



In den Fängen der Totalität

Eine Kritik an Georg Lukács' bolschewistischem Hegel-Marxismus*

Hendrik Wallat

Zitation: Wallat, Hendrik (2022): In den Fängen der Totalität. Eine Kritik an Georg Lukács' bolschewistischem Hegel-Marxismus, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

© 2022 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Weihnachten 1922 vollendete Georg Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien zur marxistischen Dialektik*. Seine Erfahrungen mit „Krieg, Krise und Revolution“ (52)¹ verdichtete Lukács damals zu dem bedeutendsten Werk marxistischer Philosophie im 20. Jahrhundert. Mit seiner epochemachenden, von den offiziellen Instanzen harsch kritisierten² und noch heute immer wieder rezipierten³ Aufsatzsammlung lieferte Lukács nicht weniger als eine geschichtsphilosophische Fundierung der Kommunistischen Partei, der sozialistischen Revolution und des proletarischen Klassenbewusstseins, deren avanciertes Niveau ihresgleichen sucht: „all of whose predecessors in this Marxist matter are not fit even to be his apprentices“⁴ urteilte 1924 selbst der jüdisch-russische Philosoph Aaron Steinberg, in seiner wohlgerichtet dezidiert anti-bolschewistischen Kritik. Mit *Geschichte und Klassenbewußtsein* haben die Oktoberrevolution und Lenins Politik einen philosophischen Ausdruck gefunden, der zugleich ihren utopischen Überschuss wie ihre gesamte Problematik in Hinblick auf die Emanzipation zum Erscheinen bringt. Hatte der frühe Lukács mit kantianischem Einschlag noch

* Der fünfzigste Todestag von Lukács und das anstehende hundertjährige Jubiläum von *Geschichte und Klassenbewußtsein* waren äußerer Anlass mich nochmals mit dem Werk von Lukács zu beschäftigen. Systematischer Hintergrund sind jedoch längere Forschungsarbeiten zu Horkheimer und Adorno, in der mir die philosophischen Differenzen der klassischen Kritischen Theorie (auch zum (westlichen) Marxismus noch deutlicher wurden, als sie mir schon vorher erschienen sind; im Folgenden spielt dieser wichtige Sachverhalt nur in den kurzen Ausführungen zur Hegel- und Lukácskritik von Horkheimer eine Rolle. Die Abschnitte „Verdinglichung und Dialektik“ und „Kritik des geschichtsphilosophischen Hegel-Marxismus“ stellen überarbeitete (gleichmaßen gekürzte wie ergänzte) Kapitel aus Wallat, Hendrik: Staat oder Revolution. Aspekte und Probleme linker Bolschewismuskritik, Münster 2012, S. 118ff., dar.

¹ Alle Zitate im Fließtext aus: Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt/Neuwied 1970. Alle weitere Literatur wird jeweils in Fußnoten angegeben.

² Vgl. Grunenberg, Antonia: *Bürger und Revolutionär. Georg Lukács 1918-1928*, Frankfurt/M 1976, S. 241ff.

³ Vgl. Lukács, Georg u.a.: *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, Freiburg 2012; Plass, Hanno/Behrens, Roger (Hg.): *Klasse - Geschichte – Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács' Theorie*, Berlin 2015.

⁴ Steinberg, Aaron: *Culture and Revolution*. In: Ders.: *History as Experience. Aspects of Historical Thought – Universal and Jewish. Selected Essays and Studies*, New York 1983, S. 310f. Zu Aaron Steinberg vgl. Schweigmann-Greve, Kay/Wallat, Hendrik: *Judentum und Sozialismus im Werk von Aaron Steinberg*. In: *Sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik* 2021 Heft 18, S. 211-224. Aaron Steinberg war der jüngere Bruder des linken Sozialrevolutionärs Isaak Steinberg. Vgl. Wallat, Hendrik: *Oktoberrevolution oder Bolschewismus. Studien zu Leben und Werk von Isaak N. Steinberg*, Münster 2013.

hellsichtige Kritik am Bolschewismus formuliert⁵, gab er diesem mit *Geschichte und Klassenbewußtsein* einen philosophischen Ausdruck, der bis heute Faszination und Schrecken des Bolschewismus zum Erscheinen zu bringen vermag: „utopisch-messianischer Leninismus“⁶.

Verdinglichung und Dialektik

Lukács war *der* Philosoph der Oktoberrevolution.⁷ War Lenin der bedeutendste politische Praktiker und Theoretiker des Bolschewismus, so war Georg Lukács, der den russischen Revolutionär verehrte, die überragende philosophische Gestalt des Sowjetmarxismus, die von jenen Wendungen und Abgründen gekennzeichnet war, die auch solche der Geschichte des gescheiterten Staatssozialismus selbst gewesen sind. Bereits unmittelbar nach dem Tod Lenins veröffentlichte er eine *Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken* – „ein intellektuelles Mausoleum“⁸ –, die Lenin vor allem als Vollender und Fortführer des Werks von Marx und Engels darstellt: „Die ‚Realpolitik‘ Lenins erweist sich [...] als der bisher erreichte Höhepunkt der materialistischen Dialektik“⁹. Lenins Denken sei die konsequente Weiterentwicklung materialistischer Dialektik, die mit dem Zug zur konkreten Analyse der konkreten Situation unmittelbar zur politischen Praxis wurde. Lukács' eigentlicher philosophischer Beitrag bestand aber nicht in der Huldigung Lenins als Höhepunkt materialistischer Dialektik, der Arbeiten von Lukács selbst als abstrakt kritisierte¹⁰, sondern in seinen Reartikulationsversuchen des genuin kritischen Gehalts der Marxschen Theorie, in deren Mittelpunkt der lange und wirkmächtige Aufsatz *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* steht.

In *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*, der wie *Methodisches zur Organisationsfrage* eigens für *Geschichte und Klassenbewußtsein* verfasst wurde, versucht Lukács sowohl den sozialen Grund für das uneigentliche, empirische Klassenbewusstsein der Arbeiterklasse zu eruieren als auch dessen geschichtsphilosophische Aufhebung zu liefern. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist das „Phänomen der Verdinglichung“ (170), das er mittels eines weberianisierenden

⁵ Vgl. Wallat: Staat oder Revolution, S. 107ff. Die Marxisten der 1970er hatten sich noch eingebildet, Lukács' – fraglos Schwächen aufweisende – ethische Kritik am Bolschewismus brachial abfertigen zu können. So greift etwa Grunenberg – mit Lenin als zweifelhaften Kronzeugen – Lukács als bürgerlich und idealistisch mit einer Selbstgewissheit an, die einem, zumal mit falschen Unterstellungen gearbeitet wird, die Sprache verschlägt: Lukács sehe in seinem abstrakten „ethischen Rigorismus“ nicht den „qualitativ verschiedenen Charakter der proletarischen Gesellschaft gegenüber der bürgerlichen“; er leugne „Klassenkampf“ und „Klassenrealität“ etc. pp. (Grunenberg: Bürger und Revolutionär, S. 33f); die Autorin, die später ihre Vorliebe für Hannah Arendt entdeckte, ist mittlerweile Mitglied der wissenschaftlichen Fachkommission der Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur... Auch der Herausgeber der Politischen Aufsätze von Lukács, Jörg Kammler, hat schnell die bekannten Formeln zur Denunziation parat: „spätbürgerlich-lebensphilosophische Krisendiagnose“, „Kategorien idealistischer Geschichtsphilosophie“, abstrakte „Entscheidungsethik“, „Moral“ und „Pathos“ anstelle der „materialistischen Analyse“ und der konkreten revolutionären Praxis (Kammler, Jörg: Einleitung. In: Georg Lukács. Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I, Darmstadt/Neuwied 1975, S. 14f.) – als sei damit alles gesagt, als seien alle Probleme gelöst!

⁶ Claussen, Detlev: Blick zurück auf Lenin. In: Ders. (Hg.): Blick zurück auf Lenin: Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestroika, Frankfurt/M., S. 14.

⁷ Oskar Negt bezeichnete 1972 Ernst Bloch als den ‚deutschen Philosophen der Oktoberrevolution‘. Vgl. Negt, Oskar: Keine Demokratie ohne Sozialismus. Über den Zusammenhang von Politik, Geschichte und Moral. In: Oskar Negt Schriften Bd. 5, Göttingen 2016, S. 210ff. M.E. ist diese Charakterisierung unpassend. Bloch war vielmehr der deutsche Mystiker der Revolution, hat er doch nicht weniger als das „Abendrot Gottes“ (Bloch, Ernst: Geist der Utopie. Zweite Fassung, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1991, S. 304) in dieser gesehen, wie er in seinem Frühwerk *Geist der Utopie* schreibt.

⁸ Claussen: Blick zurück auf Lenin, S. 10.

⁹ Lukács, Georg: Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. In: Claussen, Detlev (Hg.): Blick zurück auf Lenin: Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestroika, Frankfurt/M. 1990, S. 121.

¹⁰ „Der Artikel von G. L. ist ein sehr radikaler und sehr schlechter Artikel. Der Marxismus darin ist ein Marxismus der bloßen Worte. Die Unterscheidung zwischen ‚defensiver‘ und ‚offensiver‘ Taktik ist ausgeklügelt. Es fehlt eine konkrete Analyse ganz bestimmter historischer Situationen.“ Lenin, W.I.: ‚KOMMUNISMUS‘. ‚Zeitschrift der Kommunistischen Internationale für die Länder Südosteuropas‘ (in deutscher Sprache), Wien, Heft 1/2 vom 1. Februar 1920 bis Heft 18 vom 8. Mai 1920. In: W.I. Lenin Werke Band 31, 3. Aufl., Berlin (O) 1966, S. 153.

Warenmonismus zu ergründen sucht. Es sei die Warenstruktur der kapitalistischen Gesellschaft, die all die Phänomene der Tragik der modernen Kultur und des okzidentalen Rationalisierungsprozesses bedinge: „Denn es gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der *Warenstruktur* gesucht werden müsste.“ (170; vgl. 298) Die Ware, die Lukács, wie ihren Fetischismus, als spezifisch kapitalistisch begreift, sei „als Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins“ (174) der Schlüssel zum ubiquitären Phänomen der Verdinglichung, das bei ihm äquivok für individuelle Bewusstseins- und soziale Seinsprozesse steht. In objektiver Hinsicht bedeute die Verdinglichung die „menschenfremde Eigengesetzlichkeit“ (175) der durch menschliche Praxis konstituierten gesellschaftlichen Verhältnisse, die über die Produzenten herrschen und sie heteronom bestimmen. In subjektiver Hinsicht sei die Verdinglichung als das Objektwerden der eigenen Arbeit zu bestimmen, die, wie ihr Träger, zur Ware wird. Mit der kapitalistischen Warenproduktion seien in „subjektiver und objektiver Hinsicht“ (176) fundamentale Abstraktions- und Rationalisierungsprozesse verbunden, die von der Produktionssphäre ausgehend die gesamte Gesellschaft ergreifen und sich im Bewusstsein der solcherart Sozialisierten einnisten. Kalkulation, Spezialisierung, Entqualifizierung, Mechanisierung und Quantifizierung aller Lebensbereiche seien, wie Lukács frühe ‚Lehrer‘ Georg Simmel und Max Weber bereits herausstellten, Phänomene der Verdinglichung, die, was Simmel und Weber aber nur unzureichend analysierten, der kapitalistischen Warenökonomie inhärieren und in der „Selbstobjektivierung“ (183) der Menschen zu variablem Kapital ihren perfidesten Ausdruck bekommen.

Lukács verfolgt seinem Erkenntnisinteresse entsprechend, das um das Ausbleiben der proletarischen Revolution im Westen kreist, besonders die Auswirkungen der objektiven Verdinglichung des sozialen Seins auf die Bewusstseinsstrukturen der kapitalistisch vergesellschafteten Individuen, die „immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver“ von der „Verdinglichungsstruktur“ (185) erfasst werden. Diese Prozesse sind für ihn keine transhistorische Notwendigkeit, keine ‚Tragödie der Kultur‘ (G. Simmel) oder das Resultat eines transepochnen okzidentalen Rationalisierungsprozesses, sondern Folgen des Kapitalismus. Nicht nur die Arbeit werde durch dessen Charakteristika bestimmt, sondern auch der Staat, seine Bürokratie und das Recht. Diese nehmen alle ein verdinglichtes Eigenleben gegenüber den Menschen an, die zu bloßen Funktionen bzw. Dingen eines automatischen und eigengesetzlichen Prozesses degradiert werden, der seine eigene soziale Konstitution verschleiert. Die gesamtgesellschaftliche Verdinglichung schreite nach dem Muster einer sich bedingenden Relation „von gesetzmäßigem Detail und zufälligen Ganzen“ (197) voran, wobei die zweckrationale instrumentelle Kenntnis von jenem mit der heteronomen Objektivität des letzteren korrespondiert. Das Ganze bleibt unbegriffen und dem Teil vorausgesetzt. Die Genesis der kapitalistischen Totalität geht somit für das verdinglichte Bewusstsein in dessen Geltung auf.

