen mit den Elementen der Spontaneität, der Öffentlichkeit und der zur Gewohnheit gewordenen »selbsttätigen Handlungsweisen« der

7 Siehe ebenda. S.232.

8 Siehe Udo Tietz: Die Grenzen des Wir – Eine Theorie der Gemeinschaft. Frankfurt a.M. 2002. Kap.3.

Massen, ein Modell, als dessen zusammenfassende Leitidee die Formel von der Demokratisierung des Alltagslebens gelten kann.

Gleichwohl ist sein Politikansatz, für den das basisdemokratische Paradigma »von unten ... nach oben«<sup>9</sup> charakteristisch sein sollte, wohl kaum noch für eine plurale und demokratische Gesellschaft geeignet. Denn dieses Modell ist auf Grund seiner basisdemokratischen Überanstrengung zu einfach und zu unterkomplex, um in demokratietheoretischer Hinsicht für moderne Gesellschaften eine Herausforderung darzustellen.

9 Georg Lukács: Demokratisierung heute und morgen. S. 150f.

HANS-MARTIN GERLACH, Mainz/Leipzig

*Zwischen Dialektik der Aufklärung  
und Zerstörung der Vernunft*

Horkheimer/Adorno, Cassirer und Lukács  
– Versuch eines Vergleichs  
dreier philosophischer Zeitanalysen

Es ist ein bemerkenswertes Phänomen (welches ganz offenbar der geistigen und politischen Situation der Zeit geschuldet ist), daß zwischen 1941/42 und 1944 vier bedeutende Denker des 20. Jahrhunderts, die alle aus dem deutschen Kulturkreis stammen oder ihm wesenhaft verwandt sind, mit Buchmanuskripten beschäftigt waren (deren Veröffentlichung allerdings erst Jahre später erfolgte), die an wirklich entgegengesetzten Weltenden (von Alma-Ata und Moskau bis New York und Los Angeles) sich mit der faschistischen Barbarei und der daraus erwachsenden totalen Bedrohung der menschlichen Gesellschaft und ihrer Kultur durch den Nationalsozialismus und seine aggressive Welteroberungspolitik geistig auseinandersetzten. Trotz vieler gravierend unterschiedlicher Positionen weisen sie in ihren theoretischen Grundkonzepten doch mancherlei Gemeinsamkeiten auf. Diese bestanden letztendlich darin, daß sie alle erstens jener großen geistig-philosophischen Tradition verpflichtet sind, die das deutsche Geistesleben in den Strom der Weltkultur, insbesondere aber des europäischen Denkraumes verankert sehen will, das mit dem Reich der Barbaren nicht untergehen darf und daß sie zweitens angesichts der Barbarei dennoch nachfragen müssen, wie es möglich sein konnte, daß gerade Deutschland zum Zentrum dieser politischen und geistigen Reaktion und des Antihumanismus werden konnte, wo dafür die Quellen zu finden sind. Und sie interpretieren dann auch wieder einheitlich diese Quellen wesentlich vom *Endergebnis* der historischen Entwicklung aus. Der eine, der sich vornehmlich der deutschen gesellschaftlichen,

politischen und geistig-intellektuellen Entwicklung zuwendet, weil er in ihr das »Kerngeschehen« reaktionären Zeitgeistes glaubt entdecken zu können, meint diese Quelle in einer nachrevolutionären (nach 1848), später imperialen Abirrung des Geistes von den Höhen der deutschen Vernunftskultur zu finden, die nicht am Mangel der Vernunft, wohl aber an der die Vernunft zerstörenden Kraft gesellschaftlich konservativer, reaktionärer Verhältnisse festzumachen sind. Die anderen drei Autoren greifen in diesem Prozeß selbst viel weiter im europäischen Raum zurück und kommen entweder bei der sokratisch-platonischen oder auch der vorsokratischen Tradition an, die in sich schon die Möglichkeit einer solchen Destruktion aufweist, oder gar beim griechischen Mythos, der in sich die Aufklärung birgt, die ihrerseits wieder zum Mythos degeneriert und so menscheitsbedrohend wird. Es handelt sich – wie man an diesen wenigen Worten schon bemerken kann – um die drei großen zeitkritischen Arbeiten von Lukács, Cassirer und Horkheimer/Adorno, also um die *Zerstörung der Vernunft*, um den *Mythus des Staates* und um die *Dialektik der Aufklärung*.

Alle drei Arbeiten bemühen sich, einen historisch-analytischen Blick auf die Entwicklung des totalitären Irrationalismus in seiner aufgegipfeltsten Form in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu geben, also des Irrationalismus der faschistischen Barbarei. Und alle drei sind auf mehr oder weniger geniale Weise extrem einseitig, was aber zugleich den Vorteil hat, daß sie sehr pointiert Entwicklungstendenzen als Hauptlinien herausarbeiten, die gerade ob ihrer Einseitigkeit den Blick des Zeitalterbetrachters von vielen verstellenden Nebensächlichkeiten freihalten und auf diese Weise gerade Züge von dauerhafter *und* aktueller Gültigkeit feststellen. Das aber birgt andererseits auch den Mangel in sich, die ganze Fülle des Begriffs dessen, was hier als das Irrationale firmiert, nicht total in den Blick zu bekommen. Wenn man die *Dialektik der Aufklärung* einspannt zwischen zwei Thesenpolen, die da lauten: »Schon der Mythos ist Aufklärung« einerseits und andererseits »Aufklärung schlägt in Mythologie zurück«,<sup>1</sup> so hat man sicher

1 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Bd. 5. Frankfurt a.M. 1987. S. 21 (im folgenden: Dialektik der Aufklärung).

ganz allgemein einen großen geistesgeschichtlichen Bogen geschlagen, der die Notwendigkeit der Entzauberung der Welt durch aufklärerisches Denken festhält, wenn es »das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen«, denn »das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt«, das die »Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen« wollte. Und man hat auch – was den anderen Pol dieses Geschehens betrifft – gezeigt, daß »die vollends aufgeklärte Erde ... im Zeichen triumphalen Unheils«<sup>2</sup> strahlt.

Horkheimer und Adorno bleiben aber in diesem – wie Habermas bemerkt – »ihrem schwärzesten Buch« in einem Kreis der Hoffnungslosigkeit, denn während die »*dunklen* Schriftsteller des Bürgertums« (so gleichfalls Habermas in seinem *Philosophischen Diskurs der Moderne*) wie Macchiavelli, Hobbes und Mandeville, die es »dem von Schopenhauer eingenommenen Horkheimer schon immer angetan«<sup>3</sup> hatten, noch konstruktiv dachten und von »Disharmonien ... noch Linien zur Marxschen Gesellschaftstheorie«<sup>4</sup> führten, war es in der *Dialektik der Aufklärung* anders. Horkheimer und Adorno knüpfen an die »*schwarzen* Schriftsteller des Bürgertums« an, voran an Marquis de Sade und an Nietzsche, »um den Selbstzerstörungsprozeß der Aufklärung auf den Begriff zu bringen«.<sup>5</sup> Allerdings meint Habermas: Auf die »lösende Kraft« des Begriffs »durften sie, ihren Analysen zufolge, nicht mehr hoffen. Geleitet von Benjamins ironisch gewordener Hoffnung der Hoffnungslosen, wollten sie von der paradox gewordenen Arbeit des Begriffs gleichwohl nicht lassen.«<sup>6</sup> Und deshalb diese merkwürdige Radikalaufklärung über die Aufklärung selbst, die in der totalisierenden Selbstüberbietung der Nietzscheschen Ideologiekritik ihr großes, aber auch distanzierendes Vorbild hatte, die von einem ungeheuren Mißtrauen Nietzsches gegen die Vernunft gekennzeichnet war, welches sich in Nietzsches Feststellung artikuliert: »es gibt keine Vernunft in

2 Ebenda.

3 Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M. 1986. S.130.

4 Ebenda.

5 Ebenda.

6 Ebenda.

dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird«<sup>7</sup>. Sein Mißtrauen gegen »aufklärerischen« Vernunftkult in jeglicher Form drückt sich schließlich klar und deutlich darin aus, wenn er provokativ die Frage in den Raum stellt: »Vertrauen zur Vernunft – warum nicht Mißtrauen?«<sup>8</sup> Diesem grundsätzlichen Mißtrauen gegenüber der Vernunft haben sich auch Horkheimer und Adorno im Lichte ihrer Erfahrungen mit der NS-Barbarei, die sie jedoch nur als Aufgipfelung jener aufklärerisch-vernünftigen Tradition, die sie schon im Mythos festzuhalten gedenken, verschrieben, denn: »Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären.«<sup>9</sup> Und er verfährt deshalb im Prinzip nicht anders als Francis Bacon, der so stolz am Beginn der europäischen Moderne den aufklärerischen Leitspruch verkündete, daß Wissen Macht sei. »Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität.«<sup>10</sup>

Die Distanz zum Objekt bringt die Wirklichkeit unter das Diktat der Vernunft, und zwar einer herrschaftlich-instrumentalisierten. Als Organ einer solchen Anpassung, »als bloße Konstruktion von Mitteln ist die Aufklärung so destruktiv, wie ihre romantischen Feinde es ihr nachsagen«,<sup>11</sup> bemerken Horkheimer/Adorno am Ende ihres Abschnittes über den »Begriff der Aufklärung« in ihrem »merkwürdigen« (so Habermas) Gemeinschaftswerk.

Ernst Cassirer, der etwa zur gleichen Zeit in New York in der Emigration weilt, greift in seiner Auseinandersetzung mit dem politischen und geistigen Totalitarismus im Spätwerk über den *Mythus des Staates* auf den Mythos zurück und verfolgt hier jene Linie zurück, die zwischen den zwei Weltkriegen zu einer ersten Krise des politischen und sozialen Lebens geführt hat und die seiner Meinung nach einen »radikalen Wechsel in den Formen politischen Denkens« mit sich brachte.

7 Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. In: Derselbe: Werke in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. Bd.2. München 1977. S.166.

8 Friedrich Nietzsche: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. In: Ebenda. Bd.3. München 1977. S.517.

9 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. S.30.

10 Ebenda. S.31.

11 Ebenda. S.65.

Der »wichtigste und beunruhigendste Zug in dieser Entwicklung des modernen politischen Denkens ist das Zutagetreten einer neuen Macht: der Macht des mythischen Denkens«. <sup>12</sup> Das Übergewicht des mythischen über das rationale Denken in einigen modernen politischen Systemen sei nur zu signifikant. Cassirers ehrliches demokratisch orientiertes Bemühen war hier der Frage gewidmet, wie ein solcher möglich gewesen und wie dieses Phänomen zu erklären sei, welches doch alle bisherigen Traditionen unseres geistigen und sozialen Lebens auf den Kopf stellt. Der bürgerliche Demokrat Cassirer, der als einer der wenigen deutschen Intellektuellen bereit war, der Weimarer Republik und ihrer Verfassung 1928 in Hamburg eine Festrede zu halten, war entsetzt über den Sieg des Mythos über die Kraft der Vernunft im Raum des Politischen. Er verfolgt theoretisch sehr genau den Weg des Mythos in systematischer und historischer Hinsicht, und er zieht seine Vergleiche zwischen dem Mythos, der Sprache und der Psychologie der Affekte, um den Stellenwert des Mythos im sozialen Leben des Menschen zu bestimmen. Dabei entdeckt er im Mythos jene »symbolische Form« (neben der Sprache, der Kunst und der Religion), die unsere Gefühle nicht nur einfach in bloße Akte verwandelt, sondern die sie in »Werke« umwandelt, die beharrlich und dauernd sind. Ein symbolischer Ausdruck dieser Art kann zu einem »monumentum aere perennius werden«. <sup>13</sup> Und noch etwas entdeckt Cassirer, was für die spätere, die moderne politische Entwicklung vornehmlich so bedeutsam werden sollte. Es ist die Tatsache, daß der Mensch im Mythos eine neue und seltsame Kunst zu beherrschen gelernt hat, »seine am tiefsten verwurzelten Instinkte, seine Hoffnungen und seine Furcht zu organisieren«. <sup>14</sup> Besonders angesichts des Todes, des größten Problems des Menschen, erscheint gerade diese »Kraft der Organisation« in »ihrer größten Stärke«, <sup>15</sup> die es dem Menschen erlaubt, ihn erträglicher zu machen.

12 Ernst Cassirer: *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens.* Frankfurt a.M. 1988. S. 7 (im folgenden: *Mythus*).

13 *Ebenda.* S. 65.

14 *Ebenda.* S. 66.

15 *Ebenda.* S. 67.

Letzteres wird sich bis in die modernen politischen Ideologien und Philosophien des 20. Jahrhunderts hinein grundlegend auswirken – freilich auf eine sehr geänderte Art, – wie es Adorno in seinem »Jargon der Eigentlichkeit« an der Todesproblematik in Heideggers *Sein und Zeit* nachzuweisen sich bemüht. »Der Tod wird zum Stellvertreter Gottes, für den der Heidegger von Sein und Zeit noch sich zu modern war. Auch nur die Möglichkeit der Abschaffung des Todes zu denken, wäre ihm blasphemisch; das Sein zum Tode als Existential ist von der Möglichkeit seiner bloß – bloß! – ontischen Abschaffung ausdrücklich getrennt. Weil er, als existentialer Horizont des Daseins, absolut sei, wird er zum Absoluten als dem Venerabile. Regrediert wird auf den Totenkultus; deshalb hat der Jargon seit den Anfängen mit der Aufrüstung gut sich vertragen.«<sup>16</sup>

Ernst Cassirer interessiert aber der Kampf gegen den Mythos in der Geschichte der politischen Theorie von der Übergangsepoche des »Mythus« in den »Logos« seit der frühgriechischen Philosophie bis hinein in das 20. Jahrhundert, der neben zunehmender Rationalität und Herrschaft der Vernunft im politischen Geschehen eine teuflische Mißgeburt oder eine Janusgesichtigkeit aus sich hervorbringt – den künstlich geschaffenen Mythos des Politischen mit all seinen perversen Herrschaftstechniken, die ihrerseits dem, was Horkheimer und Adorno als die pervertierte Aufklärung im vollendeten Lichte instrumentalisierte Unheilsvernunft bezeichnen, durchaus artverwandt ist. Was Horkheimer und Adorno aber nicht akzeptieren würden, ist für Cassirer unabdingbare Notwendigkeit und intellektueller Auftrag zugleich, wenn er im Schlußabsatz seines Buches mit Verweis auf die babylonische Mythologie und den Kampf Marduks mit der Schlange Tiamat schreibt: »Die Welt der menschlichen Kultur kann mit den Worten dieser babylonischen Legende beschrieben werden. Sie konnte nicht entstehen, ehe die Finsternis des Mythos besiegt und überwunden war. Aber die mythischen Ungeheuer waren nicht endgültig vernichtet. Sie wurden für die Schöpfung eines neuen Universums verwendet, und sie leben noch fort in diesem neuen Universum. Die

16 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. In: Derselbe: Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt a.M. 1973. S. 505.

Mächte des Mythos wurden durch höhere Kräfte besiegt und unterworfen. Solange diese Kräfte, intellektuelle und moralische, ethische und künstlerische, in voller Stärke stehen, bleibt der Mythos gezähmt und unterworfen. Aber wenn sie einmal ihre Stärke zu verlieren beginnen, ist das Chaos wiedergekommen. Dann beginnt mythisches Denken sich von neuem zu erheben und das ganze kulturelle und soziale Leben des Menschen zu durchdringen.«<sup>17</sup>

Mythos und Logos stehen sich in der Cassirerschen Sicht als Antipoden gegenüber, und die Herrschaft des einen hat die Unterdrückung des anderen zur Folge. In der *Dialektik der Aufklärung* zerfließen die scharfen Grenzziehungen, und Mythos und Logos – sprich Aufklärung – gehen unterschiedslos ineinander über. Bei Lukács werden wir dann sehen, wie er auf die Kraft der Vernunft setzt und ihre Zerstörung aus Klasseninteressen zwischen Fortschritt und Reaktion konstatiert. Im Setzen auf die Kraft der Vernunft – allerdings nicht jener stolzen, aber letztlich ohnmächtigen aufklärerischen oder klassischen, – die nur eine Angelegenheit des Kopfes, der Theorie, nicht aber der revolutionären gesellschaftlichen Praxis war, hat nun auch Georg Lukács sein Credo gesprochen: Angesichts der wachsenden Kraft des politischen Irrationalismus, der für Lukács seine philosophischen und gesellschaftlichen »Gipfellen« zwischen Schopenhauer, dem späten Schelling und Nietzsche im 19. Jahrhundert und der Lebensphilosophie, dem Existentialismus, dem Neuhegelianismus und der faschistischen Ideologie und Weltanschauung im 20. Jahrhundert erreichte, sei der Kampf gegen eben diesen Weltanschauungs-Irrationalismus die eigentliche Aufgabe. Für ihn ist dieser Irrationalismus das ideologische Signum der gesellschaftlichen Entwicklung, das engstens mit der sozialen Genesis und Funktion jener konservativ-reaktionären Klassen und gesellschaftlichen Gruppen verbunden ist, die dessen soziale Trägerschichten darstellen. Das schloß jedoch für Lukács nie auch eine immanente theoretische Kritik des philosophischen Materials aus. Selbst noch in den Durchführungen der einzelnen philosophischen »Fallstudien« zeichnet sich dies recht signifikant ab. Dennoch sollte uns die Blochsche Einschätzung in seinem Brief an Georg Lukács vom

17 Ernst Cassirer: *Mythus*. S. 390.

25. Juni 1954 wohl zu denken geben: »Lieber Georg, ich danke dir für die Überreichung der *Zerstörung der Vernunft*. Ein Buch, das rechtzeitig kommt, indem es das imperialistische Philosophieren zugleich mit dessen unablässiger Kritik vermittelt, also der Gefahr entgeht, Giftstoff ungeleitet bekannt zu machen.

Aufgefallen ist mir wieder ein gewisser Soziologismus oder wie man das nennen soll. So etwa S.166. Was ging den geistesaristokratischen und reaktionären Patrizier Schopenhauer die Klassenohnmacht des Bürgertums an? Und vor allem: sind durch derlei die *philosophischen* Probleme des Pessimismus, selbst als Scheinprobleme, erschöpft? Auffallend ist es auch, wie Du nicht ergangene Invektiven Hegels gegen Schelling post numerando und recht übertrieben nachholen willst. Von der »intellektuellen Anschauung« geht ein gerader Weg zu Hitler? Three cheers for the little difference. Und kommt damit nicht ein höchst ungemäßes Glänzen an die Fahne, besser in das Aborthaus Hitler?«<sup>18</sup>

Auch *Die Zerstörung der Vernunft* samt aller Vorarbeiten und Vorstudien von Georg Lukács, die zwischen 1933 und dem Ende der braunen Diktatur verfaßt wurden, wie etwa die Studie *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* (1933) oder jene Arbeit aus dem Winter 1941/42, die die Frage zu beantworten suchte »*Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?*« (ihr erster Teil fand dann wörtlich Aufnahme in die *Zerstörung der Vernunft*) sind letztendlich auch von jener bestechenden Einseitigkeit, die aber gerade auch den Vorteil besitzt, einen Wesenszug deutscher Geistesentwicklung auf den ideologischen Punkt zu bringen, der in vielen anderen Auseinandersetzungen mit dem Werden und dem Wesen der faschistischen Weltanschauung so klar nicht ausgesprochen und ausgeleuchtet wurde. Lukács geht mit den Mitteln der Ideologiekritik und Ideologiekritik vor, die nach Marx nur noch wenige Marxisten im 20. Jahrhundert beherrschten, um den Prozeß der Zerstörung der Vernunft seit dem feudalrestaurativen, reaktionär-romantischen Kampf zunächst gegen die Französische Revolution von 1789 und dann, nach

18 Brief Ernst Blochs an Georg Lukács vom 25.7.1954. In: Ernst Bloch und Georg Lukács – Dokumente zum 100. Geburtstag. Lukács-Archiv. Budapest 1984. S.139-140 (= Archivumi Füzetek, IV).

der Niederlage der Achtundvierziger Revolution, gegen den gesellschaftlichen Fortschritt in Form einer linksbürgerlichen und proletarischen Ideologie zu verfolgen, bis hin zu seiner damals aktuellsten »Aufgipfelung« in der nationalsozialistischen Demagogie und Tyrannei. Deren philosophische Anfangsgründe und auch spätere Erscheinungsformen verschwanden häufig genug in »fachphilosophischer Unschuld«, und sie besaßen dann in ihrem äußeren Erscheinungsbild natürlich nur wenig oder gar keine Ähnlichkeiten mit dem Weltanschauungsdenken der NS-Ideologie als dem letzten Hort der »zerstörten Vernunft«. Georg Lukács erreichte damit, was er sich im Vorwort zur *Zerstörung der Vernunft* als Ziel gesteckt hatte: die internationale Hauptlinie des Irrationalismus in der imperialistischen Periode in jenes Licht zu rücken, in dem sie als »die bezeichnendste und wirkungsvollste Art der reaktionären Antwort auf die großen Zeitprobleme der vergangenen letzten anderthalb Jahrhunderte«<sup>19</sup> erscheint. Und das Kerngeschehen ist dabei eben jene »Zerstörung der Vernunft«, vor der Goethe schon im *Faust* mit seinem berühmten »Verachtet nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen eigentliche Kraft« gewarnt hatte; Kant bemerkte dazu auf beschwörende Weise im besten aufklärerisch-kritischen Sinne in seiner Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786): »Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Proberstein der Wahrheit zu sein. Widrigenfalls werdet ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen, und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Teile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit gesetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen!«<sup>20</sup>

19 Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin 1954. S. 5 (im folgenden: *Zerstörung*).

20 Immanuel Kant: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* In: Immanuel Kant: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 5. Darmstadt 1983. S. 282–283.

Diesem »klassischen« Vernunftkonzept fühlt sich Georg Lukács, auf historisch-materialistischen Füßen stehend, unbedingt verbunden, und er will den Destruktionsprozeß des eigentlichen bürgerlichen Klassenbewußtseins nach dem postrevolutionären Sündenfall dieser Klasse einer prinzipiellen Kritik unterziehen. Das hält er deshalb für notwendig, weil er in der Dialektik von Basis und Überbau die Gefahren zu erkennen vermeint, die sich aus der zerstörten Vernunft für die Barbarisierung der bürgerlich-imperialen Gesellschaft im 20. Jahrhundert ergeben haben und noch weiter ergeben werden, wenn die Wurzel dieses Geschehens nicht freigelegt und schließlich vernichtet wird. Lukács war mit seinem – in der Tat recht einseitigen – methodischen und inhaltlichen Vorgehen zu einem »Klassiker« marxistischer Ideologiekritik geworden, der viele Nachahmer fand, die jedoch häufig in ihrer Platitude dem Lukácsschen Vorgehen nicht das Wasser reichen konnten.

Recht eindrucksvoll hat dies vor fast vierzig Jahren Franz Neubauer in seiner Rezension zum Erscheinen der *Zerstörung der Vernunft* (als Band 9 der Luchterhandschen Ausgabe der Werke Georg Lukács' im Jahre 1962) formuliert: »Lukács ist folgerichtiger Marxist in der Auslegung dessen, was er untersucht. Indem ihn diese materialistische Geschichtstheorie bereits festlegt, macht sie den Zusammenhang begreifbar, zeigt aber auch zugleich die Befangenheit und Enge der Deutung: Wie sehr auch manche Einzelvorgänge ausgezeichnet gesehen und dargestellt werden, wirkt die Gesamttendenz äußerst einseitig...«<sup>21</sup> Das läßt ihn am Schluß seiner Rezension zu der fundamentalen Einschätzung der Lukácsschen *Zerstörung der Vernunft* kommen: »Eine Trennung zwischen wissenschaftlicher Darstellung und politischer Argumentation läßt sich vom Wesen der von Lukács vertretenen Auffassung her nicht rechtfertigen. Wer eine klassische marxistische Deutung geistiger Zusammenhänge studieren will, dem sei das Werk empfohlen. Wer sich der deutschen Philosophie und Geistesgeschichte

21 Franz Neubauer: Rezension zu: Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Bd.2-3. Neuwied und Berlin 1963. S.333.

der vergangenen Jahrzehnte widmen möchte, greife zu anderen Schriften.«<sup>22</sup>

Hier trifft Neubauer sicher genau die Intentionen Lukács selbst, der schon im ersten Satz seines Vorwortes zur *Zerstörung der Vernunft* schreibt: »Dieses Buch erhebt keinen Augenblick den Anspruch, eine Geschichte der reaktionären Philosophie oder gar ein Lehrbuch ihrer Entwicklung zu sein.«<sup>23</sup> Er will noch nicht einmal eine ausführliche, umfassende Geschichte des Irrationalismus schreiben, sondern er bemüht sich »um das Herausarbeiten der Hauptlinie seiner Entwicklung, um die Analyse seiner wichtigsten und typischen Etappen und Repräsentanten. Diese Hauptlinie soll ins Licht gerückt werden als die bezeichnendste und wirkungsvollste Art der reaktionären Antwort auf die großen Zeitprobleme der vergangenen letzten anderthalb Jahrhunderte.«<sup>24</sup>

Lukács ist also überhaupt nicht darum bemüht, eine Geschichte der Philosophie innerhalb der geistigen Situation dieser Zeit in Deutschland zu schreiben, auch nicht eine Verfallsgeschichte derselben. Was er bestrebt ist zu tun, besteht darin, daß a) die aktuellste Form des philosophisch-weltanschaulichen Irrationalismus nicht als plötzlich aus dem Nichts heraustretendes Werk teuflischer, pathologischer Hirne angesehen wird, sondern dieser Fakt eine gesellschaftlich verursachte ideologische Genesis erlebte, die bis in das vorige Jahrhundert zurück reichte, daß b) die »philosophische Unschuld« akademischen Philosophierens oder sozialtheoretischen Denkens ihres Feigenblattes beraubt wird, indem gnadenlos ihre Mittäterschaft an eben diesem Prozeß des Meuchelns der Vernunft offen dargelegt wird, und daß c) aus Lukács' Sicht der Verrat des imperialistischen Bürgertums an dessen eigenen progressiven Traditionen offenbar wird. Das verdeutlicht gleichzeitig, in welchem Maß man sich nunmehr an konservativen, ja reaktionären Linien zu orientieren begann.

Methodisch geht er dabei von der Position aus, daß, wenngleich der Irrationalismus natürlich »eine internationale Erscheinung ist, und

22 Ebenda. S.339–340.

23 Georg Lukács: *Zerstörung*. S. 5.

24 Ebenda.

zwar sowohl in seinem Kampf gegen den bürgerlichen Fortschrittsbegriff als auch im Kampf gegen den des Sozialismus, «<sup>25</sup> er dennoch in Deutschland seine krasseste Form erlebte, die »internationale Dauerwirkungen« hervorbrachte wie sonst nirgendwo auf der Welt. Der Weg des Irrationalismus, der konsequenten Zerstörung der Vernunft mit der Totalität seiner Folgewirkungen für alle Bereiche des individuellen und gesellschaftlichen Lebens, wurde nirgendwo anders als in Deutschland in so klassischer, konsequent bis ans Ende gehender Form beschritten. In anderen Ländern des Imperialismus sind zwar auch Tendenzen dieser Art erkennbar, aber sie sind zumeist auf halbem Weg stehengeblieben. Selbst der »Fall Mussolini« und damit die Ideologie des italienischen Faschismus zeigt alle typischen Momente der Zerstörung der Vernunft nicht auf die Art des Hitlerfaschismus und seiner deutschen philosophisch-weltanschaulichen Tradition; »insofern bleibt die Hegemonie der deutschen Entwicklung bestehen.«<sup>26</sup>

Lukács geht also methodisch davon aus, daß man die höchstentwickelte Form des Irrationalismus historisch konkret analysieren muß, will man Wesensbestimmungen dieses Prozesses herausarbeiten und Schlußfolgerungen für andere Formen ziehen. Er folgt hier der Marx'schen methodischen Diktion, daß die Anatomie des Menschen der Schlüssel für die Anatomie des Affen sei. Allerdings gibt er in der Dialektik von Logischem und Historischem letzterem den Vorzug, und so müssen wir uns in und auch nach Lukács' Arbeit mit einer recht verstreut und okkasionell wirkenden Bestimmung dessen zufriedengeben, was er unter Irrationalismus versteht. So sind Motive des Irrationalismus im allgemeinen: »Herabsetzung von Verstand und Vernunft, kritiklose Verherrlichung, aristokratische Erkenntnistheorie, Ablehnung des gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritts, Schaffen von Mythen usw.«<sup>27</sup> Das »entscheidende Merkmal des Irrationalismus«, das ihn vom bloßen Agnostizismus abhebt (wenngleich hier fließende Grenzen sind), ist das »Stilisieren der deklarierten Unlösbarkeit« von Entwicklungsproblemen der Wissenschaft und Philosophie

25 Ebenda. S. 15.

26 Ebenda. S. 16.

27 Ebenda. S. 8f.

als endgültige Antwort auf neue Fragen, die dann auch noch prinzipiell als »höhere Form des Weltbegreifens« deklariert werden.<sup>28</sup>

Georg Lukács' Konzeption der *Zerstörung der Vernunft* als Entwicklungsgeschichte des Irrationalismus ist, wie schon bemerkt, kein akademisches Lehrstück. Es ist (wie sein gesamtes Werk, insbesondere aber das nach 1917) bewußt eingebettet in die unterschiedlichen Läufe der politischen Kämpfe des 20. Jahrhunderts. Für ihn steht es unabdingbar fest, daß diese Linie des philosophisch-weltanschaulichen Irrationalismus ihre Ursache »in letzter Instanz« in den besonderen deutschen Verhältnissen seit Beginn des 19. Jahrhunderts hatte, insbesondere aber seit der Zeit, wo in großmachtchauvinistischer, aggressiver Weise der zu kurz gekommene deutsche Imperialismus daran ging, mit Reaktion nach innen und Aggression nach außen seine Klassenziele zu erreichen. Der politische und militärische Weg der Vernunft, der aber für diese Kreise für Lukács zu »vernünftig« war, bedurfte des ideologischen Weges der *Zerstörung der Vernunft*. Lukács ist theoretisch orientiert am doppelsinnigen Hegelschen Satz aus der Vorrede der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Wirklichkeit des Vernünftigen,<sup>29</sup> den er aber nach den Regeln der Hegelschen Denkmethode fortdenkt und ihn – wie es Engels schon 1888 im *Ludwig Feuerbach* schrieb – auflöst in den anderen Satz »Alles was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht.«<sup>30</sup> Und er meint es ernst mit der Hegelschen Position der Vernunft als der »Rose im Kreuz der Gegenwart«,<sup>31</sup> die die »harte Arbeit« voraussetzt, daß, wenn man die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken gedenkt, man das Kreuz selbst auf sich nehmen muß, um durch die Rinde den substantiellen Kern der Wirklichkeit zu erkennen.<sup>32</sup>

28 Siehe ebenda. S. 83.

29 Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Derselbe: *Werke*. Bd. 7. Frankfurt a.M. 1986. S. 24 (im folgenden: *Grundlinien*).

30 Siehe Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. In: MEW. Bd. 2. S. 267.

31 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien*. S. 26.

32 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 1. Bd. In: Derselbe: *Sämtliche Werke*. Bd. 15. Stuttgart 1959. S. 293.

