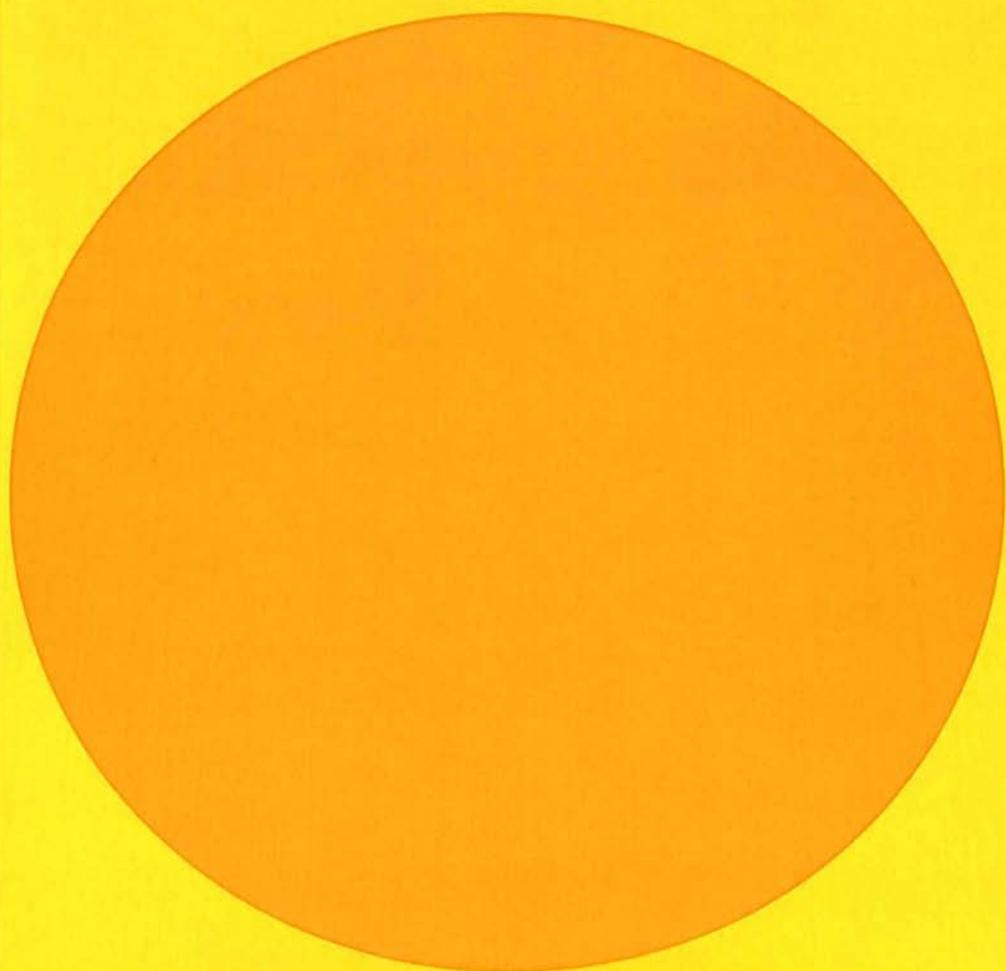


Diskursüberschneidungen Georg Lukács und andere

Verlag Peter Lang



Jahrbuch für Internationale Germanistik
Reihe A · Band 35

Jahrbuch
für
Internationale Germanistik,

Reihe A · Kongressberichte
Band 35



PETER LANG

Bern · Berlin · Frankfurt am Main · New York · Paris · Wien

Diskursüberschneidungen Georg Lukács und andere

Akten des Internationalen Georg-Lukács-Symposiums
"Perspektiven der Forschung"
Essen 1989

Herausgegeben von Werner Jung



PETER LANG

Bern · Berlin · Frankfurt am Main · New York · Paris · Wien

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Diskursüberschneidungen – Georg Lukács und andere : Akten
des Internationalen Georg-Lukács-Symposium "Perspektiven
der Forschung", Essen, 1989 / hrsg. von Werner Jung. - Bern :
Berlin ; Frankfurt am Main ; New York ; Paris ; Wien : Lang, 1993
(Jahrbuch für Internationale Germanistik :
Reihe A, Kongressberichte; Bd. 35)

ISBN 3-906751-47-3

NE: Jung, Werner [Hrsg.]; Internationales Georg-Lukács-Symposium
Perspektiven der Forschung <1989, Essen>;
Jahrbuch für Internationale Germanistik / A

© Peter Lang AG, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern 1993

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Druck: Lang Druck AG, Liebefeld/Bern

Inhalt

Werner Jung, <i>Vorwort</i>	7
Werner Jung, <i>Von der Utopie zur Ontologie. Das Leben und Werk Georg Lukács'</i>	9
Ute Kruse, <i>Georg Lukács' ungeschriebenes Buch über Friedrich Schlegel</i>	27
György Mezei, <i>Der junge Lukács und Rudolf Kassner. Eine Fallstudie über die impressionistische Weltanschauung</i>	37
József Kósian, <i>Das Verhältnis von Bloch und Lukács</i>	45
Zoltán Tarr, <i>Sozialismus, Revolution und Ethik. Einige Bemerkungen zur Weber-Lukács-Beziehung</i>	59
Manfred Lauermann, <i>Georg Lukács und Carl Schmitt – eine Diskursüberschneidung</i>	71
Jürgen Egyptien, <i>Realismus, Totalität und Entfremdung. Zu einigen Differenzen in den ästhetischen Theorien von Georg Lukács und Ernst Fischer</i>	87
Karl-Siegbert Rehberg, <i>Instrumentalität und Entlastung. Motive Arnold Gehlens im Werk von Georg Lukács</i>	101
Endre Kiss, <i>Lukács' Ontologie als mißlungener, nichtsdestoweniger aber lehrreicher Erneuerungsversuch des Neomarxismus</i>	127
Ferenc Tökei, <i>Demokratie und Sozialismus in der politischen Philosophie von Georg Lukács</i>	137
Rüdiger Dannemann, <i>Ethik, Ontologie, Verdinglichung. Grundlinien der Ethik Georg Lukács' und die aktuellen Probleme »weltgeschichtlicher Totalität«</i>	151
<i>Bibliographie</i>	161

Vorwort

Am 30. Juni 1989 fand am Fachbereich 3 im Fach Germanistik/Literaturwissenschaft der Universität Essen ein internationales Symposium statt, das sich mit Leben, Werk und Wirkung Georg Lukács' unter dem Titel »Perspektiven der Forschung« beschäftigte und damit etwas fortsetzte, was im vorausgegangenen Jahr mit einer kleineren Peter Weiss-Tagung so gut begonnen hatte.

Seit dem 9. Oktober 1989, also drei Monate nach unseren Essener Diskussionen, vollends seit dem im Oktober 1990 neu eingeführten Feiertag werden wir daran gewöhnt, Geschichte neu zu sehen, das Geschehene, Erlebte und Erfahrene neu zu schreiben. Der Sieger nimmt alles, für den Verlierer bleibt nichts - oder? Doch *was* bleibt? - Auf längere, ja unabsehbare Dauer ein Gesellschaftsgefüge, das in ökonomischer Terminologie nur unzureichend mit Kapitalismus erfaßt, eher schon als eine - irritierend genug - mit prosperierenden Tendenzen ausgestattete »Risikogesellschaft« begreifbar ist, und auf der anderen Seite - aber gibt es die überhaupt noch? - etwas, das sich als ehemals real existierender Sozialismus chronisch mißverstanden und dann gründlich und nachhaltig kompromittiert hat. Doch ist damit gleichzeitig schon alles erledigt, alles andere, meine ich: der Marxismus und seine vielen Ismen, die Idee des Sozialismus, die Utopie einer besseren, gerechteren, einer »gesellschaftlichen Gesellschaft« (Marx)? Können wir jetzt endlich ans Abschreibungsgeschäft gehen, ans Abhaken: die Guten ins Töpfchen, die Schlechten ins Kröpfchen, günstigenfalls in die Mausoleen der Bibliotheken? Also in Kürze: Erhard statt Marx, Heidegger statt Sartre oder ... eben Lukács.

Selten wurde es explizit erwähnt, doch war ständig davon die Rede auf unserer Tagung: was bringt eine Beschäftigung mit Lukács überhaupt noch und diesseits der Frage nach der politischen Option? Denn die war bekanntlich für Lukács immer klar: der Sozialismus würde siegen, früher oder später! (Schon aus dieser Perspektive und der Verblendung, die daraus spricht, soll auf den Beitrag von Ferenc Tökei, der die 'große Erzählung' vom Sozialismus ungetrübt weiterschreibt - auch noch unter den sich bereits abzeichnenden Zusammenbrüchen -, nicht verzichtet werden.) Was

bleibt also von einem Theoretiker, einem Philosophen und Literaturwissenschaftler, der sein Leben lang, präziser: seit dem Winter 1918, der kommunistischen Bewegung treu zur Seite gestanden hat? Bleibt da nur noch das Abseits als einzig sicherer Ort?

Als kleinster gemeinsamer Nenner (von freilich stattlicher Größe) kristallisierte sich aber in den Vorträgen und Diskussionen heraus, daß Lukács nicht nur als Zeitzeuge interessant, sondern, überblickt man die Unzahl seiner Bewunderer und Verächter, weit mehr als Diskussionspartner, Stichwortgeber, Seismograph, als Analytiker und Kritiker uneingeschränkter Respekt und eingehendere Würdigung verdient. Lukácsianer wie Antilukácsianer waren sich schließlich auch darin einig, daß Lukács' Werk bemerkenswerte Interferenzen und Korrespondenzen zu vielen nennenswerten intellektuellen Persönlichkeiten unseres Jahrhunderts unterhält, namentlich vor allem zu Bloch, Simmel, Weber, Schmitt, zu Brecht, Adorno und Sartre, aber auch zu Gehlen oder Fischer. Es ergeben sich »Diskursüberschneidungen«, wechselseitige Erhellungen, Wahlverwandtschaften.

Nein, Lukács ist beileibe kein toter Hund, auch und vielleicht gerade jetzt nicht, wo der Wind so mächtig von vorne bläst. Nie waren die Paradiese der Menschheit weiter entfernt! Und doch - vielleicht ist unsere Zeit gerade günstig, eine Zeit neuen Nachdenkens, neuen Überdenkens. Vielleicht müssen wir alte Dinge neu sehen, anderes revidieren, manches aufgeben, dann aber auch wieder verteidigen.

Stecken nicht in Lukács selbst schon, worauf Ute Kruse in ihrem Beitrag hingewiesen hat, trotz des respektheischenden Umfangs seines Werks, der vermeintlichen Abgeschlossenheit und Gradlinigkeit seiner Entwicklung mindestens auch immer Momente einer »Nichtidentität der Persönlichkeit«, also Brüche und Widersprüche? Also Dinge, die wir bisher übersehen haben? - Im seine Essaysammlung *Die Seele und die Formen* einleitenden Brief an Leo Popper *Über Wesen und Form des Essays* heißt es an einer Stelle: »Tatsachen sind immer da und immer ist alles in ihnen enthalten, doch jedes Zeitalter bedarf anderer Griechen, eines anderen Mittelalters und einer anderen Renaissance. Jede Zeit wird sich die ihr notwendige schaffen und nur die unmittelbar aufeinander Folgenden glauben, die Träume der Väter seien Lügen gewesen, die man mit den eigenen neuen 'Wahrheiten' bekämpfen müsse.« Ein guter hermeneutischer Vorsatz und ein passabler Vorschlag dazu im weiteren Umgang mit Lukács selbst.

Werner Jung, Duisburg den 27.11.1990

Werner Jung

Von der Utopie zur Ontologie.

Das Leben und Werk Georg Lukács'

I.

Beginnen wir mit dem, wovon hier nicht die Rede sein soll: von einer Chronologie des Lukácsschen Lebens und Werks, von den verschiedenen Stationen einer intellektuellen Biographie, vom Glanz und Elend eines Marxisten, der ebenso Einfluß und Macht erfahren hat wie von derselben Macht verurteilt, interniert und verbannt worden ist, schließlich vom Nachruhm wie vom Vergessen. Nein, darum soll es uns nicht gehen, obwohl Person und Werk des ungarischen Philosophen geradezu dazu einladen, als Zeitzeugen befragt zu werden. Denn Lukács' Biographie verläuft - in aller Kürze - synchron mit den großen Epochenzäsuren, den revolutionären Transformationsprozessen unseres Jahrhunderts: 1885 in Budapest als Sohn großbürgerlicher Eltern mit jüdischem Hintergrund geboren, ist er Zeitgenosse Benjamins, Blochs, Brechts und der expressionistischen Generation, deren Haß aufs Bürgertum, das Wilhelminische Kaiserreich, die KuK-Donaumonarchie und deren Krieg er teilt. 1918 schließt er sich als einer der ersten der neugegründeten ungarischen KP an, wird während der Räterepublik zum Volkskommissar für Unterrichtswesen ernannt und nach deren Zerschlagung in die Emigration gezwungen, zunächst nach Wien, seit 1930 dann - mit längeren Berlin-Aufenthalten vor 1933 - bis Ende 1944 nach Moskau, wo er - gleich vielen anderen Exilierten - die herrschenden Illusionen über Stalin und - später im Krieg - die Stalinsche Einschätzung der Sowjetunion als des einzigen den Faschismus bekämpfenden Staat übernimmt. Nach dem Krieg avanciert Lukács zum international einflußreichen Theoretiker, beherrscht die intellektuelle Diskussion in Ungarn, wo er einen Lehrstuhl für Ästhetik innehat und betreibt - bestärkt durch Chru-

schtschows Rede auf dem XX. Parteitag der KPdSU - in seinem Spätwerk die ständige Auseinandersetzung mit dem Stalinismus. 1956 engagiert sich Lukács auf Seiten Imre Nagys, wird daraufhin verhaftet und nach Rumänien deportiert. Er wird - nach seiner Rückkehr aus Rumänien 1957 - zwangspensioniert, verliert alle Ämter und auch seine Parteimitgliedschaft. Die erzwungene Ruhe und das Ausgesperrtsein von der öffentlichen Diskussion nutzt der alte Lukács, um noch zwei große Projekte zu realisieren: eine systematische marxistische Ästhetik und die Grundlegung eines ontologischen Marxismus. Erschienen davon sind bis zu Lukács' Tod am 4. Juni 1971 freilich nur Teile, wie etwa der zweibändige erste Teil der *Eigenart des Ästhetischen*. Hinterlassen hat er jedoch eine *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, den unter dem Eindruck des Prager Frühlings geschriebenen Essay *Demokratisierung heute und morgen* sowie (noch unpublizierte) *Ethikkonspekte*. Alles in allem: ein enzyklopädisches Werk, das von Aufsätzen, Essays und Monographien zu ästhetischen, literarhistorischen und methodologischen Problemen über philosophie- und ideologiekritische Arbeiten bis zu grundsätzlichen erkenntnistheoretischen, geschichtsphilosophischen und ontologischen Fragen reicht. Aber, wie schon gesagt, davon soll hier im weiteren nicht die Rede sein.¹

Wenige Monate vor seinem Tod hat Lukács in Interviews im Zusammenhang mit einer geplanten, jedoch nicht mehr realisierten Autobiographie mit dem charakteristischen Titel *Gelebtes Denken* davon gesprochen, daß bei ihm »jede Sache die Fortsetzung von etwas« sei. »Ich glaube«, so fügt er hinzu, »in meiner Entwicklung gibt es keine anorganischen Elemente.« (GD, 132) Und an anderer Stelle heißt es: »Ich verfolge seit den Blum-Thesen eine ungebrochene und niemals geleugnete Linie.« (GD, 186f.) Wohlbemerkt: die Thesen, die Lukács unter dem Pseudonym Blum dem Parteitag der ungarischen Kommunisten vorgelegt hat, sind von 1928, gestorben ist er 1971. Behauptet wird also eine mehr als 40jährige Kontinuität von Grundanschauungen.

Damit sind wir auch beim Einsatzpunkt dieses Beitrags angekommen. Denn, um die Pointe gleich vorwegzunehmen, ich möchte hier im Anschluß an diese späten Selbstaussagen Lukács' die These vertreten, daß man in bezug auf den 'ganzen Lukács', hinsichtlich seiner intellektuellen Biographie

1 Vgl. zu Lukács' intellektueller Entwicklung Werner Jung: *Georg Lukács*. Stuttgart 1989; hingewiesen sei auch auf István Hermann: *Die Gedankenwelt von Georg Lukács*. Budapest 1978; ders.: *Georg Lukács. Sein Leben und Werk*. Wien, Köln, Graz 1985

wie insgesamt des Werkzusammenhangs, von einer kontinuierlichen Entwicklung sprechen kann. Nichts geht darin verloren. Vielmehr sind - gut hegelisch - frühere Überlegungen und Argumentationen im späteren Werk aufgehoben, werden selbst Einsichten des jungen, vormarxistischen Lukács im nachfolgenden marxistischen Oeuvre reformuliert. Immer zielt er auf das Begreifen des Ganzen, der Totalität in Geschichte und Gesellschaft, was seine anhaltende Faszination, aber oftmals auch seine Schwäche ausmacht. Der Weg, den er dabei von der *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, seinem Bucherstling von 1909, bis zur *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* zurücklegt, ist der von der Utopie zur Ontologie, von der geschichtsphilosophischen Hoffnung auf eine neue Menschengemeinschaft, die »Gesellschaft der Liebe«, wie es in einem Essay von 1919 heißt (TuE, 87), zur nüchternen materialistischen Bestandsaufnahme eben dieser vermeintlich neuen sozialistischen Gesellschaft.

An drei Problemkomplexen soll diese 'Kontinuität im Wandel' verdeutlicht werden. Es sollen perspektivische Ansichten vermittelt werden, die hoffentlich Einsichten ermöglichen.

II.

Rückblickend auf seine Jugendentwicklung hat der alte Lukács am Ende des Vorworts zur *Eigenart des Ästhetischen* (1962) bemerkt: »Ich begann als Literaturkritiker und Essayist, der in den Ästhetiken Kants, später Hegels theoretische Stütze suchte. Im Winter 1911/12 entstand in Florenz der erste Plan einer selbständigen systematischen Ästhetik, an deren Ausarbeitung ich mich in den Jahren 1912-1914 in Heidelberg machte. Ich denke noch immer mit Dankbarkeit an das wohlwollend-kritische Interesse, das Ernst Bloch, Emil Lask und vor allem Max Weber meinem Versuch gegenüber zeigten. Er ist vollständig gescheitert. (...) Äußerlich gesehen, unterbrach der Kriegsausbruch diese Arbeit. Schon die *Theorie des Romans*, entstanden im ersten Kriegsjahr, richtet sich mehr auf geschichtsphilosophische Probleme, für welche die ästhetischen nur Symptome, Signale sein sollten.« (EdÄ I, 25) Deutlich wird hier das Umfeld, in dem sich der junge Lukács damals bewegte: die Nähe zu Bloch und zu Weber, bei dessen wöchentlichen Jours die beiden enfants terribles Bloch und Lukács weitgehend die Diskussion beherrschten, aber auch zum südwestdeutschen Neukantianismus, der Lukács durch die Arbeiten Heinrich Rickerts und Emil Lasks maßgeblich beeinflusste. Doch ist das nur die halbe Wahrheit.

Gleichzeitig beschäftigte sich Lukács ebenso mit den christlichen Mystikern des Mittelalters, mit Hegel und Kierkegaard, den Schriften der russischen Realisten, insbesondere mit Dostojewski, und den russischen Sozialrevolutionären wie nicht zuletzt auch mit den Vertretern der Lebensphilosophie, mit Dilthey und Simmel, die ihn allererst dazu veranlaßten, nach seiner Promotion in Ungarn zum Dr. jur. an die Berliner Universität überzuwechseln.

Vordergründig sind alle Arbeiten des jungen Lukács 'nur' Beiträge zur Ästhetik und Literaturgeschichte, am deutlichsten wohl sein zu Habilitationszwecken in Heidelberg gestarteter Versuch zu einer 'reinen' Ästhetik, der - in Lukács' eigenen Worten - »vollständig gescheitert« ist. Hintergründig aber zeichnet diese Schriften, die *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, die Essaysammlung *Die Seele und die Formen* (dt. 1911) und *Die Theorie des Romans* (1916/1920), dieselbe Haltung aus: die Ablehnung der bürgerlichen Kultur und Gesellschaft. Es geht dem jungen Lukács immer um eine neue Kultur, die er über den Umweg einer Metaphysik zu begründen versucht. Kunst und insbesondere Literatur erhalten eine doppelte Bestimmung: sie sind - in Fortsetzung von Überlegungen des Deutschen Idealismus - Erkenntnismedium und zugleich das Organon dieser Metaphysik. Sie reflektieren den Zustand der Entfremdung des modernen bürgerlichen Menschen, das, was Lukács in der *Theorie des Romans* unter Anspielung auf Fichte die transzendente Obdachlosigkeit nennt (vgl. ThdR, 32), weisen aber auch über diesen Zustand hinaus und auf eine wiedererlangte Versöhnung hin.

Pessimistisch gestimmt ist noch Lukács' erstes Werk über die Dramengeschichte. Unter dem Zeichen von Georg Simmels kulturkritischer Phänomenologie der Moderne, grundgelegt in der *Philosophie des Geldes* (1900), rekonstruiert er die Entwicklung des bürgerlichen Dramas von Lessing bis zum Naturalismus und den neuklassischen Versuchen eines Paul Ernst und kommt darin zu dem Ergebnis, daß es - im eigentlichen - überhaupt kein bürgerliches Drama gebe, da kein tragischer Kern mehr existiere - in Lukács' Worten: kein »Kampf eines Menschen mit der äußeren Welt und dem Schicksal um sein zentrales Lebensproblem.« (E, 25) An die Stelle des ehemals tragischen Hintergrunds, eines mystisch-religiösen Empfindens, sei in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft die Rivalität konkurrierender Weltanschauungen und Ideologien getreten, die »(d)as Leben, als Stoff der Dichtkunst, (...) epischer, oder genauer noch romanhafter« machen (E,

100), jedoch eine dramatische Inszenierung kaum mehr zulassen. Die »Versachlichung des Lebens« (E, 94), von der Lukács hier in Übereinstimmung mit Simmel und Weber und mit Blick auf den Kapitalismus und die in ihm ausgeprägte Zweckrationalität spricht, habe so das Schicksal einer ganzen Gattung besiegelt. Man hätte jedoch Lukács' Arbeit gründlich mißverstanden, wollte man in ihr lediglich einen Beitrag zur Literaturgeschichte sehen. Zwar nicht ausdrücklich, aber doch implizit ist das Drama-buch eine geschichtsphilosophische Reflexion über Kunst. Lukács redet darin nur uneigentlich über Literatur, er schreibt, um eine Formulierung aus *Die Seele und die Formen* zu verwenden, »bei Gelegenheit« des modernen Dramas eigentlich über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft der letzten beiden Jahrhunderte und damit über Bedingungen, die die dramatische Kunstproduktion verhindert haben. Das moderne Drama ist für Lukács am Ende beides, Ausdruck der kulturellen und gesellschaftlichen Krise des Bürgertums und zugleich, ohne freilich Perspektiven zeigen zu können, Opposition dagegen; denn es drückt die Rebellion des Subjekts gegen alle entfremdenden, versachlichenden und nivellierenden Tendenzen aus.

Mit Blick auf den modernen Künstler, auf das Schöpfersubjekt, und einer Verschiebung der Perspektive auf existentielle Fragen thematisiert der Essayband *Die Seele und die Formen* denselben Zusammenhang. Wieder begegnen wir der Dilthey-Simmelschen Linie der Lebensphilosophie, wenn Lukács nun die Frage zentral in den Mittelpunkt rückt: wie kann und soll man heute leben? Simmel war in seinen kulturkritischen Schriften seit der *Philosophie des Geldes* zu der Einsicht gelangt, daß seit dem 18. Jahrhundert die objektive Kultur in dramatisch wachsendem Maße ein Übergewicht über die subjektive Kultur erhält, daß dasjenige, was auf der einen Seite kulturellen Fortschritt allererst ermöglicht, auf der anderen Seite den Einzelnen einengt, reduziert und entfremdet, daß - kurz gesagt - alle menschlichen Kultivierungsleistungen, Objektivationen, einmal geschaffen, von nun an ein von den Individuen getrenntes Eigenleben führen. Lukács knüpft an diese Einschätzung an und behauptet, daß einzig noch die Kunst - von Seiten ihres Schöpfers - die Möglichkeit zu einem authentischen Ausdruck des Lebens, mit Dilthey: zum »Erlebnisausdruck«, bietet. Die Form ist für die Seele der letzte Fluchtpunkt, Ausdruck authentischen Lebens und zugleich Kritik des bloßen Lebens. »Es gibt (...) zwei Typen seelischer Wirklichkeit: das Leben ist der eine und das *Leben* der andere; beide sind gleich wirklich, sie können aber nie gleichzeitig wirklich sein. (...) Seitdem es ein Leben

gibt und die Menschen das Leben begreifen und ordnen wollen, gab es immer diese Zweiheit in ihren Erlebnissen.« (SuF, 11f.) So heißt es gleich zu Beginn der Essaysammlung, womit Lukács sein Thema exponiert: die Rivalität von Authentizität und Inauthentizität, von wirklichem Leben und unwirklichem, entfremdetem Leben, von den Ansprüchen des Subjekts und den Nivellierungstendenzen der Gesellschaft. Und im letzten Essay erhalten wir Lukács' Antwort und damit auch ein abschließendes Gesamturteil über ein Unternehmen, das solch verschiedene Literaten wie Novalis und Storm, Stefan George und Paul Ernst oder Charles Louis-Philippe und Richard Beer-Hofmann essayistisch porträtiert: »Die Form ist die höchste Richterin des Lebens. Eine richtende Kraft, ein Ethisches ist das Gestaltenkönnen und ein Werturteil ist in jedem Gestaltetsein enthalten. Jede Art der Gestaltung, jede Form der Literatur ist eine Stufe in der Hierarchie der Lebensmöglichkeiten: über einen Menschen und sein Schicksal ist das alles entscheidende Wort ausgesprochen, wenn bestimmt worden ist, welche Form seine Lebensäußerungen ertragen, und welche ihre Höhepunkte erfordern.« (SuF, 248)

Während Lukács in *Die Seele und die Formen* einer Pluralität der Formen das Wort redet und diese als Chiffren des authentischen Lebens entziffert, richtet er in der *Theorie des Romans* seinen Blick auf eine einzige Form. Gleichzeitig wird hier das lebensphilosophisch-existentialistische Erbe zugunsten einer nun an Hegel geschulten Sicht ästhetischer Fragestellungen in den Hintergrund gedrängt. Unmittelbar setzt er bei der im Dramabuch formulierten Ansicht wieder ein, wonach das moderne Leben insgesamt »epischer, oder genauer noch, romanhafter« geworden ist - dies im übrigen eine Ansicht, die schon Hegel in seinen Ästhetikvorlesungen formuliert hatte. Lukács systematisiert in der *Theorie des Romans* Hegels Randnotizen über den Roman und entwirft eine »Typologie der Romanformen«, die, beginnend mit dem Roman des abstrakten Idealismus (Cervantes' *Don Quichotte*), über den Roman der Desillusionsromantik (Balzac und Flaubert) und den Entwicklungsroman (Goethe und Keller) bis zum Realismus Tolstois und Dostojewskis weitergeführt wird und die insgesamt die Gattung als paradigmatischen literarischen Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft begreift. Der Roman erscheint Lukács als »repräsentative Form des Zeitalters« (ThdR, 82), als »Ausdruck der transzendentalen Obdachlosigkeit« (a.a.O., 32) und als »Epopöe eines Zeitalters, für das die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnvoll gegeben

ist, für das die Lebensimmanenz des Sinnes zum Problem geworden ist, und das dennoch die Gesinnung zur Totalität hat.« (a.a.O., 47) Der Roman ist also Ausdruck der Krise, ist eine Kriseninszenierung. Und sein Gestaltungsmittel, mit dem er das Szenario poetisch reflektiert, ist die Ironie, eine, wie Lukács sagt, »docta ignorantia dem Sinn gegenüber« (a.a.O., 79), der, obwohl abwesend, dennoch ständig eingeklagt wird. Der Berliner Literaturwissenschaftler Rolf-Peter Janz hat die paradoxe Struktur des Lukácsschen Ironiebegriffs präzise beschrieben: »Indem die Ironie die Totalität einer Welt herzustellen sucht, deren Sinn abwesend ist, bleibt sie doch auf die Sinnggebung der Welt bezogen; hält sie dem Sinn die Treue, weil sie ihn als nichtseiend darstellt. Sie bekennt ihre Unwissenheit des Sinnes, aber auf eine Weise, die an ihm festhält.«² Wieder also erscheint die Literatur in einer doppelten Bestimmung, die geschichtsphilosophisch fundiert wird: der Roman ist Ausdruck und damit Abbild entfremdeter Zustände wie zugleich Opposition dagegen. Er bewahrt die Möglichkeit des Humanums, indem er an einen Zustand diesseits der Entfremdung erinnert, an etwas, das historisch noch uneingelöst ist, aber in der ironischen Reflexion immer wieder aufscheint: »die Lebensimmanenz des Sinnes.«

Anders als das Dramabuch schließt die *Theorie des Romans* jedoch mit einem positiven Ausblick in die Romanwelten Tolstois und Dostojewskis ab, in denen Lukács bereits Vorboten einer neuen Welt und Kultur erblickt. Namentlich in den Werken Dostojewskis erkennt er eine »neue Welt, fern von jedem Kampf gegen das Bestehende.« (a.a.O., 137) Damit wird schließlich erneut deutlich, daß auch der Lukácssche Versuch über den Roman nur uneigentliche Rede über Literatur und im eigentlichen eine Philosophie über die Formen der Entfremdung ist. Der Roman als »eine an die Empirie des geschichtlichen Augenblicks gebundene Form«, ja als »Form der Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit« (ebd.) erscheint Lukács als verschlüsselte Chiffrenschrift, die auf die metaphysisch-geschichtsphilosophischen Reflexionen des Essayisten wartet, um wieder beredt zu werden und ihre verborgenen Intentionen enthüllen zu können. Aber der Roman bleibt immer noch Form, etwas, das zwar aus dem Leben hervorgegangen und sicher auch - via Nietzsche und Simmel - als authentischer »Erlebnisausdruck« »Mehr-Leben« ist, dessen ihm von Lukács insinuiertes Versprechen sich aber erst im wirklichen Leben, in einer neuen Gesell-

2 Rolf-Peter Janz: *Zur Historizität und Aktualität der »Theorie des Romans« von Georg Lukács*, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*. Bd. 22. 1978. S. 686

schaft der Liebe, erfüllt. Damit wird dann beim Marxisten angekommen, der nur die folgerichtige Konsequenz aus den Resultaten der *Theorie des Romans* gezogen hat.

Denn auch Lukács' marxistische Ästhetik, in den frühen 30er Jahren zunächst als eine Theorie des Realismus angetreten, dann in den späten 30er und den 40er Jahren in zahlreichen Aufsätzen und Monographien zur Weltliteratur weiter ausgestaltet und abschließend in der *Eigenart des Ästhetischen* systematisch dargestellt, hält weiter unbeirrt an den Grundeinsichten der vormarxistischen Phase fest. Das gilt ebenso für die Hochschätzung Dostojewskis und insgesamt der bürgerlich-realistischen Literatur des 19. Jahrhunderts wie für das Verdikt über das bürgerliche Drama, wozu sich in Lukács' *Moskauer Schriften* oder seiner Monographie über den historischen Roman (russ. 1937/38; dt. 1955) ähnlichlautende Formulierungen wie in den Frühschriften finden lassen. Mehr und gravierender noch aber gilt das für die gesamte Argumentationsstruktur. Nur die Vorzeichen haben sich jetzt geändert. Lukács hat seine frühere Metaphysik in eine marxistische Geschichtsphilosophie umgewandelt. Unter Rückgriff auf Engels' klassische Formulierung über den Realismus (Gestaltung typischer Charaktere unter typischen Umständen) sowie der Adaption des Leninschen Widerspiegelungstheorems definiert Lukács das große, realistische Kunstwerk dadurch, daß es diesem gelingt, zu seiner Zeit die Pointe des gesellschaftlichen Seins, den Frontverlauf der Geschichte - und das heißt für den Marxisten: den Stand der Klassenkämpfe - im homogenen Medium der Kunst anschaulich zu machen. Kunst - das wird jetzt explizit formuliert - ist eine Form der Erkenntnis. Die große Ästhetik bezeichnet dann später auch die Kunst ausdrücklich als mittlere Form der Erkenntnis neben dem Alltagswissen und der Wissenschaft. Sie ist das »Gedächtnis der Menschheit« (EdÄ I, 485; ähnlich auch 584, 812), an dem der Entwicklungsstand der Menschheitsgeschichte abgelesen werden kann. Sie ist aber zugleich auch mehr als nur ein bloßer »Auferstehungengel der Geschichte« (Fr. Hebbel), was viele Kritiker Lukács noch heute vorwerfen. Denn große Kunst enthält immer einen ästhetischen Mehrwert, der nicht plan verrechenbar ist mit den gesellschaftlichen Verhältnissen ihrer Entstehung, sie verfügt über einen utopischen Überschuß, eine Perspektive, die das noch Unabgegoltene, das historisch noch nicht Eingelöste offenhält. Dazu heißt es an einer Stelle in der *Eigenart des Ästhetischen*: »Kein Kunstwerk ist utopisch, denn es kann mit seinen Mitteln nur das Seiende widerspiegeln, das Noch-nicht-Seiende,

das Kommende, das zu Verwirklichende erscheint darin nur, soweit es im Sein selbst vorhanden ist, als kapillarische Vorarbeit des Zukünftigen, als Vorläufertum, als Wunsch und Sehnsucht, als Ablehnung des gerade Vorhandenen, als Perspektive etc. Zugleich ist jedoch jedes Kunstwerk utopisch im Vergleich zum empirischen Sosein der Wirklichkeit, die es widerspiegelt, aber als Utopie im wörtlichen Sinne, als Abbild von etwas, das immer und nie da ist.« (a.a.O. II, 222f.) Und noch später, in der *Ontologie*, bemerkt Lukács über das große Kunstwerk, das immer »ein permanentes, immanentes Gerichtetsein gegen die Entfremdung« hat: »Indem der Künstler die Welt mit den Augen der echten Individualität, die eine tiefe und energische Intention auf die Gattungsmäßigkeit für sich, des Menschen und seiner Welt in sich schließt, betrachtet, kann mit ihrem bloßen Dasein eine die Entfremdung bekämpfende und eine von ihr befreite Welt in der künstlerischen Mimesis entstehen, ganz unabhängig von den subjektiv-partikularen Anschauungen des Künstlers selbst.« (Ont. II, 535)

III.

Lukács' Ausflüge in die Politik waren kurz und schmerzlich. Der junge Volkskommissar für Unterrichtswesen wurde von der Reaktion schon nach wenigen Monaten ins Wiener Exil vertrieben und der Nagy-Anhänger 1956 bereits nach wenigen Tagen unter maßgeblicher Beteiligung der sowjetischen Invasoren nach Rumänien deportiert. Trotzdem hat Lukács immer wieder in zahllosen - im engeren Sinne - politischen Artikeln ebenso wie in grundsätzlich politisch-philosophischen Beiträgen versucht, die revolutionären Prozesse zu analysieren. Dazu drei Beispiele: *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), die *Blum-Thesen* (1928) und *Demokratisierung heute und morgen* (1968). Alle drei Arbeiten sind als Reaktionen auf gescheiterte Revolutionen bzw. eine gescheiterte kommunistische (Partei-)Politik entstanden: *Geschichte und Klassenbewußtsein* zieht Schlüsse aus dem fehlgeschlagenen Räteexperiment in Ungarn, die *Blum-Thesen* rechnen mit dem abenteuerlichen Kurs Bela Kuns, des damaligen Vorsitzenden der ungarischen KP, ab, die in Ungarn verbotene kommunistische Partei in der Illegalität neu zu formieren, der Essay *Demokratisierung heute und morgen* schließlich stellt eine Antwort Lukács' auf die Zerschlagung des Prager Frühlings dar.

Von den einen, den undogmatischen Linken, zum Grundbuch des westlichen (Neo-)Marxismus erklärt, von den anderen, den Parteiorthodoxen, als

Pandorabüchse des modernen Revisionismus³ gescholten, ist Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* nicht zuletzt die Einlösung seines eigenen vormarxistischen Programms. Die in der *Theorie des Romans* geforderte Totalität, dasjenige, wofür dort noch die Kunst vikarierte, identifiziert nun der Marxist mit dem Sozialismus, mit einer »Gesellschaft der Liebe«. Und auch das historische Subjekt, das diesen Transformationsprozeß zu realisieren hat, benennt Lukács: das Proletariat. Aber er weiß auch nach der gescheiterten Räterepublik, daß die bloße Existenz einer revolutionären Klasse noch lange nicht die Gewähr für deren tatsächliche Aktivitäten bietet. Deshalb bestellt er in den theoretisch gehaltvollsten Beiträgen der Essaysammlung, in den Essays *Klassenbewußtsein* und *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*, - der herrschenden marxistisch-leninistischen Doktrin entgegengesetzt - die Entwickeltheit des proletarischen Klassenbewußtseins zum Gradmesser einer möglichen revolutionären Politik. Im Klartext also: weniger die Organisation, die Partei und die Organisiertheit überhaupt sind gefordert als vielmehr und in erster Linie das Klassenbewußtsein. Dabei unterscheidet Lukács zwischen einem faktischen, kontingenten Alltags- bzw. Einzelbewußtsein des Proletariers und dem Klassenbewußtsein, das er, Simmels, Webers und Marx' Überlegungen parallelführend, als nur zugerechnetes Bewußtsein definiert. Dieses zugerechnete Klassenbewußtsein, das »weder die Summe noch der Durchschnitt dessen [ist], was die einzelnen Individuen, die die Klasse bilden, denken, empfinden usw.« (GuK, 126), sondern vielmehr in Gedanken und Empfindungen besteht, »die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben würden, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr heraus ergebenden Interessen sowohl in bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den - diesen Interessen gemäßen - Aufbau der ganzen Gesellschaft vollkommen zu erfassen fähig wären« (ebd.), enthält in sich »die Kategorie der objektiven Möglichkeit« (ebd.). Das zugerechnete Klassenbewußtsein stellt eine Möglichkeit dar, die freilich in der Wirklichkeit selbst schon angelegt ist. Denn - und darin liegt der Kern von *Geschichte und Klassenbewußtsein* - es ist das Bewußtsein der Ware, das Bewußtsein der Körperware Proletariat davon, als Warenkörper verkauft zu werden, ein Bewußtsein, das erkennt, daß es, wenn es die Warenwirtschaft abschafft, sich selbst befreit. In dieser struktu-

3 Stellvertretend für viele andere Arbeiten s. Perry Anderson: *Über den westlichen Marxismus*. Frankfurt/M. 1978; auf der anderen Seite s. Robert Steigerwald: *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*. Berlin 1980

rellen Beziehung zur Ware steckt aber für Lukács nicht nur der Sprengsatz des Klassenkampfes, sondern zugleich auch das Moment der Verdinglichung - etwas, woran später die Kritische Theorie Adornos und Horkheimers angeknüpft hat. Das Bewußtsein des Proletariats ist selbst tief von den Malen der Entfremdung und Verdinglichung gezeichnet, es bewegt sich im Alltag im »'schädlichen Raum' der Gegenwart« (a.a.O., 348), hält sich in der puren Unmittelbarkeit auf, klebt am Konkreten und am Sinnenschein - dem Schein ohne Deckung (Nietzsche). Abkürzend formuliert: es verharrt in dumpfer Ohnmacht vor eben den Verhältnissen, die es knechten und entfremden, ja es reproduziert ständig noch dieselben Verhältnisse.

Dieses Dilemma hat Lukács letzten Endes nicht lösen können. Für den Hiatus zwischen dem entfremdeten Einzelbewußtsein und dem Klassenbewußtsein hat er nur eine dezisionistische Antwort parat: die Setzung eines Bewußtseinstyps, des zugerechneten, der kontrafaktisch der bestehenden Wirklichkeit entgegengehalten wird. Mag man auch Lukács' Lösung für idealistisch halten - fragwürdig ist sie allemal -, so hat er doch auf ein Grundproblem marxistischer (Politik-)Theorie hingewiesen. Sozialismus gut und schön, das Proletariat als historisches Subjekt - na ja, für die 20er Jahre mag das noch angehen. Wie aber kommt die Klasse dann zum geforderten Bewußtsein? Denn ohne Bewußtsein bis zum Schluß läuft nichts, wie Bloch einmal lakonisch angemerkt hat und Lukács ständig fordert. Der Hinweis auf die kommunistische Partei hilft da wenig; sie ist zwar - auch für Lukács - ein notwendiger Transmissionsriemen revolutionärer Politik, bewegt aber so lange nichts, so lange sich nicht die Klasse selbst und als ganze ihrer gestellten Aufgabe bewußt ist. Und ist es schließlich einmal soweit, dann fragt sich, welche Rolle sie weiter spielen soll.

Von all dem ist in *Geschichte und Klassenbewußtsein* freilich nicht mehr ausdrücklich die Rede, aber es sind zwangsläufige Konsequenzen aus der dort gelieferten Theorie. Wiederaufgegriffen hat Lukács diese Fragen dann in späteren Arbeiten. So etwa in den *Blum-Thesen*, die erneut den Zorn der Parteiorthodoxie erregen. Hier geht Lukács noch mit einem anderen Glaubensartikel der kommunistischen Bewegung ins Gericht, wenn er die starre Entgegensetzung von Sozialismus und Kapitalismus kritisiert. Lukács schlägt dagegen einen dritten Weg vor und spricht von der »demokratischen Diktatur« als dem Übergangsstadium zwischen der bürgerlichen und der sozialistischen Gesellschaft. Sein Ausgangspunkt ist dabei eine nichtrevolutionäre Situation. Er behauptet, daß die bürgerliche Demokratie

»das tauglichste Kampffeld für das Proletariat« (Blum, 170) sei, denn dieses werde genötigt, die Errungenschaften der bürgerlichen Demokratie gegen die bürgerliche Klasse zu verteidigen, d. h. - konkret - sich für den Fortbestand bürgerlich-demokratischer Rechte, wie etwa das Vereinigungs-, Versammlungs- und Streikrecht, zu engagieren. (a.a.O., 177) Im Klartext bedeutet das auch, daß Lukács' Konzept von einer allmählichen Transformation der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ausgeht und die Errungenschaften der bürgerlichen Revolution auch noch als unverzichtbare Bestandteile der - als Endziel angestrebten - sozialistischen Gesellschaft begreift.

Die schärfste Kritik an der offiziellen Lesart des Marxismus, der wissenschaftlichen Weltanschauung des Marxismus-Leninismus als der offiziellen Ideologie der real existierenden sozialistischen Gesellschaften, hat Lukács in dem 1968 geschriebenen Essay *Demokratisierung heute und morgen* geliefert, einer Arbeit, die viele Punkte von Gorbatschows Reformkurs bereits antizipiert. Unmißverständlich prangert Lukács die Verkücherung in den Partei- und Staatsapparaten an, redet er von der - auch nach dem XX. Parteitag der KPdSU - nicht durchgeführten Entstalinisierung der kommunistischen Parteien. Soll der Sozialismus kein bloßes Lippenbekenntnis bleiben, sei es dringend notwendig, zu alten rätedemokratischen Prinzipien zurückzukehren, die Wirtschaft zu liberalisieren und zu dezentralisieren, ja selbst die Partei wenn nicht abzuschaffen, so doch ihrer hegemonialen Rolle zu entheben. Denn der Sozialismus, dem der Kommunist und Marxist Lukács lebenslang die Treue bewahrt und an dem er - anders als viele moderne Wende(schrei)halse - nie gezweifelt hat, sei so lange desavouiert, so lange die Macht in Händen einer zentral planenden Bürokratie liege und so lange nicht die Menschen in ihrem Alltag, auf der einfachsten Ebene, über die wichtigsten Fragen selbst entscheiden könnten. Es geht Lukács - kurz gesagt - um die »Selbsttätigkeit der Massen« (SuD, 99). Denn, so fügt er hinzu: »Man darf (...) nie vergessen, daß bei den komplizierten Prozessen, die von oben geregelt werden, das System der Regelung immer viel zu abstrakt ist, um in seiner Originalform überhaupt funktionsfähig zu sein.« (a.a.O., 104)

IV.

Der Philosoph Georg Lukács wurde bislang nur selten erwähnt, und doch war ständig von ihm die Rede. Die vormarxistischen Arbeiten zur Literaturgeschichte und Ästhetik sind im eigentlichen Beiträge zur Geschichtsphilosophie und einer angestrebten neuen Metaphysik, und seine späteren politischen Aufsätze und Essays verstehen sich immer auch als grundsätzliche philosophische Reflexionen zur marxistischen Theorie. Lukács' demgegenüber engeres philosophisches Werk umfaßt eine Monographie über den jungen Hegel, ein in der Hochzeit des Stalinismus im Moskauer Exil Ende der 30er Jahre geschriebenes Buch, das deutlich gegen die Stalinistische Lesart Hegels als eines preußischen Reaktionärs opponiert und daher erst nach dem Krieg - und zwar im Westen - 1948 erscheinen konnte, sowie eine Arbeit über den Irrationalismus in der bürgerlichen Philosophie unter dem Titel *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), worin Lukács alle irrationalen Tendenzen (vornehmlich deutscher Provenienz) seit dem Zusammenbruch der idealistischen Systeme im frühen 19. Jahrhundert analysiert. Beide Bücher müssen aber - auch und gerade in ihren polemischen, ja ungerechten Partien - als verschlüsselte autobiographische Texte gelesen werden. In der Darstellung des jungen Hegel, die mit dessen Ankunft bei einem eigenen philosophischen System, der *Phänomenologie des Geistes* (1807), abschließt, erschreibt sich Lukács eine Wunschbiographie⁴, die bei ihm ebenso teleologisch endet, nämlich bei der Ankunft im Marxismus. Der zweite Teil dieser philosophischen Autobiographie rechnet dann erbarungslos mit der eigenen vormarxistischen Herkunft ab, was die üblen Ausfälle etwa gegen die Lebensphilosophie Diltheys und Simmels erklärt. Verschwiegen werden darf auch nicht, daß Lukács hierin - in diametralem Gegensatz zum Hegel-Buch - den angestregten Versuch einer Synchronisation mit dem Stalinschen Zeitgeist unternimmt. Das betrifft etwa die Einschätzung der Lebensphilosophie als des konsequenten Vorbereiters der faschistischen Pseudophilosophie oder die Ansicht von der Sozialdemokratie als dem Zwillingsbruder des Faschismus.⁵ Historisch wie biographisch mag

4 Vgl. dazu auch Agnes Heller: *Die Philosophie des alten Lukács*, in: Rüdiger Dannemann (Hg.): *Georg Lukács - Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*. Frankfurt/M. 1986. S. 125-142

5 Deutlicher wird das noch in zwei im Nachlaß gefundenen Texten, die als Vorarbeiten der *Zerstörung der Vernunft* angesehen werden müssen: *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* [1933] (Hg.) László Sziklai. Budapest 1982; *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?* [1941] (Hg.) László Sziklai. Budapest 1982

es dafür zwar plausible Gründe geben - Lukács' Status als Emigrant, die Kriegssituation -, doch sollte selbst eine gegenüber Lukács wohlgesonnene Einstellung nicht davor zurückschrecken, die *Zerstörung der Vernunft* für ein in vielen Punkten unzulängliches Werk zu erklären, dessen Einzelurteile man über weite Strecken getrost vergessen kann.

Zusammenfassung, Summe und Abschluß von Lukács' Lebenswerk ist die *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, eine Arbeit, die Lukács in seinen letzten Lebensjahren, geplant zunächst als Ethik, und buchstäblich bis ans Totenbett beschäftigt hat. In ihr sieht er seinen wesentlichen Beitrag zur Erneuerung des Marxismus, dessen Renovierung er seit 1956 ständig gefordert hat.

Was ist nun das Programm einer solchen Ontologie? Und warum überhaupt Ontologie? - In einem späten Interview legt Lukács die Grundlagen seiner Ontologie kurz dar: »Nach Marx stelle ich mir die Ontologie als die eigentliche Philosophie vor, die auf der Geschichte basiert. (...) Marx hat vor allem ausgearbeitet, (...), daß es die grundlegende Kategorie des gesellschaftlichen Seins ist, und das steht für jedes Sein, daß es geschichtlich ist. In den Pariser Manuskripten sagt Marx, daß es nur eine einzige Wissenschaft gibt, nämlich die Geschichte, und er fügt sogar noch hinzu: 'Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.' Das heißt, eine Sache, die keine kategorialen Eigenschaften besitzt, kann nicht existieren. Existenz bedeutet also, daß etwas in einer Gegenständlichkeit von bestimmter Form existiert, das heißt, die Gegenständlichkeit von bestimmter Form macht jene Kategorie aus, zu der das betreffende Wesen gehört. Hier trennt sich die Ontologie scharf von der alten Philosophie. Die alte Philosophie skizzierte nämlich ein Kategoriensystem, innerhalb dessen auch die historischen Kategorien vorkamen. Im Kategoriensystem des Marxismus ist jedes Ding primär ein mit einer Qualität, einer Dinglichkeit und einem kategorialen Sein ausgestattetes Etwas. Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen. Und innerhalb dieses Etwas nun ist die Geschichte die Geschichte der Veränderung der Kategorien. Die Kategorien sind also Bestandteile der objektiven Wirklichkeit. Es kann absolut nichts existieren, was nicht in irgendeiner Form Kategorie wäre. In dieser Hinsicht trennt sich der Marxismus unwahrscheinlich scharf von den vorhergehenden Weltanschauungen: Im Marxismus macht das kategoriale Sein des Dinges das Sein des Dinges aus, während in den alten Philosophien das kategoriale Sein die grundlegende Kategorie war, innerhalb derer sich die Kategorien der Wirklichkeit her-

ausbilden. Es ist nicht so, daß sich die Geschichte innerhalb des Kategoriensystems abspielt, sondern es ist so, daß die Geschichte die Veränderung des Kategoriensystems ist. Die Kategorien sind also Seinsformen. Sofern sie natürlich zu Ideenformen werden, sind sie Widerspiegelungsformen, primär jedoch Seinsformen.« (GD, 235ff.)

Hierin ist das Gesamtprogramm der Ontologie in Kurzform zusammengefaßt: Lukács versteht den originären Marxismus als Ontologie und sieht vor allem das Frühwerk von Marx bis 1857, bis zu den *Grundrissen*, als philosophischen Beitrag, um das gesellschaftliche Sein des Menschen unter dem Aspekt seiner Geschichtlichkeit zu deuten. Eine Schlüsselstelle im Marxschen Werk kommt dabei für Lukács jener Passage zu, wo Marx die Kategorien als »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« qualifiziert. Darin glaubt Lukács, bereits das Programm einer Ontologie vorgezeichnet zu sehen, das er selbst dann versucht in einem dreibändigen, mehr als 1400 Seiten umfassenden Werk auszuarbeiten. Ontologie bedeutet für Lukács in erster Linie - und darin schließt er sich Nicolai Hartmann an - Kategorienanalyse. In immer neuen Anläufen unternimmt es Lukács, die vier Hauptkategorien Arbeit, Reproduktion, Ideologie und Entfremdung historisch und systematisch auf die - gleichsam basale - Kategorie der Geschichtlichkeit zu beziehen und das gesellschaftliche Sein des Menschen in seiner Entwicklung anhand des Kategoriengefüges zu präzisieren. Es ist Lukács' tiefe Überzeugung, daß die Geschichte des gesellschaftlichen Seins seinen sichtbaren Ausdruck und Niederschlag im Beziehungsnetz dieser vier Kategorien findet, die ebenso Daseinsformen vorstellen wie auch, indem sie erkannt werden, Existenzbestimmungen. M.a.W.: Ontologie rekonstruiert die gesamte Geschichte des gesellschaftlichen Seins als Geschichte des Wandels im Kategoriennetz. Es geht also der Ontologie - rundheraus gesagt - um nicht mehr und nicht weniger als um eine Gesamtdeutung des gesellschaftlichen Seins der Menschheit in seinem Gewordensein wie in seinem Werden.

Systematischer Ausgangspunkt ist dabei für Lukács das Alltagsleben, ein faktum brutum. Gelegentlich spricht er deshalb auch von seiner Ontologie als einer »Ontologie des Alltagslebens«.⁶ Zugleich kritisiert er damit dann seinen eigenen revolutionären Messianismus, die Utopien von *Geschichte und Klassenbewußtsein*, worin er die konkreten Bedingungen des Alltags-

6 Brief Lukács' an Günther Anders vom 22. 11. 1967, unveröffentlichter Brief aus dem Budapest-er Lukács-Archiv

lebens nur als »schädlichen Raum«, als bloße - aufzuhebende - Unmittelbarkeit wahrgenommen hatte. Die Ontologie setzt dagegen den Alltag, also konkrete Lebensbedingungen, als Reflexionsgegenstand der Philosophie, womit Lukács - überspitzt formuliert - eigentlich zum ersten Mal in seinem Leben materialistisch argumentiert. Die Utopie wird ontologisch eingeholt und zugleich wieder überholt. Sie wird - in Hegelschem Sinne - »aufgehoben«, d. h. ebenso als abstrakte Forderung, als Wunsch, zum Verschwinden gebracht wie gleichzeitig auf höherer Stufe, nämlich als das Humane und konkret Menschheitliche, das sich auf jeder Stufe menschlich-gesellschaftlicher Entwicklung erhält, neu formuliert. Von der Utopie zur Ontologie und wieder zurück: die bloß voluntaristische Setzung des Sozialismus, die Utopie, wird ontologisch korrigiert und materialistisch vom Kopf auf die Füße gestellt mit Blick auf die jeweils konkreten Lebensbedingungen der Menschheit. Dabei zeigt sich dann freilich in der Analyse, daß sich Geschichte - bis auf die unterste Stufe des jeweiligen Alltagslebens hinab - in einen »prozeßhaften Komplexcharakter« (Ont. I, 521) auflöst, der - anders als die niederen Stufen des anorganischen bzw. organischen Seins, deren Entwicklung bloß kausal determiniert ist - teleologische Züge aufweist. Hauptmoment dieser teleologischen Entwicklung der Menschheit ist für Lukács die Arbeit, in der er das »Modell des gesellschaftlichen Seins« (Ont. II, 10 u.ö.), »die Gebietskategorie des Gesellschaftlichen« (a.a.O., 22) und auch die »Urform der Praxis« (a.a.O., 28) erkennt. Denn in der Arbeit, die ja mit Marx aus der Notdurft des Menschen resultiert und wodurch sich dieser erst vom Tier unterscheidet, befriedigt der Mensch nicht nur konkrete Bedürfnisse, sondern verwirklicht sich - mit Blick auf die Gesamtgeschichte - zugleich auch selbst, indem er sich vergegenständlicht, d. h. schöpferisch und gestaltend auf seine Umwelt reagiert, in sie eingreift und sie verändert. Diese Teleologie der Arbeit ist für Lukács uno actu der Motor der Geschichte des gesellschaftlichen Seins, seine Praxis, deren Kern - und damit sind wir wieder bei der Utopie - der sich über alle bisherigen Gesellschaftsformationen, über Entfremdung und Verdinglichung hinweg erhaltende Wunsch des Menschen nach Selbstverwirklichung und damit - ineins - nach der der Gattung darstellt.