Diesem Phänomen des verdinglichten Bewusstseins geht Lukács nun bis in die heiligsten Hallen der europäischen Kultur nach: Wissenschaft und Philosophie. In der Wissenschaft zeige sich das Phänomen der Verdinglichung in Form des Positivismus und Historismus, denen gemeinsam ist, dass sie Fakten abstrakt und unvermittelt gegenüber dem sie bestimmenden Zusammenhang isolieren (vgl. 200ff. u. 271ff.). Auch in der Wissenschaft verselbstständigt sich das Detail gegenüber dem Ganzen, das als objektive Grundlage von jenem nicht mehr selbst in den Blick gerät, sondern immer schon in seiner Geltung als Unhinterfragtes vorausgesetzt wird. Dem verdinglichten Blick des wissenschaftlichen Positivismus, der die Vermittlung des scheinbar Unmittelbaren unterschlägt und das Konkrete daher abstrakt – unhistorisch und dekontextualisiert – auffasst, hält Lukács den emphatischen Begriff der Totalität als dem „*Träger des revolutionären Prinzips in der Wissenschaft*“ (94) entgegen, wie er

in seinem Essay *Rosa Luxemburg als Marxist* formuliert. Dieser Begriff, der über Hegel Einzug in den Marxschen Materialismus erhalten habe, und sich durch die „bestimmende Herrschaft des Ganzen über die Teile als das Wesen der Methode“ (94) auszeichne, stellt für Lukács den spezifischen Unterschied zwischen bürgerlich-verdinglichter und proletarisch-revolutionärer Wissenschaft dar: „Erst in diesem Zusammenhang, der die einzelnen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens als Momente der geschichtlichen Entwicklung in eine *Totalität* einfügt, wird eine Erkenntnis der Tatsachen“, wie er in seinem programmatischen Aufsatz *Was ist orthodoxer Marxismus?* formuliert, „als Erkenntnis der *Wirklichkeit* möglich.“ (69) Nicht das Primat der Ökonomie zeichne den orthodoxen Marxismus aus, sondern die Methode, die das isolierte Faktum als Moment einer strukturierten konkreten Totalität bestimmt.¹¹ Diese dialektische Methode weist das Unmittelbare, Einzelne und Ganze als vermittelt, historisch geworden und prozessierend aus, und verdinglicht nicht den Kapitalismus und seine ökonomischen Formen „als zeitlose, ewige, allen gesellschaftlichen Formen gemeinsame Kategorien“ (70), wie dies für die positivistische bürgerliche Wissenschaft konstitutiv sei, deren Methodik der Verdinglichung entspringe und sie reproduziere.

Letztere Sachverhalte verfolgt Lukács bis in die „moderne kritische Philosophie“ hinein, die selbst das Ergebnis der „verdinglichten Struktur des Bewußtseins“ (209) sei, gleichwohl sie am Ende einen Ausweg aus diesem eröffne, indem sie in Form der Dialektik die Methode hinterließ, die das Mittel zur Überwindung der kapitalistischen Verdinglichung bereitstellt. In der Philosophie dominiere, wie in der Produktion, das verselbstständigte Teil, wobei übersehen werde, dass es das Resultat des Ganzen ist. Das Moment werde auch hier erkannt und beherrscht, während die Totalität unbeherrscht als unerkannte Bedingung des Teils vorausgesetzt bleibe. Das verdinglichte Denken erkennt auch in der Philosophie nicht seinen „*Seinsgrund*“ (212): die kapitalistische Totalität. Lukács versucht daher die Antinomien des Denkens, denen Kant expliziten Ausdruck verschafft hat, als Antinomien kapitalistischer Vergesellschaftung auszuweisen, die auch vom höchsten Standpunkt bürgerlichen Denkens nicht durchschaut, sondern unbegriffen reproduziert werden. Im Resultat sieht Lukács in der klassischen Philosophie die sattsam bekannte „Doppeltendenz“ (224) walten, dass sie zum einen, anders als der Positivismus, in ihrer Entwicklung von Descartes bis Hegel einen Begriff von diesen Antinomien zu gewinnen beginnt, diese aber zum anderen nur als „rein philosophische Probleme ins Bewußtsein treten“ (225) lässt, womit ihre historisch spezifische soziale Bedingtheit unerkannt bleibt.

Diesen Sachverhalt expliziert Lukács an der Subjekt-Objekt-Dialektik und der mit ihr verbundenen Ding-an-sich-Problematik, die vom antinomisch-verdinglichten Denken Kants über Fichte zu Hegels dialektischer Überwindung der verdinglichten Gegensätze geführt habe. Im Denken der Philosophen

¹¹ Castoriadis hat den undialektischen Charakter von Lukács' Trennung von Methode und Inhalt treffend kommentiert: „Ebensowenig wird sich eine Orthodoxie in der Weise retten lassen, daß man sie – wie Lukács 1919 – auf eine marxistische *Methode* beschränkt, die sich vom Inhalt abtrennen ließe und ihm sozusagen indifferent bliebe. So sehr diese Position schon einen relativen Fortschritt gegenüber den verschiedenen Arten des ‚orthodoxen‘ Kretinismus darstellt, ist sie aus einem Grunde unhaltbar, den Lukács trotz all seiner Insistenz auf der Dialektik außer acht ließ: Wenn man diesen Terminus nicht gerade in seiner oberflächlichsten Bedeutung nimmt, schließt er eine Scheidung von Methode und Inhalt aus, zumal dann, wenn es sich um eine geschichtliche und gesellschaftliche Theorie handelt. Im philosophischen Sinne ist die Methode nichts weiter als der Gang der Kategorien in seiner Gesamtheit.“ (Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1990, S. 24f.; vgl. S. 25-28) Im Übrigen hat Castoriadis trotz aller vehementen (Marxismus-)Kritik Lukács als einen „der fruchtbarsten und originellsten Marxisten“ (S. 117; vgl. Castoriadis, Cornelius: *Die ungarische Quelle*. In: ders.: *Ungarn 56. Die ungarische Revolution. Ausgewählte Schriften Band 7*, Lich 2016, S. 73; einer der vielen extrem lesenswerten und lehrreichen Aufsätze von Castoriadis) wertgeschätzt. *Geschichte und Klassenbewußtsein* sei eine jener wenigen „Ausnahme[n]“, die das revolutionäre Element des Marxismus, und nicht, was zumeist der Fall war, „die innersten Tendenzen der kapitalistischen Gesellschaft und Kultur“ (S. 97) fortgeschrieben habe. Es lassen sich daher durchaus auch tiefergehende Gemeinsamkeiten zwischen Castoriadis' politischer Philosophie der Autonomie und Lukács' Marxismus konstatieren. Vgl. Kavoulakos, Konstantinos: *Georg Lukács' Einfluss auf Cornelius Castoriadis' Praxisphilosophie*. In: Pissis, Jannis/Karydas, Dimitris (Hg.): *Deutschland und Griechenland im Spiegel der Philosophiegeschichte*, Berlin 2018, S. 147-163.

des deutschen Idealismus werde die Praxis als dasjenige antizipiert, was den „Einheitspunkt“ (227) von Subjekt und Objekt ausmache. Der Geist sei hierbei das prozessierende Subjekt, das über das Objekt übergreife und es somit in seiner verdinglichten Objektivität und Fremdheit negiere: „Ganz allgemein gesprochen entsteht damit die Tendenz für die Philosophie: zu einer Konzeption des Subjekts vorzudringen, das als Erzeuger der Totalität der Inhalte gedacht werden kann.“ (227) Die Totalität verliere somit ihre beherrschende Selbstständigkeit und werde zum Resultat eines Subjektes, welches das verdinglichte Objekt als produziert aufhebe – nicht mehr Ding, sondern Resultat eines Schaffensprozesses. Aus der Entdeckung der Praxis in Fichtes „*Tathandlung*“ entstehe somit die „Forderung: von dem identischen Subjekt-Objekt aus jede Gegebenheit als Produkt dieses identischen Subjekts-Objekts, jede Zweiheit als abgeleiteten Spezialfall dieser Ureinheit zu begreifen.“ (228) Dies sei nichts Geringeres als die epochenmachende „Wendung der kritischen Philosophie auf das Praktische“ (243), die in der Marxschen Theorie zu sich selbst finde, indem sie ihren bürgerlichen Standpunkt konsequenterweise überwindet.

Ausgangspunkt dieser Überwindung sind für Lukács die ungeschlichteten – was die „philosophische Größe Kants“ (244) ausmache – Antinomien von Kants theoretischer und praktischer Philosophie, von Freiheit und Notwendigkeit, Ding an sich und Erscheinung etc., die den geistigen Kometenschweif des deutschen Idealismus inaugurierten und mit Hegels Dialektik diejenige „Methode“ (256) hinterließ, die in Gedanken die Verdinglichung bereits aufhob. Dialektik kennzeichnet Lukács als „Logik des *konkreten Begriffs*, die Logik der Totalität“, welche die „Auflösung des starren Gegenüberstehens starrer Formen“ (257) im Prozess der Subjekt-Objekt-Vermittlung durch das identische Subjekt-Objekt – bei Hegel der absolute Geist – darstelle. Mit der Dialektik, deren „Substanz“ die entdeckte „*Geschichte*“ (des Geistes) sei, werde die „Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, von Freiheit und Notwendigkeit“ (258), als den Antinomien des modernen, verdinglichten *Denkens* möglich:

„Erst das geschichtliche Werden hebt – die vorgefundene – Selbstständigkeit und die dadurch verursachte Starrheit der Dinge und Dingbegriffe wirklich auf. [...] Mit dieser Einstellung [...] ändert sich zugleich die Beziehung von Theorie und Praxis und mit ihr die von Freiheit und Notwendigkeit. [...] wir haben [...] unsere Geschichte selbst gemacht und wenn wir die ganze Wirklichkeit als Geschichte (also als unsere Geschichte [...]) zu betrachten imstande sind, so haben wir uns tatsächlich zu dem Standpunkt erhoben, wo die Wirklichkeit als unsere ‚Tathandlung‘ aufgefaßt werden kann.“ (260-262)

Mit dieser Feststellung stellt sich aber zugleich, Lukács lässt die Katze aus dem Sack, „*die Frage nach dem Subjekt der Tathandlung*“ (262), die der Höhe- und Endpunkt abendländischer Philosophie nur noch mythologisch zu beantworten vermochte: dieses sei der Weltgeist. In Gedanken habe die klassische Philosophie die verdinglichte bürgerliche Gesellschaft und ihre im Denken erscheinenden Antinomien überwunden: „die dialektische Methode weist über die bürgerliche Gesellschaft hinaus.“ (267) Zur Erkenntnis des wahren Subjekt-Objekt der Geschichte konnte aber das bürgerliche Denken auch in seiner höchsten Form nicht vordringen:

„Die Fortsetzung jener Wendung ihres Weges, die wenigstens methodisch über diese Schranken hinauszudeuten begann, die dialektische Methode als Methode der Geschichte ist jener Klasse vorbehalten geblieben, die das identische Subjekt-Objekt, das Subjekt der Tathandlung, das ‚Wir‘ der Genesis von ihrem Lebensgrund aus in sich selbst zu entdecken befähigt war: dem Proletariate.“ (267)

Lukács hat mit dem „Standpunkt des Proletariats“ (267) denjenigen archimedischen Punkt seiner Argumentation erreicht, an dem ihre verschiedenen Stränge zusammenlaufen. Die Verdinglichungskritik, die Geschichtsphilosophie und der methodische Totalitätsbegriff sind im Standpunkt des Proletariats als revolutionärer Klasse vereint. Als solche Klasse ist sie kein empirisches Subjekt, sondern Agent eines Geschichtsprozesses, dessen Bewusstsein nicht mehr die Selbstbewusstwerdung des absoluten Geistes, sondern die Kommunistische Partei ist. Von daher ist es auch nur auf den ersten Blick paradox anmutend, dass das Proletariat zur Erkenntnis der kapitalistischen Totalität und des Geschichtsprozesses bestimmt ist, wo doch gerade dieses am „prägnantesten und penetrantesten“ von der „Entmenschlichung“ (268) der Verdinglichung als einem klassenübergreifenden Phänomen affiziert ist. Es finde nämlich ein Umschlag der Gegensätze statt, der durch die besondere Stellung des Proletariats in der kapitalistischen Gesellschaft – der Produktionssphäre – bedingt sei. Die unmittelbar gesamtgesellschaftlich identische Verdinglichung erfahre dort eine (klassen-)spezifische Vermittlung, die zugleich ein Erkenntnisprivileg in Bezug auf die Konstitution der sozialen Totalität und eine Einsicht in die Entwicklung der Geschichte generiere, die der Bourgeoisie verschlossen bleiben muss. Bezüglich der Erkenntnis der kapitalistischen Totalität wiederhole sich auf Seiten der herrschenden Klasse und ihrer Wissenschaft das verdinglichte Phänomen: das Geworden- und Produziertsein der historisch spezifischen sozio-ökonomischen, politischen und kulturellen Verhältnisse zu unterschlagen und sie schlicht als (natürlich, überhistorisch) gegeben vorauszusetzen. Das Gewordene reifiziert sich dem bürgerlichen Bewusstsein wieder zu „*der bloßen Unmittelbarkeit*“ (277), deren Vermittlungen stillstehen. Der Prozess erstarrt zum Ding, die kapitalistische Gesellschaft, vielleicht nicht zur besten, aber zumindest einzig möglichen Welt. Nicht so beim Proletariat. Seine „Geschichtserkenntnis“ beruhe auf der „Selbsterkenntnis der eigenen gesellschaftlichen Lage“ (282), die ihren Grund darin habe, dass die Geschichte als Resultat menschlicher Praxis dechiffriert wird, wozu die produktive Klasse der ersten rein gesellschaftlichen Gesellschaft – der Kapitalismus – prädestiniert sei. Im „Klassenstandpunkt“, so Lukács in *Was ist orthodoxer Marxismus?*, ist der „Punkt gefunden“, „von wo aus das Ganze der Gesellschaft sichtbar werde“, weil die Erkenntnis der kapitalistischen Totalität und somit die eigene Selbsterkenntnis eine „Existenzfrage“ (87) für das Proletariat sei – es erfährt am eigenen Leib die kapitalistische Herrschaft und deren Verdinglichungen.

