
Erich Hahn

Lukács und der orthodoxe Marxismus

Eine Studie zu »Geschichte
und Klassenbewusstsein«

Aurora Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

**Sämtliche Inhalte dieser Leseprobe sind urheberrechtlich geschützt.
Sie dürfen ohne vorherige schriftliche Genehmigung weder ganz noch auszugsweise
kopiert, verändert, vervielfältigt oder veröffentlicht werden.**

ISBN 978-3-359-02542-9

© 2017 Aurora Verlag, Berlin

Umschlaggestaltung: Buchgut, Berlin, mit Andreas Töpfer

Die Bücher des Aurora Verlags erscheinen
in der Eulenspiegel Verlagsgruppe.

www.aurora-verlag-berlin.de

Einleitung 9

Zur Methode 10

Begrifflichkeiten 12

Teil 1

Zur Vorgeschichte 21

Fortwirkungen 31

Denkeinsatz 1923 36

I. Das Phänomen der Verdinglichung 39

1. Die Ware und das Ganze. Verdinglichung und Entfremdung.
Die Abstraktion der menschlichen Arbeit.
Rationalisierung als Prinzip. 39

2. Ursprüngliche und neue Dinghaftigkeit.
Unmittelbarkeit und verdinglichtes Bewusstsein.
Grenzen der Rationalisierung. 41

3. Das Bild des Ganzen geht verloren.
Form und Inhalt des Rechts. Verdinglichung und Formalismus
als Herausforderung für die Philosophie. 45

II. Die Antinomien des bürgerlichen Denkens 47

1. Konsequenzen der Kopernikanischen Wendung.
Rationalismus als Formsysteem.
Aspekte des »Ding an sich«-Problems.
Irrationalität als Grenze rationalistischer Systembildung.
Formen und Inhalte des Erkennens. 48

2. Dasein als Produkt des Denksubjekts.
Subjekt als Erzeuger der Totalität der Inhalte.
Subjekt und Objekt – Gegensatz und Einheit.
Tätigkeit als Einheitspunkt weltanschaulicher Aktivität.
Fichtes »Tathandlung«. Das Wesen des Praktischen.
Formen und Inhalte des Erkennens. 52

INHALT

3. Moderne Gesellschaftsentwicklung als Grundlage philosophischer Antinomien. Tätigkeit oder Handeln? Der Mensch als Objekt und Subjekt des Geschehens. Weltanschauliche Wandlungen des Naturbegriffs. Kunst als der gesuchte Einheitspunkt? Formen und Inhalte des Erkennens. Intuitiver Verstand und intellektuelle Anschauung als Lösungsversuche. _____	59
4. Grenzen erkenntnistheoretischer Fragestellungen und ihre dialektische Aufhebung. Die Aufhebung begrifflicher Starre als das einzige Interesse der Vernunft. Postulate und Leistungen der Hegelschen Dialektik. Subjekt und Objekt als dialektisches Problem. Geschichte als Substanz. Gedankliche und geschichtliche Genesis. _____	65
III. Der Standpunkt des Proletariats _____	78
1. Die Hürde des Unmittelbaren. Bourgeoise und proletarische Erkenntnis. Die Objektivität der Vermittlungen. Gedankliche und geschichtliche Genesis. _____	79
2. Das Selbstbewusstsein der Ware. Die Selbsterkenntnis des Proletariats und die ökonomische Struktur der Gesellschaft. Bourgeois und Proletarier als Subjekt und Objekt. Warenproduktion, Verdinglichung und Klassenbewusstsein. _____	84
3. Dialektisches im proletarischen Klassenbewusstsein. Die Intention auf die Totalität der Gesellschaft. Mechanische und dialektische Notwendigkeit. Dinge und Prozesse in antiker und marxistischer Dialektik. _____	91
4. Die »höhere Wirklichkeit«. Tatsachen und Tendenzen. _____	95
5. Marxismus und Anthropologie. Klasse als Geschichtssubjekt. _____	101
6. Die Überwindung der Verdinglichung. Abbild von Prozessen? Die konstitutive Funktion des proletarischen Bewusstseins. Dualität und Identität von Sein und Bewusstsein im realen Geschichtsprozess. Die »freie Tat« des Proletariats. _____	103

Teil 2 _____

Zur »Frage der dialektischen Methode« _____ 115

Die causa »Subjekt-Objekt« (I) _____ 123

Philosophiegeschichtliche Ansätze _____ 124

Subjekt und Objekt in Geschichte und Klassenbewusstsein.

Zusammenfassung. _____ 127

Kritik und Gegenkritik _____ 130

1924 – Arbeiterliteratur _____ 130

1925/26 – Chvostismus und Dialektik _____ 135

Die causa »Subjekt-Objekt« (II) _____ 145

1926 – »Moses Hess und die Probleme der idealistischen
Dialektik« _____ 145

1933 – »Wie ist die faschistische Ideologie in Deutschland
entstanden?« _____ 154

1934 – »Die Bedeutung von ›Materialismus
und Empiriokritizismus‹ für die Bolschewisierung
der kommunistischen Parteien« _____ 155

1930/38 – »Der junge Hegel. Über die Beziehungen
von Dialektik und Ökonomie« _____ 156

1967 – »Vorwort« _____ 174

1964/70 – »Ontologie des gesellschaftlichen Seins« _____ 176

Fazit _____ 183

Abkürzungsverzeichnis _____ 185

Literaturverzeichnis _____ 187

Einleitung

Im Dezember 1996 wurde an der Universität Paderborn die Internationale Georg-Lukács-Gesellschaft gegründet. Bereits 1998/99 und 2000 erschienen die Bände 3 und 4 der Jahrbücher der Gesellschaft mit einem umfangreichen »Dossier: Geschichte und Klassenbewusstsein«. Dreizehn namhafte Autoren, Schüler und Mitstreiter von Lukács antworteten auf »Nachfragen« von Rüdiger Dannemann zur Aktualität von »Geschichte und Klassenbewusstsein«. Anlass war das 75. Jubiläum der Schrift.

Zu Recht betonten die beiden Herausgeber, Frank Benseler und Werner Jung, dass es gerade in »dunklen Zeiten« keinen »Abschied von großer Theorie« – und als solche galt ihnen das Buch nach wie vor – geben dürfe. (Jb.1998/99, S. 9) Dass die Urteile über die Aktualität der Dialektik und das Phänomen »Verdinglichung«, über seinen ethischen Impuls, seine religiöse Komponente und andere Aspekte eine beträchtliche Spannbreite, je nach dem Gesichtswinkel der Autoren, aufwies, kann nicht verwundern. Gilt es doch als das »wirksamste und widersprüchlichste« (Hermann 1986, S. 102), das »brillanteste und einflussreichste« (Lichtheim 1971, S. 68), das »berühmteste, meistgelesenste und nach wie vor umstrittenste« (Kleinschmidt, S. 505) Werk des Autors.