Eine Perspektive formuliert die Ontologie allerdings nicht; dies wäre für Lukács »geschichtsphilosophische Zeichendeuterei« (ThdR, 137), die er ablehnt - nicht zuletzt nach den Erfahrungen mit dem dogmatischen Marxismus, mit der wissenschaftlichen Weltanschauung des Marxismus-

Leninismus, die von der Notwendigkeit und Voraussagbarkeit des Sozialismus ausgeht. Denn es gibt, so Lukács, keine »logisch vermittelte() teleologische() Notwendigkeit des Sozialismus« (Ont. I, 643). Man könne zwar post festum feststellen, daß auf die antike Sklaverei historisch der Feudalismus gefolgt ist, »man kann aber nicht sagen, daß aus der Sklavenwirtschaft die Leibeigenschaft logisch-rational 'folgt'. Natürlich können aus solchen Post-festum-Analysen und Feststellungen Folgerungen auch für analoge Entwicklungen gezogen werden, wie auch allgemeine Zukunftstendenzen aus den bisherigen allgemein erkannten gezogen werden können. Diese ontologische Notwendigkeit wird aber sogleich verfälscht, wenn man aus ihr eine logisch fundierte 'Geschichtsphilosophie' machen will.« (Ont. I, 645) Nein, die Ontologie Lukács' zeigt in ihrer Analyse der konkreten Bedingungen des Alltagslebens nur Möglichkeiten auf, »Tendenzen und Latenzen«, wie Bloch sagen würde, die freilich alle auf die sich erhaltende Gattungsmäßigkeit abzielen und auf einer historischen Fluchtlinie liegen, die - wiederum mit Bloch - auf das »ungelebt Mögliche« vorausweist: auf einen Zustand der Naturalisierung des Menschen und der Humanisierung der Natur, den Bloch im *Prinzip Hoffnung* Heimat und den bereits der frühe Lukács die »Gesellschaft der Liebe« genannt hat.

V.

Von der Utopie zur Ontologie und wieder zurück - darin sind die Grundzüge von Lukács' intellektueller Entwicklung auf den Punkt gebracht, sind die wesentlichen Momente eines enzyklopädischen Lebenswerks erfaßt. Es geht um die philosophische Explikation des Gattungsmäßigen, um konkrete Humanität schlechthin.

Es geht um das Begreifen der Totalität, des Ganzen als des Wahren, darum, die eigene Zeit in Gedanken zu erfassen - nicht im Sinne einer Mode, die sich dem Zeitgeist andient, sondern im Stil echter, großer Philosophie, die immer unbequem ist, jedenfalls für die Herrschenden. Das gilt von Sokrates bis Lukács, mag diesem auch noch so sehr der Wind von West und Ost gleichermaßen ins Gesicht blasen, mag aktuell auch - und wohl auf unabsehbare Zeit - die Idee des Sozialismus außer Kurs sein. Dem Grundimpuls jedoch des Lukácsschen Denkens, die »Identität der Lebensform«⁷ zu finden und philosophisch zu begründen, - in den Worten des be-

7 Vgl. Rüdiger Dannemann: *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*. Frankfurt/M. 1987. S. 213

reits vom Tod gezeichneten Lukács - »die Menschwerdung des Menschen als Inhalt des Geschichtsprocesses« (GD, 276), wird sich niemand leichtfertig entziehen können, der an der philosophischen Klärung der Menschheitsprobleme ernsthaft interessiert ist.

In diesem zentralen Anliegen schließlich korrespondiert der frühe Ästhetiker, der die bürgerliche Gesellschaft als Zustand vollendeter Sündhaftigkeit begreift und die Kunst dagegen als Statthalter der Humanität aufruft, mit dem kommunistischen Politiker, der das Heil vom Sozialismus erwartet und einer historischen Mission der Arbeiterklasse das Wort redet, und am Ende auch mit dem Ontologen, der nüchtern Bilanz zieht: das Telos der Geschichte ist uns weiter aufgegeben. Niemand kann es voraussagen. Doch arbeiten müssen wir alle daran.

Ute Kruse

Georg Lukács' ungeschriebenes Buch über Friedrich Schlegel

Pläne großer Autoren, die nie verwirklicht wurden, üben auf den um tieferes Verständnis bemühten Rezipienten eine besondere Anziehungskraft aus. Sie sind gleichsam der Prüfstein, an dem sich erweisen wird, ob das in geduldigem Studium der veröffentlichten Werke des Autors errungene Wissen schlüssig ist. So schlüssig, daß es aus seiner inneren Logik heraus Fehlendes ergänzen und Leerstellen ausfüllen kann.

Sind wie im Falle des von Georg Lukács geplanten Buches über Friedrich Schlegel überdies noch Notizen und Exzerpte vorhanden, wirkt der Reiz schon fast als Herausforderung. Auf der einen Seite enthalten diese Aufzeichnungen verbindliche Anhaltspunkte, die jede willkürliche Gedankenspielerei verbieten. Auf der anderen Seite lassen sie der Ausführung doch so viel Freiraum, daß, ob sie richtig oder falsch ist, sich wahrscheinlich nie endgültig entscheiden läßt. Aber die dem Wort »wahrscheinlich« innewohnende Möglichkeit des »vielleicht doch« fordert zu immer neuen Überprüfungen auf.

Lukács' großangelegtes Vorhaben, ein Buch über die Romantik zu schreiben, ist extensiv dokumentiert. In den Heidelberger Heften, die das Lukács-Archiv in Budapest verwahrt, finden sich zahlreiche Exzerpte zu Schriften von Novalis, Schleiermacher, Schelling, Schlegel u.a. Diese Skizzen folgen keiner für Außenstehende unmittelbar ersichtlichen Systematik. Der Leser sieht sich nicht nur mit der teilweise schwer entzifferbaren Handschrift Lukács' konfrontiert, er muß überdies mehrerer Sprachen mächtig sein. Mit dem Habitus des mitteleuropäischen Bildungsbürgers wechselt Lukács zwischen dem Deutschen, Ungarischen, Französischen und Italienischen. Die eingehende Sichtung der Aufzeichnungen erfordert somit eine philologische Akribie, die an dieser Stelle nicht geleistet werden

kann. Vielmehr verlasse ich mich, soweit dies für meine Überlegungen erforderlich sein wird, auf die intellektuelle Redlichkeit Ernst Kellers, der in seinem Buch *Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben* die archaische Situation im Überblick dargestellt hat.

Danach war es Lukács' ursprüngliche Absicht, die Tradition der Romantik in ihrem Verhältnis zu Kunsttheorien seiner Gegenwart zu untersuchen. Wie aus der Skizze einer Gliederung zu dem Werk hervorgeht, sollte die Argumentation ihren Ausgang nehmen von Goethe und Fichte. Das zweite Kapitel rückt Schelling, Schlegel und den Mystizismus ins Zentrum, um die, wie Lukács sagt, »Tragödie der Romantik« zu diskutieren. Der darauf folgende Vergleich der älteren mit der jüngeren Romantik sollte die Grundlage für einen erweiterten Blick auf Frankreich und England schaffen. Am Ende wollte Lukács das kritische Erbe der Romantik in Gestalten wie Schopenhauer, Baudelaire und Kierkegaard beleuchten. In dieser Deutung der Romantik als dem Ursprung und Vorläufer moderner ästhetischer Kultur erweist sich schon, daß Lukács' Interesse weniger ein historisches ist. Vielmehr sucht er nach geistigen Orientierungspunkten und der Möglichkeit eines neuen Konzepts jenseits der »Tragödie der Romantik«.

Kündigt Lukács in einem Brief an Leo Popper vom 15. Juni 1910 noch dieses Buch über die Romantik an, so spricht er ein halbes Jahr später schon von seinem »Friedrich-Schlegel-Buch«. Die daraus sprechende intensive Auseinandersetzung mit Friedrich Schlegel spiegelt sich nicht nur in der Materialsammlung in Lukács' Notizbüchern, sie hat auch in der Essayistik dieser Jahre, wie ich meine, tiefe Spuren hinterlassen. Es liegt deshalb die Vermutung nahe, daß Lukács das Buch über Friedrich Schlegel nicht etwa aus Zeitmangel oder unter dem überstarken Eindruck anderer Pläne nicht geschrieben hat. Vielmehr verweist nicht zuletzt die Vehemenz, mit der der spätere Lukács alles Romantische verurteilt, auf tieferliegende Beweggründe. Noch aus seinem Feindbild »Friedrich Schlegel« spricht, so meine These, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, nicht nur seine fundierte Kenntnis, seine Faszination, sondern seine vielleicht notwendig eingestandene Wahlverwandtschaft mit dem Frühromantiker. Dieses prekäre Ineinander von identifizierender Spiegelung und distanzschaffender Abwehr, das Lukács' Verhältnis zu Friedrich Schlegel so schwer faßbar macht, möchte ich anhand einiger Entwürfe und Konzeptionen des Essaybandes *Die Seele und die Formen* etwas genauer zeigen.

Zunächst einige Worte über die Korrespondenz der intellektuellen Bio-

graphien dieser beiden Philosophen: eine Korrespondenz, die uns über einen kleinen Umweg direkt ins Zentrum des Lukáčsschen Essayismus führen könnte.

Es sind Sätze über ein dissonantes, experimentierendes Frühwerk und ein unvermittelt dagegenstehendes systematisches Spätwerk denkbar, die ebenso eine Studie über Lukács wie eine Arbeit über Schlegel einleiten könnten. Die gleichsam programmatische Antisystematik ihrer Jugendschriften geht einher mit persönlichen Krisensituationen, einer unglücklichen Liebe und ist von Anfang an begleitet von dem sehnstüchtigen Streben nach Sicherheit und Gewißheit. In beiden Fällen fühlt man sich an den Hegelschen Gang des Geistes erinnert und glaubt sich mit einer Wiederholung des Laufs der Geschichte in der Entwicklung der Individuen konfrontiert zu sehen.¹ Wie Hegels Konzeption in die totale Apotheose des Geistes mündet, so scheinen sowohl Schlegel als auch Lukács diesem Telos einer absoluten Gewißheit nachzueifern, wenn sie sich Organisationen von totalem Anspruch verschreiben. Friedrich Schlegel konvertiert 36jährig zum Katholizismus, und Georg Lukács tritt im Alter von 33 Jahren zum nicht geringen Erstaunen seiner Freunde in die Kommunistische Partei Ungarns ein. Die Parallelität der biographischen Entwicklungen geht bei beiden hervor aus einem frühen ästhetischen Leiden an der »transzendentalen Obdachlosigkeit«.

Alein diese lebensgeschichtlichen Gemeinsamkeiten lassen schon vermuten, daß Lukács Vergewisserung über sich selbst suchte, wenn er sich über Schlegels Werk beugte. Hinzu kommt, daß Lukács eben diese Gestalt des an der transzendentalen Obdachlosigkeit leidenden, problematischen Menschen, der den Verlust von Authentizität erfährt, der sich unablässig seines eigenen geistigen Standorts zu vergewissern sucht, auch zum thematischen Angelpunkt seiner frühen Essays macht. Für den jungen Lukács zur Zeit von *Die Seele und die Formen* ist dieser problematische Mensch Synonym für den Essayisten, den Kritiker oder, wie Lukács sagt, den Platoniker, der stets von sich selber spricht, doch nie in der ersten Person, sondern verhüllt im Objekt seiner Reflexion. In dem Essay über Rudolf Kassner heißt es: »Der Dichter spricht immer über sich, gleichgültig, was er besingt; der Platoniker wagt es nie, laut über sich nachzudenken, nur durch die Werke der anderen kann er sein eigenes Leben erleben, durch das Ver-

¹ Vgl. hierzu Klaus Peter, *Friedrich Schlegels ästhetischer Intellektualismus. Studien über die paradoxe Einheit von Philosophie und Kunst in den Jahren vor 1800*, Frankfurt/M. 1966.

ständnis der anderen nähert er sich seinem eigenen Selbst.« (SuF, 35) Wenn Lukács aber auf Friedrich Schlegel als einen frühen Wahlverwandten blickte und wenn er sich als Essayist letztlich immer selbst zu finden hoffte, dann stellt sich umso dringlicher noch einmal die Frage, warum gerade eine Annäherung an sich selbst im Medium des Lebens und Wirkens von Friedrich Schlegel im Ansatz steckenblieb.

Die Betrachtung der Essays über Kierkegaard, Novalis und Storm kann uns helfen, die Richtung, in der eine Antwort auf diese Frage liegen könnte, näher zu bestimmen. Lukács' Essays kreisen in ihrer ästhetisierenden Sprachlichkeit immer neu um das Verhältnis von Leben und Werk, von Seele und Form, Chaos und Ordnung. Entlang der Leitfrage: Wie kann und muß man heute leben? sucht Lukács nach Wertmaßstäben, die es dem Einzelnen ermöglichen, der Relativität und der, wie er sagt, »Anarchie des Helldunkels« im Leben entgegenzutreten, ohne Kompromisse mit der prosaischen Welt einzugehen. Lukács fordert gleichsam jenen Sprung zur Objektivität, den der lyrische Romancier Charles-Louis Philippe nicht gemacht hat. Sören Kierkegaard hingegen vollzieht den Sprung mit seiner Geste der Abwendung von Regine Olsen. Und man könnte fortfahren: Auch Lukács flüchtete aus seiner Beziehung zu Irma Seidler in die Sphäre des »reinen Geistes«.² In Kierkegaards Leben hat das Absolute für einen Augenblick eine Form erhalten und ist zu mehr als einer bloßen Möglichkeit geworden. Weil er sein Leben nach dichterischen Prinzipien stilisierte, mußte Regine Olsen - wie Irma Seidler für Lukács - den Platz eines unerreichbaren Ideals einnehmen. Doch die Eindeutigkeit der Form im Augenblick der Geste konnte nur vom Standpunkt des Werkes aus bestehen. Im Leben fällt ihre asketische Starrheit der chaotischen Vielfältigkeit zum Opfer. Im Gegensatz zu Kierkegaard geht den Frühromantikern nicht die Vielfältigkeit des Lebens, sondern das Bewußtsein der Grenze zwischen Leben und Form verloren. An die Stelle der tatsächlichen Realität setzen sie die universelle Poesie, der alle Gegebenheiten nur Symbole sind.

Die frühromantische Lebenskunst läßt die von der Kultur verlassene Welt letztlich unangetastet, da sie es weder zu formen noch zu überwinden trachtet. Weil die Endlichkeit der Formen aus dem Rahmen ihres Lebensprogramms der universellen Poetisierung herausfällt, ist der Tod seine

2 Vgl. hierzu Agnes Heller, *Das Zerschellen des Lebens an der Form: György Lukács und Irma Seidler*, in: *Die Seele und das Leben*, hrsg. v. Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Sándor Radnóti, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.

einzigste Grenze und somit in Lukács' Augen »unbezwingbarer Herrscher« über das Leben. Eine unzertrennbare Einheit bilden Leben und Werk nur bei Novalis. Sein früher Tod fragmentarisiert sein Leben ebenso wie das ohnehin bruchstückhafte Werk und verewigt den Verweis auf den Abschluß des Ganzen, den er selbst darstellt. Die Konstruktivität der Spannung zwischen Leben und Werk, die sich dem ästhetisierenden Betrachter von Novalis erschließt, bleibt der Romantik selbst verschlossen. In der bürgerlichen Welt Theodor Storms herrscht die Form als allgemeinverbindliche Ethik über das Leben. Nicht die Sehnsucht nach einer zukünftigen Harmonie, sondern die resignierte Erinnerung an eine vergangene Vollkommenheit ist ihre Grundlage. Der Handwerkerkünstler greift nicht wie die Frühromantiker nach der Universalität: Er fügt sich in die historische Situation ein und strebt innerhalb ihrer Grenzen nach Erfüllung seines bürgerlichen Ideals. Die bürgerliche Lebensform ist ihm noch nicht zur Maske erstarrt und die Innerlichkeit nicht problematisch geworden, weil sie sich stets auf die verpflichtende Ethik zurückziehen kann. Die Storm entsprechende Gattung ist die Novelle, deren Wesen die Beschränkung auf das Einzelne und die Aussparung eines universellen Anspruchs ist. Mit intuitiver Schärfe deckt Lukács bei Kierkegaard und Novalis Ambivalenzen und moderne Formlosigkeiten auf und verdeutlicht den Zusammenhang von Reduktion und Form bei Storm.

Der Formbegriff, den Lukács in seinen Essays entwickelt, erlangt nahezu universelle Dimensionen. Immer fungiert er als Gegenbegriff zur chaotischen Wesenlosigkeit der modernen Welt. Um die Vielzahl der Bestimmungen zu vergegenwärtigen, reihe ich im folgenden einige Zitate bewußt zusammenhanglos aneinander: Die Form ist die »höchste Richterin des Lebens« (SuF, 248), sie verleiht seiner zerfließenden Unbestimmtheit Eindeutigkeit und Grenzen. Sie ist gleichermaßen ethischen Wesens, Lukács spricht von der »bis ins Ethische reingewordenen Form« (SuF, 250), und ästhetische Form. Im Leben äußert sie sich als Geste, die Lukács so beschreibt: »Die Geste ist nur jene Bewegung, die das Eindeutige klar ausdrückt, die Form der einzige Weg des Absoluten im Leben.« (SuF, 44) Einige Zeilen weiter heißt es dann: »Die Geste ist ... das Paradox; der Punkt, in dem Wirklichkeit und Möglichkeit sich schneiden, ... Endliches und Unbegrenztes, Leben und Form ... die Geste ist der Sprung, mit dem die Seele aus dem einen in das andere gelangt, ..., um die ewige Gewißheit der Formen zu erreichen.« (SuF, 45) Als abstrakter Gegensatz zum Leben er-

scheint die Form in einem Brief Lukács' an Salomo Friedländer: »Das Wesen der Form lag für mich immer in dem Formwerden (nicht Aufheben!) zweier einander absolut aufhebender Prinzipien. Form ist ... die leibgewordene Paradoxie ..., der zur Ewigkeit erlöste Krieg der streitenden Prinzipien.« (Briefe, 230)

Aus dieser begrifflichen Vielschichtigkeit ergibt sich folgende Paradoxie: Die Lukácssche Form ist einerseits zutiefst problematisch und macht andererseits das Dasein alles Problematischen vergessen. Als Idee ist sie der Zeit enthoben und als immer schon daseiender Richtmaßstab gehört sie der Vergangenheit an. Sie impliziert die utopische Möglichkeit einer Versöhnung und erscheint als essayistische Form im Licht der gegenwärtigen Entzweiung. Mit dieser unauflöselichen Paradoxie und der Vermischung der Disziplinen Ethik, Philosophie und Poesie bekennt Lukács sich implizit zur frühromantischen Theorie Friedrich Schlegels. Ich erinnere hier nur an das 108. *Lyceumsfragment*, in dem Friedrich Schlegel von der Ironie als dem Prinzip der »sich ewig mischenden und wieder trennenden Wissenschaften«³ folgendes fordert: »In ihr (also in der Ironie, Anm. d. Verf.) soll alles Scherz und Ernst sein, alles treuherzig offen und alles tief verstellt. Sie entspringt aus der Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist, aus dem Zusammentreffen vollendeter Naturphilosophie und vollendeter Kunstphilosophie. Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg; und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt notwendig.«⁴

Auch Lukács' Essays gehen auf diese Erfahrung der Widersprüchlichkeit des Denkens zurück: Sie verweilen in der Spannung zwischen Kunst und Wissenschaft und verweigern sich einer eindeutigen Selbstdefinition. Ihre eigene Beiläufigkeit betonen sie und stellen sich in dieser ironischen Reflexion dem Anspruch auf Vollkommenheit. Dieser gleichsam schwebende Zustand romantischer Provenienz überführt die Entzweiung und die Versöhnung, ohne die er nicht zu denken ist, wechselseitig der Scheinhaftigkeit. Während Schlegel seine Theorie der romantischen Poesie in der Form des Fragments immer neu und immer paradoxer formuliert, deutet Lukács dieses Programm aus. Trägt das Schlegelsche Fragment dem Verzicht auf

3 Friedrich Schlegel, *Werke in 2 Bänden*, Berlin und Weimar 1980, Bd. 1, S. 216.

4 Ebenda, S. 181.

die absolute Wahrheit in seiner Abgebrochenheit formal Rechnung, so begnügt der Lukácssche Essay als das erweiterte Schlegelsche Fragment sich nicht mit der pointierten Gegenüberstellung der äußersten Pole (Vollendung und Universalität), sondern sucht den dazwischenliegenden Spannungsbereich inhaltlich auszumessen. Wie Lukács' Betrachtungen zu Kierkegaard, Novalis und Storm gezeigt haben, erschließt sich dem Kritiker der Widerspruch zwischen Leben und Form in dem jeweiligen Bestreben zu seiner Überwindung. Kierkegaards Lösungsversuch scheitert zwangsläufig an der Verabsolutierung der Form und der der Frühromantiker am Primat der umfassenden Universalität. Nur die ironische Geisteshaltung des Platonikers, die im Essay bloße Stellungnahme bleibt, vermag die dialektische Spannung zwischen Leben und Form auszuhalten. Im Leben ist für Lukács die Tat oder die Geste der einzige Weg des Absoluten, auch wenn sie in ihrer notwendigen Begrenztheit der Forderung nach Allseitigkeit entgegensteht. Storm kann nur deshalb bestehen, weil er in der Unterwerfung unter die bürgerliche Ethik von vornherein dem romantischen Streben nach Universalität entsagt. Immer erneut zeigt Lukács auf, wie die ironisch-schwebende Haltung des Kritikers angesichts der Lebenspraxis scheitert. Die Hoffnung der Frühromantiker, die Welt ließe sich nach den eigenen Idealen gestalten, wird als Illusion entlarvt. Den Wert dieser Ideale gibt Lukács aber dennoch nicht preis. Vielmehr trägt er die Zwiespältigkeit in dem paradoxalen Konzept einer nie endenden Sehnsucht und der Notwendigkeit eines vorbildlichen Lebens aus.

»Von den Zufälligkeiten zur Notwendigkeit, das ist der Weg jedes problematischen Menschen ...« (SuF, 38), heißt es in dem Essay über Rudolf Kassner. Doch Werther, Schlegel und Benjamin Constants Romanheld Adolphe, die auch diesen Weg verfolgten, unterliegen bereits wieder dem Doppelsinn der Grenze als Erfüllung und Versagen. »... sie alle waren schön und interessant«, sagt Lukács, »und aus echtem Holz geschnitzt, im ersten Akte ihres Lebens, wo es noch genügte, interessant, eigenartig und geistreich zu sein; sobald sie aber zu dem allgemeinen, dem vorbildschaffenden Leben sich hinmühten (auch das sind nur andere Worte für den Begriff Form), zerfielen oder verflachten sie ...« (SuF, 37) In dem als Antwort auf die Novalis-Kritik konzipierten Essay über Storm blitzt die ethische Form als Ausweg aus diesem Dilemma auf. Die auf Arbeit basierende Berufsethik verweist auf Transzendenz, ohne mit ihr identisch zu sein, und eröffnet die Möglichkeit einer planvollen Umgestaltung des Lebens, ohne der

Sinnlosigkeit des Empirischen anheimzufallen. Indem er die ethische Reflexion gleichsam anleitet, wirkt der Essay als Konservator der Transzendenz in diesem Konzept einer praktischen Philosophie fort. Lukács' Argumentation weist hier bereits auf die ethische Grundgesinnung des Dichters in der *Theorie des Romans*.

Friedrich Schlegels Philosophie trieb, weil eine praktische Verwirklichung unmöglich war, immer weiter in die Irrationalität. Schlegel hielt beharrlich an seiner Einsicht in die Unvollendung der Welt fest. Er verweigerte die Vorwegnahme einer Versöhnung des Getrennten in der Kunst ebenso wie in der Philosophie: Er bestand auf dem bloß scheinhaften Charakter dieser Lösungen. Die Utopie hielt er in seinem Denken somit aufrecht, doch verlagerte er ihre Erfüllung zunehmend in die Unendlichkeit. Am Ende konnte nur die Religion sie noch einholen. Seine Konversion zum Katholizismus war letztlich eine immanente Notwendigkeit seiner Philosophie des transzendentalen Idealismus.

Auch der von Lukács gespannte Bogen zwischen Ethik und Ironie konnte die Brüchigkeit der Welt nicht aushalten: Er zerreißt schon sehr bald. Mit seinem Eintritt in die ungarische KP unterliegt Lukács seinem selbstauferlegten Zwang zur Objektivität und zum System. Wie Friedrich Schlegel vertauscht Lukács die Sehnsucht nach dem Absoluten mit ihrer gebieterischen Konstruktion in der Wirklichkeit. Was Schlegel die Religion war, wird ihm die Politik, die Revolution. Ambivalenzen, Brüche und Dissonanzen muß er aus seiner neuen Welt rigoros verbannen. Der kritische Impuls der Essays ist an seinem transzendenten Ziel angelangt und damit letztlich preisgegeben. Die Einheit von Subjektivität und Welt, Leben und Werk, Seele und Form soll die Geschichte selbst verbürgen. Das spekulative Moment der Ironie wird überflüssig, ja verdächtig. Um der Konsequenz willen gilt es, auch die dem eigenen Werk eingeschriebene Dissonanz, den weltanschaulichen Standortwechsel, rational verfügbar zu machen und in Kontinuität aufzuheben. Als offener Bruch stellt Lukács' Konversion zum Marxismus die Einheit seiner Persönlichkeit, die Identität des Subjekts selbst in Frage. Ein Auflösungsprozeß, gegen den Lukács sich mit Hilfe zahlreicher Selbstinterpretationen und -korrekturen verzweifelt gewehrt hat. Gleichsam hinter seinem Rücken jedoch ist sein Gesamtwerk in disparate Einzelschriften und autobiographische Stellungnahmen zerfallen. Stillschweigend klagt die Diskontinuität des Lukácsschen Denkens auf diesem Wege ein, was der Marxist stets rigoros verdrängen wollte: die frag-

mentarische Form der Kritik. Eine Kritik, die ohne definitiven Abschluß bleibt und jeder Totalisierungsstrategie entgegenwirkt. Und diese ist nicht bloß das Ergebnis dissoziierender moderner Wahrnehmungsweise, sondern zugleich ein Spiegelbild jener Nichtidentität der Persönlichkeit Lukács'. Weder das frühe noch das späte Werk ist das Wahre, weder das Einzelne noch das Ganze, weder die Kontinuität noch der Bruch, sondern der Wechsel von der ästhetischen Entäußerung zur Unterdrückung eines durchgängigen Identitäts-Zwiespalts.

Und in dieser Ambivalenz, in dieser Nichtidentität könnte ein Grund liegen für das ungeschriebene Buch über Friedrich Schlegel, um hiermit an den Ausgangspunkt zurückzukehren. Wie Lukács in seiner Abhandlung über die *Ästhetische Kultur* seiner Gegenwart schreibt, konnte Schlegel aufgrund der inneren Zerrissenheit, der »Duplizität« seines Wesens nur zwei entgegengesetzte Leben leben oder gar keins. Schlegels Tragödie lag für Lukács darin, daß er vor der Einsamkeit der sentimentalischen Sehnsucht nach dem wesentlichen Leben in den Katholizismus floh.⁵ War das Leben Friedrich Schlegels in Lukács' Augen gleichsam ein Symbol für die frühromantische Antinomie von Einheit und Universalität, so hätte er sich in der kritischen Auseinandersetzung mit Schlegel diesem unauflöselichen Konflikt als seinem eigenen stellen müssen. Durch das Schicksal Schlegels hindurch wäre der Platoniker Lukács vielleicht, wie er es einmal formuliert, »zu den verborgensten Intimitäten seiner eigenen Seele« (SuF, 42) gelangt. Die Gefahr, der inneren Orientierungslosigkeit durch den Anschluß an einen »alleinseligmachenden Glauben« auszuweichen, hätte sich ihm als seine eigene zu erkennen gegeben und ihn einem handlungsunfähigen Pessimismus ausgeliefert. Es liegt in der Natur der Sache, daß Organisationen mit dem Anspruch der Ausschließlichkeit sich keine Rechenschaft ablegen können über ihren eigenen totalitären Charakter. Wenn Lukács sich nicht den von ihm erkannten Beschränkungen der Lebenspraxis nahezu gewaltsam unterworfen hätte, wären seine geheimsten romantischen Ideale der Preis gewesen.

Der Platoniker Lukács hat nur scheinbar seine eigene Sehnsucht gestillt. Denn, wie er selbst gesagt hatte, ist die wahre Sehnsucht immer heimatlos und eine »letzte, nicht mehr aufzuhebende Kategorie der Erlebnismöglichkeiten« (SuF, 30). Vielleicht beschreibt Lukács sich selbst, wenn er über

5 Vgl. hierzu Ernst Keller, *Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben. Literatur- und Kulturkritik 1902-1915*, Frankfurt/M.: Sandler 1984, S. 138f.

Kierkegaard sagt, er habe der Absolutheit des Lebens, seiner Festigkeit bedurft, die keinen Streit mehr duldet. (Vgl. SuF, 53) Dann wäre der Mensch Lukács hinter seiner Philosophie verschwunden. Der Versuch, eine Antwort zu finden auf die Frage, warum er das Buch über Friedrich Schlegel nicht geschrieben hat, muß mit seinen eigenen Worten schließen. In dem Essay über Charles-Louis Philippe von 1910 heißt es: »Die große Sehnsucht ist immer verschwiegen und trägt die verschiedensten Masken. Vielleicht ist es gar nicht so paradox zu sagen: die Maske ist ihre Form. Die Maske ist aber auch der große, doppelte Kampf des Lebens: der Kampf um das Erkanntwerden und der Kampf um das Verhülltbleiben.« (SuF, 134)

György Mezei

Der junge Lukács und Rudolf Kassner

Eine Fallstudie über die impressionistische Weltanschauung

»Die Porträts, die Lukács hier geformt hat, sind viel zu unbestimmt, abstrakt, subjektiv und marginal, um das wissenschaftliche Gewissen befriedigen zu können, und sie sind andererseits viel zu formlos, phantasierend, kompliziert und stillos, um in ihnen eine echte Kunst erblicken zu können.«¹ Mihály Babits, der hervorragende ungarische Literat, traf diese Feststellung in seiner Rezension von *Die Seele und die Formen*. Und später fügt er hinzu: »Typisch deutsch, eher Wienerisch ist die Kultur des Verfassers; es handelt sich hier um die Kultur der Wiener Ästheteten.«²

Der Wiener Ästhetizismus ist bekanntlich eine charakteristische Erscheinung der Seelenverfassung im Wien des *Fin de siècle*. Darin gipfelte die Krise des überlieferten positivistischen und liberalen Weltbildes. Anstelle des Ideals vom rationalen Menschen mit festen sittlichen Normen tritt jetzt ein *homo psychologicus*, gleichsam mit einer amoralischen Gefühlskultur. Eine pessimistische Einschätzung der Möglichkeiten des menschlichen Handelns, das die Gesellschaft und die Geschichte formt, drängt die optimistische Auffassung von der Praxis in den Hintergrund. Daß der junge Lukács ein Sohn dieser sozusagen existentiellen Situation war, versteht sich von selbst. Es genügt hier wohl anzudeuten, daß er, beispielsweise, Ady als Revolutionär ohne die Voraussetzungen einer Revolution charakterisierte.³ In diesem geistigen Klima wurde, wie Carl E. Schorske feststellt, »das Leben der Kunst ein Surrogat für das Handeln. Und je mehr sich das politi-

1 Mihály Babits, *Esszék, tanulmányok*, Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó 1978, S. 158.

2 Ebenda, S. 159.

3 Vgl. J.C. Nyíri, »Ady és Lukács«. *A Monarchia szellemi életéről*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó 1980, S. 149-165.

Wirkung ausgeübt. Und dies bedeutet freilich mehr als eine einfache Übernahme bestimmter Züge, z.B. Kassners Kierkegaard-Deutung oder auch seine Konzeption der Entgegengesetztheit des Dichters und des Kritikers. Das Bild von Kassner, das sich anhand von Lukács' diesbezüglichen Äußerungen ergibt, scheint nicht nur mit dem Verfasser des Buches *Motive* übereinzustimmen. Hier geht es zum Teil um eine Beschreibung der allgemeinen methodologischen und weltanschaulichen Position von Lukács.

Der ungarische Philosoph preist in Kassner einen der besten Kritiker und Essayisten des Zeitalters, nicht nur im eigentlichen, sondern in dem von Kassner geprägten Sinne des Wortes, für dessen Bezeichnung er den Terminus »Platoniker« anwendet. »Der Dichter spricht immer über sich, gleichgültig, was er besingt; der Platoniker wagt es nie, laut über sich nachzudenken, nur durch die Werke der anderen kann er sein eigenes Leben erleben, durch das Verständnis der anderen nähert er sich seinem Selbst.« (SuF, 35) Damit übernimmt Lukács fast wörtlich die Grundidee von Kassners Essay *Der Dichter und der Platoniker*⁸. »Der Dichter hat nichts zu verschweigen, er verschweigt auch nichts, der Platoniker sagt oft gerade das nicht, was ihn am längsten beschäftigt hat. Der Dichter tut eigentlich nichts anderes, als daß er für die große Seele Aller, die auch seine Seele ist, eigene Formen findet, der Platoniker sucht in den vielfach verschlungenen Körpern des Lebens seine eigene Seele.«⁹ Dieser Einstellung gemäß, und dies hebt Lukács anerkennend hervor, beschreibt der Kritiker Kassner nie sozusagen einen an sich seienden Gegenstand, sondern seine Beziehung dazu ist dessen konstitutiver Faktor. »Er vermag mit so suggestiver Kraft, Dinge nicht zu sehen, daß sein Blick die Menschen aus ihrer Hülse schält und wir vor dem Augenblick an die Hülse als Spreu empfinden und nur das als wichtig, was er als Kern betrachtet. Eine der Hauptkräfte Kassners liegt darin, daß er so vieles nicht sieht.« (SuF, 33; Hervorhebung G.M.)

Es fragt sich nun, was den Kritiker veranlaßt, sich inkognito in dem geschilderten Gegenstand zu verbergen. Der Platoniker muß, schreibt Lukács, »wenn er von sich sprechen will, durch die Schicksale anderer hindurch und zwar solcher, in denen das Gegebene, das aus dem Leben bereits Gebildete, das ewig Unabänderliche besonders reich ist, zu den verborgensten Intimitäten seiner eigenen Seele gelangen; denn sein alles zergliedernder Blick kann nur an so starken Realitäten haftend im gewissen Grade Men-

8 *Die Mystik, die Künstler und das Leben*, a.a.O., S. 1-13.

9 Ebenda, S. 10.

schen aus Fleisch und Blut sehen.« (SuF, 42) Die Persönlichkeit des Kritikers besitzt also keine hinreichend feste Struktur, sich ohne das Medium einer anderen, Widerstand leistenden Persönlichkeit äußern zu können.

In der Besprechung des Essaybandes *Motive* berührt Lukács eine Grundbeschaffenheit von Kassners Methodologie. Demgemäß ist Kassners Argumentationsweise nicht logisch. Diese Verfahrensweise ist nicht von solcher Art, daß man gegen sie mit Einwänden argumentieren könnte. Die Einheit der Essays ist tiefer begründet, ihre Zusammengehörigkeit ist sinnlich und musikalisch. Die Essays sind lediglich in ihrer Gesamtheit zu begreifen, sonst kann man sie nur als Unsinn ablehnen.¹⁰ Mit dieser Feststellung der Adiskursivität von Kassners Denkverfahren weist Lukács nicht nur auf eine latente, wenn auch durch und durch anwesende Komponente seines Weltempfindens, sondern zugleich kommt eine Neigung zur Irrationalität explizit in seinen Ausführungen zum Vorschein. Der »Intellekt und das Wissen sehen und besitzen immer nur Teile und sind darum dort, wo es das Ganze und Letzte zu erfassen gilt, gleichsam von Natur aus dilettantisch«¹¹. In diesem Zusammenhang ist es charakteristisch, wie lakonisch er Hippolyte Taine bewertet. »Wie schade, daß z.B. Hippolyte Taine so wenig Dilettant war, denn nur deshalb ist seine ihm ganz eigentümliche Flachheit - ich kann das Wort nicht zurücknehmen - so zäh, so hart, so undurchdringlich, so programmatisch und kunstvoll. Man wünscht, er wäre ein wenig Dilettant gewesen, das hätte etwas Tollheit in ihn gebracht, die Eitelkeit paralysiert, es hätte nicht alles so peinlich gestimmt in seiner Welt. Und es wäre etwas von wahrer Originalität in ihn gekommen, mehr Humor, mehr Schweigen.«¹² Obwohl Kassner manchmal Kategorien anwendet, deren Inhalt er von vielen Seiten umschreibt, wie dies z.B. in dem Buch *Moral der Musik* mit Allegorie und Symbol geschieht, sind seine Begriffe eigentlich *ad hoc* und ostensibel motivierte Vorstellungen. Man ist ebensowenig imstande, einen artikulierten Sinn des Rhetor-Typs aus seinem Diderot-Essay zu entnehmen, wie das genaue Begreifen der Bedeutung des Dilettanten aufgrund seiner Hinweise unmöglich zu sein scheint. »Im 17. und 18. Jahrhundert übertrieb der Dilettant die Künste und Systeme, den äußeren, den politischen Menschen. In unserer Zeit übertreibt er den Menschen an sich,

10 Wiederabgedruckt: *Iffukori Művek*, Budapest: Magvető Kiadó 1977, S. 119-120; Erstveröffentlichung: 15. Dezember 1907, *Pester Lloyd*.

11 *Der Dilettantismus*, a.a.O., S. 10.

12 Ebenda, S. 54.

den maßlosen, losgebundenen. - Und darum ist der gegenwärtige Dilettant alles: Anarchist, Aristokrat, Übermensch, Theosoph, Monist, Anhänger der Entwicklungslehre, Erotiker, Naturist, Asket, Reisender, Photograph, Theatergeher, Melancholiker aus Beruf, Renaissancemensch, Mystiker, Automobilist, Flugtechniker und vieles noch.«¹³ Der Leser empfindet daraus vielmehr eine Atmosphäre der axiologischen Relativität und Maßlosigkeit.

»Entsetzlich, eine so mit sich selber bezogene Existenz ohne Maß!«, schreit ein Dialogheld Kassners auf.¹⁴ In seinen Schriften erscheint also eine Sehnsucht nach dem Maßgebenden; dieses Motiv ist aber in Lukács' Deutung äußerst übertrieben. In den Jahren, als die Essays von *Die Seele und die Formen* zustande kamen, fand nämlich Lukács die einzige Möglichkeit eines authentischen Lebens und damit eine Art individuelle Erlösungslehre in der Werkphilosophie, die das Werk, die Schöpfung als ein dem einzelnen Menschen *raison d'être* verleihendes Absolutes setzte. Lukács stellt seine eigene Idee aufs Piedestal, wenn er das aufs Werk Gerichtetsein als Kassners grundlegendes Bestreben darstellt. »Hinaus aus den Zufälligkeiten!«, ruft er aus. »Das Leben ist nichts, das Werk ist alles, das Leben ist lauter Zufall und das Werk ist die Notwendigkeit selbst. (...) Von den Zufälligkeiten zur Notwendigkeit, das ist der Weg jedes problematischen Menschen; dahin zu gelangen, wo alles notwendig wird, weil alles das Wesen des Menschen ausdrückt, nichts als das und das vollkommen und restlos; wo alles symbolisch wird, wo alles, wie in der Musik, nur das ist, was es bedeutet, und nur das bedeutet, was es ist.« (SuF, 37, 36, 38) Lukács sieht also in Kassner, den er früher als einen der besten impressionistischen Kritiker bezeichnete, einen Apostel der Sehnsucht nach den Lebensformen einer Notwendigkeit, die das Leben völlig ausschließt. Andererseits geht aber aus seiner Deutung nicht hervor, in welche Richtung Kassner, nach einem Maße suchend, ging. Kassner findet nämlich eine axiologische Instanz in Gemeinsinn und Lebensform, die in Konvention eingebettet sind. »Wer ist größer?«, fragt er. »Wer - der Schaffende oder der Genießende? Der Dichter oder der Staatsmann? Der oder jener? Diese lästige Frage, die ebensooft von Fachmännern wie von Dilettanten gestellt wird - im übrigen, Fachmänner und Dilettanten sind einander ja immer sehr nahe, viel näher, als der Hochmut der Fachmänner wähnt, ja man möchte sogar behaupten: der nächste Verwandte des Fachmanns ist der Dilettant

13 Ebenda, S. 17.

14 *Melancholie*, a.a.O., S. 46.

und niemand anderer - ich sage: diese lästige, ja geschmacklose Frage ist dauernd nur dort möglich, wo eben jede Lebensform, jede Konvention im guten Sinne, jeder Gemeinsinn fehlt.«¹⁵ Und wie er später hinzufügt - und dies klingt wie eine Kritik von Lukács' *amor fati*-Konzeption aus dem Dramabuch,¹⁶ das Kassner freilich nicht kennen konnte -, erklärt sich die übertriebene Bewertung des Pathologischen durch Mangel an Gemeinsinn und Konvention.¹⁷ Es ist nicht schwer zu verstehen, daß Lukács, der die Sitten seiner unmittelbaren und breiteren Umgebung leidenschaftlich haßte, für diese Bemerkungen Kassners kein Ohr hatte.

Kassner ist also in Lukács' Deutung durch eine Ambiguität charakterisiert, die letzten Endes auch die Doppeldeutigkeit des Denkens vom jungen Lukács ist. Es handelt sich um eine andauernde und widersprüchliche Parallelität der historisch-gesellschaftlichen und existentiell-metaphysischen Ebenen seiner Analysen.¹⁸ Die erste Einstellung, die vor allem bestimmte Teile seines Dramabuchs¹⁹ kennzeichnet, involviert eine begrifflich-diskursiv exaktere, der empirischen Wirklichkeit gegenüber offenere methodologische Verfahrensweise. Seine lebensphilosophisch gefärbten, metaphysisch-existentielle Geistigkeit ausdrückenden Schriften sind methodologisch viel weniger exakt. Man könnte sogar behaupten, daß sie alle Züge der impressionistischen Schreibweise zeigen. In dieser Hinsicht sind Lukács' Essays eindeutig von Kassner inspiriert. Kassners Impressionismus ist, wie dies das folgende Zitat zeigt, durch eine Abneigung gegen das Denken geprägt, das von absolut geltenden weltanschaulichen Instanzen bestimmt ist. »Der Fanatiker ist, richtig gesehen, der einzige entschlossene Raisonneur, er handelt aus Vernunft, er glaubt aus Vernunft, er dichtet aus Vernunft, und er stirbt aus Vernunft. Der Fanatiker sieht nicht Form und nicht die Übergänge und Gelenke der Natur und will alles auf einmal haben. Er will überallhin in der Luftlinie, möchte man sagen, gleichwie die Logik überallhin in der Luftlinie geht. Und er meint stets ein Ding mit dem Wort schon zu haben. Er geht den Weg blind, und gleich den Blinden kann

15 *Der Dilettantismus*, a.a.O., S. 45.

16 Vgl. den dritten Abschnitt »Die heroische Epoche« der *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand 1981.

17 *Der Dilettantismus*, a.a.O., S. 50: »Der Mangel an Gemeinsinn und Konvention ist jene übertriebene Bewertung des Pathologischen, die immer zu allen Zeiten den Dilettanten kennzeichnet.«

18 Vgl. György Márkus: »Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der 'Kultur'«, in: *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

19 Außer dem Dramabuch kommt dies z.B. in dem Theodor Storm-Essay oder, auf viel abstrakterer Ebene, in der *Theorie des Romans* zum Ausdruck.

er von sich selber nicht los.«²⁰ Was andererseits Lukács von Kassner weltanschaulich von vornherein trennt, ist, daß er ohne absolute ethische Normen nicht leben kann. Seine Kritik an der »ästhetischen Kultur« wurde vor allem durch die Abneigung gegen den axiologischen Relativismus motiviert.²¹ Unter ästhetischer Kultur verstand er bekanntlich die von uns als Impressionismus bezeichnete Seelenverfassung. In seinen Versuchen Kassnerscher Prägung arbeitete Lukács die schon erwähnte Werkphilosophie aus, die er mit asketischer Beharrlichkeit verwirklichen wollte. In dem aufs Werk Gerichtetsein, in der Isoliertheit vom Leben, in der vollständigen Reduziertheit auf das intelligible Ich seines Verstandes erlebte er Ende 1911 eine äußerst tiefe persönliche Krise: »Wie eine macabre Maschine ohne Führer und Zweck«, schrieb er in seinem Tagebuch, »arbeitet mein Verstand im Leeren, im Dunkeln. - O mein Stolz und mein Hochmut: ganz geistig zu sein, alles Irdische schon verlassen zu haben! Jetzt ist die Vergeltung da: ich bin 'reiner Geist', d.h. leerer, kraftloser, anhaltspunktloser, wertloser Geist.«²²

Im Grunde genommen ist er von dieser Zeit an bestrebt, eine kollektive Form der authentischen Existenz zu finden, solche weltanschaulichen Absoluta aufzuzeigen, die das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit negieren und gleichzeitig den einzelnen Menschen transzendieren. Das allmähliche Verlassen der Beschränktheit eines persönlichen Lösungsversuchs fällt mit seinem Übergehen von der essayistisch-impressionistischen Betrachtungsweise zu einem Metaphysikwollen zusammen. Der erste Schritt in Richtung dieser Entwicklung zeigt sich in der *Metaphysik der Tragödie*, die noch nicht in den ungarischen Band, sondern erst in die deutsche Sammlung aufgenommen wurde. Was darin beispielsweise das Problem der Authentizität betrifft, so hat Lukács in seinen früheren Schriften überwiegend von wesentlichen und unwesentlichen Menschen gesprochen, in diesem mystisch-metaphysischen Kontext wird aber das Wesen nun als ein an sich Seiendes bestimmt. Und der Mensch kann sich nur dann wesentlich

20 *Die Moral der Musik*, a.a.O., S. 25.

21 Vgl. »Eszttékai kultúra«, *Ifjúkori művek*, S. 422-437. Erstveröffentlichung: 25. Mai 1910, *Renaissance*. Dieses Bedürfnis vom Absolutsetzen läuft parallel mit dem, was W.M. Johnston in seinem Aufsatz »Cultural Criticism as a Neglected Topic in Austrian Studies« als *seeking for deep structures* bezeichnet. Vgl. *Austrian Philosophy. Studies and Texts*. Hrsg. von J.C. Nyíri, München: Philosophia Verlag 1981, S. 40.

22 *Tagebuch - Das Gericht*, Budapest: Akadémiai Kiadó 1981, S. 43.

oder authentisch machen, wenn er diese Entität erreicht und daran teilhaftig wird.

Er erläutert in seiner Antwort auf Babits' Rezension von 1910 u.a. seine Philosophieverfassung. »Die Voraussetzungen der Philosophie können lediglich durch die größten Anstrengungen, durch das Besiegen des alltäglichen Denkens und der Lebensgewohnheiten zustandegebracht werden. (...) Die Askese, wovon jede mystische Philosophie, wenn auch unbewußt, begleitet wird, dient dem Ziel: die Adepten auf den Weg vorzubereiten, der sie zur Philosophie, zur intellektuellen Anschauung, zur mystischen Extase, zur Bergsonschen Intuition leitet. (...) Die 'Verfeinerung' und 'Vertiefung' und als deren Folge: die Dunkelheit des Denkens sind nötig, um die angewandten Begriffe in die Sphäre der Reinheit und Eindeutigkeit, in eine Welt der begrifflichen Metaphysik emporzuzwingen.«²³ Weniger Lukács' tatsächliche Leistung als vielmehr der unbedingte Wille zur Metaphysik wird hierin angesprochen - etwas, womit er freilich seine anschließende denkerische Entwicklung antizipiert.

23 »Arról a bizonyos homályosságról, Válasz Babits Mihálynak«, *Ifjúkori művek*, S. 781-782.

Józef Kósian

Das Verhältnis von Bloch und Lukács

Das Verhältnis von Bloch und Lukács, das von 1909 bis zum Tode des letzteren 1971 währte, hatte seine Höhen und Tiefen, seine mehr oder minder intensiven Phasen. Übereinstimmung herrschte in ihrer gemeinsamen Abweisung der vorhandenen, vorgegebenen Welt als einer unzulänglichen, zum Teil schlechten, sowie in der Ansicht von der Notwendigkeit ihrer Transzendierung. Die unterschiedliche Auffassung des Begriffspaars Leben - Form verweist dagegen auf den unüberbrückbaren Gegensatz im Denken der beiden Philosophen.

Bloch begegnete Lukács das erste Mal 1909 bei Simmel in Berlin. Georg Simmel strahlte eine große Anziehungskraft auf ehrgeizige junge Denker aus. Im privaten Seminar in der Wohnung von Simmel konnten nur wenige außergewöhnlich begabte und geistvolle junge Philosophen auf einen Platz rechnen: es war Platz für lediglich zwölf Personen. Bloch erinnerte sich nach vielen Jahren an das erste Zusammenkommen: »Simmel sagte mir eines Tages, man hätte ihm einen jungen ungarischen Philosophen geschickt, der an seinem Seminar teilnehmen wollte: einen gewissen Georg Lukács ... Ich gestehe, daß er mich zuerst nicht außergewöhnlich beeindruckte, und gab diesen Eindruck an Simmel weiter.«¹ Ein Jahr später, 1910, lernte Bloch in Budapest im »Sonntags-Kreis« eine Bekannte von Lukács, Emma Ritóok, kennen. Diese Frau spielte eine wichtige Rolle bei der Annäherung der jungen Philosophen. Bloch bezeichnet den Anfang dieser Freundschaft, nachdem er viel Gutes über ihn gehört hatte, folgendermaßen: »So begann unsere Freundschaft zunächst auf einer rein moralischen Ebene; denn Lukács begnügte sich nicht damit, über Ethiken zu schreiben, er lebte auch danach.«² Die Freundschaft mit Lukács hat das enge Verhältnis zu Simmel in zunehmender Weise abgelöst.

1 Arno Münster: *Tagträume vom aufrechten Gang*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, S. 102f.

2 Ebenda.

Nach der Begegnung von 1910 beginnt auch der Briefwechsel zwischen Bloch und Lukács, der mit einigen Unterbrechungen bis zu Lukács' Tod andauern sollte. Lukács hat in freundschaftlicher Geste sein Manuskript von *Die Seele und die Formen* Bloch noch vor der Drucklegung zugesandt. In seinem Brief vom 22. April 1910 schreibt Bloch: »Ihr Manuskript hat auf mich außergewöhnlichen Eindruck gemacht; vor allem deshalb, weil hier mit einem Mal das Ästhetentum als das ästhetische Problem des Solipsismus erscheint ...«³ Die Auseinandersetzung um Simmel hatte den Freunden allmählich ihre unterschiedliche Grundeinstellung klar gemacht. Solange Simmel in seiner »Durchleuchtung« der Realdialektik des Seienden das spekulative Grundprinzip des Lebens zu konstruieren versuchte und dessen Hauptbestimmung in der Transzendenz sah, konnten beide zustimmen. Jedoch in der Simmelschen Auffassung der ständigen Evolution erweist sich Leben nicht nur als »Mehr-Leben«, sondern in der Verwirklichung der ihm innewohnenden Tendenz zur objektiven Gestaltung in den *Formen* des Geistes und der Kultur zugleich als »Mehr-als-Leben«. Hier konnte Bloch nicht mehr mitmachen, da er in dem »Mehr-als-Leben« eine Verneinung des Lebens sah. Für ihn bedeutet Leben eine Art Fluß-Gestalt-Dialektik, wobei die Gestalt bzw. Form lediglich ein *relatives Anhalten*, keineswegs aber etwas über oder außerhalb des Lebens Stehendes darstellt. Emma Ritóok hat wahrscheinlich als erste die Geisteshaltung von Bloch und Lukács als einander ausschließende, wenn nicht geradezu feindliche, sehr früh erkannt. Sie stellt nämlich dem »Logismus« von Lukács Blochs »kosmologische Poesie« als unvergleichbar gegenüber.