Durch die philosophischen Phänomene des Irrationalismus als »Kreuz der Gegenwart« hindurch stößt sein Blick auf eine Wirklichkeit, die unvernünftig geworden ist und wert, daß sie zugrunde geht. Seine Konsequenz aus diesem Blick ist es aber, auf eine neue, vernünftige Wirklichkeit zu orientieren, die er (nunmehr schon in der kalten Nachkriegszeit, in der sein Buch 1954 publiziert wurde) vornehmlich in der Vernunft der Weltfriedensbewegung zu finden vermeint. »Die praktischen Ziele und Perspektiven der Friedensbewegung stehen hier nicht zur Diskussion«, schreibt Lukács im Schlußkapitel seiner *Zerstörung der Vernunft*, aber ihre »bloße Existenz« habe »eine welt-historische Bedeutung für das menschliche Denken: den *Schutz der Vernunft als Massenbewegung*.«<sup>33</sup>

Vier Zeitgenossen, an den unterschiedlichsten Enden der Welt und aus unterschiedlichsten philosophisch-theoretischen Positionen heraus, versuchen eine Antwort zu finden angesichts der menscheits-bedrohenden Barbarei des Faschismus, der am Anfang der vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts als Aufgipfelung allen Unheils gesehen wird, die zur Klärung der Ursachen für Entstehung und Entwicklung dieses Unheil0s beitragen soll, um die Menschheit vor den Gefahren derselben zu warnen und nach alternativen Lösungen zu suchen, die aus dieser Katastrophe führen könnten. Sicher sind all diese Vorschläge mit vielen Mängeln theoretischer und praktischer Art behaftet, was die nachfolgende Weltgeschichte wohl auch gezeigt hat. Dennoch sollte man diese drei großen Zeitanalysen nicht nur als etwas abtun, was der Weltenlauf überholt hat. Angesichts der vielen neuen Probleme, die vor der Menschheit des 21. Jahrhunderts stehen, sollte uns die dort schon vorgeführte theoretische Analyse der Destruktivkräfte zum Nachdenken über die neuen Zerstörer der Vernunft anregen.

33 Georg Lukács: *Zerstörung*, S.673.

KLAUS SCHUHMANN, Leipzig

## Positionsbestimmung bei Lukács und Brecht zu Beginn des Exils 1933/34

Eine Nachprüfung<sup>1</sup>

Es setzt in Erstaunen, daß Brecht erst 1938, als die Expressionismusdebatte unter den Exilschriftstellern in einen Disput über Realismus übergegangen war (markiert von Georg Lukács durch die Überschrift *Es geht um den Realismus*), in die in den Jahren zuvor in der Zeitschrift *Das Wort* geführte Debatte eingriff. Dies geschah vermutlich auch deshalb, weil er sich nun selbst als betroffen ansah und genötigt war, Position zu beziehen. Denn es ging jetzt nicht mehr um das Für und Wider einer schon zu Beginn der zwanziger Jahre abgelebten literarischen Revolte, an der Brecht gar nicht teilgenommen hatte. Zur Debatte stand die Schreibpraxis derer, die im Exil gegen Hitler und für ein anderes Deutschland schrieben, und für Brecht ging es nun wieder um Probleme, die er schon 1933/34 in seiner Replik (später wurde daraus einer seiner »Versuche« mit dem Titel *Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit*) erörtert und in Schreibimperative gefaßt hatte. Nicht nur für sich, sondern wie auch bei Georg Lukács im Interesse einer humanistischen, zugleich kämpferischen deutschen Literatur antifaschistischen Charakters.

Erst 1938 also replizierte er auf Lukács' großen Aufsatz *Größe und Verfall des Expressionismus*, nun aus der Sicht seiner im Exil gemachten Schreiberfahrungen. Und das heißt: unter dem Gesichtspunkt der gegenwärtigen Tauglichkeit dessen, was der ungarische Literaturtheoretiker im Kontext seiner damaligen Aufsätze zum Thema »Kritik der

1 Eine derartige Nachprüfung wäre auch für beider Bild und Wertung des Naturalismus nicht unergiebig und könnte auf den von Lukács kritisch gebrauchten Terminus »Unmittelbarkeit« und Brechts in den dreißiger Jahren verwendeten Begriff »Verfremdung« vergleichsweise ausgedehnt werden.

faschistischen Ideologien« über den Expressionismus bilanzierend zu Protokoll gegeben hatte. So wie Lukács mit sichtlich kritischeren Augen auf seine eigene Biographie im Umfeld jener Denker zurückschaute, die in *Die Zerstörung der Vernunft* als Vorbereiter dessen gesehen wurden, was 1933 politisch zu einer Niederlage der deutschen Linken geführt hatte, befragte er nun auch die Ideologen unter den einstigen Expressionisten danach, was sie als Erbe hinterließen.

Dazu bestand aller Grund, denn diejenigen, die unter literarischen Gesichtspunkten auch heute noch »die« Expressionisten genannt werden, standen sich schon gegen Ende der zwanziger Jahre auf ganz unterschiedlichen Positionen gegenüber, wie sie sich etwa bei Werfel und Döblin zeigten, noch deutlicher aber dort, wo politisch Partei genommen wurde: bei Bronnen, Johst und Benn für die Hitlerpartei, bei Becher, Wolf und Leonhard für die KPD.

Dieser widersprüchliche Sachverhalt verleitete Alfred Kurella schon in der Überschrift seines Aufsatzes *Nun ist dies Erbe zuende*, die ganze Richtung, die ihm schon einige Jahre nicht mehr paßte, als letztlich profaschistisch (also bei Hitler endend) zu denunzieren und jenes Banner zu hissen, auf dem bei den Sowjetschriftstellern seit 1934 die Losung »Sozialistischer Realismus« zu lesen war. Was ihn dazu bewogen hatte, ist kein Geheimnis: der »Fall Benn«. In der Kontroverse mit Klaus Mann hatte der seinen Gesinnungswandel nicht mehr verborgen und den »literarischen Emigranten« hinreichend Bescheid gegeben. Aber just dieser Autor war es dann auch, der sich den neuen Machthabern mit seinem »Bekenntnis zum Expressionismus« wortreich andiente, noch nicht ahnend, daß er damit »entartete« Literatur anpries, um jene Schriftsteller minimiert, die schon 1933 nicht mehr erwünscht waren: die jüdischer Herkunft.

Keine Frage: auf dieses Angebot mußte geantwortet werden. Lukács tat dies, ohne den »Fall Benn« zu erörtern und sich mit dessen Weltanschauung auseinanderzusetzen, obwohl die seit 1930 gehaltenen Reden und Vorträge dieses Dichters in vielen Punkten literarisch bestätigten, was Lukács bei den Philosophen als Irrationalismus bezeichnete. Lukács richtete sein Augenmerk viel mehr auf jene Autoren, die in den Revolutionsjahren links von der etablierten und durch die Kriegskredite für die meisten Expressionisten verächtlich gewor-

denen SPD ihre Heimat suchten: also bei der USPD. Und damit sollte mit dem Blick auf die Gegenwart gezeigt werden, daß es nicht genügt, mit idealistischen Postulaten gegen die Macht zu opponieren, sondern entschieden die ökonomisch-sozialen Wurzeln des Kapitalismus bloßzulegen, also nicht von »Barbarei« oder der »Macht des Bösen« zu schreiben, wenn Hitler gemeint und das System kritisiert werden sollte, das ihn trug.

In diesem Punkt traf er sich, falls er damals das *Pariser Tageblatt* gelesen hat, gewollt oder ungewollt mit Brecht, der Genosse mit dem parteilosen Intellektuellen, der zu dieser Zeit mehr als in den Jahren zuvor darüber nachdachte, wie eine »Plattform für die linken Intellektuellen« beschaffen sein müßte, um im Bündnis gegen das faschistische Deutschland wirksam werden zu können. Den später von Lukács verwendeten Begriff »Volkstümlichkeit« stellte Brecht jedoch unausgesprochen schon 1933 in Frage und setzte dafür den Akzent auf die soziale Differenziertheit der Leserschaft, damit zugleich gegen den klassenindifferenten Volksbegriff der Hitlerpartei opponierend: »Einen der Gründe für die erschreckende Folgenlosigkeit unserer kulturellen Bemühungen erblicken wir darin, daß wir uns gemeinhin mit unseren Arbeiten, die für »alle« bestimmt waren, zum Wohle »aller« dienen sollten, allzu unbestimmt wieder an *alle* wandten. Die Entwicklung in Deutschland lehrt uns, daß keineswegs alle für alle sind und daß nur eine ganz bestimmte, sich eben dadurch von allen anderen Schichten unterscheidende Schicht von Menschen bereit ist, die Interessen aller zu vertreten ... Es ist die Schicht des Proletariats ... Die Auswahl der Schicht, welcher die Rettung der gesamten Zivilisation allein anvertraut werden kann, muß nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten erfolgen, weil nur einer solcherart konstituierten Schicht von Menschen die Kraft innewohnt und die organisatorische Form gegeben werden kann, die nötig ist, Zustände zu schaffen, an denen alle ein Interesse haben, welche also die Grundlage für eine wirkliche Kultur abgeben können.«<sup>2</sup> Ausführlicher und nunmehr auf die Schreibpraxis der exilierten Schriftsteller bezogen, formuliert Brecht in *Fünf Schwierigkeiten beim*

2 Bertolt Brecht: Plattform für linke Intellektuelle. In: Derselbe: Schriften 2. Teil 1. Berlin und Weimar 1993. S.326 (darin auf 1937 datiert).

*Schreiben der Wahrheit*, von denen hier nur die zweite interessieren soll, »Die Klugheit, die Wahrheit zu erkennen«: »Die Leute finden nicht die Wahrheit, die zu schreiben sich lohnt ... Ihnen fehlt es an Kenntnissen ... Die Welt ist zu verwickelt für sie, sie kennen nicht die Fakten und sehen nicht die Zusammenhänge. Außer Gesinnung sind erwerbbarere Kenntnisse nötig und erlernbare Methoden. Nötig ist für alle Schreibenden in dieser Zeit der Verwicklungen und der großen Veränderungen eine Kenntnis der materialistischen Dialektik, der Ökonomie und der Geschichte.«<sup>3</sup>

In einer weiteren Notiz hält Brecht fest: »Diese Wahrheit ist nicht nur eine moralische Kategorie. Das heißt: Es ist nicht nur eine Frage der Gesinnung (Unbestechlichkeit, Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit und so weiter). Sie muß produziert werden. Es gibt also Produktionsweisen der Wahrheit.«<sup>4</sup>

In diesem Textstück finden sich die politisch-philosophischen Kernbegriffe, die es nahe legen, darin Termini zu sehen, die Brecht mit Lukács übereinstimmen ließen. Was Lukács 1933/34 am Expressionismus als letztlich unzureichendes Oppositionspotential idealistisch-utopischen Charakters (der neue Mensch, der neue Staat, die neue Gemeinschaft) monierte, erkannte Brecht zugleich als ein Unvermögen derer, die ihre Gegnerschaft zu Hitler durch ihren Weg ins Exil zwar individuell glaubhaft und moralisch ehrenhaft unter Beweis stellten, dennoch aber über die Schwachpunkte ihrer politisch-philosophischen Gegenposition zum Nazismus (und seinen Fundamenten) nicht hinwegtäuschen konnten. Die Leitbegriffe von Georg Lukács – mit Brechts Wahrheitspostulat vergleichbar –, an die er seine Kritik der einstigen Expressionisten band, heißen »Weltanschauung«, später »Bewußtheit« oder »intellektuelle Physiognomie«. Beiden Programmatikern ging es letztlich um einen politisch und deshalb auch weltanschaulich fundierten Antifaschismus, der in den Kämpfen der damaligen Zeit bestehen und in der ganzen Bandbreite dessen, was als Literatur definiert werden kann, Wirkungen hervorrufen konnte.

3 Bertolt Brecht: Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit. In: Derselbe: Versuche. Heft 9. Berlin 1960. S.89.

4 Bertolt Brecht: Über Wahrheit. In: Derselbe: Schriften 2. Teil 1. S.96.

Das zeigt sich sinnfällig daran, daß beide – wie schon gesagt – von einer Position der Kritik ausgehend, ihre Postulate für eine Literatur antifaschistischer Prägung formulieren. Lukács im Rückblick auf den Expressionismus in seiner Endphase, gleich zu Beginn seines Aufsatzes mit Wilhelm Worringer vom »Zusammenbruch des Expressionismus« sprechend, worin »viel mehr als eine künstlerische Angelegenheit« zu sehen sei, Brecht mit dem Blick auf die von Exilautoren im *Pariser Tageblatt* vorgebrachten Thesen zum Thema »Die Mission des Dichters« (im Dezember 1934) unter dem Titel *Dichter sollen die Wahrheit schreiben*, worin vorerst von drei Schwierigkeiten die Rede war.

Lukács verrät schon in der Einleitung seiner umfänglichen Darstellung, von welcher Prämisse seine Untersuchung ausgeht: »Der Expressionismus, eine verhältnismäßig enge Zirkelbewegung der »radikalen« Intellektuellen in den letzten Vorkriegsjahren, erwuchs während des Krieges ... zu einem nicht unwesentlichen Bestandteil der deutschen Antikriegsbewegung: er war – um später Auszuführendes jetzt schon schlagwortartig vorwegzunehmen – die literarische Ausdrucksform der USP-Ideologie in der Intelligenz.«<sup>5</sup>

Indirekt wird hier auch schon vermeldet, warum sich der ungarische Theoretiker gerade in eine Zeit zurückbegab, in der die »harten Fragestellungen der ersten Revolutionsjahre ... so klare Entscheidungen zwischen Proletariat und Bourgeoisie, zwischen Revolution und Gegenrevolution (erzwangen), daß diese Ideologie daran zerschellen mußte«.<sup>6</sup> Keine Frage: Hier sprach Lukács pro domo und zugleich

5 Georg Lukács: »Größe und Verfall« des Expressionismus. In: Derselbe: Probleme des Realismus. Berlin 1955. S. 146. Dem von Brecht kritisierten methodischen Schwachpunkt, eine »Ideologie« auf eine »Partei« zurückzuführen, lassen sich aus literaturhistorischer Sicht weitere Einwände hinzufügen: die verkürzende Gleichsetzung von Politik und Ideologie, die Beschränkung der Beispieltex-te auf überwiegend theoretisierendebzw. publizistische von Wortführern des Expressionismus und schließlich die Auswahl der literarischen Texte betreffende, besonders daran zu erkennen, daß dem parteilosen Hasenclever (und seinem 1913 geschriebenen Drama *Der Sohn*) der Vorzug vor dem USP-Mitglied Ernst Toller gegeben wurde, dessen Dramen *Die Wandlung* und *Masse Mensch* die eigentlich zeittypischen Beispiele gewesen sind.

6 Georg Lukács: Probleme des Realismus. Berlin 1955. S. 147.

wissend-warnend von einer Zukunft, die ihm und anderen Exilanten in der Sowjetunion Stalins noch bevorstand. Das *Stenogramm einer geschlossenen Parteiversammlung* deutscher Exilschriftsteller aus dem Jahr 1936 gibt darüber Auskunft. Als Brecht am Ende der Expressionismus-Debatte die Studie von Lukács las, die 1934 in der Zeitschrift *Internationale Literatur* erschienen war, fiel ihm nicht schwer, ihn sofort am Streitpunkt von dessen Darlegungen zu fassen: »Es wird im Augenblick wieder über den Expressionismus gesprochen. Da haben wir die gepflegte marxistische Analyse, welche Kunstrichtungen mit einer erschreckenden Ordnungsliebe in gewisse Schubkästen legt, wo schon politische Parteien liegen, den Expressionismus zum Beispiel zur USP. Da ist etwas Langbärtiges, Unmenschliches am Werk. Da wird eine Ordnung geschaffen nicht durch Produktion, sondern durch Eliminierung. Da wird etwas ›auf die einfachste Formel gebracht‹. Da war etwas, was lebte, falsch.«<sup>7</sup> Brecht sah einen »Kunstrichter« am Werk, den er mit einer Witzblattfigur verglich: einem Aviatiker, der, auf eine Taube zeigend, behauptet »Tauben zum Beispiel fliegen falsch.«<sup>8</sup>

Brecht stellte, auf die über Lukács hinausgehende Diskussion bezogen, letztendlich fest, daß ihm die hier geführte Debatte nicht produktiv genug erschien und er sie ihrem Ansatz nach, um seine eigenen Worte gegenüber Lukács zu gebrauchen, für wenig ergiebig hielt: »Da ist ein Wirrwarr in der Debatte, den Formalismus betreffend. Der eine sagt: Ihr ändert nur die Form, nicht den Inhalt. Die anderen haben das Gefühl: Du gibst den Inhalt erst recht der Form preis: nämlich der konventionellen. Vielen leuchtet nämlich eines noch nicht ein: Gegenüber den immer neuen Anforderungen der sich immer ändernden

7 Bertolt Brecht: Die Expressionismusdebatte. In: Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption. Hrsg. von Hans Jürgen Schmitt. Frankfurt a.M. 1973. S. 302. Auf diesen Material-Sammelband sei an dieser Stelle ausdrücklich hingewiesen, desgleichen auf Werner Mittenzweiss Buch *Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács*. Leipzig 1975. In diesem Buch werden die literaturgeschichtlichen Zusammenhänge und der Theoriediskurs der zwanziger und dreißiger Jahre ausgeleuchtet, die im vorliegenden Beitrag vorausgesetzt wurden.

8 Bertolt Brecht: Die Expressionismusdebatte. S. 302.

sozialen Umwelt gegen die alten konventionellen Formen festhalten ist auch Formalismus.«<sup>9</sup> Damit ist ausgesprochen, worum es – für Brecht – eigentlich ging: um den Realismus. Aber in diesem Punkt stimmt er mit Lukács nur noch der Überschrift nach überein, und er wurde nun zu seinem Gegenspieler, der mit *Über Volkstümlichkeit und Realismus* und *Weite und Vielfalt der realistischen Schreibweise* in Kernpunkten ein den Realismusaufsätzen von Lukács widersprechendes Konzept entwarf. Wie weit Brecht und Lukács in ästhetischen Grundfragen, die Theorie und Praxis des Romans betreffend, voneinander entfernt waren, zeigt ein Vergleich der Autoren, die Lukács mit Aufmerksamkeit bedachte, und derer, denen Brecht reflektierend und schreibend den Vorzug gab, abzulesen an Titeln wie *Der Dreigroschenroman*, *Die Geschäfte des Herrn Julius Cäsar* und *Flüchtlingsgespräche* (die später veröffentlichten *Kalendergeschichten* eingeschlossen). Auf eine vereinfachende ästhetische Formel gebracht, könnte man sagen. Der Antiaristoteliker widerspricht dem Aristoteliker, noch zugespitzter: Brecht stellt den »Ramon« gegen den »Roman«.

All das war schon im Vorfeld der Expressionismus-Diskussion zu sehen. Während Lukács, inspiriert von seinen *Blum-Thesen*, sowohl gegen die proletarisch-operative Schreibart der Bredel und Genossen polemisierte und gegen die im bürgerlichen Lager ausprobierten modernen Schreibweisen, die Brecht studierte und ausprobierte, Front machte und schließlich mit dem Ruf nach Volkstümlichkeit eine Literatur für »alle« wünschte, die Brecht als Manko der in der Weimarer Republik geschriebenen Literatur ansah, zeichneten sich hier schon die Weiterungen ab, die nach 1945 sichtbar wurden: ablesbar an Brechts Satire in *Freiheit und Democracy* einerseits und im Drama *Die Tage der Commune* und dem versifizierten *Manifest* andererseits, also im Spannungsfeld von Satire und Entwurf (wenn auch aus der Vergangenheit geholt) das Bild einer sozialistischen Gesellschaft umreißen. Lukács dagegen wartete wieder mit einem an Großkategorien orientierten Ordnungsversuch auf, den er *Deutsche Literatur während des Imperialismus* nannte und dessen Ausblick in die Sätze mündet: »Die Befreiung Deutschlands rückt in eine immer größere Nähe. Die Aufgabe der

9 Ebenda. S. 302f.

inneren Wiedergeburt des deutschen Volkes wird immer dringlicher eine Forderung des Tages für alle ehrlichen deutschen Patrioten. Die deutsche Literatur hat in diesem Erweckungswerk eine gewaltige Aufgabe zu erfüllen: das deutsche Volk aus seinem bisher tiefsten moralischen und ideologischen Verfall ins zivilisierte, ins menschliche Leben zurückzuführen. Dieser selbstverschuldete Absturz des deutschen Volkes kann nur mit den Mitteln der unerbittlichsten Selbsterkenntnis, der schonungslosesten Selbstkritik gutgemacht werden. Hier hat die deutsche Literatur eine große Sendung, in der sie, wenn es gelingt, ihr Volk zur Wiedergeburt zu erwecken, selbst auch wieder zur alten Größe erweckt werden kann. Becher hat als Erlebnis der eigenen dichterischen Aufgabe diese allgemeine Sendung der deutschen Literatur ausgesprochen.«<sup>10</sup>

»Großes, Großes war mir aufgetragen:  
Meines Irrtums Rest zu verschlagen  
Und mich über mich kühn zu erheben,  
Ein gewandelt Bild euch vorzuleben.

Großes, Großes war mir aufgetragen:  
Meines Volkes Feinde anzuklagen  
Und in meinen Taten und Gedichten  
Sie zu richten, ewig zu vernichten.

Großes, Großes war mir aufgetragen:  
Aufzuschauen nach den künftigen Tagen,  
Noch verborgen in den Wolkenhüllen —  
Und des Volkes Willen zu erfüllen.«<sup>11</sup>

Ein Jahr nach der Rückkehr nach Berlin schrieb Brecht, nicht nur in der poetischen Sprache anders als der Kronzeuge von Georg Lukács, das Gedicht *Wahrnehmung*. Es hat folgenden nüchternen Wortlaut:

10 Georg Lukács: Deutsche Literatur im Zeitalter des Imperialismus. Eine Übersicht ihrer Hauptströmungen. Berlin 1946. S. 69f.

11 Ebenda. S. 70.

Als ich wiederkehrte  
War mein Haar noch nicht grau  
Da war ich froh.

Die Mühen der Gebirge liegen hinter uns  
Vor uns liegen die Mühen der Ebenen.<sup>12</sup>

Was Brecht unter Demokratie verstand und wie er sie in Deutschland verwirklicht sehen mußte, steht in den schon genannten literarischen Texten geschrieben, mit denen er zu seinen Landsleuten sprach.

12 Bertolt Brecht: Wahrnehmung. In: Derselbe: Gedichte 5. Berlin und Weimar 1993. S.205.



VOLKER CAYSA, Münster/Leipzig

## Lukács' Ontologie und das Problem einer analytischen Onto-Anthropologie

1. Seit Mitte der achtziger Jahre vollzog sich eine ontopraxeologische Wende der bis dahin vorwiegend scientistisch-gnoseologisch orientierten marxistischen Philosophie in der DDR und der BRD.<sup>1</sup> Der Focus dieser »Kehre« war die Diskussion um die Interpretation der erstmals vollständig edierten *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* von Georg Lukács. Erst in der Vermittlung durch Lukács erfolgte dann eine (um Generationen versetzte) Neurezeption der Fundamentalontologie Martin Heideggers, der Ontologie des Noch-Nicht von Ernst Bloch und der ontologischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer. Diese ontopraxeologische Wende der marxistischen Philosophie in Deutschland vollzog sich aber nicht allein am Leitfaden der Analyse der Sprache, sondern diese wurde begründet in einer Analyse unseres sinnlich-leiblichen Daseins, deren Mittel eine existenzialanalytische Umwendung der Hermeneutik war. Ein mögliches Organon dieser ontopraxeologischen Wende, die also zugleich eine daseinsanalytische (und nicht bloß sprachanalytische) Umwendung der Hermeneutik bedeutete, war (und ist) eine Hermeneutik des Anderen, die danach fragt, wie Anderes und Fremdes (unter Einschluß ihrer Selbstverfremdung und Entfremdung) zu verstehen sind. Wenn aber das Andere, das sich bewegt und verändert, grundlegend für eine praktisch orientierte Seinslehre wird, weil sie sich in der Kunst der Auslegung des Anderen und Fremden begründet, dann wird zugleich der Übergang von der ersten

1 Dies ist dokumentiert in dem Diskussionsblock zu dem Artikel von Georg Quaaas: Ontologische Implikationen der dialektisch-materialistischen Methode. In: Ethik und Sozialwissenschaften 2(1991)2.

Philosophie als der Wissenschaft von dem Sein als solchem, das heißt von einem prozeß- und bewegungsfreien Sein, das also kein Anderes ist, das sich verändern kann, zur zweiten Philosophie vollzogen und zugleich die Ontologie als praktische Philosophie rehabilitiert.

2. Hintergrund dieser sehr verschiedenen Rezeptionslinien war die Metaphysikdebatte, die es in den achtziger Jahren sowohl in der DDR wie in der BRD gab.<sup>2</sup> Dieser Diskurs knüpfte natürlich an Kantsche Problemstellungen an. Kant hatte bekanntlich bemerkt, daß Metaphysik, »wengleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich« ist. »Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgendeine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben.

Und nun ist auch von dieser die Frage:

*Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?*

d. i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?«<sup>3</sup>

Bei den bisherigen Versuchen, bei den Fragen danach, ob die Welt einen Anfang habe oder ob sie von Ewigkeit her sei, habe man sich aber, so Kant weiter, in unvermeidliche Widersprüche verwickelt, so daß man es nicht dabei bewenden lassen kann, zu fragen, wie Metaphysik als Naturanlage möglich ist, sondern man muß es auch in Bezug auf das Wissen oder Nicht-Wissen ihrer Gegenstände »zur Gewißheit« brin-

2 Siehe Volker Caysa: Metaphysik nach Marx. Zur unerkannten Metaphysikdebatte in der DDR zwischen 1979 und 1989. In: Norbert Kapferer (Hrsg.): Innenansichten ostdeutscher Philosophen. Darmstadt 1994.

3 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1966. S. 77 und 79 (= RUB, 274).

gen. Das heißt, man muß es dahin bringen, entweder »über die Gegenstände ihrer Fragen« entscheiden zu können oder aber »über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Ansehung ihrer etwas zu urteilen«. Also entweder geht es darum, »unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern, oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen«. Die Frage, die mit der obigen verknüpft ist, ist demzufolge: »*Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?*«<sup>4</sup>

Nun ist nach Kant zumindest philosophisch klar, daß Metaphysik als Kritik ihrer Erkenntnisformen und der Bedingungen, die sie scheinbar als Naturanlage hervorbringt, möglich ist. Metaphysik ist also als Kritik der (dogmatischen, unhinterfragt geltenden) Metaphysik möglich. Nur ist sie dann noch als Wissenschaft möglich? In Bezug auf die Beantwortung dieser Frage scheint zumindest darüber Einigkeit zu herrschen, daß sie *nicht nur* als Wissenschaft möglich ist. Wenn sie nun aber nicht allein durch Wissenschaft begründet werden kann, durch welche Aneignungsweisen der Wirklichkeit kann sie dann begründet werden, in welchem Maße müssen diese Aneignungsweisen Aufnahme in die Philosophie finden, und in welchem Verhältnis stehen sie in einem philosophischen System zueinander?

3. Die Neubearbeitung dieser freilich sehr Hegelschen Fragen ist in neomarxistischer Perspektive nicht nur mit der verbunden, wie Philosophie in einer durch Wissenschaft und Technik hochgradig mechanisierten und säkularisierten Gesellschaft möglich ist, wenn ihre Funktion im Leben der Menschen nicht einfach durch Religion, Wissenschaft, Technik und Politik ersetzt werden kann. Sie ist darüber hinaus für die ursprünglich angestrebte Renaissance und Modernisierung der Marxschen Philosophie unerlässlich, denn sie zielt auf eine erweiterte Grundlegung Marxschen Philosophierens in einer Gesellschaft, in der neben dem und aus dem Produktionsparadigma offensichtlich noch sehr viel andere gleichberechtigte Paradigmen (wie das der Kommunikation, der Information, des Risikos, des Erlebnisses, der Ökologie, der Leiblichkeit) entstanden sind, die nicht linear-funktional der kapitalistischen Systemrationalität untergeordnet sind und sie

4 Ebenda. S. 79.

nicht nur ergänzen, sondern sie abschwächen oder sogar grundlegend korrigieren wollen.

Für die marxistische Philosophie hat dies zunächst zur Folge, daß sie eine Pluralität (als Toleranz), die nicht mit Beliebigkeit und historisierendem Relativismus zu verwechseln ist, der möglichen Erweiterung und Neubegründung des Marxschen Theorieansatzes zulassen muß, die das gesamte Feld der originären modernen und postmodernen Philosophien umfaßt, die sie aber auch in eine tiefe Identitätskrise stürzt, die dann unvermeidlich erscheint, um wieder im marxistischen philosophischen Denken auf die Höhe der Zeit zu gelangen. Nur durch diese Gefährdung kann eine Renaissance des Marxismus nicht nur möglich, sondern auch wirklich werden. Freilich kann die Marxsche Philosophie auch darin untergehen. Diese Gefahr sah wohl auch Lukács in seinen eigenen Bemühungen um die Renaissance des Marxismus, und er hegte darum die Marxsche, aufklärerische Illusion, daß man bestimmte Wege nicht gehen muß, daß man Entwicklungsstufen, wenn man sie nicht überspringen, so doch verkürzen kann, wenn man weiß, wohin sie führen; daß man sie sozusagen idealtypisch verkürzen, also das Negative der echten Gefährdung vermeiden könnte.

Aber Erfahrungen sind nicht allein durch Wissen zu vermitteln. Erfahrungen müssen gemacht werden, auch wenn die vermeintlich »Sehenden« immer schon wissen, wohin das führt. So gingen auch wir all die Denk- und Irrwege der großen Philosophien unseres Jahrhunderts nach, die Lukács und Bloch schon hinter sich hatten, als sie begannen, an ihrem Spätwerk zu arbeiten. Jetzt, nachdem wir nicht nur wissen, sondern auch erfahren haben, warum sie sich so entschieden hatten, wie sie sich entschieden hatten, gilt es wieder zu den Quellen unseres Aufbruchs, der auch von Verirrungen begleitet war, zurückzukehren. Von der Abstraktion gelangweilt, hatten wir uns jedem Lebendigen, Konkreten wollüstig in die Arme geworfen. Nun gilt es mit der Macht des Begriffs das erlebte, gesammelte Konkrete als Totalität zu erfahren. Dieser erneute Versuch der Systematisierung des Erlebten, die selbst bei enzyklopädischem Wissen immer nur Fragment sein wird, sucht abermals eine Antwort auf die Grundfrage der europäischen Metaphysik zu geben: *»Wie ist eine begriffliche Explikation des wahren Seins vom Standpunkt des Endlichen aus möglich?«*<sup>5</sup>

4. Für den echten, auf einer authentischen Erfahrung gegründeten Marxismus und seine Philosophie bedeutet dies aber, daß die marxistische Philosophie in eine neue Phase der Säkularisierung tritt, was sich immer an dem Streit zwischen Lukáčsscher und Blochscher Philosophie festmachen wird. Denn Lukács' Denken wird immer für eine ästhetisch-rationale und wissenschaftlich aufgeklärte Philosophie stehen, während Blochs Philosophie selbstbewußt religiös und mythologisch verfaßt ist und demzufolge die Frage, wie Blochs Philosophie kritisch aufgehoben werden soll, innerhalb der marxistischen Philosophie mit der identisch ist, wie der (zivil-)religiöse und (sozial-)politische Gehalt marxistischen Philosophierens in einer durch Wissenschaft und Technik entgöttlichten Gesellschaft transformiert werden soll. Von der Beantwortung dieser Frage hängt das Schicksal des Marxismus als in der Moderne neu entstandenen selbständigen Lebensanschauung *und* Lebenspraxis mit eigenen, institutionalisierten Existenz-, Wirtschafts-, Wissenschafts- und Glaubensformen neben denen des Christentums, des Islam, des Hinduismus, des Buddhismus, des Konfuzianismus und einigen Quasi-Religionen, wie denen des New Age und des Sports, in der modernen Weltgesellschaft ab. Dabei gilt es allerdings zu berücksichtigen, daß der Marxismus als philosophische Religion sich in der gegenwärtigen Situation auf Grund der immer noch vorhandenen Vorherrschaft des scientistischen Paradigmas der »Wissenschaftlichkeit« nur einseitig als »wissenschaftliche Weltanschauung«, nicht aber auch als religiöse Weltanschauung selbstbewußt zu verstehen vermag. Zwar funktioniert das Paradigma der »Wissenschaftlichkeit« de facto als Religion im Comteschen Sinne, aber zu dieser Funktionsweise gehört auch, dies Selbstbewußtsein zu verdrängen und sich illusionär als nichtreligiös zu erklären, weil man sich als atheistisch versteht.<sup>6</sup> Dies aber hat ein Mißverständnis im Sich-Selbst-Verstehen

5 Siehe Klaus-Dieter Eichler, Helmut Seidel: Philosophie im antiken Griechenland. In: Ralf Moritz, Hiltrud Rüstau, Gerd-Rüdiger Hoffmann (Hrsg.): *Wie und warum entstand Philosophie in den verschiedenen Regionen der Erde?* Berlin 1988. S.143.