Ich habe diesen Einstieg gewählt, weil ich im Folgenden die Auffassung vertreten werde, dass einer der wichtigsten Gründe der sich immer wieder erweisenden Aktualität gerade dieser Schrift ihre **Schlüsselstellung im Lebenswerk** von Lukács ist – vor allem für **seinen Weg zu Marx**. Unter diesem seinen Weg verstehe ich, dass seine Auffassungen in dieser Zeit teilweise vom zuvor erworbenen Wissen beeinflusst waren, dementsprechend – bisweilen erst später – korrigiert wurden, zugleich aber ihre Spuren hinterlassen haben und in bestimmter Hinsicht eine Ergänzung bzw. Bereicherung marxistischen Denkens darstellten.

Schlüsselstellung meint allerdings auch, dass ein besonderes Werk wie »Geschichte und Klassenbewusstsein« erst aus der Perspektive des Gesamt-

— werkes eine angemessene Beurteilung erfahren kann. Im Folgenden werden daher sowohl Aspekte der Vorgeschichte als auch seiner Fortwirkung umrissen. Der Hauptakzent der folgenden Darstellungen wird darauf liegen, die **Entwicklung** seiner gedanklichen Positionen, die Eigenart und das **Werden** dieses Weges in den Blickpunkt zu rücken. Es ist nicht unwichtig, herauszufinden, inwiefern seine Ansichten in den folgenden fünf Jahrzehnten zutreffend waren oder widerlegt wurden. Die Debatte darüber hat eine lange Geschichte. Mein hauptsächliches Interesse jedoch gilt der Frage, über welche Schritte, Analysen und Folgerungen er zu seinen Auffassungen gelangt ist.

Zur Methode

Von diesem Prinzip ist im Wesentlichen auch meine Methode bestimmt. In erster Linie werde ich Lukács selbst zu Wort kommen lassen und bemüht sein, das Verdinglichungskapitel entsprechend dem Vorgehen von Lukács zu rekapitulieren – Teil 1. Auf dieses wichtigste und umfangreichste Kapitel der Schrift werde ich mich beschränken, weil in ihm die Grundgedanken in einem relativ systematischen Zusammenhang Darstellung finden. Danach werden weitere Arbeiten zur Sprache kommen, die sich konzeptionell mit »Geschichte und Klassenbewusstsein« berühren – Teil 2.

Ich will die Motivation für diese Entscheidung wenigstens andeuten. Die Kritik an »Geschichte und Klassenbewusstsein« konzentriert sich immer wieder auf einige zentrale Punkte: das Proletariat als identisches Subjekt-Objekt, die »freie Tat« des Proletariats oder auf Lukács' Vorwürfe an Friedrich Engels. Sie ist jedoch bisweilen sehr pauschal. Was dabei zu kurz kommt oder fehlt, ist das Bestreben, die eigenen Absichten von Lukács und die Argumente für seine Behauptungen nachzuzeichnen. Ich möchte behaupten, dass das Absehen von seinen konkreten Begründungen für die allgemeinen, prinzipiellen und notwendig abstrakten Folgerungen und von ihrem Zusammenhang mit dem generellen Standort des Buches dem Sinn bestimmter Positionen nicht gerecht zu werden vermag.

— Es reicht auch nicht aus, die Unvereinbarkeit seiner Thesen mit tatsächlichen oder vermeintlichen Aussagen von Marx und Engels bzw. mit den Meinungen des Autors zu vermerken. Mit anderen Worten, ich bin überzeugt,

dass die – gerade in diesem Werk oft aufwendige – Kenntnisnahme der tatsächlichen Überlegungen von Lukács und seiner Begründungen für ihn spricht und Vorbehalte auszuräumen vermag.

Einen Grundzug des theoretischen Denkens von Lukács sehe ich darin, gravierende Einschnitte und Eckpunkte der historischen Praxis als Herausforderung und Anregung dafür zu verstehen, seine langfristigen wissenschaftlichen Interessen, Einsichten und Erfahrungen für die Lösung der sich neu ergebenden Probleme voll auszuschöpfen, fruchtbar zu machen und einzubringen. Daraus ergibt sich die Entscheidung für Schwerpunkte und Akzentuierungen – aber auch die Inkaufnahme von Einseitigkeiten. Auch dafür ist »Geschichte und Klassenbewusstsein« ein Beispiel.

Die maßgebende Herausforderung für die Entstehung des Werkes war eine von Konflikten überladene Bündelung gravierender und aufwühlender historischer Ereignisse – Weltkrieg, für Lukács unmittelbar die Niederlage der europäischen bzw. der ungarischen Arbeiterbewegung, zugleich aber die erfolgreiche Oktoberrevolution und die Formierung der dritten, kommunistischen Internationale. Gründe genug dafür, die Voraussetzungen für einen neuen Aufschwung der europäischen Bewegung in subjektiven Faktoren zu suchen, lagen umso näher, als der Zusammenhang zwischen dem opportunistischen Verrat der zweiten Internationale und deren ideeller Verabschiedung der marxistischen Dialektik offenkundig war.

Lukács' Denken kehrte immer wieder zur ersten Feuerbachthese von Marx und der Rolle des Idealismus bei der Erschließung der »tätigen Seite« der Praxis zurück. Aber seine Konsequenz war nicht, beim Idealismus Anleihen zu machen, sondern dessen Ansatz »aufzuheben« und seine Grenzen zu ermitteln. Ohne dieses Vorgehen zur Kenntnis zu nehmen, ist das Verständnis seiner Resultate nicht möglich. So ist Hegel mit Kant verfahren und Lukács mit Hegel. Er hat sich mit Erfolg der Methode immanenter Kritik bedient und sich einen Pfad durch die verschlungenen Wege der idealistischen Denk- und Ausdrucksweise gegraben. Dem ist nachzugehen.

Das Ringen um die Bewältigung der Grenzen des Idealismus spiegelt sich nicht nur in der Sache, sondern nicht minder in der Sprache bzw. der Begrifflichkeit wider. Die große Leistung von Lukács sehe ich darin, dass er den inneren Kern der großen klassischen Denksysteme, ihre Widersprüche und

Antinomien bloßlegt, deren Konsequenzen akribisch nachzeichnet und damit ihre Aufhebung ermöglicht. Von diesem Ausgangspunkt aus ist er bemüht, in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen Hindernisse für die Erkenntnis des Wesens dieser Produktionsweise durch das Proletariat zu markieren, deren Überwindung den Einsatz dialektischen Denkens voraussetzt. Beide Aufgaben sind von seinem Ansatz her nicht zu bewältigen, ohne sich – in Grenzen – der eigenen Begrifflichkeit und Sprache der klassischen Denker zu bedienen. Insofern erwartet den Leser eine reizvolle Lektüre – nicht nur im Antinomien-Abschnitt.

Begrifflichkeiten

Der Leser wird im Weiteren mit einer Reihe von Begriffen konfrontiert, die sich sprachlich voneinander unterscheiden, gleichwohl aber in einem inhaltlich engen Zusammenhang miteinander benutzt werden: *Verdinglichung*, *Entfremdung*, *Vergegenständlichung*, *Entäußerung*, *Versachlichung*, *Verkehrung*, *Entwesung* etc.