Lukács war es, der den jungen Bloch in Heidelberg in das Haus von Max Weber einführte, wo sich neben der geistigen Elite ebenfalls vielversprechende junge Talente versammelten. Im Gegensatz zu Lukács, der hier grenzenloses Vertrauen genoß, fand Bloch wenig Verständnis. Marianne Weber schilderte die Erscheinung Blochs in ihrem Hause wie folgt: »Gerade war ein neuer jüdischer Philosoph da - ein Jüngling mit enormer schwarzer Haartolle und ebenso enormen Selbstbewußtsein, er hielt sich offenbar für den Vorläufer eines neuen Messias und wünschte, daß man ihn als solchen erkannte.«⁴ Bloch bemüht sich nun immer wieder, Lukács entgegenzukommen und ihn zu verstehen. Zugleich dankt er ihm für seine Hilfe zur Selbstbestimmung. Beeindruckt durch den herben und strengen Stil seines

3 Ernst Bloch und Georg Lukács. *Dokumente*, Budapest: Lukács-Archiv 1984, S. 3.

4 Marianne Weber: *Max Weber - ein Lebensbild*, Tübingen 1926, S. 373.

Freundes, nennt er ihn den »große(n), geniale(n) Djoury«. Er gibt jedoch seine Grundeinstellung nicht auf. 1911 betont er in einem Brief an Lukács: »nur das Leben geschieht, und es ist *fähig* zu seiner gesch[ichts]philos[ophischen] Reinheit, ... Ich bin bei Dir wohl vor dem Verdacht sicher, ein Liebhaber des Lebens zu sein; aber ich möchte es zu dem Teufel als reinem Prinzip hinführen (der Hintern des Teufels ist die Unruhe), wie die Form zu Gott als ihrem Prinzip hinzuführen ist ...«⁵ Unruhe und Ruhe sind aber in ihrer dialektischen Wechselwirkung aufzufassen, eben die Unruhe ruft nach Ruhe. »Das Leben ist ein korrelativer Begriff zur Ruhe und richtenden Form des Geistes, der wie Du richtig sagst ... ohne höchst getriebenes Einzelne nur das formlos Allgemeine bleiben würde.«⁶ Doch alle »außer zeitlich geratene und ewige Philosophismen« sind entschieden zu verwerfen.

Bloch steht hier Wilhelm Worringer näher, der die Auffassung vertritt, daß der Abstraktionsdrang der inneren Beunruhigung des Menschen durch die Erscheinung der Außenwelt entsteht. Er sucht also seine Erfüllung im lebensverneinenden Kristallinischen und aller abstrakten Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit der reinen Form. Bloch vermag die Annahme immanenter Formzwänge seitens Lukács' nicht zu akzeptieren. Die These des Freundes von der Entgegensetzung des Lebens und der »richtenden Form des Geistes« wie auch Art und Weise der Gegenüberstellung von Leben und Form erscheinen Bloch zumindest bedenklich. Er kann es nicht verstehen, warum Lukács den Kunstformen den Rang der höchsten richterlichen Instanz über das Leben zuerkennt. In *Die Seele und die Formen* schreibt nämlich Lukács: »Das Leben ist das Unwirklichste und Unlebendigste alles denkbaren Seins; nur verneinend kann man es beschreiben, ...« (SuF, 219) Bloch bemerkt dazu: »Ich wollte, Du wärest da, und wir könnten die Nacht durch über Dein Manuskript und das Leben und seine Form und die Form reden.«⁷

In seinem Briefwechsel zwingt Bloch geradezu seinen Freund zur Beschäftigung mit Hegel. Im Brief vom 19. Juli 1911 verlangt er von Lukács: »... lies einmal in der Hegelschen Enzyklopädie den 250. Paragraphen über die Ohnmacht der Natur.« Simmel und sogar Windelband wirft er vor, daß sie Hegel mißverstanden haben, indem sie aus Hegel einen »leidlosen

5 Ernst Bloch: *Briefe 1903-1975*, Erster Band, hrsg. v. Karola Bloch u. a., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 41.

6 Ebenda, S. 40.

7 Ebenda, S. 37.

Panlogiker« machen. »Du siehst, daß bei ihm so wenig wie bei Platon oder Aristoteles (kennst Du übrigens Proklos, den großen Proklos?) von einer abwesenden Unruhe der Einzelheit zu sprechen ist ...«⁸ Inzwischen bemerkt Bloch, daß ihre Ansichten in vielen Punkten auseinandergehen und stellt im Brief vom 31. August 1911 bereits fest: »Ich kann nach wie vor Deiner Auslegung des Platonismus und Hegelianismus nicht zustimmen; in beiden, vor allem im Neuplatonismus ist die gefährliche Vereinzelung sehr stark begrifflich kultiviert ...«⁹

1912 reisen Bloch und Lukács zusammen nach Italien, was zur wesentlichen Vertiefung ihrer Freundschaft beigetragen hat. Von 1912 bis 1916 dauerte ihre »Symbiose« an. Lukács bezeichnete diese Zeit der intimen Freundschaft u.a. so: »Bloch hatte auf mich gewaltigen Einfluß, denn er hatte mich durch sein Beispiel davon überzeugt, daß es möglich sei, in der althergebrachten Weise zu philosophieren. Ich hatte mich bis dahin im Neukantianismus meiner Zeit verloren, und nun begegnete ich bei Bloch dem Phänomen, daß jemand philosophierte, als würde die gesamte deutsche Philosophie nicht existieren, daß es möglich war, wie Aristoteles oder Hegel zu philosophieren.« (GD, 59) Es war für ihn ein großes Erlebnis, betont Lukács, daß inmitten der Professorenphilosophie jemand auferstanden ist, der die Muttersprache der alten Philosophen und im Geist der alten Philosophen gesprochen hat. Bloch bezeichnete seinen Freund u.a. als das »Genie der Moral«. Lukács versteht Moral als »die erste, die primitivste Erhebung des Menschen aus dem Chaos des gewöhnlichen Lebens«. Alles Klare kann nur dadurch entstehen, ergänzt er, daß es »aus diesem Chaos herausgehoben wird«¹⁰. Bloch vermißt bei seinem Freund die Nachsicht für die treibende, experimentierende und aussichtsreiche Unruhe. Bloch überlegt, wie er jene Nachsicht seinem Freunde beibringen könnte. »Ich möchte so gerne mit allen meinen Kräften Dein Freund sein und immer mehr und tiefer werden«, schreibt er an Lukács.¹¹

György Márkus erklärt das »Problem der Objektivationen« in den frühen ästhetischen Schriften Lukács' mit dem Hinweis auf den großen Einfluß der klassischen deutschen Philosophie, vor allem Fichte und Kant, später auch Hegel, und stellt eine große Nähe seiner »formzentrischen Ästhetik« zu der

8 Ernst Bloch und Georg Lukács, *Dokumente*, a. a. O., S. 15 u. 17.

9 Ebenda, S. 24.

10 Ernst Bloch, *Briefe*, a.a.O., S. 54.

11 Ebenda, S. 59.

idealistischen Auffassung von Kunstwerken als Objektivationen des »absoluten Geistes« fest. Für Lukács ist das Werk »die Gewähr, daß der Kampf gegen die mechanische, sinnlose und isolierende Empirie des 'Lebens' für eine sinnvolle Ordnung und für die zwischenmenschliche Kommunikation nicht nur notwendig, sondern auch nicht unbedingt erfolglos ist«¹². Als Beleg dafür führt Márkus ein Zitat aus einer 1913 in Budapest erschienenen Schrift Lukács', *Ästhetische Kultur*, an: »Die Auflösung - die erlösende Macht der Form - liegt erst am Ende aller Wege und aller Pein, in dem durch nichts beweisbaren Glauben jenseits jeder Beweisbarkeit, daß sich die auseinanderstrebenden Wege der Seele am äußersten Ende doch treffen werden; daß sie sich treffen müssen, weil alle aus einem Mittelpunkt ausgegangen waren. Die Form aber ist die einzige Bestätigung dieses Glaubens, weil sie seine lebendige Realisierung, lebendiger als alles Leben, ist.«¹³

In seiner kurzen Studie *Bloch und Lukács: Zwei radikale Kritiker in der 'gottverlassenen Welt'* schreibt Sándor Radnóti zum Frühwerk beider Philosophen: »Was für den jungen Lukács und später - wenn auch verändert - für sein ganzes Lebenswerk entscheidend ist, sind die Objektivationen; das vollendete Werk bedeutet als solches den Kampf gegen die Niedrigkeit des Lebens; die großen Objektivationen sowie deren Schicksal beschreiben den geschichtsphilosophischen Weg und die Möglichkeiten des Menschen.«¹⁴ Bloch dagegen geht es um eine immanente Transzendenz, und Kunst ist für ihn nur insofern wichtig, als sie »keine Betrügerin des Lebens« ist. Objektivationen sollen lediglich die Existenz radikaler Hoffnungen und Sehnsüchte fundieren. Kunst wird als Zeichen der immanenten Transzendenz verstanden. Bei Lukács, sagt Radnóti, wächst das Werk des Menschen über ihn hinaus, bei Bloch dagegen krönt es den wahren Menschen.

Arno Münster macht auf die erstaunliche Affinität zwischen der kunsttheoretischen Position des jungen Bloch und Walter Benjamins aufmerksam, die sich einerseits in entschiedener Opposition zur »formzentrischen kunstphilosophischen Konzeption Lukács'« ausdrückt und andererseits darin, daß »beide an den Zeichen(Symbol)charakter und den utopischen Gehalt im Kunstwerk bewußt gegen die Auffassung der organisch entstan-

12 György Márkus, *Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der 'Kultur'*, in: *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, hrsg. von Agnes Heller u. a., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 111.

13 Ebenda.

14 *Die Seele und das Leben*, a.a.O., S. 185.

denen Formen als 'erschaffender Totalität' verteidigen und das Kunstwerk als höchstem Ausdruck der Harmonie zwischen Vision und Form dem Subjekt *unter-* und nicht, wie Lukács es tut, *überordnen*«¹⁵.

Der Krieg hat die Freundschaft von Bloch und Lukács nicht gefährdet; beide hatten den Krieg vom ersten Moment an heftig abgelehnt. Von einem Bruch um 1916 spricht Bloch und verweist auf seinen Aufsatz *Die Erzeugung des Ornaments*. Bei Verlust der »Gegenständlichkeit« wird nun eine *andere* Gegenständlichkeit betont, eine, die *noch nicht* gekommen ist. Vermummte Ornamente drängen sich nun auf, deren Entschlüsselung Bloch als notwendig erscheint. Die Expressionisten, mit ihnen auch Bloch, verweisen darauf, daß man nun mit einer ganz anderen Welt zu tun hat, die uns zur Expedition in ein Unbekanntes auffordert.

Bloch ist Lukács insbesondere dafür dankbar geblieben, daß er ihn mit Kierkegaard und der »russischen Mystik«, mit Tolstoi und Dostojewski, vertraut gemacht hat. 1959 schrieb er rückblickend: »Wir waren so verwandt geworden, daß wir wie kommunizierende Röhren funktionierten.« Und an anderer Stelle: »Das im Zeichen Hegels, eines totalen Systemwillens, freilich eines stets dialektisch-paradox unterbrochenen, und - bei mir vor allem - futurisch, ja 'eschatologisch' offenen ... erst die spätere Orthodoxie bei Lukács machte dieser Freundschaft vorübergehend ein rein sachliches Ende.«¹⁶

Über die sich »natürlich« herausbildende Differenz hat Lukács folgendes zu sagen: »Ich glaube, man muß heute nur den *Geist der Utopie* oder den *Thomas Münzer* von Bloch neben mein *Geschichte und Klassenbewußtsein* stellen, um zu sehen, daß damals schon eine vollkommene Scheidung der Wege da war, ... Ich meine, diese Scheidung hat sich für mich vertieft, mit jedem Schritt, mit dem ich ein echterer Marxist geworden bin.«¹⁷ Im *Geist der Utopie* (21923) setzt sich Bloch kritisch mit Lukács' Auffassung der dialektischen Relation: Lebenstragik - dramatische Formen auseinander und schreibt u.a.: »Der tragische Held geht, mit Ernstfall seinen Schlag einsetzend, einem ebendeshalb dramatisch verdichtet zusammengezogenen Hintergrund entgegen, an dem gemessen überhaupt erst Komisches als Reflexives, Tragisches als Konstitutives transzendental möglich werden. Des-

15 Arno Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk Blochs*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982, S. 68.

16 *Gespräche mit Ernst Bloch*, hrsg. v. Rainer Traub und Harald Wieser, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, S. 32, 300f.

17 Ernst Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 374.

halb kann man auch durchaus zugeben, daß die große Tragödie in diesem Zeitalter der Gottferne und des darin wirksamen heroischen Atheismus am echten erwachsen kann; nur bedeutet das nicht zugleich, wie bei Lukács, daß der Taumel des äußeren Lebens kraftlos sein müsse, daß also das Menschenfeindliche, zu mindesten aber das Schlammartige, Gallertige, Unberechenbare, beliebig Steckenbleibende, falsch Komplizierte, launisch, bösarig Fortunahafte und Intermittierende des äußeren Kausalnexus schlechterdings als einfach und wahllos Alogisches übersehen werden dürfte.«¹⁸ Nur in der erlebten Erfahrung, nicht aber in der lediglich gedachten und abstrakt konstruierten ist ein »halb irrationales« Prinzip zu finden, das neben dem »bitteren, zusammenziehenden, vereinsamenden« Moment gleichsam das Versammelnde und Versöhnende umfaßt, meint Bloch.

Lukács dagegen macht Bloch in *Geschichte und Klassenbewußtsein* den Vorwurf, daß er das Individuum über die Klasse stelle und den historischen Materialismus religiös zu »vertiefen« suche. Der Einzelne wird nie als Maß aller Dinge gelten können, da der Mensch eine bestimmte Realität vor sich hat. Der Totalität all dessen, was wirklich ist, kann sich nur die Klasse auf revolutionäre Weise widersetzen.

Ende 1929 schreibt Bloch an Kracauer über sein Verhältnis zu Lukács: »Bei so viel geliebener Nähe (die wirklich oft dem anderen das Wort aus dem Mund nehmen kann) sind die Gegensätze gar nicht einmal die des Soldaten und des - nun, des Zivilisten. Sondern es sind hauptsächlich Unterschiede einer bei Lukács überwiegend kommunistischen, bei mir überwiegend anarchistischen Tendenz. ... 'Bewegung' ist ihm nur im Proletariat, und zwar eben eine straff um Ökonomie zentrierte; am Bürgertum pointiert er nur das gewesene Feste, wenigstens als fest Blühende, bis Hegel.«¹⁹ Lukács denkt, nach Bloch, nur in »fest bewegten und zusammengeschlossenen Körpern; aus ihnen kommt ihm die Dialektik. Für alles sich Lockernde, geschichtsphilosophisch nicht gleichsam dicht Vermittelte« - fehlt Lukács der »Sinn«. Auch der »Formalismus« ist bei ihm immer noch stark, »wenn auch ein hinreichend merkwürdiger«, betont Bloch.²⁰

Einer der wesentlichen Unterschiede, welche in den frühen Hauptwerken von Lukács und Bloch zutage treten, besteht darin, daß der erste in seinem

18 Ernst Bloch, *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, in: ders., *Gesamtausgabe 3*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 279.

19 Ernst Bloch, *Briefe*, a.a.O., S. 322.

20 Ebenda, S. 323.

Denken, nachdem er sich in den Dienst der Partei stellte, das »Ich-hafte« völlig zurückgedrängt hat, während Bloch, trotz seines immer stärkeren Hervorhebens des »Wir-Problems«, nie auf seine »Ich-Metaphysik« verzichten konnte. Bei Lukács tritt eine nicht eindeutig zu bezeichnende, »subjektiv-voluntaristische Grundeinstellung« (H.H. Holz) in den Vordergrund, wenn er bereits 1920 über die »moralische Sendung der kommunistischen Partei« schreibt: »Der Übergang aus der alten in die neue Gesellschaft bedeutet aber *keine bloß ökonomische und institutionelle, sondern zugleich eine moralische Handlung.*« (TuE, 222) Diese Wandlung versteht er als Übergang von der »Vorgeschichte der Menschheit« in eine, wie er damals meinte, »nunmehr menschlich gewordene Gesellschaft«.

Gegen beide, Bloch und Lukács, ist nach 1956 der Vorwurf erhoben worden, sie hätten bürgerlich-idealistische Anschauungen. »Wer den Verdacht hegt, Lukács und Bloch seien auch später von diesen Anfängen nicht oder wenigstens nicht ganz losgekommen, wird auch ihren Hauptwerken als Zeugnissen einer marxistischen Philosophie gegenüber mißtrauisch bleiben«, bemerkt H.H. Holz und fügt wohl mit Recht hinzu: »Und gerade in ihren Alterswerken leuchtet ein milder Widerschein dieses flammenden Frührots der Anfänge auf, der solchen Vorwürfen recht geben könnte.«²¹

1930 haben sich Bloch und Lukács nach vielen Jahren in Wien wieder gesehen und ihre Freundschaft, wie es damals schien, erneuert. Doch nach einem Jahr in Berlin haben sich die beiden nur noch einander grüßen lassen. Blochs Frau Karola berichtet: »Jetzt, in Berlin, standen die zwei früheren Freunde auf sehr konträren Plattformen, was Literatur anbetraf. Noch als Lukács in Moskau lebte, war in der Exilzeitschrift 'Das Wort' die berühmte Expressionismusdebatte entbrannt, in deren Verlauf die beiden Gegenpositionen einnahmen. Blochs Engagement galt der Avantgarde, Kafka, Joyce, Dos Passos, Brecht. Lukács war für den Realismus (er ist eigentlich der Vater des sozialistischen Realismus), er nannte die Avantgarde dekadent.«²²

1935 schrieb Lukács seine erst 1984 veröffentlichte Rezension zu Blochs *Erbschaft dieser Zeit*. Er verweist darin auf eine Zwiespältigkeit in der Blochschen Grundeinstellung. Zwar ist seine Annäherung an den Marxismus eine viel weitgehendere als bei den meisten linksbürgerlichen Antifa-

21 Hans Heinz Holz, *Lukács und Bloch - Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten*, in: *Dialektik* (Köln), 1986, Bd. 11, S. 197.

22 Karola Bloch, *Aus meinem Leben*, Pfullingen: Neske 1981, S. 77.

schisten, doch fehlt eine Kritik des Idealismus. Aber eben dadurch, daß Bloch keine grundlegende Kritik der bisherigen Weltanschauung expliziert hatte, blieb er eine »faszinierende Erscheinung« für die linksbürgerlichen Antifaschisten der Emigration, sagt Lukács und fügt hinzu: »Er wird für sie zu einer Verkörperung des ihnen am leichtesten zugänglichen, ihrer gegenwärtigen ideologischen Entwicklungsphase am besten liegenden 'Marxismus'. Als solchen, als Marxisten und Revolutionär, der aber den richtigen Sinn für alle Feinheiten der Kultur hat, hat sein neues Buch Klaus Mann in der Amsterdamer Zeitschrift 'Die Sammlung' gefeiert, als 'eine kühne Bestandsaufnahme unseres geistigen Besitzes'; (...)«²³ Die dringende Frage nach der Gewinnung von Verbündeten für den großen Kampf »ehrt den Denker und Kämpfer Bloch«, betont Lukács.²⁴

1934 schrieb Lukács einen Artikel für die *Internationale Literatur* unter dem Titel »Größe und Verfall des Expressionismus«, in dem es u.a. heißt: »Der Expressionismus als schriftstellerische Ausdrucksform des entwickelten Imperialismus beruht auf einer irrationalistisch-mythologischen Grundlage; seine schöpferische Methode geht in die Richtung des pathetisch-leeren, deklamatorischen Manifestes, der Proklamierung eines Scheinaktivismus. Er hat also eine ganze Reihe von wesentlichen Zügen, die die faschistische Literaturtheorie, ohne ihnen oder sich einen Zwang anzutun, annehmen konnte.«²⁵ Bloch nannte die Anti-Expressionismusthesen seines Freundes eine »Grabrede auf den Expressionismus«. Zu den Vorwürfen Stellung nehmend, schreibt er 1937: »Auch Marxisten (damit das nicht verschwiegen werde) wie Lukács haben dem Expressionismus in Bausch und Bogen ein wenig kenntnisreiches Etikett aufgeklebt.«²⁶ Ironisch setzt er hinzu, daß Lukács seinen Angriff gegen den Expressionismus vom Standpunkt des Klassizismus aus unternimmt: »Vom Klassizismus her; diesen aber besitzt Hitler auch, er ist das Ideal der Stümper und Oberlehrer geworden. Auch sind römische Adler, Triumphsäulen und die andere 'edle Einfalt, stille Größe' von heutzutage gewiß genauso imperialistisch.«²⁷

Bloch und Lukács trafen sich am 28. August 1949 in Weimar wieder.

23 Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente, a. a. O., S. 247.

24 Ebenda.

25 Zit. nach: Georg Lukács, *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, Berlin: Aufbau 1948, S. 234.

26 Ernst Bloch, *Der Expressionismus, jetzt erlebt* (1937), in: ders., *Gesamtausgabe 4*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 256.

27 Ebenda, S. 258.

Doch der Briefwechsel der Freunde wurde bereits am 16. Mai 1948 mit einem Schreiben Blochs aus Cambridge, Mass. wiederaufgenommen. Er fragt darin u.a. nach Lukács' Plänen und teilt ihm mit: »Deine letzten literar-historischen Arbeiten habe ich kennen gelernt; ... Recht sehr bewegte es mich, wegen der schönen Gleichzeitigkeit, daß Du bei Oprecht ein Hegelbuch erscheinen läßt. Soeben wird ein Hegelbuch von mir ... im Aufbau-Verlag gedruckt ... Auf Dein Buch bin ich sehr gespannt, und werde mich der fruchtbaren Differenzen wie der erwartbaren Kommunizierungen freuen.«²⁸ In den folgenden Jahren kam es öfters zu Begegnungen der Freunde. Im Brief vom 24. September 1952 wird Lukács von Bloch zur regelmäßigen Mitarbeit an der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* eingeladen. Bis 1956 erscheinen mehrere Aufsätze Lukács' in dieser Zeitschrift.

Nach einer längeren Delegationsreise durch Polen schreibt Bloch an Lukács am 11. Juni 1955: »Mein lieber alter Freund, die Verhältnisse ordnen uns besser und wahrer zueinander, als wir selber es in den Jahren einer (kaum von mir ausgehenden) Entfremdung zustande gebracht haben. Wir haben fast genau die gleichen Feinde und soweit ich sehe, fast genau die gleiche Freunde, Schüler, 'Anhänger'. Wir werden zusammen als diejenigen angesehen, die der Intelligenz am unverwechselbarsten das Niveau und die Perspektiven, die Wissensfülle und die Humanität des Marxismus sichtbar machen. Verblüffend trat mir das gerade jetzt in Polen entgegen.«²⁹ Das »parteilose Problemgebiet der Antizipation«, betont Bloch, bildet die Grundlage »eine(r) neue(n) Einheit zwischen uns«.³⁰

Die Blochsche These von einer angeblichen Entwicklung des Marxismus in Richtung einer Art »Meta-Religion« hat Lukács sehr beunruhigt. Ende 1952 schreibt er in seinem Brief an Bloch: »Daß der Marxismus seine Entwicklung nicht vollständig abgeschlossen hat, ist richtig. Ich bin aber tief überzeugt, daß sich dies nicht auf jene Probleme bezieht, die Du als solche heranziehst. Ich denke dabei in erster Linie an die Frage der Religion. Mit der materialistischen Dialektik hört die Triade Kunst-Religion-Philosophie endgültig auf, in der Philosophie zu figurieren. Die dialektische Widerspiegelungstheorie bringt im schroffen Gegensatz zu Hegel eine philosophische Gleichwertigkeit von Wissenschaft und Kunst hervor.«³¹

28 *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente*, a.a.O., S. 127.

29 *Ebenda*, S. 141f.

30 *Ebenda*.

31 *Ebenda*, S. 133.

1964 weist Bloch in seinen *Verfremdungen II* darauf hin, daß festgewurzelte alte Strukturen auch »humanistische und tiefe Antizipationen« beeinträchtigen können. Dieser Hinweis bezieht sich auf die Begegnung von Sozialismus und Zarismus auf russischem Boden. Bloch stellt sich so eine »offene Möglichkeit« vor: »Wenn das ergreifende Rußland - und genau als nichtzaristischer Marxismus - aufstehen könnte und würde, dann wäre das Gesicht der Erde, der hüben und drüben schon so lange nur lavierenden, gefährlichen, geschichtslosen, wirklich verändert ... Europa hätte wieder auf andere Art, auf die ihm so vertraute des Ex oriente lux, vertrauende Hoffnung.«³²

In einem Rundfunkgespräch von 1967 bezeichnet Lukács die Differenz zwischen sich und Bloch folgendermaßen: »Bloch [hat] seine linken Überzeugungen nie verraten. Er ist immer links geblieben, immer Sozialist geblieben, und ich glaube, das ist die eine Seite der Faszination. Die andere Seite ist, daß ich Bloch für einen der geistvollsten Schriftsteller halte, die ich überhaupt kenne. Wenn ich so sagen dürfte: es ist ein merkwürdiger Stil, eine Mischung aus Hebels *Schatzkästlein* und Hegels *Phänomenologie*. Und das ist in der Geschichte der deutschen Prosa etwas ganz Einmaliges, das läßt dann vergessen, daß es im Grunde genommen sich nicht um ein marxistisches System, sondern um ein utopisches System handelt.«³³

In ihrem Briefwechsel von 1965 senden Bloch und Lukács einander Glückwünsche zum 80. Geburtstag. In der Suche nach dem verbindenden Moment unterstreichen die beiden Freunde die »Homogenität« ihrer Chronologie. Im Vorwort seines Werkes *Die Eigenart des Ästhetischen* erinnert sich Lukács der Jahre 1912-1914 in Heidelberg und schreibt dazu: »Ich denke noch immer mit Dankbarkeit an das wohlwollend-kritische Interesse, das Ernst Bloch, Emil Lask und vor allem Max Weber meinem Versuch gegenüber zeigten.« (EdÄ 1, 25)

Ende 1970 wendet sich Lukács an Bloch mit der Bitte, sich für die mit der Todesstrafe bedrohte Angela Davis einzusetzen und eine Aktion der linksgerichteten Kräfte in der Bundesrepublik einzuleiten. Kurz danach berichtet Bloch: »Neben den Unterschriften von Professoren, Dozenten und Schriftstellern, habe ich noch etwa 1000 Unterschriften von Studenten ...

32 Ernst Bloch, *Literarische Aufsätze*, in: ders., *Gesamtausgabe 9*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 532.

33 Ernst Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, a.a.O., S. 374f.

Deinen Aufruf habe ich sofort der dpa gegeben, sein Auszug lief durch die Presse.«³⁴

Ein Jahr nach dem Tod des Freundes (1972) veröffentlichte Bloch sein umfangreiches Werk *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* mit der Widmung: »Dem Jugendfreund Georg Lukács«.

In seinem interessanten Vergleich der Positionen von Bloch und Lukács, insbesondere aufs späte Schaffen der Philosophen bezogen, kommt H.H. Holz zu einem überraschenden Schluß: »Da vollzieht sich nun wiederum eine merkwürdige Umkehrung: der fast schwärmerische Utopismus Blochs, der historische Nüchternheit sehr fern zu sein scheint, erfordert eine exakte philosophische Ausführung in einer ontologischen Theorie der Zeit, der Modalitäten, der Relationen, in einem Modell der materiellen Verhältnisse als Verknüpfungsstruktur des Gesamtzusammenhangs; und ein solches Modell sagt nun mehr aus über die Konstruktionsprobleme einer wissenschaftlichen Weltanschauung und ihrer Geschichtlichkeit als die scheinbar erfahrungsnähere soziologisch-historische Analyse. Entdecken wir in Lukács' historischem Realismus einen verborgenen moralisch-subjektivistischen Utopismus, so zeigt sich nun umgekehrt in Blochs Utopismus der kategoriale Kern eines realistischen Geschichtsbegriffs.«³⁵

In einem im Nachlaß gefundenen Entwurf eines Briefes von Lukács an Bloch, geschrieben im Sommer 1962, ist zu lesen: »Eins bleibt aber für mich auch heute lebendig: die Begegnung 1910 in Budapest, die Zusammenkünfte in Berlin, Florenz und Heidelberg. Ein Impuls, dessen Erinnerung ich bis heute aufbewahre. Er war kein inhaltlicher. Er war die Eröffnung der Perspektive auf eine Philosophie anderen Stils, als in unserer damaligen Gegenwart üblich war.«³⁶ In Blochs letztem »magnum opus«, im *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis* (1975) werden mehrere Aussagen von Lukács herangezogen. In seinem futurozentrischen Bemühen, die Kategorie Zukunft als »offene Seinsbeschaffenheit« in den Mittelpunkt des menschlichen Denkens und Handelns zu stellen, erblickte er jetzt in Lukács einen Verbündeten. Bereits in *Geschichte und Klassenbewußtsein* hat er vieles »so richtig bestimmt«, u.a. indem er behauptet hat: »Erst wenn der Mensch die Gegenwart als Werden zu erfassen fähig ist, indem er in ihr jene Tendenz erkennt, aus deren dia-

34 Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente, a.a.O., S. 148.

35 H.H. Holz, a.a.O., S. 202.

36 Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente, a.a.O., S. 144f.

lektischem Gegensatz er die Zukunft zu schaffen fähig ist, wird die Gegenwart, die Gegenwart als Werden, zu *seiner* Gegenwart.«³⁷ Bloch stimmt nun ebenfalls in vielem der Lukácsschen Kategorienlehre aus *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* zu, woraus der den Satz zitiert: »Die Kategorien sind nicht mehr oder minder reflexive Aussagen über etwas Seiendes oder werdendes, sondern bewegende Formen der Materie selbst, 'Daseinsformen, Existenzbestimmungen'«³⁸. Weiterhin zitiert Bloch auch aus *Die Theorie des Romans*: »In ganz seltenen Augenblicken öffnet sich dem Menschen eine Wirklichkeit, in der das über ihn und zugleich in ihm waltende Wesen, den Sinn des Lebens, mit einer alles durchleuchtenden Plötzlichkeit erblickt und erfaßt.«³⁹ Fehlt jedoch dieser Vor-schein, so könnte man mit Lukács und Bloch ergänzen, dann entartet die Geschichtsauffassung zu einer Ideologie des Bestehenden.

37 Ernst Bloch, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, in: ders.: *Gesamtausgabe 15*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 89.

38 Ebenda, S. 66.

39 Ebenda, S. 259.

Zoltán Tarr

Sozialismus, Revolution und Ethik

Einige Bemerkungen zur Weber-Lukács-Beziehung

I.

Wenn es stimmt, was Albert Salomon über Weber gesagt hat, nämlich daß er sein Leben lang einen Dialog mit dem Gespenst von Karl Marx führte, dann kann man auch davon sprechen, daß Georg Lukács eine ebensolche Auseinandersetzung mit den Ideen von Max Weber führte.

Ihre Beziehung begann 1912 in Heidelberg, wo Lukács bereits nach kurzer Zeit schon zur anerkanntermaßen wichtigsten Persönlichkeit des »Max Weber-Kreises« aufstieg - selbstredend nach Weber selbst. Auch noch nach Webers Tod 1920 hat Lukács den Dialog mit dem Soziologen und Nationalökonom fortgesetzt - und zwar fünfzig Jahre hindurch. Lukács' Weber-Diskurs besteht ebenso in Reflexionen und Auslegungen Weberscher Ideen wie in der selektiven Anwendung bzw. dem Gebrauch bestimmter Konzeptionen und Ideen Webers. So ist es bestimmt der Mühe wert, all diesen Spuren Weberscher Ideen, Themen und Problemstellungen im Lukácsschen Lebenswerk nachzugehen, wobei die Bedeutung eines solchen Unternehmens weit über das rein Philologische hinausreicht. Wir können nämlich darüber hinaus Einsicht gewinnen in die allgemeine Problematik der Zeit, in die Diskussionen und Auseinandersetzungen, aber auch die Ängste und Besorgnisse wie diversen Stellungnahmen eines Großteils der damaligen mitteleuropäischen Intelligenz.

Eine Betrachtung der Beziehung von Weber und Lukács zeigt zunächst die Art der persönlichen und fachlichen Kommunikation zweier prominenter Sozialwissenschaftler auf, von denen der eine aus dem Westen, der andere aus dem Osten stammt. Ihre gegenseitige Beeinflussung und ihr geistiger Kontakt umfaßt zahlreiche Problemkomplexe, und dies unter mehrfachen Perspektiven: denn ihre wissenschaftliche Arbeit erstreckt sich auf

solche Fachgebiete wie die Soziologie, die politische Wissenschaft, die Ethik und die Geschichtsphilosophie.

Insgesamt kann man von vier Problemkomplexen sprechen, die Weber und Lukács auf gleiche Weise bewegt und damit zugleich auch eine intellektuelle Bindung gebildet haben:

1. die kritische Haltung bzw. Zurückweisung des Vulgärmarxismus der II. Internationale, damit verknüpft die Hochschätzung des südwestdeutschen Neukantianismus, insbesondere auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie;
2. ein reges Interesse an der Soziologie der Kunst und Literatur;
3. das sogenannte »Russische Erlebnis«, d. h. vor allem ihre Dostojewski- und Tolstoi-Rezeption;
4. ein starkes Interesse an Problemen der Ethik, besonders im Blick auf die Politik als moralische Angelegenheit und mit Bezug auf das zeitgemäß-aktuelle Problem des Terrorismus und der Gewalt.

Ein unmittelbarer Einfluß Lukács' auf Webers Arbeiten ist in den wohl bekanntesten Essays von Max Weber, in *Wissenschaft als Beruf* und *Politik als Beruf*, nachweisbar. Dabei wage ich zu behaupten - und werde zu belegen versuchen -, daß es Lukács gewesen ist, der Weber allererst das Material für seine Diskussion der Gesinnungsethik geliefert hat - und zwar in eben dem Sinne, wie Lukács auch Modell gestanden hat für Thomas Manns Romanfigur Leo Naphta, jenen jüdisch-jesuitisch-kommunistischen Typus aus dem *Zauberberg*.¹

Was nun die andere Seite betrifft, so hat Lukács einige seiner wichtigsten politischen als auch persönlichen Essays unter dem Eindruck der Weberschen Theorie verfaßt. Das gilt für den Essay *Der Bolschewismus als moralisches Problem*², für *Taktik und Ethik* und auch für die Essays aus *Geschichte und Klassenbewußtsein*, wo vor allem im Verdinglichungs-Essay Webers idealtypische Bestimmung vor der Marxschen Fassung gewirkt hat. Schließlich bedient sich Lukács in demselben Essay auch der Weberschen Kategorie der »objektiven Möglichkeit«.

II.

Im folgenden beabsichtige ich einen Vergleich der Ansichten Lukács' und Webers in bezug auf die Problematik des Sozialismus, der Ethik und der

1 Vgl. Judith Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*, Köln/Wien: Böhlau 1982.

2 *Der Bolschewismus als moralisches Problem*, mit einer Einleitung von Judith Marcus-Tar, in: John Fuegi, Reinhold Grimm, Jost Hermand (Hg.): *Brecht Jahrbuch 1979*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.

Frage nach der Gewalt sowie im Hinblick auf den Gegensatz von Utopie und Realpolitik. Schon in seiner Frühphase hat sich Lukács zum Sozialismus im Zusammenhang mit der problematischen Lage der Kultur geäußert. 1910 lamentiert er über die Unfähigkeit der westlichen Zivilisation, eine neue Kultur zu schaffen. Er glaubt daran, daß die Erneuerung der Kultur nur von außen erfolgen kann. Dazu heißt es in der *Ästhetischen Kultur*: »Die einzige Hoffnung lag beim Proletariat und dem Sozialismus. Es ist die Hoffnung, daß die Barbaren kommen werden und mit rohen Händen alles Verfeinerte zerreißen, was die Zivilisation hereingebracht hat. (...) Allerdings gibt uns das nicht viel zu hoffen, was wir bis jetzt um uns herum haben. Mir scheint, daß der Sozialismus nicht diejenige religiöse Kraft besitzt, die sich über unsere Seele ergießen könnte wie einst das primitive Christentum.«³

Auch Marianne Weber berichtet über diese Gedankengänge Lukács' zum Sozialismus: »Vom Gegenpol der Weltanschauung kamen auch einige junge östliche Philosophen, (...) vor allem der Ungar Georg von Lukács, mit dem Webers sich nahe befreundeten. Er arbeitete gerade an einer Ästhetik, die als Teil eines künftigen Systems gedacht war. Diese jungen Philosophen bewegten eschatologische Hoffnungen auf einen neuen Gesandten des überweltlichen Gottes, und sie sahen in einer durch Brüderlichkeit gestifteten sozialistischen Gesellschaftsordnung die Vorbedingung des Heils. (...) Die geistige Atmosphäre dieser Menschen speiste erneut Webers ohnehin starkes Interesse an den Russen.«⁴

Nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs änderte sich die Einstellung Lukács' zur westlichen Zivilisation: aus der Enttäuschung wurde Verzweiflung und die radikale Zurückweisung. »Wer rettet uns vor der westlichen Zivilisation?«, so lautet die bange Frage in der *Theorie des Romans*.

Eng verknüpft waren Lukács' eschatologische Hoffnungen mit seiner Dostojewski-Lektüre und seinem russischen Erlebnis. Auf theoretischer Ebene schließlich ist Lukács' Idee des Sozialismus auch nicht von seiner lebenslangen Suche nach einer neuen Ethik zu trennen. Diese Suche begann - nach einer Selbstaussage Lukács' - bereits bei dem Neunjährigen, der voller Bewunderung für Hektors schicksalhafte Rolle in der *Illias* war. Und auch noch der Entschluß von 1914, die russische Sozialrevolutionärin Jelena Grabenko zu heiraten, gehört in diesen Problemkreis. Mit einigem

3 Georg Lukács: *Esztetikai kultúra*, Budapest 1910, S. 19 (übers. v. Zoltán Tarr)

4 Marianne Weber: *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg 1950, S. 509

Recht bemerkt deshalb Ernst Bloch in seinem Gespräch mit Michael Löwy: »Lukács hat durch diese Heirat sozusagen seinen Dostojewski geheiratet, - d. h. er vermählte sich mit dem Dostojewskischen Rußland.«⁵

Sowohl während des Ersten Weltkriegs als auch in seinen frührevolutionären Schriften hat Lukács seinem Ringen mit ethischen Problemen Ausdruck gegeben; dabei kann man diese Arbeiten wie folgt gliedern:

- a) Dostojewski-Fragmente aus den Jahren 1914-15
- b) Briefwechsel mit Paul Ernst zwischen 1915 und 1919
- c) der Essay *Der Bolschewismus als moralisches Problem* vom Dezember 1918
- d) *Taktik und Ethik* vom Februar 1919

Schon im März 1915 teilt Lukács Paul Ernst brieflich mit, daß er die Arbeit an seiner zu Habilitationszwecken geplanten Monographie über ästhetisch-methodologische Fragen unterbrochen und eine neue Arbeit über Dostojewski angefangen hat. »Ich mach mich jetzt endlich an mein neues Buch: über Dostojewski (...). Es wird aber viel mehr als Dostojewski enthalten: große Teile meiner - metaphysischen Ethik und Geschichtsphilosophie etc.« (Briefe, 345) Ernst wurde gebeten, das Buch von Ropschin/Savinkov *Das fahle Roß* zu besorgen. »Mir wäre es sehr wichtig ihn zu lesen (zur Psychologie des russischen Terrorismus, worüber ich viel schreiben will, im Zusammenhang mit Dostojewski) (...).« (ebd.) Im folgenden Brief vom 14. April 1915 behauptet Lukács, daß es ihm »in erster Reihe auf das ethische Problem des Terrorismus« ankomme und daß er das Buch »als Dokument, nicht als Kunstwerk« betrachte. (Vgl. Briefe, 348) Und, um die Sache näher zu erklären, fügt er ergänzend hinzu: »Ich interessiere mich sehr (...), da ich der Ansicht bin, daß hier ein neuer Menschentypus da ist, den es wichtig ist kennen zu lernen (...).« (ebd.) Das Ende des Briefes deutet dann schon auf die später erfolgte Absage an den bürgerlichen Staat. »Wir müssen immer wieder betonen, daß das einzig Essentielle doch nur wir sind, unsere Seele, (...). Die reelle Macht der Gebilde kann freilich nicht geleugnet werden. Es ist aber eine Todsünde an dem Geist, was das deutsche Denken seit Hegel erfüllt: jede Macht mit metaphysischer Weihe zu versehen. Ja, der Staat ist eine Macht - muß er aber deshalb als Seiendes, im utopischen Sinn der Philosophie: im essentiell handelnden Sinn der wahren Ethik - anerkannt werden? Ich glaube nicht.« (Briefe, 349)

5 Michael Löwy: *Interview with Ernst Bloch*, in: *New German Critique*. Fall 1976, No. 9, S. 43f. (übers. v. Zoltán Tarr)

Ernst hat sich gegen eine solche Interpretation gewehrt. In seiner Antwort heißt es, »daß der Staat mehr ist, wie eine Macht, daß sich in ihm ein Theil unseres Wesens erfüllt« (Briefe, 350). Lukács dazu: »eine metaphysische Realität besitzt nur die Seele.« Und weiter mit Bezug auf Ropschins Buch, in dem er »eine neue Erscheinungsform des alten Konflikts zwischen alter Ethik (Pflichten den Gebilden gegenüber) und 2ter Ethik (Imperative der Seele)« sieht, heißt es: »Die Rangordnung erhält sich immer eigentümliche dialektische Komplizierungen, wenn die Seele nicht auf sich, sondern auf die Menschheit gerichtet ist; beim politischen Menschen, beim Revolutionär. Hier muß - um die Seele zu retten - gerade die Seele geopfert werden: man muß, aus einer mystischen Ethik heraus, zum grausamen Realpolitiker werden und das absolute Gebot, das nicht eine Verpflichtung gegen Gebilde ist, das 'Du sollst nicht töten' verletzen. Aber im letzten Wesenkern ist es doch ein uraltes Problem, das vielleicht Hebbels Judith am schärfsten ausspricht: 'Und wenn Gott zwischen mich und meine Tat eine Sünde stellen würde, was bin ich, daß ich mich ihr entziehen dürfte?' Nur die Situation ist neu, und die Menschen sind neu.« (Briefe, 352)

Im Zeitraum zwischen diesen Briefen und der Veröffentlichung des Bolschewismus-Aufsatzes, also während Lukács' Heidelberger Studienaufenthalts wie anschließend bei den Diskussionen im Budapester Sonntagskreis, dessen spiritus rector er war, hat Lukács um eine neue Ethik gerungen. Die historischen Epochenereignisse der Oktoberrevolution und der ungarischen Räterepublik haben dann dafür gesorgt, daß sich die theoretischen, ja metaphysischen Diskussionen ins praktische Feld verschoben haben.

In seinem vormarxistischen Essay *Der Bolschewismus als moralisches Problem* unterscheidet Lukács schließlich scharf zwischen einer »Verantwortungsethik« und einer »Gesinnungsethik«. Die erste entspricht der Reformpolitik der Liberalen und der Sozialdemokraten, die zweite dagegen dem bolschewistischen Standpunkt. Interessant hierbei ist, daß sich Lukács im Schlußteil des Essays ausdrücklich wieder auf Dostojewski bezieht: »Die metaphysische Begründung des Bolschewismus liegt in der Annahme, daß aus dem Bösen das Gute entstehen könne, oder wie Razumichin in Dostojewskis *Schuld und Sühne* sagt: man kann sich zu der Wahrheit hin

durchlügen. Der Verfasser dieser Zeilen kann diesen Glauben nicht teilen.«⁶

Kaum waren jedoch danach zwei Wochen vergangen, da schloß sich Lukács der soeben gegründeten ungarischen KP an.

III.

Lukács wie auch Weber machten sich Gedanken über den Sozialismus, beide wagten auch Prognosen über die postrevolutionäre Entwicklung. Deshalb sollte ein Vergleich - auch im Hinblick auf die folgende historische Entwicklung - zwischen ihnen fruchtbar sein.

Weber lieferte eine sehr spezifische Prognose hinsichtlich des historischen Fortschritts; er sprach über die zunehmende Bürokratisierung des sozialistischen ebenso wie des kapitalistischen Systems. Er entwarf ein erschreckendes Krisenszenario und fragte sich, »was wir dieser Maschinerie entgegensetzen haben, um einen Rest des Menschentums freizuhalten von dieser Parzellierung der Seele,(...)«⁷ Was die postrevolutionäre Entwicklung betrifft, so war Weber überaus skeptisch. In *Politik als Beruf* heißt es dazu: »der traditionalistische Alltag kommt nach der emotionalen Revolution, der Glaubensheld und vor allem der Glaube selbst schwindet - oder wird (...) Bestandteil der konventionellen Phrase der politischen Bauphysiker und Techniker.«⁸

Ganz im Gegenteil hierzu äußerte sich Lukács in überschwenglicher Weise über die sozialistische Zukunft, deren Entwicklung er im Zusammenhang mit Fragen der Ethik und der Gewalt diskutierte. In allen Essays von Lukács zwischen 1918 und 1923, allen voran *Der Bolschewismus als moralisches Problem* und *Taktik und Ethik*, ist davon die Rede. Immer schon war Lukács der Ansicht, daß in der Sozialdemokratie das religiöse Moment fehle, etwas, das er dann im Bolschewismus wiederentdeckt. »Der sogenannte religiöse Glaube ist hier nichts mehr als die methodische Gewißheit darüber, daß unbekümmert um alle momentanen Niederlagen und Rückschläge der geschichtliche Prozeß in unseren Taten, durch unsere Taten seinen Weg zu Ende geht.« (GuK, 55)

Dieser hier anklingende Wille zur Tat hatte bereits im Bolschewismus-Essay eine ausgezeichnete Stelle: »Dieser Wille, eben weil er über die so-

6 *Der Bolschewismus ...*, a.a.O., S. 18

7 Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, S. 414

8 Weber, Max: *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1958, S. 557

ziologische Tatsächlichkeit hinausgeht, ist (...) ein integrierender Teil der sozialistischen Weltanschauung. (...) Mit Hilfe dieses Willens wird also das Proletariat die messianische Klasse der Weltgeschichte.«⁹

Der Bezug auf die Religion impliziert auch die mitgesetzte Erlösungsrolle. In diesem Sinne spricht dann Lukács von der »erlösenden Rolle« des Proletariats, dem er als Bedingung für seine historische Mission eine innere Umwandlung stellt. Darunter versteht Lukács einen unbedingten »Erlösungswillen«. Ohne Zweifel geht hier eine direkte Linie von Lukács' Heidelberger Diskussionen zu den Essays, die in der Zeit der ungarischen Räterepublik geschrieben worden sind. Denn nach Lukács' Meinung sei die wichtigste Rolle des historischen Materialismus, »ein genaues Urteil über die kapitalistische Gesellschaftsordnung zu fällen« (GuK, 230).

In *Geschichte und Klassenbewußtsein* diskutiert Lukács die Rolle der Gewalt beim Übergang von einer Gesellschaftsformation in eine andere. Dabei ist er überzeugt, daß das Umschlagen der bloßen Produktivkraft keineswegs bereits eine soziale Umwandlung garantiert. Mit Blick auf die damaligen revolutionären Bewegungen heißt es: »Es ist eine Lage entstanden, die nur durch Gewalt gelöst werden kann.« (GuK, 247) Sich auf Marx berufend, behandelt er die Rolle der »außerökonomischen« Gewalt bei der historischen Transformation, wie etwa im Fall des entstehenden Kapitalismus. Der Vulgärmarxismus wird zurückgewiesen, weil er die Rolle der Gewalt abweist und ganz auf die immanenten Gesetze der Wirtschaftsentwicklung vertraut. Demgegenüber behauptet Lukács, daß in der bestehenden Situation die Gewalt »zur entscheidenden ökonomischen Potenz« werde. (GuK, 251) Insgesamt: »Denn wie groß immer die ökonomische Bedeutung der Gewalt im Übergang zum Kapitalismus gewesen sein mag, so war doch stets die Wirtschaft das primäre, die Gewalt das ihr bloß dienende, sie fördernde, ihr die Hindernisse aus dem Wege räumende Prinzip. Jetzt hingegen steht die Gewalt im Dienste von Prinzipien (...). Im Dienste des Menschen und seiner Entfaltung als Menschen.« (GuK, 258) In diesem Sinne wird die Frage der Ökonomie der Frage der Gewalt untergeordnet.

Während Lukács von der Gewalt eine Erlösung erhoffte, sprach sich Weber für die radikale Trennung von Gewalt und Erlösung aus: »Gewalt-sames Gemeinschaftshandeln ist selbstverständlich an sich etwas Urwüchsiges. Von der Hausgemeinschaft bis zur Partei griff von jeher jede Ge-

9 *Der Bolschewismus ...*, a.a.O., S. 15

meinschaft da zur physischen Gewalt, wo sie mußte oder konnte, um die Interessen der Beteiligten zu wahren.«¹⁰ Und Weber fügt die Warnung hinzu: »Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Wege der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind.«¹¹

Hinsichtlich des Status der Intellektuellen waren sich Weber und Lukács einig. Nur in der Frage der aktiven Teilnahme, der Einmischung in politisch-praktisches Geschehen, divergierten sie. Während Weber ausschließlich auf dem Beobachterstandpunkt blieb, engagierte sich Lukács, vertrat er die Position des teilnehmenden Beobachters. Weber bemerkte in seinem Wiener Vortrag über den Sozialismus, daß »im vollen Gegensatze der Parole: das Heil kann nur von den wirklichen Arbeitern kommen, die sich im Gewerkschaftsbund zusammentun, und nicht von den Politikern oder irgendwelchen Außenseitern, gerade innerhalb der syndikalistischen Bewegung, (...) eine Unmasse von studierten Intellektuellen sich befindet. Was suchen sie darin? Die Romantik des Generalstreiks und die Romantik der revolutionären Hoffnung als solche ist es, die diese Intellektuellen bezaubert.«¹² Ganz klar sah er, daß »in einem Kriege (...) bei den fabelhaften Umwälzungen, die er mit sich bringt vermöge der Schicksale, die die Arbeiterschaft da erlebt, zumal unter der Wirkung des Hungers, auch die Masse der Arbeiterschaft von syndikalistischen Vorstellungen ergriffen werden (kann), und wenn sie Waffen zur Hand hat, sich unter der Führung solcher Intellektuellen der Gewalt bemächtigen, wenn ihr der politische und militärische Zusammenbruch eines Staates die Möglichkeit bietet.«¹³

Gewiß: die Ereignisse verliefen keineswegs so in Rußland, Deutschland oder Ungarn. Rein soziologisch formuliert und in den Worten Webers: »vergesellschaftetes Klassenhandeln ist am leichtesten zu schaffen, (...) bei Führung auf einleuchtende Ziele, die regelmäßig von Nicht-Klassenzugehörigen oktroyiert oder interpretiert werden.«¹⁴

Auf Lenins Spuren und mit Bezug auf den Renegaten Kautsky, der diese Einsicht als erster formuliert hatte, glaubte auch Lukács fest daran, daß die Intellektuellen die Pflicht hätten, von außen das Klassenbewußtsein ans

10 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, S. 516

11 Max Weber: *Gesammelte Politische Schriften*, a.a.O., S. 557

12 Max Weber: *Der Sozialismus*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, a.a.O., S. 513f.

13 Ebd., S. 514

14 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 179

Proletariat heranzutragen. Lukács spricht in dem Zusammenhang vom »zugerechneten Klassenbewußtsein«, das eine Kombination aus Marxschen, Weberschen und Leninschen Elementen darstellt. Scharf unterscheidet er zwischen dem wirklichen, psychologischen, empirischen (Alltags-)Bewußtsein des Proletariats und dem »zugerechneten Bewußtsein«. Seinem Essay über *Klassenbewußtsein* voran stellt Lukács ein Zitat aus Marx/Engels' *Die heilige Familie*, worin es heißt: »Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat, als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was es ist*, und was diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.« (zit. nach GuK, 57) In der nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen Situation werde nun eine Annäherung des psychologischen Bewußtseins ans zugerechnete Klassenbewußtsein nötig. Lukács fährt fort: »Die Stärke und die Überlegenheit des wahren praktischen Klassenbewußtseins liegt gerade in der Fähigkeit, hinter den trennenden Symptomen des ökonomischen Prozesses seine Einheit als Gesamtentwicklung der Gesellschaft zu erblicken.« (GuK, 87) Demgemäß sei es in einer Krisensituation ebenso möglich wie notwendig, über das bloß unmittelbare Bewußtsein hinauszugehen - im proletarischen Klassenbewußtsein stecke die Kategorie der »objektiven Möglichkeit«. Denn: »Indem das Bewußtsein auf das Ganze der Gesellschaft bezogen wird, werden jene Gedanken, Empfindungen usw. erkannt, die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben würden, wenn sie diese Lage (...) vollkommen zu erfassen fähig wären; (...).« (GuK, 62) Und weiter: »Die objektive Theorie des Klassenbewußtseins ist die Theorie seiner objektiven Möglichkeit.« (GuK, 92)

Wenn also das wirkliche Klassenbewußtsein weder das empirisch-psychologische Einzelbewußtsein noch die Summe oder der Durchschnitt aller Bewußtseine ist, sondern in einem Zurechnungsakt besteht, dann ergibt sich die Frage, wer das richtige Klassenbewußtsein dem Proletariat allererst vermittelt. Die Antwort darauf findet sich schon im *Kommunistischen Manifest*, das davon spricht, daß allein die Intellektuellen es fertig bringen, den geschichtlichen Prozeß in seiner Totalität zu erfassen.¹⁵

Der utopische Marxist Lukács hat allerdings die Tatsache übersehen, daß die Mehrheit dieser Intellektuellen jüdischer Herkunft war. Oder aber war

15 Vgl. Karl Marx und Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: *MEW*, Bd. 4, S. 474f.

Lukács nur ein guter orthodoxer Marxist, der es verstanden hat, die Judenfrage der universalen Emanzipation unterzuordnen?¹⁶

Max Weber auf der anderen Seite betrachtete die Dinge vom Standpunkt des Realpolitikers und kam demgemäß zu einer völlig anderen Schlussfolgerung. Wie Marianne Weber berichtet und auch Lukács später bestätigt, verachtete Weber jede Form des Antisemitismus. Trotzdem bedauerte er, daß es so viele Juden unter den revolutionären Eliten gab. Er meinte aber erklärend, daß es vor dem Hintergrund der jüdischen Geschichte sozusagen natürlich sei, daß viele Juden zum Revolutionär neigten. Dennoch sei dies in seinen Augen unklug. Und leider hat die jüngste Geschichte dem Recht gegeben.

IV.

Abschließend sei noch bemerkt, daß Weber und Lukács idealtypisch die beiden möglichen Pole intellektueller Stellungnahme zur Politik verkörpern - sowohl in Theorie wie auch in Praxis.