6 Wobei man vergißt, daß Atheismus nicht identisch ist mit Areligiösität.

der orthodoxen Marxisten zur Folge. Ihre philosophische Weltanschauung funktioniert schon seit über einhundert Jahren als säkularisierte Religion nach dem Christentum und der Aufklärung, aber sie selbst verleugnen dies, weil sie ein unmodernes Verständnis von Religion haben. Zwar berufen sie sich in ihrer Kritik der traditionellen Religionen auf die Ergebnisse der Aufklärung, aber in Bezug auf die religiöse Verfaßtheit ihrer eignen Weltanschauung denken sie voraufklärerisch, und sie haben nicht einmal Fichtes positives Religionsverständnis zur Kenntnis genommen. Das ist auch der innertheoretische Grund, warum Ernst Bloch bis heute immer noch nicht von den orthodoxen Marxisten verstanden wurde.

Die von Lukács und Bloch angestrebte Renaissance und die damit verbundene notwendige Öffnung des Marxismus, um als sachkundige Kritik der modernen Gesellschaft und als realistischer Gegenentwurf zu ihr wieder anerkannt werden zu können, ist nur dadurch theoretisch zu fundieren, daß die jahrzehntelang vorherrschende scientistisch-erkenntnistheoretische Verengung des Marxschen Produktionsparadigmas ontopraxeologisch-hermeneutisch aufgehoben wird. Denn nur so ist die ursprüngliche Fülle des Marxschen Theorienansatzes wieder voll herzustellen, der sich eben nicht nur auf die ökonomistische Ideologiekritik der kapitalistischen Organisation der Arbeit, auf das eindimensionale Basisexistenzial der zweckinstrumentellen Erwerbsarbeit beschränkt, sondern darin ist immer die Aneignung des diesem Daseiendem vorausliegenden Seins eingeschlossen, der Natur, der Physis, als Korrektiv des Verhaltens des Menschen zu sich und seinem Anderen in der Erwerbsarbeit.

Will man also die metaphysische Travestierung der zweckinstrumentellen Arbeit in Trennung von dem nicht instrumentell verfügbaren Natursein im scientistisch orientierten Marxismus Rubenscher Prägung und die metaphysische Travestierung des nicht instrumentellen »Naturseins« in Trennung von dem funktional-instrumentellen Arbeitsdasein im mythologisch orientierten Marxismus Blochscher Prägung im Sinne einer nicht metaphysisch travestierten Einheit von beiden in einer ökologisch orientierten Fundamentalontologie der Praxis aufheben, muß eine Synthese von ökonomischer Praxis und ökologischem Handeln, von notwendiger Arbeit, die Mittel zur Zweckrealisierung ist,

und freier Interaktion, die sich Selbstzweck ist, geleistet werden. Kurzum: eine existenzial-hermeneutische Synthese der negativen Onto-Ökologie Heideggers, der positiven Arbeitsontologie von Lukács und der »Theorie des kommunikativen Handelns« ist zu realisieren.

Eine solche alternative Philosophie der Praxis kann aber nicht von einem produktivistischen Praxisbegriff ausgehen. Habermas ist also in seiner Kritik an einer unkritischen, produktivistischen Praxisphilosophie Recht zu geben, wobei bemerkt werden muß, daß damit nicht die Lukácssche Praxisphilosophie der *Ontologie* gemeint ist.<sup>7</sup> Durch eine bornierte Bestimmung der Produktionsparadigmas wird der Begriff der Praxis so verengt, daß sich die Frage stellt, wie die relativ selbständigen Emanzipationspotentiale, die sich in medialer Kommunikation und leiblicher Interaktion, in verständigungsorientiertem Handeln jenseits des unmittelbaren Arbeitsprozesses gründen und die nicht unmittelbar von ökonomischen Strukturen bestimmt werden, ja ihnen allzu oft entgegenwirken, überhaupt begreifbar sein sollen. Verengt man den Praxisbegriff produktivistisch und auf bestimmte Formen der bloß ökonomisch gefaßten Arbeit, so hat dieser schlechte konkretistische Empirismus den Fehlschluß zur Folge, daß mit dem Ende der bisherigen Arbeitsgesellschaft das Produktionsparadigma und, davon abgeleitet, die Praxisphilosophie am Ende ist, dem Habermas übrigens selbst nicht ganz entgeht.<sup>8</sup>

Bekanntlich entwickelte Habermas gegen die produktivistische Verengung der Praxisphilosophie seine Theorie der Praxis kommunikativen Handelns, die in einem ihrer Grundlegungsaufsätze von einem Ergänzungsverhältnis von Arbeit und sprachlich vermittelter Interaktion ausgeht, das sich allerdings als Dualismus erweist.<sup>9</sup>

Diesem Ansatz ist im Grunde auch Lukács verpflichtet, nur versteht Lukács dieses Verhältnis reflexionsphilosophisch vermittelt. Dadurch erscheint bei ihm das für die gesellschaftliche Praxis grundlegende

7 Siehe Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M. 1988. S. 82 und 96.

8 Siehe ebenda. S. 99 und 103.

9 Siehe Jürgen Habermas: *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*. In: Derselbe: *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*. Frankfurt a.M. 1969.

Verhältnis von Arbeit und Interaktion als Verhältnis von formaler Arbeit und Reflexion, die aber beide nicht auf das Schema sich verwerdender Produktion reduziert werden.

Wobei hier formale Arbeit im Sinne der Grundelemente jeder menschlichen Tätigkeitsform, wie sie Marx im *Kapital* bestimmt, gefaßt wird. Dies ist deshalb von zentraler Bedeutung, um zu verstehen, daß Lukács' Sozialphilosophie in Gestalt seiner Ontologie, deren Basis-existenzial die als Arbeit verstandene Praxis ist, eben nicht konkretistisch-empiristisch auf eine historisch-konkrete Form der Arbeit reduziert werden kann und folglich auch nicht unter einer konkretistischen und dogmatischen Verkürzung des Produktionsparadigmas leidet. Lukács' Ontopraxeologie, die davon ausgeht, daß die vernünftige Reproduktion eines humanen Daseins von der Arbeit im Sinne der grundlegenden, elementaren Tätigkeitsform des Menschen, dem bewußten Handeln, abhängig ist, ist daher im Kern eine Onto-Anthropologie, die darauf basiert, daß die formale, abstrakte Arbeit als elementare Gattungstätigkeit jedes einzelnen, als einfachste und allen gemeinsame Lebenstätigkeit, ein sinnvolles Dasein des Menschen erst ermöglicht und daß für eine kritische Praxisphilosophie die Einheit von Ontologie und Anthropologie, wie auch die von Essenz und Existenz, wie bei Bloch, von konstitutiver Bedeutung ist.<sup>10</sup>

Lukács' Ontologie gibt dadurch die Möglichkeit, überhistorisch-universell gültig zu bleiben und doch auch konkret-historisch gesellschaftliche Reproduktionsprozesse zu analysieren. Die Arbeit als abstrakt-allgemeine Tätigkeitsform ist folglich für Lukács völlig zurecht die nicht produktivistisch mißverstandene »Urform der Praxis«, mit der sowohl Kommunikation, Interaktion und auch jegliches verstehensorientiertes Handeln erklärt werden können und wodurch die Disjunktion von Produktionsparadigma und Kommunikationsparadigma, die für die Habermassche Spätphilosophie typisch ist, aufhebbar wird.

Im Gegensatz aber zu Gadamer, von dessen Grundsatz, Sein, das verstanden werden kann, sei Sprache, der späte Habermas ausgeht, betont Lukács, daß das Sein, das begreifbar sein soll, Praxis ist. Voll-

10 Siehe Thorsten Themann: *Onto-Anthropologie der Tätigkeit. Die Dialektik von Geltung und Genesis im Werk von Georg Lukács*. Bonn 1996.

zieht also Gadamer die ontologische Wende der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache, so vollzieht Lukács die ontologische Wende des Marxismus am Leitfaden der Arbeit.

Allerdings muß grundlegend berücksichtigt werden, daß Lukács, im Anschluß an Hegel und Marx, nie Arbeit, kommunikative Tätigkeit und Begierden voneinander trennt und daß jegliches instrumentelles Handeln nicht nur in ein Netz von kommunikativen Interaktionen eingebettet ist, sondern diese auch ermöglicht. Folglich sind Arbeit und Interaktion, instrumentelles und verständigungsorientiertes, kommunikatives Handeln, erfolgreiches und zweckfreies Handeln, monologisches und dialogisches Handeln auch nicht voneinander zu trennen und gegeneinander auszuspielen, vielmehr ist zu fragen, wie sie sich gegenseitig bedingen und erzeugen. Das aber setzt nach Lukács voraus, instrumentelles Handeln nicht mit bloß zweckorientiertem, verdinglichtem Handeln im Sinne von Entfremdung gleichzusetzen, sondern positiv auch als Vergegenständlichung von Möglichkeiten zu fassen, die die Aufhebung der Verdinglichungen zweckrationalen Handelns bedeuten können.

Wie es keine Unmittelbarkeit ohne Vermittlung gibt, so gibt es auch keine zweckfreie Interaktion ohne zweckmäßiges Tätigsein und kein kommunikatives Handeln ohne instrumentelles Handeln.

Die Rede vom »instrumentellen Handeln« ist insofern tautologisch, als jedes Handeln, auch das kommunikative, durch Mittel vermittelt und insofern instrumentell ist. Man darf deshalb auch nicht zweckrationales Handeln mit instrumentellem Handeln gleichsetzen,<sup>11</sup> weil ersteres nur eine besondere Ausprägungsform des letzteren ist, die als versachlichtes instrumentelles Handeln erscheinen kann, mit dem wir unsere Lebenswelt kolonialisieren.

Wie die Arbeit nicht mit der Lohnarbeit und die gegenständliche Tätigkeit nicht mit ihrer entfremdeten Form identisch sind, ist auch die zweckmäßige, zwecksetzende und Zwecke realisierende, wozu auch Selbstzwecke wesentlich gehören, formale (Arbeits-)Tätigkeit nicht

11 Dazu neigt da facto Habermas. Siehe Jürgen Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M. 1984. S.277f.

gleichzusetzen mit der zweckrationalen, geplanten und berechneten, durch fremde Zwecke bestimmten, konkreten (Erwerbs-)Tätigkeit. Folglich ist jedes verständigungsorientierte Handeln immer auch instrumentelles, vermitteltes Handeln, aber es ist deshalb noch nicht versachlichtes und zweckrationales und in diesem Sinne instrumentalistisches Handeln.

Praxis auf zweckrationale Produktion zu reduzieren, hieße aber nicht nur einen verengten Praxisbegriff zu legitimieren, sondern auch ein Verhältnis zum Mitmenschen und zur Natur, das im zwanzigsten Jahrhundert in einer militanten, industriell betriebenen Vernutzung von Natur und Menschen endete. Auch insofern ist die Kritik an einem ökonomistischen Praxisbegriff gerechtfertigt, als sie die Kritik an einer bestimmten, industriell-vernutzenden Naturaneignung einschließt.

Die Dialektik der Arbeit, die uns ein neues Dasein ermöglichte, hat auch das Sein zerstört, das aber Bedingung der Möglichkeit des Daseins überhaupt ist. Daher muß der scientistisch-erkenntnistheoretisch orientierte Arbeitsbegriff ontologisch und ökologisch (und nicht bloß kommunikations- und intersubjektivitätstheoretisch) wieder für das Sein geöffnet werden, das zwar unser Sein und Bewußtsein begründet und das wir reflektieren können, ohne es jemals vollständig durch uns in der Kommunikation mit anderen begründen, reflektieren und reproduzieren zu können – auch wenn wir die selbstbewußte Einbildungskraft haben, dies doch tun zu können. Dies aber ist möglich, wenn man in einer hermeneutischen Ontopraxeologie der Zukunft Arbeit und Zeitlichkeit in ein existenziell ursprüngliches Verhältnis bringt und die bei Heidegger zu findende metaphysische Trennung der Zeit von der Arbeit und die bei Lukács zu findende Trennung der Arbeit zwar nicht von der Zeit, aber von deren Zeitlichkeit, aufhebt. Dabei gilt es grundlegend zu beachten, daß moderne Gesellschaften durch die entfremdende Vorherrschaft der physikalischen, mit Uhren meßbaren Zeit gekennzeichnet sind. In der Verbindung mit der Arbeitswelt, die dadurch quantifizierbar wird, bestimmt die physikalisch-meßbare, quantifizierbare Uhrzeit unsere gesamte Lebenswelt. Ursprüngliche, qualitative Zeitvorstellungen werden daher im Alltag quantitativen Zeitvorstellungen immer mehr unterworfen – bis zu dem Punkt, wo

wir selbst unsere Freizeit nach den Begriffen der Arbeitszeit einteilen. Unser gesamtes Leben wird so von den Maßstäben der quantifizierenden Arbeitszeit per verinnerlichter Uhrzeit bestimmt, was sich nicht nur in der Allgegenwart der Uhren zeigt, sondern auch darin, daß die Zeit für den anderen dem Terminplan unterworfen ist, daß wir immer nur bestenfalls begrenzte Zeit füreinander haben und daß es als Ausdruck von beruflichem Erfolg und Arbeitsamkeit gilt, wenn man keine Zeit hat.

5. Die Frage nach einem anderen Dasein ist nicht von der Frage nach dem diesem Sein vorgängigen Sein zu trennen, das wiederum nicht auf die Natur an sich oder das Ding an sich zu reduzieren ist, sondern das schon immer für uns ist (auch wenn wir nicht sagen können, was es ist), das schon immer ein Möglichkeitsfeld unseres Daseins ist, auch wenn uns diese Möglichkeiten noch unbekannt sind. Dies »Seyn« ist durch eine wesentliche Offenheit für Geburt und Tod, für das alltägliche »Stirb und Werde« bestimmt, die von uns fordert, uns offen zu halten, ohne daß uns zunächst konkret gesagt werden kann, wofür und auf welchem Grund. Das aber bedeutet, die Gegenstände unseres Daseins nicht nur unter dem Gesichtspunkt der zweckinstrumentellen Erkenntnis und ihrer zielgerichteten Bearbeitung in bewußten Subjekt-Objekt-Verhältnissen zu reflektieren, sondern diese Reflexion muß selbst offen sein für das, was sie (noch) nicht reflektieren kann, was sie aber begründet, auf ganz neue Art und Weise begründen könnte und was sie zunächst als ihre Grenzen wahrnimmt, da sie anscheinend mit der Geburt beginnt und mit dem Tod endet, diesen beiden Enden selbstbewußten Lebens, die wir im Leben selbst als Wechsel der Lebensformen, der Denkweisen, der Altersstufen, der Generationen wahrnehmen.

Diese Problemstellung von *Sein und Zeit*, die Lukács in der *Zerstörung der Vernunft*, die von einer rationalistisch-gnoseologischen Grundstellung des Bewußtseins zum Dasein geprägt ist, (zu Recht) als irrational charakterisiert, insofern nämlich ein Sein jenseits der bisher sich seiner selbst bewußten Rationalität thematisiert wird, das die Rationalität zwar begründet, selbst aber von dieser nicht begründet werden kann, wird dann in seiner Sozialontologie als *Wende* von der

vorwiegend gnoseologischen zur vorwiegend ontologischen Grundstellung des Bewußtseins zum Sein thematisiert.<sup>12</sup> Für den *Jungen Hegel* von Lukács gelten die hier getroffenen Wertungen übrigens nur sehr

- 12 Lukács bleibt auch hier auf den Positionen, die er in *Geschichte und Klassenbewußtsein* einnahm, insofern er dort von einer notwendigen Korrelation von Rationalität und Irrationalität ausgeht, weil jedes rationalistische System an eine Grenze stößt, die es selbst als Grenze der eigenen Rationalität wahrnimmt, als das »Außen«, die es zwar letztlich begründen, innertheoretisch von ihm selbst aber nicht letztbegründbar ist. Der Irrationalismus steht dem Rationalismus bei Lukács auch deshalb immer äußerlich entgegen, weil die rationalistische Methode als absolut universelle gerade anderes ausschließen muß, wenn sie logisch konsequent denkt. Sowohl in der *Zerstörung der Vernunft* wie auch in der *Ontologie* können sie sich nicht aufheben, weil sie sich bei Lukács systematisch ausschließen. Dies hat zu tun mit Lukács' verengtem Rationalitätsbegriff, in dem Vernunft auf die Gegenüberstellung von Verstand und Vernunft im Kantschen Sinne reduziert wird und Hegelsche Dreistufung des Vernunftbegriffes und die damit verbundene grundlegende Vermittlungsfunktion der negativen skeptischen Vernunft zwischen dem abstrakten Verstand und der positiven konkreten Vernunft methodisch vernachlässigt wird, was zur Folge hat, daß man Rationalismus und Irrationalismus nur abstrakt gegenüberstellen kann, was Lukács bis in sein Spätwerk hinein tut, ohne einen positiven, methodischen Vermittlungsgrund, nämlich den Begriff der bestimmten, reflexiven Negation, angeben zu können. Die Folge ist, daß Lukács' methodische Grundeinstellung nicht nur in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, sondern auch in der *Zerstörung der Vernunft* und in der *Ontologie* selbst in einem verkürzt rezipierten und unterinterpretierten Sinne im Spinoza-Leibnizschen und im Hartmannschen Rationalismus verbleibt. (Diese falsche Spinoza-Rezeption bei Lukács hat von marxistischer Seite erst Helmut Seidel zurechtgerückt. Siehe Helmut Seidel: *Spinoza zur Einführung*. Hamburg 1994. Er leistete damit das, was Hans Heinz Holz schon früher in Bezug auf Leibniz leistete. Siehe Hans Heinz Holz: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Monographie*. Leipzig 1983.) Auf Grund dieser Verkürzungen meint Lukács, die Probleme der Thematisierung der Grenzen des abstrakten Rationalismus in der Philosophie, der in Hegels absolutem Idealismus für ihn gipfelt, neben der scientistisch-rationalen Aneignungsform ästhetisch bewältigen zu können. Lukács hat zwar richtig erkannt, daß das Irrationalismus-Problem in der deutschen Philosophie seit Hamann und Schelling nicht allein logisch gelöst werden kann, aber er hat noch im Gegensatz zu Bloch und Heidegger die Illusion, daß man es rein ästhetisch-rational aufklären kann. Siehe zu diesem Problemkomplex insgesamt: Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Neuwied und Berlin 1970. S. 210f. und 250-254.

eingeschränkt. Dieses Werk bietet auch hier die Möglichkeit, mit Lukács die Positionen aus *Geschichte und Klassenbewußtsein* aufzuheben. Doch diese Kehre ist nicht als Akkomodation gegenüber den Entwicklungstrends der herrschenden Philosophie aufzufassen, sondern resultiert aus der Entwicklung des Lukácsschen Denkens seit der Kritik an *Geschichte und Klassenbewußtsein* im *Jungen Hegel*.

6. Lukács' Wende vom gnoseologischen zum ontologischen Paradigma impliziert Folgendes: Wenn das Bewußtsein nie etwas Anderes sein kann als bewußtgewordenes, sich bewußtwerdendes Sein, das durch sich selbst bewegt ist und nur sehr eingeschränkt davon abhängt, ob es (durch uns) bewußt oder bekannt ist, muß man nicht nur den Primat der Erkenntnis und Erkenntnistheorie, sondern auch den des Bewußtseins und Selbstbewußtseins in der Philosophie aufheben,<sup>13</sup> wenn man diese selbst begründen will, da sie ja, nach realistischer Lesart, sich nicht absolut in sich und durch sich selbst begründen, sondern in einem Sein, das dem Bewußtsein und Selbstbewußtsein voraus liegt und das sie selbst nicht sind. Die Erkenntnisrelation gründet sich also in einer Seinsrelation, die wiederum selbst als theoretisches Verhältnis den ontologischen Vorrang einer subjekt-, erkenntnis- und sprachunabhängigen Seinsform setzt. Sicher, alles was wir von dieser Seinsform wissen, ist durch Sprache und Bewußtsein vermittelt, aber das Bewußtsein und seine Sprache wurzelt selbst in einem Sein, das nicht mit ihnen identisch ist und nicht vom sprachlichen Sein des Bewußtseins abhängt. Dies bewußtseinsunabhängige Sein ist selbst eine Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins, und wir erfahren es dadurch, daß es sich uns nicht erschließt, selbst wenn wir unsere technische Verfügungsgewalt über dieses Natursein immer weiter entfalten.

Gerade in einem Realismus, der sich kritisch, also transzendentalphilosophisch versteht, gilt, daß das Bewußtsein auf ein anderes Sein als es selbst verweist und daß dies Andersein, auf das es selbst verweist, das Bewußtsein selbst begründet und nicht von ihm absolut begründet werden kann. Denn eine kritische Gnoseologie verlangt, daß das

13 Also auch Lukács plädiert wie Habermas für eine Aufhebung des Reflexionsparadigmas im Sinne eines abstrakten Bewußtseinsparadigmas.

Bewußtsein seinem eigenen Selbstbewußtsein mißtraut und folglich versucht, die Seinsformen zu reflektieren, die es ermöglichen, die es aber vor sich selbst in der bloß bewußtseinsphilosophischen Reflexion verbirgt. Selbstkritische Erkenntnistheorie bleibt folglich auf die Reflexion auf ein ihr vorgängiges Sein angewiesen, will sie ihren Ursprung und ihre Entstehung verstehen. Nur reflexiv kann das Bewußtsein seine Genesis aus dem Anderen seines Selbst, aus seinen unbewußten Voraussetzungen begreifen. Die kritische Reflexion des Bewußtseins ist demzufolge nicht nur durch ein diesem Sein vorgängiges Sein vermittelt, sondern wird durch die darin enthaltene Erinnerung des dem Bewußtsein Vorgängigen ermöglicht.<sup>14</sup>

Das Bewußtwerden des Anderen verweist folglich auf das Andere des Bewußtseins überhaupt, das seine Negation ist und es dadurch als solches begründet. Dieses Anderssein von Bewußtsein, auf das das Bewußtsein selbst verweist, ist die Bedingung der Möglichkeit seines Seins. Nur, was ist dies Sein, hinter das das Bewußtsein nicht zurückgehen kann, das es aber begründet? Dies Sein ist nicht schlechthin das Sein an sich, sondern immer schon ein Sein für uns, von dem wir annehmen können, daß es ein Sein an sich enthält. Dies Sein ist also ein Sein für uns endliche Wesen, und »das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß«.<sup>15</sup>

Vom Standpunkt dieses Endlichen wird hier also versucht, eine begriffliche Explikation des wahren Seins zu geben. Dieses Endliche ist aber selbst nicht als Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, als Absolutes zu verstehen. Das wäre eher der Standpunkt der Heideggerischen radikalen Endlichkeit, dem das Endliche zum Absoluten gerät, weil er das Endliche nur als Endliches versteht, als absolut Endliches, nur als Endliches des menschlichen Lebens, das von dessen beiden »Enden«, von Geburt und Tod, her gedacht wird. Dadurch wird aber

14 Dies gilt natürlich auch für die Anthropologie, die als kritische Anthropologie nicht nur die Reflexion des dem Menschsein vorgängigen Natur-Seins, sondern auch die Reflexion des *im* Menschsein immer auch vorhandenen vorgängigen Seins des Menschen, die Reflexion des Nichtmenschseins im Menschsein, einschließen muß.

15 Siehe Karl Marx, Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW. Bd.3. S.26.

das Denken der menschlichen Existenz nicht nur erhellt, sondern es verliert sich auch doppelt im Dunkel des Endlichen. Nämlich einmal verliert es sich im Nichts der Erinnerung daran, wie wir geboren wurden, und zum anderen verliert es sich im Nichts der Angst vor dem Tod, den wir, wie unsere unmittelbare Geburt, uns nicht unmittelbar vorstellen können, den wir aber mit Hilfe von Vorstellungen aus dem Leben nach der Geburt und vor dem Tod uns doch vorzustellen versuchen.

Gegen die Heideggersche Verabsolutierung menschlicher Endlichkeit ist die Hegelsche relative Endlichkeit, an die sowohl Marx wie auch Engels anknüpfen, geltend zu machen. Hegel betrachtet das Endliche eben nicht nur in seiner Endlichkeit für uns, sondern auch immer im Verhältnis zum Unendlichen. Das begrenzt Endliche wird daher immer als Endliches der Unendlichkeit, die das menschliche Möglichkeitsfeld übersteigt, gedacht. Dadurch versteht Hegel das Endliche nicht nur in seiner Begrenztheit, sondern auch in seiner Unbegrenztheit in einem viel radikaleren Sinne als Heidegger, insofern hier die Möglichkeiten des Seins weit über das menschliche Dasein hinaus erwogen werden.

7. Wenn sich also eine Bewußtseinsphilosophie und Erkenntnistheorie transzendentalphilosophisch reflektiert, muß sie ontologisch werden.<sup>16</sup> Habermas' negatives Urteil in Bezug auf Lukács' Ontologie hängt sicher auch mit seiner pauschalen Ablehnung jeglicher Metaphysik als

16 Weil Adorno konkretistisch Dialektik der Negativität und Dialektik der Verdinglichung (= Entfremdung) gleichsetzt und dies fälschlicherweise als Marxsche Auffassung behauptet, schreibt er wiederum fälschlicherweise gegen (den späten) Lukács (und Lukácsianischer als Lukács selbst): »Die Marxsche Lehre von der Priorität des Seins übers Bewußtsein will aber gerade nicht ontologisch verstanden werden, sondern als Ausdruck eines Negativen, nämlich eben der Vorherrschaft der Verdinglichung, der Produktionsverhältnisse, in welche die Menschen »unfreiwillig eintreten.« Theodor W. Adorno: Ad Lukács. In: Derselbe: Gesammelte Schriften. Bd.20/I. Frankfurt a.M. 1986. S.252f. Diese Auffassung teilt offensichtlich immer noch Habermas mit Adorno, weshalb er auch Lukács' Ontologie als unkritisch ablehnt. Siehe Ferenc Féher, Agnes Heller, György Markus, Mihály Vajda: Einführung zu den *Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie*. In: Rüdiger Dannemann (Hrsg.): Georg Lukács. Jenseits der Polemiken. Frankfurt a.M. 1986. S.222f.

unkritisch, objektivistisch und dogmatisch zusammen, die auf einer ideologischen und einer daraus folgenden philosophiehistorischen, selbst unkritischen Vorentscheidung beruht. Im Grunde teilt Habermas mit Adorno die Heideggersche Position der Überwindung der Metaphysik, die bekanntlich nicht nur in einer negativen Metaphysik und Ontologie endete, sondern in einer Negation von jeglicher Metaphysik und Ontologie. Vernachlässigt wird dadurch, daß Lukács' und auch Blochs Ontologien sich als kritische und historische Sozialontologien verstehen, als historische Ontologien unseres Selbst, die die Grundformen einer vernünftigen Reproduktion humanen Daseins je verschieden zum Gegenstand haben und die die universelle Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie anstreben. Die transzendentalphilosophische Reflexion der Erkenntnistheorie führt selbst zu deren ontopraxeologischer Begründung, ja man muß wohl sagen, daß jede kritische Ontologie nur die Vollendung der Programmatik einer kritischen Erkenntnistheorie darstellt, über die diese sich aber selbst nicht im Klaren ist. Insofern meint Hegel zu Recht, daß seine *Wissenschaft der Logik* Kants Programmatik der *Kritik der reinen Vernunft* einlöst, wie Karl Marx in der *Kritik der Politischen Ökonomie* meint, nun endlich Hegels Programm auf den Begriff gebracht zu haben oder wie der späte Lukács der Auffassung ist, mit seiner *Ontologie* die Themen von *Geschichte und Klassenbewußtsein* adäquat nun endlich begrifflich zu fassen,<sup>17</sup> und wie Bloch meint, im *Prinzip Hoffnung* den *Geist der Utopie* realisiert zu haben.

Wobei herausgestellt werden soll, daß es sich hier niemals um eine unkritische, dogmatische An-Sich-Ontologie der Natur oder der Materie (wie sie etwa im Vulgärmaterialismus zu finden ist) handelt. Eine solche dogmatische Ontologie kann sehr gut mit einer dogmatischen Erkenntnistheorie korrespondieren, ja sie beruhen beide auf einem scientistischen und materialistischen Dogmatismus, der eine mögliche Interpretation der Welt mit der Welt an sich verwechselt und der eine mögliche Perspektivierung der Welt mit der Lebenswelt im Ganzen identifiziert. Eine darauf beruhende materialistische Ontologie ist tatsächlich borniert, weil sie nicht bemerkt, daß sie im besten Glauben

17 Siehe Georg Lukács: Vorwort (1967). In: Derselbe: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Neuwied und Berlin 1970. S. 15 und 41.

an die Objektivität ihrer Aussagen zugleich interpretatorische und personale Machtansprüche verdeckt und, indem sie scheinbar ohne eigene Interessen objektive Inhalte behauptet, die von allen anerkannt werden und nach denen alle handeln sollen, die aber als an sich vorgegeben hingenommen werden müssen. In diesem Kontext wird klar, daß Lukács' Objektivismuskritik auch Kritik an einer monologischen Ideologiekritik ist, die verkündet, wonach alle widerspruchlos zu handeln haben.

Die hier thematisierte Ontopraxeologie muß dagegen grundlegend von einer vorgängigen, nicht total selbst machbaren, herstellbaren und rational rekonstruierbaren Zusammengehörigkeit von Sein und Bewußtsein, Denken und Sein, theoretischem und praktischem Verhalten des Menschen zur Welt ausgehen, die als solche weder mit der vulgärrealistischen Materiedefinition<sup>18</sup> noch mit der absolut reflexiven Identität von Denken und Sein identisch ist, wie man sie bei Hegel auf der Stufe des absoluten Wissens des absoluten Geists findet.

Vielmehr muß die empraktische, »vorgängige Zusammengehörigkeit«<sup>19</sup> von Denken und Sein im praktischen Lebensprozeß der Menschen gesucht werden. *Die Suche nach dem Sein* erfolgt also hier im Spannungsfeld des praktischen Handelns der Menschen. In diesem zeitlichen Dasein kann Sein (für uns) erst ein »gemeinsamer Raum für die Selbigkeit von Denken und Sein« werden. In diesem Dasein werden die Differenzierungen des analytischen, diskursiven, prädikativen Denkens erst möglich, dem es sich aber selbst entzieht, insofern es nicht vollständig rational herstellbar und erkennbar ist. Die praktische

- 18 Die metaphysische Travestierung des theoretischen Verhältnisses des Menschen zur Welt drückte sich in der Vergangenheit in der Vorherrschaft des »Diamat« über den »Histmat« aus, was eine vorkantische Ontologisierung der marxistischen Philosophie zur Folge hatte. Siehe Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 14(1966)10. S. 1179.
- 19 Ich knüpfe hier an einen Terminus und an Überlegungen von Klaus-Dieter Eichler an. Siehe Klaus-Dieter Eichler, Helmut Seidel: Philosophie im antiken Griechenland. In: Ralf Moritz, Hiltrud Rüstau, Gerd-Rüdiger Hoffmann (Hrsg.): Wie und warum entstand Philosophie in den verschiedenen Regionen der Erde? Berlin 1988. S. 142f.

Selbigkeit von Denken und Sein ist insofern – im Gegensatz zu der des Parmenides – positiv durch den praktischen und theoretischen Ein-schluß des Nichtseins bestimmt, durch das es sogar wesentlich konstituiert wird. Dieses Da-Sein ist durch die ihm immanente Negativität mangelhaft, nicht abgeschlossen, bedürftig des anderen, um zu sein, was es ist. Es ist ein unvollkommenes Sein, dessen Wirklichkeit sich ständig verändert, das nicht maßlos ist, dessen Maße aber Veränderungen unterliegen, das nicht unbewegt in sich ruht, sondern in sich und um sich herum für ständige Bewegung sorgt, das sich wohl gerichtet bewegt, aber nicht immer geradlinig und nicht ohne zufällige Richtungsänderungen.