Es handelt sich hierbei um Kategorien, von denen einige eine lange, auf jeden Fall bis in das europäische Mittelalter – nicht zuletzt in die deutsche Mystik – zurückreichende Geschichte haben und im Rahmen der klassischen deutschen Philosophie zu ihrer modernen Gestalt gefunden und eine beträchtliche Bedeutung erlangt haben. Sie verdanken dies einem grundlegend gemeinsamen historischen bzw. ideengeschichtlichen Hintergrund. Es ging um den historischen Aufbruch des Übergangs von der feudal-mittelalterlichen zur kapitalistischen Gesellschaft. Die »geschichtsbildenden Kräfte«, welche in der englischen und französischen Revolution freigesetzt wurden, sollten erfasst werden (vgl. Höppner 1974, S. 323). Die in den Gang der Dinge eingreifende Aktivität des Menschen erlebte einen ungeahnten Aufbruch. Im weltanschaulichen Denken, in der Moral und Kunst fand dies Ausdruck. Philosophisch zu verarbeiten war, dass die Geschichte Produkt und Voraussetzung menschlichen Handelns ist – nicht nur in ihren Fortschritten und Errungenschaften. Die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen des Menschen; Widersprüche zwischen Absichten und Resultaten historischer Aktionen angesichts gesellschaftlicher Umbrüche; wie sich das dem einzelnen

Menschen darstellt und wie er diese Herausforderungen bewältigt; die »tätige Seite« der Geschichte und des menschlichen Daseins; das waren die Themen. Die genannten Begriffe spielten im dazu erforderlichen geistigen Instrumentarium eine fundamentale Rolle.

Der heutige Leser muss sich freilich der Tatsache bewusst sein, dass der gemeinsame philosophische Boden dieser Kategorien der subjektive oder objektive Idealismus war. Das »Fichtesche Ich« beispielsweise, welches in diesem gedanklichen System eine beträchtliche Aktivität entfaltet, ist nicht als ein individuelles Ich zu verstehen. Und das Hegelsche Subjekt, das sich entäußert, ist der »Hegelsche Geist«, das Selbstbewusstsein. Durch die gegenseitige Entäußerung von Selbstbewusstsein und Substanz, »jedes zum anderen werdend [...] als diese Einheit«, tritt der Geist ins Dasein (vgl. Hegel 3, S. 550). Die Natur ist das Werden des Geistes, sie ist »der entäußerte Geist« (ebd., S. 590).

Und dies gilt auch für kritische Impulse, die diesen Artikulationen der deutschen philosophischen Klassik innewohnen. Sie realisieren sich in ihrer Frühzeit in der Regel nicht durch die direkte Benennung gesellschaftlicher Missstände. So bemerkt Fichte, dass sein System das »erste System der Freiheit« sei. Es reiße »in der Theorie den Menschen los von den Ketten der Dinge an sich, und ihres Einflusses«. Allerdings müsse in einem philosophischen System »Freiheit als Prinzip des Systems« gedacht werden (Hervorhebung – E. H.). Einer Realisierung dieses Prinzips begegnet der Leser in den Aussagen und Begriffsetzenden Aktivitäten des »Fichteschen Ich« in der »Tathandlung«, auf die wir später zurückkommen werden. (Fichte 1997, S. 811 f.)

Und es spricht für die bisweilen schwer zu fassenden Nuancierungen dieser Begriffe, dass in ihnen die verschiedenen subjektiven und objektiven Strukturelemente ideeller und praktischer Weltaneignung in einer neuen geschichtlichen Situation Ausdruck finden – jeder einzelne von ihnen wird in der Regel in vielfacher Bedeutung gebraucht.

Generell muss gesagt werden, dass ein kritischer Gehalt dieser Begrifflichkeit sich auf die bürgerliche Gesellschaft bezieht und in deren Grenzen verbleibt. Was Bestimmungen dieser Begriffe betrifft, so werden wir uns denn auch vornehmlich auf den Marxismus selbst beziehen. Eine Schwierigkeit besteht darin, dass diese Begriffe infolge der gemeinsamen Herkunft aus einer bestimmten Situation sowie ähnlichen Zwecken und Funktionen in dem gegebenen weltanschaulichen Rahmen Überschneidungen aufweisen. Nicht

selten wird das eine dieser Stichworte unter Bezugnahme auf ein anderes oder mehrere andere definiert.

Eine weitere Schwierigkeit ist darin zu sehen, dass es in der Regel um die Bezeichnung von Beziehungen – vor allem Beziehungen von Subjekt und Objekt – sowie von Prozessen und deren Resultaten geht.

Beginnen wir mit der **Verdinglichung**. Als klassische marxistische Erklärung dieses Phänomens sind Marx' Überlegungen zum Geheimnis des Warenfetischismus anzusehen. Die Ware ist ein sinnliches, triviales und ein sinnlich übersinnliches Ding. Man könnte auch in Anlehnung an Lukács von einer unmittelbaren, ursprünglichen oder eigentlichen und einer neuen gesellschaftlichen Dinghaftigkeit der Ware sprechen (GuK, S. 267). Ein und dasselbe Ding ist also zugleich sinnlich und übersinnlich bzw. es *wird* von einem sinnlichen zu einem übersinnlichen, von einem unmittelbaren zu einem gesellschaftlichen Ding. Das Ding »Arbeitsprodukt« wird zum Ding »Ware« – ohne aufzuhören, Arbeitsprodukt zu sein. Das Produkt ist dadurch Ware, »dass sich an das *Ding*, das Produkt, ein *Verhältnis* zwischen zwei Personen oder Gemeinwesen knüpft, das Verhältnis zwischen Produzenten und Konsumenten, die hier nicht mehr in einer Person vereinheitlicht sind. Die Ökonomie handelt nicht von Dingen, sondern von Verhältnissen zwischen Personen und in letzter Instanz zwischen Klassen; diese Verhältnisse sind aber stets *an Dinge gebunden* und *erscheinen als Dinge*.« (MEW 13, S. 475f.)

Die Warenform spiegelt den Menschen die *gesellschaftlichen* Charaktere ihrer Arbeit als *gegenständliche* Charaktere der Arbeitsprodukte selbst bzw. als *Natureigenschaften* »dieser Dinge« zurück. Ein gesellschaftliches Verhältnis nimmt die phantasmagorische, die trügerische Form eines Verhältnisses von Dingen an. Ein Quidproquo (nach Brockhaus eine »Verwechslung«, was allerdings dem hier vorliegenden Sachverhalt nicht vollkommen gerecht wird, es geht um die Hervorhebung der Prozesshaftigkeit – E. H.) hat stattgefunden, als dessen Resultat »steht etwas für etwas«.

Dieser Fetischcharakter der Warenwelt »entspringt (Hervorhebung – E. H.) aus dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter« der Waren produzierenden Arbeit (MEW 23, S. 87).

Insofern könnte unter Verdinglichung verstanden werden, dass eine gesellschaftliche Beziehung eine sachliche, gegenständliche Form annimmt, die von den Menschen als natürliche Eigenschaft von Dingen erfahren, als Seinsweise

aufgefasst wird. Verdinglichung ist daher ein objektiv-realer und ideologischer Prozess. Gesellschaftliche Prozesse unterliegen in Gestalt der Verdinglichung einer objektiv-realen (in diesem Falle ökonomischen) Formveränderung von Wesen und Erscheinung, die in einer ideologischen Verkehrung Ausdruck findet.