Es stehen sich gegenüber: liberale Realpolitik und utopischer Marxismus, die Verantwortungsethik und die Gesinnungsethik.

Lukács überlebte Weber um fünfzig Jahre. Im Lichte seines Lebenswerks kann man sagen, daß bei Lukács schließlich eine gewisse Versöhnung mit der Wirklichkeit - auch mit der Stalinschen - stattgefunden hat. Dennoch ist das utopische Moment nie ganz verschwunden. Zu Recht bezeichnete Lucien Goldmann den Verfasser von *Die Seele und die Formen* als einen der Begründer des modernen Existentialismus.¹⁷ Und der amerikanische Kritiker Irving Howe meinte ebenfalls zu Recht, daß es auch beim alten Lukács noch »deep subterranean links to existentialism« gebe.¹⁸

Auch ich möchte vorschlagen, in Lukács einen Theoretiker zu sehen, der, obwohl er sich am Ende seines Lebens als Realpolitiker verstand, doch an utopischen Momenten weiter festhält. In diesem Sinne stimmt es, daß Lukács' Leben und Werk für das einsteht, was Weber einmal in *Politik als Beruf* beschrieben hat: »Politik wird zwar mit dem Kopf, aber ganz gewiß

16 Vgl. István Déak: *Budapest and the Hungarian Revolutions of 1918-1919*, in: *The Slavic and East European Review* XLVI, January 1968, S. 129-140; William O. McCagg: *Jews in Revolutions: The Hungarian Experience*, in: *Journal of Social History* 5 (1972), S. 78-105

17 Vgl. Lucien Goldmann: *Georg Lukács. Der Essayist*, in: ders.: *Dialektische Untersuchungen*, Berlin und Neuwied: Luchterhand 1966, S. 173-187

18 Irving Howe: *Preface to the American edition: A Word About Georg Lukács*, in: *Georg Lukács: The Historical Novel*, Boston 1963, S. 8

nicht nur mit dem Kopf gemacht. (...) Ob man aber als Gesinnungsethiker oder als Verantwortungsethiker handeln soll, und wenn das eine und das andere, darüber kann man niemandem Vorschriften machen. Nur eins kann man sagen (...) Gesinnungsethik und Verantwortungsethik (sind) nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den 'Beruf zur Politik' haben kann.«¹⁹

War nicht Lukács am Ende vielleicht ein Weberscher Marxist?

¹⁹ Max Weber: *Gesammelte Politische Schriften*, a.a.O., S. 558f.

Manfred Lauermann

Georg Lukács und Carl Schmitt - eine Diskursüberschneidung

»denn wir Alle stehen unter
Fremdherrschaft!«
Max Weber an Lukács 1920
(Karadi 1987, 40)

I.

Ellen Kennedy löste 1986 mit ihrer Frage nach den Affinitäten von Linksintellektuellen wie Benjamin, Kirchheimer, Habermas zu Carl Schmitt eine wichtige Debatte aus. Die *Kennedy-Debatte*¹ scheint schwer verständlich mit ihren Aufgeregtheiten: war nicht längst die seltsame Vorliebe für Schmittsche Denkfiguren teils polemisch - von Hennis - teils unterkühlt referierend - von V. Neumann - publik geworden?² Und nun diese Rücknahme im Zeichen des »Historiker-Streits« von Positionen, die in sich plausibel sind. Nicht zu den geringsten Stärken von Jürgen Habermas möchte ich zählen, wie beweglich und autonom er in den 60er Jahren die Diskurse behandelt, gewissermaßen die Geschmeidigkeit marxistischer Argumentationen erhöht hat, indem er konservative Elemente zu nutzen wußte. Und nun soll das alles nicht (mehr) wahr sein?

- 1 Ellen Kennedy, *Carl Schmitt und die 'Frankfurter Schule'. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 12 (1986), S. 380-419; daraufhin drei Kritiken: Alfons Söllner, in: *GuG* 12 (1986), S. 502-529; Ulrich K. Preuß, in: *GuG* 13 (1987), S. 400-418; Martin Jay, in: *GuG* 13 (1987), S. 542-558. Die wohl fällige Anti-Kritik liegt bislang nur amerikanisch vor, in: *Telos* 73 (1988), S. 101-116. Die Erstfassung des Aufsatzes wurde in Anwesenheit von Habermas auf einem Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 vorgetragen. Ergebnis 1: stärkster Widerspruch von Habermas (vgl. *SZ* 29./30. Dezember 1984; *Information Philosophie* 14 (1986), H. 1, S. 73). Ergebnis 2: In der Druckfassung der Tagung (*Die Frankfurter Schule und die Folgen*, hrsg. v. A. Honneth, A. Wellmer, Berlin: de Gruyter 1986) fehlt erstaunlicherweise Kennedys Beitrag.
- 2 Vgl. den ausgewogenen Bericht von Peter Haungs (mit Hennis-Nachweisen): *Diesseits oder jenseits von Carl Schmitt?*, in: Maier u.a. (Hrsg.): *Politik, Philosophie, Praxis*, Stuttgart 1988 und die verschiedenen Arbeiten des »Linksschmittianers« Volker Neumann (*Staat im Bürgerkrieg*, Frankfurt/M. 1980), auf die Kennedy verweist (Fußnote 4).

Die ideologische Fixiertheit der *Kennedy-Debatte* verstellt die einfache Wahrheit, die wir Johannes Agnoli verdanken, der nicht erschreckt durch die Nähe Schmitts, der ihm weitgehend unbekannt (war), nachzufragen wagte, ob denn die Empirie seiner Parlamentarismus-Kritik zu widerlegen sei oder nicht vielmehr die »Transformation der Demokratie« sich weiter vollziehen würde?³ Es ist amüsant, nicht allein bei Schmitt die Strategien der Verharmlosung zu studieren, sondern den gleichen Zug der Verknappung von Diskursen bei Kirchheimer zu bemerken.⁴ Sagen wir es frei heraus: wenn die Kritik an Weimar, die Schmitt geübt hat, obsolet ist, dann die (linke) Kritik am Parlamentarismus ebenso; die Fluchtlinien beider Diskurse verwirren sich im »Europäischen Bürgerkrieg« (Nolte) von Nationalsozialismus und Stalinismus. »Die Diskurse müssen als diskontinuierliche Praktiken behandelt werden, die sich überschneiden und manchmal berühren, die einander aber auch ignorieren und ausschließen.« (Foucault 1974, 36)

Wenn ich von einer Diskursüberschneidung spreche, dann in dem Sinn Foucaults diskursiver Formationen und Konstellationen. Die seltsame Naivität *aller* Diskutanten der *Kennedy-Debatte* in *Geschichte und Gesellschaft* erklärt sich durch den latenten Gebrauch eines Ideologie-Verdacht, der die Welt in zwei Teile aufspaltet und mit Zurechnungen operiert, die unausgesprochen mit dem Links/Rechts-Schema koinzidieren. Die Emanzipation von dieser Ideologie etwa durch M. Pecheux ist in der Bundesrepublik ignoriert worden. (Vgl. hierzu Demirovic 1988, Schöttler 1989, KulturRevolution 1988)

Es kann nun gefragt werden, welchen Wissensfortschritt die Diskurstheorie ermöglicht. Für die *Kennedy-Debatte* vermute ich, daß sich die Diskurs-Konstellationen vor 1933 (also Benjamin, Kirchheimer, Neumann)

- 3 Johannes Agnoli, *Zwanzig Jahre danach: Die Transformation der Demokratie*, in: *Prokla* 62, S. 7-40; zur Carl Schmitt-Unterstellung vgl. S. 14ff.; zur Überholtheit S. 36: »Man wird älter und weiser - also wäre die Argumentation stellenweise schärfer, die Kritik der Politik fiele kompromißloser und erbarmungsloser aus.« (Gemeint ist: Agnoli, Brückner, *Die Transformation der Demokratie*, Berlin 1967).
- 4 Zur Fragwürdigkeit, Schmitt unbeschadet in die Bundesrepublik zu übertragen, siehe die präzise Kritik von Hasso Hofmann, *Was ist uns Carl Schmitt?*, in: Maier u.a. 1988, S. 551ff. Die gestellte Formulierung: »Widerspruch, der anzeigen könnte, daß Kirchheimer kein unbedingt positives Verhältnis zur Weimarer Republik besessen habe« (Perels, S. 59 in der Kirchheimer Gedächtnisschrift *Verfassungsstaat, Souveränität, Pluralismus. Otto Kirchheimer zum Gedächtnis*, hrsg. v. Wolfgang Luthardt u. Alfons Söllner, Opladen: Westdeutscher Verlag 1989), spricht für sich. Volker Naumanns Kirchheimer (und der meinige mithin) hat Weimar 1930 in *Weimar - und was dann?* den Totenschein ausgestellt. War es Zufall, daß Volker Naumann in der Festschrift nicht vertreten ist, wie Kennedy in dem von de Gruyter?

grundlegend von der nach 1945 unterscheiden lassen, also der gereizte Ton von Söllner/Preuß verständlicher ist. Die Sprengung des Parlamentarismus in Richtung Sozialismus war einzig Projekt der Marxisten bis 1933, so gesehen ist das Einlenken Habermas' in den Sternbergerschen Verfassungspatriotismus nur die Konkretisierung seiner frühen Demokratie-Kritik in den Figuren Verfassung versus Verfassungswirklichkeit.⁵

Wenn es eine Diskurs-Verwandtschaft gibt, dann die zu *Geschichte und Klassenbewußtsein* von 1923; dieser Text ist Bildspender und Gedankenreservoir für Kirchheimer/Neumann, in ihm erkennt Benjamin eigene Motive seines *Gewalt*-Aufsatzes von 1920/21 wieder (Benjamin 1978, 1, 350). Wir nähern uns dem Thema mit der Frage: warum wurde in der *Kennedy-Debatte* der Name nicht genannt, der am direktesten mit Schmitt verbunden ist? Georg Lukács! Eine Erklärung liegt auf der Hand. Lukács wie Kirchheimer, Neumann, Korsch post festum zu Verteidigern des Parlamentarismus zu ridikülisieren, verbietet sich bei der Eindeutigkeit seiner Parlamentarismus-Kritik. Eine Lektüre seiner kritischen Bemerkungen über Rosa Luxemburgs *Kritik der Russischen Revolution* (GuK, 276-297) läßt uns den Raum des Politischen erscheinen, der bis 1933 die Marxisten einbindet: Räte als höhere Form des Parlaments, die Notwendigkeit in der Übergangszeit »hemmende Elemente aus den parlamentarischen Körperschaften gewaltsam zu entfernen« (GuK, 283f.). Drehen wir Lukács' Theorem um: Rosa Luxemburg »stellt sich die proletarische Revolution unter Strukturformen der bürgerlichen Revolutionen vor« (GuK, 288), dann klären sich die Diskurs-Ziele von Kirchheimer/Neumann rasch auf. Sie prüfen, wie weit sich die bürgerliche Verfassung Weimars ausdehnen läßt, um die Bedingungen für die proletarische Revolution zu verbessern oder auch: wie weit der schwankende Boden noch trägt, um die bürgerlichen Institutionen zu bewahren, bevor die Arbeiterklasse bewußt genug ist, sie in proletarische zu überführen. In der Differenz beider Überlegungen ist die von Kirchheimer zu Neumann zu beschreiben, nicht aber kann das Diskursprogramm »sozialistische Demokratie jenseits der Klassengesellschaft« (Kirchheimer 1930) auf sozialdemokratische Muster reduziert werden -

5 Vgl. hierzu von 'rechts' Günter Maschke, *Sankt Jürgen und der triumphierende Drache*, in: ders., *Der Tod des Carl Schmitt*, Wien 1987 sowie von 'links' Heide Berndt und Christoph Türcke, in: *Unkritische Theorie*, hrsg. v. G. Bolte, Lüneburg: zu Klampen 1989 - erneut eine Diskursüberschneidung? Bis zum 18. März 1938 galt jedenfalls: »... daß die wenigen Sätze über die Desintegration des Proletariats als 'Masse' durch die Revolution zu dem tiefsten und mächtigsten an politischer Theorie zählen, das mir begegnet ist, seit ich *Staat und Revolution* las.« (Adorno, Brief an Benjamin, in: T.W. Adorno, *Über Benjamin*, Frankfurt/M. 1970, S. 134).

sonst ergäbe der Brief von Neumann (dem zu dieser Zeit weniger radikalen der beiden) an Schmitt vom 7. September 1932 keinen Sinn, denn nicht allein die restlose Übereinstimmung mit *Legalität und Legitimität* wird versichert. Neumann trennt auch präzise die Diskurse, wenn er (marxistisch) die Aufgabe für sich sieht, die Kritik Carl Schmitts »ökonomisch und soziologisch zu fundieren« (zit. n. Erd 1984: 79). Diese marxistische Reaktion auf den Diskurs Schmitts klingt noch in der distanzierteren Polemik von Lukács in *Zerstörung der Vernunft* nach, wenn er just diesen Carl Schmitt-Text kommentiert: »Das ist nur eine Beschreibung eines äußerlichen Symptoms und nicht die Erklärung der Sache selbst, die freilich nur auf der Grundlage von konkreten Klassenanalysen möglich ist.« (GLW 9, 570f.)

Ich möchte den Aspekt der Diskursüberschneidung nach Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* quasi als kleinen Nachtrag zur *Kennedy-Debatte* mit Walter Benjamin beschließen, dessen subtile Nähe zu Schmitt unabweisbar ist⁶, obschon er das Gegenparadigma zu Carl Schmitt entfaltet. »Man kann im Werk von Marx drei Grundbegriffe namhaft machen und die gesamte theoretische Armatur des Werks als Versuch betrachten, diese drei Begriffe unter einander zu verschweißen. Es handelt sich um den Klassenkampf des Proletariats, um den Gang der geschichtlichen Entwicklung (den Fortschritt) und um die klassenlose Gesellschaft. Bei Marx stellt sich die Struktur des Grundgedankens folgendermaßen dar: durch eine Reihe von Klassenkämpfen gelangt die Menschheit im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung zur klassenlosen Gesellschaft.« (Benjamin, GS I.3, 1232) Die Wahrnehmung dieser Armatur einigt die Diskurse, als »polemische Gegenbegriffe« (C. Schmitt) enthüllen sie den Weimarer Textkorpus der theoretischen Interventionen Schmitts. Die Geschichtsmächtigkeit aber hängt davon ab, wie Benjamins 'Politische Theologie' realisierbar ist. »Dem Begriff der klassenlosen Gesellschaft muß sein echtes messianisches Gesicht wiedergegeben werden, und zwar im Interesse der revolutionären Politik des Proletariats selbst.« (Ebd.)

6 Grundlegend hierzu Michael Rumpf, *Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt*, in: Gebhardt u.a. (Hrsg.): *Benjamin. Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg 1976 - dort auch die Geschichte mit der verschwiegene Beziehung zwischen Benjamin und Carl Schmitt sowie der Abdruck des Briefes von Benjamin an Schmitt (9.12.30) durch Sander (nun Benjamin, GS I.3, 887) und eine erste Erwähnung von Lukács und Carl Schmitt (S. 47). Erheblich entspannter wird von Norbert Bolz 7 Jahre später Benjamin mit Schmitt verknüpft: Norbert Bolz, *Charisma und Souveränität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers*, in: Jacob Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn/München 1983.

II.

Schmitt und Lukács also. Zuerst fällt die Gemeinsamkeit der Herkunft auf, die diskursiven Formationen sind gekennzeichnet mit den Namen Max Weber und Sorel, in ihr verborgen wirken Hegel und ein spannungsvolles Abwehren der Romantik. »Die Jahrzehnte nach dem ersten Weltkrieg waren eine solche Stunde der Plastizität. In ihr blitzten Möglichkeiten auf, die später nicht mehr sichtbar werden: Linke Leute von rechts, rechte Leute von links, jüdische Gnostiker und Marcioniten.«⁷ Unsere Diskursüberschneidung wird hier von Jacob Taubes avisiert, inzwischen wissen wir durch die große Arbeit über den »philosophischen Extremismus zwischen den Weltkriegen« von Norbert Bolz mehr, oder soll ich sagen, Bolz legt ein fürs andere Mal Taubes aus, collagiert Carl Schmitt mit Benjamin?⁸

Bekanntlich rezensiert Lukács die 'politische Romantik' von Schmitt im Jahre 1928 (GLW 2, 695f.). Gemessen an seinen anderen Rezensionen muß geradezu von einem Loblied gesprochen werden, das Lukács singt. »Er (C.S.) zeigt ganz richtig, wie dieses Überwuchern des ästhetischen Prinzips nicht bloß jedes eindeutige, kontrollierbare und darum wissenschaftlich in Betracht kommende Denken aufhebt, wie es jede politische Stellungnahme unmöglich macht, sondern weist auch treffend auf die verheerenden Wirkungen dieser Einstellung auf das Ästhetische selbst hin.« (Ebd., 695) Ich vermute in diesen Zustimmungen eine Art Selbstkritik seiner Heidelberger Phase bis zur *Theorie des Romans* (1916). Wenn Lukács zum Schluß Carl Schmitt kritisiert, dann mag zum einen der marxistische Standpunkt durchschlagen - »welchem gesellschaftlichen Sein die Struktur ihres Denkens

7 Jacob Taubes, *Walter Benjamin - ein moderner Marcionit?*, in: Bolz/Faber (Hrsg.), *Antike und Moderne*, Würzburg 1986, S. 147. Ausgeleuchtet wird dieses Diskursgemenge bei Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt*, München 1989 mit Sicht auf 1848, etwa S. 84 zum *Kommunistischen Manifest*. Überaus genau wird der Zusammenhang von Klaus-Dieter Scheer beschrieben. »Es geht vorderhand um die Rückeroberung des Monopols des Politischen und der damit verbundenen Fähigkeit einer innerstaatlichen Feinderklärung von oben. Diese Theorie des Politischen, die den Staat von einer außerstaatlichen Bestimmung des Politischen, d.h. vom Ernstfall her konstituiert, ist ihrer manifesten politischen Bedeutung nach Abwehrtheorie gegen die proletarische Revolution - oder positiv: Theorie des Staates als dessen Fähigkeit des andauernden Aufhaltens der Revolution. Sie kann als Pendant zum *Kommunistischen Manifest* angesehen werden.« K.-D. Scheer, *Die aufgeschobene Theokratie. Zur politischen Theologie Carl Schmitts*, in: Kamper/Wulf (Hrsg.), *Das Heilige in der Moderne*, Frankfurt/M. 1987, S. 444. Den Gegenentwurf »Feinderklärung von unten?«, siehe Lukács, *Lenin* (GLW 2). *Der Staat als Waffe* und »Nicht Wahl zwischen Krieg und Frieden, sondern zwischen Krieg und Krieg gegen diesen Krieg: Bürgerkrieg!« (Ebd., S. 555).

8 Spätestens hier muß der Name fallen, der - zumindest intentional versus Bolz - quasi linksgewendete Collagen für den gleichen Zeit- und Denkraum produziert: Richard Faber. (Z.B. *Abendland*, Hildesheim 1979 und *Roma Aeterna*, Würzburg 1981).

(der Romantiker, M.L.) entspricht« (ebd., 696) - oder erinnert sich Lukács an *sein* gescheitertes Romantik-Konzept von 1910/11, liest er in der *Politischen Romantik* die Versuchungen seiner vor-marxistischen Zeit? (Vgl. Keller 1984, 134f.)

Soweit ich mich erinnere, sagt István Hermann, sei Lukács anti-romantisch in seinen Lebensreaktionen gewesen, später sicherlich auch in seiner barschen Kritik an der Romantik, die nicht zufällig 1935 vollends ausbricht: aber rechnet er nicht auch ein Stück mit sich selber ab? »Kein Zweifel, daß die Verbannung der Romantik bei Lukács die Unterdrückung eigener Sehnsüchte war ...« (Benseler 1984, 105) Mit Schmitt besteht Lukács auf Klarheit des (politischen) Denkens und Handelns, mißlich deshalb und zu vage, mit dem Begriff eines »romantischen Antikapitalismus« die Motivlagen der Kritiker bürgerlicher Gewißheiten zu depotenzieren. Ich spreche von Michael Löwy, der konsequent eine Diskursfiguration Dilthey, Simmel, Weber und Lukács/Bloch (es fehlt Sombart) bastelt, ohne über das Etikett hinaus die Wahrheit der von ihm sogenannten »Neo-Romantik« zu bedenken. Es gibt gute Gründe mit Ferenc Fehér die These zu artikulieren, daß der 22jährige Lukács soziologisch »komplett« war; die Marx-Rezeption und die Verarbeitung qua Simmel und Tönnies Grundstrukturen festgeschrieben haben, die keineswegs romantisch, wenngleich antikapitalistisch, ihren Ausdruck suchten.⁹

Leider muß ich dieses spekulative Feld verlassen. Zum einen hat uns Karl Heinz Bohrer die merkwürdige Diskursverschränkung Schmitt/Lukács für die Romantik lesen gelehrt; sein Gedanke einer Vollendung der Romantik-Aversion in der *Zerstörung der Vernunft* besticht ebenso wie die Aufmerksamkeit, mit der Bohrer die Schmittschen Argumentationstopoi wahrnimmt. Es ist die eigentümliche Modernität der Romantik, ihre (unkontrollierbare) Subjektivität, die die Kritik von Carl Schmitt in Gang setzt, die sich positiviert im *Römischen Katholizismus* von 1923.

Und noch eine häufig übersehene Herkunft einer jeden Romantikkritik, die ums Politische weiß, wird von Bohrer erinnert: Hegel! Leider übersieht er, daß in diesem Spannungsbogen als Stütze nicht zufällig 1924 sich kein

9 Vgl. Ferenc Fehér, *Die Seele und das Leben*, Frankfurt/M. 1977, S. 13; zum romantischen Antikapitalismus darin auch Radnoti, *Bloch und Lukács* und Fehér, *Paul Ernst und Georg Lukács*. Besonders breit bei Michael Löwy, *Die revolutionäre Romantik von Bloch und Lukács*, in: Löwy u.a. 1987. Differenzierter der Weber-Forscher Lawrence A. Scaff, *Das Unbehagen im Weber-Kreis*, in: Maier 1988. »Romantischer Sozialismus« hieß es schon 1920 (?) bei Rubinstein; seitdem immunisiert das die Kapitalismus-Kritik: das Romantische an der *Philosophie des Geldes* oder an *Wirtschaft und Gesellschaft* würde ich gern gezeigt bekommen!

geringerer denn Emanuel Hirsch einstellt: *Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie*. (Hirsch 1973; vgl. Bohrer 1988, 1989 sowie Lönne 1987)

Hegel bleibt als Schatten Lukács treu, wie Rafael de la Vega nachweist, die dürre Moskauer Emigration als kaltgestellter literaturhistorischer Kompilator hindurch.¹⁰ Schmitt taucht bei Lukács neben O. Spann und Hans Freyer wieder auf in dem Abschnitt *Präfaschistische und faschistische Soziologie* in *Zerstörung der Vernunft* (1954) (GLW 9, 567-576). Wenn man diese 10 Druckseiten in Ruhe studiert, fällt einem eine gewisse Lustlosigkeit auf; mit vergleichbar schwacher Energie - gemessen an der Nietzsche- bis Heidegger-Kritik - wird als Besonderheit der gewissermaßen moderne Zug Schmitts (gegen Restaurationsideologien) herauskristallisiert. Die Erfahrungen mit dem Stalinismus und die Abwehr gegen den Faschismus lassen Lukács vergessen, daß die Freund-Feind-Formel von ihm selbst durchaus produktiv in schärfster Konfrontation gegen den Freiheits-Begriff Luxemburgs eingesetzt worden war (GuK, 294-297), ineins mit dem klassischen Diktaturbegriff Marxens. Seine eigene Verblendung - Fehér schreibt stärker: Unterworfenheit unter Stalin - verbietet Lukács, die eigentümliche »Versöhnung« mit Hitler, die wir von Carl Schmitt wissen, anders als moralisch zu bewerten, worin er wegweisend wird für die moderne Schmitt- und die Nationalsozialisten-Verhandlung - jedoch auf 3 Seiten kondensiert!¹¹

10 So ein Apparatschik nach Ervin Sinko, *Roman eines Romans*, Köln 1969, S. 234; der Roman ergänzt mit seinen scharfen Beobachtungen die Biographie von Laszlo Sziklai, *Georg Lukács und seine Zeit 1930-45*, Wien 1986 und läßt die Verhaftung Lukács' durch den NKWD vom 29. Juni bis 26. August 1941 in bedrohlicherem Licht erscheinen. Um diese Gefahr herum ist der *Junge Hegel* virulent (vgl. Sziklai 1986, S. 99f.). Die lebenslange Treue zu Hegel drückt de la Vega aus: »Heute wissen wir aber, daß er doch niemals dem großen mächtigen Schatten Hegels entweichen konnte ... und auch nicht wollte.« (R. de la Vega, *Ideologie als Utopie*, Marburg 1977, S. 85) Dort auch die Ergänzung zum »Moskauer Hegel« (Frankfurt/Berlin 1932, Anm. 186). 1935 situiert Georg Lukács die Romantik als restaurative Ideologie in seinem *Heinrich Heine*-Aufsatz, zusätzlich dann in *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Berlin 1945.

Lukács' Selbstdarstellung von den Gefahren im Bauch Stalins entbehrt nicht des schwarzen Humors. »Glück in Katastrophenzeit (a) Bucharin-Radek 1930; (b) ungarische Bewegung, (c) Wohnung. Doch Glück 1941 Lage.« (GD, 272)

11 Ferenc Fehér als »Freund und Schüler« hat den Mut, deutlich die »andere« Verblendung den Verdrängungen zu entreißen, »... daß er sich trotz des Ekels, den er für eine barbarische Epoche empfand, in schlimmster hegelianischer Manier mit einer Realität aussöhnte, die immer mehr Stalins Realität wurde ... 1936, zu einem Zeitpunkt, als Lukács fast völlig sowohl physisch als auch intellektuell in allen kulturellen und ideologischen Fragen der Herrschaft des *Pontifex Maximus*, Stalin, unterworfen war, als seine entscheidenden Studien zum Realismus ausnahmslos in einem Epilog voller Komplimente für den *Großen Führer* endete ...« (siehe F. Fehér, *Lukács und Benjamin*, in: Dannemann (Hg.), *Jenseits der Polemiken*, Frankfurt 1986, S. 60).

Ich möchte diesen Aspekt beenden mit dem Hinweis: während seine irrationalen Philosophen, Ideologen, Soziologen in dem Erstentwurf zur *Zerstörung der Vernunft* allesamt zuhanden waren, fehlte ... Carl Schmitt. Ja, Lukács notiert die Ablehnung des Rechtsphilosophen Carl Schmitt durch die Faschisten (bes.: Rosenberg). (Lukács 1982, 232) Muß ich noch erwähnen, daß Lukács in der westdeutschen Taschenbuchausgabe just das Schmitt-Kapitel wegekürzt? Und es sei nicht vergessen, *diese* Ausgabe mit dem Vorwort von 1966 zur »Bewältigung der deutschen Vergangenheit« machte Furore und stimulierte die 68er Bewegung vielleicht mit solchen Schlägen mit der linken Hand, die dem Duktus Schmitts ähneln, wie: »Jeder weiß: die heutige Bundesrepublik ist eine ebenso zeitgemäß manipulierte Demokratie, wie es die zeitgenössischen westlichen Länder sind.« (Lukács 1966)

Noch eines ist auffällig in diesem Kontext; Lukács würdigt seinen alten Lehrer Max Weber (»Das nationale Unglück Deutschlands sei, daß man noch nie einen Hohenzollern geköpft hat«). Weber ist die Gedankenquelle für die Diskurse, die Schmitt und Lukács inszenieren. Der »Webermarxismus« (Bolz) ist reichlich erforscht, das Verhältnis Schmitt/Weber ist außerhalb der Mutmaßungen über die Illegitimität eines Nachfolgers (bereits Löwith 1939) mit einer gewichtigen Ausnahme, die G.L. Ulmen präsentiert,¹² unerforscht. Es verwundert ziemlich, wenn die voluminöse Auflistung von »Weber und seinen Zeitgenossen« Autoren aufführt, die Weber weder kannten noch ihn zitierten, dagegen Schmitt nahezu versteckt. Weiß man doch nicht nur, daß Schmitt einer der handausgelesenen Schüler im Wintersemester 1919/20 (Münchener Dozentenkolloquium) gewesen ist, sondern auch die ersten drei Kapitel seiner *Politischen Theologie* in der

Der Mangel an Mut, die Wahrheit sich zu erarbeiten, macht die Lektüre etwa von M. Buhr/J. Lukács (Hrsg.), *Geschichtlichkeit und Aktualität*, Berlin (DDR) 1987 so trostlos, worüber auch ein Wolfgang Heise nicht hinweghilft oder die eine oder andere schöne Sequenz von H.H. Holz.

- 12 Vgl. zum »Weber-Marxismus« kurz und knapp Norbert Bolz, in: *Niemandsland*, 3. Jg., Heft 8/9, S. 150. Zu Max Weber und Georg Lukács statt vieler vgl. Kurt Beiersdörfer, *Max Weber und Georg Lukács*, Frankfurt/M. 1986.

Gary L. Ulmen bereitet ein Buch zu Weber und Carl Schmitt vor; bis dahin s. *Politische Theologie und politische Ökonomie - Über Carl Schmitt und Max Weber*, in: Quaritsch (Hg.), *Complexio oppositorum*, Berlin 1988, S. 341-365. Ferner: Gary L. Ulmen, *The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber*, in: *State, Culture and Society*, Vol. 1, No 2 (Winter 1985), p. 3-57. Ulmen berührt unsere Diskursüberschneidung: »The struggle with the spirit of Romanticism only reached a resolution at the turn of the century: with Weber in economics; with Schmitt in politics; and with another of Weber's students, Georg Lukács, in aesthetics.« (Ebd., S. 25) In Italien zirkulieren die Diskurse noch 'wilder' - nur zwei Angaben: Pier Paolo Portinaro, *Max Weber e Carl Schmitt*, in: R. Treves, *Max Weber e il Diritto*, Milano 1981 (155ff.) und Tronti u.a. zu Schmitt/Marx, in: G. Duso, *La politica oltre lo Stato: C. Schmitt*, Venezia 1981.

Weber-Gedächtnisschrift 1923 veröffentlicht. (Vgl. Tommissen 1988, 78; Erinnerungsgabe 1923, 3-35)

III.

Die mystischen Züge des frühen Lukács haben ebenso in politischer Metaphysik einen geheimen Ort wie die messianische Beschwörung Benjamins: er kann dechiffriert werden als *Mythos der Gewalt*, sein Autor: Georges Sorel.

Schmitt benennt ihn zuerst flüchtig in seiner *Diktatur* von 1921; ausführlicher dann in der *Parlamentarismusschrift* von 1923; Benjamin kombiniert Ungers *Politik und Metaphysik* (1921) mit Sorel in seinem Aufsatz im *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* (Jg. 47 [1920/21], S. 809-832).¹³ Ob Schmitt diesen Artikel in der »Weber«-Zeitschrift gelesen hat, in der er ja selbst z.B. 1924 publizieren wird?

Lukács nun war längst von Sorel durchdrungen - die Zeugnisse von Hermann und Fehér sprechen eine klare Sprache. Über Ervin Szabó gelangt Sorel in *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Abgeschottet gegen diese Quelle bleibt Sorel im Hintergrund, wodurch der Eindruck verstärkt wird, als ob in Deutschland Sorel nur von rechts angeeignet worden ist, wie uns Michel Prat in seinem detektivischen Aufsatz vermittelt. Jedoch, gegen Weimars Ende gerät für einen Moment der erstarrte Sorel-Diskurs durch Michael Freund in Bewegung.¹⁴ Ein Hauch der Sorelschen Dekadenz weht

- 13 Söllner (GuG 12 (1986), S. 506) schreibt: »Bleibt die *Kritik der Gewalt* in der Tat einer der aufschlußreichsten Texte für das geistesgeschichtliche Szenario von Weimar, der *damals* freilich *unveröffentlicht* blieb.« Solcher Art waren die Geschoße gegen Frau Kennedy nicht nur einmal ... Zu Sorel (Benjamin hatte den Text im Januar 1921 noch nicht) und Unger, siehe Brief an Scholem, in: Benjamin, *Briefe* 1, S. 252. Es ist laut Scholem aber denkbar (vgl. Kennedy, a.a.O., S. 389), daß Benjamin bereits im August 1919 in der Schweiz durch Ball Sorel kennengelernt hat. An Erich Ungers *Politik und Metaphysik*, Berlin 1921 (jetzt: Neuausgabe bei Königshausen & Neumann) mögen Benjamin Passagen fasziniert haben wie »Kompromiß ist immer, muß immer aufgeschobene Vergewaltigung sein - Kompromiß ist die momentane Einigung zweier Feinde, weil die Überlegenheit des einen nicht ausreicht; Kompromiß ist das, wenn auch noch so sehr alle offene Gewalt verschmähende, dennoch in der Mentalität der Gewalt liegende Produkt ...« (S. 8).
- 14 M. Prat (*JWK*, 13. Jg., Nr. 2 (1987), S. 157-170) zeigt die Wandlungen Freunds von SPD (*Gesellschaft*) und Zentrum (*Hochland*) über *Konservative Revolution* - so das genialische Buch von 1932 - bis zum Faschisten Freund: *Der falsche Sieg*, Berlin 1944 (Frankreich in deutscher Sicht, Heft II). (Neueste Forschungen legen nach M. Prat nahe, daß Freund bereits kurz nach Machtergreifung einen 'faschistischen Sorel' in Deutschland vorstellen wollte: ein Vertrag mit Kröner aus dem Jahre 1936 ist bereits von beiden Vertragspartnern für eine Anthologie unterschrieben gewesen.) Es müßte im Sinne Fayes (*Totalitäre Sprachen*) sein, dieses Schlingern zwischen den Diskursen genauer zu sezieren. Ironie am Rande: *Der falsche Sieg* ist bei Sorel der der Entente gegen die Sowjetrevolution (s. Sorel, a.a.O., S. 353). Dieser Text »Für Lenin« ist bei Freund 1944 verschüttet, nicht aber das Zitat aus ihm, welches immerhin das Buch betitelt! Prat weist auch auf den wichtigen Auf-

aus den Worten Lukács' von 1962, sich an den Kriegsbeginn erinnern: »Es ist eine gewisse Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß der Westen gegen Deutschland siegt; was den Untergang der Hohenzollern und der Habsburger zur Folge hat, bin ich ebenfalls einverstanden. Aber dann entsteht die Frage: wer rettet uns vor der westlichen Zivilisation?« (ThdR, Vorwort, 5) In den *Reflexionen über die Gewalt* beerdigt die Bourgeoisie die Ethik im »parlamentarischen Kretinismus« (Marx). Als »revolutionäre Moral« exiliert die Ethik zum Proletariat, falls dieses nicht dem »sozialen Frieden« anheimfällt, wie Sorel hellseherhaft befürchtet. Auch eine Fassung des 'post-histoire' (Gehlen): »Der Zufall dringt ein, und die Zukunft der Welt ist vollkommen unbestimmt. Und diese Unbestimmtheit vermehrt sich noch, wenn das Proletariat sich gleichzeitig mit seinen Herren zum sozialen Frieden bekehrt ...« (Sorel 1969, 95)¹⁵

Wir ahnen wohl jetzt, was der realpolitische Hintergrund jener geheimnisvollen Sprechweise eines »echten messianischen Gesichtes« (Benjamin) ist; in den nüchternen knappen Paraphrasen Lukács' wird diese Gestalt als Opportunismus enthüllt, der die Revolution entmächtigt, vor allem: »... es muß auch der bürgerliche Klassencharakter der Demokratie für das Proletariat verdunkelt werden.« (GLW 2, 567)

In der Gelassenheit des Siegers blickt Schmitt in *Positionen und Begriffe* 1940 nicht ohne Hochachtung zurück. »Das Proletariat muß den Klassenkampf ernst nehmen, als einen wirklichen Kampf, nicht als ein Stichwort für Parlamentsreden und demokratische Wahlagitation.«¹⁶ Natürlich,

satz von Kambas zur Sorel-Lektüre Benjamins hin (in den *Cahiers Georges Sorel*, Jg. 2 (1984), S. 71-89).

Eine schöne Charakterisierung Sorels gelingt Michael Buckmiller: »Er war, soweit ich sehe, bislang der einzige Theoretiker der Arbeiterbewegung, der eine konservative, pessimistisch-heroische Geschichtsauffassung mit einem positiv-affirmativen Technikbegriff und einer irrationalistischen proletarischen Handlungstheorie zwar zu einer Einheit, nicht aber zu einer stringenten Revolutionstheorie auf neuer Grundlage zu bringen versucht hat.« (Buckmiller, *Sozialer Mythos und Massenbewegung*, in: *Archiv für die Geschichte des Widerstands und der Arbeit*, Nr. 9, Bochum 1989, S. 107) Andererseits kann ich mich auch nicht der Argumentation Julien Freunds verschließen: »Da Sorel das Problem des Menschen und der Gesellschaft mit dem Blick auf die Dekadenz stellt, kann die eigentliche Frage nur die nach dem Überleben sein ... Die von ihm befürwortete Revolution muß jedoch ihrerseits unter diesem Aspekt betrachtet werden: sie ist unter bestimmten Bedingungen ein Mittel, um zu überleben.« (J. Freund, *Georges Sorel*, München: Siemensstiftung 1977, S. 36)

- 15 Sorel erschreckt hier vor der Horrorvision der Sozialpartnerschaft und schärft ein: »Marx wünscht uns verständlich zu machen, daß die gesamte Vorbereitung des Proletariats einzig und allein von der Organisation eines hartnäckigen, wachsenden und leidenschaftlichen Widerstandes gegen die herrschende Ordnung abhängt.« (Sorel 1969, 156)
- 16 Versteckt ist Schmitts These zur Diskursüberschneidung. »Man könnte sagen, daß eine Philosophie selber aktuelles Leben hat, wenn sie lebendige Gegensätze belebt und kämpfende Gegner als lebendige Feinde gruppiert.« (C. Schmitt, *Positionen und Begriffe*, Hamburg 1940, S. 15). Da wir es hier

Schmitt zitiert sich aus 1923 selbst, aber eben 1940. Wollte er den Grund der Niederlage der Arbeiterbewegung 1933 andeuten? Wollte er voller Trauer an den Reichtum der Diskurse, die wir mit Weimar assoziieren, denken? Hat er nicht einen Schlüssel in der *Politischen Theorie des Mythos* (1940) versteckt? Die irrationale Kraft des nationalen Mythos hat die 'rationale' des Klassenmythos gebrochen: die Energie des Nationalen war wie in Italien 1922 auch elf Jahre später gewaltsamer. Der Kampf der Mythen (*Polytheismus*, C.S.) markiert eine Zwischenstufe, ein Übergangsritual von der Herrschaft alter Götter zu der unpersönlicher Mächte (Weber, *Wissenschaft als Beruf*). Wie wenig Chance der Klassenkampfmythos hatte, ward bereits früh hellseherisch prognostiziert. »Die nationalistische Ideologie kann somit zur glänzenden Ablenkungs- und Verschleiерungs-ideologie des Klassenkampfes einer herrschenden Klasse gegenüber den zu Unterdrückenden werden (so für die westeuropäische Bourgeoisie in ihrem Kampf gegen das Proletariat und dessen triebschwächere - weil geistigere - Ideologie, während in Rußland gerade die Klassenkampfideologie zur Verschleiерungs-ideologie des russischen Nationalismus und Imperialismus wird und sich des Mittels der Weltrevolution bedient).« (Seidel 1927, 190)

IV.

Die Sorel-Umwege haben uns vom Thema abgebracht. Es mag fürs erste geklärt sein, daß Lukács Schmitt in seinen Diskurs aufnimmt. Wie nun Schmitt Lukács? 1932 in der 2. Auflage des *Begriff des Politischen* plazierte C. Schmitt wie ein Zeichen den Namen Lukács. 1933 (3. Auflage) verschwindet das Numinose. Herbert Marcuse reagiert überaus schnell. In der *Zeitschrift für Sozialforschung* zeigt er diese Ausgabe von *BdP* an und bespricht die Wunde Lukács. Löwith greift den Hinweis ein Jahr später (1935) in einer für Schmitt gewichtigeren *Zeitschrift* unter Pseudonym auf und muß in Rom 1936 erleben, daß Schmitt hinter seinem anonymen Namen den von Lukács vermutet! Zur gleichen Zeit geistert Schmitts Diktum, daß »Hegel gestorben sei« (1933), durch die Diskurse. Prominent wird es

bei C. Schmitt mit Erinnerungsarbeit zu tun haben, sei auf das »Gemeingut aller Kommunisten innerhalb der 3. Internationale« (Grunenberg) verwiesen. Selbst der »linksradikale« Lukács vor seiner Lenin-Lektüre war »im Einklang mit der Position eines ganz beträchtlichen Teils des linken Flügels der kommunistischen Parteien« (Kammer). Nach Jörg Kammler (*Politische Theorie von Georg Lukács*, Neuwied 1974, S. 167) und Antonia Grunenberg (*Bürger und Revolutionär*, Frankfurt/M. 1976, S. 151) hatte Georg Lukács ein unbedingt negatives Verhältnis zum Parlamentarismus und zur Weimarer Verfassung.

durch Marcuses großes *Hegel*-Buch und hat sich inzwischen so verselbständigt, daß es auf Klappentexten von Büchern als Signum gesetzt wird, ohne daß im Text auf C. Schmitt hingewiesen wird.¹⁷

Ich setze die Hegel-Geschichte gleich fort. Zuerst die andere, erneute Besetzung des alten Diskurses, der Überschneidung. 1958, im kältesten Krieg - Lukács war nach seiner Deportation nach Rumänien entlassen, die Kampagne gegen ihn lief auf Hochtouren - grüßt C. Schmitt den alten Diskurs-Freund/Feind gewissermaßen am anderen Ufer. »'Revolutionäre, die es nicht verstehen, die illegalen Kampfformen mit *allen* (von Lenin selbst unterstrichen) legalen zu verbinden, sind äußerst schlechte Revolutionäre.' So Lenin in der Schrift *Der Radikalismus, die Kinderkrankheit des Kommunismus*. Dazu die philosophische Darlegung von Georg Lukács aus dem Jahre 1920 über *Legalität und Illegalität*, abgedruckt in *Geschichte und Klassenbewußtsein ...*, ein Aufsatz, der wichtiger und aktueller ist, als die große Masse der seit 1920 erschienen Schriften zur Rechtsphilosophie und zum Naturrecht, weil er die Frage richtig unter die Begriffe *Legalität und Legitimität* gestellt hat.« (Schmitt 1958) Ähnlich auch die 4. Anmerkung zu seinem Legalitätsaufsatz von 1950, dort zum Kontext von russischer Revolution und seinem 'Diktatur-Buch' (1921) als seiner ersten intellektuellen Reaktion.

Der eine Verweis auf Lukács blitzt absichtsvoll am Ende jenes Aufsatzes auf, der auch bei linken Schmitt-Kennern als definitiver Schlußstrich mit dem nationalsozialistischen Engagement angesehen wird: *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, den C. Schmitt mehrfach als Vortrag zwischen Februar 1943 und Dezember 1944 gehalten hat und der für die Festschrift zum 60. Geburtstag seines Freundes Popitz gedacht war (Popitz

17 a) *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 4. Auflage 1963 (nach 2. Aufl. 1932), S. 63; b) *BdP* Hamburg, 3. Aufl. 1933, S. 44; c) Marcuse, in: *ZfS*, Jg. 3 (1934), S. 103; d) H. Fiala ("K. Löwith), in: *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 1935, Heft 2 (jetzt in: Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, S. 93-126, bes. S. 113ff.); e) »Vermutung«, K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart 1986, S. 85; f) »Hegel gestorben«, s. H. Marx über *Staat, Bewegung, Volk* (von C. Schmitt, Hamburg 1933), in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3. Jg. (1934), S. 272; g) H. Marcuse, *Vernunft und Revolution* (engl. 1941), dt. Neuwied 1962, S. 368. (Das hindert Jay nicht, in der *Kennedy-Debatte* dieses Zitat mit *falscher* Seitenangabe (21) statt (32) (wie bei Marcuse richtig) abzukupfern. Jays Bemerkungen zur Hegelschen Dialektik sind schlicht gegenstandslos (ebd., S. 549ff.), wenn man die reichhaltigen *Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Carl Schmitt und Hegel (Politik und Vernünftigkeit)* von Jean-François Kervegan, in: *Staat*, 27. Jg. (1988), S. 371-391, studiert. Geradezu absurd aber ist die Behauptung, Kirchheimer hätte unter Pseudonym mit Wollen und Wissens Schmitts 1935 in Deutschland veröffentlicht, was Kennedy (*Telos*, S. 106/107) zurechtrückt (Jay, a.a.O., S. 546). Der Kirchheimer-Text wurde mit ausführlicher Legende von W. Luthardt bereits 1976 im 1. Heft der *Kritischen Justiz* abgedruckt.

wurde am 2. Februar 1945 hingerichtet). Ich kann nicht das verwirrende Verweisspiel Schmitts in diesem berühmten Abschnitt *Die Rechtswissenschaft als letztes Asyl des Rechtsbewußtseins* ausdeuten, nur soviel: der Anschluß für die Lenin/Lukács-Erwähnung ist das Jahr 1848, darin versteckt das *Kommunistische Manifest* ebenso wie Marx' *Judenfrage*.

Noch verborgener ist das Dialogangebot an den Lukács des Diskurses vor 1933, an anderer Stelle von *Problem der Legalität* von 1950. Es handelt sich um seine erste *sachliche* Reflexion über den Sieg des Nationalsozialismus, nachdem Schmitt seine Verstrickungen und die Zwänge der alten Diskurse Donoso Cortes verarbeitet hat - zumindest als Versuch, der meines Erachtens unterschätzt wird, wenn die 'Paratexte' (Genette) als Maß genommen werden würden. Was bei Carl Schmitt vielen als Larmoyanz erscheint, zerbricht durchaus die sonstigen Verdrängungen und Verschweigungen. Ich lese, gewaltsam zugegeben, Schmitts Legalitätstext als Versuch, gewissermaßen die Logiken und Naivitäten des Weimarer Diskurses auszuloten, als ferne Botschaft an den von Stalin unterworfenen, ihn anerkennenden Lukács, den uns Ferenc Fehér nicht vergessen läßt! Anders: er fordert Lukács höflich auf, für den marxistischen Diskurs in Zukunft die gleiche Arbeit zu leisten. 1968 nach dem Einmarsch der sowjetischen Panzer in Prag wird es mit Lukács' Schrift *Sozialismus und Demokratisierung* (veröff. 1987) soweit sein.

Die Diskurse Weimars sind verbrannt im Faschismus, im Stalinismus aufgezehrt. Horkheimers berühmte schroffe Zurückweisung der, um mit Schmitt zu sprechen, »Aufspaltung des Rechts in Legalität und Legitimität« unter der Codierung von Dichotomien wie formelle/materiale oder liberale/soziale Demokratie, weiß darum ebenso wie um deren Funktion als Deckbegriffe für »Revolution« oder erneut C. Schmitt: »Verwandlung der historischen in die revolutionäre Legitimität« (Schmitt 1958, 425).¹⁸ Nein, ernsthaft konnte nach Beendigung des »Europäischen Bürgerkriegs« nicht mehr das Waffenarsenal geplündert werden; *die* Geschichte wäre erst zu schreiben, für die bereits das Motto vorgeschlagen sei. »Die revolutionären Theorien vergewaltigen die Geschichte, ohne sie zu schwängern. Unfähig, die Ereignisse ihren Zwecken anzupassen, sind diese Theorien sprachlose

18 In seinem letzten großen Aufsatz, *Die legale Weltrevolution* (in: *Staat*, Heft 3, 1978), variiert C. Schmitt das Thema ein weiteres Mal, jetzt mit Blick auf die (von ihm maßlos überschätzten) Potentiale der »eurokommunistischen« Parteien.

Hebammen von Schwangerschaften, die gerisseneren und abgefeimteren Vätern zuzuschreiben sind.« (Nicolás Gómez Dávila)

V.

Der Geist Hegels wanderte »über Karl Marx zu Lenin und nach Moskau ... Dort bewährte sich seine dialektische Methode ihre konkrete Kraft in einem neuen konkreteren Feindbegriff, dem des *Klassenfeindes* und verwandelte sowohl sich selbst, die dialektische Methode, wie alles andere, Legalität und Illegalität, den Staat, sogar den Kompromiß mit dem Gegner, in eine 'Waffe' dieses Kampfes. Bei Georg Lukács (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923, *Lenin*, 1924) ist diese Aktualität Hegels am stärksten lebendig.« (Schmitt 1963, 62f.) Nebenbei sei festgehalten, daß die Erwähnung des Lenin-Buches von 1924 meines Wissens singulär ist für den rechten Diskurs Weimars, und auch der Legalitätsaufsatz wird als Interpretation von Lenin begriffen, als ob Schmitt geahnt hätte, daß zum einen *Geschichte und Klassenbewußtsein* zwei Schichten aufweist, eine vor- und eine nachleninsche,¹⁹ daß zum anderen Lukács persönlich wegen seiner Parlamentarismus-Schrift (GLW 2, 95ff.) von Lenin angegriffen worden ist. Wenn Hegel legitim nach Moskau ausgewandert war, mußte er folglich am 30. Januar 1933 in Berlin »gestorben sein«. 1936 notiert Carl Schmitt eine erneute Wanderungsbewegung. »Der Kampf um *Hegel*, die Frage, ob er noch lebt oder ob er gestorben ist, oder ob der lebendige Hegel heute in Rom, in Berlin oder gar in Moskau residiert, sind für das faschistische Italien zugunsten Roms entschieden.«²⁰ Wie es sich für einen Absoluten

19 Vgl. dazu den glänzenden Aufsatz von Norman Levine, *Marx enthegeln*, in: Löwy 1987, bes. S. 142ff. Zur vor-leninschen Schicht wären wohl auch die direkten Übernahmen von Szabo (und darunter verborgen Sorel) zu zählen; vgl. Georg Trautmann, *Primat des Kulturellen. Die Vorwegnahme des Linkskommunismus in der syndikalistischen Theorie Ervin Szabos*, in: Bernbach/Trautmann (Hrsg.), *Georg Lukács*, Opladen 1987, S. 136-139 sowie die wichtige Dokumentation Karadi/Vezer (Hrsg.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt 1985.

Lukács' Aufsatz *Legalität/Illegalität* ist mit Juli 1920 in *Geschichte und Klassenbewußtsein* datiert; was aber eine Überarbeitung im Sinne von Lenins Kritik an G. Lukács nicht ausschließt: Die Überarbeitungen sind zudem sehr unterschiedlich für die einzelnen Aufsätze von *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Eine erste Fassung ist in der Zeitschrift *Kommunismus*, 1. Jg., Heft 35, S. 1259-1264 (9.9.1920) und Heft 36-37, S. 1324-1333 (18.8.1920) (LPA, II, 90) erschienen. Der 2. Titel unter *Legalität/Illegalität* ist nach Miklós Mesterházi nicht Teil von *Geschichte und Klassenbewußtsein*, welches ja vordem im Handel war, sondern ein Auszug aus diesem Buch in der *Roten Fahne* Nr. 185, 12.8.1923. Insoweit muß die Angabe in LPA, III, S. 184 korrigiert werden.

20 In: *Deutsche Juristen-Zeitung*, 41. Jg. (1936), Heft 10, Sp. 620. 1936 orientierte sich Carl Schmitt auf Rom um, weshalb der Weltgeist wohl das Kommando von 1933 korrigiert hat: »Ich halte mich daran, daß der Weltgeist das Kommandowort zu avancieren gegeben hat; solchem Kommando wird pariert.« Carl Schmitts Widmung in *Staat, Bewegung, Volk* für den Staatssekretär (und Kollegen als

Geist, auch Weltgeist wie dem Hegels gehört, sprengt er schließlich die Topographie der faschistisch/stalinistischen Zentren und erlangt seinen eigentlichen Ort: »... wächst unaufhaltsam und unwiderstehlich der neue Nomos unseres Planeten.«²¹

Staat, Bewegung, Volk betonte »die andere Hegel-Linie«: »Was an Hegels mächtigem Geistesbau überzeitlich groß und deutsch ist, bleibt auch in der neuen Gestalt weiter wirksam.« (S. 32) *Land und Meer* entschlüsselt sich fast 40 Jahre nach dem Erstdruck: »Ich überlasse es dem aufmerksamen Leser, in meinen Ausführungen den Anfang eines Versuches zu finden, diesen § 247 in ähnlicher Weise zur Entfaltung zu bringen, wie die §§ 243-246 im Marxismus zur Entfaltung gebracht worden sind.«²²

Die Diskursüberschneidung wird ein letztes Mal thematisiert. Ob noch direktere Spuren einer Übernahme zu finden sind, wie es Reinhard Mehring (Berlin 1990, dessen Dissertation ich viele Hinweise verdanke) vermutet, muß der Briefwechsel, müssen die Tagebücher im Nachlaß beweisen. Mehrings Idee, Lukács' *Verdinglichungs*-Aufsatz in *Geschichte und Klassenbewußtsein* sei für die Rationalisierungs-Kritik in *Römischer Katholizismus* Vorbild gewesen, geht sicherlich fehl. Nicht allein die Gleichzeitigkeit des Erscheinungsjahres (1923) macht diese Annahme wenig plausibel, entschiedener ist dagegen einzuwenden, daß die Spezifik der 'Ratio'-Kritik in *beiden* Büchern unmittelbar im Horizont der Fragestellungen ihres gemeinsamen Lehrers Max Weber ihre Prägnanz erhält und natürlich so ihre Ähnlichkeit. Trotzdem möchte ich auch eine Spekulation zum Schluß wagen. Mir scheint, daß die Darlegung des Marxismus im 3. Abschnitt seiner *Parlamentarismusschrift sensu strictu* die Lukács-Lesart, die Hegelsche von *Geschichte und Klassenbewußtsein* ist. Ein Satz wie »Die dialektische Konstruktion steigender Bewußtheit zwingt den konstruierenden Denker, sich selbst mit selben Denken als die Spitze der Entwicklung zu denken« (Schmitt 1969, 73), erinnert er nicht an: »Gerade der eminent praktische

»Preußischer Staatsrat«) Roland Freisler (*Deutsche Justiz*, 96. Jg., 5. Jan. 1934, S. 38). Die Um- oder Wegwendung vom Nationalsozialismus zum Faschismus schildert Wolfgang Schieder, in: *Carl Schmitt in Italien*, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 37. Jg. Heft 1 (1989), bes. S. 17ff. - dort steht auch die Mitteilung, daß erstgenannter Aufsatz auch ins Italienische übersetzt worden ist (Lo Stato 1936), also das Kommando in Rom verstanden werden konnte.