Der Sinn der Erkenntnis besteht hier demzufolge nicht nur darin, zu erkennen, was man (noch) nicht erkannt hat, sondern das Nichts zu erkennen, in dem es sich gründet. Insofern besteht die Selbsterkenntnis der Erkenntnis in der Erkenntnis des Nichts, die die Erfahrung der Nichtigkeit im praktischen Lebensprozeß der Menschen zur Voraussetzung hat. Dabei muß beachtet werden, daß diese Erfahrung der Nichtigkeit, daß die Erfahrung des Nichts, das nichtet, selbst existenzial durch Affekte vermittelt ist. Die Frage nach dem Sein ist also hier nicht nur mit der Frage nach dem Nichts verknüpft, sondern diese ist nicht konkret beantwortbar, fragt man nicht danach, wie uns das Nichts in der Vermittlung durch Existenziale angeht. Das Denken des Nichts ist demzufolge nicht möglich, ohne die Aufklärung der Affekte, die uns nötigen, das Nichts zu denken. Und auch die radikalen Entscheidungen, die aus dem Nichts geboren werden, sind demzufolge nicht nur rational-argumentativ zu erklären, sondern sie müssen in ihrer Irrationalität, in ihrer Affektivität verstanden werden. Insofern gilt: Radikale (auch argumentative) Entscheidungen sind affektiv aus dem Nichts geboren. Dies aber bedeutet nicht, daß sie deshalb als »grundlos« zu bezeichnen sind. Sie haben nur eine andere Begründung als die der expliziten rationalen Argumentation.<sup>20</sup>

20 Ich knüpfe hier an Überlegungen von Gert-Lueke Lueken an und variiere diese. Siehe Gert-Lueke Lueken: *Konsens, Widerstreit und Entscheidung. Überlegungen anlässlich Lyotards Herausforderung der Argumentationstheorie*. In: Harald Wohlrapp (Hrsg.): *Wege der Argumentationsforschung*. Stuttgart und Bad Cannstadt 1995.

8. Es soll gar nicht geleugnet werden, daß das Bewußtsein erkennen und sich erkennen kann, und die Erkenntnistheorie ist der berechnete Versuch, die Regeln dieses Erkennens zu reflektieren. Aber das Bewußtsein, das in seiner Erkenntnisfunktion konsequent reflektiert wird, verweist dadurch in sich selbst aus sich heraus, nämlich auf etwas anderes als ein nur auf sich bezogenes Bewußtsein, und wir nennen es je nach unserem philosophischen Standpunkt Gott, Geist, Substanz, Materie, Natur, Zeitlichkeit oder Sein.

Weil aber das Bewußtsein immer Bewußtsein von etwas ist, das eben nicht Bewußtsein, sondern Sein ist, heißt dies auch, daß eine selbstaufgeklärte Bewußtseinsphilosophie und Erkenntnistheorie immer das Selbstbewußtsein nicht nur begleiten, sondern tragen muß, daß das Sein kein Bewußtsein ist und daß jede Theorie der Erkenntnis eine Ontologie nicht nur einschließt, sondern daß jede Theorie der Erkenntnis eine Ontologie systematisch setzt, und zwar so, daß diese Ontologie dann auch der Gnoseologie systematisch vorausgesetzt werden muß, weil die Ontologie das expliziert, worauf sich beide gründen. Nur die Seinslehre kann nämlich das Sein der Erkenntnis begründen, das sich eben nicht selbst begründet, sondern durch anderes Sein als Bewußtsein und erkanntes Sein. Wenn also das erkennende Bewußtsein nicht Ursache seiner selbst ist, wenn es nicht allein der Grund seines Seins ist, dann muß die Grundlegung der Erkenntnistheorie in der Lehre erfolgen, die diesen Grund zum Gegenstand hat: in der Ontologie. Das Nichtsein des Bewußtseins und der Erkenntnis begründet also dieses Sein, und insofern begründet sich die Erkenntnistheorie in seiner Negation: der Ontopraxeologie, die als solche natürlich wiederum die Negation einer vorkritischen, dogmatischen An-Sich-Ontologie ist.

Diese Ontopraxeologie ist aber eine skeptische Ontologie, weil sie davon ausgehen muß, daß alles Unmittelbare und in diesem Sinne Vorgängige zwar vermittelt für sich sein kann, aber nicht für uns deshalb vermittelbar sein muß. Insofern tritt uns die Unverfügbarkeit des Seins immer auch als Unmittelbarkeit gegenüber, die unser Sein (überraschenderweise) vermittelt, wir aber nicht sagen können, wie dies vermittelt ist, weil wir es nicht erklären können. Dies Vorgängige, als Unverfügbares und Unmittelbares, kann ein Grund für unsere

Entfremdung sein, es kann aber auch als der Grund und das Telos der Aufhebung der Entfremdung erscheinen.

Die ontopraxeologische Begründung der Erkenntnistheorie in der Marxschen Lehre wieder in ihre Rechte eingesetzt zu haben, ist das Verdienst der Ontologie von Lukács. Das reflexiv-rationale Selbstbewußtsein gründet sich nämlich auch nach Marxscher Lesart in einem Sein, das andersrational ist und uns als irrational erscheint, weil unsere bisherige Rationalität nicht ausreicht, es zu reflektieren. Das kann zur Folge haben, daß die Andersrationalität des Seins im Bewußtseins als totale Verkehrung seiner begrenzten Rationalität und daher als total nichtrational erscheint. Dieser Schein ist aber bekanntlich selbst vom praktischen Daseinsverhältnis von Sein und Bewußtsein bestimmt. Denn das Bewußtsein begründet sich durch die Vermittlung der Praxis in einem Sein, das nicht es selbst ist und in dem es sich verkehrt erscheint.

9. Existenziale reflektieren affektiv-konstituierte, typische Verhaltensweisen im menschlichen Dasein. Per Existenziale vermag Heidegger das den Kategorien Vorgängige und deshalb sie Begründende, das Empraktische der Praxis als Bedingung der Möglichkeit kategorialer Erkenntnis zur Sprache zu bringen. Zugleich wird es ihm möglich, das philosophische Denken in die alltäglichen Lebensvollzüge, in die es verwoben ist und die es konstituieren, zu reflektieren. Zwar »erdet« Heidegger sein Denken affektiv per Existenziale ir(=anders)rational, allerdings trennt er letztere von verständiger Rationalität.

Lukács dagegen, der die Affekte als Kategorien rationalistisch überhöht und sie von ihrer Existenzialität trennt, vernachlässigt, daß die Praxis selbst grundlegend existenziell-affektiv und empraktisch vermittelt ist und demzufolge die Vermittlung von Sein und Bewußtsein nicht nur durch die theoretisch-rationale Praxis vermittelt ist, sondern wesentlich durch die im Theorie-Praxis-Verhältnis empraktisch anwesenden Affekte.

Indem Lukács und Heidegger – je unterschiedlich – Kategorien und Existenzialien voneinander trennen und nicht in ein vernünftiges Reflexionsverhältnis im Hegelschen Sinne setzen, hat Lukács' Praxisbegriff ein existenziell-affektives Defizit aufzuweisen, während Heideg-

gers Sorgebegriff ein rationalistisches Defizit aufweist. Wenn aber Kategorien »Daseinsformen, Existenzbestimmungen«<sup>21</sup> sind, weil es Begriffe sind, mit denen wir die Wirklichkeit begreifen und gestalten, dann gilt es an die Stelle der abstrakten Trennung von Kategorien und Existenzialien deren reale Vermittlung im praktischen Dasein der Menschen zu setzen. Wie existenziell begriffene Kategorien immer auf praktischen und zugleich affektiven Daseinsformen beruhen und helfen, diese zu verändern, so sind kategorial begriffene Existenzialien mögliche, praktisch eingreifende Seinscharaktere einer rationalen Lebensform.

Die Vermittlung von Kategorien und Existenzialien wird begrifflich durch den »hermeneutischen Begriff« geleistet.<sup>22</sup> In ihm werden die mit den Existenzialien gegebenen Affekte, die zunächst als Triebe, als Stimmungen, Gefühlsregungen, als unbewußte physische und psychische Reize erscheinen, nicht nur uns bewußt, sondern sie werden als Kategorien unserer Existenz zu existenziellen Kategorien, die unser Selbstbewußtsein und unsere Selbstreproduktion bestimmen. In den hermeneutischen Begriffen als kategorialen Existenzialien wird die innere Erfahrung erklärbar, die das Verstehen eines äußeren Gegenstandes ermöglicht und die wesentlich affektiv vermittelt ist.

Wie die Totalitätserkenntnis<sup>23</sup> in der Philosophie erst auf dem Boden einer bestimmten, rationalen, das heißt vernünftigen Praxis möglich

- 21 Siehe Karl Marx: Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MEW. Bd. 13. S. 637.
- 22 Zu dessen Bestimmungen siehe Gudrun Kühne-Bertram: Der Begriff des »Hermeneutischen Begriffs«. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 38. Bonn 1995. S. 251–255. Wobei kritisch angemerkt werden muß, daß Gudrun Kühne-Bertram den hermeneutischen Begriff affektiv unterbestimmt.
- 23 Totalitätserkenntnis meint hier eine totalisierende und perspektivierende, kritische Analyse und nicht eine totalitär-dogmatische, scholastische Synthetisierung eines Gegenstandes. Der Gegenstand wird dadurch in seiner Konkretheit begreifbar, die immer auch eine relativ-historische Totalität, aber keine absolute, ahistorische, »totalitäre« Totalität ist. Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. Berlin 1980. S. 24. Seidels Begriff der Totalitätserkenntnis steht gegen die Scholastik der Totalität und deren totalitäre Scholastik. Totalitätserkenntnis begründet sich bei Seidel nicht nur praktisch in der Umkehrung unserer bisherigen Seinsverhältnisse, sie wird nicht nur durch die Verhältnisse

wird, so ist die Genesis und Geschichte der Verwirklichung dieser Praxis affektiv-existenziell vermittelt. Eine existenzielle Philosophie der Lebenspraxis hätte demzufolge immer auch eine kategorial und existenzial verfaßte Affektenlehre zur Voraussetzung, durch deren Praktizierung ein Philosoph anderen den Weg zur Emanzipation weist, indem er in seiner Art, sein Leben zu führen, zeigt, wie wir unsere Affekte selbst beherrschen können und durch diese Selbstbeherrschung uns von uns selbst *zu uns hin* befreien. Nur wer über das Können verfügt, sich selbst affektiv zu beherrschen, kann sich anderen gegenüber vernünftig, also von Maßen bestimmt, verhalten, kann sich in diesem Sinne affektiv beherrschen und kann daher über andere herrschen, indem er sich beherrscht.

In der Vermittlung durch die Praxis sind die Affekte, die onto-praxeologisch als Existenziale erscheinen, der zwar nie zureichende und immer unzureichende Grund des Denkens. Es ist aber trotzdem ein Irrtum anzunehmen, daß das Pathos der Affekte das Denken bloß »verunreinigt« und es nur derart konstituiert. Allzu oft meint man deshalb, daß dort, wo sich das Pathos der Philosophie bemächtigt, es schlecht um die Philosophie stehe. Nein, selbst das Pathos des reinen Denkens erwächst aus den Affekten und ist ein Affekt. Und selbst wenn das reine Denken negativ-affektiv zu werden scheint, dann ist das eine »Entgleisung«, dann sind das »Verirrungen« und »Störungen« der Gefühle, die dem Denken einen neuen Horizont erschließen könnten. Das reine Denken in der Hegelschen Philosophie kennt daher auch die Negativität der Affekte, die ihm zu Grunde liegen, selbst wenn sie in der Darstellung der reinen Begriffe als verdrängt erscheinen. Für diesen Rationalismus sind die Affekte nicht wichtig, genauso wie er das Nicht als grundlegend für die Vernunft erkennt und anerkennt. Jede Konzeption beruht auf einer Perzeption, und diese gründet sich immer in Affekten, die die Wahrnehmung nicht nur verunreinigen, sondern sie auch als appetitus erst positiv ermöglichen. Die Affekte sind

- »geworfen«, sondern sie begründet theoretisch-praktisch eine mögliche Umkehrung unseres Verhaltens zum Sein. Insofern »entwirft« sie Verhältnisse, als sie die Entschiedenheit von alternativen Verhaltensweisen begründet.

daher nicht nur Objekt des Erkennens (und Handelns), sie sind als Organe des Erkennens und Handelns auch deren Subjekt.

Die Vernunft ist also kein begierdeloses Verhalten, sondern ihr Ethos ist selbst von Begierden bestimmt, ja sie ist selbst ein praktisches Verhalten, das durch Begierden regiert wird. Denn die Begierden sind es, die unser praktisches Verhältnis zur Welt bestimmen. Wer sich praktisch zur Welt verhält, ist nicht befriedigt. Er verzehrt sich nach etwas, das ihm entgegensteht und das er nur durch Veränderung sich zu eigen machen kann, das er nur sich zu eigen machen kann, indem er es »verzehrt«, damit es nicht ihn verzehrt.

Eine ontopraxeologische Lebensphilosophie hat also nicht nur die Zeitlichkeit des Seins zu reflektieren, die allem Dasein vorausliegt und es begründet, aber selbst nicht daseinsanalytisch absolut begründbar ist, sondern auch die Affekte als »Erregungen des Körpers und Ideen dieser Erregungen«,<sup>24</sup> die unser Verhältnis zum Sein wesentlich vermitteln. Eine solche Phänomenologie der Affekte enthält daher eine Phänomenologie des Geistes und des Körpers in sich.

In den Existenzialien werden uns die Affekte, die uns unmittelbar als Empfindungen oder Vorstellungen erscheinen, aber mit diesen nicht identisch sind, begrifflich bewußt. Per Existenzialien klären wir uns selbst darüber auf, wie wir durch Affekte gestimmt sind und getrieben werden. Durch diese Aufklärung in der Existenzialanalyse überwinden wir also den Zustand der sich selbst unbewußten Befindlichkeit unmittelbarer Gemütsbewegungen und lernen es, mit unseren Affekten aufgeklärt und selbstbeherrscht umzugehen. Denn per Existenzialien wird es uns möglich, das Nichtbegriffliche unseres Daseins schrittweise zu verbegrifflichen und zugleich unsere begriffliche Rationalität offen zu halten, für den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen nicht nur in Bezug auf das Dasein, sondern auch in Bezug auf unsere Begriffe. Auf diese Art und Weise wird jene »höhere« Aufklärung nach der Dialektik der Aufklärung möglich, die nicht mehr mit »eisernen«, »glasklaren«, aber auch »knallharten« Kategorien, mit dem »starken« Denken das Leben überwältigen will, sondern mit der

24 Siehe Helmut Seidel: Spinoza zur Einführung. Hamburg 1994. S. 59.

Macht der in sich beweglichen, auf das Andere des Daseins bezogenen Begrifflichkeit der existenzialen Kategorien das Leben selbstbewußt bewältigen kann. Mit diesem »schwachen«, »emotionalen« Denken vermag man das Leben erst selbstbewußt und selbstbeherrscht zu gestalten – ohne sich und Anderes zu vergewaltigen. Denn die Macht dieser Begriffe ist eine, die zwar auch gewaltig, aber nicht gewalttätig im Sinne von vergewaltigend ist.

10. Im praktischen Dasein erscheint uns das Sein wesentlich in Gestalt affektiver Phänomene, und in der Vermittlung durch diese »Existenziale« verhalten wir uns zum Anderen. Das ist auch der Grund, warum eine konkrete Philosophie der Lebenspraxis eine ontologische Hermeneutik des Anderen sein muß, die zum Gegenstand hat, die Affekte daseinsanalytisch aufzuklären. Eine solche ontologische Hermeneutik des Anderen ist eine existenziale Hermeneutik, die die affektiven Seinsweisen des Daseins ontopraxeologisch aufzuklären versucht, denn durch diese affektiven Existenzformen sind unsere Denkformen wesentlich bestimmt. Philosophie ist demzufolge als eine hermeneutische Ontologie zu bestimmen, der eine Analytik der praktisch-affektiven Seinscharaktere des Daseins zugrunde liegt. Diese Hermeneutik des Daseins ist eine praktische Analytik der Konkretheit der Existenz, wobei klar ist, daß eine solche totalisierende, aber nicht totalitäre Denkform immer über das hinausgreift, was in einzelnen Lebens- und Wissensformen erlebt und gewußt wird und demzufolge auch als etwas jenseits (meta) der Wissenschaft (z. B. der Physik) verstanden werden muß.

Gegenstand der Analyse dieses Meta-Physischen sind grundlegend die Lüste, die Triebe, Interessen und Bedürfnisse, Wünsche, Genüsse, Wahrnehmungen, der Körper, die Seele, durch die es praktisch-affektiv »geerdet« wird. In dieser »Erdung« gründet sich der neue Sinn der Erde. Dieses Psycho-Physische wird aber erst meta-physisch begriffen, wenn es willentlich transzendiert wird. Also erst indem man der Lust, den Interessen und Bedürfnissen willentlich entsagt hat, wenn man sie nicht mehr will, wird man *beginnen*, sich metaphysisch zu ihnen zu verhalten. Das muß nicht heißen, ein meta-physisches Weltverhältnis in der Askese als bloßer rationalistischer Entsagungspraktik zu

begründen und dadurch Affekte, Bedürfnisse usw. einfach zu verdrängen und sie wegzudrücken durch Unterdrückung, sondern sie durch Askese im Sinne von Einübung selbst in Maßen zu beherrschen. Die Affekte sollen nicht durch Vernunft unterdrückt werden, was sowie so nur begrenzt möglich ist, sondern für uns fremdbestimmte und uns entfremdende Affekte sollen durch uns selbst, in der Vermittlung durch die Vernunft, beherrscht werden. Es gilt, die Fremdbestimmung durch die Affekte zu mäßigen zugunsten vernünftiger Selbstbestimmung. Nur in diesem Sinne ist das Leiden an den Affekten aufzuheben. Das aber bedeutet für eine praktische Philosophie nach Kant, nicht die sinnlichen Affektionen aus der Philosophie kategorisch auszuschließen, sondern sie existenzial einzuschließen. So ist die scholastische Gegenüberstellung von Verstand und Sinnlichkeit, Vernunft und Affekt, Rationalität und Gefühl, Theorie und Praxis, Erklären und Verstehen aufzuheben. Vielmehr sind alle diese Gegensätze als das Andere ihres Anderen zu sehen, als Teile ihres Selbst, das ihr Anderes ist; sie sind Gegensätze in einer Einheit, die zwar unterschieden, aber nicht voneinander getrennt begriffen werden können.

Eine meta-physische Existenz wird freilich erst möglich, wenn der Mensch sich nicht mehr nur unmittelbar sinnlich erleben will, sondern wenn er diese unmittelbare Sinnlichkeit per vernünftiger Askese transzendiert. Das Metaphysische wäre dann aber nicht mehr das Unnatürliche, das, was völlig jenseits der Natur existiert, sondern das Über-Natürliche, die Natur, die wir per Über-Askese geschaffen und wiederholt haben. Diese innerweltliche, aber nicht abstrakt anti-sinnliche Askese, die, von außen betrachtet, eine außersinnliche Existenz darstellt, die als solche natürlich immer sinnlich vermittelt ist, ermöglicht den Über-Menschen. Dieser opfert sich per Askese selbst, und indem sein bisheriges Dasein in der Askese stirbt, wird er neu geboren. Dieser neue Mensch, der sich überwindet, muß nicht nur lernen, sich zu erleiden, sondern sich zu töten. Und indem er sich im asketischen Weiterleben tötet und dadurch zum Herrscher über alle anderen wird, beweist er, daß Gott lebt. Per Askese wird also ein existenzieller Beweis erbracht, daß Gott lebt – nämlich in dem Menschen, der nicht nur »das System der reinen Vernunft« denkt, dessen »Inhalt die Darstellung Gottes ... , wie er in seinem ewigen Wesen vor der

Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist,<sup>25</sup> sondern der die Göttlichkeit per Askese lebt und dadurch seine Natur mit seinem endlichen Geist selbst erschafft. Es geht in der Über-Askese nicht nur darum, den Gedanken Gottes noch einmal rein zu denken, sondern dies auch existenziell zu realisieren. Diese Über-Askese zielt auf eine vernünftige Beherrschung der Affekte im Kontext eines ökologischen Seinsentwurfs und wird sich daher als ökologische Existenzialanalyse formieren.

Führt eine einseitig rationalistische Aufklärung dazu, daß der Mensch in dem Sinne transzendental obdachlos wird, daß ihm ein Lebenssinn jenseits der sich täglich entwertenden Werte im Alltagsleben fehlt, so ist nun in der subjektiven Lebenspraxis der einzelnen durch die ihnen gemeinsame Einübung<sup>26</sup> in eine selbstbewußte Lebensgestaltung ein objektiver, intersubjektiv gültiger, sinnstiftender Lebensentwurf enthalten, dessen sich die Individuen durchaus nicht bewußt sind und den zu explizieren in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, in der zwar alle der Möglichkeit nach philosophisch leben können, aber nicht alle Philosophen sind, nur einer besonderen Schicht vorbehalten sein kann, die dazu sowohl die existenziellen wie auch handwerklichen Voraussetzungen hat.

11. Die hier entworfene Hermeneutik der Faktizität als Hermeneutik der praktischen Konkretheit und konkreten Praxis aber ist nur möglich als Phänomenologie des Daseins – aber nun in Einheit mit einer Phänomenologie des gegenständlichen Scheins, der dieses Dasein zu einem verkehrten macht. Durch den praktischen Totalitätsbezug gerät aber eine solche Phänomenologie des Scheins nicht nur zur Erkenntnis unserer affektiven Daseinsweisen, sondern auch ihrer Verkehrtheit

25 Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. Leipzig 1951. S.31.

26 Askese ist natürlich immer technisch vermittelt. Daraus ergibt sich, daß eine konkrete Daseinsphilosophie nicht nur wesentlich auf die Askese als Existenzial bezug nehmen muß, sondern daß die Technik, mit der die Askese realisiert wird, selbst als Existenzial begriffen werden muß und eine moderne Existenzialanalytik eine Phänomenologie der Technologisierung unserer Lebenswelt einschließt.

und dadurch zu einem Seinsverständnis unseres Daseins, das seine mögliche Entfremdung aufzuklären vermag – wenn auch nicht total. Diese existenziale Analytik des Daseins, das hier allerdings aus unserer praktischen Existenz verstanden wird, gerät zu einer Phänomenologie der existenzial verwurzelten Aneignungsweisen der konkreten Totalität des Menschen als seiner eigentlichen Wirklichkeit, die ihren Ausgang in einer Phänomenologie der Alltäglichkeit und ihrer Bewußtseinsformen haben muß. Dadurch wird aber in nichtdenunziatorischer Art und Weise eine Phänomenologie des verkehrten Bewußtseins als historische und systematische Phänomenologie der Entfaltung von Selbstbewußtseinsformen möglich, die wiederum nur in Verbindung mit einer Phänomenologie der hierarchisierten Typen der Vernunft, der Dialektik und der Seinsbegriffe (in der Vermittlung durch die Geschichte der Philosophie und unter Einschluß einer Phänomenologie ihres jeweiligen Gegensatzes: der Unvernunft, der Metaphysik und des Bewußtseins) geleistet werden kann.

Organon dieser ontopraxeologischen Phänomenologie ist eine Hermeneutik des Anderen und Fremden, der es um ein verstehendes Begreifen unserer verschiedenen Arten der Welterfahrung in der Ganzheit ihrer praktischen Konkretheit geht. In der Vermittlung durch eine solche Hermeneutik entsteht nun aber nicht nur eine dialektische Ontopraxeologie am Leitfaden der existenziellen Fragen, sondern diese existenziell-ontopraxeologische Wende muß selbst eine *topische Wende* in der Hermeneutik einschließen, die natürlich am Leitfaden der sprachlichen Aneignung von Phänomenen orientiert ist, will sie nicht unkritisch sein. Das Resultat ist eine dialektische Ontopraxeologie, die per dialektische Topik<sup>27</sup> konstituiert wird, die allerdings entsprechend dem hier vertretenen Ansatz auch in Bezug auf die praktisch vermittelte Rede über Affekte erweitert werden muß.

27 »Topik ist die Bestimmung des Orts einer Rede, ihres Themas und Bereichs.« (Pirmin Stekeler-Weithofer: Hegels Naturphilosophie. Manuskript 1996. S. 1.) Die hier vorgetragenen Ideen in Bezug auf das Verhältnis von Hermeneutik und Topik gehen auf Diskussionen mit Pirmin Stekeler-Weithofer zurück.

12. Mit dieser topischen Wende in einer ontopraxeologischen Hermeneutik ist nun aber die Öffnung der Lukácsschen Sozialontologie für eine kritische Semantik verbunden. Im Mittelpunkt einer solchen analytischen Sozialontologie steht aber eine sinnkritische Präsuppositionsanalyse, die als reflektierende Begriffsanalyse die gewordene Bedeutung, den tatsächlichen Gebrauch und die kriterialen Regeln des rechten Gebrauchs von Begriffen wie »Arbeit«, »Vernunft«, »Rationalität« oder »Demokratie«, die Lukács schlechthin gegeben normativ voraussetzt, zu explizieren und möglichst klar und deutlich auszulegen.<sup>28</sup> Der Paradigmenwechsel von einer dogmatischen Gnoseologie zu einer kritischen Ontologie kann folglich nur gelingen, wenn diese durch eine kritische Semantik ergänzt wird, denn erst dadurch wird das analytische Defizit der Lukácsschen Ontologie, weshalb sie z. B. Habermas vorkritisch, dogmatisch erscheinen mußte, aufhebbar.<sup>29</sup> Für eine kritische Ontopraxeologie im Sinne einer praktischen Ontologie in pragmatischer Absicht ist daher die Einheit von historischer Onto-Anthropologie und sprachanalytischer Ontologie konstitutiv.

Die daraus resultierende Aufhebung des sprachanalytischen Defizits in Lukács' Ontologiekonzeption ist nun aber auch nicht unwichtig für die Begründung bzw. für die Aufhebung einiger Defizite in der Lukácsschen Demokratisierungstheorie. Denn das sprachanalytische Defizit hat nicht nur hermeneutische, verständigungsorientierte Defizite zur Folge, sondern auch kommunikationstheoretische. Niemand wird aber bestreiten können, daß wesentliche Emanzipationsperspektiven sich gerade aus verständigungsorientiertem, kommunikativem Handeln ergeben. Gerade die Form und der Inhalt öffentlicher Verständigungsprozesse muß doch verändert werden, soll es eine Demokratisierung moderner Gesellschaften geben. Hier aber ist Lukács'

28 Siehe Pirmin Stekeler-Weithofer: Die Eule der Minerva oder: Die Macht der Reflexion. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 25(2000)1.

29 Durch dieses begriffsanalytische Defizit gelangt Lukács, analog seiner Disjunktion »Marxismus oder Existentialismus«, zu der ebenso falschen Disjunktion »Entweder Ontologie oder (Sprach-)Analytik«, die sich in der *Ontologie* in seinen Wittgenstein- und Positivismus-Exkursen zeigt, wodurch er gerade seinen Anspruch, eine kritische Sozialontologie zu entwerfen, in Frage stellt.

Demokratisierungstheorie unterbestimmt, was seinen Grund in der sprachanalytisch verkürzten Ontologie hat.

Eine nichtproduktivistische Philosophie der Praxis muß demzufolge durch eine sprachanalytische Hermeneutik ergänzt werden, und zwar nicht nur deshalb, um sich dem emanzipativen Handlungspotential jenseits des unmittelbaren Arbeitsprozesses zu öffnen, sondern auch um die Gefahr einer zweckrationalen und monologischen Verkürzung des Demokratisierungsparadigmas aufzuheben und es eindeutig für eine dialogische, prozedurale, höherstufige und komplexere Rationalitätsform zu öffnen, die doch grundlegend für demokratische Öffentlichkeitsstrukturen ist. Nur durch diese Ergänzung wird es möglich sein, die Frage nach den kulturellen Bedingungen zur Herstellung nicht entfremdeter, in diesem Sinne zwangloser, herrschaftsfreier, unverzerrter, gelingender, humaner Gesellschaftlichkeit nicht nur nicht produktivistisch, sondern auch radikal-demokratisch tatsächlich zu beantworten.

13. Durch den Bezug einer solchen analytisch-ontopraxeologischen Philosophie auf die existierenden »Gemütsbewegungen« in der Vermittlung durch eine dialektische und sprachanalytische Topik der Affekte wird auch Bezug genommen auf die Praktiken des Lebens, um die eigenen Ängste und Nöte zu bewältigen. Das, was uns erhebt und erniedrigt, wird derart zum Gegenstand des philosophisch-analytischen Gesprächs. Das bedeutet aber auch, daß eine solche (sprachkritische) existenziale Ontologie nicht das Individuum übergeht, sondern sie begründet sich in den Problemen seiner endlichen Existenz. Das Telos dieser Praxisphilosophie ist demzufolge nicht ein abstraktes Gattungsideal der Totalität, mit dem die Welt erlöst werden soll und der einzelne in seiner Bedrängnis auf Übermorgen vertröstet wird,<sup>30</sup> sondern die

30 Diese Dimension der erhabenen Preisgabe der existenziellen Selbstbegegnung mit sich selbst im Anderssein zugunsten einer das Individuum umgreifenden und ergreifenden Totalität des kollektiven Wir, diese Dimension totalisierender Hingabe des konkreten Individuums, das sich als ewiger Sünder versteht, an die abstrakte Gattung, die ihm heilig ist, ist auch in der Ontologie von Lukács noch zu finden. Siehe Manfred Riedel: Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung.

Umgestaltung der Gemeinschaft hat sich in der Lebensbewältigung des einzelnen zu bewähren.<sup>31</sup> Die Seinsumgestaltung muß ausgehen von der Kunst, sein Leben selbst führen zu können, die aber basiert auf *techné*.<sup>32</sup> Denn nur wer das kann, vermag auch andere zu führen. – Wie übrigens eine Idee nur geglaubt werden und Anerkennung finden wird, wenn sie sich bei der Bewältigung der existentiellen Probleme des einzelnen bewährt. Das Ideal der Gattung an sich wird also nur eine Idee für uns, indem sich der einzelne in seiner Entfremdung durch sich selbst überwindet und sich nicht überwinden läßt!

Der einzelne und sein Anderssein ist hier also nicht das Böse, das ausgebrannt werden muß, damit die reine Idee verwirklicht werden kann, sondern seine gelingende Selbstverwirklichung ist erst die Bedingung der Möglichkeit der Selbstverwirklichung in der Gemeinschaft mit Anderen. Insofern schließt sich eine existenzielle Philosophie der Praxis der Marxschen Forderung an, »an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassegegensätzen ... eine Assoziation« treten zu lassen, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.«<sup>33</sup>

Das heißt aber auch, daß eine Hermeneutik des Anderen als ontologische Praxisphilosophie sich wesentlich im Vorrang des Anderen vor dem Einigen, in der Differenz, nicht in der abstrakten Identität, im

- Frankfurt a.M. 1994. S.232. Siehe auch: Georg Lukács: *Existentialismus oder Marxismus?* Berlin 1951. S.163, wo er diese erhabene Hohlheit an Heidegger mit Hegel kritisiert.
- 31 So hebt Lukács hervor: »Es ist das Zeichen für die Einheit von Theorie und Praxis im Lebenswerk von Rosa Luxemburg, daß diese Einheit von Sieg und Niederlage, von Einzelschicksal und Gesamtprozeß den Leitfaden zu ihrer Theorie und Lebensführung gebildet hat.« (Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Neuwied und Berlin 1970. S.117.) Siehe dazu: Volker Caysa: *Die »Lebenskünstlerin« Rosa Luxemburg*. In: *Utopie kreativ* (2001) 129/130 (Juli/August).
- 32 Die Frage nach dem guten Leben und der rechten Lebensführung des einzelnen muß auf diesem Grund allerdings wieder mit der verknüpft werden, wie dadurch eine gute und gerechte Gesellschaft möglich wird.
- 33 Karl Marx, Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: *MEW*. Bd.4. S.482.