Lukács differenziert im Folgenden den aufeinander verwiesenen Grund und Zweck, sowie die dialektische Einheit von Form und Inhalt der Selbsterkenntnis des Proletariats im Klassenbewusstsein. Während die herrschende Klasse aufgrund ihrer sozialen Position in der verdinglichten Unmittelbarkeit gefangen bleibe, bilde diese als zu überwindende „Schranke“ den „*Ausgangspunkt*“ (289) für den notwendigen Bewusstwerdungsprozess des Proletariats. Sein Resultat sei die Erkenntnis der Totalität als historisch produzierten prozessualen Strukturzusammenhang, dessen Tatsachen zu Momenten werden, deren Tendenzen über sich selbst hinausweisen. Dieses Erkenntnisprivileg des Proletariats gegenüber der Bourgeoisie, die sich gleichsam in der Verdinglichung zu Hause fühlt, entspringt seinem totalen Objektstatus. Dieser resultiere aus dem „Zurwarewerden“ (292) der Arbeitskraft als einer radikalen Verdinglichung des Selbst. Deren Intensivierung und Extensivierung ermögliche aber, wie Lukács mit depravationstheoretischen Argumenten (an Marx anlehnd) behauptet, den Punkt des Umschlages der „Quantität in Qualität“ (299). Es ist die Nötigung des Bewusstwerdens durch den verdinglichten Charakter des Sozialen selbst, der gleichsam in Körper und Geist der Objektivierten eindringt: „Die rein abstrakte Negativität im Dasein des Arbeiters ist also nicht nur die objektiv typischste Erscheinungsform der Verdinglichung, das strukturelle Vorbild für die kapitalistische Vergesellschaftung, sondern – eben deshalb – *subjektiv* der Punkt, wo diese Struktur ins Bewußtsein

gehoben und auf diese Weise praktisch durchbrochen werden kann.“ (301)¹² Dies sei deswegen der Fall, weil die Objektivation des Arbeiters zur Ware ihn spalte. Er sei ein totales Objekt – das aber genau diesen Prozess der Objekt-Werdung in der Produktionssphäre zu erfahren fähig sei. Ein sich bewusstwerdendes Objekt wird aber, so Lukács' revolutionstheoretischer Schluss, zum: Subjekt. Es erkennt durch seine eigene Warenförmigkeit die Warenform als solche und lüftet somit den Fetischschleier kapitalistischer Produktionsverhältnisse, die als Grund der verdinglichten Unmittelbarkeit erkannt werden. Der dialektische Clou ist nun, dass diese Erkenntnis der Ware als Selbsterkenntnis des Arbeiters unmittelbar „praktisch“ (296) ist und somit das erkannte Objekt selbst verändert. Die Selbsterkenntnis der Ware Arbeitskraft sei mehr als ein Bewusstsein, welches vom System des Warentausches als bloß psychische Umwelt (voraus-)gesetzt wird. Es sei die Erkenntnis von der Konstitution der kapitalistischen Gesellschaft selbst:

„Indem aber die spezifische Gegenständlichkeit dieser Warenart, daß sie unter dinglicher Hülle eine Beziehung von Menschen, unter der quantifizierenden Kruste ein qualitativer, lebendiger Kern ist, zum Vorschein kommt, kann der auf die Arbeitskraft als Ware fundierte Fetischcharakter einer jeden Waren enthüllt werden: in jeder tritt ihr Kern, die Beziehung zwischen Menschen als Faktor in die gesellschaftliche Entwicklung ein.“ (297)

Diese de-fetischisierende Selbsterkenntnis der Ware Arbeitskraft, die vor der Erkenntnis zwar als Objekt-Subjekt „verkrüppelt“ werden könne, nicht aber ihr „menschlich-seelisches Wesen“ (300)

¹² In der anti-autoritären Linken griff Oskar Negt diesen Gedanken fünf Jahrzehnte später wieder auf. Er affirmiert Lukács' Revolutionstheorie, stellt aber dessen Organisationsidealismus auf materialistische Füße: „Der richtige, materialistische Gesichtspunkt von Lukács besteht darin, daß in der Ware Arbeitskraft die Warenproduktion im einzelnen Proletariat zum Bewußtsein und zur Kritik kommen kann. Dieser Gesichtspunkt wird von ihm jedoch in einer falschen Richtung konkretisiert und weiterentwickelt,“ nämlich die der autoritären Kommunistischen Partei, anstatt „die Erfahrungsebenen des Einzelproletariats nach unten, zu den Voraussetzungen seines Bewußtseins, seiner Sozialisation, Erziehung, Triebökonomie, Lebensweise usw. zu entfalten“ (Negt, Oskar/Kluge, Alexander: Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit. In: Oskar Negt Schriften Bd. 4, Göttingen 2016, S. 287). Dort verankert Negt seine Revolutionstheorie, wie Lukács, anthropologisch-vitalistisch in einem „Block wirklichen Lebens, das gegen das Verwertungsinteresse steht“ (S. 75). Die Herrschaft des Kapitals sei labil, weil es auf die lebendige Arbeit „angewiesen“ (S. 75) ist, die sich als proletarische (Gegen-)Öffentlichkeit einer unterschlagenen wie unzählbaren Wirklichkeit und authentischen „Phantasietätigkeit“ (S. 48ff.) revolutionär zu formieren vermag. Das dies geschieht, ist zwar nicht durch geschichtliche Gesetze verbürgt, habe seine unausrottbare Möglichkeit aber in der an sich herrschaftsfeindlichen Sinnlichkeit der Menschen selbst: „Gerade wenn der Kapitalismus das menschliche Bewußtsein und die Lebenszusammenhänge zum wichtigsten Rohstoff, zum Ort seiner Realisation macht, schafft er Verhältnisse, die zu fast jedem Zeitpunkt zu einer revolutionären Explosion tendieren.“ (S. 205) Auf die Problematik dieser Argumentation haben bereits Apel, Hartmut/Heidorn, Joachim: Subjektivität und Öffentlichkeit: Kritik der theoretischen Positionen Oskar Negts. In: PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft 1977 Heft 29, S. 3–37, treffend hingewiesen, ohne jedoch die Diskrepanz zwischen spekulativ-vitalistischer Revolutionsanthropologie und der nüchternen Reflexion auf die empirischen Bildungsprozesse von Klassenbewusstsein bei Negt zu erwähnen, die er wie kein zweiter Vertreter der Kritischen Theorie zum Gegenstand der Theoriebildung gemacht hat. Das Problem der Entstehung von Klassenbewusstsein in seiner ganzen Komplexität und Schwere ernst zu nehmen und als Aufgabe einer materialistischen politischen Bildung festgehalten zu haben, die sich von abstrakter idealistischer Aufklärungsarbeit gleichermaßen wie von autoritär-hierarchischen Theorie-Eduktionismus abheben muss, ist denn auch die deutlich überzeugendere Erbschaft von Negts kritischer Theorie der Befreiung. Diese weiß an sich, dass das emanzipatorische Bewusstsein das Resultat eines mühseligen Bildungsprozesses ist, der kein rein kognitiver ist, sondern mit dem gesamten materiellen, geistigen und psychisch-emotionalen Erfahrungsspektrum der Menschen vermittelt sein muss. Eine Abkürzung gibt es hier nicht. Das Rekrutieren auf vermeintlich widerständige Pseudo-Unmittelbarkeiten ist ein intellektuelles Opiat, das den Schmerz dieser Erkenntnis zu betäuben versucht. Negts Arbeiterbildungstheorie zeichnet sich gerade durch jene materialistische Erdung und Illusionslosigkeit aus, die seiner gleichzeitig konzipierten Revolutionsanthropologie abgeht. Dieser ist dennoch zugute zu halten, dass sie die revolutionäre Transformation als einen Prozess begreift, der nur dann Aussicht auf Erfolg hat, wenn er seinen Ausgangspunkt in der materiellen – der sozialen wie der körperlichen – Existenzweise der Menschen hat (vgl. Negt: Keine Demokratie ohne Sozialismus, S. 424f.). Ohne Politisierung des Alltags und der Sinne kann es keine radikale Revolutionierung der materiellen Lebensverhältnisse des Menschen geben. Erfasst die Revolution nicht das Individuum in seiner konkreten gesellschaftlichen Existenz, und verbleibt allein auf der Ebene der Haupt- und Staatsaktionen, wird der banale Alltag zur Bastion der inneren Konterrevolution. Es ist nicht der Fehler von Negt, den Revolutionsbegriff aus seiner polit-ökonomischen Verengung zu befreien und ihn als „proletarische Kulturrevolution“ (Negt/Kluge: Öffentlichkeit und Erfahrung, S. 181) zu begreifen, sondern dieser ein unzerstörbares materiell-widerständiges Fundament im sinnlichen Wesen des Menschen zu unterstellen, was nichts als falsche Hoffnungen und Illusionen produziert. Mit anderen Worten: Von der Bedeutung von Alltag, Phantasie, Sinnlichkeit etc. für eine materialistische Revolutionstheorie, welche die Befreiung weder vorrangig auf eine kognitive Bewusstseinsfrage reduziert noch im engen Sinne zur politischen Aktion verkürzt, kann nicht insgeheim darauf geschlossen werden, mit diesen eine sozial-ontologische materielle Substanz aufbieten zu können, die als von den Herrschaftsverhältnissen (noch-)nicht-korruptierte unmittelbar auf die Abschaffung dieser ausgerichtet ist.

vollständig zu verlieren fähig sei, ist der „*Beginn*“ der „Erkenntnis der Gesellschaft als geschichtlicher Totalität“ als dem „Ziel“ (297) des proletarischen Klassenbewusstseins. Dieses habe die, von Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* so prägnant beschriebenen, empirischen Entwicklungsprozesse der Genese des Proletariats in der kapitalistischen Gesellschaft zwar als notwendige Bedingung zur Voraussetzung, sie seien aber an sich nicht hinreichend. Dem Klassenbewusstsein eine aus dieser Geschichte abgeleitete „unmittelbare Daseinsform zuzuschreiben“, sei daher „Mythologie“ (302). Das Proletariat habe aufgrund seiner sozialen Stellung vorerst bloß die „*Intention auf die Totalität der Gesellschaft*“ (303). Lukács hat diesen Sachverhalt, der die geschichtliche Notwendigkeit der Kommunistischen Partei systematisch begründet, an früherer Stelle bereits beschrieben, indem er darauf hinweist, dass diese (Selbst-)Erkenntnis nicht „unmittelbar und natürlich gegeben“ (89) sei, da das Proletariat als Subjekt selbst ein werdendes ist, das dem Objekt – der kapitalistischen Totalität – gerade nicht abstrakt gegenüberstehe, sondern in seine Entwicklung involviert sei. Nur so könne es überhaupt zum identischen Subjekt-Objekt der Geschichte werden. Das Proletariat könne (und müsse), Lukács wird nicht müde es zu wiederholen, letztlich aber sich selbst und somit zugleich die Gesellschaft erkennen, weil (allein) in seiner sozialen Existenz die Prinzipien kapitalistischer Gesellschaft verborgen seien. Diese Selbsterkenntnis durch die Arbeiterklasse hat als Klassenbewusstsein die kapitalistische Totalität zum *Inhalt*, die sich als geschichtlich gewordener Gesellschaftszusammenhang offenbart. Die spezifische *Form* dieses Inhalts der Erkenntnis aber ist der Umschlag der Theorie in Praxis. Weil die „Erscheinungsformen“ der Verdinglichung „keineswegs bloße Gedankenformen, sondern Gegenständlichkeitsformen der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft sind“ (308), ist ihre Aufhebung ein praktischer Prozess: die revolutionäre Transformation, die in der Dialektik der Geschichte und ihrer Bewusstseinsformen gründet.

Die Erkenntnis der Geschichte als dialektischem Prozess ist somit die praktische Überwindung der Antinomien der kapitalistischen Vergesellschaftung und des bürgerlichen Denkens. Der Bewusstseinsprozess des Proletariats ist die Selbsterkenntnis der Geschichte als menschliches Werk. Als „letzter Seins- und Erkenntnisgrund“ der Geschichte wird der „Mensch“ (322) erkannt. Als solches sei das entwickelte Klassenbewusstsein des Subjekts der Geschichte nur das „Aussprechen des geschichtlich Notwendigen“ (309), die „immanente Folge der geschichtlichen Dialektik“ (308) selbst. Die Revolution sei somit nicht mehr „Utopie“ oder „Werturteil“ (283), kein dem Sein abstrakt gegenüberstehendes, sondern diesem selbst inhärentes „Sollen“ (284), das nicht einen „unendlichen Progreß“ (285) darstelle, sondern einen qualitativen Einschnitt, der selbst mit der bisherigen Geschichte vermittelt ist. Dieser Einschnitt setzt ein Klassenbewusstsein voraus, das „zur Tat“ (309) wird. Der Übergang von Theorie zu Praxis ist hierbei, wie bereits erwähnt, selbst schon in der dialektischen Erkenntnis angelegt, da das proletarische Bewusstsein seinem Erkenntnisgegenstand nicht abstrakt als „unbeteiligter Zuschauer“ (89) gegenüberstehe, sondern das „Selbstbewußtsein des Gegenstandes“ (309) sei, das somit zugleich schon an sich seine Form verändere. Das Praktisch-Werden dieser Formveränderung durch Selbsterkenntnis sei der Klassenkampf, der vom geschichtlichen Prozess zu einer bewussten „Entscheidung über das Schicksal der Entwicklung“ (310) gezwungen werde. Um diese für sich zu entscheiden, brauche das Proletariat das entsprechende Bewusstsein über die Geschichte, die in ihm zu sich selbst kommt. Das Proletariat ist dann „das wahre – wenn auch gefesselte und unbewußte – *Subjekt* des Prozesses“ (314).