- 21 C. Schmitt, *Land und Meer*, Leipzig 1942, S. 76. Dieser (fast) Schlußsatz wird dann von C. Schmitt bis 1945 entfaltet zum *Nomos der Erde* (veröffentlicht 1950). Zur Einschätzung der Spätphase vgl. meine Skizze *Carl Schmitt und der Nationalsozialismus*, in: K. Hansen/H. Lietzmann (Hrsg.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Opladen 1988.
- 22 Nachbemerkung von Carl Schmitt vom 10.4.1981 für die dritte Auflage von *Land und Meer*, Köln-Lövenich (edition Maschke), S. 109.

Charakter der kommunistischen Organisation, ihr Wesen als Kampfpartei setzt einerseits die richtige Theorie voraus, da sie sonst scheitern müßte; andererseits produziert und reproduziert diese Organisationsform die richtige theoretische Einsicht, indem sie die Empfindlichkeit der Organisationsform für die Folgen einer theoretischen Einstellung bewußt und organisatorisch steigert.« (GuK, 330)? Mir scheint eine solche Möglichkeit, daß Schmitt den Marxismus in der Manier von Lukács darstellt, wahrscheinlicher als die Mehringsche Vermutung. Und doch, ich würde bei den beiden Texten von 1923 von einer Wahlverwandtschaft ausgehen (wofür nicht bloß die jeweilige direkte/resp. indirekte Zurückweisung von und auf Sorel²³ zeugen würde). Beide Diskurse handeln über die »Fähigkeit zur Form«, reaktivieren »Gemeinschaft« (vgl. Jung 1981, 39ff.) nach der Erfahrung von Gesellschaft: was bei Schmitt *Repräsentation* heißt, lautet bei Lukács *Organisation*, oder als materialisierter Diskurs: Kirche/Kommunistische Partei. Die Überkreuzung der Diskurse lädt also ein Feld auf, das heterogen anmutet, aber plötzlich elektrifiziert aufscheint: wird davon ein Mensch berührt, erfährt er einen Schock wie Hugo Ball, der vom anarchistischen Dadaismus zum Katholizismus gestoßen wird, oder dieser Mensch wird zerrissen, Opfer der Diskursüberschneidung, ums Leben gebracht wie der geniale Alfred Seidel, welcher nach seinem Bericht über die Diskurs-Formationen sich ein Jahr nach jenen singulären Texten konservativer und marxistischer Revolution im November 1924 selbst tötet.

Hinter den Diskursen, ihrer Trägheit, warten Körper auf ihre Dispositive von Macht und Herrschaft: »Und der Diskurs - dies lehrt uns immer wieder die Geschichte - ist auch nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.« (Foucault 1974, 8)

Die *Kennedy-Debatte* hat nach 1933 keine Wahrheit mehr; denn die Diskurse, die ab 1848 Revolution und Konterrevolution gebaren, sind zerrieben, zerstäubt; und auch wir sind müde geworden. Wie fremd ist uns, wie nahe hingegen dem Sozialisten Sorel der Satz, »der unmittelbar kräftigt und der wie eine Leuchtkugel ein finsternes Tal erhellt: 'Im Augenblick des Todes treten wir in die Substanz der Geschichte ein'.« (Jünger 1989): der Satz des kämpferischen Katholiken Leon Bloy!

23 Sorel ist Angriffspunkt und Reibungsfläche bei C. Schmitts *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923, S. 17ff.) - was früh schon mit Überraschung Hugo Ball gespürt hat (in Taubes 1983).

Jürgen Eypert

Realismus, Totalität und Entfremdung

Zu einigen Differenzen in den ästhetischen Theorien von
Georg Lukács und Ernst Fischer

Die persönliche Bekanntschaft Ernst Fischers und Georg Lukács' geht auf die Zeit des gemeinsamen Moskauer Exils zurück. Vermittelt wurde sie durch beider Freund József Révai. Man darf als *terminus a quo* 1938, als Fischer endgültig in Moskau ansässig wurde, und als *terminus ante quem* 1941, als er sich zusammen mit Becher und Révai bei Dimitroff für die Haftentlassung von Lukács verwendete (vgl. GD, 163)¹, ansetzen.

Ohne daß sich ihre Beziehung näher dokumentieren ließe, spricht wenigstens auf Seiten Fischers für eine intensivere Kenntnisnahme der Entwurf einer Würdigung von Lukács' Schriften anlässlich von dessen 60. Geburtstag und ein längerer Begleitbrief an den bereits ins befreite Ungarn Aufgebrochenen. An der Fertigstellung dieses Artikels wurde Fischer durch die Eroberung Wiens Anfang April durch die Rote Armee und seine sofortige Rückkehr nach Österreich gehindert. Am Anfang des fünfseitigen Briefes heißt es, dieser solle »den vorläufigen Ersatz für die künftige Abtragung einer geistigen Dankesschuld«² darstellen und belegt damit die Bedeutung von Lukács auch als sein Lehrer. In dem beigehefteten, ebenfalls fragmentarischen Jubiläumsartikel findet dieses Verhältnis etwa seinen Niederschlag in der Charakteristik der Kunst im imperialistischen Zeitalter, die deutlich die Übernahme von Lukács' Bewertungskriterien und seiner Erbe-Konzeption veranschaulicht, es heißt da: »Kultur wurde zum Reizmittel,

1 Der Titel von Lukács' unausgeführter Autobiographie mag u.U. von Fischers knappem Lukács-Porträt in dessen autobiographischen Buch *Erinnerungen und Reflexionen* inspiriert sein, wo es heißt: »Sein Dasein ist gelebtes Denken.« (Ernst Fischer: *Erinnerungen und Reflexionen*. Frankfurt/M.: Sandler 1987, S. 469).

2 Undatierter ms. Brief im Ernst Fischer-Nachlaß DO-126/3 im Institut für Zeitgeschichte der Universität Wien, S. 1.

zum Rauschmittel, und da waren Schopenhauer und Nietzsche, Götterdämmerung und Parzifal, Naturalismus und Symbolismus ungleich reizvoller, berauschender, 'interessanter' als die Klassiker in ihrer geradlinigen Ungebrochenheit.«³ Ermessen läßt sich die Wandlung von Fischers ästhetischem Urteil über das literarische Erbe erst richtig, wenn man es mit seinen Auffassungen Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre vergleicht, wo es etwa in einer Rezension von *Manhattan Transfer* einmal rühmend heißt: »Dos Passos ist wunderbar traditionslos«⁴ und auch andernorts immer die Gegenwartsbezogenheit literarischer Formen hervorgehoben wird. Freilich hatte Fischer sich der öffentlichen Lobrede auf die Moderne seit seinem Anschluß an die Kommunistische Partei im Februar 1934 enthalten, aber er übte auf literaturkritischem Terrain ohnehin bis 1941 eine seiner Tätigkeit im Dienste der KI geschuldete Abstinenz.

Manifest wird die Modellhaftigkeit von Lukács' literaturtheoretischen Aufsätzen vor allem der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre in Fischers 1949 erschienenem Buch *Kunst und Menschheit*, das die erste Fassung seiner ästhetischen Theorie bereits unter dem späterhin beibehaltenen Titel *Von der Notwendigkeit der Kunst* enthält, die ja jeweils wesentlich erweitert und verändert 1959 in der DDR und 1967 in der BRD publiziert wurde. Neben dieser Keimform seines systematischsten und theoretisch ambitioniertesten Werkes beinhaltet *Kunst und Menschheit* auch die umfangreiche Studie *Doktor Faustus und die deutsche Katastrophe*, die also gleichzeitig mit Lukács' Aufsatz *Die Tragödie der modernen Kunst* entstanden ist.

Bevor ich vergleichend auf diese beiden Deutungen von Thomas Manns Roman zu sprechen komme, seien wenigstens stichwortartig der Realismus-Begriff und einige seiner künstlerischen Implikate in der Lukácsschen Prägung rekapituliert, wie sie ihrer beider Lektüre zugrundeliegen. Ausgangspunkt ist die Anforderung an die Kunst, die unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierende Wirklichkeit in intensiver Totalität widerzuspiegeln, d.h. die ausschlaggebenden, objektiven Bestimmungen des menschlichen Daseins »in richtigem und richtig proportioniertem Zusammenhang«⁵ zu erfassen. Die adäquate künstlerische Methode, die das allein zu leisten vermag, ist der Realismus, dessen Verfahren Lukács in seinem

3 Entwurf eines Artikels zum 60.Geburstag von Georg Lukács, (Anm. 1) S. 2.

4 Ernst Fischer: Der Geist des Amerikanertums. »Manhattan Transfer« von Dos Passos, in: *Arbeiterzeitung*, 15.1.1928

5 Georg Lukács: Kunst und objektive Wahrheit (1934), in: ders.: *Kunst und objektive Wahrheit*. Leipzig: Reclam 1977, S.63-112, hier S. 77

programmatischen Beitrag zur Expressionismusdebatte *Es geht um den Realismus* - womit er signalisieren wollte, daß die Expressionismusdebatte eigentlich eine um den Realismus sei - folgendermaßen skizzierte:

»Jeder bedeutende Realist bearbeitet - auch mit den Mitteln der Abstraktion - seinen Erlebnisstoff, um zu den Gesetzmäßigkeiten der objektiven Wirklichkeit, um zu den tiefer liegenden, verborgenen, vermittelten, unmittelbar nicht wahrnehmbaren Zusammenhängen der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu gelangen. Da diese Zusammenhänge nicht unmittelbar an der Oberfläche liegen, (...) entsteht für den bedeutenden Realisten eine ungeheure, eine doppelte künstlerische wie weltanschauliche Arbeit: nämlich erstens das gedankliche Aufdecken und künstlerisch-gestalterische Zeigen dieser Zusammenhänge; zweitens aber, und unzertrennbar davon, das künstlerische Zudecken der abstrahiert erarbeiteten Zusammenhänge - das Aufheben des Abstrahierens. Es entsteht durch diese *doppelte* Arbeit eine neue, gestaltet vermittelte Unmittelbarkeit, eine gestaltete Oberfläche des Lebens, die, obwohl sie in jedem Moment das Wesen klar *durchscheinen* läßt (...) doch als Unmittelbarkeit, als Oberfläche des Lebens erscheint. (...) Das ist die künstlerische Einheit von Wesen und Erscheinung.« (GLW 4, 323f.)

Diese - wie Lukács formuliert - schöpferische Methode verlangt die Anwendung ganz spezifischer künstlerischer Gestaltungsmittel wie der Hierarchisierung der widergespiegelten Wirklichkeitselemente, der Darstellung typischer Charaktere in typischen Situationen oder der Entfaltung einer fortschreitenden Handlung als »dichterische Form der Widerspiegelung der Wirklichkeit« (GLW 5, 222), die alle in die ästhetische Geschlossenheit des Kunstwerks als Widerspiegelung des bewegten Lebensprozesses in seinem konkreten Zusammenhang einmünden.

Einige dieser formalen Prinzipien finden sich in Fischers *Kunst und Menschheit* wieder, wenngleich der Bereich der künstlerischen Mittel hier insgesamt noch relativ wenig analysiert und begrifflich differenziert ist. Die methodische Dimension des Realismus als auch die Zentralstellung von Totalität und Widerspiegelung sind hingegen in ähnlicher Weise als leitende Kategorien ausgeprägt. Die von denselben gesellschaftstheoretischen und ästhetischen Vorstellungen ausgehenden Interpretationen, die hier nicht in extenso nachgezeichnet werden sollen, weisen natürlich zahlreiche übereinstimmende Beobachtungen auf, wenngleich der Gang der Argumentation sehr abweichend ist. Eine grundlegende Differenz besteht auch sicher

darin, daß Lukács Thomas Manns Roman apriori zum neuerlichen Exempel einer zeitgemäß fortgeführten Tradition des kritischen Realismus erklären will, während Fischers Lektüre stärker weltanschaulich motiviert ist und entsprechend wesentlich kritischer ausfällt.

Lukács nämlich attestiert der für ihn notwendigen Trennung von 'großer Welt' und 'kleiner Welt', d.h. der Regression des welterobernden Faust auf einen 'Faust in der Studierstube', durch die These vom Verfallsprozeß der deutschen Kultur nach 1848 »eine historische und deshalb künstlerische Authentizität« (GLW 7, 546) und legitimiert Leverkühns Isolation damit, daß »die Verbindung von Wahrheit- und Lebensuchen mit gesellschaftlicher Praxis hier von vornherein unmöglich ist« (GLW 7, 546f.). Gleichzeitig jedoch enthalte die 'kleine Welt' alle wesentlichen Bestimmungen und Inhalte der 'großen', die der Roman selbst indes als episch gestaltete ausspart. Deren ideologische Tendenzen erscheinen im Roman komprimiert in der Gestalt des Teufels, den Lukács als »karikaturistische Konzentration der imperialistischen Selbstzerstörung« (GLW 7, 560) der evaporierten gesellschaftlichen Basis substituieren muß, um die Welthaltigkeit und Totalität des Textes zu fingieren. Gert Sautermeister hat eine Vielzahl von Widersprüchen und Gewaltsamkeiten in Lukács' Interpretation des *Faustus*-Romans von dieser Grundaporie der nur unterstellten Widerspiegelung wesentlicher gesellschaftlicher Tendenzen abgeleitet und Lukács gar als »Anwalt der Mystifikation« angeprangert, indem er - Opfer seines eigenen der Lektüre vorgängigen Deutungszwangs - die im Roman betriebene Dämonisierung des historischen Prozesses als »einen welthaltigen Realismus feiert«⁶. Fischer hingegen setzt in seiner Kritik gerade hier an und sieht in Thomas Manns Roman zwar eine radikale Selbstkritik des Bürgertums und die illusionslose Schilderung der individuellen und historischen Konsequenzen eines verführten, dämonisierten Denkens, zugleich aber ein Befangenbleiben in eben dieser deutschen Mythologie. Er spricht einmal sogar von einem »Rückfall in die schlimmste romantische *Schicksalstragödie*« und führt die nicht überwundene Mystifizierung realer Prozesse auf die Verflüchtigung der gesellschaftlichen Sphäre und auf die Ignorierung »der

6 Gert Sautermeister: Vergangenheitsbewältigung? Thomas Manns »Doktor Faustus« und die Wege der Forschung, in: *Basis. Jahrbuch für deutsche Gegenwartsliteratur*, Bd 7. Hg.v. Reinhold Grimm u. Jost Hermand. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971, S. 26-53, hier S. 35

entscheidenden, geschichtsbildenden Klassen und Schichten«⁷ im Text selbst zurück.

Es soll im weiteren nicht darum gehen, Fischers Einwände als allzu mechanische Anwendung des Widerspiegelungstheorems zu brandmarken oder in Lukács' Deutung seine im Kern rein geistesgeschichtliche Methodik als am Werk zu erweisen, wichtiger und interessanter für die erst später sichtbar werdende Differenz ihrer ästhetischen Theorien ist eine - retrospektiv betrachtet - charakteristische Abweichung in ihren Kommentaren zu Adrian Leverkühns Opus *Apocalipsis cum figuris* von 1919. Im Schluß des dreiteiligen 34. Kapitels, in dem Serenus Zeitblom den Versuch unternimmt, dieses Werk zu beschreiben, das strukturell und erzähltechnisch als die dialektische Synthese von Leverkühns 'Hauptweh' und den kulturkritischen Diskursen über den notwendigen Zusammenbruch des Humanismus und die zynisch begrüßte »intentionelle Re-Barbarisierung« in den Schwabinger Intellektuellensalons aufzufassen ist, folgen zwei Passagen unmittelbar aufeinander, die von den beiden marxistischen Interpreten jeweils in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen zur Bedeutung von Leverkühns musikalischer Formensprache gerückt werden. Der ganze Textabschnitt lautet wie folgt:

»...das ganze Werk ist von dem Paradoxon beherrscht (wenn es ein Paradoxon ist), daß die Dissonanz darin für den Ausdruck alles Hohen, Ernsten, Frommen, Geistigen steht, während das Harmonische und Tonale der Welt der Hölle, in diesem Zusammenhang also einer Welt der Banalität und des Gemeinplatzes, vorbehalten ist. Aber ich (...) wollte hinweisen auf die seltsame Klangvertauschung, die oft zwischen dem Vokal- und dem Instrumental-Part der 'Apokalypse' statthat. Chor und Orchester stehen einander nicht als das Menschliche und das Dingliche klar gegenüber; sie sind ineinander aufgelöst: der Chor ist instrumentalisiert, das Orchester vokalisiert, - in dem Grade und zu dem Ende, daß tatsächlich die Grenze zwischen Mensch und Ding verrückt erscheint.«⁸

Dieser letzte Halbsatz ist bei Fischer durch Kursivierung hervorgehoben, denn in ihm sieht er die im Roman selbst avancierteste Einsicht in die gesellschaftlichen Ursachen der Deformation von Leverkühns künstlerischer Subjektivität. Dem apokalyptischen Oratorium selbst vermag Fischer zwar

7 Ernst Fischer: Thomas Mann und die deutsche Katastrophe, in: Ders.: *Kunst und Menschheit*. Wien: Globus 1949, S. 37-97, hier S. 42 u. 46

8 Thomas Mann: *Doktor Faustus*. Frankfurt/M.: Fischer 1960 (= GW Bd VI) S. 498

ebensowenig wie Lukács seine produktive Kritik abzulauschen, aber anders als dieser, der über den gleichzeitigen Beschluß des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei der Sowjetunion über die moderne Musik gebeugt den *Doktor Faustus* als triumphales 'quod erat demonstrandum' in der Hand schwenkt⁹, bezieht Fischer aus dieser ausweglosen Schlußfigur bürgerlicher Kunst die Lizenz, »einer Reihe von gesellschaftlichen Krankheits-symptomen«¹⁰ im Roman nachzuspüren, die zur Pathogenese der *Apocalipsis cum figuris*, die der ästhetische Vorklang der deutschen Katastrophe ist, gehören.

Während für Lukács mit der von Zeitblom beglaubigten »bewußten Verkehrung der Funktion von Harmonie und Dissonanz«¹¹ diese neutönde Musik des Regelverstoßes, der Perversion, also der Dekadenz überführt ist und damit allen Anspruch auf erkenntnisfördernde Funktion verwirkt hat, integriert Fischer sie in ein System von auf der Erfahrungsebene angesiedelten Symptomen, die immerhin gesellschaftliche Fehlentwicklungen als menschliche Defizienz vergegenwärtigen. So begreift er etwa Leverkühns Kälte und Gleichgültigkeit als Reflex einer »Krisenzeit, wenn plötzlich die Schlotte kalt und sinnlos zum Himmel ragen«¹² und erblickt in dem Riesenbau technischer Regeln, Zwänge und Konvenienzen in der Musik oder dem kolossalen System »von Produkten, gesellschaftlichen Erzeugnissen, technischen und organisatorischen Apparaten«¹³ das Regiment einer künstlichen, erstarrten *Ersatzwelt*, »ähnlich der melancholischen Vegetation des Jonathan Leverkühn.«¹⁴ Typisch für Fischer - gerade auch in der Differenz zu Lukács' Lektüre - ist die ausführliche Betrachtung von Leverkühns Sexualität. Fischer hebt hervor, daß »die Fremdheit zwischen Mensch und Mensch (...) auch die Erotik (verunstalte)«¹⁵ und auch hier an die Stelle der Liebe »der *Ersatz* (tritt), der kalte Rausch, der fressende Tropfen, die melancholische Hetaerea esmeralda«¹⁶. Als Summe all dieser Phänomene sieht er durch Leverkühns *Apocalipsis cum figuris* und das

9 Vgl. Georg Lukács: Thomas Mann: Die Tragödie der modernen Kunst, in: Ders.: *Kunst und objektive Wahrheit*. a.a.O., S. 423-477, hier S. 448. Die Passage ist in der Werkausgabe gestrichen, vgl. GLW Bd 7, S. 557

10 Ernst Fischer: Thomas Mann und die deutsche Katastrophe, a.a.O., S. 58

11 Georg Lukács: Die Tragödie der modernen Kunst, a.a.O., S. 557

12 Ernst Fischer: Thomas Mann und die deutsche Katastrophe, a.a.O., S. 65

13 Ebd., S. 64

14 Ebd.

15 Ebd., S. 68

16 Ebd., S. 70

monströse opus magnum *Dr. Fausts Weheklag* »die Menschenstimme verschlungen von dem unmenschlichen Orchester der toten Dinge«¹⁷, begreift sie als eine Art Hohes Lied der Entfremdung.

Diesem Aspekt »des Hinauswachsens toter Dinge und abgelebter Formen über den Menschen«¹⁸ wird in zunehmendem Maße sein Augenmerk gelten, aus dieser Optik wird sich immer bewußter der Emanzipationsprozeß seiner Realismus-Konzeption und ästhetischen Theorie entwickeln, den ich hier noch ein Stück weit verfolgen will. Wie sehr gerade marxistische Kunsttheorie immer auch im historischen und (partei-)ideologischen Kontext gesehen werden muß, zeigen Fischers programmatische Aufsätze am Anfang der fünfziger Jahre, die von einer Phase der Stagnation, ja der Regression zeugen.

In dem Vortragstext *Probleme der modernen Kunst* aus dem August 1951 wird postuliert, daß »die werdende Kunst dieser geschichtlichen Epoche (...) der Philosophie des dialektischen und historischen Materialismus« bedürfe, und damit dem Primat abstrakter Erkenntnis vor künstlerischer Unmittelbarkeit das Wort geredet. Zwar heißt es forsch: »Der Künstler unseres Zeitalters muß experimentieren. (...) Jedes Experimentieren ist notwendig und nutzbringend«, doch folgt dann der einschränkende Nachsatz: »wenn es nicht um seiner selbst willen geschieht«¹⁹. Ähnlich am Ende des Artikels, auch hier der generöse Auftakt: »Wir denken nicht daran, den Künstlern eine bestimmte Formensprache vorzuschreiben«, dann die beserwiserische und letztlich infame Klausel: »...und wenn sie aufrichtige, selbstkritische Menschen sind, werden sie entdecken, daß bestimmte Formen, bestimmte Stilarten nicht geeignet sind, die Wirklichkeit in ihrer Fülle und Tiefe auszudrücken.«²⁰ Es ist ein wenig befremdlich, daß Fischer in seinem letzten, unvollendet gebliebenen Buch *Das Ende einer Illusion*, dem zweiten Teil seiner Autobiographie, wo er ausführlich auf diesen Vortrag eingeht und große Abschnitte zitiert, beide Male diese einschränkenden Ausführungsbestimmungen unterschlägt. Hier gesteht er auch, daß er in seiner Einschätzung der literarischen Moderne, statt sie gewissenhaft zu

17 Ebd., S. 85

18 Ebd. S. 58

19 Ernst Fischer: *Probleme der modernen Kunst*, in: *Tagebuch* 6 (1951), H. 18, S. 3-6, hier S. 3 u. S. 5

20 Ebd., S. 6. Wenn der Begriff 'ausdrücken' hier an einer Stelle steht, wo man 'widerspiegeln' erwartet, ist diese synonyme Verwendung vielleicht nicht ohne, wenn auch unbewußt tiefere Bedeutung. Fischer hat zum Wesen der Kunst, vor allem der Lyrik, immer ihren Ausdruckscharakter gerechnet. Dazu paßt, daß eine explizite Distanzierung vom Expressionistischen auch in seinen 'orthodoxen' Schriften nicht vorkommt.

analysieren, allzu bereitwillig die Urteile des Lehrers und Freundes Lukács übernahm²¹. Damit hat es aber alsbald sein Ende.

Zwar übernimmt Fischer in dieser Zeit auch den Begriff des kritischen Realismus zur Kennzeichnung der Erbelinie Goethe-Balzac-Tolstoi, der er in *Kunst und Menschheit* erstmals Referenz erwiesen hatte, aber in den nächsten Jahren erfolgt eine sukzessive Uminterpretation dieses Begriffs. Deutliche Abweichungen von der Realismus-Konzeption Lukács' finden sich dann in dem Aufsatz *Das Problem der Wirklichkeit in der modernen Kunst*, der 1958 wie nun die meisten seiner literaturkritischen und kunsttheoretischen Essays in *Sinn und Form* erschien. Ich möchte betonen, daß die sich jetzt stärker konturierende Ablösung von Lukács' Positionen keineswegs etwas mit dessen Abgabe zum Freischuß nach den Ereignissen in Ungarn zu tun hat. Fischers Kritik ist weit eher der diametrale Gegenpol zum Revisionismus-Vorwurf, den er sich ja selbst bald auf den Hals zog.

In dem Aufsatz *Das Problem der Wirklichkeit in der modernen Kunst* bemängelt Fischer am traditionellen Widerspiegelungs-Begriff einerseits die unzureichende Berücksichtigung der »künstlerischen Teilnahme« und fährt dann fort: »Nicht nur das mit Händen zu Greifende, sondern auch das Unbegreifliche, auch der Traum, die Vision, das Kunstwerk selbst sind Wirklichkeit, nicht nur das von uns unabhängig Existierende, sondern auch die von unserer Phantasie produzierten Assoziationen.«²² Daneben möchte ich ein längeres Zitat von Lukács aus dessen Studie *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus* von 1957 stellen:

»Es ist also selbstverständlich, daß die realistische Literatur, als treue Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit, die abstrakten und konkreten Möglichkeiten der Menschen in einer solchen realen Verbundenheit und Entgegensetzung darstellt. Das Inerscheintreten der konkreten Möglichkeit eines Menschen entlarvt die abstrakten als zwar vorhandene, aber als innerlich unwahre. (...) Während also die abstrakte Möglichkeit sich bloß im Subjekt ausleben kann, hat die konkrete Möglichkeit dessen Wechselwirkung mit den objektiven Tatsachen und Kräften des Lebens zur Voraussetzung. Diese haben aber notwendig immer einen objektiv gesellschaftlich-geschichtlichen Charakter. D.h., die literarische Darstellung der konkreten Möglichkeit setzt eine konkrete Darstellung konkreter Menschen in

21 Ernst Fischer: *Das Ende einer Illusion*. Frankfurt: Vervuert 1988, S. 279

22 Ernst Fischer: *Das Problem der Wirklichkeit in der modernen Kunst*, in: *Sinn und Form* 10 (1958), H. 3, S. 461-483, hier S. 467

konkreten Beziehungen zur Außenwelt voraus. Nur in einer lebendigen und konkreten Wechselwirkung von Menschen und Umwelt kann die konkrete Möglichkeit eines Menschen aus der schlechten Unendlichkeit seiner abstrakten Möglichkeiten heraustreten und sich als die bestimmende konkrete Möglichkeit gerade dieses Menschen auf gerade dieser Entwicklungsstufe erweisen.« (GLW 4, 474)²³

Ein wahrer Terrorismus an Objektivität, Abstraktheit und bestimmter Konkretion ist hier am Werk, eine begriffliche Megamaschine, die schon sprachlich jedes Erwägen der Legitimität von Vision, Traum, Phantasie und Assoziation in den Bereich der Regelverletzung verweist.

Lukács hält denn auch Kafka, der ihm als Verkörperung des Avantgardismus und Antipode von Thomas Mann gilt, die Entwirklichung der Wirklichkeit zu einem angsterfüllten Traum vor. Welt existiere bei ihm nur als Katalysator bewußtseinsimmanenter Visionen, die selbst die realistisch erfaßten Details zu einem allegorischen Ensemble von gespenstischer Unwirklichkeit transformierten. Lukács betrachtet den Zug zur Allegorie, die für ihn apriori der Sphäre des Transzendenten verschwistert ist und damit der erklärten Diesseitigkeit der Kunst entgegensteht, als Kennzeichen der Avantgarde insgesamt, die damit in leerer Abstraktheit verendet. Einige Seiten weiter schreibt er über Kafka:

»... wegen dieser allegorischen Tendenz kann er nicht den Weg des Realismus einschlagen: das ihn so suggestiv affizierende einzelne zur Besonderheit des Typischen erheben. Im Gegenteil: gerade ihre Partikularität, ihr von ihm selbst als nichtig erkanntes, partikulares hic et nunc wird unmittelbar in die dünne Luft einer völlig inhaltlosen, weil vom Nichts aus determinierten Abstraktheit erhoben.« (GLW 4, 498)

Während Lukács seine manichäische Literaturtheorie bis zu der absurden Alternative »zwischen den Polen Franz Kafka und Thomas Mann (...), zwischen sozialer Gesundheit und Krankheit« (GLW 4, 537f.) steigert, erklärt Fischer in seinem gleichzeitigen Aufsatz: »Nur eine Methode anzuerkennen, wäre Verarmung der Literatur. Wir halten es nicht für entscheidend, mit welchen Methoden der Künstler, der Schriftsteller versucht, das Problem der Entfremdung zu gestalten«²⁴, und er demonstriert die Tauglichkeit einer im traditionell marxistischen Sinne nicht realistischen Me-

23 Dazu paßt auch, daß Lukács in seinem Aufsatz über den *Doktor Faustus* Thomas Manns Antiutopismus lobt. Vgl. Die Tragödie der modernen Kunst, a.a.O., S. 544

24 Ernst Fischer: Das Problem der Wirklichkeit in der modernen Kunst, a.a.O., S. 476

thode gerade an Kafka, dessen erzählerisches Verfahren er nicht der Allegorie subsumiert, sondern dem Parabeltypus zuschlägt. »Um die dem Menschen entfremdete gesellschaftliche Wirklichkeit zu bewältigen, hat Kafka die Methode der Parabel angewandt. (...) Die entfremdete Welt wird durch die neuerliche künstlerische Entfremdung in ein Licht gerückt, das sie erkennbar macht.«²⁵ Hier klingt ebenso eine Nähe zu Blochs Diktum von der 'Entstellung zur Kenntlichkeit' an, wie es gegen Lukács' undialektischen Vorwurf, die Avantgarde »verzerrt (...) die Verzerrtheit über die Phänomenalität in der objektiven Wirklichkeit hinaus, läßt alle Gegenkräfte (...) als ontologisch nicht relevante verschwinden« (GLW 4, 533), gesprochen ist.

Die Konsequenz, die Fischer am Ende seines Aufsatzes zieht, läuft denn auch auf eine qualitative Neubestimmung des Realismus hinaus, wenn er schreibt: »Vielleicht sollte man sich darauf einigen, als realistisch jede Kunst anzuerkennen, die der Wahrheit dient«²⁶. Das ist zwar eher sibyllinisch als salomonisch, indem es den Schauplatz des Definitionsgerangels auf das weite Feld der Wahrheit verlagert, schafft der künstlerischen Produktion jedoch erheblichen Freiraum. Gewonnen hat ihn Fischer, weil er mit der Anerkennung verschiedener Methoden den Rubikon einer letztlich immer noch präskriptiv verfahrenen Ästhetik überschritten hat.

Bei Lukács herrscht in der theoretischen Erfassung des künstlerischen Schaffensprozesses bis zuletzt eine gewisse Suprematie der abstrakt-begrifflichen Erkenntnis, in der sich seine heimliche Zustimmung zu Hegels Vorstellung vom höheren Rang der Philosophie gegenüber der Kunst verbirgt.²⁷ Aus diesem Erkenntnisprozeß abgeleitet ist die Einnahme einer Perspektive als »notwendige Konsequenz einer objektiven gesellschaftlichen Entwicklung, die sich dichterisch in der Entfaltung einer Reihe von Charakteren in bestimmten Situationen objektiv äußert« (GLW 4, 651). Der Realismus, ob kritisch oder sozialistisch, ist die einzige Methode, die die objektiven Tendenzen widerzuspiegeln vermag, wobei verschiedene Stilformen angewandt werden können. Das entsprechende Modell, wie es sich bei Fischer herauszubilden beginnt, wäre etwa so zu beschreiben: Der Künstler nimmt eine - nicht notwendig schon begrifflich reflektierte - kritische Haltung, die prinzipiell sich alle Methoden und Stile anverwandeln

25 Ebd., S. 475

26 Ebd., S. 480

27 Vgl. Kurt Batt: Über Georg Lukács, in: Ders.: *Schriftsteller, Poetisches und wirkliches Blau*, Hamburg: Hoffmann und Campe 1980, S. 159-202, hier S. 199

kann, gegenüber der Wirklichkeit ein, um zu ihrer Erkenntnis und Veränderung beizutragen. Die daraus konsequent sich ableitende Emanzipation von Lukács' negativem Urteil über die literarische Moderne und dessen Kanon ist Fischers Auflistung realistischer Erzähler in der ersten Buchfassung der *Notwendigkeit der Kunst* von 1959 zu entnehmen, wo er Proust und Musil Thomas Mann und anderen an die Seite stellt.²⁸ Der widersprüchliche Charakter dieses Buches resultiert aus dem transitorischen Prozeß, in dem sich Fischers ästhetisches Denken in dieser Zeit befindet und der seinem Essay *Entfremdung, Dekadenz, Realismus*, als sein letzter Beitrag in *Sinn und Form* noch 1962 erschienen, deutlich ablesbar ist. Der Aufsatz beginnt mit einem doppelten Widerspruch gegen Auffassungen des allerdings ungenannt bleibenden Georg Lukács, indem Fischer es zum einen dogmatische Intoleranz nennt, »wenn literarische Werke der spätbürgerlichen Welt, die schonungslos diese Welt verneinen, doch keinen Ausweg zeigen, nicht nur als dekadent, sondern sogar als raffinierte Apologetik des Kapitalismus verdammt werden«²⁹, und wenn er zum anderen den kritischen Realismus seiner literarhistorischen Herkunft nach an die romantische Revolte gegen die utilitaristische bürgerliche Gesellschaft rückbindet. Fischer versucht in diesem Aufsatz an Autoren wie Camus, Salinger und Faulkner den Nachweis für seine These zu führen, »daß es auch im gesellschaftlichen Niedergang möglich ist, neue, für die Entwicklung der Kunst bedeutsame Ausdrucksmittel zu entdecken«, und daß diese Werke dazu beitragen, »die kapitalistische Welt zu unterminieren«. Zwar räumt er auch die Gefahr einer Diffusion der Wirklichkeit in ein Traumgewölk ein, aber er setzt hinzu: »doch ohne diese Vision, ohne diese Bestürzung durch das Alltägliche in seiner Ungeheuerlichkeit ist unser Zeitalter nicht überzeugend darzustellen.«³⁰

In etwas befremdlichem Kontrast zu diesen breiten Ausführungen endet der Aufsatz jedoch in der schroffen Versicherung: »Die moderne gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer *Totalität* ist also grundsätzlich nur aus marxistischer Schau, in sozialistischer Perspektive literarisch, künstlerisch zu bewältigen.«³¹ Während diese Formulierung noch fast wörtlich in das Buch *Zeitgeist und Literatur* von 1964 übernommen wurde, findet sie sich in der 1962 fertiggestellten letzten Fassung der *Notwendigkeit der Kunst*

28 Vgl. Ernst Fischer: *Von der Notwendigkeit der Kunst*. Dresden 1959, S. 86

29 Ernst Fischer: *Entfremdung, Dekadenz, Realismus*, in: *Sinn und Form* 14 (1962), H.5/6, S. 816-854, hier S. 817

30 Ebd., S. 822, 825 u.833

31 Ebd., S. 851

nicht mehr, stattdessen wird dort bloß noch von der »Möglichkeit weitgehender Übereinstimmung«³² zwischen der Parteinahme für die Arbeiterklasse und den objektiven historischen Tendenzen gesprochen. Dazwischen liegt Fischers eigentlicher Sündenfall in den Augen der marxistischen Orthodoxie und die endgültige Erhebung des Entfremdungsproblems zur zentralen Kategorie einer wirklichkeitszugewandten Kunst.

Gemeint ist seine Rede auf der Kafka-Konferenz in Liblice 1963, wo er Kafka unter der Perspektive der Entfremdungsthematik interpretiert und mit den fortbestehenden Entfremdungsphänomenen in den sozialistischen Ländern dessen Aktualität und Unverzichtbarkeit begründet. Hier wirft er auch in prinzipieller Form nochmals die Frage des Realismus auf. Ich möchte daher aus dieser Rede ein längeres Zitat hierhersetzen. Fischer sagte damals:

»... meinen wir, wenn wir Realismus sagen, daß der Schriftsteller bemüht ist, mit welchen Ausdrucksmitteln immer, Wirklichkeit darzustellen, oder meinen wir eine bestimmte Methode der Darstellung? Und wenn wir Wirklichkeit sagen - was meinen wir damit? Gilt als Wirklichkeit nur die Außenwelt, die unverzerrt widerzuspiegeln Funktion des Schriftstellers sei, oder auch der Spiegel selbst, dieser lebendige, tätige, nicht selten seinen Standort wechselnde Spiegel? Ist nicht die mannigfaltige Weise, auf welche Außenwelt zum subjektiven Erlebnis wird, ein wichtiges Moment der Wirklichkeit? Ist Wirklichkeit nur, was Menschen tun und was ihnen angetan wird, oder nicht auch, was sie träumen, ahnen, fühlen, als noch nicht oder nur unsichtbar gegenwärtig, vorwegnehmend in das Jetzt und Hier einbeziehn? Ist nicht die vierte Dimension des Künftigen, des Möglichen, des wie ein Schimmer oder Schatten in die Gegenwart Fallenden, mitunter tiefere Wirklichkeit als die mit Händen zu greifenden sogenannten Tatsachen? Ist die Rangordnung der Wirklichkeit, welche der Schriftsteller durch Weglassung des ihm unwesentlich, durch Herausarbeitung des ihm wesentlich Scheinenden konstituiert, unerschütterlich, oder ändert sie sich nicht mit der jeweiligen gesellschaftlichen und individuellen Situation? Kann nicht, was in einer Situation nur nebensächliches Detail ist, in einer andren zum Leuchtkörper werden, der in wesentliche Bereiche der Wirklichkeit hineinleuchtet? (...) Auch in der hochentwickelten industriellen Gesellschaft mit all ihrer Undurchsichtigkeit, ihrer verwirrenden Fülle von Fakten, ihrem enormen Tempo technischer und sozialer Umwälzungen be-

wahrt der Dichter, der Schriftsteller etwas von der Fähigkeit des Sehers, des Propheten.«³³

Fischer wendet sich dann den Einwänden gegen Kafka zu: »Die Genauigkeit, mit der Kafka das bisher unbeachtete Detail sieht, die Präzision, mit der er es darstellt, wird auch von Gegnern seines Werks anerkannt. (...) Was sie ihm vorwerfen, ist der angeblich irrealer Charakter der Gesamtheit, auf die das reale Detail bezogen wird, die angebliche Entwirklichung der Wirklichkeit. Was er gestaltet, sei nur das Negative.« Dem hält Fischer entgegen: »Die traumhafte Welt, in die wir versetzt werden, ist (...) als gesellschaftliche Wirklichkeit unseres Zeitalters erkennbar. Es ist die Methode der phantastischen Satire, dieser bewußten Deformation ins Absurde, deren Kafka sich bedient. Durch die Absurdität der Übersteigerung wird der Leser bestürzt der Welt gewahr, in der er lebt, als einer durchaus nicht wohlgeratenen und annehmbaren, sondern als einer deformierten Welt.« Und Fischer folgert: »Der Schriftsteller ist nicht verpflichtet, Lösungen vorzuschlagen. Seine Fragezeichen sind oft inhaltsreicher als allzu häufige und allzu fett gedruckte Rufzeichen. (...) Durch seine totale Negation, durch sein unerbittliches: So geht es nicht!, fordert Kafka zur Negation der Negation heraus.«³⁴

Im Angesicht der Universalisierung der Entfremdungsthematik wird die nähere Bestimmung des Realismus zu einem zweitrangigen Problem. Der von ihm aufgeworfenen Frage 'Ist Kafka Realist?' erteilt Fischer in seiner Rede die Antwort: »In nominalistischer Terminologie möchte ich sagen: Gott schuf die Dinge, der Teufel die Rubriken«³⁵, und es ist von logischer Konsequenz, wenn diese Rede gleichsam den Schlußpunkt seiner Beschäftigung mit der ästhetischen Kategorie des Realismus bezeichnet. Die Devise 'Es geht um den Realismus' ersetzt er durch diejenige 'Es geht um die Wirklichkeit', und wie man sich dieser mittels der verschiedensten literarischen Methoden zu nähern vermöchte, galt seine Aufmerksamkeit in seinem letzten Lebensjahrzehnt. In den Mittelpunkt seiner ästhetischen Theorie rückten dabei immer mehr Reflexionen über das Verhältnis von Mythos und Logos, über die künstlerische Phantasie als einer Form der produktiven Erinnerung, über Möglichkeiten der Grenzüberschreitung zwischen Werk

33 Ernst Fischer: Kafka-Konferenz, in: *Franz Kafka aus Prager Sicht*. Hg. v. Eduard Goldstücker u.a., Prag 1965, S. 157-168, hier S. 158f.

34 Ebd., S. 159, 161 u. 167

35 Ebd., S. 158

und Rezipient oder über die Strukturierung modellartiger Situationen, in denen menschliche Natur und Geschichte symbolhaft ineinander verschränkt sind.³⁶

So wie der Begriff des Realismus aus Fischers Schriften nach seiner inneren Verwandlung wie die Puppe durch den Schmetterling schließlich durch den der Wirklichkeit ersetzt wurde und verschwand, so erfuhr er auch im Denken Lukács' eine Art Metamorphose. In dessen *Eigenart des Ästhetischen* ist die Methode des Realismus gewissermaßen aufgehoben in der umfassenderen evokativen Mimesis der künstlerischen Verfahren und ihres defetischisierenden Widerspiegelungsvermögens. Den Differenzen, die sich zwischen Lukács und Fischer auf dieser allgemeineren Ebene beobachten lassen und vor allem das Verhältnis von Magie und Kunst betreffen, hinter denen letztlich wieder ihre divergierenden Wirklichkeitsauffassungen stehen, kann ich hier nicht weiter nachgehen.³⁷ Die teils unterirdische, teils erklärte Auseinandersetzung um den Realismus-Begriff hat jedenfalls hier ihr Ende gefunden.

36 Vgl. dazu: Jürgen Egyptien: Lob der Phantasie, in: *Spuren*, H. 20 (1987) S. 61-63, besonders S. 62

37 Die Krux liegt kurz gesagt darin, daß Lukács aufgrund der behaupteten Diesseitigkeit der Kunst von »einer endgültigen Trennung von Kunst und Magie« ausgeht (s. *Die Eigenart des Ästhetischen* I, GLW 11, 381), während für Fischer gilt: »Zauberei ist die Wurzel und das Wesen der Kunst.« (S. Von der Notwendigkeit der Kunst, in: *Kunst und Menschheit*, a.a.O., S. 101-269, hier S. 124; so auch in allen späteren Ausgaben)

Karl-Siegbert Rehberg

Instrumentalität und Entlastung

Motive Arnold Gehlens im Werk von Georg Lukács

1. Ontologie und Anthropologie

Jede »Ontologie« als Entwurf einer materialistischen Systemphilosophie hat eine anthropologische Dimension, und so ist es systematisch kaum befremdlich, daß Georg Lukács in seinem Spätwerk, also in der *Ästhetik* und in seiner *Ontologie*, zurückgreift auf anthropologische Argumente. Zugleich aber ist dies auch überraschend, denn die »Philosophische Anthropologie« hätte wohl zu jenen philosophischen Entwürfen gezählt, die der Bannstrahl des Autors der *Zerstörung der Vernunft* unvermindert getroffen hätte, wäre er auf deren Vertreter (außer Max Scheler) eingegangen. Zwar hatte Lukács in dieser 1954 veröffentlichten ideologiekritischen Hauptarbeit die Anthropologie-Entwürfe Helmuth Plessners und Arnold Gehlens nicht ausdrücklich behandelt und war auch bei seiner Kritik der Schelerischen Wissenssoziologie und Metaphysik auf dessen anthropologische Ansichten nicht ausdrücklich eingegangen. Aber man darf vermuten, daß er damals in dieser Denkrichtung ein Schlüsselbeispiel »irrationalistischen Denkens« hätte finden können. Die »Lebensphilosophie« in ihren verschiedenen Varianten galt ihm als vernunfts- und fortschrittsfeindlich. Und deren Suggestionskraft war in den zwanziger Jahren tatsächlich nicht gering gewesen und erklärt auch die Anziehungskraft der Philosophischen Anthropologie; das findet sich prägnant ausgedrückt in Plessners Diktum, daß jede Zeit »ihr erlösendes Wort« finde:

»Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens«;

und:

»Bezaubern konnte nur etwas Unbestreitbares, das diesseits aller Ideologien, diesseits von Gott und Staat, von Natur und Geschichte zu fassen war, aus dem vielleicht die Ideologien aufsteigen, von dem sie aber ebenso gewiß wieder verschlungen werden: das Leben.« (Plessner: Stufen, 37f.)

Insofern gilt, was Lukács gegen die »Lebensphilosophie« eingewendet hatte, im Grundsatz auch für die Philosophische Anthropologie (und er sah den Zusammenhang durchaus und schildert ihn in der *Ästhetik* am Beispiel Rothackers und Uexkülls (EdÄ I, 47): die Analyse der menschlichen Daseinsführung wurde nicht in einer »Theorie der Gesellschaft«, nicht geschichtsphilosophisch fundiert, sondern »tiefer« - genau dieses Verfahren deutete Lukács als »Irrationalismus«.

Zwar meine ich nicht, daß - wie Herbert Schnädelbach jüngst formulierte - Lukács' Studie über *Die Zerstörung der Vernunft* »nicht zu retten« sei, heute nur noch von historischem Interesse und völlig »unbrauchbar«, so daß wir diesem Buch nichts mehr entnehmen könnten, was uns bei der Interpretation der Philosophiegeschichte vor 1933 und der philosophischen Vorgeschichte des Faschismus irgendwie hilfreich wäre (Schnädelbach: Lukács, 200). Aber auch mir scheint, daß das Buch einseitig ist und auf überhebliche Art selbstsicher bis zur Unwahrheit. Gleichwohl erscheinen mir viele der darin geäußerten Urteile nicht falsch, eben nur einseitig gesteigert und an der Vielschichtigkeit der oftmals vorschnell abgeurteilten Werke nicht genügend überprüft. Auch hat Lukács dort den Begriff des »Irrationalismus« durchgängig zu undifferenziert gebraucht. Deshalb wäre der Vorschlag Schnädelbachs, man solle »irrationalistische Metaphysik« von einer »Metaphysik des Irrationalen« unterscheiden, auch für eine Beurteilung der Philosophischen Anthropologie aufzugreifen.¹ Allerdings muß es sich nicht notwendig um »Metaphysik« handeln, denn für jede Analyse am »Leitfaden des Leibes«² gilt, was Schnädelbach für die meisten lebensphilosophischen Positionen sagt: »Sie macht das 'Leben' zum Prinzip, d.h. sie sieht in allem eine Macht am Werk, die nur zum Teil der Vernunft kommensurabel ist; *aber um das zu erkennen, bedarf es gerade der höchsten Anstrengung der Vernunft.*« (Schnädelbach: Lukács, 204; Kursiv. v. K.-S. R.) Es dürfte als sicher gelten, daß die Anthropologie Arnold Gehlens - nicht anders als die politisch unverdächtigere Plessners - vor dem Autor des Vernunft-Buches kaum Gnade gefunden hätte, jedenfalls hätte er sie da-

1 Vgl. Schnädelbach: *Lukács*, 203ff.

2 Vgl. Nietzsche: *KSA 11. Fragm.* 37 [4], S. 578 sowie *GA 3*, 381.

mals wohl kaum als wichtigen Beitrag zu einer marxistischen Ästhetik und Ontologie anerkannt.

Gehlens »empirische« Philosophie will mit rationalen Mitteln die Fülle des Lebendigen, also auch des »Irrationalen« erfassen. Aber es gibt bei ihm auch eine bewußt anti-rationalistische, vernunftskritische Pointe: Er will mit Entschiedenheit zeigen, daß die wichtigsten Leistungen des einzelnen menschlichen Handelns ebenso wie der kollektiven Kooperationsformen - z.B. die Schaffung institutioneller Ordnungen - gerade *nicht* wesentlich rational begründet sind. Das ist der Kern des erklärten Anti-Rationalismus' Gehlens als eines »Gegen-Rousseau«. ³ Über diese theoretischen Differenzen hinaus, hätte Lukács eine Bestätigung der ideologischen Funktionen des Gehlenschen »Irrationalismus« wohl auch in dessen Anpassung an die NS-Herrschaft, aber auch in den ideologischen Gleichklängen von Konservatismus und Faschismus gefunden. Am Ende hätten sogar die »existentialistischen« Motive in Gehlens Werk entschieden gegen dieses gesprochen. ⁴ Man könnte also denken, daß Gehlens elementare Anthropologie dem Autor der Zerstörung der Vernunft als geradezu »reiner Fall« des Zusammenspiels von »irrationalistischer« Philosophie und politischer Option für die Barbarei gegolten hätte.

Anders als in Lukács' umfassenden »Urteilsbegründungen« gerät die vulgarisierte Form solcher Ideologiekritik übrigens ideengeschichtlich und philologisch ins Grotleske, wenn sie sozusagen als »standrechtlicher« Urteilsspruch formuliert ist: in dem 1965 im Staatsverlag der DDR erschienenen Braunbuch der »Kriegs- und Naziverbrecher in der Bundesrepublik« wurde z.B. als entscheidender Beitrag Gehlens zum faschistischen Denken kolportiert, daß das von ihm »entwickelte [?] philosophische System vom 'Elan vital' - der Leidenschaft, das Leben aufs Spiel zu setzen -« sich vorzüglich geeignet habe »zur Vorbereitung der deutschen Jugend auf den Marsch in die Massengräber des zweiten Weltkrieges« (*Braunbuch*, 304). ⁵

3 In seinem Vortrag *Der Mensch im Lichte der modernen Anthropologie* formulierte Gehlen 1952: »Ich vertrete geradezu den umgekehrten Standpunkt als das 18. Jahrhundert: es ist Zeit für einen Gegen-Rousseau, für eine Philosophie des Pessimismus und des Lebensernstes« (*GA* 4, 132f.); vgl. auch Rehberg: *Kultur*.

4 Vgl. Rehberg: »*Persönlichkeit*«.

5 Weiter heißt es im *Braunbuch* unzutreffend, Gehlens anthropologisches Hauptwerk (*Mensch* [jetzt *GA* 3]), »in dem er sein menschenverachtendes philosophisches System vom 'Elan vital' in der Nazi-Zeit darlegte, erschien 1950, 1955 und 1958 in nur unwesentlich veränderten Neuauflagen im Bonner Staat«. Außer der Ablehnung durch manche Nazi-Autoren, z.B. Ernst Krieck (vgl. ders.: *Halb*) fand Gehlens Hauptwerk die schroffsten Zurück- und Zurechtweisungen in der DDR, z.B. durch Rolf Löhner, dessen Aufsätze eine »deutliche Sprache sprechen« (vgl. z.B. Löhner: *An-*

Das ist geistesgeschichtlich und werk-exegetisch gänzlich inkompetent ausgedrückt, zumal dieser Schlüsselbegriff in der Philosophie Henri Bergsons in Gehlens Hauptwerk eine ganz nebensächliche Rolle spielt. Aber letztlich ist auch hier die ideologiekritische Vermutung doch nicht ganz falsch, denn »Zuchtsystem«, Disziplin-Ethos und Einordnungssehnsucht waren Elemente eines Ordnungsmodells, das - wenn auch nicht originär (und nicht allein) faschistisch - doch zentral war für die Gleichgerichtetheit der Welt- und Gesellschaftsbilder von Nazismus und konservativer »Angst vor dem Chaos«. ⁶ Aber eben auch hier fehlt jedes abgewogene Urteil, die genaue Lektüre und eine - vielleicht schärfer noch treffen könnende - angemessene Analyse.

2. Lebensphilosophische Ausgangslagen

Lukács' Kritik an der Lebensphilosophie ist allerdings nicht ganz abzulösen von seinen Versuchen einer biographischen »Vergangenheitsbewältigung«, denn er hatte selbst einen »lebensphilosophischen« Ausgangspunkt, damals vor allem von Georg Simmel angeregt; seine frühe Essayistik, welche die spannungsvollsten und produktivsten Arbeiten seines Oeuvres enthält, belegt das deutlich. Eine »Existenzmöglichkeit« denkend zu gewinnen, war das Problem in *Die Seele und die Formen*, eben das Leben zu bewältigen durch die Entgegensetzung der Form als einer Möglichkeit, das Leben »umzuformen und neu zu schaffen« (SuF, 17). Das sind Motive, wie sie sich auch in Gehlens philosophischem Frühwerk finden. Lukács hat lebenslang versucht, diese Grundmotive nicht nur zu dementieren. Vielmehr hat er den schönsten Beleg für deren Bedeutung dadurch geliefert, daß er sie zu denunzieren suchte. Das mag auch seine unablässigen Invektiven gegen jede existentialistische Philosophie und Handlungswissenschaft erklären.

Auch Gehlen hat eine »lebensphilosophische« - nicht nur im »Vitalismus« seines Lehrers Hans Driesch wurzelnde - und ebenso eine »existentialistische« Vergangenheit. Auch ihm ging es um die denkende Bewälti-

thropologie; ders.: *Auffassung*; vgl. auch Löthers Rezensionen von *Der Mensch und Urmensch und Spätkultur*).