Nichtverstehen und nicht im Einverständnis, im Dissens und nicht im Konsens, in der Abweichung und nicht in der Übereinstimmung stiftet, denn nur wo Unterschiede, Entgegensetzungen, Abweichungen zugelassen werden, ist Veränderung möglich.



ERICH HAHN, Berlin

## Zum Ideologiebegriff bei Lukács

In seiner Lukács-Einführung notiert Rüdiger Dannemann das Fehlen »seriöser« Untersuchungen zu Lukács' »unkonventioneller« Verwendung des Begriffs Ideologie.<sup>1</sup> Sehr zu Recht.

Die Behebung dieses Mangels kann natürlich nicht Sache eines fünfzehnminütigen Konferenzbeitrages sein. Eine »seriöse« Darstellung müßte mindestens einschließen: die Genese und Entwicklung des Ideologieverständnisses in seinem Lebenswerk; die zahllosen theoretischen Verästelungen des Grundkonzepts, etwa die Untersuchungen der verschiedenen Stufen, Bereiche und Formen des ideologischen Lebens, das Verhältnis von Theorie und Ideologie; die systematische und historische Analyse der bürgerlichen Ideologie; die ideologietheoretische Relevanz seiner literaturgeschichtlichen und literaturkritischen Arbeiten; die Auseinandersetzung mit mechanistischen und vulgärmarxistischen Fehlentwicklungen; die Stellungnahmen zur Ideologieentwicklung im Sozialismus der Oktoberrevolution; Lukács' Ideologiekonzept und die Gegenwart ideologischer Praxis.

Ich beschränke mich auf eine These und deren unvollständige Begründung. Die These hier in drei Sätzen: Auf den ersten Blick ist das »Unkonventionelle« dieser Ideologieauffassung der entschiedene und konsequente Bruch mit der »konventionellen« Reduktion von *Ideologie* auf *falsches Bewußtsein*. Wesentlich ist jedoch, daß es Lukács gelingt, das Ideologieproblem auf konsistente Weise aus einem philosophischen Gesamtprojekt, seinem ontologischen Grundansatz, her-

1 Siehe Rüdiger Dannemann: Georg Lukács zur Einführung. Hamburg 1997. S.136, Fußnote 154.

zuleiten. Er kann zeigen, daß die Reduktion dieses Problems auf die erkenntnistheoretische Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Ideologien eine unzulässige Vereinfachung darstellt.

### *Die ontologischen Grundlagen*

Lukács wollte bekanntlich – auf dem Wege zu einer Ethik – die objektive Wirklichkeit in den Mittelpunkt der Philosophie rücken, um »den realen Spielraum für die reale Praxis (von der Arbeit bis zur Ethik) aufzudecken.«<sup>2</sup> In das Zentrum »ontologischer Selbstbesinnung« muß daher der Zusammenhang und die Verschiedenheit der drei großen Seinsarten rücken (I, 26,8). Die »seinsmäßige Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins« aber ist die Arbeit (I, 14).

Arbeit ist erstens bewußt vollzogene teleologische Setzung. Mit der Arbeit tritt zum einen die Wechselbeziehung von Teleologie und Kausalität auf – »das Modell der wirklichkeitserzeugenden teleologischen Setzung« wird zur »ontologischen Grundtatsache einer jeden menschlichen, d. h. gesellschaftlichen Praxis« (I, 15).

Was nicht bedeutet, daß die gesellschaftliche Entwicklung als solche teleologischen Charakter annimmt. »Jedes gesellschaftliche Geschehen entspringt aus teleologischen Einzelsetzungen, ist aber selbst rein kausalen Charakters.«<sup>3</sup> Zum anderen bedeutet Arbeit die »seinshafte und seinsbedingte Genesis« des »denkende(n) Bewußtsein(s)«. (I, 292) »Die Dinge verändern sich nicht von selbst, nicht durch spontane Prozesse ... Die bewußte Setzung bedeutet, daß der Zweck dem Ergebnis vorausgeht. Das ist die Grundlage der gesamten menschlichen Gesellschaft.« (II, 739)

- 2 Georg Lukács: Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Erster und Zweiter Halbband. Hrsg. Frank Benseler. Darmstadt und Neuwied 1984 und 1986. (Im folgenden stehen die Bezüge auf beide Halbbände in Klammern im Text.) 1. Halbband. S. 331.
- 3 Georg Lukács: Die ontologischen Grundlagen. In: Revolutionäres Denken: Georg Lukács. Eine Einführung in Leben und Werk. Herausgegeben und eingeleitet von Frank Benseler. Darmstadt und Neuwied 1984, S. 275 (im folgenden: Die ontologische Grundlagen).

Zweitens: Teleologische Setzungen tragen alternativen Charakter, sind mit Wertungen und Entscheidungen verbunden. Diese Alternativenentscheidungen werden jedoch vom handelnden Menschen niemals mit voller Kenntnis aller ihrer Umstände und Folgen vorgenommen. Lukács betont die »vollkommen eigenartige Struktur« des gesellschaftlichen Seins, daß nicht nur die Resultate und Folgen teleologischer Setzungen selbst alternativen Charakters sind, sondern »auch ihre Wirkungen, soweit sie die Menschen betreffen, ihrem Wesen nach Alternativen auslösen«. (I, 615) Was in gesteigerter Weise für Bereiche jenseits der Ökonomie gilt.

Drittens: In der Gesellschaft tritt eine neue Form teleologischer Setzungen auf, Setzungen, die nicht der Bearbeitung der Natur zu menschlichen Zwecken dienen, sondern der Beeinflussung von Menschen. Menschen werden zu einem bestimmten Handeln veranlaßt.

Die Realität und das Problem der Ideologie ergeben sich nun aus der ständigen Rückbeziehung dieser Struktur (bzw. dieser Komponenten) menschlicher Tätigkeit auf die Struktur der gesellschaftliche Totalität. Ideologien entstehen als für die gesellschaftliche Praxis und die geschichtliche Entwicklung unverzichtbare Medien dieser Vermittlungen.

Zur Veranschaulichung dieses Zusammenhanges gebe ich stichwortartig einige Gedankengänge der *Ontologie* wieder.

– Die Gesellschaft als »widerspruchsvoller Komplex« bildet die »allein reale Basis« und zugleich das Objekt des Handelns (II, 399).

– Das die Tätigkeit leitende Bewußtsein reflektiert Notwendigkeiten, elementare Bedürfnisse, zugleich aber – wie Frank Benseler schreibt – verschiedene Möglichkeiten, sie zu befriedigen oder zu unterdrücken.<sup>4</sup> Der Mensch »baut«<sup>5</sup> die aus seiner Wirklichkeit auftauchenden Probleme zu Fragen um und antwortet darauf. In diese Fragen

4 Siehe Frank Benseler: Der späte Lukács und die subjektive Wende im Marxismus. – Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: Rüdiger Dannemann, Werner Jung (Hrsg.): Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Frank Benseler zum 65. Geburtstag. Op-laden 1995. S. 133.

5 Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth: Gespräche mit Georg Lukács. Hrsg. von Theo Pinkus. Reinbek 1967. S. 32 (im folgenden: Gespräche).

und Antworten gehen gesellschaftlich »weitverzweigte ... Vermittlungsketten« ein.<sup>6</sup> Zugleich gehen die entsprechenden teleologischen Setzungen über diesen »Widerspruch ihres Ursprungs« hinaus und enthalten die Möglichkeit, »weiterführende Zielsetzungen anzuregen« (II, 415).

– Die Wirklichkeit selbst widersetzt sich ihrer Erkenntnis (Wesen-Erscheinung). Die gesellschaftliche Entwicklung bringt zusätzliche Störfaktoren und Fehlerquellen hervor. Das vom Subjekt produzierte Abbild erlangt im Lebensprozeß des Subjekts eine Selbständigkeit, es fixiert sich als Gegenstand für das Bewußtsein, es kann von dem ihn auslösenden Anlaß getrennt betrachtet werden. Der Mensch projiziert mit Analogieschlüssen Bestimmungen ins Sein, die diesem fremd sind. Der Arbeitsprozeß erfährt analogisierende Projektionen in die Natur. Um die Welt so aufzunehmen, wie sie an sich, unabhängig von ihm existiert, muß der Mensch daher von seiner eigenen Unmittelbarkeit abstrahieren – eine Desanthropomorphisierung ist gefordert.

– Die Unmittelbarkeit des Alltagslebens ist der unverrückbare Ausgangspunkt der Erkenntnis, muß jedoch gedanklich überschritten werden, um das gesellschaftliche Sein zu erfassen – weil es »in seinem jeweiligen Geradesosein unmittelbar weitgehend von den Entäußerungsakten der an ihm beteiligten Menschen bestimmt« (II, 367) ist und im Alltagsleben »falsche Anschauungen, Vorurteile, Mißdeutungen der Wirklichkeit ... viel langlebiger sein können als in der Arbeit« (II, 377).

– Der Widerspruch zwischen Gemeinschaft und »Einzelmenschen«; »das gesellschaftliche Bewußtsein eines jeden Menschen als völlig gleich anzunehmen wäre ein metaphysisches Vorurteil.« (II, 407)

– Angesichts des prinzipiellen Alternativcharakters menschlichen Handelns sind gesellschaftliche »Regulatoren« unverzichtbar, um eine gewisse Einheitlichkeit der Zielsetzungen zu garantieren, um die Inhalte der Entscheidungen »den jeweils vitalen gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprechend« zu beeinflussen (I, 16, 223). Nicht über Vorschriften oder Befehle, sondern durch geistig-praktische Vermittlung von Einzel- und Gesamtinteressen.

6 Georg Lukács: Die ontologische Grundlagen. S.270.

– Auf »allen Gebieten und Stufen der gesellschaftlichen Praxis« ist das Phänomen nachweisbar, daß die Menschen ihr eigenes Tun durch die »Erhebung ins Allgemeine« rechtfertigen, die eigene Handlungsart als Verwirklichung allgemeiner Normen ausgeben (II, 420).

Dies gilt natürlich besonders in der Klassengesellschaft, also unter der Voraussetzung von Gesellschaftsstrukturen, »in denen verschiedene Gruppen und entgegengesetzte Interessen wirken und bestrebt sind, diese der Gesamtgesellschaft als deren allgemeines Interesse aufzudrängen«. (II, 405)

Bei all diesen Schnittpunkten und Vermittlungsgliedern muß natürlich das Moment der Historizität mitgedacht werden. Die erwähnten höheren, auf menschliches Verhalten gerichteten teleologischen Setzungen beispielsweise werden im Laufe der Geschichte »immer wichtiger ... Geltungskreis und Bedeutung von Sitte, Gewohnheit, Überlieferung, Erziehung etc., die ausnahmslos auf solchen teleologischen Setzungen beruhen,« nehmen mit der Entwicklung der Produktivkräfte ständig zu. »Eigene ideologische Sphären« (vor allem das Recht) müssen entstehen, um die »Bedürfnisse der gesellschaftlichen Totalität zu befriedigen«. Die komplizierter werdenden Arbeitsleistungen und die Folgen der Arbeitsteilung stellen den Menschen vor Aufgaben, deren Durchführung jeweils neuartige seelische Kräfte erfordert, andere als der Arbeitsprozeß selbst. Diese Setzungen sind daher nicht zuletzt auf das Erwecken und Festigen von Affekten (persönlicher Mut, erfindungsreiche List, Kollektivität, Selbstlosigkeit und dergleichen) gerichtet. Bei diesen Setzungen ist mithin eine direkte Kontrolle und Korrektur durch die Wirklichkeit sehr viel schwerer als bei den für den unmittelbaren Arbeitsprozeß geforderten. Die Rolle des Zufalls, der Ungleichmäßigkeit, des Spielraums von Reaktionen ist größer (II, 415ff.).

Zusammenfassend schreibt Lukács: »Mit höherer gesellschaftlicher Arbeitsteilung, mit der Entstehung von Gesellschaftsklassen mit antagonistischen Interessen, wird diese Art der teleologischen Setzungen die geistige-struktive Grundlage dessen, was der Marxismus Ideologie nennt. In den Konflikten nämlich, die die Widersprüche der entwickelten Produktionen aufwerfen, ergibt die Ideologie die Formen, in denen die Menschen sich dieser Konflikte bewußt werden und sie

ausfechten.«<sup>7</sup> Natürlich werden wir an Marx' gleichlautende Formulierungen im *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* erinnert.

*Wahrheit oder Wirksamkeit als Kriterium für Ideologie ?*

Lukács' Darstellung oder Herleitung schlägt freilich einen etwas anderen Weg ein als der von Marx und Engels beispielsweise in der *Deutschen Ideologie* beschrittene. Der Ausgangspunkt ist der gleiche – die bestimmende menschliche Lebenstätigkeit – die Arbeit. Marx und Engels wenden sich dann sofort den gesellschaftlichen Bedingungen und Konsequenzen der Arbeit zu, der Dialektik gesellschaftlicher Produktion und gesellschaftlicher Beziehungen. Danach schreiben sie: »Jetzt erst, nachdem wir bereits vier Momente, vier Seiten der ursprünglichen geschichtlichen Verhältnisse« (Produktion, Bedürfnisse, Geschlechterverhältnis, Gattungsgeschichte – E. H.) »betrachtet haben, finden wir, daß der Mensch auch ›Bewußtsein‹ hat.«<sup>8</sup>

Lukács dagegen geht zunächst dem Wesen und der allgemeinen Struktur der Arbeit, gegenständlich-zweckmäßige Tätigkeit zu sein, nach. Marx bekanntlich erst im fünften Kapitel des ersten Bandes des *Kapital*. Bei Lukács ist das Bewußtsein von Anfang an dabei. Ohne daß der Widerspiegelungscharakter des Bewußtseins, seine Abbildlichkeit, seine Determiniertheit, sein Charakter als spätes Produkt der materiellen ontologischen Entwicklung für Lukács in Frage stünde (siehe I, 583). Aber er zielt auf eine Ethik, auf den Spielraum menschlicher Praxis! Während Marx und Engels das Hauptaugenmerk auf die Überwindung des Idealismus, auf den Nachweis des erkenntnistheoretisch sekundären Charakters des Bewußtseins gegenüber dem Sein legten. Für Lukács ist die spezifische Bewegung des gesellschaftlichen Seins – dem anorganischen und organischen Sein gegenüber – der Angelpunkt. »Es scheint vielleicht auffallend, daß gerade bei der materialistischen Abgrenzung des Seins der organischen Natur vom gesellschaftlichen Sein, dem Bewußtsein eine derart ausschlaggebende Rolle

7 Georg Lukács: Die ontologische Grundlagen. S.274.

8 Karl Marx, Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW. Bd.3. S.30.

zugeschrieben wird. Man darf aber dabei nicht vergessen, daß die hier auftauchenden Problemkomplexe (ihr höchster Typus ist der von Freiheit und Notwendigkeit) nur bei einer aktiven Rolle des Bewußtseins – gerade ontologisch – einen wahrhaften Sinn erhalten können. Wo das Bewußtsein keine wirkliche Seinsmacht geworden ist, kann dieser Gegensatz überhaupt nicht auftreten. Dagegen muß überall, wo dem Bewußtsein objektiv eine derartige Rolle zukommt, die Lösung von diesen Gegensätzen beladen sein.«<sup>9</sup>

Und das hat für die Fassung des Ideologiebegriffs nicht geringe Bedeutung. Marx und Engels stoßen auf die Ideologie zunächst als Element der Sphäre der Gesellschaft, deren abgeleiteten, sekundären Charakter sie herauszuarbeiten hatten, als Phänomen, das sich in einem ganz eigenartigen, verzerrten, verkehrten und verkehrenden Verhältnis zu den materiellen Lebensprozessen der Menschen befindet. Bei Lukács hingegen tritt Ideologie originär als objektiv notwendiges, als »lebenswichtiges« Element für das »Funktionieren einer jeden Gesellschaft« (I, 17) auf, als »theoretisches oder praktisches Vehikel zum Ausfechten gesellschaftlicher Konflikte ..., mögen diese größere oder kleinere, schicksalhafte oder episodische sein.« (II, 400)

Für die Realisierung dieser allgemeinen Funktion ist es – auf dieser Abstraktionsebene – von zweitrangiger Bedeutung, auf welche Weise sie erfolgt, vermittels welcher Eigenschaften die jeweilige Ideologie diesem Erfordernis nachkommt – ob als falsches oder als richtiges Bewußtsein: »Ideologie ist vor allem jene Form der gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit, die dazu dient, die gesellschaftliche Praxis der Menschen bewußt zu machen.« (II, 398)

Ich nehme an, Rüdiger Dannemann hatte dies im Auge, als er von einer »unkonventionellen« Verwendung des Ideologiebegriffs durch Lukács schrieb. In der Tat begibt sich Lukács mit dieser Position, mit einem faktisch »neutralen« Ideologiebegriff – er spricht von der »Neutralität der gesellschaftlich wirksamen Ideologien der objektiven wissenschaftlichen Wahrheit gegenüber« (II, 490) – wissentlich in einen schroffen Gegensatz zum vorherrschenden Trend nicht nur in der nicht-marxistischen Ideologietheorie, sondern auch zu der ja überaus

9 Georg Lukács: Die ontologische Grundlagen. S. 269.

einflußreichen Sichtweise der Frankfurter Schule sowie zu zahlreichen Marx-Deutungen. An anderer Stelle habe ich dies ausführlicher behandelt.<sup>10</sup>

Zwei Anmerkungen.

Natürlich kann keine Rede davon sein, daß Lukács die erkenntnistheoretische Frage nach der Wahrheit von Ideologien nicht ernst genommen hätte. Zur Unterscheidung von Ideologie und Nicht-Ideologie ist die Erkenntnistheorie zwar »nicht das geeignete Organ ... Ob etwas zur Ideologie wird, entscheidet seine soziale Funktion.« (II, 494). Für die »konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Einschätzung der einzelnen Ideologien« jedoch ist sie – die Erkenntnistheorie – »von ausschlaggebender Bedeutung«. (II, 405)

Die Anschauungen Galileis oder Darwins beispielsweise wurden zu Ideologien, insofern ihre Interpretationen Kampfmittel gesellschaftlicher Auseinandersetzungen wurden. »Der Zusammenhang ihrer Wahrheit oder Falschheit mit dieser Funktion als Ideologie spielt natürlich in der konkreten Analyse der jeweiligen konkreten Lage, auch ideologisch, eine wichtige Rolle, ändert aber ... nichts daran, daß sie als Ideologien (zumindest: auch als Ideologien) zu betrachten sind. Auch ein Funktionsumschlag aus gesellschaftlicher Progressivität ins Reaktionäre ändert diesen sozialen Status als Ideologie nicht.« (II, 401)

An anderer Stelle schreibt er, daß die Ideologie nur dann zu einer Macht, zu einer realen Kraft im Rahmen des gesellschaftlichen Seins werden könne, wenn »ihr Geradesosein zu den wesentlichen Erfordernissen der Entwicklung« konvergent sei. Die Geschichte zeige innerhalb einer solchen Konvergenz Abstufungen. Deren Maßstab sei jedoch »nicht unbedingt das erkenntnistheoretisch Richtigere, auch nicht das gesellschaftlich-geschichtlich Progressivere«, sondern »der bewegende Impuls für eine gerade fällige Antwort auf Fragen, die eben das jeweilige Geradesosein der gesellschaftlichen Entwicklung und ihrer Konflikte gestellt haben«. (II, 413) Allgemeiner: Die »Verwandlung des wissenschaftlichen Gedankens in Ideologie entsteht ... in der Wirkung«, die er auf die gegebene gesellschaftliche Situation ausübt; »diese

10 Siehe Erich Hahn: Reichweite und Grenze des Marxschen Ideologiekonzepts. In: Topos. Bielefeld 1999. H. 13–14. S. 197ff.

mag eine direkt beabsichtigte sein, muß es aber nicht, das Hinüberwachsen eines Gedankens ins Ideologische kann einen Weg durch mannigfache Vermittlungen gehen, auch so, daß erst im Vermittlungsprozeß diese Umwandlung zur Tatsache wird« (II, 401)

Wichtig ist, daß Lukács zwischen beiden Fragestellungen, der erkenntnistheoretischen und der funktionalen bzw. ontologischen, unterscheidet, ohne ihren Zusammenhang zu übersehen. Während die erkenntnistheoretische Reduktion »bei der Analyse der Richtigkeit oder Falschheit einzelner Setzungen (und deren allgemein struktiven Ursachen)« stehenbleibt (II, 400).

Auf diese Weise gelingt es Lukács, eine plausible, begründete Alternative zu idealistischen oder mechanisch-materialistischen Interpretationen des Ideellen zu bieten, ohne das Materialistische, den Widerspiegelungscharakter, die Abbildlichkeit geistiger Gegebenheiten in Frage zu stellen. Daß unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie die Priorität des »Seins«, des »Ansichseins« in den Mittelpunkt des Interesses rückt, betont er immer wieder (II, 343). Durch die Rolle des Ideellen wird die Gesetzmäßigkeit des Gesamtprozesses nicht aufgehoben (II, 305). Überwunden wird also eine mechanistische Abbildkonzeption, nicht aber »die allgemeine materialistische Abhängigkeit der Setzung vom Ansichsein der Wirklichkeit« (II, 352)

Auch muß gesagt werden, daß Lukács in seinen konkreten Analysen ideologischer Prozesse die Fruchtbarkeit und die Unentbehrlichkeit marxistischer erkenntnistheoretischer Analyse notwendig falschen Bewußtseins meisterhaft demonstriert hat. Insofern entzieht sich Lukács' Ideologiebegriff einer mechanischen Zuordnung zu einem »neutralen« oder »funktionalen« oder »kritischen« oder »positiven« oder »pejorativen« (oder dergleichen) Strang in der Ideologietheorie. Was wohl auch für das Ideologie-Verständnis von Marx und Engels gilt. Wie ich überhaupt der Auffassung bin, daß die einfache Reduktion von »Ideologie« auf »falsches Bewußtsein« der theoretischen Produktivität abträglich ist. Sie wird daher auch zum Beispiel in der ideengeschichtlichen Forschung immer wieder aufgesprengt.

Ein Letztes. Ich sehe die überragende Bedeutung Lukács' für die Rekonstruktion marxistischen Denkens – im Kontext dieses Themas – darin, daß er die theoretische Begründung einer Position und deren

historisch-praktische Funktion zu einer Einheit bringt. Möglicherweise folgt die hier akzentuierte Position bei Lukács nicht aus zwei Prämissen, auf seiner Herkunft aus der deutschen »Geisteswissenschaft« (besonders Dilthey und Simmel) und auf seiner lebenslangen und lebensbestimmenden Praxis als Theoretiker der Arbeiterbewegung.

Dafür ließen sich Belege ins Feld führen. Zum einen die mindestens formal ungebrochene Kontinuität des »Formen«-Paradigmas – von der *Seele und die Formen* über *Geschichte und Klassenbewußtsein* und die *Ästhetik* bis zur *Ontologie*, sein immer wieder zur Geltung gelangendes Interesse für die »Objektivationen« des Geisteslebens als Medium, als Produkt und Vehikel der geschichtlichen Praxis.

Zum anderen seine Stellung zu Lenin. Von der 1924 in der Lenin-Schrift geäußerten Auffassung, der soziale Sinn der Diktatur des Proletariats bestehe darin, »der Bourgeoisie die Möglichkeit der ideologischen Führung ... radikal zu entreißen und diese Führung für die Übergangszeit dem Proletariat zu sichern«<sup>11</sup> bis hin zu seiner Sympathie – in dem Gespräch mit Abendroth, Holz und Kofler im September 1966 – zu der heute verpönten Auffassung, die sozialistische Theorie müsse durch die Partei und ihre Ideologen in die Arbeiterbewegung »hineingetragen« werden.<sup>12</sup> Gewiß ein weites Feld! Wesentlich jedoch die Erfahrung und Überzeugung, daß eine sozialistische Idee, Wahrheit »von unten«, linkes Bewußtsein stets auf übermächtige Interessen und Gegenkräfte stößt. Und deshalb der gesellschaftlich-praktischen Verallgemeinerung und Vermittlung bedarf.

Daß dieser »unkonventionelle« Ideologiebegriff von einem Mann bis an sein Lebensende vertreten wird, der wahrhaftig die gefährvollen und tragischen Konsequenzen einer fehlerhaften Ausdeutung dieses Ansatzes erlitten und reflektiert hat, muß zu denken geben.

11 Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth: Gespräche. S. 64.

12 Siehe ebenda. S. 69, 73 und 79.

EBERHARD BRAUN, Heilbronn

## Das unvollendete letzte Meisterwerk im Grundriß

Projekt einer gesellschaftskritischen Ethik  
in demokratischer Perspektive

### *Verdinglichung und Entfremdung*

Die Theorie der Verdinglichung hat *Geschichte und Klassenbewußtsein* weltberühmt gemacht. Auch bei mir machten die ganz vorläufigen, tastenden Versuche, wissenschaftlich noch nicht betretenes Neuland zu entdecken, Epoche. Meine Betrachtungen über Marxens Warenanalyse wären ohne diese Sammlung nicht denkbar. Jahrelang hielt ich sie für das bedeutendste Werk des marxistischen Philosophen, das neben Karl Korsch's *Marxismus und Philosophie*, Antonio Gramscis *Philosophie der Praxis* – ein Tarnname für Marxismus im faschistischen Gefängnis, Max Horkheimers *Traditionelle und kritische Theorie* – der Name war ursprünglich ebenfalls ein politisches Pseudonym im Exil – und Herbert Marcuses *Philosophie und kritische Theorie* die Reflexion auf die philosophischen Grundlagen des Marxismus lenkte. »Freilich ist diese Allgemeinheit des Problems nur dann erreichbar«, heißt es in Lukács' programmatischem Aufsatz *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*, »wenn die Problemstellung jene Weite und Tiefe erreicht, die sie in den Analysen von Marx selbst besitzt: wenn das Warenproblem nicht bloß als Einzelproblem, auch nicht bloß als Zentralproblem der einzelwissenschaftlich gefaßten Ökonomie, sondern als zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen erscheint. Erst in diesem Falle kann in der Struktur des Warenverhältnisses das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft aufgefunden werden.«<sup>1</sup>

1 Georg Lukács: Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats. In: Derselbe: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische*

Mit dieser These hat Georg Lukács in der Tat Epoche gemacht. Der Autor hat Marxens Warenanalyse aus den engen Schranken eines ökonomischen Spezialproblems befreit und endlich zu dem gemacht, was sie an sich ist; er hat sie in den Rang des philosophischen Kernproblems gehoben und die Kritik der politischen Ökonomie mit der philosophischen Grundfrage nach dem Ursprung von Denken und Sein verknüpft. Thema der frühen Versuche ist vor allem der moderne Industriekapitalismus, und seine Struktur ist für *Geschichte und Klassenbewußtsein* die Verdinglichung. Gemessen am Marxismus der Zweiten Internationale von 1889 bis 1914, der gegenüber Philosophischem als bloßer »Hirnweberei« sich gleichgültig verhielt, war *Geschichte und Klassenbewußtsein* in der Tat eine theoretische Revolution. Man vergegenwärtige sich die geschichtliche Situation damals. Der Erste Weltkrieg hatte einen sozialen Scherbenhaufen hinterlassen: Zerstörung, Verwüstung, Elend, Not und massenhaften Tod. Die Inflation galoppierte, Resultat der Kriegswirtschaft, die auch die eigenen Produktionsmittel nicht verschont hatte: Europa in Trümmern. Das Ende des Kapitalismus schien nahe.

Ganz anders sieht die Situation heute aus. Eingebrochen ist der Sozialismus, nicht der Kapitalismus. »Aber selbst der schlechteste Sozialismus ist immer noch besser als der beste Kapitalismus. Das ist nur scheinbar ein Paradoxon.«<sup>2</sup> Dieser kontrafaktische Satz hat die ethische Forderung des kategorischen Imperativs: *Die moralische Sen-*

– Dialektik. Neuwied und Berlin. S.170. Dasselbe in: Georg Lukács: Werke. Bd.2: Frühschriften II. Darmstadt und Neuwied 1977. S.257; siehe auch: Eberhard Braun: »Aufhebung der Philosophie«. Marx und die Folgen. Stuttgart und Weimar 1992. Zweiter Teil: Die Folgen, I. Philosophie der Praxis, 3. Die historische Dialektik von Subjekt und Objekt: Georg Lukács. S.173–202; ferner: Eberhard Braun: Ein Lokalpatriot der Kultur. In: Derselbe: Grundrisse einer besseren Welt. Beiträge zur politischen Philosophie der Hoffnung. Mössingen-Talheim 1997. S.226–237; ferner: Eberhard Braun: Verkehrung statt Verdinglichung. Marxens Wertformenanalyse mit Blick auf *Geschichte und Klassenbewußtsein* kritisch betrachtet. In: Frank Benseler, Werner Jung (Hrsg.): Lukács 2000. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. 4.Jg. Bielefeld 2000 (im folgenden: Verkehrung statt Verdinglichung). S.51–94.

2 Georg Lukács: Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog. Redaktion: István Eörsi. Frankfurt a.M. 1981. S.10f.

*derung der kommunistischen Partei.*<sup>3</sup> Der berüchtigte und oft inkriminierte Satz ist spätestens seit dem Untergang des Marxismus-Leninismus unhaltbar geworden, beschreibt aber vortrefflich den sittlichen Sinn dieses Lebenswegs. »Das Klassenbewußtsein ist die ›Ethik‹ des Proletariats, der Punkt, wo die ökonomische Notwendigkeit seines Befreiungskampfes dialektisch in Freiheit umschlägt. Indem die Partei als geschichtliche Gestalt und als handelnde Trägerin des Klassenbewußtseins erkannt wird, wird sie zugleich zur Trägerin der Ethik des kämpfenden Proletariats. Diese ihre Funktion hat ihre Politik zu bestimmen.«<sup>4</sup> Georg Lukács ist Jahre vor dem Einbruch des Stalinismus gestorben. Eines aber ist sicher, gegen eine solche Wende hätte der marxistische Philosoph sich mit allen seinen Kräften gestemmt. Indes, Differenzierung tut not: Untergegangen ist der Stalinismus, die geschlossene, despotisch-bürokratische Form des Sozialismus von oben, nicht aber die offen demokratische von unten, in Lukács' eigenen Worten: »Die echte Alternative ist Stalinismus oder sozialistische Demokratie.«<sup>5</sup> Aber was ist das – sozialistische Demokratie im Unterschied zur bürgerlichen?

Nach wie vor verbindlich bleibt für Lukács die Kategorie des Meisterwerks, theoretisch wie ästhetisch: Bedeutende Werke bilden ein Ganzes, eine Totalität. Diese klassizistische Intention steht in gespanntem Gegensatz zum Fragment, das für den Philosophen ein Mangelhaftes ist und kein Eigenrecht hat.

Lukács' Gesamtwerk hat unverkennbar einen ethischen Grundzug. Was aber ist das Ethische? Sittlich ist für Lukács das Interesse am Allgemeinen, das in der umwälzenden Tathandlung praktische

3 Siehe Georg Lukács: Der Bolschewismus als moralisches Problem. In: Derselbe: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze 1, 1918–1920. Hrsg. von Jörg Kammler und Frank Benseler. Darmstadt und Neuwied 1975. S.27–34. Aus dem gleichen Band: Die moralische Grundlage des Kommunismus. S.85–88; Die Rolle der Moral in der kommunistischen Produktion. S.158–164; Die moralische Sendung der kommunistischen Partei. S.219–227.

4 Georg Lukács: Rosa Luxemburg als Marxist. In: Derselbe: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied und Berlin. S.115.