Der Kreis zur Verdinglichungstheorie und zur Kritik des bürgerlichen Denkens schließt sich dahingehend, dass die entscheidende Erkenntnis die der Aufhebung der geschichtlichen Gegensätze ist, welche die „Verwandlung der Philosophie ins Praktische“ (347) indiziert. In Bezug auf das verdinglichte

Denken heißt dies, „die Dinge als in Prozesse aufgelöste Momente“ (311) zu begreifen: „Die Erkenntnis also, daß die gesellschaftlichen Gegenstände nicht Dinge, sondern Beziehungen zwischen Menschen sind, steigert sich zu ihrer vollständigen Auflösung in Prozesse.“ (313) Aus dieser entdinglichten und entdinglichenden dialektischen Erkenntnis ergibt sich zugleich ein neuer Realitätsbegriff. Das Sein löst sich in ein Werden auf, wie die Dinge in Prozesse, womit die verdinglichte Dichotomie von „Denken und Sein“ (342), die in jeder (idealistischen oder materialistischen) Abbildtheorie reproduziert werde, aufgehoben sei. Das Sein verliere seine fix und fertige, unvermittelte Starrheit, wie das Denken seine Abstraktheit gegenüber dem Objekt abwerfe, wenn beide als historisch und praktisch vermittelte Relata einer menschlichen Relation erkannt seien:

„Das Kriterium der Richtigkeit des Denkens ist zwar die Wirklichkeit. Diese ist aber nicht, sondern wird – nicht ohne zutun des Denkens. [...]. Und in diesem Werden ist das Bewußtsein des Proletariats (das praktisch gewordene Klassenbewußtsein des Proletariats) ein notwendiger, unentbehrlicher, konstitutiver Bestandteil. Denken und Sein sind also nicht in dem Sinne identisch, daß sie einander ‚entsprechen‘, einander ‚abbilden‘, daß sie miteinander ‚parallellaufen‘ oder ‚zusammenfallen‘ [...], sondern ihre Identität besteht darin, daß sie Momente eines und desselben real-geschichtlichen dialektischen Prozesses sind.“ (349)

Das „qualitativ Neue“ (311), die Revolution, ist in diesem Prozess durch die dialektische Vermittlung der Gegenwart mit der Vergangenheit und Zukunft als Telos verbürgt, auch wenn es ohne die aktive freie Tat des Proletariats nicht zu erreichen ist. Die Geschichte und die Dimensionen der Zeit verlieren ihre abstrakte „Starrheit“ in einem sich selbst erkennenden Prozess, „dessen treibende Kraft der Mensch ist“ (315). Die Selbsterkenntnis des dialektischen Gangs der Geschichte impliziert daher die Erkenntnis des revolutionären *Kairos*: „Das konkrete Hier und Jetzt, in dem es sich zum Prozeß auflöst, ist kein durchlaufender, unfaßbarer Augenblick mehr, die enthuschende Unmittelbarkeit, sondern das Moment der tiefsten und weitestverzweigten Vermittlung, das Moment der Entscheidung, das Moment der Geburt des Neuen.“ (348) Der sich im proletarischen Bewusstsein „offenbarende Sinn des Prozesses“ sei die „Aufhebung des Kapitalismus“ (315) als Wiedergewinnung der im Kapital entfremdeten und verdinglichten Potenzen menschlicher Arbeit. Die dialektische „Gesamtentwicklung“, wie Lukács gegenüber der im verdinglichten Bewusstsein verharrenden Sozialdemokratie anmahnt (vgl. 336ff.), sei daher wirklicher als die „Tatsachen der Empirie“ (318), die überhaupt nur aus der Erkenntnis der Totalität und ihrer historischen Tendenz zu verstehen seien und sich als erkannte als Sachen der Tat – Prozesse – offenbaren.

In der dialektischen Selbsterkenntnis des Proletariats offenbare sich am Ende der „Mensch als Maß aller (gesellschaftlichen) Dinge“ (320). Die Geschichte wird zum prozessierenden Produkt der freilich noch unbewussten Tat der Menschen, die, was dem verdinglichten Bewusstsein entgehe, eine perennierende „Umwälzung der Gegenständlichkeitsformen, die das Dasein der Menschen gestalten“ (321), betreiben und somit alle „Schranken“ (325) ins Fließen bringen. Allerdings ist es nicht das „Individuum“, das „zum Maß aller Dinge“ wird, sondern die „Klasse“, sofern sie imstande ist, den geschichtlichen Prozess als ihr eigenes „Schicksal“ (332) zu erkennen. Der (reformistische) Rückzug auf den ‚Menschen‘ oder das ‚Individuum‘ sei hingegen ein Rückfall in verdinglichtes Denken, da von dieser Position aus abermals nur undialektisch ein letzter „Wert“, ein „Ideal“, ein „Sollen“ (338) dem nicht begriffenen Sein gegenübergestellt werden könne. Dieser Position setzt Lukács am Ende seiner Ausführungen nochmals die Selbsterkenntnis des Proletariats entgegen, die zugleich Selbsterkenntnis der Geschichte und Aufhebung des Kapitalismus in einem sein soll. Das Proletariat werde genau

dann zum „identischen Subjekt-Objekt der Geschichte“, wenn es die „objektive Notwendigkeit des Entwicklungsprozesses“, das Drängen des „*nächsten Schrittes*“ (339) der Geschichte, durch die selbstbewusste praktische Tat Wirklichkeit werden lasse: „Der Standpunkt, daß das Proletariat das identische Subjekt-Objekt des Geschichtsprozesses ist, d.h. das erste Subjekt im Laufe der Geschichte, das eines adäquaten gesellschaftlichen Bewußtseins (objektiv) fähig ist, erscheint damit in konkreterer Gestalt.“ (341) Damit das Proletariat den objektiven Prozess der Geschichte, der auf die Aufhebung des Kapitalismus zusteure, vorantreiben kann, müsse es eine „neue, praktisch errungene Bewußtseinsstufe“ (341) erreichen. Diese ist nichts anderes als die Kommunistische Partei: Sie mache den Standpunkt des Proletariats, welcher der Klasse aufgrund seiner objektiven „Stellung“ im „Produktionsprozeß“ (355) zukomme, bewusst und lasse ihn praktisch werden. Aus der latenten „*Theorie der Praxis*“ werde in der Kommunistischen Partei eine manifeste „*praktische Theorie*“ (351): „Die Einheit von Theorie und Praxis ist also nur die andere Seite der geschichtlich-gesellschaftlichen Lage des Proletariats, daß von seinem Standpunkt Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Totalität zusammenfallen, daß es zugleich Subjekt und Objekt der eigenen Erkenntnis ist.“ (87)

Kritik des geschichtsphilosophischen Hegel-Marxismus

Wenn die „Aktualität von Geschichte und Klassenbewußtsein“¹³ dahin gehend konkretisiert wurde, dass es einerseits Lukács' bleibendes und zu aktualisierendes Verdienst sei, die Beziehung der Marx'schen Theorie zur klassischen Philosophie exponiert und andererseits die praktischen Implikationen der Methode bzw. der Theorie aufgezeigt zu haben, so ist dieser Feststellung in Teilen zuzustimmen. Sie ist zutreffend in Bezug auf Lukács' philosophische Verdienste. Der Konnex von Theorie und Praxis fällt allerdings auf ihn selbst zurück. Es muss daher – nicht zuletzt hinsichtlich seiner politischen Implikationen – Lukács' faszinierendes, aber auch hochproblematisches intellektuelles Konstrukt¹⁴ einer im dialektischen Prozess der Geschichte selbst angelegten Bewusstwerdung eines identischen Subjekt-Objekts, das in Form der proletarischen Revolution als Selbsterkenntnis und -verwirklichung der menschlichen Geschichte auftritt, kritisch hinterfragt werden. Lukács war es zweimal selbst, der *Geschichte und Klassenbewußtsein* der Kritik unterzog. Fiel diese 1933 noch nach dem Muster stalinistischer Selbstkritik aus¹⁵, ein durch äußere Umstände erzwungener Kotau, führt Lukács' erhellen-der Rückblick auf *Geschichte und Klassenbewußtsein*, den er in seinem Vorwort zu seinen frühen marxistischen Schriften 1967 gibt, wesentliche Anhaltspunkte einer materialistischen Kritik selbst an. Vor dem Hintergrund seiner letzten Schaffensphase, die im Zeichen seiner *Ontologie des*

¹³ Vgl. Ruschig, Ulrich: Zur Aktualität von ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘. In: Meints, Waltraud u.a. (Hg.): Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit, Bielefeld 2009, S. 151-172.

¹⁴ Eine gar nicht banale, sondern überaus legitime Frage wäre die nach dem Autor von *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Dieser ist ja kein Proletarier, nicht das empirische Proletariat und auch nicht dessen transzendentes Bewusstsein, sondern ein Intellektueller, der sich mittels einer hoch gebildeten Geschichtsphilosophie einerseits das Ausbleiben der proletarischen Revolution erklären will, sich andererseits dieser in ihrer Notwendigkeit dennoch zu versichern sucht: „In Geschichte und Klassenbewußtsein erlebt man hautnah die Politisierung der Intelligenz – nicht als biographischen Erlebnisbericht, sondern als philosophische Reflexion revolutionärer Praxis“ (Claussen: Blick zurück auf Lenin, S. 12), wie hinzuzufügen ist, in ihrer ganzen Ambivalenz. Im (autobiographischen) Rückblick hat Claussen nochmals die Leistung und Problematik von *Geschichte und Klassenbewußtsein* unterstrichen: den „philosophischen Kern der Marx'schen Theorie“ (Claussen, Detlev: Geschichte ohne Klassenbewusstsein. Georg Lukács kurzes 20. Jahrhundert. Vortrag in Hamburg am 11. Juni 2013. In: Plass, Hanno (Hg.): Klasse Geschichte Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács Theorie, Berlin 2015, S. 168) exponiert und zugleich eine nicht-empirische „Klassenbewusstseins-Theorie“ (S. 178) als „Intellektuellentheorie“ (S. 177) fundiert zu haben, die auf „außerordentlich wackeligen Beinen“ (S. 178) steht.

¹⁵ Vgl. Lukács, Georg: Die Bedeutung von ‚Materialismus und Empiriekritizismus‘ für die Bolschewisierung der kommunistischen Parteien. Selbstkritik zu Geschichte und Klassenbewußtsein. In: Cerutti, Furio u.a.: Geschichte und Klassenbewußtsein heute. Diskussion und Dokumente, Amsterdam 1971, S. 253-261.

gesellschaftlichen Seins steht, moniert er jene Sachverhalte, die auch im Folgenden im Mittelpunkt der Kritik stehen werden: den Naturbegriff und die gesellschaftstheoretische Verengung des Materialismus (vgl. 15-17), den idealistischen Praxisbegriff und die Positivierung der Totalität (vgl. 18-22), welche allesamt im „Überhegeln Hegels“ (25) mittels der „Konstruktion“ des Proletariats als „identisches Subjekt-Objekt“ (25) zusammenschießen.

Lukács begründet in *Geschichte und Klassenbewußtsein* einen Hegelmarxismus, der insbesondere beim jungen Marx angelegt ist, bisweilen aber auch beim reifen Marx immer wieder durchbricht. Fraglos hat Lukács den Determinismus und den Attentismus der II. Internationale überwunden, und gegenüber dem Positivismus einen emphatischen Begriff von Dialektik zu aktualisieren versucht. Allerdings reaktiviert er zu diesem Zwecke Hegels Dialektik in einem positiven, wenn auch selbststrebend materialistisch gewendeten Sinne, anstatt diese als adäquaten Ausdruck kapitalistischer Wertvergesellschaftung zu dechiffrieren. Lukács sieht in der Hegelschen Dialektik und Geschichtsphilosophie eine avancierte Gestalt bürgerlichen Bewusstseins, die es nicht aufzuheben, sondern materialistisch zu verwirklichen gilt. Er schließt hiermit an Marxens positive Geschichtsphilosophie der sich im Gang der Weltgeschichte (in den Produktivkräften) verwirklichenden Arbeit an, die im Kommunismus, dessen Träger das Proletariat ist, zu sich selbst kommt und sodann alle Widersprüche aufhebt. Dieser Strang ist in seinen verschiedenen Begründungsvarianten historisch der wirkmächtigste des Marxschen Erbes gewesen, das vor allem, nicht aber alleine durch Engels populäre Schriften verbreitet wurde. Es beseelte die II. Internationale wie den Bolschewismus, und war auch in seiner philosophisch attraktivsten Form, im westlichen Hegel-Marxismus, prägend. Gleichwohl durchzieht das gesamte Marxsche Werk noch eine andere Dimension, der es nicht um die materialistische Fortschreibung des Hegelschen Entwicklungsdenken geht, sondern die eine Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Vergesellschaftungsmodi und ihrer avancierten Bewusstseinsformen liefert, welche insbesondere in der klassischen Philosophie und politischen Ökonomie zum Ausdruck kommen.