Diese Bestimmung ist in mehrfacher Hinsicht einseitig und unvollständig. Ausgespart sind zum Beispiel die objektiven und subjektiven Erscheinungsformen von Verdinglichung im Alltagsleben. Diesem Problem widmet Lukács sich ausführlich im vierten Abschnitt des zweiten Halbbandes der »Ontologie des gesellschaftlichen Seins«. Was zwangsläufig fehlt, ist auch die Rezeption allgemein-formaler Bestimmungen. Wichtig beispielsweise ist das auch für Verdinglichung und andere Begriffe zutreffende Verständnis der Entfremdung als Vorgang und Zustand, als Prozess und dessen Resultat (vgl. Maurer 1973).

Verdinglichungen sind »an sich ideologischen Charakters«, wirken jedoch auf die Menschen als »Seinsweisen«, was sie von anderen Ideologien unterscheidet (Ontologie II, S. 601 f.). Im Bewusstsein der Beteiligten treten sie als objektives Sein auf (ebd., S. 595).

Mit dieser Darstellung ist nur die ökonomische Grundstruktur der Verdinglichung umrissen. Marx verfolgt die Verdinglichung, die »Mystifizierung des Kapitalverhältnisses« über das Ganze der kapitalistischen Reproduktion. Und er betont die Weiterentwicklung der »Verkehrung von Subjekt und Objekt« in diesem Prozess. Die subjektiven Produktivkräfte der Arbeit stellen sich als Produktivkräfte des Kapitals dar. Der Wert, die vergangene Arbeit beherrscht die lebendige – sich personifizierend im Kapitalisten (MEW 25, S. 55). In der ökonomischen Trinität (Kapital-Zins, Boden-Grundrente, Arbeit-Arbeitslohn) ist das »Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit«, die »Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse« vollendet (ebd., S. 838). Und Marx betont noch einmal den Gesamtzusammenhang. Die »Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion« ist »schon in der Ware [...] und noch mehr in der Ware als Produkt des Kapitals« eingeschlossen (ebd., S. 887).

Bei Lukács liegt das Schwergewicht darauf, an Eckpunkten zu zeigen, wie die Verdinglichung sich über das Ganze der kapitalistischen Gesellschaft ausbreitet und immer mehr Bereiche des Lebens erfasst. Verdinglichung ist

— also selbst als Prozess zu verstehen. Die Verdinglichungsstruktur »senkt sich im Laufe der Entwicklung des Kapitalismus immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewusstsein der Menschen« (GuK, S. 268). Im Fokus steht dabei die Enthüllung der Funktion, das Verständnis gesellschaftlicher Erscheinungen als gesellschaftliche Beziehungen zwischen Menschen einerseits und als Prozesse, als Werden andererseits auszulöschen. Hier sei darauf verwiesen, dass gerade dies von Rüdiger Dannemann in seinem Standardwerk sowie in weiteren Veröffentlichungen auf eindrucksvolle Weise dargestellt und bewiesen wird (vgl. Dannemann 1987).

Der bürgerlichen Ideologie kommt es zu, das Denken auf die »Unmittelbarkeit der Verdinglichung« zu fixieren, die »Phänomene der Verdinglichung vom ökonomischen Grund ihrer Existenz, von der Grundlage ihrer wahren Begreifbarkeit« abzulösen (GuK, S. 269 f.). Lukács' Bemühen ist immer wieder darauf gerichtet, die Verdinglichung als ein objektives, unvermeidliches Merkmal der kapitalistischen Vergesellschaftung und zugleich als eine spontane, überaus wirksame Quelle bürgerlichen Denkens zu zeigen, welche durch die Ideologie permanent und mit wachsender Perfektion genutzt wird. Das verdinglichte Bewusstsein ist zum »völlig passiven Zuschauer einer gesetzmäßigen Bewegung der Dinge, in die es unter keinen Umständen eingreifen kann«, verurteilt. Oder »es betrachtet sich als eine Macht, die nach eigenem – subjektiven – Belieben die an sich sinnlose Bewegung der Dinge zu meistern vermag« (ebd., S. 252).

Daraus zieht Lukács eine grundsätzliche Schlussfolgerung: Als Produkt des Kapitalismus ist das Proletariat »notwendigerweise den *Daseinsformen seines Hervorbringers* unterworfen [...]. Diese Daseinsform ist die Unmenschlichkeit, die Verdinglichung.« Und natürlich ist das Proletariat »durch sein bloßes Dasein die Kritik, die Verneinung dieser Lebensformen«. Es ist dies jedoch eine *bloße* Kritik, eine »Kritik vom Standpunkt des Kapitalismus aus«, sie kann über die »Verneinung eines Teiles nicht hinauskommen«. Wenn aber die Kritik »nicht auf die Totalität wenigstens hinzielt«, dann geht sie über das Verneinte nicht hinaus, dann erlangt sie nicht das Niveau des wahren Klassenbewusstseins (ebd.).

— Wir waren davon ausgegangen, dass der Begriff Verdinglichung in einer Reihe mit ähnlichen Begriffen steht und dieser Umstand in der Sache begründet ist. Da Verdinglichung von Lukács selbst als Leitbegriff des tragenden

Kapitels von »Geschichte und Klassenbewusstsein« erkoren wurde und dies sich in der Rezeption auch eingebürgert hat, haben wir ihn an die Spitze unserer Überlegungen gestellt. Andere Begriffe dieser Reihe können wir nicht mit gleicher Ausführlichkeit abhandeln. Einige abweichende Nuancen ihres Inhaltes müssen jedoch erwähnt werden.

So fällt auf, dass im Text des Verdinglichungs-Kapitels Verdinglichung und **Entfremdung** oft in nahezu übereinstimmender Bedeutung und mit gleicher Häufigkeit benutzt werden. György Márkus berichtet von der bereits »abgegriffenen Feststellung«, dass die Marxsche Theorie der Entfremdung unter dem Begriff der Verdinglichung in Lukács' Buch wiederentdeckt worden sei (Márkus 1986, S. 94; vgl. Lobkowitz, S. 175). Wie bereits erwähnt, hat Lukács selbst mehrfach geschrieben, dass die Wirkung des Buches wesentlich darin begründet sei, dass die Entfremdung eine tragende Rolle gespielt habe (vgl. GuK, S. 24; Lukács 1981, S. 125). Zum Inhalt beider Begriffe schreibt Lukács 1967, dass das Phänomen der Verdinglichung und der Begriff Entfremdung von ihm 1923 als »nahe verwandt, aber weder gesellschaftlich noch begrifflich [...] identisch« gebraucht worden seien (GuK, S. 27). In der »Ontologie« wird die »Verdinglichung als Vermittlungskategorie der Entfremdung« bezeichnet (Ontologie II, S. 601). Dem entspricht, dass durch die Verdinglichung »dem Menschen seine eigene Tätigkeit, seine eigene Arbeit als etwas Objektives, von ihm Unabhängiges, ihn durch menschenfremde Eigengesetzlichkeit Beherrschendes gegenübergestellt wird« (GuK, S. 261). Istvan Hermann meint, dass die »Verdinglichung sowohl die Vergegenständlichung als auch die Entfremdung ohne jede Differenzierung in sich« enthalte (Hermann 1986, S. 106).