5 Ebenda. S.26.

Wirklichkeit wird. Die Revolution ist das Modell der sittlichen Tat; sie stürzt den gesellschaftlichen Grund der Verdinglichung. Das Klassenbewußtsein ist die höchste Stufe des Selbstbewußtseins der Gattung, das selbstbewußte Gattungssubjekt, das als Gattung sich weiß, und das ist der moralische Sinn des Klassenbewußtseins. Es rechtfertigt sich in erster Linie sittlich. Das verleiht seiner Philosophie ihren festen moralischen Halt im finsternen Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Die Argumentation steht und fällt mit dem selbstbewußten Gattungssubjekt als normativem Fixpunkt.

In seinen letzten Lebensjahren verfolgte Georg Lukács das Projekt einer Ethik, das ihn bis zu seinem Tod nicht wieder losließ, ein totalisierendes Riesenprojekt, das zweifellos die Arbeitskraft eines ach so kurzen Menschenlebens sichtlich überforderte: das Unternehmen einer marxistischen, will sagen gesellschaftskritischen Ethik der realen gesellschaftlichen Freiheit. Es gibt Lukács' Lebenswerk die normative Rundung. Die Entstehungsgeschichte haben der Herausgeber des letzten Werks, Frank Benseler, und der Budapester Kreis der Lukács-Schüler, allen voran Agnes Heller, en détail beschrieben.<sup>6</sup> Die systematische Intention, die das Werk auszeichnet, tritt deutlich vor Augen: Endlich sollte in einem totalisierenden System Gestalt werden, was der marxistische Philosoph in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, fragmentarisch in der Form des Essays freilich, begonnen hatte. Insofern besteht in Georg Lukács' Lebenswerk eine große, starke Kontinuität. Der Autor konstatiert aber auch rückblickend einen Bruch. Von den vor-marxistischen Anfängen der Essayperiode sehen wir ab. Die Verding-

6 Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2. Halbbd. in Verbindung mit dem Georg-Lukács-Archiv. Hrsg. von Frank Benseler. In: Derselbe: Werke. Bd. 14. Neuwied und Darmstadt 1986. Nachwort von Frank Benseler. S. 731–748; Georg Lukács, Frank Benseler: Briefwechsel zur Ontologie. In: Rüdiger Dannemann, Werner Jung: Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Frank Benseler zum 65. Geburtstag. Opladen 1995. S. 67–104; Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus, Milály Vajda: Einführung zu den *Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie* (1968–1969). In: Rüdiger Dannemann (Hrsg.): Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt a.M. 1986. S. 209–231 und S. 232–253, hier S. 210.

lichung, ein rein gesellschaftliches Ereignis, und die reale physische Vergegenständlichung werden ungeschieden identifiziert; Verdinglichung verwandelt sich in Entfremdung. Zweifellos war das eine Revision der Theorie: der Übergang vom Idealismus zum Materialismus. Eine Schlüsselrolle spielte das Studium der soeben – Anfang der dreißiger Jahre – edierten Pariser Manuskripte von 1844.

*Das doppelte Thema des Spätwerks: Ontologie des gesellschaftlichen Seins und Ethik. Die Funktion: System der gesellschaftlichen Grundlagen und des wesentlichen Gehalts (das Nach-Möglichkeit- und das In-Möglichkeit-Seiende)*

Georg Lukács begann seine Arbeit am Großprojekt einer gesellschaftskritischen Ethik etwa 1961/62. Ihm blieben noch knapp zehn Jahre Zeit. Der Arbeitstitel des geplanten Werks war: *Die Stellung der Ethik im System des menschlichen Handelns*. Das menschliche Handeln ist für Lukács ein System. Die Ethik umspannt dem Gegenstand nach das Ganze der Praxis, in der Betrachtungsweise aber ist sie nur ein Teil, und zwar deren höchster. Es sind nicht Schichten, die übereinander lagern. Das wäre nicht dialektisch nach der Methode der bestimmten Negation. Es sind Betrachtungsweisen, Perspektiven, wie man von den nachgelassenen kursorischen Gedankenskizzen *Versuche über Ethik* lernen kann. Die Ethik spricht alle menschlichen Lebensbereiche an, sie läßt nichts aus. Das ist eben der ganz große Vorzug einer inhaltsreichen materialen Theorie der Moralität. Von Anfang an war dem Autor klar, eine marxistische Ethik mit universalem gattungsgeschichtlichem Anspruch könne ohne Erörterung der materiellen gesellschaftlichen Grundlagen nicht auskommen. Das Unternehmen gliche dann einem Engel, der, je höher er fliegt, mehr und mehr Boden unter den Füßen verliert. Die *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* aber wahrt Schwere der Bodenhaftung. Erst waren die allgemeinen gesellschaftlichen Fundamente auszuarbeiten, dann erst konnte das eigentliche Thema, die Ethik, zur Sprache kommen. Die Ethik ist also für Lukács eine Wissenschaft, die ihr eigenes Fundament in einem doppelt Anderen hat, zum einen in einer anderen Wissenschaft, der Ontologie des

gesellschaftlichen Seins, und zum anderen in der Gesellschaft selber, woraus sie herkommt. Sie ist ebenso gattungsgeschichtlich wie universalistisch und weiß sich selbst als krönenden, wiewohl abhängigen Teil eines geschichtlichen und gesellschaftlichen Ganzen im Wandel. Zu unterscheiden ist freilich die real existierende, geschichtlich wechselnde faktische Zufälligkeit und ihre allgemeine Struktur, Faktum und Wesen. Welche Seinsweise hat die allgemeine Struktur? Drei Möglichkeiten lassen sich denken.

1. Die allgemeinen Strukturen halten sich entweder unveränderlich in allem Wechsel durch, oder sie verändern sich selber geschichtlich. Das Erste nahm die alte, hergebrachte Metaphysik an, die in Hegels Metaphysik ihren Höhepunkt hatte.

2. Wandeln sich hingegen die Strukturen geschichtlich, stehen wir nochmals vor der Alternative: Entwickeln sich Begriffe gattungsgeschichtlich, so bleiben sie, sie entstehen und vergehen nicht, solange die menschliche Gattung fortbesteht. Überepochal gattungsgeschichtlich ist ganz offenkundig die Kategorie aller Kategorien, Arbeit als der Universalschlüssel, der ja für Lukács die Menschwerdung des Menschen bewirkt.

3. Als Epochenbegriffe hingegen entstehen und vergehen sie gesellschaftlich. Solche Strukturen wären dann eigentümliche, ganz spezifische Epochenbegriffe, die mit der jeweiligen Epoche entstehen und vergehen. Die Epochenkategorie Ware, für die *Kritik der politischen Ökonomie* die Elementarform der bürgerlichen Produktion, ist ein solches Musterexemplar.

Die zweite Position, das Konzept der Gattungsgeschichte, ist die Warte der *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Die Frage ist nun: Wie können die überepochalen, gattungsgeschichtlichen Kategorien wie etwa Arbeit und die epochenspezifischen Kategorien wie zum Beispiel Ware und Wert nebeneinander oder gar miteinander koexistieren? Hier erst sind wir zum alles entscheidenden erkenntniskritischen Problem vorgestoßen, das zugleich das philosophische Kernproblem zu lösen verspricht: die Frage nach dem gesellschaftlichen Ursprung von Denken und Sein. Was ist Arbeit?

In der *Kritik der politischen Ökonomie* bestimmt Marx den Begriff: »Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein

Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur.«<sup>7</sup> Offensichtlich ist Arbeit hier unterbestimmt; sie läßt die spezifische gesellschaftliche Differenz vermissen. Der Autor vermerkt indes ausdrücklich, was freilich nur allzu oft außer Acht gelassen wird: »Der Arbeitsprozeß ist ... zunächst unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form zu betrachten.«<sup>8</sup> Wie ist ein solches Unterfangen überhaupt möglich? Bestimmtheit ist doch Form nach hergebrachter philosophischer Schuldefinition. Arbeit wäre dann Formheit überhaupt, tatsächlich aber die nackte, formlose, weiche Materie, ein Paradox. Arbeit, so gefaßt, ist Substrat ohne spezifische gesellschaftliche Formbestimmtheit, ein Paradox. Arbeit ist ihrem Begriff nach immer schon geteilt: Arbeit eines Schneiders, Schusters, Schreiners usf. Arbeit und Arbeitsteilung sind dasselbe. Was ist mit Arbeit gemeint? Die Frage ist immer noch nicht beantwortet: konkrete, stoffliche Arbeit, die Gebrauchswerte herstellt? Abstrakte Arbeit in rein gesellschaftlicher Form, die Wert produziert? Oder beides zugleich? Also nochmals: Was ist Arbeit? Diejenigen, die meinen, mit der Herstellung von Gebrauchswerten den Arbeitsbegriff erschöpfend definiert zu haben, befinden sich auf dem Holzweg. Das Entscheidende fehlt, was freilich Konstitutionsprobleme aufwirft.

In seinem Buch *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik* gibt Alfred Schmidt, der Frankfurter Schüler Max Horkheimers, einen Fingerzeig, der in die richtige Richtung weist.<sup>9</sup> Erkenntnis-kritischer Dreh- und Angelpunkt ist der Begriff der Epoche, exakter:

7 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: MEW. Bd. 23. S. 192.

8 Ebenda.

9 Siehe Alfred Schmidt: *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*. 2. Aufl. München 1972. S. 41–46 (= Reihe Hanser, 84).

der gegenwärtigen Epoche; die richtige Fassung des Gegenwärtigen disponiert über Vergangenheit und Zukunft. Aus der Gegenwart, die als Geschichte zu verstehen ist, erschließen sich Zukünftiges und Vergangenes. Sie öffnet die Dimension der Geschichte, die Vergeschichtlichung oder auch die epochenspezifische Einschränkung der Kategorien, die den Weg frei macht zum Denken alternativer Epochenbegriffe. Das Konzept der Arbeit schlechthin ist erst auf dem geschichtlichen Boden der abstrakten, Wert produzierenden Arbeit in Warenform aufgekommen. Auszugehen ist tatsächlich vom erkenntniskritischen Primat des Werts vor dem Gebrauchswert. In einer Gesellschaft der Warenbesitzer tritt die Gebrauchsweise in der Perspektive von Kauf und Verkauf in den Blick. Arbeit, genau besehen abstrakte Arbeit, ist ein Produkt der Warenproduktion, Arbeit ist in Wahrheit die geschichtliche Form, die Waren produziert, ein Resultat der Verkehrung, des Fetischcharakters der Ware.<sup>10</sup> Diese Erkenntnis ist das ganz große Verdienst von *Geschichte und Klassenbewußtsein*, auch wenn das Konzept in gattungsgeschichtlicher Perspektive entworfen ist. Meine Rezeption dieses wirklich Epoche machenden Werks war ein produktives Mißverständnis, wie bei der Lektüre des letzten Werks sich herausstellt. Eines aber steht fest. Über Arbeit läßt sich nur geschichtlich in Epochen reden; sie in den Rang einer anthropologischen Konstante zu erheben, wäre verfehlt. Es verschwände dann die epochenspezifische Differenz, worauf es gerade ankommt.

Hält Arbeit sich tatsächlich gattungsgeschichtlich durch alle menschlichen Epochen durch? Sehen wir uns in der Geschichte um. »Weder im Griechischen noch im Lateinischen gab es ein Wort, mit dem man die allgemeine Bedeutung von ›Arbeit‹ oder die Vorstellung von Arbeit ›als einer anerkannten sozialen Funktion‹ ausdrücken konnte.« Dies schreibt der Sozialhistoriker der Antike Moses I. Finley. »Die Art und die Bedingungen von Arbeit in der Antike schlossen das Aufkommen solcher verallgemeinernden Vorstellungen aus.«<sup>11</sup> Im *Neuen Pauly* steht: »Der moderne Begriff der A.[rbeit] im Sinn von gesellschaftlich

10 Siehe Eberhard Braun: *Verkehrung statt Verdinglichung*. S. 51–94.

11 Moses I. Finley: *Die antike Wirtschaft*. München 1977. S. 91f.; Aristoteles: *Politik*. 4. Aufl. Hamburg 1980. I, 4, 1181 b 7.

anerkannter, objektbezogener Wertschöpfung ist für die Ant.[ike] nicht anwendbar. In einer Gesellschaft, in der die Subsistenzwirtschaft vorherrschte, wurde die bäuerliche A.[rbeit] nicht als Wertschöpfung, sondern als Lebenssicherung angesehen; sie wurde so mit ähnlich lebenssichernden Strategien wie Frömmigkeit, Fortpflanzung und Moralität in Verbindung gebracht.«<sup>12</sup> Auch Jean-Pierre Vernant ging dem Problem nach. »Im Griechischen gibt es keinen« – dem modernen Sprachgebrauch – »entsprechenden Terminus für Arbeit.«<sup>13</sup> »Der allgemeine Begriff der Arbeit ohne Zusatz«, wie er uns Modernen so sehr zur zweiten Natur geworden ist, »war den Alten fremd, sie kannten ihn nicht. Für Sachverhalte, wofür heute durchweg das Wort ›Arbeit‹ in Gebrauch ist, verwendeten sie verschiedene Namen. Es gab keine Welt der Arbeit als homogene Sphäre des Wirtschaftens. Die Bedeutungen reichen häufig über den Bereich hinaus, den wir heute ›Arbeit‹ nennen«,<sup>14</sup> wie etwa die althergebrachte οἰκο-voμια als eheliches Verhältnis des Manns zur Frau. Was ist nun Poiesis? Die technische Poiesis hat im Handwerk ihren originären Ort. Es scheint erlaubt, Poiesis mit Herstellen, nicht aber mit Arbeit zu übersetzen. Das ist die engere Bedeutung von Poiesis. Theorie und Praxis sind für Aristoteles, den folgenreichsten Philosophen, der wirklich Schule gemacht hat, freie Tätigkeiten (ἐνεργεῖαι), die frei genannt werden dürfen, weil sie um ihrer selbst willen geschehen, im Gegensatz zur Poiesis, die in einem Anderen, in der Befriedigung eines Bedürfnisses sich erfüllt. Aristoteles geht von drei menschlichen Betätigungen aus: Theorie, Praxis und Poiesis. Es sind menschliche Wesensmerkmale, die selbst nicht geschichtlich entsprungen, wohl aber geschichtlich realisiert worden sind. Gegen den universalen Gebrauch des

- 12 Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Hrsg. von Hubert Cancik und Helmut Schneider. Bd.1. Stichwort »Arbeit«. Stuttgart und Weimar 1996. Sp.964.
- 13 Jean-Pierre Vernant: Arbeit und Natur in der griechischen Antike. In: Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften. Hrsg. von Klaus Eder. Frankfurt a.M. 1973. S.246f.
- 14 Werner Conze: Stichwort »Arbeit«. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Kosellek. Bd.1. Stuttgart 1976. S.156ff.

Arbeitsbegriffs legen Historiker der Antike Einspruch ein. Diese Einwände geben zu denken. Sie warnen vor einem allzu unbedenklichen, vorschnellen Gebrauch des Universalschlüssels »Arbeit«. Historische Einschränkung tut not: Arbeit wird zu universalem Gebrauch erst fähig als Waren produzierende Arbeit; Arbeit, die Gebrauchswerte herstellt, produziert automatisch auch Wert. Sie ist ein Hirngespinnst der Warenproduktion, mit Marx ein Produkt des Fetischcharakters der Ware, der Verkehrung von Ursache und Wirkung.

*»Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins«  
Die systematischen Gehalte in der Abbeviatur des Aufresses*

Georg Lukács verfolgt einen universalen gattungsgeschichtlichen Ansatz, wie erinnert. Die allgemeine Aufgabe ist damit umrissen. Das Werk *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* hat den Grund zu bereiten für etwas, das nicht sie selbst ist, für etwas anderes Höheres, eine andere Wissenschaft, die Ethik. Die *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* ist nicht die Ethik selbst, sie schafft aber deren unerläßliche allgemeine gesellschaftliche Seinsgrundlage, das gesellschaftliche Sein fungiert als Realgrund. Die vier Kategorien des gesellschaftlichen Seins sind Arbeit, Reproduktion, das Ideelle und die Ideologie, Entfremdung und ihre Aufhebung.

Allgemeiner Gegenstand der Ontologie ist das gesellschaftliche Sein. Das Werk hat drei Teile:

1. Der einleitende Teil, der das Thema eröffnet, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* mit dem Untertitel: *Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*, gut dreihundert Seiten stark, umschreibt Gegenstand und Methode des Werks. Der Autor holt ganz weit aus. Der einleitende Teil gibt dem Verfasser im hohen Alter Gelegenheit, die allgemeinen Grundlagen seiner marxistischen Philosophie darzulegen. Dieser Teil geht also, nach einem Wort Frank Benselers, tatsächlich in der Einleitungsfunktion nicht auf. Der Autor legt Rechenschaft ab über die Prinzipien seiner Philosophie insgesamt. Dem kommt das weit gespannte Thema, das gesellschaftliche Sein im

allgemeinen, sehr entgegen. Der Verfasser konstruiert die drei Stufen des Seins, die nicht nur übereinander lagern und aufeinander aufbauen, sie greifen ineinander wechselseitig ein, so dialektisch sind sie: zum ersten das anorganische Sein, zum zweiten die organische, lebendige Natur und zum dritten schließlich das menschliche oder auch gesellschaftliche Sein, die Menschwerdung des Menschen durch Arbeit. Lukács nimmt den gattungsgeschichtlichen Prozeß der Menschwerdung des Menschen als »Zurückweichen der Naturschranke«, als Aufgabe der Erhebung vom natürlichen Sein zum geistigen, rein gesellschaftlichen — ein spezieller Ertrag seiner Philosophie. Das menschliche Sein ist gesellschaftlich, das ist die ebenso faktische wie normative Wesensbestimmung des Menschen: sage mir, was und wie du arbeitest, und ich sage dir, was für ein Mensch du bist. Das menschliche Sein sucht der Natur sich zu entwinden, ohne je ganz — in toto — von ihr loszukommen, woraus eine unüberwindliche Fremdheit gegenüber der Natur resultiert, im Gegensatz zu Blochs utopischer kosmologischer Umarmung der Natur, die in der Tat der real existierenden gegenüber genauso fremd ist. Daß Lukács eine solche ganz weit ausgreifende Einleitung über Prinzipienfragen veranstalten kann, hat gewichtige inhaltsschwere Gründe: der universale gattungsgeschichtliche Zugang, dem das Epochenspezifische viel zu gering dünkt, ermöglicht dies.

2. Im Ersten (historischen) Teil erörtert der Autor *Die gegenwärtige Problemlage* mit den vier Kapiteln: *Neopositivismus und Existentialismus* mit einer vernichtenden Kritik am Nihilismus von *Sein und Zeit*, *Nikolai Hartmanns Vorstoß zu einer echten Ontologie*, *Hegels falsche und echte Ontologie* und schließlich *Die ontologischen Grundprinzipien von Marx*, die drei Abschnitte hat: *Methodologische Vorfragen*, das Hauptwerk, das zugleich das Lebenswerk war, *Kritik der politischen Ökonomie*, wobei der Autor auch das frühe Werk einbezieht, und *Geschichtlichkeit und theoretische Allgemeinheit*, wo Lukács' gattungsgeschichtlicher Zugang deutlich hervortritt mit besonderer Betonung der Kontinuität und der Entfremdung, die für den frühen Marx typisch ist. Für Lukács ist der spekulative Philosoph offensichtlich ein aktueller Autor, kein vergangener; er ist, obzwar er auf unveränderlichen Fundamenten fußt, als Theoretiker des universalgeschichtlichen Prozesses ein wichtiger Philosoph der aktuellen Problemlage. Metaphysik ist für ihn offensicht-

lich kein strukturtypisches Merkmal. Mit Marx schließen die knapp siebenhundert Seiten des Ersten Bands.

3. Der Zweite (systematische) Teil von gut siebenhundertsechzig Seiten hat den Titel: *Die wichtigsten Problemkomplexe*. Auch er hat vier Kapitel: *Die Arbeit, Die Reproduktion, Das Ideelle und die Ideologie* und schließlich *Die Entfremdung*. Sichtbar wird: Lukács verfolgt immer noch die allumfassende gesamtgesellschaftliche Systemintention. Sie verdient zurecht den Namen *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Das gesellschaftliche Sein bezeichnet die typisch menschliche Seinsweise schlechthin. Ernst Bloch inspirierte die *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* offensichtlich zur Namensgebung. »Ich habe das kleine Buch von Bloch durchgelesen. Es ist ein dekorativ faszinierender italienischer Salat von Subjektivismus, der sich objektiv gibt und von einer sehr spärlichen und abstrakten Objektivität. Es war mir nur angenehm zu sehen, daß Bloch seine linke Ethik doch nicht aufgegeben hat.« Lukács hatte das Büchlein *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* vor Augen.<sup>15</sup> Bei beiden spielt der griechische Vater der scholastischen Schulphilosophie die ausschlaggebende Rolle. So nahe waren sie sich trotz der Unterschiede.<sup>16</sup>

Einleitung, geschichtlicher und systematischer Teil sind die drei Komponenten des Ganzen: ein ganz erstaunlich übersichtliches, überlegt systematisch komponiertes Werk, dessen große Stärke in dieser Totalität ruht. Die kritische Gesellschaftsanalyse setzt ein mit der Arbeit – Arbeit in der Bedeutung der Herstellung von Gegenständen zum Zweck des Gebrauchs, die allen humanen Gesellschaftsformationen eignet. »Wenn man die spezifischen Kategorien des gesellschaftlichen Seins ... ontologisch darstellen will, so muß dieser Versuch mit der Analyse der Arbeit beginnen.«<sup>17</sup> Lukács gibt der Begriffsbestimmung eine unverwechselbare Pointe: »Arbeit« ist »teleologische Setzung«,<sup>18</sup> bewußtes Setzen und Realisieren eines menschlichen Zwecks im

15 Siehe Frank Benseler: Nachwort. In: Georg Lukács: *Ontologie*. Bd.2. S.733 (im folgenden: *Ontologie*).

16 Siehe Stichwort »Aristoteles«. In: *Bloch-Online-Wörterbuch*. Hrsg. von der Ernst-Bloch-Assoziation (nächstens im Internet).

17 Georg Lukács: *Ontologie*. Bd. 1. S. 7.

18 Ebenda. Bd. 1. S. 12.

Unterschied zur natürlichen Kausalität ohne Zweck, was ihm erlaubt, die Arbeit am Leitfaden der Subjekt-Objekt-Beziehung zu deuten, wie überhaupt Kausalität, das mechanische Verhältnis der Abhängigkeit von Ursache und Wirkung natürlicher Dinge, und Teleologie, die Verursachung natürlicher Dinge durch den menschlichen Willen, die beiden Hauptkategorien des Philosophen sind – ein freilich stark modifiziertes Erbstück des Lehrers der scholastischen Schulphilosophie. Arbeit ist für ihn »Urphänomen«, »Modell des gesellschaftlichen Seins«:<sup>19</sup> Die Arbeit als Modell der gesellschaftlichen Praxis. »Es ist das Verdienst von Engels, die Arbeit in den Mittelpunkt der Menschwerdung des Menschen gestellt zu haben.«<sup>20</sup> Arbeit ist hier in der Tat die spezifische ontologische Wesensbestimmung gesellschaftlichen Seins, die Schlüsselkategorie, welche den Menschen über das tierische Sein erhebt – Arbeit ohne weiteren Zusatz, in Marxens eigenen Worten: Arbeit unabhängig von jeder gesellschaftlichen Form. Aus der Arbeit läßt der Philosoph das Subjekt-Objekt-Verhältnis entspringen: Die Subjekt-Objekt-Beziehung der Arbeit und ihre Folgen. Mit der Arbeit als bewußter willentlicher teleologischer Setzung erwacht der Mensch zum Subjekt, das Objekte vorstellt, worauf es sich bezieht und wovon es sich zugleich unterscheidet. Nach einem vorgefaßten Zweck bearbeitet es ein Objekt. Die Werkwelt der Arbeit ist die ursprüngliche Welt des Menschen, seine alltägliche Lebenswelt, die Welt des Wir. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis hat hier seinen ursprünglichen Ort. Der Zugang ist wirklich philosophisch begründet. Das ist Lukács' ganz großer Vorzug. Bei ihm hat das Bewußtsein, anders als im *Kapital*, eine konstituierende Funktion. Allerdings betrachtet Lukács die Arbeit vor allem von der stofflichen Seite des Gebrauchswerts, nicht aber des rein gesellschaftlichen Werts. Ihm bleibt die epochale Dimension, das spezifisch Gesellschaftliche des Ursprungs, die spezifische gesellschaftliche Form, ein philosophisch unlösbares Rätsel. Gesellschaftlichen Fortschritt faßt Lukács als »Zurückweichen der Naturschranke«.<sup>21</sup> Beeindruckend ist die Passage: »Einerlei, wieweit das dem

19 Ebenda. Bd. 1. S. 10.

20 Ebenda. Bd. 1. S. 11.

21 Siehe ebenda. Bd. 1. S. 37.

Vollstrecker der Arbeit bewußt ist, produziert er in diesem Prozeß sich selbst als Mitglied der Menschengattung und damit die Menschengattung selbst. Man kann sogar sagen: der kampfbolle Weg der Selbstüberwindung von der naturhaften Instinktdeterminiertheit bis zur bewußten Selbstbeherrschung ist der einzig reale Weg zur wirklichen menschlichen Freiheit. ... Das Erkämpfen der Herrschaft über sich selbst, über das eigene ursprünglich bloß organische Wesen ist ganz gewiß ein Akt der Freiheit, ein Fundament der Freiheit für das Leben des Menschen. Hier begegnen sich die Problemkreise von Gattungsmäßigkeit im menschlichen Sein und Freiheit: Die Überwindung der bloß organischen Stummheit der Gattung, ihre Weiterführung in die artikulierte, sich entwickelnde Gattung des sich zum gesellschaftlichen Wesen formenden Menschen ist – ontologisch-genetisch gesehen – derselbe Akt wie der der Entstehung der Freiheit. ... In der Wirklichkeit ist freilich jede Freiheit, die nicht in der Gesellschaftlichkeit des Menschen wurzelt, die nicht, wenn auch sprunghaft, sich aus ihr herausentwickelt, ein Phantom. Wenn der Mensch sich nicht in der Arbeit, durch die Arbeit zum gesellschaftlichen Gattungswesen geschaffen hätte, wenn die Freiheit nicht die Frucht seiner eigenen Tätigkeit, seiner Selbstüberwindung der eigenen bloß organischen Beschaffenheit wäre, könnte es keine reale Freiheit geben.«<sup>22</sup> Von Hedonismus ist wenig zu spüren. Vorrang gebührt dem Ernst des Geistes. Diese Idee der Freiheit als geistige Selbstbestimmung leuchtet jedoch nur dann ein, wenn man unter Arbeit die Wert produzierende versteht. Die Menschen versuchen, arbeitend sich über die Natur zu erheben, was ihnen nie ganz gelingen kann, bedürftige stoffliche Wesen, die sie nun einmal sind. Freiheit ist ein rein gesellschaftliches Ereignis, kein organisches. Sie ist subjektiven Ursprungs, Frucht eigener Taten, wofür ein solcher Mensch auch die Verantwortung übernimmt. Sie befördert die selbstbewußte Gattungsmäßigkeit. Insofern ist sie ebenso gattungsförmigen Ursprungs. In Freiheit erkämpft das einzelne Subjekt sich die Allgemeinheit, wird sich seiner Gattungsmäßigkeit inne. Lukács analysiert lediglich die Seite des Gebrauchswerts der Arbeit. Die Selbsterhebung der Freiheit von der instinktförmigen

22 Ebenda. Bd.2. S.115.

Naturgebundenheit zur autonomen Selbstbeherrschung wird aber nur dann einsichtig, wenn man die Waren produzierende Arbeit, abstrakte also, zum Epochenmodell nimmt. Abstrakte Arbeit wäre dann ein ganz und gar unsinnliches, nämlich rein gesellschaftliches Sein. Waren produzierende Arbeit hätte dann von vornherein Doppelcharakter, wäre natürliches und zugleich rein gesellschaftliches Tun. Das erste Kapitel, der Begriff der Arbeit, ist in der Tat konstitutiv für Lukács' Theoriebildung, wovon alles weitere abhängt. Gemessen an der *Kritik der politischen Ökonomie*, ist die *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* sehr viel ärmer an ökonomischen, ungleich reicher aber an philosophischen Bestimmungen, wie am Musterfall Arbeit zu sehen.

Mit dem zweiten Stadium »Reproduktion« ist kategorial die Dimension des gesamtgesellschaftlichen Ursprungs erreicht. Ihr ist das zweite Kapitel vorbehalten. Das erste, *Die Arbeit*, hatte Probleme des subjektiven Ursprungs im Blick. Es war die Basis. Der Autor erörtert zuerst allgemeine Probleme der Reproduktion, bestimmt Gesellschaft als einen Komplex aus Komplexen, als eine totale Zusammensetzung (Synthesis), die selber aus Zusammengesetztem besteht, und setzt sich auseinander mit Problemen der Reproduktion des Menschen in der Gesellschaft. Die Untersuchungen münden in die Reproduktion der Gesellschaft als Totalität. Hier hat die Theorie ihr adäquates Niveau erreicht, das sie fortan nicht wieder verlassen wird: die Totalität. »Erst durch die Klärung solcher Fragen können wir dazu gelangen, die gesellschaftliche Reproduktion als Gesamtprozeß in seinen echten Bestimmungen zu begreifen.«<sup>23</sup> Probleme des Kollektivsubjekts, in Lukács' Sprache: des Gattungssubjekts, werden wach. Gibt es das, und, wenn ja, in welcher Form, bloß an sich — bewußtlos, für andere — oder auch für sich — für die Menschen selbst als politisch handelnde Gattungssubjekte, das emphatische Wir der Solidarität?

