

Werner Jung

Körperware und Warenkörper. Lukács' Verdinglichungssessay

1. Entstehung und Rezeption

Für Lukács bedeutete die Veröffentlichung der Essaysammlung *Geschichte und Klassenbewusstsein* im Jahre 1923 den ersten Versuch, sich als marxistischer Theoretiker und Philosoph zu profilieren. Es handelt sich um ein Werk des Übergangs: es knüpft unter veränderten Vorzeichen zum einen an frühere Überlegungen aus Lukács' bürgerlicher, vormarxistischer Phase an, andererseits argumentiert der Verfasser noch nicht mit jener Härte, von der seine Schriften in den 30er und 40er Jahren aus dem Moskauer Exil nicht freizusprechen sind. *Geschichte und Klassenbewusstsein* reißt einen weiten Horizont auf und versammelt neben konkreten, aus tagespolitischen Aufgaben hervorgegangenen Überlegungen zu Organisationsfragen solche Arbeiten, die sich mit dem Status des Marxismus als wissenschaftlicher Methode und Weltanschauung befassen, und schließlich an zentraler Stelle Essays, die die Analyse von Kernbegriffen wie ›Entfremdung‹, ›Verdinglichung‹ oder ›Klassenbewusstsein‹ von den Höhen theoretischer Abstraktion auf die Ebene revolutionärer gesellschaftlicher Praxis herunterholen. Lukács greift dabei die Wissensbestände auf den Gebieten der Philosophie und Sozialwissenschaften auf und behandelt nebenbei auch die Problematik moderner Literatur und Kunst.

»But I do not hesitate to say that *History and Class Consciousness* is one of the most significant theoretical texts in the Marxist tradition. And from the strictly philosophical perspective, I believe that this is the single most important contribution to Marxist philosophy since Marx« – so der amerikanische Philosoph Tom Rockmore (1988, 2). Dabei braucht man freilich nicht so weit zu gehen wie Rockmore, um ihm dennoch Recht in dem Punkt zu geben, dass die Bedeutung von *Geschichte und Klassenbewusstsein* kaum überschätzt werden kann. Die Lektüre hat ebenso tiefe wie fruchtbare Spuren in Heideggers *Sein und Zeit* zurückgelassen (vgl. dazu Goldmann 1975) wie in Walter Benjamins Arbeiten, der »seine Analyse des Verfalls der deutschen Gesellschaft [...] zu einem geschichtsphilosophisch und erkenntnistheoretisch kohärenten System erhoben« sah (Witte 1985, 55). Und nicht nur die Kritische Theorie, deren Kultur- und Gesellschaftsanalyse – zusammengefasst im Begriff des universellen, systematischen Verblendungszusammenhangs – auf Lukács' Verdinglichungstheorem zurückverweist, sondern auch so unterschiedliche Figuren wie Sartre oder Merleau-Ponty sind tief beeinflusst worden von Lukács' Essaysammlung. *Geschichte und Klassenbewusstsein* ist so etwas wie der Gründungstext des westlichen Marxismus und verschiedener Spielarten des Neomarxismus.

So wichtig Lukács' Buch aber auf der einen Seite für diese Bewegungen ist, so barsch ist das Urteil der Parteiorthodoxie, das ein bundesdeutscher Kommunist – rund sechzig Jahre nach der Erstveröffentlichung – noch einmal auf den Punkt

brachte: *Geschichte und Klassenbewusstsein* sei die »Pandora-Büchse des modernen Revisionismus« (Steigerwald 1980, 113).