In diesen Feststellungen deutet sich ein, wenn nicht das wichtigste Element des Besonderen der Entfremdung gegenüber der Verdinglichung an. Entfremdung ergänzt den objektiven Prozess und das objektive Resultat der Verdinglichung durch den Verweis auf deren subjektive Seite, die Empfindung und Wahrnehmung der Verdinglichung als etwas Unerwartetes, Fremdes, Selbständiges, das Subjekt Beherrschendes und Bedrohendes. Dem entspricht auch die Bestimmung von Entfremdung als Erscheinungsweise eines verdinglichten Objekts – gegenüber einem Subjekt. Das darf nicht missverstanden werden. Die Entfremdung darf als subjektiver Prozess nicht der Verdinglichung als objektiver Gegebenheit gegenüber verselbständigt werden. Es handelt sich um ein gesellschaftliches Verhältnis, um »Rückwirkungen der menschlichen

— Tätigkeit auf den Menschen selbst« (Schuffenhauer 1974). Nicht jede Entfremdung setzt eine Verdinglichung voraus. Menschen können sich von anderen Menschen entfremden, ohne dass dem eine Verdinglichung zugrunde liegt. Unterschiedliche Gegebenheiten können als Entfremdung oder entfremdet verstanden werden.

Für Lukács steht außer Zweifel, dass »die moderne kapitalistische Gesellschaft im Vergleich zu allen früheren Gesellschaften das Maximum an Entäußerung hervorgebracht hat« (JH, S. 545). Eine weitere Darstellung von Lukács' Verständnis dieser Kategorie folgt in dem Abschnitt über den »Jungen Hegel«. Marx' authentische Position zur Entäußerung ist in einem relativ kurzen Absatz aus den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« zugänglich. Das »Große« an der Hegelschen *Phänomenologie* sieht Marx darin, dass er die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst. Dem Endresultat der Phänomenologie, dem Prinzip der »Dialektik der Negativität als dem bewegendem und erzeugendem Prinzip« entsprechend bedeutet dies für Hegel, die »Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung« zu fassen. Damit begreife er das »Wesen der Arbeit und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit*«. Das wirkliche, tätige Verhalten des Menschen setze voraus, dass er »wirklich alle seine *Gattungskräfte* – was [...] nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – herauschafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält«. Dies allerdings sei »nur in der Form der Entfremdung möglich« (MEW I, S. 574; vgl. auch S. 514).

Lukács hat diese Manuskripte erst Anfang der dreißiger Jahre in Moskau kennengelernt.

Durch ihre Lektüre sei er sich des Fehlers seines Buches von 1923 bewusst geworden, nicht zwischen **Vergegenständlichung und Entfremdung unterschieden** zu haben – wenn auch dieser »fundamentale und grobe Irrtum [...] sicher vieles zum Erfolg von ›Geschichte und Klassenbewusstsein‹ beigetragen« habe. Im Unterschied zur Entfremdung sei schließlich die Vergegenständlichung »tatsächlich eine unaufhebbare Äußerungsweise im gesellschaftlichen Leben der Menschen« (GuK, S. 26). Bei Hegel sei »zum erstenmal das Problem der Entfremdung als Grundfrage der Stellung des Menschen in

der Welt, zu der Welt« erschienen. »Sie ist aber bei ihm, unter dem Terminus Entäußerung, zugleich das Setzen einer jeden Gegenständlichkeit. Entfremdung ist deshalb, zu Ende gedacht, mit dem Setzen von Gegenständlichkeit identisch.« (ebd., S. 25 f.) Die grundsätzliche Unterscheidung von Entfremdung und Vergegenständlichung unterstreicht Lukács auch bereits im »Jungen Hegel« (JH, S. 625).

Nebenbei bemerkt, wurde in der Literatur nach Lukács dieses Bekenntnis von Lukács aus dem Jahre 1967 in Frage gestellt. In seinem Beitrag zu dem eingangs erwähnten Dossier schreibt Ferenc L. Lendvai, dass es in dem Buch in der Tat Stellen gäbe, »an denen das Wort Vergegenständlichung, einer gewissermaßen unexakten Wortbehandlung zufolge, im Sinne der Verdinglichung erwähnt wird. Kein genauere philologische Nachweis könnte aber zeigen, dass Lukács Vergegenständlichung wirklich konsequent im Sinne der Entfremdung oder zumindest der Entäußerung gebraucht und sie mit Entfremdung identifiziert.« (Lendvai S. 40; vgl. Márkus 1986, S. 95 f.)

Teil 1

Zur Vorgeschichte

Lukács hat »Geschichte und Klassenbewußtsein« in einer entscheidenden Phase seines Lebens verfasst. Der Entschluss des dreiunddreißigjährigen Sohnes eines wohlhabenden, einflussreichen und obendrein geadelten ungarischen Finanzmagnaten, Mitte Dezember 1918 in die wenige Wochen zuvor gegründete Kommunistische Partei Ungarns einzutreten, war keinesfalls ein absehbares Resultat seiner vorangegangenen Laufbahn als Theatermann, Literaturkritiker, Essayist und erfolgreicher, bekannter und angesehener Wissenschaftler. Seine Frühschriften von der Mitte des ersten bis zur zweiten Hälfte des anschließenden Jahrzehnts des zwanzigsten Jahrhunderts belegen die Gründlichkeit seiner akademischen Ausbildung in Budapest, Berlin und Heidelberg sowie den starken Einfluss, den die Begegnung mit den führenden Repräsentanten der Sozial- und Geisteswissenschaften dieser Zeit auf ihn ausgeübt hat. Seine theoretischen Leidenschaften hatten sich von der Kunst und Ästhetik auf die Ethik konzentriert und begannen, sich auf die Politik zu richten. Philosophisch war er Hegelianer geworden. Was keinesfalls die abrupte Verabschiedung der Ideen Kants, Fichtes und Schellings bedeutete. Hegel verdankte er vor allem die Orientierung auf eine »innige Verknüpfung von Kategorie und Geschichte« (Lukács 1981, S. 9 f.).

Seine Wortmeldungen zeugen aber auch von der angestregten Suche nach einer ihn befriedigenden Lebens- und Weltanschauung angesichts seines seit langem gehegten und sich ständig vertiefenden Unbehagens über die Sinnkrise der sich nicht nur in seiner ungarischen Umgebung ausbreitenden kapitalistischen Kultur und Lebensweise. Auf dem evangelischen Gymnasium hatte er die Entrüstung konservativ eingestellter Lehrer hervorgeru-

fen. Seine Reaktion auf den Konservatismus war eine »Verherrlichung des internationalen Modernismus«. Davon war auch noch sein künstlerisches Engagement als Theaterregisseur und Übersetzer bestimmt. Sein Erstlingswerk, die 1906/07 geschriebene »Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas« hingegen enthielt bereits eine deutliche Kritik an der kapitalistischen Moderne.