Aus dieser Perspektive steht das von der hegel-marxistischen Geschichtsphilosophie der proletarischen Arbeit affirmierte Subjekt-Objekt der Geschichte zur Kritik, indem dessen soziale Genesis eruiert wird. Nicht die Arbeit oder das Proletariat sind das Subjekt der Geschichte, sondern das Kapital fungiert als Ausdruck eines historisch spezifischen sozialen Verhältnisses und ist als solches das selbstständige strukturierende Bewegungsprinzip der kapitalistischen Moderne. Dieser Unterschied ums Ganze impliziert Sachverhalte, die ins Mark von Lukács' Argumentation treffen. Die Geschichte ist als strukturierter Zusammenhang, der naturwüchsig fortschreitet, nicht das Produkt eines überhistorischen Arbeitsvermögens, welches analog zum Entäußerungsmodell des Hegelschen Geistes zu begreifen ist, sondern erst das (historisch späte) Resultat des Kapitalverhältnisses, welches die Entwicklungsrichtung und -dynamik der sich zur Weltgeschichte formierenden Geschichte(n) bestimmt. Die von Lukács beschworene dialektische Entwicklungslogik der Geschichte ist in ihrer katastrophalen Fatalität das Resultat der kapitalistischen Gesellschaftsformation. Sie ist Ausdruck von naturwüchsiger Heteronomie, deren Notwendigkeit von Lukács nicht kritisiert, sondern in Form der historischen Mission des Proletariats affirmiert wird. Das Kapital ist jedoch keine verborgene und verkehrte menschliche Potenz der Arbeit, die sich in der Geschichte erst entfremdet, um sich dann in der proletarischen Revolution wieder zu finden. Das Kapital bezeichnet vielmehr eine real-verdinglichte Selbstvermittlung eines gesellschaftlichen Verhältnisses. Damit ist nicht geleugnet, dass dieses Verhältnis Ausdruck eines spezifischen Verhältnisses zwischen Menschen (und Natur) ist; dies hieße den Fetischcharakter der kapitalistischen Produktionsweise zu reproduzieren. Nur ist dieses soziale Verhältnis eines, das *real* von der Bewegung von Sachen vermittelt wird, in denen sich das Verhältnis

objektiviert hat. Ware und Geld als erscheinende Momente der Selbstverwertung des Kapitals *sind* der reale gesellschaftliche Zusammenhang, hinter dem nicht noch ein weiterer humaner Kern lauert, dem diese Formen nur äußerlich sind und der das wahre Subjekt abgibt. Das Kapital als Subjekt dieses Prozesses ist, anders als dessen Fetisch-Schein suggeriert, zweifelsohne zu seiner Selbstvermittlung durch Selbstverwertung auf sein Anderes verwiesen: lebendige Arbeitskraft und Natur. Es ist aber mitnichten eine sich selbstentfremdete Potenz – die Arbeit – die der menschlichen Gattung als spezifische Eigenschaft zukommt, sondern bezeichnet vielmehr das Wesen kapitalistischer Vergesellschaftung selbst: ein sich in ökonomischen Gegenstandsformen objektivierendes und verselbstständigendes soziales Verhältnis, das in seiner prozessualen und akkumulativen Selbstvermittlung aufgeht.

Mit dieser Richtigstellung gegenüber marxistischen Arbeitsontologien, aber auch humanistischen Marxinterpretationen, ist auch eine Kritik an abstrakten Arbeitsbegriffen und ungeschichtlichen Begriffen von gesellschaftlicher Totalität verbunden, die diese als ideologische Verklärungen kapitalistischer Vergesellschaftung dechiffriert. Die den Geist substituierende Arbeit ist nicht das geschichtliche Subjekt-Objekt, das auf die Erzeugung einer wahren Totalität hinarbeitet. Arbeit erhält allein unter kapitalistischen Vergesellschaftungsbedingungen als warenproduzierende den Doppelcharakter nicht nur Gebrauchswerte herzustellen, sondern zugleich den Wert als soziale Vermittlungsform zu (re-)produzieren. Der Doppelcharakter der warenproduzierenden Arbeit und dessen zentrale Bedeutung sind ein rein kapitalistisches Phänomen. Es bezeichnet die kapitalistischen Vergesellschaftungsbedingungen der Arbeit, nicht aber eine ontologische Substanz, die dem menschlichen Gattungswesen innewohnt. In der Geschichte entwickelt sich nicht die Arbeit, sondern in der europäischen Neuzeit das Kapitalverhältnis, dem das Proletariat nicht antagonistisch und abstrakt gegenübersteht. Dieses ist vielmehr immanenter Bestandteil des Kapitals, das den doppelt freien Lohnarbeiter zu seiner Selbstverwertung voraussetzt und in dieser Funktion systematisch reproduziert. Die proletarische Arbeit kann somit kein positiver Bezugspunkt kommunistischer Emanzipation sein. Sie ist keine humane Essenz, die im Kapitalismus ihrem Träger entfremdet wird, sondern die in ihrer Existenz notwendige andere Seite des sich verwertenden Wertes. Proletarische Arbeit und kapitalistische Produktionsmittel werden in der reellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital selbst formbestimmt. Der Zweck der Produktion bleibt der Arbeit, ihrer Organisation, ihren Mitteln und ihren vermeintlichen Subjekten *nicht* äußerlich, sondern wandert in deren Konstitution selbst ein, ohne sie mit dem Wert identisch zu machen, was auf eine Negation der Stofflichkeit durch das Kapital hinauslief. Sozialrevolutionäre Praxis zielt daher auch keinesfalls auf die Verwirklichung einer positiven Totalität, sondern sieht in ihr vielmehr einen adäquaten Begriff, um das Kapital als fundamentales Strukturprinzip – hinter dem sich nicht das eigentliche Subjekt: Arbeit/Proletariat verbirgt – moderner Gesellschaften zu erfassen:

„Die marxsche Kritik der Totalität ist eine historisch spezifische Kritik, die das, was ist, und das, was sein sollte, nicht vermischt. Der Frage nach der Totalität nähert sie sich nicht mit ontologischen Begriffen. Weder bejaht sie ontologisch die transhistorische Existenz der Totalität, noch verneint sie, daß Totalität existiert [...]. Vielmehr analysiert sie Totalität als die strukturierenden Formen der kapitalistischen Gesellschaft. Bei Hegel entfaltet sich Totalität als Verwirklichung des Subjekts; im traditionellen Marxismus wird daraus die Verwirklichung des Proletariats als konkretes Subjekt. In der marxschen Kritik wird Totalität als historisch

*spezifisch begründet und in einer Weise entfaltet, die auf die Möglichkeit ihrer Abschaffung verweist.*¹⁶

Lukács frönt zudem einem deduktiven Warenmonismus, der ein erscheinendes Moment der kapitalistischen Totalität zu einer Kategorie stilisiert, aus der alles weitere sich ableiten lassen soll, wobei er die Marxschen Begrifflichkeiten der *Kritik der politischen Ökonomie* recht frei interpretiert; ein Erbe, das sich in der Kritischen Theorie fortsetzt.¹⁷ So universalisiert er den ökonomiekritischen Terminus der Verdinglichung und verwendet ihn zugleich äquivok als Bestimmung eines Seins- und Bewusstseinsphänomens. Verdinglichung bedeutet bei Marx aber nur die reale Objektivierung eines sozialen Verhältnisses in gesellschaftliche Dinge, deren strukturelle Eigenbewegung sich verselbstständigt und die Produzenten unterwirft. Die Wahrnehmung dieser Eigenschaften als natürlich – den Dingen an sich zukommend – hingegen bezeichnet Marx als deren Fetischcharakter.¹⁸ Ähnlich unpräzise ist die Begriffsverwendung von Abstraktion und abstrakter Arbeit, die auch von Lukács als eintöniges Abstrakt-Werden konkreter Arbeit missverstanden wird. Abstrakte Arbeit ist keine Form konkreter Arbeit, sondern bezeichnet ein rein soziales ‚Geltungsverhältnis‘ (M. Heinrich), das sich im Wert ausdrückt und in der Wertform erscheint. Abstrakte Arbeit als Werts substanz ist ein Begriff, der auf die im Tausch sich vermittelnde Relationalität von Privatarbeit und gesellschaftlicher Gesamtarbeit zielt, nicht aber eine Bestimmung konkreter Arbeit. Deren Rationalisierung, Quantifizierung, Mechanisierung etc. wiederum erklärt Lukács nicht mit der Marxschen Ökonomiekritik, sondern unter Hinzuziehung von Georg Simmel und Max Weber, was ja keineswegs verboten und in vielerlei Hinsicht auch gewinnbringend ist. Dem Naheliegenden, diese Phänomene mit der realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital zu erklären, wird aber nicht nachgegangen. Anstelle von phänomenologischen Analogien, könnte so ein innerer Zusammenhang eruiert werden. Kurzum lässt sich festhalten, dass Lukács zwar Marxsche Begrifflichkeiten benutzt, um Phänomene zu erkunden, die Marx in seiner *Kritik der politischen Ökonomie* nicht tiefergehend analysierte, dies aber um den Preis begrifflicher Entspezifizierung geschieht: „Lukács übersetzt Webers Rationalitätskonzeption mit Marx und übergeneralisiert dabei den genuin ökonomischen Vorgang der Verdinglichung, womit ihm zugleich das Besondere dieses Vorgangs verloren geht“¹⁹ – ein nicht minder problematisches denn produktives Verfahren, in dem sich einmal mehr die ganze Ambivalenz von Lukács' Unternehmen offenbart, in dem Bahnbrechendes und Unabgeholtenes sich mit hoffnungslos Verkehrtem paart.²⁰

Mit diesen Anmerkungen bezüglich einer hegel-marxistischen Geschichtsphilosophie, die sich fraglos auf Marx berufen kann, den ökonomiekritischen Kern seines Denkens aber in vielerlei Hinsicht verfehlt, ist zudem eine Kritik an der mit ihr immanent verbundenen dialektischen Epistemologie

¹⁶ Postone, Moishe: *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2003, S. 135. Zu Lukács vgl. auch ders.: *Lukács und die dialektische Kritik des Kapitalismus*. In: Lukács, Georg u.a.: *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, Freiburg 2012, S. 477-509.

¹⁷ Vgl. Kettner, Fabian: *Die Theorie der Verdinglichung und die Verdinglichung der Theorie*. In: Lukács, Georg u.a.: *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, Freiburg 2012, S. 375-413.

¹⁸ Vgl. ausführlich Wallat, Hendrik: *Der Begriff der Verkehrung im Denken von Marx*. In: *Marx-Engels-Jahrbuch 2008*, S. 68-102.

¹⁹ Meyer, Lars: *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2005, S. 58.

²⁰ Auch Menninghaus, Winfried: *Kant, Hegel und Marx in Lukács' Theorie der Verdinglichung. Destruktion eines neomarxistischen ‚Klassikers‘*. In: Bolz, Norbert W./Hübener, Wolfgang (Hg.): *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg 1983, S. 318-330 zeigt diese Schwachstellen von Lukács' Hegelmarxismus schonungslos auf. Erstens verfehlt Lukács' warenmonistische Verdinglichungskritik den Zusammenhang von Inhalt, Methode und Darstellungsform der *Kritik der politischen Ökonomie*, deren dialektischen Zusammenhang er trennt und durch einen den Gebrauchswert fetischisierenden Deduktionismus ersetzt. Zweitens verkennt Lukács die transzendentalphilosophische Fragestellung Kants und ihr Erbe bei Marx, indem er epistemologische, kosmologische und gesellschaftstheoretische Begriffe konfundiert, was drittens in die Reproduktion der idealistischen Dialektik und ihr Identitätsdenken im marxistischen Kostüm führe. Menninghaus' Kritik ist ebenso bündig wie präzise, auch wenn der entfachte „purgatorische“ (S. 319) Eifer, *Geschichte und Klassenbewusstsein* aus dem marxistischen Theorie-Pantheon zu exkommunizieren, über das Ziel hinausschießt.

verbunden, die abermals ein Erbe von Hegel materialistisch reaktiviert. Lukács ‚überwindet‘ die Ding-an-sich-Problematik mittels einer produktivistischen Subjekt-Objekt-Dialektik, der sich das Sein in Prozess auflöst. Was schon in Hegels idealistischem Modell auf einem argumentativen Trick beruht²¹, ist jedoch in Bezug auf jeglichen Materialismus an sich ausgeschlossen, weil das Moment des Subjekts und der Praxis gegenüber der Objektseite der Beziehung verabsolutiert wird.²² Lukács‘ dialektisch-prozessuale Arbeitsontologie reproduziert somit den kapitalistischen Schein unendlicher Produktivität:

„Lukács ontologisiert das funktionalistische Denken [...], indem er reine Bewegung als das Wesen von Mensch und Natur deklariert. [...] Durch die radikale Erklärung aller Dinge als Prozesse wollte er die Verdinglichung geistig überwinden: ihr ontologisch die Basis entziehen. Solche Dissolution nimmt jedoch auch den Menschen das, wodurch sie mehr sind als gesellschaftliche Funktion. [...]. Ohne es zu ahnen, propagiert Lukács die Abschaffung des autonomen Menschen. Sein theoretischer Kurzschluß von einer Ontologie, die alles Seiende als Prozeß sieht, auf eine Kritik der kapitalistischen Ökonomie dient dem bekämpften Schema.“²³

Lukács hebt mit seiner dialektischen Geschichts- und Erkenntnistheorie nicht die Antinomien des bürgerlichen Denkens auf, sondern reproduziert und steigert diese (in ihrer Gewalt), indem er sie im proletarischen Kostüm revolutionär die Welt verändern lassen will. An die Stelle einer materialistischen Reflexion auf das Nichtidentische und dessen Befreiung, wie sie Adorno mit und gegen Lukács vollzieht²⁴, tritt eine positive Dialektik, die das Nichtidentische sowohl in Hinblick auf das Individuum als auch auf die Natur nicht freisetzt, sondern negiert.