6 Gehlens Anthropologie war nicht rassistisch und durchweg galt er den Nazis als »zu bürgerlich«, war er kein Denker der »Bewegung«. Angenähert wurden die Perspektiven auf einer anderen Ebene, der ordnungspolitischen: gemeinsam waren Gegner und Ängste. Abgelehnt wurden die Demokratie, die Forderungen nach sozialer Gleichheit, verdächtigt wurden alle Reflexionsspezialisten, der kritische Intellekt, bejaht wurden das Pathos der »Tat« und eine daraus abgeleitete expansionistische Politik, endlich das Lamento über den unaufhaltsamen Niedergang der Kultur und die Dekadenz entwickelter kapitalistischer Gesellschaften. Vgl. hierzu auch: Rehberg: *Anthropologie*, bes. 181ff.

gung des Daseins, damit um das Form-Problem, um die Formierung der Persönlichkeit und der sie ermöglichenden und stützenden sozialen Halte, um das »In-Form-Bringen« und »In-Form-Halten« des Menschen. Das war die Grundlage seiner Persönlichkeitstheorie, die paradoxerweise aller Subjektivität im Grundsatz mißtraute, weil er »Individualität« als durch die Triebansprüche des Menschen und dessen konstitutionelle »Riskiertheit« ständig bedroht sah.

Lukács und Gehlen hatten also eine Frühphilosophie in Vergessenheit zu bringen, von der sie jeweils lebenslang geprägt blieben. Gemeinsam ist ihnen auch die Sehnsucht nach stabilisierenden Formen, nach dem »Objektiven«, vielleicht ein grundlegendes Motiv aller aus bürgerlichem Milieu kommenden Denker, welche die Bedrohung und Tendenzen zur Auflösung ihrer sozialen Hintergrundssicherheiten allzu deutlich haben erleben müssen. Das verband also nicht nur Gehlen und die Autoren der »Kritischen Theorie«, sondern seine Weltwahrnehmung auch mit den Voraussetzungen des Lukácsschen Denkens. Daraus folgte die gleichgerichtete Abwehr allen Relativismus aller historistischen Perspektivität, auch die Kritik an Dilthey. »Sicherheiten« werden von Lukács wie von Gehlen in Institutionen gesucht, allerdings mit politisch entgegengesetzten Optionen: einerseits im Fall Lukács' als Einfügung in die Organisation der Arbeiterklasse als der weltgeschichtlichen Avantgarde, aus der das geschichtsphilosophische und ontologische Denken gespeist wird, an der es sich korrigiert und bis zuletzt orientiert - andererseits im Falle Gehlens als unbedingte Geltungsanerkennung bestehender Ordnungsmächte, wissenschaftlich legitimiert durch eine bio-anthropologisch begründete Sozialtheorie.

3. Lukács' späte Systementwürfe

Vielleicht kann man Georg Lukács (Lenin einmal dahingestellt) wirklich als den bedeutendsten marxistischen Theoretiker nach Marx und Engels ansehen. Das würde bedeuten, daß nach den Gründungsautoren niemand sonst - weder Karl Korsch noch Antonio Gramsci, erst recht nicht die »revisionistischen« Autoren, auch nicht die Austromarxisten, nicht Sartre, Althusser oder wer immer - einen ähnlich umfassenden, *systematischen* Begründungsversuch einer »materialistischen Theorie« unternommen hätte. Das Kompliment ist jedoch zwiespältig, denn Lukács' Werk repräsentiert auch die Grenzen der »materialistischen Theorie« in all ihren bisher aus-

formulierten Varianten.⁷ Es ist das Werk eines marxistischen Intellektuellen, der denkend und handelnd, sich engagierend und sich verleugnend, anpassungsbereit und mutig, also: durch und durch *widersprüchlich*, untrennbar verbunden ist mit der Geschichte des Kommunismus in diesem Jahrhundert, besonders in Ungarn, in der Sowjetunion, aber auch in Deutschland und in den westeuropäischen Ländern.

Die wohl umfassendste Reformulierung der materialistischen Theorie, der systematischste Fundierungsversuch einer marxistischen Position jenseits allen »vulgären« Determinismus und Ökonomismus ist im Spätwerk von Lukács zu finden, also in seiner »großen Ästhetik« und in der ebenfalls unabgeschlossen gebliebenen *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*.

Der Leitfaden dieser marxistischen Analyse ist die materielle Produktion und Reproduktion des Menschen, umfassender formuliert: seine Selbst- und Weltherstellung durch Arbeit, so daß die Geschichte der Arbeitsteilung auch die Grundlage der Entwicklungsprozesse menschlicher Handlungen und Fähigkeiten bildet. Lukács geht es ganz ausdrücklich um eine Kategorienlehre, auf welche keine Ontologie verzichten kann. Diese habe aber konsequent historisch zu sein, so daß nicht länger eine überzeitliche Kategorien-Tafel das Ziel der Analyse sein kann, sondern die Entfaltung der Grundbegriffe der Welterkenntnis in ihrer jeweils geschichtlich gegebenen, d.h. sich verändernden, Form. Eben das hatten auch die Grundbegriffe des Marxschen Werkes leisten sollen. Allerdings sind für die Marxsche Analyse verschiedene Begriffsebenen mit unterschiedlichen Geltungsansprüchen zu unterscheiden: zum einen finden sich universale (sozusagen anthropologische) Kategorien - allen voran der Begriff »Arbeit« in jenem umfassenden, die menschliche Gattung erst bedingenden und sie zugleich definierenden Bedeutung, die Marx ihm zur Bestimmung des »tool-making animal«⁸ gab. Sodann gibt es zwar historische, aber mehrere Gesellschaftsformationen übergreifende Kategorien, wie z.B. »Tausch«, »Wert«, vielleicht sogar »Ware«, schließlich die spezifischen Begrifflichkeiten eines gesellschaftlichen Systemzusammenhangs, also etwa »Mehrwert« als Schlüsselkategorie kapitalistischer Arbeitsorganisation und -ausbeutung -

7 Das meint nicht nur ungelöste Probleme des Lukácsschen Spätwerkes; vgl. zur Kritik gerade auch der Lukács-Schüler Frank Benselers *Nachwort* in: *Ont. II*, 736, 738 u. 743ff.

8 Marx zitiert im 1. Band des *Kapital* Benjamin Franklin indirekt nach einer 1780 erschienen Schrift von Thomas Bentley, der notierte, Franklins Definition des Menschen als »tool making animal or engineer ... has by some been adopted as the best and most characteristic definition of men« (vgl. *MEGA II.5*, 131 und 730).

aber es finden sich auch noch weiter ausdifferenzierte Begriffe für einzelne Entwicklungsstufen eines ökonomisch-sozialen Systems, z.B. »Monopolkapitalismus« etc.⁹

Eine so ansetzende *kategoriale* Grundlagenwissenschaft, besonders wenn sie jeder neopositivistischen Vergleichsgültigung den Seinskategorien gegenüber und gegen jede existentialistische Subjektivierung *ontologisch* sein will, steht im Spannungsfeld von universaler und historischer Begriffsbildung. Lukács versucht das zu bewältigen durch eine geschichtsphilosophische Fundierung seiner Ontologie.

Das Interesse an »Kategorien« führte Lukács übrigens auch zu einem eingehenden Studium des hochgetriebenen Ontologie-Entwurfes von Nicolai Hartmann¹⁰ und eröffnete ihm ebenso Berührungspunkte mit Gehlens gleichgelagertem (und ebenfalls von Hartmann angeregten¹¹) Programm einer philosophischen Kategorien-Forschung, wie Gehlen es seit der 4. Auflage von *Der Mensch* (1950) und in *Urmensch und Spätkultur* (1956) ausdrücklich formuliert hat. »Kategorien« sind für Gehlen »die Begriffe von den nicht weiter zurückführbaren Wesenseigenschaften des Menschen«, also die »nicht weiter auflösbaren Rückstände einer eindringlichen Analyse« (US 2, 7).

Eine objektive Seinsanalyse der Grundlagen menschlichen Handelns und seiner durch die Natur erzwungenen Instrumentalität bringt nun *anthropologische* Aussagen ins Spiel - genauer: sie ist Anthropologie. Das war schon bei Marx so, und der späte Lukács greift das bewußt wieder auf. Damit kommt aber eine neue Spannung ins Spiel, denn Anthropologie und Geschichtsphilosophie tendieren - wie Odo Marquard überzeugend gezeigt hat¹² - zur Ausschließung der je anderen Position. Insofern mag Lukács' Verarbeitung von Autoren der Philosophischen Anthropologie, besonders der »elementaren Anthropologie« Arnold Gehlens, für die von ihm intendierte Theoriekonstruktion nicht unproblematisch sein.

9 Vgl. auch Rehberg/Zinn: *Werttheorie*.

10 Vgl. bes. *Ont.* I, 421-467.

11 Gehlen hat seine Kategorienlehre - nach Hartmanns lobender Rezension von *Der Mensch* (Hartmann, *Anthropologie*) - ausdrücklich auf dessen Anregungen bezogen; eher von Distanzierungen bestimmt ist ein Hartmann-Aufsatz Gehlens, der von den Herausgebern der Hartmann-Festschrift nicht aufgenommen wurde und sich im Aachener Gehlen-Nachlaß befindet (Gehlen: *Cartesianismus*). Gehlen gab dieses Manuskript im Sommer 1952 Wolfgang Harich, der mich auf den Text aufmerksam machte und eine Kopie für das Gehlen-Archiv zur Verfügung stellte.

12 Vgl. Marquard: *Geschichte*.

4. Lukács' Gehlen-Rezeption

Im folgenden will ich auf jene Passagen der späten Arbeiten Lukács' eingehen, in denen er sich ausdrücklich auf Gehlen bezieht, besonders auf dessen »elementare Anthropologie« und auf die Behandlung der Probleme archaischer Kulturen in *Urmensch und Spätkultur*. Durchgängig kritisiert Lukács, daß Gehlen seine Analysen der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten von der Geschichte der Arbeitsteilung abgetrennt und somit gewissermaßen »entmaterialisiert« habe. Zwar wertet Lukács viele der Gehlenschen Handlungsbeschreibungen für die Darstellung der menschlichen Weltumarbeitung aus - besonders das Entlastungsprinzip und den Zusammenhang der Aufbauprozesse von Seh- und Tastwahrnehmung -, aber er betont (anders als Leo Kofler) immer wieder die *Differenz* zwischen der Marxschen Bestimmung der Arbeit als »bezweckter Veränderung des Arbeitsgegenstandes«¹³ und dem Gehlenschen *Handlungsbegriff*, selbst in dessen instrumentalistischer Version, in welcher unter »Handlung« die »voraussehende, planende Veränderung der Wirklichkeit« verstanden wird.¹⁴ Kofler hingegen hebt eher die Übereinstimmungen zwischen Marx und Gehlen hervor, daß also »ein Marx wissenschaftlich und weltanschaulich entgegenstehender Geist wie Arnold Gehlen aus der unbestechlichen Konsequenz seines eigenen Denkens heraus zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommt.«¹⁵

Das wird besonders deutlich in Formulierungen Gehlens wie dieser:

»In allen Handlungen des Menschen geschieht ein Doppeltes: er bewältigt tätig die Wirklichkeit um ihn herum, indem er sie ins Lebensdienliche verändert, weil es eben natürliche, von selbst angepaßte Existenzbedingungen außer ihm nicht gibt oder weil die natürlichen unangepaßten Lebensbedingungen ihm unerträglich sind ... Er hat ... den Ausfall der ihm organisch versagten Mittel selbst einzuholen, und dies geschieht, indem er die Welt tätig ins Lebensdienliche umarbeitet. Er muß die ihm organisch versagten Schutz- und Angriffswaffen ebenso wie seine in keiner Weise natürlich zu Gebote stehende Nahrung sich selbst 'präparieren', muß zu diesem Zweck Sacherfahrungen machen und Techniken der objektiven, sachentsprechenden Behandlung entwickeln. Er muß für Witterungsschutz sorgen, seine abnorm lange unentwickelten Kinder ernähren und großziehen und bedarf schon aus dieser elementaren Nötigung heraus der Zusammenarbeit, also

13 Vgl. Kofler: *Prinzip*, 75 und *MEGA II.5*, 130 u.ö.

14 Vgl. *GA 4*, 71f.

15 Vgl. Kofler: *Prinzip*, bes. 75f.

der Verständigung. Der Mensch ist, um existenzfähig zu sein, auf Umschaffung und Bewältigung der Natur hin gebaut, und deswegen auch auf die Möglichkeit der Erfahrung der Welt hin: er ist handelndes Wesen, weil er unspezialisiert ist, und also der natürlich angepaßten Umwelt entbehrt. Der Inbegriff der von ihm ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur heißt Kultur, und die Kulturwelt ist die menschliche Welt. Es gibt für ihn keine Existenzmöglichkeit in der unveränderten, in der nicht 'entgifteten' Natur, und es gibt keinen 'Naturmenschen' im strengen Sinne: d.h. keine menschliche Gesellschaft ohne Waffen, ohne Feuer, ohne präparierte und künstliche Nahrung, ohne Obdach und ohne Formen der hergestellten Kooperation. Die Kultur ist also die 'zweite Natur' - will sagen: die menschliche, die selbsttätig bearbeitete, innerhalb deren er allein leben kann - und die 'unnatürliche' Kultur ist die Auswirkung eines einmaligen, selbst 'unnatürlichen', d.h. im Gegensatz zum Tier konstruierten Wesens in der Welt. An genau der Stelle, wo beim Tier die 'Umwelt' steht, steht daher beim Menschen die Kulturwelt.« (GA 3, 36f.)

Gehlen hat die Instrumentalität und Künstlichkeit, die Werkzeuggebundenheit und Sozialbedingtheit der menschlichen Lebensführung deutlich herausgearbeitet. Gleichwohl setzte er die Handlungskategorie nicht mit dem Begriff »Arbeit« gleich. Das hat den Nachteil, daß der Zusammenhang der Entwicklung von Handlungskompetenzen mit den Formen der Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens undeutlich wird, hat aber auch einen Vorteil: Handlung bleibt dann nicht aufs Instrumentelle und Zweckrationale allein fixiert, erst recht nicht ökonomistisch verkürzbar. Auch muß sie dann nicht in »zweckrationale« und »kommunikative« Momente aufgeteilt werden, wie Jürgen Habermas das in kritischer Absetzung vom Marxschen Arbeitsbegriff unternommen hat.¹⁶ Gerade die von Gehlen gut dargestellte Symbolvermitteltheit und »Sprachmäßigkeit« aller Handlungen geht über das unmittelbar Instrumentelle hinaus, wengleich alle diese Leistungen immer dem Begriff des »homo faber' (nahestehen), den Bergson wohl in Kontakt mit dem Pragmatismus und mit Karl Marx verwendete«.¹⁷

Lukács hält Gehlens Anthropologie - die er als »modern-idealistisch« etikettiert - für »um so wertvoller«, als Gehlens philosophische Vorausset-

16 Vgl. zu dieser für Habermas' gesamte Handlungstheorie entscheidenden Kritik: ders.: *Erkenntnis*, bes. 36ff. und ders.: *Theorie*.

17 Vgl. GA 4, 209f. und Rehberg: *Nachwort zu GA 4* bes. 389ff.

zungen und Folgerungen den seinen »oft diametral entgegengesetzt sind«; da es aber »ausschließlich auf die Feststellung einer konkreten Entwicklungstendenz« ankomme, wolle er »jede ausführliche Polemik oder Kritik vermeiden« (EdÄ I, 210). Gehlens Interpretationen zeigten »oft sehr dialektische Beobachtungen«, während er doch »jede dialektische Terminologie sorgfältig vermeidet«; z.B. bezeichne »Knotenpunkt« genau das »Umschlagen von Quantität in Qualität«, wie es z.B. Lenin hinsichtlich der praktischen Seite in *Was tun?* behandelt habe.¹⁸

a) Entlastung

Am interessantesten war für Lukács durchgängig das Entlastungsmodell Gehlens, wobei Lukács ebenfalls auf die Unspezialisiertheit des Menschen eingeht, ihn dabei aber gerade nicht als »Mängelwesen« definierend.¹⁹ Am Entlastungsvorgang, also dem Höherlegen des Weltumgangs in die Ebene der sehenden Miterfassung der handgreiflich gemachten Tasterfahrungen und schließlich der symbolischen Repräsentation all dieser Erfahrungen im Denken, interessieren Lukács besonders die Gehlenschen Analysen der »Arbeitsteilung« zwischen »Gesichts- und Tastsinn«.²⁰ Aufgenommen werden sodann Gehlens Beschreibungen der Automatisierung von Verhaltensabläufen, die dieser zwar »terminologisch überkompliziert«²¹ dargestellt, deren Ablaufsicherheit und daraus sich ergebende Ausbaumöglichkeiten von »Feinbewegungen« er jedoch gut gesehen habe. Die so zu begreifenden Handlungsrouninen als Resultate einer Entlastung werden für Lukács besonders wichtig bei der Beschreibung dessen, was er (in Abhebung von Pawlow) etwas hölzern »Signalssystem 1'« nannte, also jenes System der »Signale von Signalen«, das zwischen der Reflex- und Instinktebene und dem sprachlich vermittelten Weltumgang angesiedelt sein soll. Es geht dabei also um gelungene Syntheseleistungen eingeschliffener Verhaltensvollzüge, Erfahrungsbestände und komplexer Wahrnehmungsleistungen.

Der Zusammenhang von entlastender Gewohnheitsbildung und dem Bewußtsein nimmt Lukács auf, um die Gegenüberstellung von Bewußtsein

18 Vgl. EdÄ I, 374 und Lenin: *Was tun?*

19 Vgl. EdÄ I, 80f., wo Lukács - ohne Gehlen zu nennen - Friedrich Engels und Gordon Childe zur Widerlegung (s)einer »Mängelwesen«-These herbeizieht.

20 Vgl. z.B. EdÄ I, 211ff., EdÄ II, 24ff. und *Ont. II*, 29f., zumeist mit Zitaten aus *Der Mensch*.

21 Vgl. EdÄ II, 25.

und »Unbewußtsein« abzuweisen, also jene »wüsten Mystifikationen der sog. 'Tiefenpsychologie'« (EdÄ I, 89.), besonders Sigmund Freuds und C. G. Jungs, die Lukács »derart exzentrisch, unfundiert und abwegig« findet, »daß eine Diskussion mit ihnen völlig unfruchtbar bleiben müßte« - denn die »Unbewußtheit des Denkens« gilt Lukács lediglich als »historisch-soziales Phänomen«.22

b) Sprache

Auch bei den Ausführungen zur Funktion der Sprache (»Signalsystem 2«) greift Lukács auf Gehlen (also auf dessen Sprachtheorie) zurück, dabei allerdings nur einen Aspekt herausziehend, daß nämlich die Sprache eine »Distanz zwischen Mensch und Objektwelt« schaffe und den Menschen dadurch aus dem »Bannkreis der *Unmittelbarkeit*« befreie.²³ Demgegenüber bleiben die Aufbaugesetzlichkeiten des Spracherwerbs und -ausbaus unberücksichtigt, ebenso die von Gehlen daran angeschlossenen Grundüberlegungen zu einer Theorie der Phantasie und zur »Sprachmäßigkeit« des menschlichen Antriebslebens - all dies wohl seine besten Funde.

Am nächsten kommt Lukács diesen Aspekten der Gehlenschen Theorie bei der Erörterung der »abstrakten Formen der ästhetischen Widerspiegelung der Wirklichkeit«, so vor allem bei der Erörterung des *Rhythmus* - den er unter diesem Titel neben Symmetrie, Proportion und Ornamentik behandelt. Gehlen hat Prozesse der Ablösung des Rhythmischen vom Alltagsleben vielfältig und ausführlich beschrieben und sah die Abstraktionsleistung, die darin liegt, bestimmte Dinge, Vorgänge, Gestalten, Farben etc. herauszuheben, in einer »zentralen *Hemmung* anderer Hinsichten« begründet (M4, 231); daran kritisiert Lukács allerdings, daß Gehlen zu einfach von »Symbolen« spreche und damit »das Analogische« in diesen Akten verkenne, selbstverständlich auch wieder die ursprüngliche Rolle des *Arbeitsrhythmus*. Allerdings nimmt Lukács eine »allgemeine Tendenz des Ästhetischen« an, »die Fetischisierungen, sowohl die spontanen des All-

22 EdÄ I, 91f. - Lukács meint, daß die »moderne bürgerliche Psychologie« dazu tendiere, »die Rolle der Bewußtheit in der menschlichen Praxis herabzusetzen und das entstandene Vakuum mit einem mystifizierten 'Unbewußten' zu bevölkern«. Gehlen habe »auf dem Boden der echten Tatsachen und ihrer unbefangenen Analyse« dagegen protestiert, indem er gegen Deweys Thesen »von dem nur episodischen Charakter des Bewußtseins« davon spricht, daß es beim Menschen kein bewußtloses Dasein gibt, sondern nur bewußtlos gewordenes, vgl. GA 3, 164f.

23 Vgl. EdÄ II, 48 wo er auch die gefährlichen Seiten dieser durch Sprache bedingten Objektdistanz des Menschen erwähnt, wie sie vor allem Hobbes betont hat; das ist sozusagen die anthropologische Grundlage aller Ideologien.

tags, wie die in diese eingedrungenen metaphysischen Vorurteile durch eine neue Unmittelbarkeit aufzuheben« - das sei die Funktion des Rhythmus (EdÄ I, 263). Die mimetische Wiederherstellung einer »ursprünglichen Raum-Zeitlichkeit des Rhythmus im Tanz« finde erst auf viel höherem Niveau statt. Gehlen habe richtig beschrieben, wie Musik beim guten Tanz nicht etwa »Begleitung« ist, »sondern die Musik scheint die innere Musik der Bewegungen bloß ins Hörbare fortzusetzen.«²⁴

c) *Eigenwelt der Kunst*

Ein weiterer Argumentationszusammenhang, in dem Gehlensche Thesen für Lukács wichtig wurden, sind die Analysen der »Loslösung der Kunst vom Alltagsleben«. Dort geht es Lukács um das Verständnis der langsamen und widerspruchsvollen Ablösung der »ästhetischen Widerspiegelung der Wirklichkeit« vom »Leben, Denken, Empfinden etc. des Alltags« (EdÄ I, 207), also um die Herausbildung einer »eigenen Welt der Kunstwerke«. Das setzt eine Art ursprünglicher »Weltlosigkeit« frühester Artefakte, z.B. der Höhlenbilder der Altsteinzeit, voraus. In diesem Zusammenhang meint Lukács, daß in bildnerischen Darstellungen der Wirklichkeit der Zusammenhang von »Urbild« und Mimesis prägnanter ausgedrückt sei als im Tanz, wofür er zustimmend Gehlen zitiert, der die »mimische Darstellung in vivo« als Identifikation versteht, »die plastisch und handelnd durchgeführt« werde (US1, 200). Das Bild gebe die Wesenheit vollendet wieder, z.B. das Bild eines Tieres, das eine Versetzung des Menschen in ein anderes Wesen erlaubt, sozusagen die archaische Form der »Gegenübertragung«. Gehlen habe ganz recht, wenn er die »bildliche als 'zur festen Außenwelt gewordene Darstellung' dem Tanz gegenüber hervorhebt«, ebenso, wenn er auf die »dauernd virtuelle Erfüllung« durch diesen Vorgang hinweise. Denn die »Macht zur Evokation ... ist im Bild dem Tanz gegenüber fraglos gesteigert« und die Widerspiegelung der Wirklichkeit entfaltet sich auf diesem Niveau »ausgebreiteter, vermittelter, vertiefter, intensiver etc.« Auch werde das Moment der orgiastischen Ekstase im Bild tendenziell zum Verschwinden gebracht, die Distanz zu erfahrbaren Erlebnisgehalten einer Gruppe also vergrößert.²⁵

24 Vgl. *EdÄ I*, 262ff. und *GA 3*, 165.

25 Vgl. auch *EdÄ I*, 388, wo Lukács auf Gehlens »anschauliche Beschreibung« von mimetischen Ekstasen und Tänzern eingeht, dabei Gehlen zitierend, der meint, das Entscheidende schamanistischer Praktiken sei die Abwendung von der Außenwelt. Vgl. auch *EdÄ II*, 111f., wo Lukács bei der Behandlung des »Signalsystems I' im ästhetischen Verhalten« auf Gehlens Analysen der Ursprünglich-

Solche Sacheinsichten und Interpretationen Gehlens aufnehmend, will Lukács sich aber auch hier von dessen methodischen Leitlinien absetzen, insbesondere von der »modernen, nichtssagenden, 'Einfühlung'«, die bei Gehlen nicht ganz vermieden sei. Ganz richtig urteilt Lukács, Gehlen habe die im rituellen Zusammenhandeln entstehenden Erlebnisse »verabsolutiert und verzerrt«, indem er sie zum »Generalthema der archaischen Metaphysik« machte; somit werde das Richtige falsch interpretiert, denn man könne aus den Vorgängen eher eine »Determinierung der Kunst« ableiten (EdÄ I, 452f.).

Gehlen würde übrigens den Prozeß der Herausbildung spezifischer Künste und schließlich der »autonomen Kunst« unter dem Gesichtspunkt der Institutionenbildung behandelt haben, dabei vor allem Kategorien wie »sekundäre Zweckmäßigkeit«, »unbestimmte Verpflichtung«, »stabilisierte Spannung« u.ä. bemühend. Lukács' Argumentation liegt ganz in dieser Linie, bleibt aber - trotz der Anwendung des Mimesis-Begriffs - sehr stark der Vorstellung verhaftet, daß es sich um Differenzierungen der »Widerspiegelung« handle, was nicht falsch ist, jedoch für den hier zu beschreibenden Autonomisierungsprozeß der Kunst wenig Konkretes hergibt. Lukács kritisierte beispielsweise Gehlens Symbolbegriff, weil Symbolik bei ihm immer als »Zutat' des Subjekts zu der objektiven Erscheinungsweise der Gegenstände« erscheine, während es doch um »eine Weiterführung, Ausbildung, Verfeinerung ihrer Widerspiegelung« gehe, bedingt vor allem durch den Arbeitsprozeß und die daraus entspringende Arbeitsteilung.²⁶

d) Entwicklung von Weltbildern

Auch für die Analyse der Entwicklung von »Weltbildern« - z.B. von Prozessen der »Anthropomorphisierung« und der »Desanthropomorphisierung« - werden Gehlens Studien zur archaischen Kultur ausgewertet. Dieser habe den Prozeß der Entwicklung von der Magie zum Polytheismus zwar richtig gedeutet, jedoch die magischen Gehalte der Hochreligionen unterschätzt, welche erst im Calvinismus radikal liquidiert worden seien, wie Lukács - darin Max Weber folgend - sagt.²⁷ Auch habe Gehlen richtig

keit mimischer Darstellungen »in vivo« eingeht, welche vor allen objektiveren Darstellungsmitteln entwickelt worden seien, also vor »Gravierung, Malerei und Plastik«. Gehlen belegt das an der Höhlenmalerei, welcher ein mimischer Ritus zugeordnet gewesen sei (vgl. US I, 139f).

26 Vgl. EdÄ I, 210ff. - in diesem Sinne kritisiert Lukács auch durchgängig die Kunsttheorie Konrad Fiedlers, auf die Gehlen sich übrigens, z.B. in seinen *Zeit-Bildern*, sehr positiv bezieht.

27 Vgl. EdÄ I, 215 und US I, 274f.

gesehen, daß die modernen Naturwissenschaften einen Grad der »Unmenschlichkeit« erreicht hätten, der »den modernen Menschen die archaische Möglichkeit genommen ... (habe), sich in der Natur zu verstehen« - also auch dies eine Beschreibung des Prozesses der »Desanthropomorphisierung«. ²⁸

e) *Ontologie und »post-histoire«*

In Lukács' *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* mögen viele der in seiner Ästhetik durchdachten Prozesse (samt den entsprechenden Belegen, also auch Gehlen-Bezügen) vorausgesetzt sein, obwohl doch besonders die systematisch zentralen Teile des zweiten Teils der *Ontologie* (nämlich »Arbeit«, »Reproduktion«, »das Ideelle und die Ideologie«, schließlich »Entfremdung«) Anlaß genug gegeben hätten, die teils zu gleichen Ergebnissen führenden, teils der Gehlenschen Anthropologie widerstreitenden Analysen nochmals genau zu durchdenken. Daß dies unterblieb, hängt wohl auch mit der nachlassenden Kraft des Autors zusammen, der es ja schließlich aufgeben mußte, sein großes Projekt zu Ende zu führen. ²⁹

So ist der Reflex des Gehlenschen Werkes in der *Ontologie* nur ein (negativ) geschichtsphilosophischer. Wenn ich schon zuvor darauf hinwies, daß es ein Spannungsverhältnis von Geschichtsphilosophie und Anthropologie gebe - möglicherweise auch von Geschichtlichkeit und Ontologie -, so erscheint Gehlen in Lukács' *Ontologie* wesentlich als der Widerpart einer progressiv-historischen Forschung, nämlich als Prophet der Stagnation, als Popularisator der Vorstellung von einem »Ende der Geschichte« - und zwar schon *jetzt*, also unter den Bedingungen des organisierten und weltweit sich ausbreitenden Kapitalismus, und nicht erst nach Überwindung seiner systembestimmenden Grundwidersprüche. Für eine fernere Zukunft warten ja auch Vertreter anderer Positionen mit einer, allerdings ins Positive gewendeten, »post-histoire« auf. Dann allerdings ist nicht die Erstarrung des status quo gemeint, sondern die utopische Statik endgültiger Vollkommenheit, welche ihre Ungeschichtlichkeit nicht schon dadurch verliert, daß sie den Namen »Kommunismus« trägt.

Kein Zufall sei es, meint Lukács, »daß die überwiegende Mehrzahl der sogenannten Geschichtsphilosophen ihre Betrachtungen mit einem 'Ende

²⁸ Vgl. *EdÄ I*, 175.

²⁹ Das hatte vielleicht aber auch systematische Gründe, daß also - wie Gehlen formuliert hätte - die »Schlüsselatlantide« einer materialistischen Großtheorie nicht mehr gelingen wollte; vgl. a. Anm. 7.

der Geschichte' gedanklich zu krönen versucht«, wofür er verschiedene Beispiele von Spengler bis zu Gehlen mehr andeutet als ausführt.³⁰ Auch werden Neopositivismus (welcher den Fortschritt »auf das rein technisch Manipulierbare« beschränken und Technik ebenso konservieren wolle, wie die gesellschaftlichen Strukturen) und konservative Zeitkritik vorschnell gleichgesetzt: »Arnold Gehlen, der in anthropologischen Einzeluntersuchungen Bedeutendes geleistet hat, spricht diese Prognose, dieses Programm in höchster Klarheit so aus, daß noch weitere Grundlagenveränderungen im gesellschaftlichen System außerordentlich unwahrscheinlich seien« - Lukács zitiert (Ont. I, 419) als Beleg die Schlüsselstelle zum Thema aus Gehlens 1956 veröffentlichtem Aufsatz *Über kulturelle Kristallisation*, nach welchem »ideengeschichtlich nichts mehr zu erwarten« sei:

»Ich exponiere mich ... mit der Voraussage, daß die Ideengeschichte abgeschlossen ist, und daß wir im Posthistoire angekommen sind ... Die Erde wird demnach in der gleichen Epoche, in der sie optisch und informatorisch übersehbar ist, in der kein unbeachtetes Ereignis von größerer Wichtigkeit mehr vorkommen kann, auch in der genannten Hinsicht überraschungslos. Die Alternativen sind bekannt, so wie auf dem Felde der Religion, und sie sind in allen Fällen endgültig.« (Gehlen: *Kristallisation*, hier 323)

Daran schließt Lukács einige weitergehende Überlegungen an: »Die selbstgefällige Selbstzufriedenheit des Neopositivismus und die von vornherein zur sterilen Ohnmacht verurteilte Auflehnung des Existentialismus münden gleicherweise in einem Leugnen der selbstgeschaffenen Zukunft der Menschheit. Erst im Falle eines vollständigen Sieges dieser Richtungen würden Religion und Kirche wieder zu geistigen Mächten werden, die dem menschlichen Leben Sinn und Ziel zu geben imstande sind. Es ist jedoch die Ironie der in der Geschichte wirksamen Wirklichkeit, daß sie beide zur Zeit, als ihnen die Philosophie diese Macht wieder in die Hände spielen will, bereits die innere Kraft verloren haben, konkrete, echt sinngebende Ziele für das wirkliche Menschenleben zu setzen.« (Ont. I, 419f.)

5. Vergleichsmomente

Zusammenfassend seien - über die expliziten Bezugnahmen Lukács' auf das Werk Gehlens hinausgehend - einige Übereinstimmungen zwischen Lukács und Gehlen sowie einige kontrovers bleibende Aspekte benannt:

30 Vgl. *Ont. I*, 239f.

- a) Daß der Mensch Natur- und Kulturwesen ist und daß der »Prozeß der Menschwerdung ein Zurückweichen der Naturschranken mit sich führt« (Ont. I, 13) - darin sind sich beide Autoren einig, insofern die weltschaffende Tätigkeit des Menschen, die Bedingungen der »Künstlichkeit« seiner Lebensweise, seine zweite, kulturelle und durch Arbeit materiell geschaffene Natur in ganz ähnlichen Wendungen - »materialistisch« - beschreibend (immer mit der schon erwähnten und von Lukács stark betonten Differenz, daß diese zweckgerichtete Veränderungsaktivität bei Gehlen nicht »Arbeit«, sondern a-historisch »Handlung« genannt wird).³¹
- b) Übereinstimmend auch wird Arbeit von Lukács als menschliche »Selbsttätigkeit« beschrieben, ein Begriff, den Gehlen für die dynamischen Selbsterzeugungen im Handlungs- und Sprachaufbau ständig verwendet.³²
- c) Autonomisierungsprozesse (z.B. der Signalsysteme oder der Kunst) werden sehr ähnlich analysiert, wobei Gehlen die ökonomischen und sozialstrukturellen Voraussetzungen vernachlässigt, Lukács hingegen die einzelnen Mechanismen der Ausdifferenzierung eigenauthentischer Handlungsvollzüge und -ordnungen.
- d) Mit einander entgegengesetzten philosophischen und politischen »Mitteln« streiten beide Autoren gegen den modernen Relativismus, also z.B. gegen ein historistisches und intuitionistisches »Verstehen« gesellschaftlicher Zustände ohne theoretischen Rahmen. Beide fürchten ganz gleichgerichtet den bloßen Subjektivismus und vermuten ihn - jeder in Distanzierung von dem eigenen Frühwerk - in der Unbedingtheit existentialistischer Positionen, weshalb bei beiden Autoren Jean-Paul Sartre schlecht wegkommt. Beide sind aus entgegengesetzten Motiven auch gegen die Emphase einer jeden »Philosophie der Hoffnung«.
- e) Allerdings bleiben auch *Kontroversen*: die Stellung einer materialistischen Begrifflichkeit und Methodik (Arbeitsbegriff und Dialektik), die bereits erörterte Frage der Geschichtsphilosophie, die »Riskiertheit« des Menschen als Ausgangspunkt einer Anthropologie zu wählen, was für Gehlen der selbstverständlichste Ausgangspunkt ist, für Lukács hingegen bürgerlich-apologetische Schein-Ontologie und in Wirklichkeit eine »Entfernung von jeder echten Seinsproblematik«.³³

31 Vgl. auch: Klages: *Humanismus*, bes. 16ff.

32 Vgl. z.B. *Ont. II*, 9 und *GA 3*. Auch Kofler spricht von dem Menschen als einem »Eigenwesen«; vgl. ders.: *Prinzip*, 73.

33 Vgl. z.B. *Ont. I*, 11.

f) Ausführlich wären die kunsttheoretischen Differenzen zu behandeln, also Lukács' Realismus-Konzept und seine (vermutliche) Ablehnung der Gehlenschen Deutung der großen Leistungen der künstlerischen Moderne (erst bei der neuesten Kunst hätten beide sich wohl wieder einigen können, besonders in der Beschreibung des kapitalistisch funktionierenden Kunstmarktes als der Neuerungen erzwingenden und absegnenden Instanz und dem damit verbundenen »augenzwinkernden Meinungskartell« jener »Loge« aus Kunsthändlern, Kritikern, Museumsdirektoren, Ausstellern und Sammlern, welche bestimmen, was kursieren und was sich durchsetzen soll).³⁴

g) Eine letzte Hintergrundsüberzeugung könnte die Standorte beider Autoren einander wieder näherbringen, obwohl auch sie sich als Differenz ausdrückt. Darin »spiegelt« sich (wie Lukács vielleicht gesagt hätte) beider Herkunftslage wider, ihre Bildungsschicksale, ihre »Bürgerlichkeit«: ich meine die - Gehlen auch mit Autoren der »Kritischen Theorie«, vor allem mit Adorno, verbindende - Gemeinsamkeit des kulturkritischen Diskurses, der in der These vom »Ende der Persönlichkeit« kulminiert. Mit Lukács mag Gehlen hier wenigstens die Intentionen teilen, daß die Gattungsgeschichte einen Maßstab habe, die »Persönlichkeit nämlich, wie sie alteuropäisch intendiert war« (um Frank Benseler zu zitieren).³⁵ Gehlen sieht da so wenig Hoffnung wie Adorno, Lukács mag diesen Maßstabbegriff noch nicht für erledigt erklären, darin Bloch nahebleibend. Aber: darauf kam es hier an - das Normbild eines »gelungenen Lebens« ist noch dasselbe.

6. Exkurs: Zur Geschichte einer »Begegnung«

Einige zusätzliche Bemerkungen seien noch den biographischen Hintergründen der Gehlen-Lektüre von Georg Lukács gewidmet: Durch wen er auf Gehlens Werk zuerst aufmerksam gemacht worden ist, bleibt offen, ist sachlich aber auch nicht entscheidend, wenngleich biographisch nicht ganz uninteressant: Auf Nicolai Hartmanns Ontologie (so meinei István Hermann) sei Lukács durch Józef Szigeti hingewiesen worden, während er die Bekanntschaft mit Gehlens Anthropologie Sándor (Alexander) Szalai verdanke, »der vor der Machtübernahme des Faschismus mit Arnold Gehlen zusammenarbeitete«.³⁶

34 Vgl. Gehlen: *Zeit-Bilder*, 230.

35 Vgl. Benseler: »*Ontologie*«, 262.

36 Vgl. Hermann: *Lukács*, 184. - Szalai war Student Gehlens in Leipzig und ging auf dessen Rat hin zu

Sowohl für Lukács' Hartmann-, als auch für seine Gehlen-Rezeption mag aber Wolfgang Harich von *entscheidendem* Einfluß gewesen sein. So schreibt Frank Benseler im Nachwort zu der von ihm herausgegebenen *Ontologie*, daß Harich, »auf den die verdienstvollen Lukács-Ausgaben in der DDR bis 1956 zurückgehen«, Lukács auf Nicolai Hartmann aufmerksam machte, was Harich auch brieflich und in seinen Veröffentlichungen geschildert habe.³⁷ Daß Wolfgang Harich auch die Gehlen-Lektüre Lukács' angeregt, ja - aus seiner heutigen Sicht - geradezu »verschuldet« habe, teilte er mir in einer »Erklärung« mit, zu deren Veröffentlichung er mich autorisiert hat³⁸ (ich erwähne das so ausdrücklich, weil Wolfgang Harich im übrigen seine gesamte Korrespondenz für Veröffentlichungen hat sperren lassen). Seine Stellungnahme hat eine Vorgeschichte, die - wenn auch nur kurz - erwähnt werden muß, damit seine Äußerungen verständlich werden:

Während der Vorbereitungen eines »Gehlen-Sonderseminars«, das Helmut Klages und Helmut Quaritsch für die Verwaltungshochschule Speyer unter dem Titel *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens* im April 1989 veranstaltet haben³⁹, hatte ich u.a. vorgeschlagen, Wolfgang Harich einzuladen, der seit 1952 mit Gehlen einen intensiven brieflichen Meinungsaustausch hatte und den Gehlen sehr beeindruckt, in manchem wohl auch beeinflusst hat. Harich lehnte die Teilnahme aber mit der Begründung ab, daß er vor kurzem das 1922 erschienene Buch *Das Menschheitsrätsel* des Arztes Paul Alsberg gelesen habe und daß ihm bei dieser

Eberhard Griesebach nach Zürich, um dort über die Freudsche Psychoanalyse zu promovieren, was 1934 im NS-Deutschland vielleicht nicht mehr möglich, jedenfalls nicht mehr opportun war. Beide verband damals eine Freundschaft, wovon die im Aachener Nachlaß in Kopie vorliegenden Teile ihres Briefwechsels aus den 30er Jahren zeugen. Szalai schrieb am 13.3.1977 an Lothar Samson: »Mein verstorbener Freund Georg Lukács und ich (haben) seit vielen Jahren eine 'Gehlen-Propaganda' in Ungarn gemacht.« Szalai berichtete mir, daß er Lukács mit Gehlens Werk bekannt gemacht habe und in seinem Kondolenz-Brief an Gehlens Tochter, Caroline von Lieven, schrieb er am 27.2.1976 davon, daß Georg Lukács »trotz aller weltanschaulichen Gegensätze« eine »hohe Achtung für Gehlen« gehabt habe.

37 Vgl. auch Harich: *Kommunismus*, 18.

38 Harich schrieb im letzten Absatz seiner oben abgedruckten »Erklärung«: »Eine ähnliche Erklärung wie diese hätte ich auf dem Gehlenkongreß in Speyer, zwischen dem 4. und 7. April 1989, verlesen lassen, wären mir meine vom 20. Oktober und 9. November 1988 datierten Briefe an die Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer in einer mich zufriedenstellenden Weise beantwortet worden. Nachdem dies bis heute nicht geschehen ist, ermächtige ich hiermit Herrn Dr. Karl-Siegbert Rehberg, Aachen, von dieser meiner Erklärung jederzeit jeden ihm sachdienlich erscheinenden Gebrauch zu machen, inklusive Veröffentlichung im ganzen oder auch auszugsweise.«

39 Gehlen hatte an der Verwaltungshochschule Speyer von 1947 bis 1962 als Soziologe gelehrt und war zweimal Rektor der Hochschule gewesen.

Lektüre aufgegangen sei, daß Gehlens Entlastungsmodell eigentlich schon von Alsberg prägnant formuliert worden sei. Schärfer ausgedrückt: Gehlen sei ein Plagiator, habe sich Alsbergs Zentralgedanken ohne Zitierung und Würdigung angeeignet, ja er habe sich an dem jüdischen Arzt, der ins KZ kam und nach seiner durch amerikanische Freunde erreichten Freilassung ins Londoner Exil gezwungen wurde⁴⁰, eines »Arisierungsverbrechens« (d.h. einer unrechtmäßigen Aneignung seines geistigen Eigentums) schuldig gemacht. Auf die Auseinandersetzung um das Alsberg-»Plagiat« kann ich hier im einzelnen nicht eingehen, weil dies mit der Lukács-Problematik nichts zu tun hat. Allerdings beurteile ich die Zusammenhänge vorsichtiger als Wolfgang Harich.⁴¹ Gut verstehe ich das Erschrecken (eingeschlossen gewisse Überreaktionen), wenn es um das entsetzliche Schicksal von Menschen geht, die durch die Nazi-Diktatur vertrieben oder sogar vernichtet worden sind - und das gilt auch für Harichs Reaktion auf das Schicksal Paul Alsbergs. Wenn man sieht, mit welcher kühner »Souveränität« manche Karrieren alle Systemumbrüche überdauern (in eingeschränktem Maß gilt das ja z.B. auch für Arnold Gehlen) und wenn man dann auf vergessene (oft auch: verschwiegene) Autoren trifft, wie Alsberg, dann sind Emotionen vielleicht schwer abweisbar, besonders für Menschen, die, wie Wolfgang Harich, selbst in einem Staat leben (heute - nach dem November 1989 - darf man wohl schon in der Vergangenheitsform formulieren: für lange Zeit

40 Vgl. zu Paul Alsbergs Biographie: Claessens: *Instinkt*, bes. 81ff.; ders.: *Vorwort* und ders.: *Das Konkrete*. Ergänzende Informationen finden sich in Allgaier: *Anthropologie*.

41 Im Rahmen der umfangreichen Korrespondenz, die Wolfgang Harich mit den Veranstaltern der im April 1989 durchgeführten Speyerer Gehlen-Tagung, sowie mit Dieter Claessens, mit Leo Kofler und mit mir in dieser Sache führte, schrieb ich ihm u.a.: »Was nun Paul Alsberg betrifft, so weiß ich nicht, ob es sich um 'Plagiate größten Kalibers' handelt, aber es ist ganz sicher, daß Alsberg einer der ersten war, die das Grundthema der Philosophischen Anthropologie, also die *prinzipielle* Differenz zwischen Mensch und Tier formulierten« (obwohl das ja auch eine philosophische Tradition hat - Alsberg selbst folgt mit seinem Zentralbegriff der »Körperausschaltung« einer Ansicht Kants). »Eindeutig gehört Alsberg die Priorität im Hinblick auf die Betonung des Entlastungsvorganges. Das hat auch Plessner nachträglich bemerkt (denn in seinem Hauptwerk von 1928 geht auch er auf Alsberg nicht ein)... Wer nun Alsberg tatsächlich gekannt und verwertet hat, ist mir nicht bekannt, z.B. weiß ich nicht, ob Plessner ihn (trotz der Scheler-Nennung) schon in den zwanziger und dreißiger Jahren kannte, auch nicht, ob Gehlen ihn 1936ff. wahrgenommen habe (Belege, wie etwa Exzerpte, Briefhinweise etc. gibt es dafür meines Wissens nicht).« (Brief an Harich vom 8.8.1988) Auch glaube ich nicht, daß Hans Driesch die Theorie von Alsberg in seinen Schriften erwähnt hat. Gehlen wurde ja entscheidend von diesem Lehrer und von Max Scheler angeregt (aber möglicherweise sehr wohl auch von einem Vorläufer wie Alsberg). Übrigens ist auffallend (auch Wolf Lepenies hat darauf hingewiesen), daß es sich bei den Autoren der Philosophischen Anthropologie um eine »scientific community ohne existierendes Kommunikationsnetz, gewissermaßen um eine Gemeinschaft der je Einzigartigen« handelt, Anregungen und konkurrierende Argumentationen also eher verdrängt wurden (Rehberg: *Anthropologie*, 166).

leben mußten), der ideologisch der staatlich sanktionierten Feindsetzung bedurfte. Gleichwohl will ich mich von alledem nicht dazu verleiten lassen, Behauptungen oder nicht unwahrscheinlich klingende Möglichkeiten für wahr zu nehmen, solange schlüssige Beweise fehlen.

Sachlich entscheidend bleibt, daß Harichs frühere Ansicht, Gehlens Anthropologie sei für die Grundlegung einer (materialistischen) Ästhetik von großer Bedeutung, m.E. richtig bleibt, gegen alle biographischen Wendungen der Beteiligten.

Nun also das Dokument⁴² selbst:

»(...)

E r k l ä r u n g

In den Jahren 1955 und 1956 hat Georg Lukács, bei Gelegenheit seiner damaligen Besuche in der Deutschen Demokratischen Republik, mich gesprächsweise in Grundgedanken seiner großen Ästhetik eingeweiht, die endgültig auszuarbeiten er kurz zuvor begonnen hatte. Nachdem er mir seine im Anschluß an I.P. Pawlow - und im Gegensatz zu ihm - entwickelte Theorie vom 'Signalsystem I' auseinandergesetzt hatte, machte ich ihn auf das Hauptwerk Arnold Gehlens, 'Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt', von 1940, aufmerksam, von dem ich meinte, er müsse es unbedingt gelesen haben, um seinen Einfall in einen angemesseneren philosophisch-anthropologischen Rahmen einfügen zu können. Dies kann sich frühestens im Mai 1955 in Weimar oder Jena ereignet haben, spätestens im August 1956 in Berlin. Es ist unwahrscheinlich, wenn auch nicht völlig auszuschließen, daß ich mich damals zu Lukács über Gehlens Nazivergangenheit ausgesprochen habe. Sicher ist, daß sie von mir, soweit ich um sie wußte, gegenüber Lukács in ihrer zeitgeschichtlichen und ideologischen Bedeutung heruntergespielt worden ist. Mein Motiv zu diesem Verhalten ist in der Überzeugung zu suchen, daß die Resultate, zu denen, wie ich glaubte, Gehlen bei seiner Herausarbeitung des qualitativen Unterschieds von Mensch und Tier gelangt war, für die systematische Ausgestaltung der entsprechenden Denkansätze bei den Klassikern des Marxismus-Leninismus nicht zu entbehren seien.

Arnold Gehlens faschistische Schuldverstrickung ist mir in ihrem vollen Umfang erst viel später bewußt geworden. Erst 1986 wurde mir Gehlens Plagiat an Paul Alsbergs 'Das Menschheitsrätsel', von 1922, bekannt und zur Gewißheit. 1988 führten sodann Recherchen, die ich über Alsbergs Per-

42 Die »Erklärung« trägt das Datum: »21. April 1981 [= 1989]«.

son und Schicksal anstellen ließ, zu dem Ergebnis, daß Gehlen einen von den Hitlerfaschisten verfolgten jüdischen Mitbürger plagiiert hatte. Im selben Jahr erfuhr ich Näheres über Gehlens Naziaktivitäten aus dem einschlägigen Buch Werner Rügemers. Seit ich all dies weiß, erfüllt es mich mit Beschämung, an Lukács' offenbar ahnungsloser und unbekümmerter Gehlenrezeption schuld zu sein.

Vermutungen darüber, ob überhaupt und in welcher Weise Lukács sich durch Gehlen hätte anregen lassen, wäre er ohne mein Zutun auf ihn gestoßen, sind heute müßig. Jedenfalls hätte der originäre Alsberg ihm mehr gelegen. Dies aus zwei Gründen: Alsberg hält ohne Wenn und Aber an der darwinistischen Auffassung der Anthropogenese fest, und er leitet das Handeln aus dem Übergang vormenschlicher Primaten zum Werkzeuggebrauch, d.h. zur Arbeit, mitsamt ihrer finalen Struktur, ab. Wo Lukács Gedanken Gehlens übernimmt, transponiert er sie, gewissermaßen, ins Marxistische und nähert sie eben damit - unbewußt - den bahnbrechenden Erkenntnissen Alsbergs an. Um so sicherer erscheint mir, daß, wäre Gehlens Plagiat an Alsberg Lukács bekannt geworden, dieser moralisch entrüstet darauf reagiert haben würde. Und das hätte bei Lukács dann wahrscheinlich auch eine tiefe Mißbilligung meiner langjährigen Nonchalance gegenüber Gehlens nazistischer Vergangenheit nach sich gezogen.

(...)

Es ist übrigens wahrscheinlich, daß Lukács durch Wolfgang Harich auch auf Gehlens *Urmensch und Spätkultur* aufmerksam gemacht worden ist; umgekehrt erfuhr Gehlen durch Harich von Lukács' Reaktionen auf seine Schriften, wie auch davon, daß Bertolt Brecht *Urmensch und Spätkultur* gelesen und diskutiert habe. Gehlen wies Harich in einem Brief vom 20.6.1955 auf seinen Aufsatz *Nichtbewußte kulturanthropologische Kategorien* hin, wohl hoffend, daß Lukács auf diesem Wege seine bio-anthropologische Analyse der Rolle der »Unwahrscheinlichkeit« in der Evolution ästhetischer Wahrnehmungsprozesse und schließlich der Kunst kennenlernen könne und sich durch sie vielleicht angeregt fände.

7. Zusammenfassende Schlußbemerkungen

Die Begegnung Georg Lukács' mit dem Werk Arnold Gehlens führte zu einer zwiespältigen Bewertung: der Autor der *Zerstörung der Vernunft* ließ sich auf die systematischen Anregungen der Gehlenschen Analysen ein, sah diese aber durchgängig in ein schiefes Bezugssystem gestellt: die Nivellierung der Kategorie »Arbeit« zur allgemeineren und unbestimmteren der »Handlung« ist dabei der hauptsächliche, oft wiederholte Vorwurf. Gleichwohl bot ihm Gehlens Handlungsanalyse Modelle für ein Verständnis der sich fortwährend höher entwickelnden Symbolik des menschlichen Weltumganges. Kurz: Gehlens Einzel-Analysen wurden hoch geschätzt, nicht hingegen der theoretische Rahmen, in dem sie entwickelt werden.

In seinem Spätwerk faßt Lukács noch einmal alle (seit dem Abschluß seiner essayistisch-lebensphilosophischen Periode entwickelten) Motive zusammen, um zu der lebenslang erstrebten materialistischen Grundlagenwissenschaft zu kommen, die den Marxismus erneut zu einer zeitgemäßen philosophischen Position machen sollte. Dabei braucht eine grundlegende Ästhetik ebenso wie eine Fundamental-Ontologie der menschlichen Seins-Herstellung anthropologische Einsichten. Bemerkenswert ist es nun, daß Lukács zwar einige produktive Motive Gehlens aufnahm, manche Aspekte seines Werkes auch treffend kritisierte, daß er aber an die Sachhaltigkeit der dynamischen Handlungs- und Antriebtheorie dieses Autors nicht heranreichte, diese nicht einmal adäquat auszuwerten verstand.

Lukács' *Ontologie* - wie auch seine *Ästhetik* - erweisen sich als redundante, starre Werke. Das Ende *nicht* der Geschichte (wie Gehlen mit seinem Begriff der »post-histoire« suggerierte), wohl aber einer Geschichtsphilosophie, die noch mit der Selbstgewißheit des Wissens über die wahren Fortschrittstendenzen und -prozesse aufzutreten vermochte, mag in diesem Scheitern seinen Ausdruck finden, also nicht nur die persönliche Abspannung eines alten und kranken Mannes. Lukács' Gehlen-Rezeption hat aber deutlich gemacht, in welcher Weise auch eine materialistische Theorie der Gesellschaft ein anthropologisches Fundament hat (und deshalb sich ausdrücklich mit anthropologischen Deutungsansätzen auseinandersetzen muß). Gehlens Ansatz ist dafür - das hat Lukács gut gesehen - besonders geeignet, wenn auch keineswegs ausreichend, denn viele Vermittlungsebenen der ökonomischen wie der Herrschaftsgeschichte fehlen in seinem Werk, das insofern von »Kurzschlüssen« nicht frei ist. Aber gerade für eine soziologische (oder ambitionierter: gesellschaftstheoretische) Entfaltung

der am elementaren menschlichen Handlungsaufbau gewonnenen Argumente könnte Gehlens Theorie von zentraler Wichtigkeit sein - so wäre sie auch zu prüfen, zu erweitern, zu kritisieren. All das ist Lukács nur sehr bedingt, nur im Ansatz gelungen. Seine Distanz zu Gehlen ist verständlich und überrascht nicht, seine Hochschätzung für dessen Sachanalysen beweist einen unabhängigen, über doktrinaire Selbstbeschränkungen hinausweisen wollenden Blick. Gerade deshalb ist es bedauerlich, daß eine wirkliche »Begegnung« beider Autoren - ich meine eine adäquate Rezeption, welche die Fülle möglicher Anregungen wirklich erschlossen hätte - ausblieb; die sehr selektive Wahrnehmung der Gehlenschen Anthropologie war nicht zum Vorteil des Lukácsschen Werkes. Umgekehrt blieb es sogar bei völliger Ignoranz. Trotz eines Interesses an den Berichten Harichs über seinen großen Budapester Lehrer, entwickelte Gehlen allenfalls eine oberflächlich-sekundäre Wahrnehmung der Arbeiten Lukács', deren politische und systematische Ambitionen ihm gleichermaßen fremd blieben.