Als Gipfel- oder Tiefpunkt dieser Entwicklung muss die existentielle Erschütterung über den Ausbruch des ersten Weltkrieges angesehen werden. Der Krieg »enthüllte das Falsche, das Unmenschliche an jener Statik, die damals in mir zum System zu erstarren drohte: [...] die Gegenmenschlichkeit als zentrale Bewegungskraft unseres Lebens, die mir in meinen ersten Anfangskonstruktionen der Philosophie unbewusst, erhielt in ihnen eine derart dominierende, alles beherrschende Gestalt, dass man der geistigen Konfrontation unmöglich entgehen konnte. Alle gesellschaftlichen Kräfte, die ich seit frühester Jugend hasste und geistig zu vernichten bestrebt [...] war, haben sich vereinigt, um den ersten, universellen und zugleich universell ideenlosen, ideenfeindlichen Krieg hervorzubringen.« (GD, S. 254)

Diese geistige Konfrontation nahm in den folgenden Jahren Gestalt an. Seine literarische Kritik an der kapitalistischen Moderne verschärfte sich, vollzog sich jedoch noch wesentlich im Rahmen der Lebensphilosophie. Sie richtete sich vor allem auf Phänomene der Entfremdung und gipfelte in der Beschwörung einer Erneuerung der Kultur und Moral. Aus den eigenen Darstellungen von Lukács wissen wir, dass er mit dem Studium marxistischer Literatur bereits am Ende seiner Gymnasiastzeit begonnen hatte. In seinen Schriften zwischen etwa 1907 und 1914 fand dies Ausdruck in einzelnen Äußerungen, die sich aus der Logik des jeweiligen Themas ergaben. So in der Dramenschrift eine theoretisch interessante Bemerkung zu Differenzen zwischen dem Naturalismus und der »marxistischen Betrachtungsweise«. Der Naturalismus sei die Technik der »nahen, der unmittelbar wirkenden Ursachen« – der Marxismus »gerade das Gegenteil davon« (Lukács Drama, S. 357). Die »vielleicht stärkste Tendenz der marxistischen Geschichts- und Lebensauffassung« sei es, die Geschehnisse auf der Bühne »auf tiefere, objektive Ursachen zurückzuführen, auf Ursachen, die über die mit dem einzelnen Menschen und unmittelbar im einzelnen Menschen geschehenden weit hinausgehen« (ebd., S. 362). 1912

heißt es in dem Aufsatz »Ästhetische Kultur«, der Sozialismus scheine wohl nicht »jene die ganze Seele erfüllende, religiöse Kraft« zu haben, »die im frühen Christentum vorhanden war«. Er sei daher für den »aus der Bürgerlichkeit stammenden Ästhetizismus kein wahrer Gegner, wie er sein möchte, wie er seines Wissens nach sein sollte« (Lukács, Ästhetische Kultur, Jb. 1916).

Überwiegt in derartigen und ähnlichen Äußerungen noch eine gewisse Skepsis gegenüber dem ethischen und ästhetischen Potential sozialistischer Bestrebungen, so ergibt sich mit der Zäsur von 1914 und dann im Kontext der Oktoberrevolution bzw. des Eintritts von Lukács in die Kommunistische Partei eine deutliche Neuorientierung. In den 1914/15 zu Papier gebrachten Dostojewski-Notizen erfolgt eine so häufige und substantielle Bezugnahme auf Marx wie niemals zuvor. Seine Auszüge, Zitate und kommentierenden Entwürfe auf diesen 200 Seiten sind ein Zeugnis seiner deutlichen bewussten und menschlichen Solidarisierung mit oppositionellen bis kämpferischen moralischen Strömungen in der – nicht zuletzt religiösen – Geschichte der Menschheit (vgl. Lukács 1985).

Ein direktes politisches Engagement von Lukács gab es zu dieser Zeit noch nicht. Kontakte hatte er zu dem prominenten syndikalistischen Sozialisten Ervin Szabó. In einer radikalen oder der sozialdemokratischen Partei sei er nicht anzutreffen gewesen (vgl. GD, S. 78/84). Einen bedeutenden Platz in seinem Leben nahmen literarische Diskussionskreise oder Zirkel kritischer Intellektueller ein. Eine zentrale Rolle spielte Lukács in der Sonntagsgesellschaft, einem während des Krieges entstandenen Zusammenschluss von befreundeten Wissenschaftlern und Künstlern, von denen einige später Berühmtheit erlangten – Karl Mannheim, Arnold Hauser oder Béla Fogarasi. In seinen autobiographischen Notizen von 1971 schreibt Lukács, er sei »der einzige« in diesem Kreis gewesen, »der anfang, einen hegelianisch-marxistischen Standpunkt zu vertreten« (ebd., S. 80).

Als Höhe- und Umschlagspunkt des Ringens von Lukács um die Bestimmung seines politischen und weltanschaulichen Platzes müssen die Jahre 1918/19 angesehen werden: im Oktober/November bürgerliche Revolution und Proklamation der bürgerlichen Republik, Ende November Gründung der KPU; März 1919 Ausrufung der Räterepublik, die Anfang August durch Intervention und Konterrevolution zerschlagen wird.

Lukács war 1917/18 an eine Grenze gelangt. Eine wirkliche Alternative zum Gegebenen, eine »neue Welt« (Lukács 1981, S. 137) war nicht mehr nur als Resultat geistiger Anstrengungen und Aufklärung, als Entwurf einer Utopie und individuelles Engagement zu erwarten. Sie bedurfte einer gründlichen praktischen Umwälzung. Um deren reale Möglichkeiten, Bedingungen und Triebkräfte ging es fortan. Und sie bedurfte des gemeinschaftlichen, des organisierten Handelns. Das waren seine Motive, wobei Lukács einräumt, dass seine Positionen in dieser Übergangszeit von Widersprüchen geprägt waren. »Wenn es schon Faust gestattet war, zwei Seelen in seiner Brust zu bergen, warum kann bei einem sonst normalen Menschen, der aber inmitten einer Weltkrise von einer Klasse in die andere hinüberwechselt, nicht das gleichzeitige widerspruchsvolle Funktionieren entgegengesetzter geistiger Tendenzen feststellbar sein?« (GuK, S. 12) Die zunehmende Aneignung marxistischer Auffassungen kontrastierte mit der nach wie vor wirksamen Verankerung seines Denkens in idealistischen Positionen. Es war ihm damals noch nicht möglich, »den rechten Weg auf andere Weise zu finden als durch eine konsequente Durchführung dieser Tendenzen bis zum Ende« (Bilder 78).

Die Bezugnahme auf Marx und den Sozialismus erfolgt nun jedoch direkt und bestimmt mehr und mehr das Thema der betreffenden Abhandlung. Einige dieser Publikationen von 1918/19 sollen hier stichwortartig erwähnt werden:

Im Diskussionsbeitrag zu einem Vortrag von Béla Fogarasi in der Sozialwissenschaftlichen Gesellschaft über konservativen und progressiven Idealismus im März 1918 stimmt Lukács der Auffassung zu, dass eine progressive Politik durchaus mit einem ethischen Idealismus verbunden werden könne. Die Setzung von Transzendenz müsse progressives Handeln nicht paralysieren. Im Gegenteil, idealistische Transzendenz könne den Imperativ zur Folge haben, die transzendente Wirklichkeit als zu verwirklichende Aufgabe zu verstehen – Gottes Reich auf die Erde zu holen (Karadi, S. 249).

Im gleichen Sinne ordnet er die Politik der Ethik unter. Ethisches Handeln zielt auf die innere Veränderung des Menschen, Politik auf die Veränderung von Institutionen. Letztere könne also nur die Voraussetzungen für menschliche Veränderungen schaffen. Der ethische Idealismus stelle daher die Autonomie der Politik in Frage. »Der ethische Idealismus ist eine permanente Revolution gegen das Sein als Sein« (ebd., 253).