Bereits unmittelbar nach der Veröffentlichung ist Lukács von Sinowjew, Deborin, Revai und seinem früheren Freund Rudas scharf abgestraft worden. Man warf ihm den Rückgang auf die hegelsche Philosophie und die Überbetonung des Bewusstseinsfaktors vor (Revai) und hielt insgesamt Lukács' Konzept für einen Rückfall in den subjektiven Idealismus. Darüber hinaus sei das Buch – so Rudas – eklektisch und enthalte primitive Irrtümer. Rudas, für den der Marxismus »reine Naturwissenschaft« ist (1924, 674), erkennt zudem in Lukács' Buch »ganz die Rickert-Webersche Sprache« wieder (678). Daran ist diesseits aller Polemik gewiss so viel richtig, dass Rudas die eigentümliche Ideenverknüpfung, eine Amalgamierung hegelscher, marxischer und lebensphilosophischer Überlegungen, im Konzept von Geschichte und Klassenbewusstsein klar sieht.

Lukács selbst hat an mehreren Stellen, u.a. im Verdinglichungsaufsatz, auf Simmels Philosophie des Geldes – einem »in Einzelheiten sehr interessanten und scharfsinnigen Buch« (GK, 187; GW 2, 270) – und Webers Rationalisierungstheorem (188ff; 270ff) ausdrücklich hingewiesen. Simmels Ansicht von der Versachlichung des Lebens und Webers Theorem der rationalen Kalkulation, die der kapitalistischen Wirtschaftsordnung zugrunde liegt, verknüpft Lukács dann mit dem marxischen Warenbegriff, wie ihn dieser vor allem im Fetischismuskapitel des Kapital analysiert hat, und beruft sich dabei methodisch auf die Gesetze der hegelschen Dialektik. Gerichtet ist dieses anspruchsvolle Unternehmen nicht zuletzt gegen den (praktischen) Opportunismus und (theoretischen) Positivismus der Vertreter der II. Internationale (Bernstein, Kautsky), die den Marxismus unter Eliminierung der dialektischen Methode und damit des hegelschen Erbes auf das Maß einer reinen Tatsachenwissenschaft zurechtgestutzt hatten. Demgegenüber will Lukács aufzeigen, was die hegelsche Dialektik »sachlich für den Marxismus bedeutet« (GK, Vorwort 1922, 53; GW 2, 166). Er will »die noch höchst aktuellen Tendenzen seines Denkens wieder wirksam und lebendig werden« lassen (55; 167).

Wie gesagt, eine breite Spur von Rezeptionszeugnissen zieht sich seit den ersten Beschäftigungen mit Lukács' marxistischen Denk- und Fingerübungen bis in unsere Tage, wobei deutliche Wellenbewegungen zu erkennen sind: auf die einerseits harsche Abkanzlung durch die Vertreter der kommunistischen Internationale, die andererseits willkommene Ankündigung eines undogmatischen Marxismus, folgen Jahrzehnte des Schweigens, bis die Studentenbewegung in den westlichen Staaten auf der Suche nach Orientierungsbojen erneut auf das Buch gestoßen ist – und hier oftmals allererst den Marxismus lernt. Jetzt sind es in erster Linie Fragen der Organisation und der Parteiförmigkeit der kommunistischen Bewegung, des Verhältnisses von Spontaneität und Bewusstsein. Größere Resonanz hatte eine Diskussionsrunde aus dem Jahre 1969 zwischen Furio Cerutti, Detlev Claussen, Hans-Jürgen Krahl, Oskar Negt und Alfred Schmidt. Krahl bringt die Bedeutung Lukács' auf den Punkt, wenn er auf das Klassenbewusstseinstheorem abhebt: »Klassenbewusstsein wird rekonstruiert im Bezugsrahmen der Organisationsfrage als manipulatives und partei-

liches Totalitätsbewusstsein.« (Diskussion 1969, 14) Hierin erkennt er nicht zuletzt, was die besondere Aktualität für die politischen Protestbewegungen Westeuropas ausmacht, »die Aufdeckung der durch die Zweite Internationale verschütteten emanzipativen Subjektivitätsdimension des Marxismus« (18).