(Für Unterstützung und Hilfe bei der Fertigstellung des Aufsatzes danke ich Irmgard Pinn und Rose-Marie Klinkenberg-Schulz.)

Literatur

- Allgaier, Karl: Ein Anthropologe aus Hagen. Unv. Ms.
- Benseler, Frank: Nachwort. In: Ont. II, 731-753
- Benseler, Frank: Zur »Ontologie« von Georg Lukács. In: Bernbach/Trautmann: Lukács, 253-263
- Bernbach, Udo und Günter Trautmann (Hrsg.): Georg Lukács. Kultur - Politik - Ontologie. Opladen: Westdeutscher Vlg. 1987
- Braunbuch. Kriegs- und Naziverbrecher in der Bundesrepublik. Staat, Wirtschaft, Armee, Verwaltung, Justiz, Wissenschaft. Hrsg. v. Nationalrat der Nationalen Front des demokratischen Deutschland. Berlin (DDR): Staatsverlag 1965
- Claessens, Dieter: Instinkt, Psyche, Geltung. Zur Legitimation menschlichen Verhaltens. 2., überarb. Aufl. Köln/Opladen: Westdeutscher Vlg. 1970
- Claessens, Dieter: Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980
- Claessens, Dieter: Vorwort in: Paul Alsberg: Der Ausbruch aus dem Gefängnis - zu den Entstehungsbedingungen des Menschen. Bearb. Neuaufl. von *Das Menschheitsrätsel*. Hrsg. von Dieter Claessens. Gießen: Focus 1975, 5ff.
- Gehlen, Arnold: Gesamtausgabe Bd. 3: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a.M.: Klostermann 1990 [GA 3]
- Gehlen, Arnold: Gesamtausgabe. Bd. 4: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a.M.: Klostermann 1983 [GA 4]

- Gehlen, Arnold: Über den Cartesianismus Nicolai Hartmanns. Unv. Ms.
- Gehlen, Arnold: Nichtbewußte kulturanthropologische Kategorien. In: Zeitschrift für philosophische Forschung IV (1949), 321-346
- Gehlen, Arnold: Über kulturelle Kristallisation (zuerst 1956). In:
- Gehlen, Arnold: Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied/Berlin: Luchterhand 1963, 311-328
- Gehlen, Arnold: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Bonn: Athenäum 1956 [US1];
- Gehlen, Arnold: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. 2., neu bearb. Aufl. Frankfurt a.M./Bonn: Athenäum 1964 [US2]
- Gehlen, Arnold: Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei. 3., erw. Aufl. Hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a.M.: Klostermann 1986 [ZB]
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981
- Harich, Wolfgang: Kommunismus ohne Wachstum? Babeuf und der Club of Rome. Reinbek: Rowohlt 1975
- Hartmann, Nicolai: Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk »Der Mensch« (zuerst 1941). In: ders., Kleinere Schriften. Bd. III: Vom Neukantianismus zur Ontologie. Berlin: de Gruyter 1958, 378-393
- Hermann, István: Georg Lukács. Sein Leben und Wirken. Wien u.a.: Böhlau 1986
- Klages, Helmut: Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx. Stuttgart: Enke 1964
- Kofler, Leo: Das Prinzip der Arbeit in der Marxschen und in der Gehlenschen Anthropologie. In: Schmollers Jahrbuch 78 (1958), 71-86
- Kriek, Ernst: Halb und Halb! In: Volk im Werden 3 (1935), 446-448
- Löther, Rolf: Philosophische Anthropologie und psychologische Kriegsführung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 8 (1960), 261-279
- Löther, Rolf: Die marxistische Auffassung vom Menschen und die Unwissenschaftlichkeit sowie der Klassencharakter der philosophischen Anthropologie, dargestellt am Beispiel der Auffassungen Arnold Gehlens, Hans Eduard Hengstenbergs und Ernst Blochs. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Univ. Halle Wittenberg 8 (1959), 503-528
- Löther, Rolf: »Der Mensch«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 6 (1958), 1005-1011
- Löther, Rolf: »Urmensch und Spätkultur«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 8 (1960), 747-752
- Lukács, Georg: Werke Bd. 9: Die Zerstörung der Vernunft. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1974 [ZdV]
- Lukács, Georg: Werke Bd. 11: Die Eigenart des Ästhetischen. 1. Halbbd. Neuwied/Berlin: Luchterhand 1963 [EdÄ I]
- Lukács, Georg: Werke Bd. 12: Die Eigenart des Ästhetischen. 2. Halbbd. Neuwied/Berlin: Luchterhand 1963 [EdÄ II]

- Lukács, Georg: Werke Bd. 13: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 1. Halbbd. Hrsg. von Frank Benseler. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1984 [Ont. I]
- Lukács, Georg: Werke Bd. 14: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2. Halbbd. Hrsg. von Frank Benseler. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1986 [Ont. II]
- Lukács, Georg: Die Seele und die Formen. Essays (zuerst 1911). Neuwied/Berlin: Luchterhand [SuF]
- Marquard, Odo: Zur Geschichte des philosophischen Begriffs »Anthropologie« seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts. In: Collegium Philosophicum. Festschrift für Joachim Ritter zum 60. Geburtstag. Basel/Stuttgart 1965, 209-236
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montenari. Bd. 11. München: dtv/Berlin u. New York: de Gruyter 1980 [KSA]
- Plessner, Helmuth: Gesammelte Schriften. Bd. IV: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (zuerst 1928). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981
- Rehberg, Karl-Siebert: Philosophische Anthropologie und die »Soziologisierung« des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland. In: M. Rainer Lepsius (Hrsg.), Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945. Sonderheft 23 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Vlg. 1981, 160-198
- Rehberg, Karl-Siebert: Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften. In: Gesellschaft, Technik, Kultur: 25 Jahre Institut für Soziologie der RWTH Aachen. Aachen: Alano 1988, 73-100 [erscheint auch in: Helmut Brackert und Fritz Wefelmeyer (Hrsg.), Kulturreflexionen im 20. Jahrhundert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990]
- Rehberg, Karl-Siebert: Nachwort in: GA 4, 385-402
- Rehberg, Karl-Siebert: »Persönlichkeit« als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie. Unveröffentl. Ms. 1989 [erscheint in: Helmut Klages und Helmut Quaritsch (Hrsg.): Die geisteswissenschaftliche Bedeutung Arnold Gehlens. Berlin: Duncker & Humblot 1990]
- Rehberg, Karl-Siebert und Karl Georg Zinn: Die Marxsche Werttheorie als Basis-theorie interdependenter Verteilungsstrukturen im Kapitalismus. In: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 191 (1977), 396-427
- Schnädlebach, Herbert: Georg Lukács und die Lebensphilosophie. In: Bernbach/Trautmann: Lukács, 200-207

Endre Kiss

Lukács' *Ontologie* als mißlungener, nichtsdestoweniger aber lehrreicher Erneuerungsversuch des Neomarxismus

oder
über den Hegelianismus als Paradigma

Georg Lukács' *Ontologie* und Jürgen Habermas' *Theorie der gesellschaftlichen Kommunikation* gelten als die jüngsten ganzheitlichen Umwertungs- bzw. Weiterentwicklungsversuche des philosophischen Bestandes marxistischen Denkens. Beide Versuche entstanden im wesentlichen unabhängig voneinander.¹ Dennoch teilen sie dieselbe Grundintention², die sich von einem gemeinsamen Hintergrund herschreibt: dem westlichen Marxismus und überhaupt dem Marxismus der 60er Jahre. Für Lukács bedeutete diese Zeit alles in allem die weltweite Anerkennung nicht nur seiner philosophischen Ergebnisse, sondern auch seiner philosophisch-menschlichen Lauf-

-
- 1 Das letzte Wort über eine mögliche Verbindung zwischen beiden Denkern kann selbstverständlich nur eine mikrophilologische Untersuchung sprechen. Dennoch weisen Fehér, Heller, Márkus, Vajda mindestens auf eine informelle Verbindung hin: »Als das wichtigste dieser Gespräche wollen wir dasjenige Agnes Hellers mit Jürgen Habermas, anläßlich eines Vortrages in Frankfurt (Mai 1966), erwähnen. Habermas zeigte lebhaftes Interesse für den Charakter und den Stand von Lukács' Unternehmung; zu jener Zeit war die *Ontologie* - eben als Unternehmung - schon ein philosophischer 'Klatsch' in der Bundesrepublik, aber sowohl seinem Inhalt als auch seinem Text nach völlig unbekannt. Als Agnes Heller Habermas den skizzenhaften Inhalt der fertiggestellten Kapitel und die weiteren Pläne darlegte, zeigte sich Habermas dem Plan selbst gegenüber a limine abweisend. Ihn dünkte eine Bestrebung dieser Art ein der historischen Anschauung des Marxismus prinzipiell entgegengesetzter Versuch, der für den Wiederaufbau der großen Systeme des Rationalismus unternommen werde und als solcher zur 'philosophischen Vergangenheit' gehöre.« (Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus, Mihály Vajda: »Einführung zu den 'Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur *Ontologie*'«, in: Rüdiger Dannemann (Hg.): *Georg Lukács - Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*. Frankfurt/M.: Siedler 1986. S. 222f.)
 - 2 Wissenssoziologisch ließe sich die Parallelität dadurch erklären, daß in beiden Fällen eine geistig-politische Elite zu einer schnellen Neuorientierung gezwungen ist. Die Geschichte der linken Eliten aber ist noch nicht geschrieben, weder im Osten noch im Westen.

bahn, deren Spätsommer durch die - damals schien es so - harmlose Abwesenheit der zentralen Frage nach dem Stellenwert des Stalinismus sowohl in seiner Laufbahn wie auch in der marxistischen Theorie insgesamt nur um so sonniger geworden ist.³ Für Habermas auf der anderen Seite verkörperte diese Periode eine Glanzzeit der marxistischen Hegemonie im geistigen Leben des Westens, die aber bald einem kritischen Schwund sowohl der Möglichkeit wie auch der Plausibilität dieses Denkens entgegensehen mußte. Der gemeinsame Höhepunkt der neomarxistischen Denkweise resultierte jedoch aus unterschiedlichen historischen und intellektuellen Motiven. Der Neuanfang in dieser Periode bedeutete für Lukács eine Alternative zum Stalinismus-Poststalinismus und zugleich einen wichtigen Beitrag zum Neomarxismus selbst. Derselbe Neuanfang war hingegen für Habermas ein grundsätzlicher nach dem herrschenden Neomarxismus der 60er Jahre - der stalinismus-kritische Aspekt ist bei ihm generell in den Hintergrund gedrängt worden.⁴ Georg Lukács - und darin unterscheidet sich auch Jürgen Habermas nicht von ihm - führt in der *Ontologie* ein Programm der Entphilosophierung der marxistischen Tradition durch. Dies wird im übrigen auch in den bis heute nicht zahlreichen Äußerungen zur *Ontologie* immer wieder betont.⁵

Was von Lukács ausgesperrt wird, ist das Hegelsche Paradigma der philosophischen Kohärenz. Zusammen mit anderen strategischen Entscheidungen führt dieser Schritt dann zu einem neuen Begriff des Philosophischen. Der Destruktionswillen erstaunt, und die Wahrnehmung dieser gewaltigen Wende gibt zu denken.

Letzten Endes stand Hegel (in der Form der mit ihm konformen Interpretation der Marxschen Theorie) im Mittelpunkt des bis dahin paradigmatischen Neomarxismus. So gesehen, dürfte sowohl Lukács' als auch Habermas' Ansatz als ein Bruch innerhalb des Neomarxismus gelten - als ein Bruch allerdings, der dieses Paradigma praktisch schon sprengt. Daß Lukács zeit seines Lebens im Zeichen einer mehr oder weniger Hegelschen Sichtweise argumentiert hat, ist ein Gemeinplatz der Philologie. Ebenso

3 Zur versäumten Stalinismus-Kritik vgl. Endre Kiss, *Lukács György száz éve [Die hundert Jahre von Georg Lukács]*, in: *Uj Irás*. 11. 1985.

4 Dies entspricht im allgemeinen auch der Hauptrichtung des westlichen Marxismus. Durchaus charakteristisch Dutschkes Haltung nach dem Gulag-Schock: durch die Verurteilung des Stalinismus versuchte er gleichzeitig den westlichen Marxismus zu entlasten. Die Verdrängung des Stalinismus im westlichen Marxismus hat eben auch eine Geschichte, die bis heute noch nicht geschrieben ist.

5 Dazu nur ein Beispiel: »... die methodologischen Grundprinzipien des großen Unterfangens (sind) nicht zu Ende gedacht...« (Einführung zu den *Aufzeichnungen*, a.a.O., S. 223)

auch die Tatsache, daß die Frankfurter Schule in ihrer Negativen Dialektik den Kampf gegen den Positivismus aufgrund derselben Denkmuster führt. Der Bruch mit Hegel kann somit nicht anders gesehen werden denn als Inaugurierung einer völlig neuen philosophischen Denkweise innerhalb des marxistischen Paradigmas.

Die Frage stellt sich nun aber: entsteht in Lukács' *Ontologie* nach diesem Bruch tatsächlich eine wirklich neue philosophische Denkweise? Und wenn ja, wie läßt sie sich beschreiben?

Bei der Suche nach den Gründen dieses ebenso plötzlichen wie überraschenden Paradigmenwechsels geht man kaum fehl, wenn man zunächst an die wissenschaftstheoretisch-szientistische Herausforderung denkt, die seit den 60er Jahren immer größere Bedeutung erhielt und die Elite des marxistischen Denkens verunsichert hat. Der psychologische Hintergrund und wissenssoziologische Grundcharakter der Lukáčsschen *Ontologie* war, in aller Kürze, vom Erschrecken eines Denkers motiviert, der sich plötzlich inmitten einer Reihe von neuen und entscheidenden Herausforderungen sehen mußte und der in einer plötzlichen Reaktion die 'metaphysische' Dimension des Marxismus opferte, um in den Augen Anderer seine Plausibilität beizubehalten, ja - allererst - wiederzugewinnen.

Für Lukács' Unternehmen war der Neopositivismus Carnapscher Prägung die wichtigste Herausforderung. Die *Ontologie* verrät in aller Deutlichkeit, daß Lukács diesen Neopositivismus als die aktuellste und unwiderstehlichste Gefahr begreift. Lukács bekennt zugleich indirekt ein, daß er den Marxismus (im Klartext: das Hegel-Marxsche Paradigma) seiner Zeit für theoretisch schwach hält, um dieser Herausforderung zu begegnen. Die theoretische Angst gewinnt überhand. Daher resultiert der Aufbau der *Ontologie*, deren neue philosophische Qualität nicht so sehr aus positiven Entwürfen denn vielmehr in der Perspektive der Defensive vor dem Neopositivismus, gelegentlich sogar des Nachgebens gegenüber dieser Argumentationsrichtung besteht. Nimmt man die bis heute kaum bewältigten Überreste von langen Jahrzehnten stalinistischer Philosophie und Wissenschaftspolitik, die verpaßten Gelegenheiten zu Aufarbeitungs- und Reflektionsprozessen, die Notwendigkeit, zumindest den sichtbarsten Überresten der irrational-systemlegitimierenden Wissenschaft, etwa eines Lysenko oder einer Lepschinskaja, ins Auge zu sehen, hinzu, dann erscheint dieser Schock bereits in annähernd korrekter Beleuchtung. In der Erfahrung der methodischen Zurückgebliebenheit und dem Unbehagen über nicht durch-

geführte philosophische Vorarbeiten liegen schließlich die Motive für Lukács' Grundentscheidung: nämlich ohne sichtbaren Widerstand von jenem Paradigma Abschied zu nehmen, welches in nicht geringem, ja in historischem Maße von ihm selbst inauguriert worden ist. Gerade dieses fast völlige Fehlen jedweden Widerstandes signalisiert, daß der alte Lukács praktisch in der für ihn biographisch noch zur Verfügung stehenden Zeit keine Chance für eine andere Einstellung zum neomarxistischen Paradigma erblickte. Dabei soll die historisch-philosophische Anschauungsweise hier - sehr allgemein - in mehrfachem Sinne verstanden werden: es geht gleichzeitig um mehrere Versionen des Historismus in der philosophischen Methodik, um das Teleologische in der Geschichte wie in der Gesellschaft etc. Die Ablehnung des von Hegel beherrschten Marxschen Paradigmas impliziert bei Lukács zugleich den Entschluß, unter den neuen Möglichkeiten weder den klassischen Positivismus noch den Neopositivismus als ernsthafte Alternativen zur überwundenen und abgelehnten Hegelschen Denkweise ins Auge fassen zu wollen. Diese antipositivistische Attitüde stammt aus schon fast automatisch zu nennenden Einstellungen der linken Tradition überhaupt. Außerdem ist nicht von der Hand zu weisen, daß Lukács' post-neomarxistische Ontologie durch eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Positivismus durchaus Gefahr gelaufen wäre, ihr eigenes Antlitz zu verlieren.⁶ Drittens kommt hinzu, daß der alte Lukács mit einem überaus simplen Positivismus-Begriff arbeitet, der längst nicht alle Spielarten positivistischer bzw. neopositivistischer Theoriebildung ausschöpft.

Das Schicksal der Ontologie hängt also davon ab, ob der von Lukács apostrophierte Neopositivismus tatsächlich den Gegenpol einer ontologischen Anschauungsweise bildet - einer Ontologie, die sich zwischen dem Hegel-Marxschen und dem positivistischen Paradigma als eine neue, dritte Sichtweise und damit als legitimer dritter Weg zu profilieren versucht.

Während Lukács Hegel seiner metaphysischen Dimension wegen - mit dem Hauptargument von der Logisierung der Ontologie - im Augenblick der Überwindung des Neomarxismus opfert, eröffnet er zugleich die andere Front gegen den Neopositivismus und - generalisierend - auch gegen die Erkenntnistheorie überhaupt. Daß aber der Positivismus-Neopositivismus und die Erkenntnistheorie nicht deckungsgleich sind, verkompliziert nur die Probleme. Erstens ist der von Lukács in der Ontologie heraufbeschw-

6 Es ist kaum zu vermeiden, daß eine solcherart aufgebaute Ontologie methodisch durchaus in die Nähe des Positivismus kommt, was bei Lukács praktisch tatsächlich auch der Fall ist.

rene Neopositivismus vom Schläge Carnaps nicht repräsentativ für die positivistische Theoriebildung insgesamt. Und schon die auffällig feindliche Tonart Lukács' verrät ebenso seine innere Unsicherheit wie auch die Angst, seine Positionen nicht mehr halten zu können. Daß dabei freilich nur ein Phantombild des Neopositivismus entsteht, ist eigentlich folgerichtig - es geht Lukács um jenen Carnap, der alles Nicht-Szientistische für Metaphysik erklärt, nicht aber um den Verfasser von *Der Geistige Aufbau der Welt*, aus dem Lukács freilich vieles hätte schöpfen können. Lukács' Hauptargument gegen den Neopositivismus ist, daß dieser die 'sichtbare' Welt, das 'Konkrete', das 'Gegenständliche', d. h. die Ontologie, manipulativ vernichtet. Dabei erscheint dieser Neopositivismus nicht einfach nur als moderne Manipulation (im Sinne der damals in Osteuropa mit Erschrecken und Faszination wahrgenommenen Kulturindustrie), sondern wird mit geradezu diabolischen Zügen ausgestattet, durch welche der westliche Kapitalismus mit aller Entschlossenheit auf den real existierenden Sozialismus losschlägt. Diese Einstellung des Anti-Positivismus geht bei Lukács mit einer grundsätzlichen Verurteilung der Erkenntnistheorie zusammen. Einerseits, so Lukács, muß die Erkenntnistheorie wissenschaftliche Methoden begründen, andererseits aber muß sie wieder »die eventuellen ontologischen Grundlagen und Folgen der wissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse aus der als allein objektiv anerkannten Wirklichkeit wegen ihrer wissenschaftlichen Nichtbegründbarkeit zu entfernen.« (Prol., 32) In anderen Formulierungen geht er dann sogar so weit, der Erkenntnistheorie die Mission der Aufrechterhaltung der religiösen Ontologie zuzuschreiben.⁷ Nun wäre es für Lukács schwierig, auch für die ganze Geschichte der philosophischen Disziplin Erkenntnistheorie geltend zu machen, daß sie die von ihm genannte Funktion in historischem Ausmaß aufwiese. Andererseits - und dies ist vielleicht noch schwerwiegender - umgeht Lukács durch seinen Verdacht wieder die Thematisierung der philosophischen Begründungsproblematik; denn wir diskutieren ja, von ihm selbst angeleitet, über Wahrheit und Unwahrheit seines Verdachtes und lassen dabei die grundsätzliche Begründungsproblematik außer acht. Viel ist bei Lukács von den 'ideologischen Funktionen' der Erkenntnistheorie die Rede (vgl. Prol., 32), als ob

7 So viele diesbezügliche historische Beispiele auch existieren, sie können diese These weder historisch noch wissenschaftslogisch lückenlos begründen. Kants von seiner *Kritik der reinen Vernunft* abweichende Bestrebungen können nicht als solche der Erkenntnistheorie angesehen werden. Ebenso ist es mit der Koexistenz des Neopositivismus und dem religiösen Weltbild in vielen modernen Gesellschaften bestellt.

die Erkenntnistheorie primär überhaupt unter solchen Koordinaten untersucht werden könnte und nicht eher einer sachbezogenen immanenten Untersuchung unterzogen werden müßte. Es ist mit der Erkenntnistheorie so bestellt, daß das historische wie das wissenssoziologische Schicksal dieser Disziplin auch die wissenschaftslogische Analyse derselben bestimmt. Lukács' historische Rekonstruktion des Wegs der Wissenschaft bis zur Ablehnung der ursprünglich vorhandenen ontologischen Orientierung mag richtig sein. Aber dies macht seine Attacke gegen die Erkenntnistheorie nicht seriöser oder auch nur plausibler, da das historische Schicksal der Wissenschaft in der bürgerlichen Gesellschaft nichts mit der Notwendigkeit der philosophischen Kohärenz zu tun hat. Wichtiger ist ein anderer, immanent philosophischer Zusammenhang, nämlich die Tatsache, daß der Positivismus nicht in allen seinen Varianten diejenige Eliminierung der Gegenständlichkeit vornimmt, die Lukács an der Carnapschen Spielart diagnostiziert. Damit entfällt aber auch die Gegenüberstellung Ontologie-Positivismus wieder von Seiten des Positivismus.

Der entscheidende Grundzug der *Ontologie* besteht darin, daß hier ein durchgehend anti-hegelscher, anti-spekulativer Zug mit einer anti-positivistischen (in vielen Fällen: anti-erkenntnistheoretischen) Einstellung zusammengeführt wird. Bei der Preisgabe des Hegel-Marxschen Paradigmas werden dann konsequent diejenigen Richtungen in den Vordergrund gerückt, die im Gegensatz zu dessen 'spekulativem', 'dialektischem', 'teleologischem' etc. Charakter das Wirkliche philosophisch wieder artikulieren können. Damit wollen wir an dieser Stelle nicht gegen dieses Paradigma argumentieren: Wir meinen nur, daß aus Lukács' Wendung primär gerade eine explizite Aufwertung des Positivismus hätte folgen müssen. Doch Lukács' gleichzeitiger Kampf gegen beide Richtungen hat ihn in ein methodisches Niemandsland geführt! Denn Lukács kann die Pointe seiner Ontologie, wonach die Kategorien - mit Marx - »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« sind, nicht begründen. Er kann sie nur annehmen, nur 'voraussetzen' - in Hegelschem Sinne. Nicht in Frage kommen für Lukács in den 60er Jahren die hermeneutisch-phänomenologischen Begründungsversuche, was zwar historisch verständlich ist, jedoch kaum Lukács' Blindheit für die Begründungsproblematik erklären kann. Er weist selbst oft genug auf Husserl, Scheler oder Heidegger hin, mithin auf Philosophen, die auf unterschiedliche Weise die Begründungsproblematik thematisiert haben. Wenn das aber so ist, dann stellt sich die gravierende Frage, ob man im weiteren überhaupt

noch von einer Philosophie beim späten Lukács reden kann. Denn das Kriterium des Philosophischen steht und fällt doch wohl mit der Begründungsproblematik. Mit dem Zurückweisen des Hegel-Marx'schen Paradigmas landet Lukács am Ende in einer philosophischen Diesseitigkeit, die - unter Rückgriff auf die Hartmannsche *Ontologie* - vor allem das Alltagsbewußtsein aufwertet.

Man könnte nun gegen unsere Argumentation einwenden, daß Lukács, indem er auf Marxens Kategorie der Geschichtlichkeit und damit auf eine Sicht der Welt zurückgreift, die - und das sind unsere Worte - die philosophische Gegenständlichkeit 'historisch' setzt, doch einen Fundierungsversuch unternimmt. Dagegen möchten wir aber behaupten:

1. Baut man eine philosophische Kohärenz auf Marxens Einsicht in die universale Geschichtlichkeit der philosophischen Gegenständlichkeit, so ist die Verdrängung des Hegelschen Paradigmas ab ovo inkorrekt. Zwar existieren zwischen Hegels und Marxens Auffassung der Geschichtlichkeit durchaus gravierende Unterschiede, dennoch ist der gegen Hegel gerichtete Angriff der ganzen *Ontologie* substanzlos, was eine Analyse des Hegel-Kapitels aus der *Ontologie* zeigen könnte;
2. Lukács' Verfahren in der *Ontologie* richtet sich nicht auf den weiteren Ausbau einer *Ontologie* durch den Rückgriff auf die Marx'sche Kategorie der Geschichtlichkeit, sondern orientiert sich an der Hartmannschen *Ontologie*, die freilich mit Marxens Auffassung kaum mehr etwas zu tun hat;
3. Lukács geht dem zentralen Problem aus dem Weg, daß die bloße Adaption Marx'scher Überlegungen hinsichtlich der philosophischen Gegenständlichkeit längst nicht genügt, um darauf eine Konzeption zu gründen, die die Kategorien als »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« definiert. Daß die Kategorien (wie auch die Gegenständlichkeit) historisch sind, bedeutet noch nicht, daß sie keiner näheren Begründung bedürften. Die Geschichtlichkeit allein macht sie nämlich noch nicht zu selbstverständlichen Seinsbestimmungen. Lukács aber identifiziert an der für uns wichtigsten Stelle der *Ontologie* das Sein mit der Geschichte (Prol., 38) und macht dadurch allererst die Kategorien historisch - in diesem Sinne sind sie dann Seinsbestimmungen. Es ist hier allerdings nicht unsere Aufgabe, den Marx'schen Sinn dieser These eingehend zu erörtern, nur soviel, daß sie mit Lukács' Interpretation nicht erschöpft ist. Zwar betont Lukács die universale Geschichtlichkeit des philosophischen Ansatzes zu Recht, glaubt aber gleichzeitig, daß das Sein nach der Deklaration seines universalhisto-

rischen Charakters keiner weiteren Begründung mehr bedarf. Marxens These über die Anatomie des Menschen als Schlüssel zur Anatomie des Affen ist jedoch Ergebnis einer komplexen philosophisch-methodischen Rekonstruktion eines ursprünglich szientistischen Komplexes, ganz ähnlich zur Darwinschen Theorie. Mit Bezug auf Lukács heißt das: er übernimmt zwar die universale Geschichtlichkeit als methodische Grundlage, übersieht dabei aber die szientistisch-philosophische Rekonstruktionsarbeit von Marx.

Mit ihrer Orientierung am Alltagsbewußtsein bleibt Lukács' *Ontologie* letztlich ohne Fundierung, was schließlich dazu führt, daß Lukács die erkenntniskritischen Koordinaten des Alltagsbewußtseins mit denen der Wissenschaft (ganz im Gegensatz übrigens zu seiner *Ästhetik*) im wesentlichen gerade gleichsetzt, zumindest aber das Gemeinsame zwischen Alltagsbewußtsein und Wissenschaft im Gegensatz zur Spekulation betont. Es ist aufgrund unserer Überlegungen nicht schwer einzusehen, warum das so ist. Hätte Lukács nämlich erkenntniskritisch-wissenssoziologisch die Zäsur zwischen dem Alltagsbewußtsein und dem Positivismus-Szientismus stärker profiliert, so hätte er ungewollt auch die Notwendigkeit eingesehen, seine *Ontologie* auf irgendeine Art philosophisch zu begründen.

Das wissenschaftstheoretisch wie philosophisch wohl wichtigste Beispiel für Lukács' Blindheit gegenüber der Differenz zwischen Alltagsbewußtsein und Wissenschaft ist die von Lukács übernommene Hartmannsche Interpretation der Darwinschen Theorie. Lukács sieht Darwins Theoriebildung nicht als Produkt einer wissenschaftlichen Methode, sondern als ein Produkt des Alltagsbewußtseins an. Es ist aber nicht schwierig, diese Einschätzung zu falsifizieren: denn Darwins Theorie der natürlichen Auslese ist ein klassischer Fall positivistischer Theoriebildung hinsichtlich der Realkausalität als Interpretation. Darwin erwägt zunächst jede einzelne Realkausalität, die überhaupt zur Entstehung der Arten je beigetragen hat. Schon allein deswegen geht seine Tätigkeit weit über die Sphäre des unreflektierten Alltagsbewußtseins hinaus. In Fortsetzung dieser Reflexionsarbeit kommt er am Ende zum Prinzip der 'natürlichen Auslese', das er dann 'Theorie' nennt. Den Unterschied zwischen dem Prinzip der natürlichen Auslese und den Realkausalitäten können wir in dieser Arbeit nicht eingehend aufzeigen. Das Wesentliche ist jedoch, daß Darwins Reflexion der einzelnen Arten der Realkausalität, die eben das umfassende Moment in der Genealogie der Lebewesen ist, nicht aus einfachen Beobachtungen des

Alltagsbewußtseins entstand, sondern aufgrund eines komplizierten Interpretationsprozesses, dem Lukács in keiner Weise gerecht wird. Lukács nämlich behauptet, daß die natürliche Auslese ein Produkt der natürlichen Beobachtungstätigkeit des Alltagsbewußtseins ist, welches sich seinerseits (auf freilich nicht näher präzierte Art) 'auf die Wissenschaft stützt'. Damit bezeugt er, daß er den tatsächlichen Entstehungsprozeß dieser Konzeption nicht versteht, die vielfachen positivistischen Merkmale dieses Prozesses nicht identifizieren kann, ja aus dem Positivismus einen Beweis für das reibungslos funktionierende Alltagsbewußtsein ableitet, der dann auch noch zur Begründung der *Ontologie* herhalten muß.

Dieses Beispiel stellt nochmals die Frage nach Lukács' Einstellung zur Wissenschaft sehr eindringlich. Lukács formuliert ideologiekritische Bedenken gegen die Wissenschaft und plädiert für eine Trennung der Wissenschaften von weltanschaulichen Fragestellungen. (Prol., 29) Das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Politik sowie zwischen der Wissenschaft und den ideologischen Bedürfnissen einer jeweiligen Gesellschaft ist nicht nur überaus kompliziert, sondern bedarf einer wissenschaftlichen Analyse. Oft kommt es aber beim alten Lukács vor, daß diese wissenssoziologische Sicht der Wissenschaft auch Anspruch auf wissenschaftstheoretische und wissenschaftslogische Geltung erhebt. (Vgl. ebd.)

Diese Eigenschaften der *Ontologie* erklären schließlich auch die einzelnen Züge der Hegel-Kritik. Es geht um eine Hegel-Kritik, die durch den Gesamtentwurf vorgeprägt ist. Gelobt wird Hegel - im Gegensatz zum Erkenntniskritiker Kant -, weil er die historische, prozeßartige Natur des Seins thematisiert hat. (Prol., 24) Insofern spielt Hegel in der Gesamtkonzeption eine genau umrissene Rolle; ebenso klar umrissen ist auf der anderen Seite aber auch die Ablehnung Hegels aufgrund von dessen ständiger Logisierung der ontologischen Konstellationen. Letztlich wiederholt Lukács in seinem ganzen Werk immer diese zweifache Deutung. Einerseits verstärkt die anti-erkenntnistheoretische Haltung Hegels Lukács' Position, andererseits aber lehnt Lukács Hegel gerade wegen der Logisierung der *Ontologie* ab. An diesen beiden Punkten läßt sich schließlich zeigen, daß beide Positionen im Gesamtkonzept der *Ontologie* eher illustrativ denn Produkte eines selbständigen Erkenntnisinteresses sind. Hegels *Ontologie* der fortschreitenden Komplexe erweist sich als nicht bestimmend, ganz im Gegensatz zu Hartmanns Wirklichkeitsschichten, während auf der anderen Seite Lukács' vernichtende Hegel-Kritik eher für anspruchlos gehalten

werden muß. Seit Rudolf Hayms erschütternder Hegel-Kritik ist nämlich das Argument von der Logisierung der Ontologie im Umlauf, und seitdem muß auch eine anspruchsvolle und wissenschaftlich seriöse Hegel-Kritik diese Tatsache in Rechnung stellen, muß - kurz gesagt - die Hegelsche Philosophie nach anderen Kriterien beurteilt werden.

Lukács' Einverständnis aber mit Hegel wird nicht als Grundlage für die *Ontologie* fruchtbar gemacht, und seine Ablehnung Hegels kann nicht als anspruchsvolle Kritik gelten.

Ferenc Tökei

Demokratie und Sozialismus in der politischen Philosophie von Georg Lukács

Die Probleme von Demokratie und Sozialismus haben Georg Lukács sein Leben lang beschäftigt, weshalb ich gleich festhalten muß, daß von mir hier nur vorgestellt werden soll, wie er sich dieser Frage in den letzten Jahren seines Lebens gestellt hat und was er uns von seinen Gedanken als bis heute lebendiges Erbe in seinen letzten und postumen Werken hinterlassen hat.

In seiner zweifellos letzten Schrift, den Notizen zu seiner Selbstbiographie *Gelebtes Leben* (1971), bemerkt Lukács, er sei nach 1956 eine Zeitlang »Freibeute der Sektierer« gewesen, und fährt fort: »Erst positive Stellungnahme zu ökonomischer Reform: Änderung der Lage. (Positiv = Möglichkeit von Demokratie und Rückkehr zu M'us). Damit - trotz Aufnahme in Partei (Details) - Möglichkeit: bei genereller Unterstützung (inkonsequent durchgeführter) Tendenzen: Polemik gegen Kontinuität. Diese beibehalten - Ausdruck verschieden (Heute Optativus statt Indikativus.) Sich schon relativ äußernde Tendenz zur Demokratisierung, als Bejahung der Tendenz (als Tendenz, mit allen Hindernissen und Hemmungen) als Grundlage: nicht Opposition, sondern Reform. Aber Reform diese Funktion: Grundfragen der Demokratie: wirkliche Lösung. Immer wiederholtes Beispiel: Gewerkschaften, Lenin versus Trotzki. (Gleichgültigkeit oder wilder Streik. Polen als symbolische Gefahr für alle Volksdemokratien.) Damit überall Problem: Übergang auf wirkliche, soc[ialistisch]e Demokratie (Demokratie des Alltagslebens) oder permanente Krise. Heute nicht entscheiden (entscheidend: SU). Diese Zukunftsperspektive der Welt - gerade weil im Kap-us: beginnende Krisenzeichen ... - Beide großen Systeme: Krise, Bedeutung des *echten* Marxismus als alleiniger Ausweg. Darum: in soc. Ländern: Marxsche Ideologie als Kritik des Bestehenden, als Förderung der immer notwendiger werden[den] Reformen.« (GD, 275)

Aus den Notizen geht deutlich hervor, daß Lukács die ersten Anzeichen der in den siebziger Jahren explizit gewordenen kapitalistischen Weltwirtschaftskrise richtig wahrgenommen hat, und seiner Überzeugung nach die sozialistischen Länder ihre eigenen Krisen ebenfalls nur durch Reformen vermeiden können, anhand deren die Entfaltung der sozialistischen Demokratie vollzogen werden soll. In den sozialistischen Ländern wurde viel über sozialistische Demokratie gesprochen, doch die Auffassungen darüber gingen auseinander. Wir sind davon überzeugt: Der Schlüsselbegriff von Lukács' Auffassung ist im Zitat enthalten, in dem Satz, wonach die »wirkliche, soc[ialistisch]e Dem[okrat]ie« nichts anderes als die »Demokratie des Alltagslebens« ist.

Hinter der Formel steht die gewaltige gedankliche Anstrengung seines letzten aktiven Lebensabschnitts: der Versuch einer marxistischen Ontologie: Das postum erschienene Werk *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Mit dem gewaltigen Projekt wollte Lukács die Marxsche Ontologie erschließen und systematisch erläutern und somit einen grundlegenden Beitrag zur notwendigen Renaissance des Marxismus leisten. Der mittels eines hohen Abstraktionsgrades gewählte Ausgangspunkt der systematischen Erläuterungen ist der Begriff der menschlichen, also teleologischen Arbeit, der aber in dem großen Gedankenfluß erst dann seine konkretere Bestimmung erfährt, wenn er als Mittel der totalen *Reproduktion* des menschlichen Lebens und der Gesellschaft interpretiert wird. Hier kann ich den großangelegten Versuch von Lukács nicht einmal in seinen Umrissen erörtern, noch weniger ist hier seine Kritik möglich. Es könnte aber zur Vertiefung unserer Fragestellung beitragen, wenn einige Passagen aus dem Themenkreis »Die Reproduktion der Gesellschaft als Totalität« und zwar gerade die über die Entwicklung des Kapitalismus im 20. Jahrhundert angeführt werden. Lukács stellt fest, daß die rund hundert Jahre seit der Marxschen Kapitalismusanalyse »sehr auffallende Strukturveränderungen« mit sich brachten, »so augenfällige, daß einflußreiche Strömungen der bürgerlichen Ökonomie dem heutigen Kapitalismus sogar seinen kapitalistischen Charakter absprechen, und selbst diejenigen, die nicht ganz so weit gingen, bestritten häufig die Möglichkeit, das gegenwärtig herrschende Wirtschaftssystem mit der Methode, mit den Kategorien von Marx begreifen zu können« (Ont. II, 279). - Dabei hat man den Eindruck, fährt Lukács fort, »daß sich die neuen Entwicklungstendenzen des Kapitalismus mit Hilfe der Marxschen Methode unschwer begreifen lassen. Wir glauben, man kann

den qualitativen Unterschied zwischen dem Kapitalismus zu Marx' Zeiten und dem von heute am einfachsten so charakterisieren: Zur Zeit der Wirksamkeit von Marx hat die kapitalistische Großindustrie vor allem die Produktion von Produktionsmitteln erfaßt; dazu gehören natürlich Bergwerke, Elektrizität etc. Von der Konsumtionsmittelindustrie war zwar die Herstellung wichtiger Rohstoffe (Textil-, Mühlen-, Zuckerindustrie etc.) von der großkapitalistischen Maschinenindustrie erfaßt, ihre weitere, direkt mit dem unmittelbaren Konsum verbundene Bearbeitung blieb dagegen noch weitgehend dem Handwerk, der Kleinproduktion überlassen; dasselbe bezieht sich auf die meisten sogenannten Dienstleistungen. Vom Ende des 19. Jahrhunderts bis heute geht eine gewaltige und rapide Durchkapitalisierung, Großindustrialisierung all dieser Gebiete vor sich; von Bekleidung, Schuhen etc. bis zu den Lebensmitteln ist diese Bewegung überall zu beobachten.« (Ont. II, 280)

Es ist leicht einzusehen, daß Lukács in den eingetretenen Veränderungen des Kapitalismus nicht das Verschwinden oder den Abbau, sondern die volle Entfaltung des Kapitalismus sieht. »Rein ökonomisch ausgedrückt«, schreibt er, »zeigt sich, daß in der Aneignungsweise der Mehrarbeit die des relativen Mehrwerts dem absoluten gegenüber einen immer größeren Raum einnimmt. Nun ist der relative Mehrwert von Anfang an ein spezifisch kapitalistisches Element der Aneignung des Mehrwerts. Seine Möglichkeit taucht bereits in der Manufaktur auf, in der Hauptlinie dominiert aber der absolute Mehrwert, seine Steigerung durch Verlängerung der Arbeitszeit oder durch Herabsetzung des Arbeitslohns. Die erste Periode der Maschinenindustrie bringt ein verstärktes Vorherrschen dieser Methode hervor; man denke bloß an die Bedeutung der Kinderarbeit in ihr. Erst der allmählich heranwachsende gewerkschaftliche Widerstand setzt einer völlig dominierenden Stellung gewisse Grenzen und zwingt die Kapitalisten in manchen Fällen, diesem Gegendruck in der Richtung des relativen Mehrwerts auszuweichen. Zur herrschenden Kategorie kann aber dieser nicht werden, bevor objektiv eine ökonomische Interessiertheit der Kapitalistenklasse in ihrer Gesamtheit am Konsum der Arbeiterklasse entsteht. Das ist aber gerade das, was die von uns skizzenhaft gezeigte Entwicklung mit sich bringt: eine kapitalistisch organisierte Massenproduktion jener Waren, die den Alltagsgebrauch der breitesten Massen ausmachen. Ohne Arbeiter als kauf-fähige Konsumenten ist diese neue Universalität der kapitalistischen Produktion unmöglich zu verwirklichen. Die Tatsache selbst ist heute derart

evident, daß niemand sie zu leugnen vermag, bei ihrer Erklärung weicht man aber oft in eine Nebelregion hohler Phrasen, wie Volkskapitalismus etc. aus, statt nüchtern ökonomisch - im Sinne der alten Feststellung von Marx - anzuerkennen, daß der relative Mehrwert es möglich macht, bei Erhöhung des Arbeitslohns, bei Senkung der Arbeitszeit den Anteil des Kapitals am Mehrwert doch zu erhöhen. (Es ist klar, daß die Kapitalisierung der Dienste aus der Verminderung der Arbeitszeit eine Ausdehnung des neuen Markts macht.) Der Übergang zur Vorherrschaft des relativen Mehrwerts über den absoluten wird also immer stärker das Lebensinteresse der Kapitalisten selbst, und damit wird das Übertreten des Kapitalismus in eine höhere, reiner gesellschaftliche Weise der Produktion und der Aneignung des Mehrwerts zu einer spontan, gesetzmäßig entstehenden ökonomischen Notwendigkeit. Marx hat dieses Moment der Entwicklung in einem aus dem *Kapital* ausgelassenen, erst nach seinem Tode veröffentlichten Kapitel zusammengefaßt. Er charakterisiert den absoluten Mehrwert im Gegensatz zum relativen so: 'Dies nenne ich die *formelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital*. Es ist die *allgemeine* Form allen kapitalistischen Produktionsprozesses; es ist aber zugleich eine *besondere* Form neben der entwickelten *spezifisch-kapitalistischen Produktionsweise*, weil die letztere die erstere, die erstere aber keineswegs notwendig die letztere involviert.' Er nennt daran anschließend die Erhöhung des Mehrwerts durch Verlängerung der Arbeitszeit ein 'Zwangsverhältnis'. Erst die Herrschaft des relativen Mehrwerts macht nach Marx aus der formellen Subsumtion eine reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital.« (Ont. II, 281f.)

Das Universalwerden des Kapitalismus, »die Gesamtentwicklung des Kapitals ...«, meint Lukács, »erlangt also ein Sein an sich, dem aber vorerst keine Möglichkeit innewohnt, aus sich heraus ein Fürsichsein und dessen Bewußtsein herauszuentwickeln. Marx hat deshalb die hier entstehende eigenartige Lage so ausgedrückt, daß es gerade die Krise ist, worin die Einheit der gegeneinander verselbständigten Momente der kapitalistischen Produktion zum Ausdruck kommt. Diesen Zusammenhang hat Marx für seine eigene Gegenwart richtig formuliert. Die Entwicklung des relativen Mehrwerts zur Herrschaft über alle Gebiete der Bedürfnisbefriedigung, die wir skizziert haben, bringt jedoch eine gewisse Veränderung der Lage hervor. In dieser Universalität des Kapitalismus kommt nämlich das Interesse des Gesamtkapitals direkter als früher zum Ausdruck, kann sich deshalb leichter objektivieren und kann deshalb - gerade in seinem Gegensatz zu

den Interessen der einzelnen Kapitalisten oder Kapitalistengruppen - erfaßt und in Praxis umgesetzt werden. Die Tatsache, daß man heute imstande ist, im Erforschen der Konjunktur bestimmte anfängliche Krisensymptome zu beobachten und ökonomische Gegenmaßnahmen zu ergreifen, weist deutlich auf diese neue Lage hin ... Natürlich sind die hier erlangbaren Erkenntnisse relativ und beschränkt, und ihre praktische Durchsetzbarkeit noch problematischer. Es ist aber für die Beurteilung des heutigen Stands der kapitalistischen Entwicklung unerläßlich, auch dieses neu entstehende Phänomen ins Auge zu fassen.« (Ont. II, 282f.)

Nun gehört aber zum besseren Verständnis des »positiven« Verhältnisses zwischen Lukács und der ungarischen Wirtschaftsreform grundlegend dazu, daß seiner Meinung nach »das ontologisch echte Gegenbild« der objektiven Einheit des kapitalistischen Gesamtproduktionsprozesses nur »die sozialistische Planwirtschaft« sein kann, die sich aber »... bis jetzt noch nie in adäquater Form verwirklicht hat. Diese könnte nur aus der zuerst von Marx erreichten Erkenntnis des Reproduktionsprozesses in der gesellschaftlich gewordenen Ökonomie gewonnen werden. Dabei wäre es aber unerläßlich, das von Marx entworfene Schema an der seitherigen Entwicklung zu prüfen, um festzustellen, ob nicht eventuell Ergänzungen, Korrekturen etc. daran nötig wären. Weiter müßte untersucht werden, da Marx als gesellschaftliche Ökonomie nur den Kapitalismus kennen konnte, ob im Sozialismus nicht Änderungen im kategoriellen Aufbau, Zusammenhang, Dynamik etc. vor sich gehen. Solche Untersuchungen sind bis heute nicht einmal in Ansätzen da.« (Ont. II, 283) Planung ohne ernste theoretische Begründung kann nur bürokratisch-voluntaristisch sein. Stalin, der in seiner Schrift *Die ökonomischen Probleme des Sozialismus in der Sowjetunion* 1952 zur gewissen Anerkennung des Wertgesetzes beitragen wollte, habe, so Lukács, einen grundlegenden Fehler begangen, indem er den Wertbegriff ausschließlich mit dem Warenaustausch korreliert hat. »Natürlich wird«, schreibt Lukács, »diese Arbeit Stalins heute vielfach kritisiert oder sogar für überholt erklärt, aber der von Marx ins Zentrum gerückte Reproduktionsprozeß der gesamten Wirtschaft spielt vorläufig keine Rolle in den Diskussionen über die Reformvorschläge. Organisationsformen des sogenannten Mechanismus sollen verbessert werden, von einer prinzipiell fundierten Rückkehr zur Marxschen Reproduktionstheorie ist vorläufig nirgends die Rede. Damit aber fehlt in der Wirklichkeit das reale theoretische Gegenstück zur gegenwärtigen Entwicklung des Kapitalismus. Da diese

Betrachtungen nicht den Anspruch erheben, in der ökonomischen Theorie konkrete Erkenntnisse herauszuarbeiten oder gar aus dem Stand der Gegenwart Zukunftsperspektiven zu entwickeln, müssen sie an diesem Punkt stehenbleiben. Der letzte kurze Exkurs diente nur zur Abwehr dagegen, aus dem Vergleich des gegenwärtigen Kapitalismus und Sozialismus übereilte theoretische Folgerungen zu ziehen. Eine der Marxschen Konzeption entsprechende sozialistische Planwirtschaft, in welcher durch das theoretisch fundierte Setzen des Planes der ökonomische Gesamtprozeß sein objektives Fürsichsein erreichen könnte, ist noch eine Angelegenheit der Zukunft. Hier sollte nur auf den theoretisch-methodologischen Weg seiner Setzbarkeit ganz allgemein hingewiesen werden.« (Ont. II, 284f.)

Es gibt unter den Kritikern von Lukács einige, die der Meinung sind, er sei mit diesen Gedanken im Bann der Marxschen Illusionen gefangen geblieben, und habe, selbst im besten Fall, die Problematik einer so entfernten kommunistischen Zukunft in den Problembereich der heutigen Praxis hineingetragen, deren Aufgaben heute noch nicht »auf der Tagesordnung« sind und sein können. Eben dieser Kritik gegenüber möchte ich hier geltend machen, daß Lukács eine Analyse des menschlichen und gesellschaftlichen Gesamtproduktionsprozesses, das Erfassen der Einheit dieses Gesamtprozesses fordert, so tief gestaffelt dieser auch sei. Aus seiner Methode folgt, daß er auch den welthistorischen Prozeß nur in seiner widerspruchsvollen Einheit zu betrachten gewillt war, folglich nie einen Sozialismus meinte, in dem Aufgaben des Kommunismus überhaupt nicht auf der Tagesordnung wären. Die Problematik der Gegenwart auf marxistisch-theoretische Weise zu erfassen, sie also in eine welthistorische Perspektive einzugliedern, ist nur möglich, wenn der kategoriale Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus (Markt bzw. Plan) begriffen wird, selbst wenn das »Fürsichsein« der Einheit des Gesamtprozesses im Sozialismus noch unentwickelt, weil theoretisch unbegründet ist.

In der Ganzheit denkend, schenkt Lukács den verschiedenen objektivierenden Tätigkeiten, darunter auch der Ideologie, die sich im Zuge der menschlichen und gesellschaftlichen Reproduktion herausbilden, besondere Aufmerksamkeit. Viele seiner wichtigen Erörterungen überspringend, wollen wir noch eine Stelle aus dem Kapitel »Die Entfremdung« in seiner Ontologie anführen, denn mit ihr kann der unverändert ablehnende Standpunkt von Lukács gegenüber der bürgerlichen Demokratie als Ausweg aus der zunehmenden Entfremdung eindeutig belegt werden. Nach einem ins

Schwarze treffenden Exkurs zu der Frage, ob im heutigen Kapitalismus die verschiedensten Formen der marktschaffenden Manipulation ins Alltagsleben der Berufstätigen eingedrungen sind und in diesem Prozeß bloß neue Entfremdungsformen an die Stelle der alten treten, schreibt Lukács: »Wie stets in der Gesellschaft handelt es sich dabei nicht um einen isolierten, auf die Ökonomie beschränkten Prozeß. Das Phänomen der neuen Entfremdungen entsteht infolge einer gesamtgesellschaftlichen Bewegung. Diese entsprang dem Boden der Entfaltung des Kapitalismus und äußerte sich politisch-sozial mit zunehmender Stärke in der wachsenden Gegensätzlichkeit der kapitalistischen Herrschaftsformen (die sogenannte bürgerliche Demokratie mitinbegriffen) zur Demokratie. Nach den bisherigen Analysen genügt es, wenn wir darauf hinweisen, daß die großen Krisen nach dem ersten Weltkrieg der Bourgeoisie des Westens neue Herrschaftsformen aufzwingen, deren springender Punkt im Sinne der Praxis darin bestand, alle äußeren Formen der Demokratie formell aufzubewahren, sie sowohl gegen Faschismus wie gegen Sozialismus polemisch zu verwerten, sie jedoch durch ihren neuen organisatorischen und ideologischen Inhalt faktisch zu annullieren, indem die Massen von jeder wirklichen Teilnahme an den ökonomisch oder politisch wichtigen Entscheidungen ausgeschlossen wurden.« (Ont. II, 683f.)