Auch in diesem Punkt waren sich letztlich alle Strömungen des historischen Marxismus jenseits ihrer jeweiligen politischen Ausrichtung und philosophischen Begründung einig, wofür sie Anhaltspunkte bei den Autoritäten, bei Marx, vermehrt aber bei Engels finden konnten. Wie hinsichtlich des Kerns der reifen Marxschen Gesellschaftstheorie trifft aber auch in philosophischer Hinsicht zugleich das Gegenteil zu. Marx‘ kritischer Materialismus weist Bezugspunkte zur (metaphysischen) Tradition – besonders von Aristoteles und Kant²⁵ – auf, die gegenüber einer dialektischen Vernichtung des Objekts durch das Subjekt resistent sind, und über die nihilistische Tautologie des absoluten Idealismus nicht weniger als über einen materialistischen Evolutionismus hinausweisen. Einerseits ermöglicht der implizite Bezug auf eine, nicht positiv bestimmbare An-sich-Bestimmtheit der Dinge überhaupt erst die Möglichkeit einer konsistenten materialistischen Erkenntnistheorie und Naturphilosophie, welche Lukács, die Kantkritik Hegels bei gleichzeitiger Kritik an Engels‘ Kantkritik (vgl. 240-242)

²¹ Vgl. Mensching, Günther: Von der Tautologie zum realen Grund. Reflexionen zu Hegels Metaphysik der absoluten Produktivität. In: Knahl, Andreas u.a. (Hg.): Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart, Lüneburg, S. 142-163.

²² Die frühe orthodox-marxistische Kritik an Lukács‘ *Geschichte und Klassenbewußtsein* hat hier ihren rationalen Anknüpfungspunkt: „Die Einheit von Subjekt und Objekt versteht er [Lukács; HW] als idealistische Einheit so, daß das Objekt vom Subjekt verschlungen wird.“ Deborin, Abram: Lukács und seine Kritik des Marxismus. In: In: Nikolai Bucharin/Abram Deborin. Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Frankfurt/M. 1974, S. 218.

²³ Haag, Karl Heinz: Der Fortschritt in der Philosophie. Neuausgabe, Frankfurt/M. 2005. S. 212f.

²⁴ Vgl. Müller, Stefan/ Rhein, Johannes: Totalität, Vermittlung und Unmittelbarkeit. Kategorien materialistischer Dialektik bei Georg Lukács und Theodor W. Adorno. In: Plass, Hanno (Hg.): Klasse Geschichte Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács‘ Theorie, Berlin 2015, S. 234ff.

²⁵ Vgl. Schiller, Hans-Ernst: Marx und Aristoteles. In: Novkovic, Dominik/Akel, Alexander (Hg.): Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik. Aktualität und Perspektiven der Marxschen Praxisphilosophie, Kassel 2018, S. 51-78; Schweppenhäuser, Gerhard: Marx, Metaphysik und kritische Theorie – Thesen und Materialien. In: Novkovic, Dominik/Akel, Alexander (Hg.): Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik. Aktualität und Perspektiven der Marxschen Praxisphilosophie, Kassel 2018, S. 79-95.

reproduzierend, nicht nur nicht liefert, sondern durch eine fragwürdige Geschichtsphilosophie substituiert, der ein politischer Autoritarismus eigen ist. Andererseits ist Marx' Dialektik durch einen Typus des Vermittlungsdenkens gekennzeichnet, das sich an Hegel als dem letzten Wort der Philosophie als einem zu überwindenden Typus der Erkenntnis abarbeitet. Marx' Überwindung des abstrakten Gegensatzes von Materialismus und Idealismus durchzieht sein gesamtes Werk, welches mittels einer bestimmten Negation des absoluten Idealismus den kritischen Materialismus begründet. Der Bezug zu Hegel ist in entscheidender Hinsicht weder positiv noch abstrakt negativ; weder materialistische Umkehrung noch Verwirklichung ist das Ziel. Marx bemüht sich vielmehr um eine Wirklichkeitsauffassung, die verdinglichten Gegensätze von Idealismus und Materialismus hinter sich lassend, welche ausgehend von Hegel zu neuen Ufern aufbricht und eine gehaltvolle Vermittlungslogik ohne idealistisches oder materialistisches Absolutes inauguriert. Im Grunde gab es daher auch nicht zufällig stets zwei konträre Spielarten des Hegel-Marxismus. Der politisch dominante geschichtsphilosophische Hegel-Marxismus, der sich insbesondere auf die *Phänomenologie des Geistes* stützt und die idealistische Geschichtsdiagnostik mit materialistischem Vorzeichen ausstatten will, ist tot. Demgegenüber steht ein Anschluss an Hegel, der in zweifacher Hinsicht auf dessen *Wissenschaft der Logik* rekurriert: *Gesellschaftstheoretisch* in Bezug auf die Erfassung eines komplexen selbstbezüglichen Systems, das Kapital als sich durch seine vermittelnden und vermittelten Momente hindurch reproduzierende soziale Totalität.²⁶ *Philosophisch* hinsichtlich der Fundierung eines relationalen Materialismus und des Begriffs der gegenständlichen Vermittlung. Von diesen beiden Elementen des Hegelschen Erbes im kritischen Materialismus, zu dem auch Lukács' Totalitätsempfänger in Teilen ihren Beitrag leistete, ist nach wie vor alles andere als ausgemacht, ob sie ebenfalls nur noch in der Schmelztiegelstätte des Fortschritts theoretischer Reflexion, allenfalls noch historisches Interesse auf sich ziehend, leblos vor sich hin rotten und auf das Wunder der Resurrektion hoffen müssen.

Wenn theoretische Überlegungen praktische Implikationen aufweisen, so lassen sich die Bemerkungen zu Lukács' Geschichts-, Erkenntnis- und Naturphilosophie abschließend dahingehend zuspitzen, dass die hegel-marxistische Theorie des Proletariats als dem sich selbsterkennenden und -verwirklichenden Subjekt-Objekt der Geschichte eine intellektuell hochgerüstete fetischisierende Projektion ist, welche die Strukturprinzipien und Bewusstseinsformen bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung nicht aufhebt, sondern reproduziert. In Bezug auf die Emanzipation ratifiziert Lukács daher nicht zufällig die universale Tendenz moderner Geschichte, das Individuum als Moment eines funktionalen Prozesses dem vermeintlichen Fortschritt der Opferung preiszugeben. Damit ist aber das Ziel sozialrevolutionärer Befreiung an sich konterkariert. Ihr geht es, anders als der Hegelianer Lukács meint, sehr wohl um das nichtidentische Individuum und seine Freiheit – nicht um wie auch immer sich titulierende Kollektivsubjekte: „Das Individuum ist gewissermaßen der Prüfstein der Freiheit.“²⁷ Der späte Adorno dürfte wohl nicht zuletzt den frühen Lukács vor Augen gehabt haben, als er die falsche Identität von Theorie und Praxis im Namen der Freiheit zurückwies und ihre gedankliche Affinität zur realen Herrschaft benannte:

²⁶ Vgl. Ritsert, Jürgen: *Dialektische Argumentationsfiguren in Philosophie und Soziologie. Hegels Logik und die Sozialwissenschaften*, Münster (bod) 2008.

²⁷ Adorno, Theodor W.: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/1965), Frankfurt/M. 2006, S. 247. Vgl. Müller/Rhein: *Totalität, Vermittlung und Unmittelbarkeit*, S. 243ff. Adornos normatives Primat des Individuums hat Scheit, Gerhard: *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno*, Freiburg 2011, S. 24ff., bis in dessen materielle Basis zurückverfolgt: den (stets individuellen) quälbaren Leib als Angstressource der Herrschaft.

„Jegliche Meditation über die Freiheit verlängert sich in die Konzeption ihrer möglichen Herstellung [...]. So wenig indessen die Getrenntheit von Subjekt und Objekt durch den Machtanspruch des Gedankens unmittelbar revozierbar ist, so wenig gibt es die unmittelbare Einheit von Theorie und Praxis; sie imitierte die falsche Identität von Subjekt und Objekt und perpetuierte das identitätssetzende Herrschaftsprinzip, gegen das anzugehen in wahrer Praxis liegt.“²⁸

Lukács in den Fängen der Totalität

Sicherlich hat die klassische Kritische Theorie wichtige Impulse *Geschichte und Klassenbewußtsein* zu verdanken. Diese sind jedoch nicht über zu bewerten, wie Stefan Breuer überzeugend und zu Recht dargelegt hat.²⁹ Vielmehr gibt es prinzipielle philosophische Differenzen, die vor allem bei Horkheimer deutlich werden, der hinsichtlich seines Begriffs von materialistischer Dialektik durchaus auch nicht mit Adorno einfach übereinstimmt.³⁰ Ein Blick auf Horkheimers frühen Aufsatz *Hegel und das Problem der Metaphysik* (1932), der für sein Verständnis materialistischer Dialektik grundlegend ist, kann diesen Sachverhalt, welcher auf den genuinen philosophischen Charakter der klassischen Kritischen Theorie verweist, verdeutlichen.

Die Hegelsche „Lehre von der absoluten Identität des Subjekts und Objekts“³¹ charakterisiert Horkheimer als „Zaubermittel“³², „Grunddogma[s]“ und „bloße[n] Glaube“³³, mit dem sich menschliche Erkenntnis vergöttliche und das Wissen sich zum absoluten stilisiere, wodurch „alle Freuden und Leiden der einzelnen Menschen [...], ja überhaupt alle realen Widersprüche der irdischen Welt das versöhnende Zeichen des ‚bloß‘ Endlichen erhalten.“³⁴ In Wahrheit sei aber alles Denken ein Denken empirisch bedingter und endlicher Menschen, deren Geist „nicht identisch mit der Realität“³⁵ ist. Mit dieser Annahme fallen nicht nur Sinnkonstruktionen weg, die der menschlichen Existenz und Geschichte eingebaut werden, sondern werden auch die „Totalitäten, durch welche die große Totalität, das Subjekt-Objekt, bestimmt ist“ genauso als „sinnleere Abstraktionen“ verabschiedet wie eine „Metaphysik“, die für sich beansprucht, über „ein von den Erfahrungswissenschaften unabhängiges, selbständiges Wissen vom wahren Wirklichen“³⁶ zu verfügen; für Horkheimer existieren in nominalistischer Tradition „der Geist oder ‚die‘ Geschichte oder ‚das‘ Sein gar nicht“³⁷. An die Stelle des

²⁸ Adorno, Theodor W. *Marginalien zu Theorie und Praxis*. In: Theodor W. Adorno *Gesammelte Schriften* Band 10.2, Frankfurt/M 1997, S. 766.

²⁹ Breuer, Stefan: *Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*, Tübingen 2016, S. 7ff.

³⁰ Letzteres kann hier nicht ausgeführt werden. Daher nur eine Anmerkung: Es ist kein Zufall, dass Lukács' Werk, insbesondere seine *Theorie des Romans und Geschichte und Klassenbewußtsein*, im Denken Adornos eine größere Rolle spielen als bei Horkheimer. Dieser hatte stets eine gewisse Reserve gegenüber der dialektischen Spekulation und war eigentlich kein Feind des Positivismus, den er vielmehr als ein Moment des Materialismus verstand und (gegenüber Adorno) verteidigte. Aufschlussreich bezüglich dieser Differenzen ist das Protokoll über Horkheimers und Adornos: *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik* (1939). In: Max Horkheimer *Gesammelte Schriften* Band 12: *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, Frankfurt/M. 1985, S. 437ff. Ferner unterscheidet sich Horkheimers Kritische Theorie noch in anderer Hinsicht von der Adornos (und Marcuses). Sein lebenslanger Schopenhauerianismus hat ihn davor bewahrt, in einen Libido- und Glücksutopismus abzugleiten, den vor allen Marcuse, in Teilen aber auch Adorno vertrat.

³¹ Horkheimer, Max: *Hegel und das Problem der Metaphysik*. In: Max Horkheimer *Gesammelte Schriften* Band 2: *Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Frankfurt/M. 1987, S. 297.

³² Ebd., S. 298.

³³ Ebd., S. 301.

³⁴ Ebd., S. 298.

³⁵ Ebd., S. 308.

³⁶ Ebd., S. 302; vgl. S. 303-305.

³⁷ Ebd., S. 303.

metaphysischen Anspruchs auf spekulative Totalitätserkenntnis tritt – man fühlt sich an dieser wie an anderen Stellen an Marx' und Engels' frühe Hegelkritik erinnert – die „empirische Erforschung der tatsächlichen Welt“³⁸. Ausgehend sowohl von einem konstitutiven, im Grunde ontologischen Hiatus zwischen erkennendem Subjekt und Objekt, von Geist und Welt, von Bewusstsein und Sein, als auch von der historisch-sozialen Bedingtheit und Endlichkeit des empirischen (Erkenntnis-)Subjekts sieht Horkheimer in der materialistischen Dialektik keine epistemologische Wunderwaffe. Sie ist vielmehr eine sich auf Tatsachenerkenntnis fundierende Theorie, deren Wahrheitsgehalt nicht bereits spekulativ vor jeder positiven Bewährung ausgemacht ist.