Der Erhitzung der studentischen Gemüter folgen in den 70er und 80er Jahren zumeist Ernüchterung, Realpolitik und ein sozialdemokratisch infiziertes Denken, das weder eine konzeptive Ideologie noch große Sprünge kennt – Sir Karl R. Popper avanciert zum Haus- und Hofphilosophen von Kanzler Schmidts Gnaden. Von der nachfolgenden kohlschen Wende und dem endgültigen (linken) Katzenjammer nach und seit 89 gänzlich zu schweigen. Dennoch: Lukács' Essays und Überlegungen wirken weiter, sein gärendes Ferment bleibt erkennbar. Sei es durch die Bemühungen der 1996 gegründeten Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft, ihren Tagungen und Jahrbüchern, in denen immer wieder – etwa in Form von Dossiers – auf die Bedeutung und Aktualität von *Geschichte und Klassenbewusstsein* hingewiesen worden ist, oder sei es durch vielfältige und vielgestaltige Rezeptionsweisen im außereuropäischen Ausland, etwa in Südostasien oder in Südamerika. Ja, Anschlüsse und Schnittstellen – ich werde zum Ende noch einmal kurz darauf zurückkommen – gibt es etliche. Kein letztes Wort, aber gewiss eine zutreffende Einschätzung haben Markus Bitterolf und Denis Maier formuliert: »Aus der Distanz fast eines Jahrhunderts ist ›Geschichte und Klassenbewusstsein‹ ein immer noch faszinierender Text, ein klassisches Werk der an Marx anknüpfenden Kritik der bürgerlichen Ökonomie und Gesellschaft. Die Faszination folgt daraus, dass die Studien die ›Krise des Marxismus‹ (Korsch) reflektieren: die Krise der Arbeiterbewegung und der Kritik der politischen Ökonomie im Kontext des Imperialismus, des Ersten Weltkriegs, der proletarischen Revolutionen und der Spaltung der Arbeiterklasse.« (2012, 3)

2. Systematisches

Die beiden zentralen Begriffe, ›Totalität‹ und ›Verdinglichung‹, korrelieren. Totalität verweist zurück auf die hegelsche Philosophie – »Das Wahre ist das Ganze« (W 3, Vorrede) –, deren Impuls der junge Marx übernimmt und materialistisch rückübersetzt in die Bestimmung vom Konkreten als der »Zusammenfassung vieler Bestimmungen« und »Einheit des Mannigfaltigen« (MEW 42, 21f). Im Begriff der Verdinglichung charakterisiert Lukács demgegenüber – ausgehend vom entfremdeten Produktionsprozess in der kapitalistischen Formation – die faktische Struktur des gesellschaftlichen Seins. Denn mit der Entwicklung des Kapitalismus habe sich die Verdinglichungsstruktur »immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewusstsein der Menschen hinein[versenkt]« (GK, 185; GW 2, 268). Ausgangspunkt sei zwar die Produktionsweise – der Warenfetischismus –, doch mit dem fortschreitenden Prozess der Kapitalisierung würden schließlich alle Subsysteme der kapitalistischen Gesellschaft dieselbe homologe Struktur aufweisen (vgl. dazu auch noch Habermas 1981, Bd. 1, 479f). »Die Verwandlung der Warenbeziehung in ein Ding von ›gespenstiger Gegenständlichkeit‹ kann also bei dem Zur-Ware-Werden

aller Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung nicht stehen bleiben. Sie drückt dem ganzen Bewusstsein des Menschen ihre Struktur auf: seine Eigenschaften und Fähigkeiten verknüpfen sich nicht mehr zur organischen Einheit der Person, sondern erscheinen als ›Dinge‹, die der Mensch ebenso ›besitzt‹ und ›veräußert‹, wie die verschiedenen Gegenstände der äußeren Welt.« (GK, 194; GW 2, 275) An diesem Punkt, bei der Präzisierung des Fetischismus, bemüht Lukács die webersche Kapitalismusanalyse, die den Kapitalisierungsprozess entscheidend an die Herausbildung des (neuzeitlichen) Begriffs einer (halbierten) Zweckrationalität knüpft. Der Geist des Kapitalismus, der in Begriffen der Berechenbarkeit und Kalkulation gründet, sei zwar partiell rational – etwa im Komplex eines Einzelunternehmens –, führe aber unweigerlich zur Anarchie der Gesamtproduktion, zur undurchschauten und undurchschaubaren kapitalistischen Produktionsweise.