Dem dritten Kapitel fällt die Funktion der strukturellen Differenzierung zu. Der Autor thematisiert *Das Ideelle und die Ideologie*, in orthodoxer marxistischer Sprache: Er gibt sich ab mit den luftigen Höhen des Überbaus. Das Kapitel ist wiederum dreigeteilt. Der Autor setzt ein mit dem Ideellen in der Ökonomie. Es ist in der Arbeit als

23 Ebenda. Bd.2. S.227.

Zwecke setzendes Tun strukturell eingesenkt. Der Autor argumentiert material; er schöpft aus dem philosophischen Gehalt, nicht aus der spezifischen ökonomischen Form, etwa aus der Wertformanalyse des *Kapitals*.<sup>24</sup> Zweck ist nun einmal ein Ideelles, das der belesene Kenner an einer berühmten Stelle belegt: »Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister von der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht nur, daß er eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.«<sup>25</sup> Wiederum pointiert Lukács die stoffliche Seite des Gebrauchs. Seinen subjektiven Ursprung hat das Ideelle in der Arbeit. »Die fundamentalste, Grundtatsache der Ökonomie, die Arbeit« hat »den Charakter der teleologischen Setzung«.<sup>26</sup> Mit Hegels *Phänomenologie des Geistes*, der er ein eigenes großes Buch gewidmet hat,<sup>27</sup> kann Lukács behaupten: Arbeit ist der subjektive Ursprung der Freiheit, oder sie bildet. Arbeit ist für Hegel negativ die Entfremdung des natürlichen Seins, gehemmte Begierde, positiv der Anfang der Bildung, der Selbstbeherrschung, des geistigen, mit Lukács des gesellschaftlichen Seins. Das war der Ertrag des ersten Kapitels. Das zweite über die gesellschaftliche Reproduktion ergab: Die gesellschaftliche Sphäre der Ökonomie ist die Grundlage, der gesellschaftliche Ursprung, der Kern der Vergesellschaftung. Ein drittes Kapitel wird philosophisch nötig, das weder den subjektiven Ursprung, die Arbeit als Anfang der Bildung, noch den gesellschaftlichen Ursprung, die Reproduktion der Gattung, sondern die gesellschaftlichen Differenzierungen als Synthesen des subjektiven Prinzips und des gesellschaftlichen Ursprungs betrachtet: Basis und Überbau in ihrem

24 Siehe Eberhard Braun: Verkehrung statt Verdinglichung.

25 Georg Lukács: *Ontologie*. Bd.2. S.297; Karl Marx: *Das Kapital*. In: MEW. Bd.23. S.193.

26 Georg Lukács: *Ontologie*. Bd.2. S.297.

27 Siehe Georg Lukács: *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. In: Derselbe: *Werke*. Bd.8.

inneren, wesentlichen Zusammenhang. Das Ideelle in der Ökonomie hat seinen subjektiven Grund in der Arbeit als teleologischer Setzung. Die Ontologie des ideellen Moments wird jetzt spruchreif. Lukács kommt es darauf an darzutun, das Ideelle sei kein additiver, erst nachträglich und äußerlich hinzukommender Zusatz, den man auch weglassen kann, das Ideelle sei im Innersten der Struktur des Ökonomischen selbst fundiert, in der Arbeit als teleologischer Setzung sei der Keim der Differenz von Materiellem und Ideellem angelegt. Lukács führt die sattsam bekannte öde Langeweile des stalinistischen Mechanismus intern ad absurdum. »Was ist nun dieses ideelle Moment? Als bewegendes, Neues schaffende Kraft des gesellschaftlichen Seins eben die leitende Intention jener materiellen Bewegung der Arbeit, die im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur an ihr diese Veränderungen, besser gesagt diese Verwirklichungen von realen Möglichkeiten vollzieht.«<sup>28</sup> Der Philosoph wendet sich nun dem Kernproblem marxistischer Selbst- und Fremderkenntnis zu, womit deren Rationalität steht und fällt, dem Problem der Ideologie. Wir erinnern uns der erregenden These von *Geschichte und Klassenbewußtsein*: »Aus der verdinglichten Struktur des Bewußtseins ist die moderne kritische Philosophie entstanden.«<sup>29</sup> Es geht um nichts geringeres als um die Fähigkeit zu philosophischer Selbstkritik, um die gesellschaftliche Ursprungserklärung philosophischer Ideen sowohl in Begriff als auch in Funktion, also nicht um ein bloß äußerliches funktionalistisches soziologisches Zuordnen. Wir dürfen also gespannt sein auf das, was kommt. »Es ist zwar richtig, daß die Marxisten Ideologie aus einer ökonomischen Basis notwendig entstehenden gedanklichen Überbau verstehen, andererseits ist es aber abwegig, den pejorativ gebrauchten Ideologiebegriff, der eine unzweifelhaft vorhandene Wirklichkeit repräsentiert, als willkürliches Gedankengebilde Einzelner aufzufassen. ... Dazu ist eine sehr genau bestimmte gesellschaftliche Funktion notwendig.«<sup>30</sup> Und

28 Georg Lukács: *Ontologie*. Bd. 2. S. 343.

29 Georg Lukács: *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*. In: Derselbe: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Neuwied und Berlin. S. 209.

30 Georg Lukács: *Ontologie*. Bd. 2. S. 397.

er gibt auch die allgemeine Devise an: Die »Bestimmung« ist »auf die Totalität des gesellschaftlichen Lebens, der gesellschaftlichen Entwicklung anzuwenden«. <sup>31</sup> Verdinglichung oder Fetischisierung ist auf jeden Fall eine Sache der Form, und zwar der spezifisch geschichtlich gegebenen. <sup>32</sup> Er kann aber die Genesis der Verkehrung nicht plausibel darstellen, weil Lukács nur die Gebrauchsseite, die konkrete Arbeit zum Modell nimmt. Gefordert wäre eine genügend differenzierte Wertformanalyse, die auch Marx nicht leistete. Die Grenzen des gattungsgeschichtlichen Konzepts bei Lukács werden sichtbar.

Im vierten und letzten Stadium *Die Entfremdung* tritt der gattungsgeschichtliche Zugang in der Begriffsbildung offen zutage. Gegenstand ist die universale humane Gattungsgeschichte in ihrer allgemeinen Struktur. Vorsorglich wehrt Lukács mögliche Mißverständnisse umgehend ab. »Die Entfremdung« »betrachten« »wir« »als eine ausschließlich gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinung . . . , die auf bestimmten Höhen der seienden Entwicklung auftaucht, von dann an historisch immer verschiedene, immer prägnantere Formen annimmt. Ihre Beschaffenheit hat also nichts mit einer allgemeinen ›Condition humaine‹ zu tun, geschweige daß sie eine kosmische Allgemeinheit besitzen würde.« <sup>33</sup> Entfremdung ist kein ausschließlich epochenspezifisches Phänomen des Kapitalismus, es ist ein gesellschaftliches Ereignis der Gattungs- oder Universalgeschichte, das sich in Klassengesellschaften reproduziert. Sie hat ihren geschichtlichen Grund im gesellschaftlichen Sein: die allgemein ontologischen Züge der Entfremdung. Er untersucht die ideologischen Aspekte der Entfremdung mit der Kritik der Religion als Kern. Er läßt das große Buch ausklingen mit den objektiven Grundlagen der Entfremdung. Die gegenwärtige Form der Entfremdung – Lukács hat vor allem die sozialistische Form im Auge, die bürgerliche ist ihm selbstverständlich und geläufig. Und er schließt das große Werk mit normativen, ja kategorisch fordernden Worten: »Gerade weil der Marxismus imstande sein kann, das prinzipbildende Wesen einer Bewegung in ihrer Allgemeinheit simultan, aber aus

31 Ebenda. Bd. 2. S. 398.

32 Siehe Eberhard Braun: *Verkehrung statt Verdinglichung*. S. 70–93.

33 Georg Lukács: *Ontologie*. Bd. 2. S. 501.

verschiedener Sicht, mit der Eigenart einmaliger Prozesse zu erkennen, kann er das Bewußtwerden solcher Prozesse adäquat erfassen und konkret fördern. Der stalinistisch erstarrte Marxismus muß bei jeder derartigen Aufgabe versagen. Wenn der Marxismus im Laufe der gegenwärtigen Krise der Manipulation, parallel mit den Versuchen, wirkliche Auswege für Gesellschaften und Einzelmenschen aufzudecken, sich wirklich findet, kann diese seine Berufenheit zur Realität werden. In seinem Briefwechsel (1843), der die Jugendschriften von Marx in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* einleitet, heißt es programmatisch: »Die Reform des Bewußtseins besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Träumen über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt.« Für das Erwecken einer solchen Methode, die ein derartiges Erklären erst möglich macht, erstrebt diese Schrift einige, ein Wegweisen ermöglichende Anregungen zu bieten.«<sup>34</sup> Die Intention, die universale, gattungsgeschichtliche Allgemeinheit in ihrer prozessualen Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit zu erfassen, damit die Gattung ihr Selbstbewußtsein endlich erwerbe, ist mit einfachen Worten in Gestalt einer realisierbaren Forderung ausgesprochen, die jeder in Anspruch nehmen muß, der das Projekt des realen Humanismus, die Menschwerdung des Menschen, ernst nimmt. Doch der Preis ist hoch: Marx ist von utopischen Gehalten gereinigt, deren Kern die Aufhebung der Arbeitsteilung bildet. Sieht so das Realisierbare aus?

Die Kategorien der vier Kapitel *Die Arbeit*, *Die Reproduktion*, *Das Ideelle und die Ideologie* und *Die Entfremdung* sind durchweg überepochalen Charakters; sie sind durchweg allgemeine ontologische Grundbestimmungen. Sie betreffen das menschliche Sein im allgemeinen. Für Lukács schließen sich Ontologie und Geschichte keineswegs aus; Kategorien haben ihre geschichtliche Dynamik, und sie gelten als Gattungsbegriffe auf allen Kulturstufen menschlichen Seins. Der kritische Philosoph verändert den überkommenen übergeschichtlichen Begriff der Kategorie. Die Folge solcher Kategorien ist nicht umkehrbar. Das Gesetz der Kategorienfolge kann man mit Hegel »bestimmte Negation« nennen; die frühere treibt intern zur nächsten, nur die

34 Ebenda. Bd.2. S.730.

Form der Folge vom Ansich zum Anundfürsich steht fest, läßt aber die reale Folge in der Zeit unbestimmt. Damit ist keine unausweichliche Notwendigkeit der Folge impliziert. Wie bei Bloch auch, rückt die geschichtsphilosophische Konstruktion der Aufhebung der Entfremdung in die unerreichbar rosige Ferne einer nebelhaften Zukunft, die unverbindlicher und unverbindlicher wird. Wird die Arbeitsteilung dann aufgehoben werden, wenn es kein menschliches Sein mehr geben wird? Das wäre letztlich die fatale ontologische, gattungsgeschichtliche Konsequenz, welche der Autor keinesfalls zu ziehen bereit ist.

### *Philosophie der Praxis und Geschichte der praktischen Philosophie*

Welche Methode geschichtlicher Darstellung übt der marxistische Philosoph? Georg Lukács hat sowohl systematisch als auch geschichtlich ein universales Konzept mit gattungsgeschichtlichem Horizont. Er erhebt gar nicht den Anspruch, eine Geschichte der praktischen Philosophie in toto darzustellen, um das systematisch Auszubreitende auch noch geschichtlich einzuholen. Das wäre vermessen, angesichts des gehäuften Reichtums der bereits geleisteten Forschung. Auch ein bloß aktualisierender repräsentativer Überblick über die gegenwärtige Problemlage in ihren Hauptströmungen wäre schon viel zu viel. Die Geschichte des Fortschritts von der subjektiven Transzendentalphilosophie zur objektiven Ontologie steht in gespanntem Verhältnis zur geschichtlichen Gegenwart der Zeit. Die eigene Lebensgeschichte des Philosophen projiziert sich in Anderen. Die geschichtliche Darstellung hat eine ganz andere Funktion wie in der Kritik der politischen Ökonomie, eine propädeutische. Ihr fällt die Aufgabe zu, in die eigentliche, die wirkliche Fragestellung hinzuführen; sie nimmt den Weg vom entfremdenden Schein zur Wahrheit.

Das dritte Kapitel *Hegels falsche und echte Ontologie* hat den Anfang: »In der klassischen deutschen Philosophie vollzieht sich eine Bewegung, die von der theoretischen Leugnung der Ontologie bei Kant bis zur allgemein entfalteten Ontologie von Hegel führt. ... In der Philosophie Fichtes wird dieses Prinzip zum alleinigen Fundament der wahren Wirklichkeit, deren Wesen als von der tätigen menschlichen

Vernunft geschaffen, als mit ihr identisch erscheint. ... Von einer Fortsetzung der Aufklärung kann nur insofern die Rede sein, als sich jetzt die ontologische Allmacht der Vernunft den Mittelpunkt der philosophischen Allmacht ausmacht.« Übrig blieb einzig die Alternative: »Die einfachste und direkteste Reaktion auf diese neue Lage war das Leugnen der Vernunft überhaupt. Die Irratio, die in der Romantik an deren Stelle tritt, verwirft das Widersprüchliche am Weltzustand der Gegenwart und sucht einen Weg zurück in die Vergangenheit, als einen Bereich der angeblich wahren, noch vorwidersprüchlichen Harmonie. Eine andere Reaktion finden jene Denker, die die neuartige Gegenwart als Übergang zu einem, nunmehr echten, die Widersprüche der Gegenwart überwindenden Reich der Vernunft auffassen; so Fichte, wenn er die eigene Periode als ›Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit‹ betrachtet, jenseits welcher das Zukunftsbild des wirklichen Reichs der Vernunft aufleuchtet.«<sup>35</sup> Die These unterstellt einen linearen Fortschritt von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel. Das ist nur eine mögliche Interpretation unter anderen, die zudem noch verkürzt. Man könnte sie auch mit mehr Recht als eigenständige Varianten deuten, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen.<sup>36</sup> Das Schema der rationalen Heilslinie geradewegs zu Marx und der irrationalen Unheilslinie, mit dem späten Anbeter des Irrationalen Schelling beginnend, über Nietzsche zu Hitler, ist eine grobe, holzschnittartige Schwarz-Weiß-Malerei, eine terrible simplification des politischen Kahlschlags, die so manchem Philosophen bitter Unrecht widerfahren läßt.<sup>37</sup> Auf den Vorläufer Hitlers läßt sich Nietzsche, der brillante gegen-systematische ästhetische Essayist, beileibe nicht reduzieren. Der Kalte Krieg hat seine tiefen Spuren der Entstellung eingegraben. Ein solches Muster der Konstruktion läßt sich nicht wiederholen. An der Zeit ist allseitige Kritik.

Für den marxistischen Philosophen hat die Philosophie in Marx ihre adäquate geschichtliche Daseinsform erreicht. Hier ist Geschichte

35 Ebenda. Bd. 1. S. 468.

36 Siehe Walter Schulz: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 2. Aufl. Pfullingen 1975.

37 Siehe Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. In: Derselbe: Werke. Bd. 9. Neuwied und Berlin 1962.

begriffene Gegenwart geworden, die praktisch umgewälzt wurde. Der Autor setzt als Motto im vierten Kapitel *Die ontologischen Grundprinzipien von Marx*, das den Historischen Teil beschließt »Die Kategorien« sind »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« – ein Zitat aus den *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie* –, womit Lukács den ontologischen Charakter von Marxens Untersuchungen belegen will: von der idealistischen neukantianistischen Transzendentalphilosophie zur materialistischen Ontologie des gesellschaftlichen Seins.

*Zwei Gegenstände und zwei Methoden: Gattungsgeschichtliche  
»Ontologie des gesellschaftlichen Seins« und »Kritik der politischen  
Ökonomie« der gegenwärtigen kapitalistischen Epoche*

Marx wandte sich der Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft zu, weil er der Überzeugung war, die Ökonomie sei die Wurzel, an der die bürgerliche Gesellschaft aus den Angeln zu heben sei. Er begriff diese Gesellschaft als ein geschichtliches, ein epochales Phänomen, dessen Entstehen und vor allem Vergehen genau zu analysieren sei. Gegenstand der Kritik der politischen Ökonomie ist die gegenwärtige kapitalistische Epoche. Zum Studium ihres Bewegungsgesetzes ohne störende Zutat war die Konstruktion eines Modells nötig, der bürgerlichen Gesellschaft »in ihrem idealen Durchschnitt« oder »wie sie ihrem Begriff entspricht«. In diesem Sinn war Marx kein Empirist, er war eher Konstruktivist. Hebel der Kritik war ihm der Doppelcharakter der Waren produzierenden Arbeit. Er war für ihn der Springpunkt, worum sich das Verständnis dreht. Die Waren produzierende Arbeit, ihr Doppelcharakter war der epochale Schlüssel. Das hatte vor ihm noch keiner getan. Die Ökonomie ist zwar nur ein Teil der Gesellschaft, aber sie macht deren strukturellen Kern aus. Marx war überzeugt, mit der Kritik der politischen Ökonomie das Übel der gegenwärtigen Gesellschaft an der Wurzel zu packen. Er zentriert die Warenanalyse, die Elementarform der kapitalistischen Produktion, um epochenspezifische Kategorien, die um Ware und Wert kreisen. Hier gilt doch, nach einem Wort Alfred Schmidts, der kognitive Primat des Werts vor dem Gebrauchswert. Die Doppelform der Arbeit erst verwandelt die Affir-

mation in den Stachel epochenspezifischer Kritik. Marx wollte die bürgerliche Gesellschaft umwälzen, um zu einer höheren Gesellschaftsform zu gelangen, zur gemeinwirtschaftlichen. Sie ist für ihn keineswegs das »aufgelöste Rätsel der Geschichte« wie noch 1844 im ersten umfassenden Versuch, sondern nur die nächsthöhere Epoche mit offenem, ungewissem Ausgang.

Marx teilte die Sachgehalte in Produktionsprozeß, Zirkulationsprozeß und Gesamtprozeß des Kapitals ein aus strikt immanenten ökonomischen Gründen. Diese Differenzierung ist der philosophischen Einteilung in vier Kapitel äußerlich. Der reife Marx verfolgt seit der *Deutschen Ideologie* von 1845/46, dem Werk des konzeptionellen Bruchs, ein kritisches epochales Programm, was an anderem Ort analysiert wurde.<sup>38</sup> Marx zergliedert das Arbeitsverhältnis des Arbeiters in den *Pariser Manuskripten* vierfach:

1. das Verhältnis des Arbeiters zum Produkt der Arbeit;
2. das Verhältnis des Arbeiters zur produktiven Tätigkeit;
3. das Verhältnis des Arbeiters zu anderen Menschen;
4. das Verhältnis des Arbeiters zu seinem Gattungswesen.

In der kapitalistischen Welt ist dem Lohnarbeiter sein eigenes Wesen fremd geworden. Wiederum differenziert er vierfach:

1. die Entfremdung des Menschen von der äußeren Natur;
2. die Entfremdung des Menschen von der eigenen inneren Natur, die Selbstentfremdung;
3. die Entfremdung des Menschen von anderen Menschen, die zwischenmenschliche Entfremdung;
4. die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungsleben, die Entfremdung vom gesellschaftlichen Leben oder die Entfremdung als Totalität einer Welt.

Spitzt man die Gattung auf die verkehrte Welt der gegenwärtigen Epoche zu, so historisiert sich das Konzept: Das Wesen der Waren produzierenden Arbeit ist der Wert, er fußt auf dem Doppelcharakter der Waren produzierenden Arbeit, dem Springpunkt, worum für Marx sich alles dreht. An die Stelle der überepochalen Entfremdung tritt jetzt die Verkehrung eines rein gesellschaftlichen Verhältnisses in ein

38 Siehe Eberhard Braun: Verkehrung statt Verdinglichung.

natürliches Ding: das Geld. Marx konstruiert im *Kapital* die Genesis der Verkehrung nicht.<sup>39</sup> Der Ursprung dieses Scheins ist mit Händen zu greifen: Geld ist von Natur aus wertvoll, nicht erst mit gesellschaftlichem Äquivalenzverhältnis von Warendingen. Im Aufsatz *Verkehrung statt Verdinglichung* ist die Genesis en détail konstruiert.<sup>40</sup> Der Fortschritt ist, wie sich enthüllt, in Wahrheit ein Rückgang in den Grund: den doppelten Doppelcharakter der Waren produzierenden Arbeit. Arbeit verdoppelt sich in konkrete und abstrakte. Das ist bekannt. Abstrakte Arbeit verdoppelt sich ihrerseits nochmals in bestimmt allgemeine und schlechthin allgemeine, das gesamtgesellschaftliche Produktionsverhältnis. Dieses zweite, weniger bekannte Doppelverhältnis deckt erst den verborgenen Grund der Verkehrung von Ursache und Wirkung auf.

Der Idee nach ist in Marxens Hauptwerk das Verhältnis von Theorie und Geschichte klar und deutlich umrissen: Erst nach Vollendung der systematischen Exposition kann nach Marxens definitiv endgültigem Konzept die Geschichte als Weg zum gegenwärtigen geschichtlichen System dargestellt werden; die Theorie der Geschichte macht begrifflich den Weg frei zur Geschichte der Theorie. Das Konzept der Universalgeschichte ist dabei keineswegs unumgänglich.

Lukács beabsichtigt ein viel umfassenderes, ein universales gattungsgeschichtliches Projekt; nicht nur die Ökonomie, sondern das gesellschaftliche Sein im allgemeinen und im ganzen, eben als empirische Totalität ist das allumfassende Thema. Lukács' Gegenstand beschränkt sich nicht auf die gegenwärtige Epoche, es ist erweitert auf das gesellschaftliche Sein im ganzen auf allen Kulturstufen. Die Kategorien, die er einführt, – Arbeit, Reproduktion, das Ideelle und die Ideologie, Entfremdung und ihre Aufhebung – sind durchweg zwar geschichtlich, sie halten sich aber durch alle Epochen hindurch bis ans messianische Ende ihrer Aufhebung.

Die Folgen sind paradox. Für Lukács existiert kein erkenntnistheoretischer Einschnitt zwischen dem frühen und dem späten Marx. Er

39 Siehe derselbe: »Aufhebung der Philosophie«. Marx und die Folgen. Stuttgart und Weimar 1992.

40 Siehe derselbe: *Verkehrung statt Verdinglichung*.

verkennt die Bedeutung der *Deutschen Ideologie* als das Werk des konzeptionellen Bruchs. Der Begriff des Wesens ändert sich im Kern. Die Entfremdung unterstellt einen überepochalen Begriff des Wesens. Mit ihm bricht Marx in der *Deutschen Ideologie*. Er historisiert jetzt den Begriff des Wesens auf die kapitalistische Epoche und macht ihn am Wertbegriff fest: Wesen ist im gesellschaftlichen Ursprung Wert. Wesen und Epoche sind für ihn nunmehr identische Begriffe. Das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft ist die Warenform der Arbeit, abstrakte Arbeit, die Verwertung des Werts.<sup>41</sup> Die überepochale Entfremdung hat fortan keine begriffliche Signifikanz mehr, nur noch metaphorische. Er bricht mit dem Konzept der Gattungsgeschichte. Gegen eine solche Aufteilung in zwei Phasen, welche der Historisierung, der Einschränkung des Wesensbegriffs auf die kapitalistische Epoche, folgt, verwahrt sich der Verfechter des »wahren Marxismus« ganz entschieden.<sup>42</sup> Es wäre leicht, die kapitalistische Warenproduktion auf die sozialistische zu erweitern. Der Wesensbegriff bleibt an die Warenproduktion gebunden, sei sie nun kapitalistisch oder sozialistisch, deren Vor- und Nachteile man gegeneinander abwägen kann.

Lukács' zweifellos vielbelesene, kenntnisreiche Marx-Interpretation orientiert sich an Standards, welche den heutigen hermeneutischen Kriterien nicht entsprechen, zum Schaden begrifflicher Prägnanz der Interpretation. Der marxistische Philosoph reflektiert kein einziges Mal, weshalb Marx den Terminus »Ontologie« offenkundig meidet; »ontologische Wesens-(Natur)-Bejahungen« kommen nur ein einziges mal in den *Pariser Manuskripten* vor.<sup>43</sup> Er betreibt, wie Ernst Bloch, der

41 Siehe Eberhard Braun: »Aufhebung der Philosophie«. Marx und die Folgen. Stuttgart und Weimar 1992. Insbesondere Erster Teil: Das Problem »Aufhebung der Philosophie«. Genesis und Begriff. S.42-158.

42 Siehe Agnes Heller: Der Schulgründer. In: Rüdiger Dannemann, Werner Jung (Hrsg.): Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Frank Benseler zum 65. Geburtstag. Opladen 1995. S.105-126.

43 Siehe Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW. Ergänzungsband: Schriften, Manuskripte, Briefe. Erster Teil. Berlin 1968. S.562.

Jugendfreund, in seinem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* auch,<sup>44</sup> die Strategie der Vereinnahmung; wie Bloch hat auch er Marx in sein System eingebaut. Ergiebiger wäre, die Differenzen klar auszusprechen und offen darzutun.

Gegen die dogmatische Marxinterpretation der Stalinisten setzt Lukács emphatisch die Entfremdung, Schlüsselbegriff des frühen Marx, ein. Antistalinistisch durch und durch ist der positive Gebrauch der Entfremdung und die materiale Argumentation, die Analyse der Arbeit als teleologische Setzung. Er kann das Problem des Ursprungs der epochalen Form nicht erklären. Das ist sein Mangel im Kern.

*Die politischen Grenzen des Parteimonopols:  
das Testament – die Demokratisierungsschrift*

Lukács' nachgelassenes Manuskript *Demokratisierung heute und morgen*, 1968 zur Zeit des Prager Frühlings verfaßt, kann zurecht als die Quintessenz nicht nur seines politischen Denkens, vielmehr seiner Philosophie überhaupt gelten. Mit vollem Recht kann diese Schrift auch sein politisches Testament genannt werden. Seine politische Philosophie fügt sich ein in eine innere Einheit, die bei der Versenkung ins Detail nie den Überblick über das Ganze verliert. Lukács war ein glühender Verfechter der Räte­demokratie. Das war sein bleibender Eindruck. Der Stalinismus war eine Staatswirtschaft, dessen despotischer Charakter in der schein­demokratischen Fassade ans Tageslicht kam. Fallen muß die führende Rolle der Monopolpartei, die mit der Despotie steht und fällt. Eine Partei kann sich ruhig marxistisch nennen, nicht aber der Staat. Die Herrschaft des Volks, die vertikale Kontrolle von unten, macht aber die horizontale Teilung der Gewalten keineswegs überflüssig. Die föderale Form fördert demokratische Beteiligung viel eher als die zentralistische. Georg Lukács setzt auf die vertikale innerparteiliche Demokratie. Das ist sein großer Vorzug. Was

44 Siehe Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. In fünf Teilen. In: Derselbe: *Gesamtausgabe (GA)*. Bd.5. Frankfurt a.M. 1959. Kap.19: *Weltveränderung oder die Elf Thesen über Feuerbach*. S.288–334.

er aber außer Acht läßt, ist der öffentliche Meinungsstreit zwischen demokratischen Parteien, die alternative Positionen und Programme anbieten. Lukács vernachlässigt den horizontalen Meinungsstreit zwischen konkurrierenden Parteien. Das ist sein Mangel. Fallen muß die despotische Zwangsjacke des Parteienmonopols, das Monopol, das die Herrschaft einer Partei verewigt und den Staat zur Despotie verkümmern läßt. Demokratische Herrschaft, die Herrschaft, die vom Volk ausgeht, ist immer Herrschaft auf begrenzte Zeit. Die allseitige sozialistische Demokratie wäre dann keine besondere Staatsform unter anderen mehr, sie wäre eine universale Lebensform, die das Volk in freiem Entscheid auf vereinbarte Zeit sich gibt. Es gibt sie also doch – die politische Utopie der sozialistischen Demokratie. Leider ist sie bisher immer noch eine bloße Utopie geblieben. Arbeiten wir daran, daß sie Wirklichkeit wird mit dem Ziel, die abgesonderte politische Herrschaft ins Volk zurückzunehmen.



FRANK RICHTER, Freiberg

## Was ist die Alternative zum »leichtsinnig-fröhlichen Surfen auf der Oberfläche postmoderner Strategeme«?

Angeregt zur Teilnahme an der heutigen Konferenz und zur Vorbereitung eines kleinen Beitrages wurde ich durch den Begleittext zur Einladung, in dem ich eine bestimmte, aber zu globale Kritik an Konzepten wie Pluralismus und Postmoderne erblicke, der ich nicht so einfach folgen kann, zu der ich das Gespräch suchen möchte. Es heißt da: »Einem unverblühten Revisionismus steht ein leichtsinnig-fröhliches Surfen auf der Oberfläche postmoderner Strategeme (Stichworte: Ende der Kritik, des Subjekts, der großen Erzählungen, Abschied von der Sinngesellschaft usw.) zur Seite.«<sup>1</sup> Mir ging der Gedanke durch den Kopf, ob und inwieweit sich solche Kritik auf Lukács selber berufen könnte – gemäß dem von ihm verwendeten Begriff von Vernunft. Und ich denke schon, daß sich da Zusammenhänge feststellen lassen.

Es mag zunächst etwas weit hergeholt sein, aber: Auch die Konzepte von Sozialismus und Demokratie sind sehr stark vom jeweils vorausgesetzten oder in diesem Zusammenhang entwickelten Begriff von Vernunft, von Rationalität, mitbestimmt. Wird Sozialismus – wie heute sinnvoll und üblich – theoretisch und praktisch kritisiert, und denkt man aber doch über einen demokratischen Sozialismus nach, kommt man nicht umhin, auch den Vernunftbegriff aufzugreifen.

Ein solches Vorhaben wäre natürlich vieldimensional, und es würde Debatten zu enthalten haben um

- Vernunft, Verstand, Rationalität
- Rationalismus, Aufklärung (versus »Abklärung«?), Moderne, Postmoderne

1 Aus der Voreinladung zu unserer Tagung. Wie die Debatte während des Kolloquiums selbst zeigte, handelte es sich um die Meinung eines der Veranstalter.

- Vernunft und Unvernunft (Irrationales, Irrationalismus?)
- Wissenschaftliche Vernunft versus andere (nichtwissenschaftliche) Vernunftformen
- Vernunft und Mythos
- Dialektik als Vernunftform
- Geschichtsprozeß und Vernunft
- Weltanschauung und Vernunft
- Vernunftformen (*Vernünfte?*) oder *die eine* Vernunft.

Sicher ist das immer noch nicht »alles«, aber ich will hier abrechnen.

Mit dem *Kommunistischen Manifest* wurde gleichzeitig eine bestimmte Gestalt von Vernunft entwickelt und angewendet, die über die konkreten Thesen und Forderungen dieses Dokumentes hinaus Bedeutung erlangt hat – leider auch destruktive und letztendlich selbstzerstörerische. Das war insbesondere die Vorstellung, der vergangene wie künftige Geschichtsverlauf ließe sich relativ einfach vernünftig erklären und auf das Wirken bestimmter, weniger objektiver Gesetze zurückführen. Allerdings seien nur die Kommunisten dazu in der Lage – hervorgerufen durch eine innere Bindung von objektiver Wahrheitsfähigkeit (diese wiederum bedingt durch die Existenz objektiver Gesetze) und politischer Parteinahme für das Proletariat, das den Fortschritt nunmehr voranzubringen habe.

Ich habe selber lange Zeit gedacht, daß es jene gedankliche Konstruktion ist, die mir (und dem Marxismus) eine vernünftige Darstellung der Beziehung von Wahrheit und Parteilichkeit ermöglicht und den »bürgerlich-irrationalen« Anspruch auf eine Unvereinbarkeit von Wahrheit und Parteilichkeit zurückzuweisen gestattet. Dieser damals oft beschworene Vorwurf eines Verrates des Bürgertums an Objektivität und Wahrheit, Humanität und Fortschritt ist mittlerweile auch auf uns Marxisten zurückgeschlagen und zwingt zu mannigfachem Neu-Bedenken, ja vielleicht auch Umdenken. Ob und inwiefern man das noch als Marxist kann, ist dabei eine speziellere Frage, die auch – wenngleich nicht ausschließlich – damit zusammenhängt, ob man zu solchen neuen Erkenntnissen als Marxist auch unter realsozialistischen Bedingungen hätte kommen können oder sollen und nicht erst nach der Wende, was natürlich die Originalität und den Wert solcher Gedanken verringert.

Aus den mannigfaltigen oben genannten Aspekten des Vernunftbegriffes will ich im folgenden nur den Gesichtspunkt der Pluralität der Vernunft herausgreifen. Zunächst möchte ich jedoch kurz auf den Einladungstext eingehen. Wenn ich es richtig verstehe und nicht allzu sehr übertreibe, dann wird hier pluralistisches Denken als Strategem der postmodernen Kritik an menschlicher Vernunft und deren Fähigkeit zu objektiver Widerspiegelung von Natur und Gesellschaft verdächtigt und abgelehnt.

Ich mußte erst nachschlagen, was *Strategem* (im Unterschied zu *Strategie*) bedeutet. Strategeme sind Kunstgriffe eines Heerführers, es geht um Kriegslisten. Wenn das leichtsinnige postmoderne Surfen auf der Oberfläche menschlichen Denkvermögens ein solches Strategem ist und keine Strategie, dann bedeutet das: Die Heerführer sind sich der Tatsache bewußt, daß es sich um eine List, also eine vorbedachte Täuschung, handelt. Im Prinzip könnten sie also auch anders, wenn sie wollten. Schon das halte ich für problematisch, und ich spitze die Angelegenheit zu, wenn ich frage, ob wir es bei den realsozialistischen Strategien unserer führenden Genossen und Parteigremien dann nicht vielleicht auch mit Strategemen<sup>2</sup> zu tun hatten?

- 2 Ich denke da u.a. an die gegenwärtigen Diskussionen zur Vereinigung von SPD und KPD im Jahre 1946: Mit welchen strategischen Vorstellungen sind damals KPdSU und KPD an den Vereinigungsprozeß herangegangen? War es von vornherein eine »Kriegslist«, ein auf die Liquidierung sozialdemokratischen Denkens in der deutschen Arbeiterbewegung abzielendes Beginnen? Oder lag dem zunächst einfach ein vielleicht etwas blauäugiges, aber ehrliches Beharren auf der notwendigen Einheit der Arbeiterklasse beim Sturz des Kapitalismus zugrunde – was dann freilich ziemlich abstrakt war, denn das Nichtzustandekommen jener Einheit hatte ja gerade auch im Denken und Verhalten der Kommunisten seinen Nährboden. Hielten sich die kommunistischen Strategen für lernbedürftig und lernfähig oder nicht? Von dieser Ebene ist dann das Denken und Verhalten der »einfachen« Sozialdemokraten und Kommunisten, sicher auch eines Großteils der damaligen Funktionäre, abzuheben, die der Meinung sein konnten, daß nach Faschismus und Krieg nun wirklich ein neuer Anfang gemacht werden könnte, und die sich mit »Entschuldigungen« in dieser Angelegenheit heute nicht abfinden können und wollen. Aber das ist eine Verwechslung der verschiedenen Ebenen des Problems.