Diese Kritik an Hegel kann auch als implizite Kritik an Lukács' Hegel-Marxismus gelesen werden, dessen identitätsphilosophische Prämissen und Schlüsse Horkheimer als herrschaftsaffine Ideologie dechiffriert.³⁹ Horkheimer korrespondierte seinerzeit mit Lukács zum Zwecke der Veranstaltung eines Hegel-Kongresses, der aber nicht stattfand⁴⁰, und der Aufsatz *Hegel und das Problem der Metaphysik* ist nur ein Teil einer ursprünglich umfangreicher konzipierten Studie. Aus ihren Entwürfen und dem Typoskript geht hervor, dass Horkheimer auch vorhatte, Lukács' Hegel-Marxismus und den „Rückfall des orthodoxen Marxismus in eine Metaphysik“ zu kritisieren: „Der Aberglaube, daß die Wahrheit besteht in einer Deckung von Subjekt und Objekt. Der Totalitätsbegriff (auch bei Lukács).“⁴¹ Nicht aufgenommen in *Hegel und das Problem der Metaphysik* wurde auch folgende sehr deutliche Passage des Typoskripts:

„Dieser Sachverhalt wird durch den neuesten Versuch, die Hegelsche Geschichtsphilosophie wieder zeitgemäß zu machen, durchaus bestätigt. Auch Lukács versichert, daß ‚die konkrete Wahrheit der Gegenwart‘ nur sehen könne, wer ‚die Zukunft zu schaffen fähig ist‘, auch er knüpft an die Erkenntnis der ‚Totalität‘ an ein ‚Subjekt-Objekt‘, freilich im Unterschied zum absoluten Geist an das ‚praktisch gewordene Klassenbewußtsein des Proletariats‘, auch er hält also an der Identität als der Voraussetzung für die Möglichkeit der ‚Wahrheit‘ fest und macht eine solche überindividuelle Einheit zum Träger des Wissens und Geschehens zugleich.“⁴²

Horkheimers kritische Theorie ist denn auch nie eine Spielart des (westlichen) Hegel-Marxismus gewesen, sondern, so viel er auch der dialektischen Tradition verdankte, immer auch eine Kritik ihrer idealistischen und herrschaftsaffirmativen Implikationen, die Lukács im materialistischen Gewande reproduzierte.

Lukács' Totalität ist offensichtlich nicht alleine eine analytisch-gesellschaftstheoretische und sozial-ontologische, sondern vor allem eine normativ-geschichtsphilosophische Kategorie, deren Wurzeln indes älter als *Geschichte und Klassenbewußtsein* sind. Sie entstammen nicht erst der Zeit seiner marxistischen ‚Wende‘, sondern ihr ursprünglicher Boden ist das, was Lukács retrospektiv in seiner

³⁸ Ebd., S. 304.

³⁹ Vgl. Asbach, Olaf: Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklungen der Kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43, Frankfurt/M. u.a. 1997, S. 62-65; Müller, Tilman: Die Idee einer materialistischen Dialektik. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Begriff der materialistischen Dialektik Max Horkheimers, Frankfurt/M. u.a. 2001, S. 98-101.

⁴⁰ Vgl. Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 15: Briefwechsel 1913-1936, Frankfurt/M. 1995, S. 89ff.

⁴¹ Horkheimer, Max: Subjektivismus und Positivismus als Erben der Hegelschen Metaphysik. Vorbemerkungen zu einer empirischen Erkenntnislehre (Fragment). In: Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 11: Nachgelassene Schriften 1914-1931, Frankfurt/M. 1987, S. 222.

⁴² Ebd., S. 223.

Selbstkritik pejorativ als „romantischen Antikapitalismus“⁴³ titulierte. Dieser ist in *Geschichte und Klassenbewußtsein* weniger überwunden, als dass er dort nun im hegel-marxistischen Gewande auftritt. Wer *Geschichte und Klassenbewußtsein* angemessen verstehen will, ist daher auf Lukács' abermals epochalen Essay *Theorie des Romans*, insbesondere dessen einleitende Seiten verwiesen. Wer diese liest, erkennt, dass es keinen Bruch zwischen einem nicht-marxistischen Lukács und einem in Windeseile zum Leninisten gewandelten Lukács gibt, sondern vielmehr *eine* Idee in einen anderen Begriffsapparat transponiert wird; seine frühe, kantianisch anmutende Ethik, die ihn ursprünglich vom Bolschewismus fernhielt und diesen dezidiert kritisierte, war *eine* Option gewesen, die dem stets virulenten hegelianisch-geschichtsphilosophischen Strang in seinem Denken unterlag. Vermittelt über Hegels Ästhetik und romantische Geschichtsspekulation wird bereits in der *Theorie des Romans* skizziert, was wenige Jahre später zum bolschewistischen Hegel-Marxismus transformiert wird. Lukács' verklärter Blick auf das antike Griechentum soll jenen Mangel an „spontane[r] Seinstotalität“⁴⁴ zu erkennen geben, der die „transzendente[n] Obdachlosigkeit“⁴⁵ der Moderne kennzeichnet, in welcher „Kants Sternenhimmel [...] keinem einsamen Wanderer [...] mehr die Pfade“⁴⁶ erhellt:

*„Unsere Welt ist unendlich groß geworden und in jedem Winkel reicher an Geschenken und Gefahren als die griechische, aber dieser Reichtum hebt den tragenden und positiven Sinn ihres Lebens auf: die Totalität. Denn Totalität als formendes Prius jeder Einzelercheinung bedeutet, daß etwas Geschlossenes vollendet sein kann; vollendet, weil alles in ihr vorkommt, nichts ausgeschlossen wird und nichts auf ein höheres Außen hinweist; vollendet, weil alles in ihm zur eigenen Vollkommenheit reift und sich erreichend sich der Bindung fügt.“*⁴⁷

Dieser positive geschichtsphilosophische Begriff der Totalität bleibt in *Geschichte und Klassenbewußtsein* konstitutiv und wird auch nicht durch seine spätere Selbstkritik suspendiert, die zwar dessen latenten Idealismus moniert, die Grundkonstruktion aber beibehält. Im bolschewistischen Marxismus und der leninistischen Kommunistischen Partei meinte Lukács jene Theorie-Praxis-Einheit gefunden zu haben, die aus der ursprünglichen Träumerei Realität werden lassen könne. Die Herstellung der Totalität wird zwar zunehmend als langwieriger und widersprüchlicher Prozess erkannt, der jedoch, geschichtsphilosophisch fundiert, gesichert ist. In seinen vielen großen Aufsätzen aus den 1930ern zur Ästhetik und Literatur wird dies deutlich. Diese sind zwar noch nicht derart in jenen weltanschaulichen Schematismen befangen, welche geistige Kampfschriften wie die *Zerstörung der Vernunft* oder die *Kurze Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* kennzeichnen und intellektuell verengen. Die falschen Gewissheiten seiner marxistischen Geschichtsphilosophie, die er von allen allzu offensichtlichen idealistischen und romantischen Restbeständen zu reinigen versuchte, werden aber auch dort deutlich. Allen voran gilt das für seine Interpretationen der bedeutendsten literarischen Reflexionen auf die bürgerliche Revolution und ihr Scheitern: *Dantons Tod* und der *Hyperion*.

⁴³ Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, 2. Aufl. Darmstadt/Neuwied 1974, S. 13.

⁴⁴ Ebd., S. 30.

⁴⁵ Ebd., S. 32.

⁴⁶ Ebd., S. 28.

⁴⁷ Ebd., S. 26.

Lukács hat in seiner Verteidigung Georg Büchners gegenüber faschistischen Vereinnahmungsversuchen von *Dantons Tod* darauf insistiert, dass der revolutionäre Dichter weder ein Vertreter eines ‚germanischen‘ ontologischen Pessimismus, einer „ewigmenschlichen, überhistorischen, übergesellschaftlichen Verzweiflung“⁴⁸ gewesen sei, noch einseitig Partei für Danton ergriffen habe. Mit einigem Recht weist Lukács darauf hin, dass Danton Robespierre zwar philosophisch überlegen sei, auf die drängenden politischen Herausforderungen aber keine Antwort habe und daher einer genuin „politischen Auseinandersetzung“⁴⁹ mit Robespierre aus dem Wege gehe. Wenn Lukács deshalb allerdings meint, Büchner eine Verwandtschaft zu Saint-Just attestieren zu können, ist dies nicht nur werkgeschichtlich und biographisch eine gewaltsame Konstruktion. Es verweist vielmehr auf den geschichtsphilosophischen Sand, auf dem Lukács seine Büchner-Interpretation gebaut hat. Der Philosoph meint, dass Dantons „epikureische[r] Materialismus“⁵⁰, der das sinnliche Glück des vereinzelt Einzelnen zur politische Deduktionsbasis nimmt, den Herausforderungen der Revolution nicht gewachsen sei, weil dieser ein geschichtlich bereits überholtes Denken darstelle. In Dantons bloß passiv erlittenem „Schicksal“⁵¹ spiegele sich die „Weltanschauungskrise“⁵² des bürgerlich-revolutionären Denkens, die mit dem historischen Materialismus überwunden worden sei. Dieser habe das Proletariat als diejenige Kraft entdeckt, welche die von Büchner tragisch erfahrenen und dichterisch zugespitzten „objektiven Widersprüche“⁵³ der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Revolutionen überwinde. Wie wir heute wissen, und wie man 1937 zumindest hätte erahnen können, war dies eine trügerische Hoffnung, deren politische Fundierung im Leninismus und der Kommunistischen Partei komplett gescheitert ist. Dass es kein Argument für die Linie Robespierre-Lenin-Lukács ist, wenn Danton keine befriedigende politische Antwort in petto hat, hat die Geschichte, um die höchste Urteilsinstanz des Marxismus auf ihn selbst anzuwenden, hinlänglich bewiesen. Die von Büchner tragisch zugespitzten Aporien des Handelns bleiben vielmehr virulent. Ihre vermeintlich dialektische Lösung hat sich als Schein erwiesen. Dantons materialistische Skepsis ist im historischen Recht geblieben gegenüber einer Siegesgewissheit, die im Kern stets das war, was sie offiziell fürchtete wie der sprichwörtliche Teufel das Weihwasser: Idealismus, der auf eine widersprüchliche Wirklichkeit, die sich der Theorie partout nicht fügen mochte, folgerichtig stets mit politischer Gewalt und ideologischem Befehl geantwortet hat.

In Hölderlins *Hyperion* drückt sich eine mit Büchners *Dantons Tod* vergleichbare Erfahrung des Scheiterns der Befreiung aus: „Wir sprechen von unsrem Herzen, unsern Planen, als wären sie unser, und es ist doch eine fremde Gewalt, die uns herumwirft und ins Grab legt, wie es ihr gefällt“⁵⁴. Neben einer nicht wieder erreichten ästhetischen Intensität der Reflexion über die (meta-)physische Verbundenheit von Glück und Vergänglichkeit, von Alleinheit des Lebens und dem Nichts, formuliert der *Hyperion* auch schon die Erfahrung des notwendigen Scheiterns etatistisch-autoritärer Befreiungsversuche: „Du räumst dem Staate denn doch zu viel Gewicht ein. Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann. Was aber die Liebe gibt und der Geist, das läßt sich nicht erzwingen. [...] Beim

⁴⁸ Lukács, Georg: Der faschistisch verfälschte und der wirkliche Georg Büchner. Zu seinem hundertsten Todestag am 19. Februar 1937. In: Ders.: Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten. Werke Bd. 7, Neuwied/Berlin 1964, S. 270.

⁴⁹ Ebd., S. 259.

⁵⁰ Ebd., S. 259.

⁵¹ Ebd., S. 261.

⁵² Ebd., S. 262.

⁵³ Ebd., S. 257.

⁵⁴ Hölderlin, Friedrich: *Hyperion*. In: Friedrich Hölderlin. Gesammelte Werke, 2. Aufl. Frankfurt/M. 2014, S. 344. Vgl. zum Verhältnis von Ästhetik, Philosophie und Politik bei Hölderlin auch Kurz, Gerhard: *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart 1975, S. 126ff.

Himmel! der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will.“⁵⁵ Diese Reminiszenz an das sog. *Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* und dessen Maximalprogramm universeller Befreiung rückt Lukács in die „Nähe der ersten liberalen Ideologen Deutschlands“⁵⁶. Lukács hat auch im Falle Hölderlins treffende, vor allem die radikale Gegenwarts kritik des Dichters zu Recht herausstellende Ausführungen vorgebracht. Diese sind allerdings von derselben trügerischen geschichtsphilosophischen Gewissheit beseelt, wie sie auch seiner Dantonkritik zugrunde liegt: Hölderlin transponiere historische Ausweglosigkeit ins Kosmische.⁵⁷ Der Dichter befürchte „ganz im Stil idealistischer Ideologen der Revolution“, dass ihre Mittel sich am Ende gegen ihren Zweck verkehren, das heißt, „die Schlechtigkeit des Bestehenden in anderer Form verewigen“⁵⁸ werden. „Dieser tragische Zwiespalt Hölderlins“ sei ein notwendiges Resultat, das den historisch spezifischen „Klassenverhältnissen Deutschlands“⁵⁹ entsprungen sei. Der geniale Dichter habe wie kein Zweiter seiner Zeitgenossen, wie Lukács treffend pointiert, in seiner kompromisslosen Treue zur Idee universeller Befreiung in einem „unlösbaren Widerspruch[s]“⁶⁰ zu den historischen Möglichkeiten seiner Epoche gestanden, die er nur, mythisch und visionär in eins, scheiternd transzendieren konnte: „Seine Utopie ist rein ideologisch, ein Traum von der Wiederkehr des goldenen Zeitalters, ein Traum, in dem die Vorahnung der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft sich mit der Utopie von einem Jenseits der bürgerlichen Gesellschaft, von einer wirklichen Befreiung der Menschheit verknüpft.“⁶¹ Der von Hölderlin poetisch ausgedrückte „innere Widerspruch der bürgerlichen Revolution“⁶² sei jedoch mit dem Proletariat als Geschichtsmacht überwunden, womit auch Tragik und Mystik Hölderlins historisch ad acta seien.