Zu erinnern ist hier an Lukács' intellektuelle Entwicklung, die sich in ständiger Auseinandersetzung mit herrschenden Tendenzen vollzogen hat – sei's in der Beschäftigung mit der europäischen Kunst und Literatur der Jahrhundertwende, so in *Die Seele und die Formen*, oder hinsichtlich der philosophischen Strömungen seiner Zeit, in der kritischen Aneignung der Lebensphilosophie Diltheys oder Simmels, des südwestdeutschen Neukantianismus von Rickert, Windelband und Lask oder der Soziologie Max Webers. Ein Blick in die Theorie des Romans sowie die geplante Dostojewski-Monographie, wozu die Romantheorie den einleitenden Teil darstellen sollte, macht deutlich, dass sich Lukács in den Kriegsjahren außerdem intensiv mit Hegel und dem Hegelianismus beschäftigt hat. Die leitenden Kategorien, problematisches Individuum und Totalität, anhand derer Lukács die europäische Romangeschichte rekonstruiert – vom abstrakten Idealismus eines Don Quichotte bis zur Desillusionsromantik der *Education sentimentale* und schließlich zu den Romanen Tolstojs und Dostojewskis –, deuten die Richtung an, in die sich die Argumentation bewegt: den Roman zum einen als künstlerisch-literarischen Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft, einer Situation der (vielfach zitierten) »transzendentalen Obdachlosigkeit«, zum anderen als Opposition gegen diese Entfremdung zu begreifen. Das verbindet sich beim jungen Lukács mit der Suche nach einer neuen transzendentalen Heimat in einer »Gesellschaft der Liebe«, die der 25jährige noch im Rückgriff auf die Frühromantik zu sehen geglaubt hat und unter dem Eindruck der Oktoberrevolution und der ungarischen Räterepublik nun realhistorisch situiert.

Um es thesenhaft zuzuspitzen: die Essays von *Geschichte und Klassenbewusstsein* lösen die utopischen Versprechen des vormarxistischen Lukács ein. Endlich glaubt der hartnäckige und unnachsichtige Kritiker der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft und Kultur auch das materielle Substrat gefunden zu haben: die Bewegungsgesetze der Realität selbst samt ihrer (mit dem Jugendfreund Ernst Bloch zu sprechen) »Tendenzen und Latenzen«. Dies verdeutlicht Lukács insbesondere im Essay über das Klassenbewusstsein sowie im Verdinglichungsaufsatz. Hierin beschäftigt er sich vor allem mit der Geschichte der bürgerlichen Philosophie. Dabei erweist sich Lukács als glänzender »Kritiker der unreinen Vernunft« (Sziklai 1987), der nach dem Zusammenbruch der großen Systeme des Deutschen