In bezug auf den Vorwurf des leichsinnigen Surfens, also des Wellenreitens, des Springens von Welle zu Welle wie beim Zappen von Sender zu Sender, gäbe es als Alternativen wohl die folgenden Möglichkeiten:

- tiefsinnig oder schwermütig Surfen;
- gar nicht Surfen (»Spaßgesellschaft«?), sondern geradeaus Segeln oder Dampfschiffahrt betreiben;
- nicht auf der Oberfläche segeln, sondern in die Tiefe gehen;
- nicht postmoderne, sondern moderne Strategeme!
- Nicht Strategeme, sondern Strategien;
- Nicht Strategien, sondern Theorien (damit wir die Objektivität sichern können – also für die große Erzählung?!)
- Die Entwicklung eines Konzeptes von Pluralismus, das die Einheit des Vernünftigen nicht anders denn aus einer differenzierten Analyse des Vernünftigen erhält;
- Suchen und Finden einer »vernünftigen« Pluralität von Vernunft.

Nun gut, stellen wir die Frage: Welche erkenntnistheoretischen wie ideologischen Voraussetzungen besitzt eigentlich marxistisches strategisches Denken oder sollte es besitzen? Wenn man in diesem Zusammenhang an Pluralität, Modelle oder auch an konkretisierendes Projektieren, nicht zuletzt in den Ingenieurwissenschaften, denkt, so muß man zunächst sagen, daß all diese Phänomene auf sehr verschiedenen Ebenen existieren können: verschiedene tagespolitische Projekte, verschiedene Taktiken, verschiedene Strategien, verschiedene programmatische Ansätze und Konzepte, verschiedene marxistisch-theoretische Ansätze und Theorien, marxistische und nicht-marxistische Konzepte und Theorien, verschiedene Formen von Vernunft (etwa »Vernunft« und »Verstand«) – und sind wir damit vielleicht an der Spitze der Hierarchie angekommen, wo es um Pluralität von Vernunft im allgemeinsten Sinne des Wortes geht, also nicht nur um verschiedene Formen ein und derselben Vernunft? Und: geht so etwas überhaupt? Ist so etwas überhaupt (vernünftig) denkbar und dann auch noch aussprechbar?

Vielleicht sind wir hier tatsächlich an einer Grenze des Denkens angelangt, wenn man die Existenz verschiedener »Vernünfte« an- und aussprechen will. Andererseits gerät das Festhalten an einer (einheit-

lichen) Vernunft schnell in eine Konstatierung rein formaler Kriterien (etwa Bezug auf Erfahrung, Argumentation, Kommunikation u. ä.). Dabei werden aber sicher die im Vernünftigen existierenden Unterschiede (etwa zwischen Argumentieren, Behaupten, Fragen, Werten, Überzeugen usw.) sofort wieder annulliert und unterschätzt.<sup>3</sup> Ich habe jedenfalls den Eindruck, daß bisheriges marxistisches Denken uns an dieser Stelle doch allein läßt und das Thema nicht einmal hinreichend benennt, geschweige denn systematisch erörtert. In seinem dominanten Scientismus (die Philosophie eingeschlossen!) ließ und läßt es kaum Raum und Zeit für Alternativen von Vernunft und in der Vernunft. Unter solchen Voraussetzungen muß eine Kritik an Postmoderne und Pluralismus schon sehr gut begründet werden.

Aber mich interessiert im folgenden, ob jene Gedanken aus dem Einladungstext eigentlich Gedanken von Lukács selber sein könnten. Wenn man die Frage stellt: Lukács spricht von der Zerstörung der Vernunft – gibt es für ihn nur eine? – so ist es mir nicht leicht gefallen, darauf eine schlüssige Antwort zu finden. Es sind doch eher nur Indizien, die für die Annahme *einer* grundlegenden Form von Vernunft sprechen, und Lukács sieht sie vorrangig in Deutschland einem Zerstörungsprozeß in Richtung Nationalsozialismus unterworfen:

»Auch in der Philosophie wird nicht über Gesinnungen, sondern über Taten – über objektivierten Gedankenausdruck, über dessen historisch notwendige Wirksamkeit – abgestimmt. Jeder Denker ist in diesem Sinn für den objektiven Gehalt seines Philosophierens vor der Geschichte verantwortlich ... Es gibt keine unschuldige Weltanschauung.«<sup>4</sup>

3 Denken wir z.B. an die aktuellen Debatten um die Gentechnik, in denen normativ-ethische Vernunft und medizinische, politische, ökonomische (kapitallogische?) und wissenschaftlich-technische Argumentationsweisen aufeinanderstoßen, und man kann da auch nicht einfach von anzustrebenden Kompromissen oder von Konsens reden oder solches fordern. Was man hier überhaupt fordern kann, scheint generell unklar zu sein. Letztendlich wird sich wahrscheinlich doch nur eine Logik durchsetzen – was aber natürlich nicht unbedingt gegen die Existenz verschiedener Logiken spricht bzw. vielleicht sogar diesen Tatbestand erhärtet.

4 Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Berlin und Weimar 1984. S. 6.

»Vernunft ist nichts über der gesellschaftlichen Entwicklung Schwelbendes, ... sondern sie widerspiegelt stets die konkrete Vernünftigkeit (oder Unvernünftigkeit) einer gesellschaftlichen Lage, einer Entwicklungsrichtung, bringt sie auf den Begriff und fördert oder hemmt diese damit.«<sup>5</sup>

»Das bedeutet jedoch keinen Relativismus: Bei aller gesellschaftlich-geschichtlichen Bestimmtheit dieser Inhalte und Formen ist die Fortschrittlichkeit einer jeden Lage oder Entwicklungstendenz etwas Objektives, unabhängig vom menschlichen Bewußtsein Existierendes.«<sup>6</sup>

»Die Entwicklung des Irrationalismus ist nicht Ausdruck einer inneren Dialektik einer bestimmten Problemstellung oder -lösung, sondern immer als reaktionäre Antwort auf Probleme des Klassenkampfes zu werten.«<sup>7</sup>

Die polemische Spitze der Arbeit *Die Eigenart des Ästhetischen* (1963) sei gegen den philosophischen Idealismus gerichtet, vermerkt ihr Autor.<sup>8</sup>

Diese Gedanken von Lukács würde ich spätestens heute für ziemlich problematisch halten. Bestimmte Zweifel durften einem marxistischen Theoretiker aber auch schon unter realsozialistischen Herrschaftsbedingungen kommen. Dabei hat es wenig Sinn, Lukács selber für solche Überlegungen zu kritisieren. Sie entspringen im wesentlichen dem marxistischen Zeitgeist jener Jahre (also wohl spätestens seit Lenin und dann speziell auch etwa 1950, und dann auch noch lange später, nach 1956 und 1968). Interessant und problematisch wird es erst dann, wenn sich herausstellen sollte, daß marxistisches Gedankengut auch heute noch wesentlich von solchen und ähnlichen Auffassungen geprägt wird. Freilich wird man sich auch dann weniger mit Lukács selber als mit seinen Protagonisten (besser: »Prolongisten«) unter heutigen Bedingungen auseinandersetzen müssen.

5 Ebenda. S. 6-7.

6 Ebenda. S. 7.

7 Ebenda. S. 10.

8 Siehe Georg Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen*. Berlin und Weimar 1981. Bd. 1. S. 14.

Gegenthesen zu den obigen Gedankengängen von Lukács könnten sein:

- Vernunft ist selbst etwas, was mit seinem Gegensatz, der Unvernunft, schwanger geht – und das nicht nur aus externen, sozialklassenmäßigen, sondern auch vernunftimmanenten, internen Gründen.<sup>9</sup>
- Vernunft schlägt in Unvernunft um (und umgekehrt?) (siehe Aussagen der Frankfurter Schule zur technisch-instrumentellen Vernunft);
- Fortschritt ist Objektives wie Subjektives zugleich und subjektfrei nicht denkbar;
- damit wird Fortschritt Pluralität gegenüber offen;
- Fortschritt ist nur noch als Pluralität denkbar;<sup>10</sup>
- von dieser Pluralität dürfte auch der Gegensatz von Materialismus und Idealismus betroffen sein. Wenn diese Entgegensetzung überhaupt noch aufrecht erhalten bleiben soll, müßten wir die Existenz verschiedener Materialismen und Idealismen akzeptieren – und nicht nur als historische Durchgangsstadien, sondern als eigenständige theoretische Entwürfe.

Das hat dann Konsequenzen sowohl für den Anspruch Lukács' als auch hinsichtlich des »Surfens«: Es gibt wohl wirklich die eine große Erzählung von Vernunft und Aufklärung nicht mehr – genauer: Es gibt sie schon noch, aber sie hat keinen Alleinvertretungsanspruch mehr; sie hatte zu ihren Zeiten ihren Sinn – aber auch damals schon ihre Grenzen. Die romantische Reaktion auf sie (etwa Novalis gegen Kant) hatte sicherlich auch etwas mit Klasseninteressen zu tun, aber nicht nur. Sie machte vielmehr deutlich, daß jene Vernunft immer noch bürgerlich(-kapitalistische) Vernunft und keine allgemeinmenschliche darstellte. Aber auch die proletarische Vernunft hat sich nicht als die

9 Für Lukács wären freilich solche klassenmäßigen Aspekte dem Vernunftbegriff durchaus immanent.

10 Möglicherweise entsteht an dieser Stelle die Gefahr, daß ein fundamentalistischer »Monismus« (Einheitsdenken von Denken) in seinen Gegensatz, einen fundamentalistischen Pluralismus, umschlägt. Dem muß man begegnen; nun aber einfach eine Dialektik von Monismus und Pluralismus zu betonen, reicht sicher auch nicht aus.

höchste Form von Vernunft erwiesen. Die Frage ist nun, was an die Stelle jenes gigantischen Vernunftkonzeptes treten soll. Für Wittgenstein waren es Sprachspiele und Landschaftsskizzen, für Lyotard<sup>11</sup> der Widerstreit. Welsch spricht von postmoderner Moderne und transversaler Vernunft<sup>12</sup>. Im folgenden sollen einige Aspekte postmodernen Denkens dargestellt werden:

1. Beispiele für Differenzen im Sinne von Wittgenstein (Sprachspiele) und Lyotard (Widerstreit) sind Aussage, Norm, Behauptung, Frage, Bitte, Befehl, Unterstellung, Dialog versus Dialektik, Klatsch, Kommando, Ersuchen; verschiedene Vernunftvermögen sind schon bei Aristoteles, dann bei Kant analysiert worden. Verstand (Regelbefolgung) und Vernunft (Regelfindung) sind zu unterscheiden, siehe auch die »Entzweigung der Vernunft« bei Hegel.

2. Die Diskussion dazu läßt sich nicht einfach als Dadaismus oder (wie bei Nietzsche angelegt) als Ersetzung des apollinischen Einheitsgedankens durch die dionysische Rauschvision verstehen.<sup>13</sup>

3. Die durch Kant hindurchgegangene Moderne kann nicht beim Cartesischen einheitlichen Vernunftbegriff stehenbleiben. Die verschiedenen Sprachformen sind nicht einfach nur Varianten einer einzigen. Der Hauptfehler der aufklärerischen Moderne war es, partikuläre Sprachspiele zu universellen (totalitären) zu erklären. Postmoderne ist insofern gegen Totalitarismus und Terror (einer Sprachform gegenüber allen anderen) gerichtet.

4. Welsch will jedoch die radikale Autonomie und Gegensätzlichkeit der Sprachspiele relativieren: Was völlig different ist, könnte sich gar nicht begegnen oder zusammenstoßen. Außerdem bestimmt sich jede Sprachform an anderen; er nennt das *konkrete Andersheit*.<sup>14</sup> Entgegen Lyotard sollten jene Gegenwendigkeiten nicht bloß als unvermeidliche eingeräumt, sondern positiv begriffen werden.<sup>15</sup> Welsch

11 Siehe Jean-François Lyotard: Das postmoderne Wissen. Graz und Wien 1986. S. 14–15.

12 Siehe Wolfgang Welsch: Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1991.

13 Siehe ebenda. S. 265.

14 Siehe ebenda. S. 257.

15 Siehe ebenda. S. 259.

nennt dieses Vermögen, die Zusammenhänge denkbar zu machen, transversale Vernunft.

5. Heutige Vernunftdebatten wollen Vernunft und Pluralität zusammenbringen. Kant hatte Verstand, Vernunft und Urteilskraft immer noch als Formen von Vernunft angesprochen. Heute wird das weiter modifiziert: Pluralität schon innerhalb jener drei Formen, und bei einem anderen klassifikatorischen Prinzip kann man dann die Existenz verschiedener Formen nichtwissenschaftlicher Rationalität (Kunst, Mythos, Religion, Lebenswelt) gegenüber jener wissenschaftlichen Rationalität akzeptieren.<sup>16</sup> Pluralismus ist aber auch nicht einfach nur hausbackener politischer Liberalismus (dem würde der bisherige und hoffentlich einstweilige Pluralismus in der PDS entsprechen), sondern ein offener und tiefgehender, für die Linke zu wünschender. »Die Bewegung verläuft von der einen und einzigen Wahrheit und einer fertig vorgefundenen Welt zum Erzeugungsprozeß einer Vielfalt von richtigen und sogar konfligierenden Versionen oder Welten.«<sup>17</sup>

6. Das Problem heute ist weniger die Differenz als die Einheit der Vernunft. Daß jede Vernunftform ihre eigene Ordnung und Zuständigkeit hat, setzt voraus, daß jede Vernunft über die Grenzen der eigenen Ordnung hinaussehen kann (»Grenzerfahrung«) und gleichzeitig damit ihre eigene Zuständigkeit klar erkennt. Tut sie das, ist sie in einem – freilich zunächst noch abstrakt bleibenden – Sinne vernünftig. Diese Vernunft ist weder eine Basis für noch ein Gewölbe über einzelne Vernunftformen (dann wäre sie eine eigene Form von Vernunft, also die Rücknahme von Pluralität, also Totalitarismus und Terrorismus). Diese Vernunft ist dann eigentlich »nur« das Vermögen, eigene Befindlichkeiten zu erkennen und sie von anderen Befindlichkeiten zu unterscheiden.<sup>18</sup>

7. Für Welsch gibt es zwischen den verschiedenen Rationalitätsformen (wobei er Rationalität als Verstand – im Unterschied zu

16 Siehe ebenda. S.266. Zu diesen Formen gehört sicher auch die Technik. Selbst wenn man nur die Technikwissenschaften zur wissenschaftlichen Denkweise zählen will, sind erhebliche Modifikationen am Wissenschaftsbegriff selber erforderlich.

17 Nelson Goodman: Weisen der Welterzeugung. Frankfurt a.M. 1984. S. 10.

18 Siehe Wolfgang Welsch: Unsere postmoderne Moderne. S.295ff.

Vernunft – bestimmt) jedoch nicht nur formale Beziehungen, sondern auch materiale Übergänge und Brücken: die sogenannte transversale Vernunft. Diese übernimmt bestimmte Funktionen einer Urteilskraft (im Kantischen Sinne, für den ja auch die Urteilskraft die Beziehung zwischen praktischer und reiner Vernunft herstellen soll): Beantwortung der Gegenstandsfrage, Entdeckung von Übergängen, Reflexion von Gemeinsamkeiten, Abwägung der Rechtsgründe bei Konflikten durch eine Analyse dialektischer Art.

8. Wird nicht nach solchen Übergängen gesucht, so wird aus Pluralität tatsächlich Beliebigkeit, weil dann jede Rationalitätsform und jeweils jedes in einer solchen entwickelte Konzept letztendlich gleichwertig ist, und keines kann dem anderen begründet vorgezogen werden. Der postmoderne antitotalitäre Anspruch ginge so verloren.

9. Zu betonen sei, daß jene Inkommensurabilitäten nur zwischen verschiedenen Sprachformen existieren, nicht jedoch zwischen den verschiedenen »Welten«, in denen immer mehrere Sprachformen zugleich praktiziert werden.

Dabei ist Pluralität in diesem beschriebenen postmodernen Sinne also nicht einfache Negation von Einheitlichkeit, sondern sie kann auch durch eine Konkretisierung von Einheitlichkeit entstehen, in der Einheitlichkeit auf dialektische Weise negiert wird: Aus abstrakt verstandener Vernunft entsteht so Vernünftigkeit auf konkreteren Ebenen in konkreterer Ausführung und Gestalt. Vergleiche: Die Einheit von sozialer Gleichheit und politischer Freiheit ist auch heute noch theoretisch wie praktisch darstellbar, wenn diese zunächst noch im Abstrakten verbleibende Einheit einem Konkretisierungsprozeß hinsichtlich der beteiligten sozialen Akteure sowie der erforderlichen sozialen Vermittlungsmechanismen unterzogen wird.<sup>19</sup>

Analog dazu läßt sich auch der Vernunftbegriff konkretisieren und damit Pluralität gegenüber öffnen, um auf Lukács zurückzukommen.

19 Leider hat meine entsprechende Preisschrift anlässlich der Ausschreibung der Rosa-Luxemburg-Gesellschaft in Berlin zu eben diesem Thema im Jahr 2000 nicht den gewünschten ideellen und materiellen Erfolg gehabt. Dennoch halte ich den von mir hier gewählten Zugang zu dem Problem für eine sinnvolle Möglichkeit. Mein Aufsatz »Philosophie in der Krise« ist nachlesbar und »downloadbar« unter <http://home.t-online.de/home/frank.richt/glfrei.htm>.

Im Zusammenhang mit einem Vortrag auf einer Tagung zum Thema *Die Begegnung von Orient und Okzident*, im wesentlichen bezogen auf geographisches Denken, im Jahre 1992 in Graz kam ich in die Gelegenheit, gar Verlegenheit, okzidentales und orientales Denken miteinander vergleichen zu müssen.<sup>20</sup> Dabei ging es mir darum, mehr als nur über Toleranz und Ähnliches zu grübeln, nämlich der Frage nachzugehen, ob es sich dabei um verschiedene Typen von Vernunft handeln könnte.<sup>21</sup> Gleichzeitig stellte ich mir die Frage, ob es eine Entwicklung von Vernunft gibt – so wie manche ja denken, das okzidentale Denken sei quasi das höchste Produkt der Evolution von Vernunft. Im Resultat ergab sich eine Matrix mit vier Zeilen und vier Spalten, in der sich je vier Typen von Entwicklung und Rationalität gegenüberstehen und also sechzehn Kombinationsmöglichkeiten auftreten.

Wir wollen mit dem Problem der Entwicklung beginnen und dabei vier Konzepte unterscheiden, die bereits philosophische Interpretationen der gegenwärtig existierenden wissenschaftlichen Evolutionstheorien in Physik, Chemie, Biologie, Psychologie, Ökonomie und Soziologie darstellen:

1. Entwicklung im starken Sinne. Grundpostulate sind hier im Sinne einer Teleologie »Fortschritt«, »Gesetzmäßigkeit der Entwicklung« und »Zielbestimmtheit«.

2. Entwicklung im schwächeren Sinne. Hier gelten »Fortschritt« sowie die Beziehung von Notwendigkeit und Zufall. Die Zielbestimmtheit ist nur hinsichtlich einzelner Entwicklungsstapen gegeben.

3. Entwicklung im schwachen Sinne, in der Bedeutung von »Evolution«. Ob gesicherte oder erhöhte Systemstabilität oder Flexibilität noch als Fortschritt ausgegeben werden können, ist fraglich. Zufälle leiten Entwicklungsstapen ein, von »Determinations« kann höchstens noch im Sinne von Möglichkeitsfeldern gesprochen werden.

20 Siehe Frank Richter: *Die Begegnung von Orient und Okzident* in der Wissenschaft. In: *Beziehungen zwischen Orient und Okzident*. Bochum 1992. S. 315 bis 331 (= *Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung*, 8).

21 Wir sehen hier erneut: Da es keinen Plural zu Vernunft in unserer Sprache gibt, muß ich von Typen der Vernunft sprechen, obwohl ich eigentlich verschiedene »Vernünfte« meine.

4. Die Ablehnung von Entwicklung. Grundpostulate sind hier die Orientierung auf Stabilität, die Annahme von Formenvielfalt ohne evolutionären Zusammenhang; es dominieren Katastrophen- und Zyklenmodelle.

Die Grenzen zwischen den Konzepten sind nicht ganz scharf. (2) und (3) können als darwinistisch angesehen werden. Zur Konkretisierung der Konzepte sind Angaben über Ablaufstrukturen, Entwicklungskriterien und Triebkräfte in formaler und inhaltlicher Hinsicht notwendig (Linearität, Zyklizität; Rationalitäts- oder Fortschrittskriterien; geistige und/oder materielle Triebkräfte und dergleichen).

Kommen wir nun zum Rationalitätsbegriff. Aus meiner Sicht gibt es heute wiederum vier legitime Modelle darüber, wie mit der Vielfalt menschlicher Denkformen theoretisch und praktisch umgegangen werden kann; sie bilden die Spalten unserer Matrix. Wir wollen sie im folgenden Diskursmodelle nennen, wobei sich hinter jedem Modell die Favorisierung eines bestimmten Rationalitätsverständnisses verbirgt:

1. Pluralismus (*pluralism*). Die verschiedenen Formen des Denkens sind völlig unabhängig voneinander, es gibt keine Ebene von Übereinstimmungen oder von Konsens. Kompromisse oder Synthesen sind systematisch ausgeschlossen; die Möglichkeit von Diskursen kann theoretisch nicht begründet werden (selbst wenn sie tatsächlich stattfinden).

2. Pluralität (*plurality*). Die Existenz einer existierenden oder anzustrebenden gemeinsamen rationalen Grundposition in formaler Hinsicht (Möglichkeit und Notwendigkeit von Argumentation, Begründung und Diskussion) und/oder inhaltlicher Hinsicht (Auszeichnung einer bestimmten Rationalitätsform, Rolle der Menschenrechte, Auffassungen zu Mensch-Natur, Mensch-Gott usw.) bei Akzeptanz mehrerer Denkformen. Die Suche nach Gemeinsamkeiten ist theoretisch begründet.<sup>22</sup>

22 Ein relativ anschauliches Beispiel für dieses Konzept läßt sich in der Arbeitsweise der Ingenieure bzw. Ingenieurwissenschaftler ausmachen, die eine sehr komplexe Mannigfaltigkeit von technischen Modellen entwickeln und dabei ihren Konsens u.a. in den Ebenen von Mathematik, Systemtheorie, Ökonomie, Ökologie und Naturwissenschaften suchen und finden. Siehe dazu Frank Richter: Philosophie in der Krise. S.41.

3. Monität (*monity*). Schwache Form des Einheitsdenkens, die einen Rationalitätstyp, zumeist die Wissenschaft, favorisiert, aber strukturelle und historische Zusammenhänge mit den anderen Denkformen akzeptiert. Dialog und theoretische Lernprozesse sind, freilich asymmetrisch, denkbar. Meines Wissens gibt es diesen Terminus bisher nicht.

4. Monismus (*monism*). Tritt zumeist, wenngleich nicht immer (vergleiche dazu vor allem Hegel, Husserl und Heidegger), als Scientismus auf, der die in 1 bis 3 getroffenen Vereinbarungen ablehnt, sie gerade als Ausdruck noch vorhandenem Irrationalismus oder von Unwissenschaftlichkeit bekämpft.

Damit ist unsere Matrix komplett:

Entwicklung	Diskurs			
	1	2	3	4
1	1.1.	1.2.	1.3.	1.4.
2	2.1.	2.2.	2.3.	2.4.
3	3.1.	3.2.	3.3.	3.4.
4	4.1.	4.2.	4.3.	4.4.

Man kann nun fragen, ob dieses Resultat von 16 Modellen als Ausdruck höchster Klarheit und Wahrheit philosophischer Reflexion oder nicht vielmehr umgekehrt gerade als Tiefpunkt solcher Reflexion und somit als Bestätigung von deren Krisenhaftigkeit gewertet werden sollte. Ich jedenfalls tendiere dazu, diese Modellvielfalt als einen (derzeitig sinnvollen) Versuch zu akzeptieren, die Komplexität geistiger Realität zu erfassen und eine Reduktion solcher Komplexität mit aller gebotenen Vorsicht anzugehen. Dabei favorisiere ich die Kopplung von Pluralität und Entwicklung im schwächeren Sinne, also 2.2; akzeptabel erscheint mir auch 2.3. Bewegen wir uns in diesen Feldern, so ist es möglich, theoretisch begründet über Toleranz, Diskurs, Synthesen, Konvergenzen und dergleichen zu sprechen, aber auch Pluralität kann verstanden und akzeptiert werden. Auch könnte man darüber diskutieren, ob Komplementarität vielleicht sogar jene wissenschaftstheoretische Kategorie sein wird, über die sich solche Zusammenhänge präziser als bisher erfassen lassen. Dabei darf jene wechselseitige

Ergänzung von sich eigentlich ausschließenden Betrachtungsweisen aber wohl wirklich nicht nur als parallele Komplementarität begriffen werden, als äußeres Nebeneinander (etwa von Weltanschauung und Wissenschaft), sondern sie muß primär auch als zirkuläre Beziehung aufgefaßt werden, in der und durch die es zur wechselseitigen Beeinflussung beider Seiten kommt. Den ersten Aspekt hat Sloterdijk im Auge, wenn er meint, mit Buddhismus könne man zwar keine Lokomotiven bauen, aber als eine die Technik ergänzende Denkweise sei er für uns unentbehrlich.<sup>23</sup>

Den zweiten Aspekt der Komplementarität – vergleiche dazu Manfred Wetzel<sup>24</sup> – spricht auch Capra an, dem zuzustimmen ist, wenn es um die Kritik des auf Wissenschaften wie die klassische Physik reduzierten Rationalitätsverständnisses geht, und der aber wieder zu kritisieren ist, wenn er zu diesem Zwecke einfach Shiva tanzen läßt. Vielmehr wäre zu fordern, daß eine begriffliche Bestimmung, sagen wir von *Vernunft*, nur möglich ist, indem wir diesen Begriff nicht nur von *Unvernunft* oder *Verstand* abgrenzen, sondern die jeweils gegebenen wechselseitigen Abhängigkeiten in den Begriff von Vernunft mit hineinnehmen. Vielleicht ist es gerade das, was Welch transversale Vernunft<sup>25</sup> nennt; und eine ganz allgemeine Möglichkeit, solche Übergänge zu erfassen, ist möglicherweise die altbekannte dialektische Konstruktion der Negation der Negation.

Ich würde mich heute auf folgenden, sicher vorläufigen Kompromiß einlassen: Schon in der Mikro- und Makrophysik (im Gegensatz zur Meso-Physik im Sinne Vollmers) versagt die klassisch-traditionelle Denkweise. Das spricht für eine Ausweitung erst des Wissenschafts- und dann auch des Rationalitätsbegriffes (in bezug auf den Gegenstand, die Objekt-Subjekt-Beziehung, wahrscheinlich sogar die Wahrheitsauffassung u.a.m.). Analog dazu wäre zu fragen, welche Vernunftbegriffe erforderlich sind, um verschiedene Sphären der sozialen Wirk-

23 Siehe Peter Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft. Bd.1. Frankfurt a.M. 1981. S.179.

24 Siehe Manfred Wetzel: Dialektik als Ontologie auf der Basis selbstreflexiver Erkenntniskritik. Freiburg und München 1986. S.767, Fußnote 7.

25 Siehe Wolfgang Welsch: Unsere postmoderne Moderne. S.295ff.

lichkeit des Menschen differenziert erfassen zu können. Was dann am Ende noch als Einheit übrigbleibt und wie sie zu bestimmen wäre, bleibt dann zunächst noch offen, wenn das denn überhaupt sprachlich bestimmt werden kann.

Lukács wäre dagegen wohl unter 1.4 einzuordnen, und wenn das richtig ist, so lassen sich abschließend einige Fragen formulieren:

*Erste Frage:* Wenn es jene einheitliche Vernunft nicht mehr gibt, so ist also wahrscheinlich die von Lukács thematisierte Zerstörung der Vernunft in Wirklichkeit (sicher in »Einheit« mit solchen Verfallerscheinungen) eine objektiv begründbare »Entzweiung« oder Pluralisierung der Vernunft. Beispiele: die Romantik Schellings, Nietzsches wie Heideggers Ansatz. Läßt man freilich diese Vernünfte entwicklungsgeschichtlich linear im Faschismus münden, dann müssen sie sich als dessen Vorstufen, eben als Unvernünfte entlarven – aber eben nur dann. Insofern steht Lukács in meiner Matrix tatsächlich bei 1.4! Und: Erst recht ließen sich unter dieser Bedingung jene verschiedenen Unvernünfte nicht als Ausdruck *unverbindlichen Surfens* erfassen.

*Zweite Frage:* Welche Konsequenzen müßten sich daraus für den Marxismus und auch für linke Parteien und Kräfte wie die PDS in theoretischer und programmatischer Hinsicht ergeben? Sicher muß man Schlußfolgerungen aus der Krise des Marxismus ziehen, und man darf nicht wieder bei jenem Gegensatz stehenbleiben, daß wir uns für die Experten in Sachen Vernunft und Entwicklung betrachten, die offensichtlichen Veränderungen bei Vernunft und Entwicklung jedoch wieder nicht (oder nur widerwillig und gezwungenermaßen) überhaupt zur Kenntnis nehmen, geschweige denn verarbeiten oder gar an der Spitze der entsprechenden Debatte stehen. (Das in Analogie zum Verhältnis von Materialismus und moderner Naturwissenschaft im 20. Jahrhundert!)

*Dritte Frage:* Wenn politischer »Liberalismus« (dessen Berechtigung ja in der PDS auch schon bestritten wird) also unzureichend für echten Pluralismus ist, welche Konsequenzen ergeben sich daraus für Marxismus und Sozialismustheorie und dann auch für praktische sozialistische Politik? Zum Beispiel:

- Akzeptanz der Differenz zwischen theoretischem, praktischem und instrumentellem (poietischem) Wissen?

- Akzeptanz der Existenz je verschiedener Sozialismuskonzepte (wissenschaftlich, ethisch, religiös)?
- Akzeptanz von Polyperspektivität (mit einer kritischen Weiterentwicklung des Konzeptes »Gesellschaftsformation«)?

*Vierte Frage:* Was passiert also, wenn wir keinen archimedischen Punkt der Kritik mehr haben, von dessen Existenz Lukács offensichtlich noch ausgehen konnte und mußte? Welche Konsequenzen hat das für die sozialistische Utopie, für unsere Theorie, für eine Programmdiskussion?

*Fünfte Frage:* Muß man möglicherweise den einseitigen erkenntnistheoretischen Standpunkt aufgeben, um solch ein Phänomen wie Pluralismus dann auch in seiner erkenntnistheoretischen Relevanz begreifen zu können? Müssen wir also das Thema um eine soziale, praxeologische Komponente erweitern und damit die Diskussion um die angebliche Beseitigung des »Subjekts« und so auch die Aufhebung klassischer Subjektphilosophie dadurch in einer Weise beeinflussen, daß das Auftreten neuer Subjekte gesellschaftlichen Fortschritts in verschiedenen Rationalitätsbezügen denkmöglich wird?<sup>26</sup>

Mit irgendwelchen Unverbindlichkeiten, mit einem leichtsinnigen Zappen oder Surfen, oder gar einer böartigen und listenreichen Leugnung oder Diskriminierung dessen, was wir bisher Vernunft genannt haben, hat das nichts zu tun, und ich hoffe, dem würde heute auch Lukács zustimmen.