Einen prinzipiellen Gegensatz zwischen der menschlichen Seele und den »Gebilden«, den gesellschaftlichen Institutionen, proklamiert Lukács in **Béla Balázs: Tödliche Jugend**, der Besprechung eines Dramas des Autors – im selben Jahr. Gegen die konventionelle Welt der westlichen Moderne habe Dostojewski eine Seelenwirklichkeit konstituiert. In ihr herrschen nicht mehr die »Pflichten den Gebilden gegenüber«, die Normen der alten Ethik, sondern die »Imperative der Seele« (Briefwechsel, S. 352). In dieser metaphysischen Wirklichkeit kommt »der Mensch als Mensch – und nicht als Gesellschaftswesen, aber auch nicht als isolierte und unvergleichliche, reine und darum abstrakte Innerlichkeit« vor (Lukács 1981, S. 136 f.).

Daraus leitet Lukács politische Konsequenzen ab. Die Ideologie des Proletariats sei als ausschließliche Position einer Klasse zu eng für eine stärker in die Gesamtgesellschaft wirkende Ethik. Das Selbstbild eines Menschen außerhalb einer Klasse müsse nicht zu Romantik oder Anarchie führen. Für den »wirklich wahren Menschen« ergebe sich auch noch der Weg, sich »aus jeder sozialen Determiniertheit zu erheben und in die konkrete Wirklichkeit der konkreten Seele zu erheben« (Karadi, S. 158).

Die nahezu uneingeschränkte Akzeptanz idealistischer Positionen in diesen Texten und die damit verbundenen Illusionen sollten den Blick dafür nicht verstellen, dass sie von Lukács durchweg als kritisches Potential gegen die kulturellen und moralischen Konsequenzen der kapitalistischen Moderne eingesetzt werden.

Eine entschieden klarere Sicht und eine deutlichere Diktion tritt uns in den nach seinem Eintritt in die kommunistische Partei geschriebenen Beiträgen entgegen. Dieser Schritt – der Entschluss dazu soll von Lukács im Laufe einer Woche gefasst worden sein – markierte den Beginn jener »Entwicklung zum Kommunisten«, die Lukács kurz vor seinem Tod als »die größte Wendung« in seinem Leben bezeichnet hat (GD, S. 262). Für viele seiner akademischen Mitstreiter und Freunde war das ein Schock. Kommentatoren werteten – und werten – ihn als seinen Sündenfall schlechthin. Hier scheiden sich Welten!

In der Kommunistischen Partei wurde Lukács sofort mit zentralen politischen Funktionen betraut. Zunächst wurde er zum Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift *Internationale* ernannt. Nach der Verhaftung führender Mitglieder der Partei wurde er Mitglied des Zentralkomitees (Bilder 86; vgl. Hermann 86, S. 84).

In einem kurzen Artikel vom Dezember 1918 ist erstmalig vom Bolschewismus als eigentlichem und einzigem Objekt und Adressaten seiner Überlegungen und Äußerungen die Rede. Er grenzt sich vom Opportunismus der zweiten Internationale ab. Es geht ihm um einen revolutionären Sozialismus.

Der Titel **Der Bolschewismus als moralisches Problem** vom Dezember 1918 ist wichtig. Lukács interessiert sich in dem Beitrag weder für das Problem der praktischen Durchführbarkeit einer sozialistischen Machtergreifung noch für deren Folgen. Wichtig ist ihm die außerordentliche Bedeutung, die Unverzichtbarkeit einer bewussten Entscheidung für diese Perspektive sowie deren moralischen Aspekt. Das »Wollen ist ein so wichtiges Element der sozialistischen Weltanschauung, dass man es nicht entfernen kann, ohne den ganzen Bau in Gefahr zu bringen« (Lukács, Bolschewismus, S. 29). Dafür sprechen theoretische und praktische Probleme. Zum einen müsse die Marxsche Geschichtsphilosophie von seiner Soziologie getrennt werden. Der Klassenkampf sei eine soziologische Tatsache. Der Sozialismus hingegen müsse als das utopische Postulat der Geschichtsphilosophie angesehen werden. Das Wollen der neuen Weltordnung sei notwendig, es gehe über die soziologischen Gesetzmäßigkeiten hinaus und sei »aus diesen nicht ableitbar« (ebd.).

Es ist nicht uninteressant, dass Lukács dies mit einer Kritik an Hegel und einem Plädoyer für Kant verbindet. Seine Befangenheit im Neukantianismus wird noch einmal deutlich. Der Hegelianismus habe dazu beigetragen, dass eben der genannte Unterschied zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie nicht wahrgenommen worden sei. Und wenn dieses Wollen das Proletariat zum sozialistischen Erlöser der Menschheit und zum »Erben der klassischen deutschen Philosophie« gemacht habe, so, weil im Proletariat der – »alle irdischen Abhängigkeiten vernichtende – ethische Idealismus zur Wirklichkeit geworden« sei, »mit dem Kant und Fichte die alte Welt – metaphysisch von Grund auf ändern wollten« (Lukács, Bolschewismus, S. 29 f.). Zum anderen sei die bewusste moralische und weltanschauliche Entscheidung des Menschen unerlässlich, weil eine derartige weltgeschichtliche Wertveränderung sich nicht ohne Wertvernichtung vollziehen könne. Dies werde Bedauern auslösen, müsse an der Zielsetzung jedoch nichts ändern (ebd., S. 27 f.).

Und nicht nur das – Lukács stellt sich auch dem bei der praktischen Realisierung der sozialistischen Ideale sich einstellenden Problem, ob man »das Gute mit schlechten Mitteln, die Freiheit mit Unterdrückung erkämpfen« dürfe

(ebd., S. 31). Der moralische Charakter der Entscheidung ergebe sich daraus, dass es in diesem Klassenkampf nicht nur um die Interessen der Arbeiterklasse, sondern um die »Befreiung der ganzen Welt«, um die Aufhebung aller Klassenunterdrückung gehe (ebd., S. 29). Die unmittelbare Verwirklichung dieses Ziels ist mit einem vielschichtigen Dilemma verbunden. Entweder die Möglichkeit dazu wird sofort ergriffen, dann tritt die Herrschaft des Proletariats, die »letzte, skrupelloseste, unverhüllteste Klassenherrschaft« zutage. Dann muss man sich an »die Seite des Terrors und der Klassenunterdrückung stellen«. Kann man aber eine neue Weltordnung mit den verhassten Mitteln der alten Ordnung aufbauen? Oder entscheidet man sich für die neuen Methoden der »wahren Demokratie«? Dann müsse man damit rechnen, dass die »Mehrheit der Menschen diese Welt noch nicht will«. Dann müsse man solange warten, »bis die Menschheit von sich aus das zustande bringt, was wir schon immer erstrebt und als die einzig mögliche Lösung erkannt haben« (ebd., S. 31). Eine Verlangsamung des Tempos aber könne verheerende Wirkungen für den Verlauf der Revolution mit sich bringen. Ziele können sich verselbständigen und aus den Augen geraten, das Pathos des Wollens kann zurückgehen.