Idealismus die Unfähigkeit spätheidelistischer, später dann positivistischer wie neoidealistic (neukantianischer) Systeme zur Totalitätserkenntnis attackiert. In der Auseinandersetzung mit der rickert-windelbandschen Wertphilosophie, die von den historischen Wissenschaften als von bloßen Tatsachenwissenschaften spricht (vgl. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* von Rickert, *Vom System der Kategorien* von Windelband), macht Lukács auf den unmittelbaren, bloß kontemplativen Charakter dieser Philosophie aufmerksam, die die Fähigkeit zur perspektivischen Zusammenschau und zur Synthese verloren habe. Damit aber kapituliere sie vor der Wirklichkeit, die sie – wie man mit dem späten Lukács der Ontologie sagen könnte – »bloß affizierend zur Kenntnis nimmt«, ohne sie jedoch wirklich zu begreifen. Sie bleibe in der »Unmittelbarkeit des gedankenlosen Alltags« befangen (GK, 195; GW 2, 276). Die bürgerliche Philosophie weist, so Lukács zusammenfassend, insgesamt eine »Doppeltendenz ihrer Entwicklung« auf: einerseits konzidiert er ihr, »dass sie die Einzelheiten ihres gesellschaftlichen Daseins im steigenden Maße beherrscht, den Formen ihrer Bedürfnisse unterwirft«, andererseits und zugleich aber wirft er ihr vor, dass sie »die Möglichkeit zur gedanklichen Bewältigung der Gesellschaft als Totalität und damit die Berufenheit zu ihrer Führung verliert« (GK, 224f; GW 2, 299).

Im Anschluss an die Diskussion mit der Philosophie beschäftigt sich Lukács mit der Kunst, genauer mit dem Kunstbegriff, wie er von der Ästhetik der Klassik und des Deutschen Idealismus gefasst worden ist. Zu Recht sieht Lukács in der Kunst der deutschen Klassik und ihrer ästhetischen Reflexion eine Reaktion und Opposition gegen die offenkundig gewordene gesellschaftliche Entfremdung/Verdinglichung, die jedoch nach der falschen Seite hin – der (Re-)Ästhetisierung des Lebens – überwunden werden soll. Dies verdeutlicht er anhand von Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen. »Es wird auf der einen Seite erkannt, dass das gesellschaftliche Sein den Menschen als Menschen vernichtet hat. Es wird zugleich auf der anderen Seite das Prinzip aufgezeigt: wie der gesellschaftlich vernichtete, zerstückelte, zwischen Teilsystemen verteilte Mensch gedanklich wieder hergestellt werden soll.« (GK, 251f; GW 2, 319) Lukács erkennt richtig, dass bei Schiller »das Grundproblem der klassischen Philosophie« (ebd.) ästhetisch reformuliert wird, zugleich aber – hinsichtlich der Lösungsmöglichkeiten – mit »Notwendigkeit« scheitert. Klar umreißt Lukács die schillersche Aporie: »Wenn der Mensch nur ›wo er spielt‹ ganz Mensch ist, so können zwar von hier aus sämtliche Inhalte des Lebens erfasst und in dieser – in der ästhetischen Form, so weit sie auch gefasst werden mag – der ertötenden Wirkung des verdinglichenden Mechanismus entrissen werden. Sie werden aber doch nur, insofern sie ästhetisch werden, dieser Ertötung entrissen. D.h. die Welt muss entweder ästhetisiert werden, was ein Ausweichen vor dem eigentlichen Problem bedeutet und in einer anderen Weise das Subjekt wieder in ein rein kontemplatives verwandelt und die ›Tathandlung‹ zunichte macht. Oder das ästhetische Prinzip wird zum Gestaltungsprinzip der objektiven Wirklichkeit erhoben: dann aber muss das Auffinden des intuitiven Verstandes mythologisiert werden.« (GK, 253; GW 2, 320f)

Wenngleich Kunst und Ästhetik der deutschen Klassik »das entscheidende Vorbild für die Möglichkeit einer konkreten Totalität« (Aptitzsch 1977, 96) abgeben, so indiziert doch die Hypertrophie ihres ästhetischen Versöhnungsparadigmas die Unmöglichkeit gesellschaftlicher Realisierung. Beide, Kunst und Philosophie, haben auf dem weiteren Weg durchs 19. Jahrhundert die Fähigkeit eingebüßt, die konkrete Totalität der Wirklichkeit gedanklich zu erfassen bzw. anschaulich zu gestalten.