Allerdings schneidet Lukács in dem großen ontologischen Versuch die Grundgedanken seiner politischen Theorie meistens nur an, hinzufügend, daß die ausführliche Erörterung vorläufig verfrüht ist. Im denkwürdigen Jahr 1968 aber, sozusagen als Nebenprodukt der Ontologie, brachte er auch eine leichter formulierte und kürzere politisch-philosophische Skizze unter dem Titel *Demokratisierung heute und morgen* zu Papier (die er an anderer Stelle auch *Sozialismus und Demokratisierung* betitelt). Darin findet man vor allem eine Charakterisierung und Kritik der antiken und hauptsächlich der bürgerlichen Demokratie. Wie schon im vorangehenden Zitat zeigt er die Perspektivlosigkeit der Entwicklung der bürgerlichen Demokratie auf, und er lehnt, dem politischen Inhalt seines ganzen Lebenswerkes und all seinen früheren politisch-theoretischen Äußerungen gemäß, die bürgerliche Demokratie als Alternative der heutigen Gestaltung des Sozialismus kategorisch ab. Als einziger Ausweg der Menschheit erscheint auch hier die echte, sozialistische Demokratisierung: ihr einziger realer Ansatzpunkt und ihre Basis ist aber der »bestehende Sozialismus«. Nach der Kritik der bisherigen Versuche und Verzerrungen dieses realen Sozialismus faßt er seine

Meinung über den gegenwärtigen Zustand begrifflich folgendermaßen zusammen: »Das Bezweifeln des objektiv sozialistischen Charakters des bestehenden Sozialismus gehört also in die Rubrik der bürgerlichen Sinnlosigkeiten und Verleumdungen. Der Aufbau und Ausbau des subjektiv-sozialistischen Charakters der Gesellschaft bleibt dagegen die große Gegenwarts- und Zukunftsaufgabe aller, die den Sozialismus als einzig echten Ausweg aus den Widersprüchen des Kapitalismus ehrlich bejahen.« (SuD, 108)

Anstatt die Formulierung voreilig zu kritisieren, sollten wir die Worte von Lukács, mit denen er seinen Standpunkt detailliert darstellt, aufmerksam lesen. Erstens stellt er fest, daß die wirtschaftliche Umgestaltung im engeren Sinne, früher, zur Zeit des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus das ganze Leben der tätigen Menschen radikal umwandelte. »Vergleicht man etwa die Arbeitsteilung der Manufakturperiode mit der des Zunfthandwerks im Feudalismus, so ist diese radikale Wendung in der Beziehung eines jeden Arbeiters zum eigenen Arbeitsprozeß sofort und in unmittelbar evidenter Weise ersichtlich. Daraus folgt, daß die neue Einstellung des Arbeitenden - mag er zu der neuen Lage subjektiv bejahend oder verneinend stehen - von der gesellschaftlichen Arbeitsteilung selbst zwangsläufig erzwungen wird.« (SuD, 109) - Im Falle des existierenden Sozialismus ist die Situation ganz anders: »Nun zeigt der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus in jeder Hinsicht eine radikal scheinende Seinsart. Einerseits ist die Wendung jetzt eine um vieles tiefergreifende. Beim Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus handelte es sich ja einfach um einen aus einer ausbeutenden Klassengesellschaft in eine andere, die aber ebenfalls auf Ausbeutung beruht, wenn auch auf einem höheren Niveau der Entfaltung der Produktivkräfte. Jetzt ist dagegen von der Aufhebung einer jeden Ausbeutung die Rede. Andererseits brachte der früher erwähnte Übergang eine radikale Wendung auf allen Gebieten der materiellen Produktion hervor (es genügt, wie schon früher geschehen, auf die Änderung der Arbeitsteilung zwischen Zunft und Manufaktur hinzuweisen), während jetzt vor allem auf den technischen Seiten der Produktion keine damit entfernt vergleichbare Wandlung erfolgt. (Eine für den Kapitalismus erbaute Fabrik kann, im großen Ganzen ohne wichtige Änderungen auch im Sozialismus reibungslos arbeiten und vice versa). Allerdings ist die umwälzende Veränderung der Vergesellschaftung der Produktionsmittel eingetreten. Von einigen ihrer entscheidenden Auswirkungen war bereits

die Rede. Sie allein kann jedoch die Arbeitsweise und darum die Lebensweise des Alltagslebens der Menschen unmöglich spontan-materiell derart umgestalten, daß sie nunmehr die notwendig gewordene radikale Veränderung des Menschen in seinem Verhalten zu seiner Arbeit, zu seinen Mitmenschen herbeiführen könnten. Das aber bildet gerade die Voraussetzung zum spezifischen Sichentfalten des Sozialismus als vorbereitender Übergangsphase zum Kommunismus.« (SuD, 109)

Es versteht sich von selbst, daß »... die materielle Produktion ... auch hier (im Sozialismus, Anm. d. Verf.) - natürlich nicht ohne Vermittlung der ideologischen Antworten auf sie - die Veränderung der Menschen, ihre Umwandlung zu geeigneten Trägern der kommenden Formation vollziehen (muß). Die immanente Automatik der Ökonomie kann jedoch hier ein solches Werk nicht aus ihrer eigenen spontanen Dialektik zustandebringen. Sie selbst - als Basis des Kommenden - muß vielmehr so geleitet werden, daß sie instand gesetzt werde, in den Menschen jene Eigenschaften, jene Beziehungen zueinander wachzurufen, durch deren Reaktion auf sich selbst sie erst fähig werden, sich selbst als echte Menschen zu verwirklichen. Eine solche Lage gab es bisher in der Menschengeschichte nicht. Darum muß jede bloße Anwendung der Erfahrungen früherer Formationen höchst kritisch ausgeübt werden, um nicht in Sackgassen zu führen.« (SuD, 110) - Im Sozialismus »... handelt es sich ... um eine Beeinflussung, ja Umgestaltung des vom Menschen vollzogenen ökonomischen Prozesses selbst; jedoch mit der realen, materiell zu verwirklichenden Zielsetzung, die ihrem Wesen nach doch nicht mehr rein ökonomische Kategorien sein können. Es ist ohne weiteres klar, daß solche Zielsetzungen nur in einer sozialistischen Planwirtschaft möglich sind, in der bereits infolge der Vergesellschaftung aller Produktionsmittel der Wirtschaftsprozeß selbst bereits eine einheitlich gesetzte teleologische Leitung erhielt. Es ist aber ebenso klar, daß die bloße, einheitliche, planmäßige Leitung eines ökonomischen Gesamtprozesses keineswegs dazu führen kann, Ziele dieser Art zwangsläufig zu setzen und verwirklichen zu können. Sie kann - im Bereich der ihr innewohnenden Vorteile und Schwächen - rein ökonomisch manches zustandebringen, jedoch ihre eigene, ihr immanente Dialektik kann unmöglich von selbst solche Ergebnisse herbeiführen. Diese müssen sich selbstredend mit den Forderungen der Produktion im Einklang befinden, um praktisch durchführbar zu sein; sie sind jedoch aus dieser nicht ableitbar, sie müssen an diese, wie Lenin zu sagen pflegte, von außen, von außerhalb der unmittel-

telbaren Produktion herangetragen werden. Das ist gerade die spezifische Funktion der sozialistischen Demokratisierung. Diese ihre besondere gesellschaftliche Aufgabe bestimmt ihre Eigenart, ihre spezifische Unterscheidung von jeder Demokratisierung in früheren, auf Privatbesitz, Ausbeutung und Entfremdung beruhenden Formationen, insbesondere von der des Kapitalismus.« (SuD, 111)

Diese spezifische Aufgabe der sozialistischen Wende sei, so Lukács, durch die großen Rätebewegungen der Vergangenheit markiert; diese aber könnten heute weder als theoretische, noch als praktische Ansatzpunkte dienen. »Es muß im Gegenteil der Versuch unternommen werden, aus einer marxistischen Analyse der gegenwärtigen Lage, der sich daraus ergebenden sozialistischen Entwicklungsperspektiven, die Prinzipien einer Neubelebung bewußt theoretisch herauszuarbeiten und die so gewonnenen Ergebnisse bewußt in gesellschaftliche Praxis umzusetzen versuchen. Es handelt sich also um einen bewußt eingeführten, bewußt geleiteten, langwierigen, widerspruchsvollen Prozeß.« (SuD, 112)

Dem marxistischen theoretischen Denken einen neuen Aufschwung zu verleihen ist eine grundlegend wichtige Aufgabe. »Die praktische Verwirklichung der sozialistischen Demokratie setzt also die Wiederherstellung der Methoden des Marxismus voraus. Das ist selbstverständlich nicht bloß in einem wissenschaftlichen, historisch-philosophischen Sinn gemeint. Im Gegenteil: So sehr diese Wiederherstellung eine theoretische Lebensfrage für die kommunistische Bewegung ist, so ist sie es nicht zuletzt deshalb, weil ein richtiges Erfassen der wahren Probleme der Gegenwart (ihre historische Genesis in der bis heute unerforschten Zwischenzeit miteinbegriffen), der konkreten, echten Perspektiven, die die heutige revolutionäre Praxis aufwirft, unmöglich ist. Das ist natürlich niemals einfach durch einen Beschluß, selbst einer als ideal vollendet erklärten Instanz möglich. Versäumnisse, Verwirrungen, Entstellungen etc. von Jahrzehnten können nur durch langwierige Forschungsarbeit, durch sachliche Diskussionen über die prinzipiellen Fragen der Theorie, der Geschichte etc. beseitigt werden. Freilich wird auch diese unabweisbare Notwendigkeit diskriminiert. Man spricht - und nicht bloß von der Seite des Apparats, sondern auch der bestimmter Kritiker - von einem Pluralismus. Das ist irreführend. Pluralistisch kann die Grundlegung einer neopositivistischen Gedankenmanipulation sein. Der Marxismus kennt in jeder Frage nur eine der objektiven Wirklichkeit entsprechende richtige Antwort. Allerdings entsteht diese

nicht durch Beschlüsse irgendwelcher Instanz, sondern durch Forschung, Analyse etc. und muß kritisch in Diskussionen genau überprüft werden, so daß es nicht selten einer längeren Zeit bedarf, bevor eine Wahrheit als solche allgemein anerkannt werden kann. Wenn jedoch die kommunistische Bewegung einen festen Boden unter ihren Füßen haben will, so kann sie nur diesen Weg zur Selbstkorrektur, zur Renaissance des Marxismus wählen.« (SuD, 114f.) - Und weiter unten, damit völlig übereinstimmend, liest man: »Die Versuche einiger Ideologen, eine solche gründliche innere Reform durch ein Mehr-Parteien-System zu verwirklichen, gehört zu den anfangs kritisierten Rezeptionen der bürgerlichen Demokratie.« (SuD, 116)

Wie hat sich Lukács nun aber die Einleitung des langen Demokratisierungsprozesses vorgestellt? Selbstverständlich durch die Herausbildung einer »effektiv funktionierenden Parteidemokratie«, die das Durchdenken, die Bewältigung der Aufgaben gestattet. »... vom Standpunkt unseres Problems (ist) eine neudurchdachte realistische Arbeitsteilung zwischen Staat und Partei eine der dringendsten Aufgaben. Wir müssen uns auch darin auf das prinzipiell entscheidendste Problem beschränken: die großen neuen Aufgaben der sozialistischen Demokratisierung, des praktischen Reinigens des Alltagslebens von den noch seienden und wirkenden Überresten der Klassengesellschaft, von denen sie heute noch weitgehend erfüllt sind und die bei einer - nicht bewußt auf die Prinzipien des Sozialismus orientierten - wirtschaftlichen Entwicklung vielfach sogar zunehmen müssen (z.B. bestimmte Formen der Prestigekonsumtion), können weder durch Verbote, noch durch bloße Propaganda in Einzelfragen zum Absterben gebracht werden.« (SuD, 116f.)

Lukács nimmt 1968 den Anfang einer neuen historischen Phase wahr, in der die Widersprüche der jahrzehntelangen Kontinuität sich verschärfen und vom Handeln einen Bruch mit den gewöhnlichen Schemata fordern. »Die Tatsache, daß in allen sozialistischen Staaten eine gründliche Reform der ökonomischen Basis vom Wirtschaftsleben aus imperativ als Gegenwartsaufgabe gestellt werden mußte, zeigt, daß diese einzig wahre Alternative sowohl zur Stalinschen Verbürokratisierung des Sozialismus, wie zur positivistisch manipulierten bürgerlichen Demokratie von heute wieder, am Anfang einer neuen Periode eine gesellschaftlich-geschichtliche Aktualität erlangt hat. Daraus folgt keineswegs, daß sie sogleich auch nur etwas von der mitreißenden Spontaneität der früheren großen Ausbrüche besitzen könnte. Es folgt nur, daß die gesellschaftlich-geschichtlichen, aus der je-

weiligen Ökonomie erwachsenden Anzeichen einer kommenden Krise überall auf eine heute noch nirgends vorhandene, aber aus der Geschichte und ihrer marxistischen Interpretation - leider noch zu wenig adäquat - bekannten neuen Formen der Demokratisierung intentionieren; daß die jahrzehntelang unerschütterlich scheinende Kontinuität von falschen Entwicklungen überall Widersprüche, Risse, unlösbare Konflikte auf die Oberfläche drängt, die auf die Dauer schwerlich manipulationsmäßige Routinelösungen, faule Kompromisse gestatten werden, obwohl manche bürgerliche Regierung sich eifrig bemüht, die noch chaotischen, spontanen Protestbewegungen in ihr Establishment einzubauen.« (SuD, 119) - Und ohne sich auf Prophezeiungen über die bevorstehenden Ereignisse einzulassen oder über die Aufgabe zu spekulieren stellt Lukács fest, daß »... es sich selbstredend nicht darum handeln kann, die Reform der Wirtschaft direkt, durch Beschlüsse und Verordnungen in die hier skizzierte Richtung - Basiswerden für die Umwandlung des Menschen, zu seiner Gewöhnung an ein menschenwürdiges Dasein im Alltagsleben und von diesem Aufwärts in allen seinen Lebensäußerungen - direkt ins Leben zu führen. Die hier gemeinte Beziehung der ökonomischen Entwicklung zur Umwandlung des Menschen ist in ihrer praktischen Konkretheit weitaus komplizierter. Unmittelbar ist sie einfach eine ökonomische Reform zwecks quantitativer Erhöhung und qualitativer Verbesserung des Produktions- und Verteilungsmechanismus. Es wird sich jedoch dabei zeigen, daß die sozialistische Wirtschaft, obwohl ihre elastische Beziehung zur Konsumtion eine Lebensfrage für sie geworden ist, diese doch nicht mit einer einfachen 'Einführung' eines kapitalistischen 'Modells' zu lösen imstande sein wird. Das, was im Kapitalismus der Markt in einer wesentlich spontanen Weise zu leisten imstande ist, muß hier durch eine vieldimensionale, vielfach variierte Demokratisierung des Produktionsprozesses vom Planen bis zur praktischen Realisation ergänzt werden.« (SuD, 120)

Zur Frage der »realistischen Arbeitsteilung« zwischen Partei und Staat lohnt es sich, von Lukács noch folgendes zu zitieren: »Auf jeder Stufe eines solchen sicherlich langwierigen ökonomischen Reformwerks tauchen - in ökonomischen Formen, die Ökonomie neu organisierenden Weisen - die von uns angedeuteten neuen Probleme des Wegebahnens zum Erwecken und Ausbilden des subjektiven Faktors der sozialistischen Formation auf. Ohne auch nur den Schein der mechanischen 'Arbeitsteilung' aufgeben zu wollen, scheint es so gut wie sicher, daß im ersten Komplex (in den öko-

nomischen Reformfragen im engeren Sinne, Anm. d. Verf.) die sich demokratisierenden Staatsinstitutionen sowie Massenorganisationen (Gewerkschaften) die führende Rolle zu spielen berufen sind, während im zweiten (sinngemäß: in den Problembereichen des gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Lebens, des 'Alltagslebens', der Kultur, der Ideologie, der Ethik usw., Anm. d. Verf.) ein höchst wichtiges Arbeitsfeld der sich demokratisch erneuernden Partei liegt, die freilich im Herausarbeiten der Prinzipien des ersten Komplexes, in der permanenten Kritik ihrer Durchführung ebenfalls ein entscheidend wichtiger Faktor sein muß. Natürlich darf nie vergessen werden, eine wie wichtige Rolle überall den unmittelbaren Initiativen der Massen selbst zukommen wird.« (SuD, 120f.)

Ich glaube, die zitierten Erläuterungen vermitteln - insofern der letzte Satz ebenso starken Nachdruck erhält - ein adäquates Bild der politischen Gedanken aus den letzten Lebensjahren von Lukács, ihrer strengen Kohärenz und besonders seiner Vorstellungen über die Reform des Sozialismus. Durch diese Zusammenstellung wurde hoffentlich sowohl der Hinweis auf »die Demokratie des Alltagslebens« in seinem Autobiographie-Entwurf konkreter bestimmt, als auch seine berühmte und manche zur Bewunderung bewegende Stellungnahme, derzufolge der zu verfolgende Weg für die Anhänger der sozialistischen Demokratie »nicht Opposition, sondern Reform« sei. Dieser letztere Gedanke war übrigens - und das kann ich auch mit meiner persönlichen Zeugenschaft bekräftigen - auch das Grundprinzip seiner Vorstellung von der »Budapester Schule«, worunter er den, über seine unmittelbaren Schüler weit hinausgehenden Kreis derjenigen verstanden hat, die versuchten, die günstigen Möglichkeiten für den Aufschwung der marxistischen Theorie zu erschließen, die sich auf der Basis der ungarischen Reformpolitik aufgetan haben.

Ich habe ausführlich aus Schriften zitiert, die in deutscher Sprache damals noch nicht zugänglich waren. Man wird mir das hoffentlich nachsehen. Ich bin davon überzeugt, daß diese Passagen heute noch immer ihre besondere Aktualität haben.

Rüdiger Dannemann

Ethik, Ontologie, Verdinglichung

Grundlinien der Ethik Georg Lukács' und die aktuellen Probleme »weltgeschichtlicher Individualität«

Georg Lukács' Spätphilosophie ist reich an philosophischen Zumutungen. Eine der provokatorischen Demarkationslinien ist die Idee, das Begriffspaar Partikularität/Gattungsmäßigkeit als Zentrum des ethischen Diskurses vorzuschlagen. Man ist geneigt, irritiert zur Kenntnis zu nehmen, wie der in freiwillig-unfreiwilliger Isolation lebende ehemalige Inspirator des westlichen Marxismus mit seinem persönlichkeithethischen Ansatz zum gleichsam klassisch abschreckenden Beispiel eines restaurativen Humanismus zu werden scheint, den Foucault¹ und andere folgenreich kritisiert haben. Muß dieser Ansatz nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein, weil die seit *Geschichte und Klassenbewußtsein* etablierte Strukturanalyse der Verdinglichungseffekte das Feld ethischen Handelns bereits als von amoralischen »systemischen« Determinationen besetzt ausgewiesen hat? Das würde dann erklären, warum Lukács die lange geplante erste marxistische Ethik nicht geschrieben hat.

Ich möchte mich den skizzierten Fragen in drei Schritten nähern, um Material zu liefern für spätere endgültigere Versuche. Zunächst möchte ich die Genese des ethischen Nachdenkens des Marxisten Lukács² am Beispiel eines bislang unveröffentlichten Vortrags über *Die soziale Verantwortung*

1 Vgl. M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987 sowie die Beiträge von H. Kimmerle, F. Kittler und J.-F. Loytard in: M. Frank/G. Raulet/W. van Reijen, *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.

2 Zu Lukács' frühen ethischen Entwürfen vgl. G. Mezei, *Einleitung zu G. Lukács, Versuche zur Ethik* (Manusk., erscheint demnächst in der Schriftenreihe des Lukács-Archivs); R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung*, 2. Teil, Kap. III, Frankfurt/M.: Sandler 1987. Vgl. weiter V. Franco, *Ontologie, Ethik und Erneuerung des Marxismus*, in: Münster, Löwy, Tertulian (Hrsg.), *Verdinglichung und Utopie*, Frankfurt/M.: Sandler 1987, S. 112ff.; L. Boella, *Ethik und Ontologie beim späten Lukács*, in: Flego/Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Georg Lukács - Ersehnte Totalität*, Bochum: Germinal 1986, S. 155ff.

des *Philosophen*³ verdeutlichen, dann die Funktion des Ethischen in der *Ontologie* skizzieren, um abschließend einige Thesen über Lukács' Eigenart eines ethischen Universalismus zu formulieren.

Lukács' aus den 50er Jahren stammender Vortrag über *Die soziale Verantwortung des Philosophen*, in den Umkreis seiner Polemiken gegen den Existentialismus und *Die Zerstörung der Vernunft* gehörend, konstituiert sich zunächst durch die Problemstellung der Identität und Nicht-Identität von Ethik und Gesellschaft, genauer durch die Frage, »ob die Verantwortung ein konstitutives Moment des Gesellschaftlich-Geschichtlichen mitenthält« (Verant, 1). Von hier aus stellt sich Lukács - »grosso modo« - die Demarkationslinie zwischen den ethischen Bewegungen dar als Konflikt zwischen Strömungen, die die internen Faktoren des ethischen Verhaltens, »den Akt des ethischen Entschlusses für ausschließlich relevant« (Verant, 2) halten, und Repräsentanten einer Konsequenzenethik. Für die Strömung (a) stehen die Stoa, Epikur, Kant, die Existenzphilosophie, bedingt auch die Utilitaristen, für (b) in undialektischem Rigorismus Machiavelli, des weiteren Hegel und seine Schule. Lukács' ethik-geschichtlicher Aufriß folgt den Leitlinien, die er seit *Geschichte und Klassenbewußtsein* zu variieren pflegte, und d.h. vor allem den Übergang von Kant zu Hegel. Gegen die traditionell herrschende »Ethik des Individuums« (Verant, 16) entwickelt Lukács Grundzüge seiner Ethik, die die Fama, er habe nur »Elemente einer nicht-geschriebenen Ethik« vorgelegt, zumindest relativiert.

Lukács' Ethik begründet sich zunächst durch den Rekurs auf Hegels These, man müsse die allgemeine Natur der einzelnen Tat erfassen (Verant, 8). Diese Bestimmung ist in Lukács' Augen geeignet, eine Synthese der gesinnungs- und folgenethischen Tradition anzuregen. Die Intention des Handelnden zu ignorieren, bedeutete: die Entdeckung der Gesinnungsethik zu vergessen, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen; die Reduktion auf das unmittelbar Intendierte hieße verdrängen, daß Hegel (wie schon vor ihm Machiavelli) uns über Strukturen einer »List der Vernunft« aufgeklärt hat. Lukács konstruiert deshalb den paradox anmutenden Begriff einer »objektiv-immanenten Intention« (Verant, 9). In der Perspektive einer Theorie ethischer Verantwortung, um die es Lukács lange vor H. Jonas geht, erscheint z.B. ein Stefan George, trotz seiner subjektiven Vorliebe für einen Mosleyschen aristokratischen Faschismus als verantwortlich für den Natio-

3 Für die Überlassung des Typoskripts danke ich dem Lukács-Archiv; der Vortrag wird in dem von Werner Jung und mir herausgegebenen Kommentar- und Materialienband zur *Ontologie* publiziert.

nalsozialismus, der »bei allen kleinbürgerlichen Erscheinungsformen doch ein irrationalistischer Aristokratismus, eine Verallgemeinerung der tiefsten Intention Georges« ist (Verant, 10).

Lukács' Konzept einer revolutionären Verantwortungsethik läßt sich mit der Formel einer »Intention der Tat« (Verant, 14) meines Erachtens am besten zusammenfassen: Verantwortliches Tätigsein weist ein dialektisches Miteinander subjektiver und objektiver, teleologischer und kausaler Momente auf. Wie in den Spätschriften gilt Lukács' Marx-Auslegung der Polemik gegen deterministische Verdinglichungen; es ist kein Zufall, daß er die Bucharin-Kritik aus den 20er Jahren wieder aufgreift. Wie *Geschichte und Klassenbewußtsein* definiert unser Vortrag Geschichte als System menschlicher Beziehungen. Die ethische Attitüde macht Lukács aus als die der »verantwortlichen Wahl« (Verant, 20): die »Bewegungsgesetze« der Gesellschaft, von denen der historische Materialismus spricht, sind objektive Spielräume, innerhalb derer die »menschliche Tat die Entscheidung trifft« (Verant, 19). Im ethisch verantwortlichen Handeln bezieht sich das Individuum auf das Gattungsmäßige, das Individuum wird in reflektierter Form zum »weltgeschichtlichen Individuum«⁴, das es an sich bereits ist.

Offensichtlich enthält der Vortrag aus den 50er Jahren bereits die Grundlinien einer marxistischen Ethik. Um so erklärungsbedürftiger wird, warum Lukács nicht dazu kam, seinen ethischen Versuch über »die Stelle der Ethik im System der menschlichen Aktivitäten« auszuarbeiten. Ich vermute, daß dies mit theorieinternen und mit externen Faktoren zu tun hat, die ich andeutungsweise zu beschreiben versuche: Das Konstrukt einer »Intention der Tat«, einer objektiven Intention, verweist auf Lukács' Werkästhetik, erinnert an die literaturwissenschaftliche Kritik der Genie-Ästhetik. Das Kunstwerk ist nicht reduktionistisch auf die Intuition des Produzenten rückführbar, seine Bedeutungstotalität ist zu rekonstruieren. Analog verhält es sich mit den ethisch zu verantwortenden Handlungen. Damit kommen wir zum externen Faktor: Eine Ethik oder Praxis ist gebunden an die Chance, die soziale Realität als - und sei's kontrafaktisch - Feld potentieller Sittlichkeit zu erweisen. Je unwahrscheinlicher die Evidenz eines solchen Nachweises wird, desto markanter muß aber die oben skizzierte »Intention der Tat« als Konstrukt, eventuell: als Fiktion des revolutionär gesinnten Philosophen erscheinen.

4 Marx/Engels: *Deutsche Ideologie*, in: MEW 3, S. 36: »weltgeschichtliche Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft ist«.

Das *Geschichte und Klassenbewußtsein* inspirierende Erlebnis der Gegenwart als Kairos war durch die Erfahrungen des Faschismus und Stalinismus ad absurdum geführt worden. Nach dem Scheitern des emphatischen Versuchs, die politische Realität als Ort der Sittlichkeit in fast unhegelianischer Unmittelbarkeit auszumachen, stellten sich für Lukács, der seine Ethik nicht jenseits historischer Kontingenz situieren wollte, die Fragen des Determinismus, der Antagonismen von Kausalität und Freiheit mit erneuter Radikalität. Lukács reagierte auf die ihn letztlich seit seiner Jugend umtreibenden Probleme mit der Zuwendung zur Ontologie. Ein - für unseren Zusammenhang interessanter - Vorzug des ontologischen Ansatzes ist die Möglichkeit, das Moment des Ethischen tiefsitzend, letztthin in der Ontologie der Arbeit zu verankern. Mit der Entdeckung der teleologischen Setzung als konstitutivem Moment der Arbeit wird die Alternativentscheidung, die Wahl zum immer schon vorhandenen, unüberspringbaren Element der Praxis. Die *Ontologie* insistiert darauf, daß Determination und Wahl immer schon einen Komplex bilden; ebensowenig gibt es Arbeit ohne Bedingtheit wie es ein absolut prädestiniertes Produzieren ohne Entscheidungen nicht geben kann (Ont. II, 155ff.). Ethos ist Moment der Praxis; als solches ist es nicht isoliert, sondern nur als Moment im System der menschlichen Tätigkeiten zu erfassen. Diesen Zusammenhang zu klären, unternimmt die Ontologie, indem sie die Bedingungen und Strukturen menschlichen Handelns untersucht. Die durchaus an Hegel erinnernde These der *Ontologie* über die Dynamik der Ethik besteht in der Behauptung einer Erweiterung jener »Spielräume«, von denen bereits der Verantwortungs-Vortrag der 50er Jahre sprach. Mit dieser These befinden wir uns aber bereits in den Debatten über die Entfremdung. Für Lukács war seit *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in gewissem Sinne bereits seit der *Theorie des Romans* evident, daß die Frage der Bedingungen der Möglichkeit von Autonomie nur im Rahmen einer Theorie der Verdinglichung/Entfremdung zu klären ist. Die Entfaltung potentiell freier Wahlen (Alternativentscheidungen) ist aber - wie oben bereits gezeigt - der Kern der Ethik Lukács'. Ich möchte die These vertreten, daß das Entfremdungs-Kapitel der *Ontologie* Lukács' Ethik in nuce enthält.

Die Entfremdungstheorie des späten Lukács, die ich hier natürlich nicht im einzelnen entfalten kann, besitzt zumindest zwei für meinen Kontext merkwürdige Aspekte: a) Lukács wählt das Begriffspaar Partikularität/Gattungsmäßigkeit, um das vorhandene Spannungsfeld von Entfremdung und

Entverdinglichung zu besetzen. b) An die Stelle des Messianismus von *Geschichte und Klassenbewußtsein* ist eine nicht mehr marginale Skepsis getreten.

Um mit dem letzteren zu beginnen: die *Ontologie* besitzt einen therapeutischen Akzent. In der Reflexion der ontologischen Bedingtheiten wird der pathetische Gestus der Alternative »Sozialismus oder Barbarei« relativiert. Die Strukturanalyse der Arbeit, zumal die Beschreibung der unaufhebbaren Dialektik von Teleologie und Kausalität, ermöglicht eine universalistischere Verwendung des Entfremdungsbegriffs; Lukács' Pluralisierung des Entfremdungsbegriffs - er betont, daß es seinshaft nur »Entfremdungen« gibt (Ont. II, 554) - macht es u.a. auch möglich, Entfremdungspraktiken in sozialistischen Gesellschaften in die marxistische Analyse einzubeziehen. In sozialistischen wie in modernen kapitalistischen Gesellschaften gibt es Entfremdung *sui generis*. Lukács übersetzt sich und uns die Heterogenität der »Revolve(n) gegen die Entfremdung« (Ont. II, 678) in Versuche, das »Niveau der Partikularität« (ebd.) zu verlassen. Hatte der frühere Lukács die Hinführung zum »wesentlichen Leben«, aber auch die Entverdinglichung als Mission der Kunst verstanden, so versetzt der Ontologe sie auf das Feld des Alltagslebens. Damit spitzt sich die Diskussion von Lukács' Konzept zu auf die Frage: vermag die Gattungsmäßigkeit für sich als orientierender Wert eines Ethos, einer Moralität des Alltagslebens, der Entverdinglichung zu fungieren?

Bereits in seinen Goethe-Studien hat Lukács sein Modell einer universalistischen Ethik konkretisiert: Goethe als moderne Reinkarnation des Renaissance-Menschen erlangt paradigmatische Bedeutung, insofern er ohne asketische Regressionen »Leidenschaften in der menschlichen Tätigkeit« erprobt, dabei ein selbstbewußtes Entfalten der Fähigkeiten ermöglicht in einer Weise, »daß die innere Harmonie des Menschen die Triebkraft seines Einklanges mit seinen Mitmenschen sei«⁵. Ohne Umschweife muß anerkannt werden, wie utopisch sich hier der erklärte Anti-Utopist artikuliert. Für die Mehrzahl der Menschen ist es in einer sich auf einem avancierten Differenzierungsniveau bewegenden Klassengesellschaft gewiß nicht möglich, dem Renaissanceideal entsprechend zu leben, für sie kann es sich -

5 Georg Lukács, *Goethe und seine Zeit*, Bern 1947, S. 22. Zu Lukács' Spinoza-Rezeption vgl. N. Tertulian, *Die Ontologie des Georg Lukács*; ders. u.a., *Diskussion zu Lukács' »Ontologie«* - beide in R. Dannemann (Hrsg.), *Georg Lukács - Jenseits der Polemiken*, Frankfurt/M.: Siedler 1986, S. 159ff.

wenn überhaupt - nur um ein kontrafaktisches Regulativ ihrer Entscheidungen und ihres Alltagslebens handeln.

Der heutige Leser wird der affirmativen Benutzung des Gattungsbegriffs mit Skepsis begegnen, mit einer Skepsis, die auch der Lukács von *Geschichte und Klassenbewußtsein* betonte. Schnell stellt sich der Verdacht ein, Lukács regrediere zu einer anthropologischen Philosophie, nachdem der messianische Mythos des Proletariats entzaubert wurde. Es ist aber zu betonen, daß *Ästhetik* und *Ontologie* wenig Interesse zeigen, das Wesen des Menschen detailliert und fixierend zu beschreiben. Die *Ontologie* macht über »den« Menschen eigentlich nur folgende Aussagen:

(1) Der Mensch ist - auch - ein biologisches Wesen. Als solches besitzt er eine Gattungsmäßigkeit an sich, ein relativ konstantes Basisrepertoire an physischen Fähigkeiten, Trieben usw.

(2) Der Mensch ist - vor allem - ein geschichtliches Wesen, eben ein Wesen, das kein Wesen im herkömmlichen Sinne besitzt. Ähnlich wie heute bei Castoriadis ist für Lukács das entscheidende Merkmal des Menschen, sich durch Praxis neu zu definieren. Die ironische Konstante dieser »Anthropologie« besteht in der Annahme, daß sie für die Spezies Mensch keine inhaltliche Konstante kennt, keine Substanz im antiken Verstande.

Um die Emphase des ethisch-relevanten Gattungsbegriffs verständlich zu machen, sind weitere Festlegungen nötig. Lukács glaubt (wie dieses heute Habermas in analoger Weise tut) in der Geschichte evolutionäre Entwicklungen feststellen zu können: seines Erachtens kann post festum eine Tendenz der Vergesellschaftung beobachtet werden. Lukács nennt weiterhin die Entwicklung der Produktivkräfte und die zu einer Weltgesellschaft als Tendenzen der Evolution, beide sind aber Voraussetzungen oder Teilaspekte der Vergesellschaftung. Daß dieser Prozeß ethische Relevanz besitzen kann, zeigt Lukács mit Vorliebe an zwei Beobachtungen. Im Anschluß an Spinozas Affektenlehre weist er darauf hin, daß der Mensch qua Vergesellschaftung Distanz zu seinem Triebchicksal bekommen kann. Wichtiger noch ist die bereits von Marx beschriebene »Humanisierung« der menschlichen Sinne, die in der Kunst kulminiert. In der autonom gewordenen Kunst erobert sich der Mensch eine Praxisform, die sich vom biologischen Reproduzieren kraß unterscheidet, indem sie den Charakter des Selbstzweckhaften erhält.

Lukács vermutet nun, daß sich dieser Praxismodus - begrenzt - auch im Alltagsleben verwirklichen lasse, und zwar wenn die Individuen zu Per-

sönlichkeiten reifen, indem sie die Gattungsmäßigkeit leben. In Klassengesellschaften sind Menschen niemals normaliter »Persönlichkeiten«: sie sind Mitglieder partikularistisch orientierter sozialer Gruppen. Insofern sie vorbehaltlos den Maximen dieser Gruppen folgen, bleiben sie partikular sans phrase; sie formulieren keine eigenen Setzungen, bleiben strikt ausgeschlossen von autonomer Praxis, praktizieren Verdinglichung. Das sich der eigenen Partikularität bewußt werdende Individuum kann im Kampf gegen deren Ursachen Autonomie ansatzweise leben. Individuelle Motive und soziale Bindungen gehen eine einander nicht umfassend determinierende, sondern befördernde Beziehung ein. In solchen Handlungen findet sich der Vorschein einer Gesellschaft, in der Handlungen - überwiegend - Selbstzweckcharakter aufweisen.

Will man Lukács' kategorischen Imperativ, besser: die ethische Basismaxime des dezidierten Anti-Kantianers, versuchsweise formulieren, so müßte er etwa so lauten: Handle so, daß Deine Handlung zur Erreichung autonomer, nicht-verdinglichter Praxisformen erforderliche Voraussetzungen schafft und dabei in der historisch-möglichen Vielfalt von selbstzweckhaften Handlungen eine persönliche Identität entwickelt. Wie man sieht, enthält diese Ethik keine überhistorischen Allgemeinheiten (außer der Annahme der Allgemeinheit der Geschichtlichkeit). Sie anerkennt das Recht auf Selbstdefinition, das auf die Grenze stößt, daß nicht die Voraussetzungen für die Heraus-Entwicklung autonomer Identitäten gefährdet werden dürfen.

Abschließend einige Bemerkungen zu Lukács' Fassung einer universalistischen Ethik: Lukács stellt sich das Projekt der Moderne dar als das Gegeneinander von Universalisierungs- und Partikularisierungseffekten. Einerseits produziert die Moderne - direkt oder indirekt verbunden mit der Entstehung des Weltmarkts - »eine - wenigstens allgemein ökonomisch - vereinheitlichte Menschheit«⁶, andererseits sozialisiert sie massenhaft und pseudo-individuell, plakativ und sublim partikularistische Individuen. Lukács hebt also auf die Paradoxie unserer Subjektivitätsformen ab: sind wir an sich auch nolens volens »weltgeschichtliche Individuen« im Marxschen Sinne, so verfertigen spätkapitalistische wie real-sozialistische Gesellschaften neue Gestalten individueller Bornierungen. Lukács' Ethos der Entver-

6 Georg Lukács, *Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns*, in: F. Benseler (Hrsg.), *Revolutionäres Denken: Georg Lukács*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1984, S. 278.

dinglichung setzt in einer Gesellschaft zunehmender Verdinglichungsproduktion nicht auf ein Konzept der Nischen, in denen sich unmittelbare Bedürfnisse artikulieren und ausleben können. Insofern unterstützt er auf seine Weise Adornos Diktum, das Ganze sei das Unwahre. Aus der Unwahrheit des Ganzen ergibt sich aber für Lukács eben der Imperativ des revolutionären Handelns: die Orientierung der Praxis an »einer Welt der menschlichen Tätigkeiten, die Wert ist, als Selbstzweck zu gelten«⁷. Lukács' Ethik unterstellt, daß Hegels Diktum, das Ganze sei das Wahre, transformiert werden kann in den Satz: Das Ganze kann das Wahre werden. Die ontologische Reflexion kann die Möglichkeit dieses Gedankens nachweisen, nicht seine Realität. Indem sich so Lukács' Ethik auch von historischen Kontingenzen abhängig macht, ist nicht ausgeschlossen, daß sich der von Foucault geäußerte Ideologieverdacht gegenüber einer affirmativen Verwendung des Subjektbegriffs⁸ auch auf Lukács beziehen läßt.

Gleichwohl lassen sich meines Erachtens einige Hinweise anführen, die Lukács' »Substanzethik« (Mezei) im Horizont der aktuellen Problemlage, die sich sehr grob mit den Stichworten ökologische Krise und Auflösung der Blöcke charakterisieren läßt, interessant machen.

Die Lösung der ökologischen Krise läßt sich im Rahmen einer Ethik der Unmittelbarkeit der Bedürfnisse, der Emphase der Regionalität und des pauschalen Anti-Totalitarismus kaum konzipieren. Die Vernetzung, die spätestens in den ökologischen Katastrophen Realität wird, bedarf einer universalistischen Verantwortungsethik der Gattungsmäßigkeit. Die Einsicht von *Geschichte und Klassenbewußtsein*, daß atomisierte Individuen handlungsunfähig sind, gewinnt durch unsere Erfahrungen an Evidenz. In den viel beredeten und gerne analysierten »neuen sozialen Bewegungen« treten - heißt es - »klassenspezifische Formen gesellschaftlicher Deprivation in den Hintergrund«⁹; nicht mehr die soziale Klassenlage, sondern punktuelle Betroffenheit und gemeinsame soziale Bedürfnisdefinitionen werden als Kristallisationskern sozialer Protestbewegungen angesehen. Demgegenüber mahnt Lukács' universalistische Ethik und ihr politisches Explikat *Sozialismus und Demokratisierung* die Einsichten der Arbeiterbewegung an: die bürgerliche Gesellschaft ist geprägt durch den »Gegensatz

7 Ebenda, S. 281.

8 M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, a.a.O.

9 Karl W. Brand, *Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA*, Frankfurt a.M./New York: Campus 1985, S. 315.

der Materialität der bürgerlichen Gesellschaft und der Idealität ihres Staates« (SuD, 19). Ohne Beseitigung der Basis dieser Antagonismen sind die Basisintuitionen der neuen sozialen Bewegungen nicht erreichbar; sie laufen Gefahr, sich als Komplemente der Wachstums- und Industrialisierungsprozesse zu erweisen.

Die pure Klassenzugehörigkeit bzw. soziale Lage kann das Moment der ethischen Entscheidung nicht eliminieren. In der Wahl einer alternativen Politik- und Lebensform ist mit dem Moment des Verzichts auf - wie immer geartete - Privilegien die Bindung an die Normalität der Bedürfnisse dispensiert. Ohne die Unterstellung eines Individuums, das sich zur sozialen Totalität und zu den eigenen Bedürfnissen skeptisch-aktiv verhält, bleibt der naturwüchsige Charakter der technischen Zivilisation irreversibel.

Lukács hat hartnäckig den Platz der Subjektivität freigehalten, aber er hat - wenn ich es richtig sehe - nicht mehr die Kraft aufgebracht, die Mechanismen der Konstitution von Subjektivität theoretisch auszuformulieren. An dieser Stelle sehe ich eine Chance, seine Intuitionen voranzutreiben: Subjektivität konstituiert sich im Alltag, primär in der Auseinandersetzung mit dem Immer-Schon der Verdinglichungen und Entfremdungen. In dem Maße, in dem Subjektivität und Intersubjektivität sich zu Bewegungen verdichten, die nicht ideologisches Beiwerk sind, sondern Macht ausüben gegen und über die Mächtigen, verliert Foucaults Polemik gegen das Subjekt-Ideologem an Evidenz, indem Gattungsmäßigkeit - recht verstanden - keineswegs die Gewaltsamkeiten der Isomorphisierung impliziert. Der Begriff der Gattungsmäßigkeit ist in dieser Perspektive kein totalitaristischer, sondern entspricht dem »Modell einer Allgemeinheitsbildung, das von der Möglichkeit ausgeht, daß die Grenzen der sozialen Kollektive und die Formen ihrer Beteiligung immer neu ausgehandelt und festgelegt werden können«¹⁰. Es ist nur konsequent, daß der späte Lukács die Räte Demokratie als adäquates Selbstverwaltungssystem angesehen und propagiert hat.¹¹ Ob sich diese ein wenig nostalgische Utopie unter Bedingungen spätkapitalistischer, ökologisch höchstgefährdeter Gesellschaften transformieren läßt, bleibt ungewiß. Daß Lukács' Ethik aber sich an solche historischen Kontin-

10 Alex Demirovic, *Neuer Universalismus, alter Universalismus und Partikularismus*, in: *Grünes und alternatives Jahrbuch 1986/87*, hrsg. v. E. Jutschisch, A. Rudnick, F.O. Wolf, Berlin 1986, S. 182.

11 Vgl. neben Lukács' politischem Testament *Sozialismus und Demokratisierung* das Original-Protokoll des Spiegel-Gesprächs vom 22.1.1970.

genzen bindet, ist jenseits der anstehenden konkreten Frage von paradigmatischer Bedeutung: eine marxistische oder anders formuliert: eine radikale Ethik muß sich an Kontingenzen binden. Der Sieg einer Ethik, die sich am Leben erhalte, obgleich ihre Verwirklichung mißlang, wäre mehr als prekär.

Jürgen Habermas, den ich bei aller Kritik noch immer für den interessantesten Neuerer des Verdinglichungstheorems halte, hat vielfältige Versuche unternommen, universalistische Strukturen der Verständigung aufzuweisen, um eine Verteidigung der Lebenswelt gegen systemische Kolonialisierungsbestrebungen anzuregen. Von Lukács' Spätethik ist meines Erachtens zu lernen, daß es gilt, antipartikularistische Tendenzen in der Totalität des Alltagslebens auszumachen, auch in den verpönten Bereichen der durch instrumentelle Vernunft dominierten Arbeitswelt.

Bibliographie

Abkürzungen und Siglen bei Lukács-Büchern

- GLW: Georg Lukács Werke, in Verbindung mit dem Lukács-Archiv Budapest hrsg. v. F. Benseler (Bde. 16 und 17 zusammen mit Gy. Markus), Darmstadt-Neuwied-Berlin: Luchterhand 1962ff.
- LPA: Politische Aufsätze 1918-1929, hrsg. v. J. Kammler und F. Benseler, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand (5 Bde.) 1975-79.
- LWA: Georg Lukács Werkauswahl in zwei Bänden, hrsg. v. P. Ludz: Bd. 1: Schriften zur Literatursoziologie, Neuwied-Spandau: Luchterhand 1961; Bd. 2: Schriften zur Ideologie und Politik, Neuwied und Berlin: Luchterhand 1967.

Siglen von Lukács' Werken

- NT: Napló - Tagebuch (1910 - 1911) (Budapest: Akadémiai Kiadó 1981).
- SuF: Die Seele und die Formen (1911) (Neuwied und Berlin 1971).
- AaG: Von der Armut am Geiste, in: *Neue Blätter*, II, (1912), 5-6, 67ff.
- DN: Dostojewski. Entwürfe und Notizen (1915) (Budapest 1985)
- E: Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas. (19) (GLW 15)
- ThdR: Die Theorie des Romans (1916/20) (Berlin 1965).
- TuE: Taktik und Ethik (1919) (GLW 2).
- GuK: Geschichte und Klassenbewußtsein (1923) (GLW 2).
- MH: Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik (1926) (GLW 2).
- Blum: Blum-Thesen (1928), in: *Demokratische Diktatur. Politische Aufsätze V.* (Hrsg.) Frank Benseler. (Darmstadt und Neuwied 1979. S. 139-197)
- MS: Moskauer Schriften zur Literaturtheorie und Literaturpolitik 1934-1940 (Frankfurt: Sandler 1981).
- DjH: Der junge Hegel (1948) (GLW 8).
- ZdV: Zerstörung der Vernunft (1954) (GLW 9).
- EdÄ: Die Eigenart des Ästhetischen (1963) (GLW 11/12).
- ProI.: Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (1984) (GLW 13).
- Ont. I: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 1. Halbband. (1984) (GLW 13).
- Ont. II: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 2. Halbband (1986) (GLW 14).
- SuD: Sozialismus und Demokratisierung (= Demokratisierung heute und morgen; 1968/69) (Frankfurt: Sandler 1987)
- GD: Gelebtes Denken (1981) (Frankfurt: Suhrkamp).
- Verant: Die soziale Verantwortung des Philosophen (Typoskript, Lukács Archiv Budapest)
- Briefe: Lukács Briefe 1902-1917, hrsg. von Karadi/Fekete (Stuttgart: Metzler 1982).

Weitere Werke und Texte von Lukács

- Lukács, Georg, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, Budapest: Akadémiai Kiadó 1982.
- ders., *Von Nietzsche zu Hitler*, Frankfurt: Fischer 1966.

Weitere Literatur

- Agnoli, Johannes/ Peter Brückner, *Die Transformation der Demokratie*, Berlin 1967.
- Ahrweiler, Georg (Hrsg.), *Betr.: Lukács. Dialektik zwischen Idealismus und Proletariat*, Köln: Pahl-Rugenstein 1978.
- Apitzsch, Ursula, *Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933*, Stuttgart: Frommann u. Holzboog 1977.
- Benseler, Frank, *Revolutionäres Denken - Georg Lukács*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1984.
- Bermbach, Udo/Günter Trautmann (Hrsg.), *Georg Lukács. Kultur - Politik - Ontologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1987.
- Bloch, Ernst, *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, in: ders.: Gesamtausgabe 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- ders., *Der Expressionismus, jetzt erlebt* (1937), in: ders.: Gesamtausgabe 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- ders., *Literarische Aufsätze*, in: ders.: Gesamtausgabe 9, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- ders., *Tendenz-Latenz-Utopie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.
- ders., *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, in: ders.: Gesamtausgabe 15, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- ders., *Briefe 1903-1975*. (2 Bde.) hrsg. v. Karola Bloch u. a., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.
- Bloch, Karola, *Aus meinem Leben*, Pfullingen: Neske 1981.
- Bohrer, Karl H., *Die Modernität der Romantik*, in: *Merkur* 42, 1988, S. 179-198.
- ders., *Zur Kritik der Romantik*, Frankfurt: Suhrkamp 1989.
- Bolte, G. (Hrsg.), *Unkritische Theorie*, Lüneburg: zu Klampen 1989.
- Bolz, Norbert, *Webermarxismus*, in: *Niemandland*, 3. Jg., H. 8/9.
- Bolz, Norbert, *Charisma und Souveränität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers*, in: Jacob Taubes (Hrsg.) 1983.
- Brand, Karl W. (Hrsg.), *Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA*, Frankfurt: Campus 1985.
- Buhr, Manfred/J. Lukacs (Hrsg.), *Geschichtlichkeit und Aktualität*, Berlin (DDR) 1987.
- Dannemann, Rüdiger, *Das Prinzip Verdinglichung*, Frankfurt/M.: Sendler 1987.
- ders. (Hrsg.), *Georg Lukács - Jenseits der Polemiken*, Frankfurt/M.: Sendler 1986.
- Demirovic, Alex, *Ideologie, Diskurs und Hegemonie*, in: *Zeitschrift für Semiotik*, 1988.
- Erd, Rainer (Hrsg.), *Reform und Resignation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Fekete, Eva/Eva Karádi (Hrsg.), *Georg Lukács. Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Stuttgart: Metzler 1981.
- Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*, hrsg. von Frank Benseler, Neuwied und Berlin: Luchterhand 1965.
- Fischer, Ernst, *Kafka-Konferenz*, in: Eduard Goldstücker u.a. (Hrsg.), *Franz Kafka aus Prager Sicht*, Prag 1965.
- ders., *Von der Notwendigkeit der Kunst*, Frankfurt/M.: Sendler 1985.

- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1982.
- Gespräche mit Ernst Bloch*, hrsg. v. Rainer Traub und Harald Wieser, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975.
- Goldmann, Lucien, *Lukács und Heidegger*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand 1975.
- Gehlen, Arnold, Gesamtausgabe Bd. 3: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt/M.: Klostermann 1983.
- ders., Gesamtausgabe Bd. 4: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt/M.: Klostermann 1983.
- ders., *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn: Athenäum 1956. 2., neu bearb. Aufl. Frankfurt a.M./Bonn: Athenäum 1964.
- Grunenberg, Antonia, *Bürger und Revolutionär. Georg Lukács 1918 - 1928*, Köln/Frankfurt/M.: EVA 1976.
- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968.
- Harich, Wolfgang, *Kommunismus ohne Wachstum? Babeuf und der Club of Rome*, Reinbek: Rowohlt 1975.
- Haungs, Peter, *Diesseits oder jenseits von Carl Schmitt?* in: Maier u.a. (Hrsg.) 1988.
- Hauser, Arnold, *Im Gespräch mit Georg Lukács*, München: Beck 1978.
- Heller, Agnes u.a., *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- ders., *Das Zerschellen des Lebens an der Form: Görgy Lukács und Irma Seidler*, in: Heller 1977
- Herman, István, *Die Gedankenwelt von Georg Lukács*, Budapest: Akadémiai Kiadó 1978.
- ders., *Georg Lukács. Sein Leben und Wirken*, Wien u.a.: Böhlau 1986.
- Hofmann, Hasso, *Was ist uns Carl Schmitt?*, in: Maier u.a. (Hrsg.) 1988.
- Holz, Hans Heinz, *Lukács und Bloch - Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten*, in: *Dialektik* (Köln), 1986, Bd. 11.
- Honneth, Axel/ Albrecht Wellmer, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin: de Gruyter 1986.
- Janz, Rolf-Peter, *Zur Historizität und Aktualität der »Theorie des Romans« von Georg Lukács*, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, Bd. 22, 1978.
- Jung, Werner, *Wandlungen einer ästhetischen Theorie - Georg Lukács' Werke 1907 - 1923*, Köln: Pahl-Rugenstein 1981.
- ders., *Georg Lukács*, Stuttgart 1989.
- ders., *Auf der Pointe des gesellschaftlichen Seins*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 42. Jg. (1989), S. 405 - 415.
- Jünger, Ernst, *Autor und Autorschaft*, in: *Scheidewege*, Jg. 19, 1989/90.
- Kammler, Jörg, *Politische Theorie von Georg Lukács*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand 1974.
- Karádi, Eva, *Bloch und Lukács im Weber-Kreis*, in: Löwy, M./ A. Münster/N. Tertulian, N. (Hrsg.) 1987.

- Karádi, Eva/ Erzsébet Vezer (Hrsg.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt/M.: Sandler 1985.
- Keller, Ernst, *Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben. Literatur und Kulturkritik 1902 - 1915*, Frankfurt/M.: Sandler 1984.
- Klages, Helmut, *Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx*, Stuttgart: Enke 1964.
- Kennedy, Ellen, *Carl Schmitt und die 'Frankfurter Schule'. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 12, 1986, S. 380 - 419.
- Lenin, Wladimir Iljitsch, *Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung* (zuerst 1902), in: ders., *Werke* Bd. 5, Berlin (DDR): Dietz 1955, S. 355-551.
- Levine, Norman, *Marx enthegeln*, in: Löwy, M./A. Münster, /N. Tertulian, (Hrsg.) 1987.
- Lönne, Karl-Egon, *Politische Romantik und die Krise der Zwischenkriegszeit*, in: *Zeitgeschichte*, 14. Jg., Jänner 1987.
- Löwy, Michael/ A. Münster, /N. Tertulian (Hrsg.), *Verdinglichung und Utopie*, Frankfurt/M.: Sandler 1987.
- Luthardt, Wolfgang/ Alfons Söllner (Hrsg.), *Verfassungsstaat, Souveränität, Pluralismus. Otto Kirchheimer zum Gedächtnis*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1989.
- Maier, Hans u.a. (Hrsg.), *Politik, Philosophie, Praxis. Festschrift für Wilhelm Hennis zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1988.
- Márkus, György, *Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der 'Kultur'*, in: *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, hrsg. von Agnes Heller u.a., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- Matzner, Jutta (Hrsg.), *Lehrstück Lukács*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- Münster, Arno, *Tagträume vom aufrechten Gang*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978.
- Münster, Arno: *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk Blochs*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982.
- Neumann, Volker, *Der Staat im Bürgerkrieg*, Frankfurt/M.: Campus 1980.
- Niethammer, Lutz, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek: Rowohlt 1989.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin, New York: DTV-de Gruyter 1980.
- Pinkus, Theo (Hrsg.), *Gespräche mit Georg Lukács, Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth*, Reinbek: Rowohlt 1967.
- Plessner, Helmuth, *Gesammelte Schriften IV: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (zuerst 1928), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- Raddatz, Fritz J., *Georg Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek: Rowohlt 1972.
- Rumpf, Michael, *Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt*, in: Gebhardt u.a. (Hrsg.): *Benjamin. Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg 1976.
- Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin (4. Aufl.) 1969.

- ders., *Land und Meer*, Leipzig 1942.
- ders., *Positionen und Begriffe*, Hamburg 1940.
- Schnädelbach, Herbert, *Georg Lukács und die Lebensphilosophie*, in: Bernbach/Trautmann (Hrsg.) 1987.
- Schöttler, Peter, *Mentalitäten, Ideologien, Diskurse*, in: Lüdtke, Alf (Hrsg.), *Alltagsgeschichte*, Frankfurt/M.: Campus 1989.
- Seidel, Alfred, *Bewußtsein als Verhängnis*, Bonn 1927.
- Sorel, Georges, *Über die Gewalt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- Taubes, Jacob (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn/München 1983.
- Ulmen, Gary L., *Politische Theologie und politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*, in: Helmut Quaritsch (Hrsg.), *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin: Dunker und Humblot 1988.
- Weber, Marianne, *Max Weber - ein Lebensbild*, Tübingen 1926.