Die moralische Seite dieses Dilemmas ergibt sich daraus, dass in »beiden Entscheidungen furchtbare Sünden und die Möglichkeit maßloser Verirrungen verborgen sind, die man mit vollem Bewusstsein verantworten und auf sich nehmen muss« (ebd.). Die »Wahl zwischen den beiden Stellungnahmen ist« daher für Lukács »eine Frage des Glaubens«. Man muss an das gute Gelingen der Möglichkeit, für die man sich entscheidet, glauben. Lukács sieht in der ersten – der bolschewistischen – Entscheidung ein »unlösbares moralisches Problem«. Sie basiere auf der metaphysischen Annahme, dass aus dem Schlechten Gutes stammen kann. Die Entscheidung für die Demokratie hingegen verlange zwar »außerordentlichen Verzicht und Selbstlosigkeit«. Dies sei jedoch keine unlösbare Aufgabe (ebd., S. 33).

Um die Dramatik dieser Zeilen auf die Spitze zu treiben, erinnere ich daran, dass Lukács 1971 sagt: »Das Interesse an der Ethik hat mich zur Revolution geführt.« (GD, S. 85) Man kann sich über diese verschlungenen, vielfach verästelten Gedanken, Zweifel und Skrupel erheben und diese abtun. Nicht zu leugnen ist hingegen, dass Lukács hier in einer ganz bestimmten Situation und aus einem speziellen Gesichtswinkel heraus eminent wichtige Probleme

einer sozialistischen Veränderung der Wirklichkeit artikuliert, die nicht nur moralischen und nicht nur theoretischen Charakter tragen.

Zur Abrundung sei vermerkt, dass Lukács den hier aufgeworfenen und ähnlichen Fragen auch in weiteren, in diesen Monaten entstandenen Artikeln nachgegangen ist. So kommt er in **Taktik und Ethik** – drei Monate später – auf das Problem des Utopischen zurück. Der Endzweck des Sozialismus, die neue Weltordnung, sei utopisch und nicht utopisch. Utopisch, indem er über den Rahmen der alten Weltordnung hinausgehe. Zugleich nicht utopisch insofern, als die marxistische Klassenkampftheorie, in »dieser Hinsicht vollkommen der hegelschen Begriffsschöpfung« folgend, die »transzendente Zielsetzung zur immanenten hin« ändere. Der »Klassenkampf des Proletariats ist die Zielsetzung selbst und gleichzeitig deren Verwirklichung« (GuK, S. 47).

Ich muss noch einen dritten, ebenfalls 1919 geschriebenen Artikel erwähnen, der einen selten klaren Blick auf Kernprobleme von »Geschichte und Klassenbewusstsein« eröffnet, auf die höchst umstrittene Frage des proletarischen Klassenbewusstseins und auf das Verhältnis zu Hegel. Er trägt die lange Überschrift: **Das Problem geistiger Führung und die ›geistigen Arbeiter‹**, umfasst aber nur neun Seiten. Geistige Führung, so Lukács, könne nichts anderes sein als »Bewusstmachung der Entwicklung der Gesellschaft«, d. h. die klare Erkenntnis, dass die völlige Unabhängigkeit dieser Entwicklung vom menschlichen Bewusstsein ein bloßer Schein sei. Der allerdings könne nur solange bestehen, »bis diese blinden Kräfte durch diese Erkenntnis zum Bewusstsein erwacht sind« (GuK, S. 57). An dieser Stelle fügt Lukács eine Fußnote ein, die für alle weitere Darstellung von Bedeutung ist. Zum ersten Mal erwähnt er in dem hier interessierenden Zusammenhang ein Begriffspaar, dem wir noch oft begegnen werden. Es heißt dort, der Begriff des Bewusstseins sei in der klassischen deutschen Philosophie aufgetaucht. »Bewusstsein bedeutet jenes besondere Stadium der Erkenntnis, in dem **Subjekt** und das erkannte **Objekt** in ihrer Substanz homogen sind.« Die Tatsache der Erkenntnis rufe in dem erkannten Objekt eine wesentliche Änderung hervor: die in ihm schon früher vorhandene Tendenz wird »sicherer und kraftvoller«. Mit dem Unterschied zwischen Objekt und Subjekt verschwinde so auch der zwischen Theorie und Praxis. Die Theorie wird zur Aktion.

Die epochale Bedeutung der Theorie von Marx sei, dass ihr zufolge das Bewusstsein der Gesellschaft in ihr selbst, »in ihr und einzig und allein in ihr

verwirklicht worden ist« (ebd., S. 57 f.). Die Scheidung, der Dualismus zwischen Wirklichkeit und großen, utopischen Theorien habe in dieser Theorie keinen Platz. An diesem Punkt nun ist der Sprung der Gedankenentwicklung von Lukács zu Hegel bemerkenswert. Marx habe »das größte Erbe der Hegelschen Philosophie: den Gedanken der Entwicklung in dem Sinne, dass sich der Geist aus völliger Bewusstlosigkeit bis zum klaren Sich-Bewusstwerden einheitlich« entfalte, übernommen. Im Prozess der »einheitlichen Entwicklung der Gesellschaft« habe er »das sich selbst suchende und sich endlich findende Bewusstsein« erkannt. Auf diese Weise habe Marx die wirkliche bewegende Kraft der Weltentwicklung, den Klassenkampf, ins Bewusstsein gehoben. Das »durch die Lehre von Marx herausgebildete Klassenbewusstsein des Proletariats« sei der Beweis dafür, dass sich die wirklichen Bewegungsfaktoren der Geschichte »nicht wie Bestandteile einer Maschine ohne Bewusstsein (oder nach eingebilten Motiven [...]) betätigen« (ebd., S. 59). »Der Geist, ja der Sinn der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit trat in dem durch den Marxismus geschaffenen Klassenbewusstsein aus dem Zustand der Bewusstlosigkeit heraus.«

Im Folgenden differenziert Lukács begrifflich zwischen dem »Klassenbewusstsein in seiner bloßen Gegebenheit« – welches lediglich die Beziehungen der unmittelbaren Interessen des Proletariats zu den gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten herstellt – und dem »Bewusstwerden des Klassenbewusstseins«. Das bedeutet, über die unmittelbaren Gegensätze hinaus den weltgeschichtlichen Prozess zu erkennen, der durch diese Interessen und Kämpfe hinaus zu einer klassenlosen Gesellschaft führt.

Nicht ohne Pathos schließt Lukács den Artikel mit dem Satz: »Wir Marxisten glauben also nicht nur daran, dass die Entwicklung der Gesellschaft von dem so oft abgewerteten Geist geleitet wird, sondern wir wissen auch, dass es allein die Lehre von Marx ist, in der dieser Geist zum Bewusstsein wurde.« (ebd., S. 60)

László Sziklai, einer seiner bis zuletzt engsten Mitstreiter, schrieb 1986: »Lukács' theoretische Identifizierung mit der Bewegung war eine Entdeckungsreise. Ein langes qualvolles Auffinden. Das Auffinden der in der Geschichte der Philosophie nach Marx entstandenen, qualitativ neu entstandenen, qualitativ neuen Alternative.« Der »über die weitere Zukunft entscheidende Beitritt zur Partei« war »ein tief erlebter und durchdachter subjektiver Gestus« (Sziklai 1986, S. 176/173).