Diese Annahme hat sich geschichtlich ihrerseits als fundamentale Illusion, als *proton pseudos* dieses großen marxistischen Intellektuellen erwiesen. Deutlich wird dies auch daran, dass Lukács zwar klarstellt, dass die „Naturmystik Hölderlins [...] keineswegs einheitlich reaktionär“⁶³ ist; sie sei vielmehr Teil des geschichtlichen Aufbruchs in die „Dialektik“, der seinen Ausgang nahm in der idealistisch-spekulativen „Naturphilosophie Goethes, des jungen Hegel und des jungen Schelling“⁶⁴. Lukács' Fortschrittsdenken entgeht jedoch die Einsicht in eine Ungleichzeitigkeit der Erkenntnis. In Hölderlins Naturmystik drückt sich am Anfang der bürgerlich-kapitalistischen Epoche eine Erfahrung von der inneren Ambivalenz des Fortschritts der Naturbeherrschung aus, die helllichtiger ist als eine materialistische Dialektik, die von dem Glauben beseelt war, dass der vermeintlich im Aufbau begriffene Sozialismus die selbstzerstörerischen Mechanismen der kapitalistischen Gesellschaft bereits überwunden habe, womit Tragik und Zaudern von Danton und Hyperion gleichsam bürgerlicher Schnee von gestern geworden seien. Hölderlins Kritik an der „Hybris der naturbeherrschenden Vernunft“⁶⁵ zielt nicht auf die reaktionäre Wiedergewinnung mythischer Unmittelbarkeit, sondern auf „Reflexion im strengsten Sinne“, die „das Unterdrückte ins Bewußtsein“ hebt und somit „erinnert“⁶⁶, um es mit

⁵⁵ Ebd., S. 338.

⁵⁶ Lukács, Georg: Hölderlins Hyperion. In: Ders.: Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten. Werke Bd. 7, Neuwied/Berlin 1964, S. 169.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 178.

⁵⁸ Ebd., S. 171.

⁵⁹ Ebd., S. 171.

⁶⁰ Ebd., S. 183.

⁶¹ Ebd., S. 168; vgl. S. 166.

⁶² Ebd., S. 182.

⁶³ Ebd., S. 178.

⁶⁴ Ebd., S. 178.

⁶⁵ Adorno, Theodor W.: Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins. In: Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften Band 11, Frankfurt/M. 1997, S. 490.

⁶⁶ Ebd., S. 487.

dem Geist zu versöhnen. Das Gegenteil war die Praxis im Staatssozialismus, den Lukács bis zuletzt als Prozess der Wiederherstellung der ersehnten Totalität verteidigte.

Das geistige Leben von Lukács blieb auch später reich an Wendungen, die allerdings den einmal betretenen Boden des leninistischen Marxismus nie mehr verließen. In seiner posthum publizierten politischen Spätschrift *Sozialismus und Demokratisierung* wird dies nochmals deutlich. Seine dort vorgetragene Abrechnung mit dem Stalinismus, seine emphatische Würdigung der (Geschichte der) Räte und sein Aufruf zur radikalen Demokratisierung des Sozialismus brechen allesamt nicht mit dem leninistischen Paradigma, sondern erhoffen sich von dessen Reanimation die Kraft zur Erneuerung des Sozialismus. Lenins Partei- und Revolutionstheorie wird bis zuletzt nicht als immanenter Konstruktionsfehler des Staatssozialismus erkannt, der dessen von Lukács offen eingestandene desolante Lage systematisch begründet, sondern eisern als zu verabreichendes Heilmittel beschworen: „Für einen Marxisten ist schon aus diesen wenigen, wenn auch grundlegenden Tatsachen klar, daß hier von einer Aktivität die Rede ist, deren natürliche bewegende und leitende Kraft eben die kommunistische Partei sein muß.“⁶⁷ Die geschichtsphilosophische Gewissheit, dass diese immer noch die unantastbare Organisation zur Verwirklichung des „echten Menschseins“⁶⁸, der bewussten Konstitution und Aneignung der gesellschaftlichen Totalität, ist, war Lukács, trotz aller (Selbst-)Kritik, nie wieder bereit aufzugeben. Lukács' Größe besteht nicht zuletzt darin, dass man an seinem Beispiel jene Scheingewissheiten des Marxismus studieren kann, die einst nicht nur seine Attraktivität, sondern auch seine geistige Produktivität begründeten. Das gemeinsame Versiegen von falscher Gewissheit, Attraktivität und Produktivität ist kein Zufall, sondern folgerichtig. Der Traum von der Totalität wurde zum Alptraum staatsozialistischer Vergesellschaftung, in dessen Fängen Lukács bis zum Ende verblieb, ohne noch das ernüchternde Aufwachen miterleben zu können – oder zu müssen.

⁶⁷ Lukács, Georg: *Sozialismus und Demokratisierung* (1968). In: Claussen, Detlev (Hg.): *Blick zurück auf Lenin: Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestroika*, Frankfurt/M. 1990, S. 202.

⁶⁸ Ebd., S. 204.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. Marginalien zu Theorie und Praxis. In: Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften Band 10.2, Frankfurt/M 1997.

Ders.: Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins. In: Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften Band 11, Frankfurt/M. 1997.

Ders.: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/1965), Frankfurt/M. 2006.

Apel, Hartmut/Heidorn, Joachim: Subjektivität und Öffentlichkeit: Kritik der theoretischen Positionen Oskar Negts. In: PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft 1977 Heft 29.

Asbach, Olaf: Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklungen der Kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43, Frankfurt/M. u.a. 1997.

Bloch, Ernst: Geist der Utopie. Zweite Fassung, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1991.

Breuer, Stefan: Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen, Tübingen 2016.

Castoriadis, Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt/M. 1990.

Ders.: Die ungarische Quelle. In: ders.: Ungarn 56. Die ungarische Revolution. Ausgewählte Schriften Band 7, Lich 2016.

Claussen, Detlev: Blick zurück auf Lenin. In: Ders. (Hg.): Blick zurück auf Lenin: Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestroika, Frankfurt/M.

Ders.: Geschichte ohne Klassenbewusstsein. Georg Lukács kurzes 20. Jahrhundert. Vortrag in Hamburg am 11. Juni 2013. In: Plass, Hanno (Hg.): Klasse Geschichte Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács Theorie, Berlin 2015.

Deborin, Abram: Lukács und seine Kritik des Marxismus. In: In: Nikolai Bucharin/Abram Deborin. Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Frankfurt/M. 1974.

Grunenberg, Antonia: Bürger und Revolutionär. Georg Lukács 1918-1928, Frankfurt/M 1976.

Haag, Karl Heinz: Der Fortschritt in der Philosophie. Neuausgabe, Frankfurt/M. 2005.

Hölderlin, Friedrich: Hyperion. In: Friedrich Hölderlin. Gesammelte Werke, 2. Aufl. Frankfurt/M. 2014.

Horkheimer, Max: Hegel und das Problem der Metaphysik. In: Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932, Frankfurt/M. 1987.

Ders.: Subjektivismus und Positivismus als Erben der Hegelschen Metaphysik. Vorbemerkungen zu einer empirischen Erkenntnislehre (Fragment). In: Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 11: Nachgelassene Schriften 1914-1931, Frankfurt/M. 1987.

Kammler, Jörg: Einleitung. In: Georg Lukács. Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I, Darmstadt/Neuwied 1975.

Kavoulakos, Konstantinos: Georg Lukács' Einfluss auf Cornelius Castoriadis' Praxisphilosophie. In: Pissis, Jannis/Karydas, Dimitris (Hg.): Deutschland und Griechenland im Spiegel der Philosophiegeschichte, Berlin 2018

Kettner, Fabian: Die Theorie der Verdinglichung und die Verdinglichung der Theorie. In: Lukács, Georg u.a.: Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie, Freiburg 2012.

Kurz, Gerhard: Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin, Stuttgart 1975.

Lenin, W.I.: ‚KOMMUNISMUS‘. ‚Zeitschrift der Kommunistischen Internationale für die Länder Südosteuropas‘ (in deutscher Sprache), Wien, Heft 1/2 vom 1. Februar 1920 bis Heft 18 vom 8. Mai 1920. In: W.I. Lenin Werke Band 31, 3. Aufl., Berlin (O) 1966.

Lukács, Georg: Der faschistisch verfälschte und der wirkliche Georg Büchner. Zu seinem hundertsten Todestag am 19. Februar 1937. In: Ders.: Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten. Werke Bd. 7, Neuwied/Berlin 1964.

Ders.: Hölderlins Hyperion. In: Ders.: Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten. Werke Bd. 7, Neuwied/Berlin 1964.

Ders.: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Darmstadt/Neuwied 1970.

Ders.: Die Bedeutung von ‚Materialismus und Empiriekritizismus‘ für die Bolschewisierung der kommunistischen Parteien. Selbstkritik zu Geschichte und Klassenbewußtsein. In: Cerutti, Furio u.a.: Geschichte und Klassenbewußtsein heute. Diskussion und Dokumente, Amsterdam 1971.

Ders.: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, 2. Aufl. Darmstadt/Neuwied 1974.

Ders.: Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. In: Claussen, Detlev (Hg.): Blick zurück auf Lenin: Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestroika, Frankfurt/M. 1990.

Ders.: Sozialismus und Demokratisierung (1968). In: Claussen, Detlev (Hg.): Blick zurück auf Lenin: Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestroika, Frankfurt/M. 1990.

Lukács, Georg u.a.: Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie, Freiburg 2012.

Menninghaus, Winfried: Kant, Hegel und Marx in Lukács' Theorie der Verdinglichung. Destruktion eines neomarxistischen ‚Klassikers‘. In: Bolz, Norbert W./Hübener, Wolfgang (Hg.): Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes, Würzburg 1983

Mensching, Günther: Von der Tautologie zum realen Grund. Reflexionen zu Hegels Metaphysik der absoluten Produktivität. In: Knahl, Andreas u.a. (Hg.): Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart, Lüneburg.

Meyer, Lars: Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2005.

Müller, Stefan/ Rhein, Johannes: Totalität, Vermittlung und Unmittelbarkeit. Kategorien materialistischer Dialektik bei Georg Lukács und Theodor W. Adorno. In: Plass, Hanno (Hg.): Klasse Geschichte Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács' Theorie, Berlin 2015.

Müller, Tilman: Die Idee einer materialistischen Dialektik. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Begriff der materialistischen Dialektik Max Horkheimers, Frankfurt/M. u.a. 2001.

Negt, Oskar: Keine Demokratie ohne Sozialismus. Über den Zusammenhang von Politik, Geschichte und Moral. In: Oskar Negt Schriften Bd. 5, Göttingen 2016.

Negt, Oskar/Kluge, Alexander: Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit. In: Oskar Negt Schriften Bd. 4, Göttingen 2016

Plass, Hanno/Behrens, Roger (Hg.): Klasse - Geschichte – Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács' Theorie, Berlin 2015.

Postone, Moishe: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg 2003.

Ders.: Lukács und die dialektische Kritik des Kapitalismus. In: Lukács, Georg u.a.: Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie, Freiburg 2012.

Ritsert, Jürgen: Dialektische Argumentationsfiguren in Philosophie und Soziologie. Hegels Logik und die Sozialwissenschaften, Münster (bod) 2008.

Ruschig, Ulrich: Zur Aktualität von ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘. In: Meints, Waltraud u.a. (Hg.): Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit, Bielefeld 2009.

Scheit, Gerhard: Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno, Freiburg 2011.

Schiller, Hans-Ernst: Marx und Aristoteles. In: Novkovic, Dominik/Akel, Alexander (Hg.): Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik. Aktualität und Perspektiven der Marxschen Praxisphilosophie, Kassel 2018.

Schweigmann-Greve, Kay/Wallat, Hendrik: Judentum und Sozialismus im Werk von Aaron Steinberg. In: Sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik 2021 Heft 18.

Schweppenhäuser, Gerhard: Marx, Metaphysik und kritische Theorie – Thesen und Materialien. In: Novkovic, Dominik/Akel, Alexander (Hg.): Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik. Aktualität und Perspektiven der Marxschen Praxisphilosophie, Kassel 2018.

Steinberg, Aaron: Culture and Revolution. In: Ders.: History as Experience. Aspects of Historical Thought – Universal and Jewish. Selected Essays and Studies, New York 1983

Wallat, Hendrik: Der Begriff der Verkehrung im Denken von Marx. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2008.

Ders.: Staat oder Revolution. Aspekte und Probleme linker Bolschewismuskritik, Münster 2012.

Ders.: Oktoberrevolution oder Bolschewismus. Studien zu Leben und Werk von Isaak N. Steinberg, Münster 2013.