Die Lösung für das Grundproblem der Philosophie glaubt Lukács in dem zu sehen, was er den »Standpunkt des Proletariats« nennt. Dabei greift er zurück auf den Essay *Klassenbewusstsein* von 1920. Das Proletariat ist für Lukács noch das einzige Subjekt der Geschichte. Der Ort, an dem sich die Identität von Subjekt und Objekt vollzieht, ist das proletarische Klassenbewusstsein. Damit bleibt Lukács freilich letzten Endes im Bann der idealistischen Philosophie befangen. Denn im Grunde wird nur das hegelsche Weltgeist-Konzept durch das proletarische Klassenbewusstsein substituiert. Die Möglichkeit zur revolutionären Veränderung der bürgerlichen Gesellschaft wird, auch wenn Lukács ein materielles Substrat, die proletarische Klasse, zugrunde legt, am Ende bewusstseins- und identitätsphilosophisch realisiert in eben dem Sinne, wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* die Dialektik des herrischen und des knechtischen Bewusstseins vorgeführt hat.

Bereits Hegel hatte, wofür ihm Marx seine tiefe Anerkennung gezollt hat (MEW Egbd. 1, 568-88), mit genialem Blick auf die Bedeutung des Arbeitsbegriffs hingewiesen. Die Arbeit sei für das knechtische Bewusstsein ein Bildungsfaktor ohnegleichen, insofern nämlich nur das arbeitende Bewusstsein »zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst« gelangt (W 3, 154). Das ist jedoch nur die eine Seite der Arbeit, die Arbeit an sich. Die andere Seite – mit Marx ließe sich sagen: ihre gesellschaftliche Determiniertheit, d.h. ihre Erscheinungsweise als Lohnarbeit – hat Hegel ebenfalls, kryptisch zwar, zur Sprache gebracht. Lohnarbeit – bei Hegel das Faktum, dass dem sich zur Dingheit entäußernden Knecht eben die Dingwelt wieder entzogen und damit die Rücknahme der Entäußerung verunmöglicht wird – ist »gehemmte Begierde, aufgehaltene Verschwinden« (153). Hans Heinz Holz hat in seiner Interpretation des hegelschen Arbeitsbegriffs sogar von der Verdinglichung des Knechts gesprochen, womit er, ohne freilich auf Lukács hinzuweisen, exakt den Einsatzpunkt von dessen Klassenbewusstseinstheorem benannt hat. Der Knecht muss sich dem Herrn verdingen, »denn er wird ihm zum Ding, mit dem jener umgeht und das er gebraucht. [...] Indem der Knecht sich für den Herrn verdinglicht, da er sich ihm verdingt, kann er nun nicht mehr zum Mitmenschen, sondern nur noch zum Gebrauchsgegenstand, das heißt zum Produktionsmittel werden. Die Ausbeutung gehört demgemäß zur Institution der Klassengesellschaft und zum Bewusstsein des Herrn.« (Holz 1968, 35)

Das Proletariat und sein Klassenbewusstsein, das Lukács unter Verweis auf Webers Idealtypenlehre mit dem Attribut der Zurechnung (vgl. GK, 126ff; GW 2, 223ff) versieht, ist – zumindest der Möglichkeit nach – in der Lage, die konkrete Totalität der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu begreifen. Und nur das zugerechnete proletarische Klassenbewusstsein vermag dies. An einer anderen Stelle hat Lukács davon gesprochen, dass es innerhalb der kapitalistischen

Formation nur zwei reine Klassen gebe, die Bourgeoisie und das Proletariat (vgl. GK, 132 u. 139; GW 2, 228 u. 233). Jedoch ist die Bourgeoisie nicht mehr in der Lage, das »Ganze der Gesellschaft« (GK, 158; GW 2, 247) zu erfassen. Dafür bietet Lukács im Essay *Klassenbewusstsein* an einer Stelle eine gedrängte Zusammenfassung. »Diese tragische Lage der Bourgeoisie«, heißt es dort, »spiegelt sich geschichtlich darin, dass sie ihren Vorgänger, den Feudalismus, noch nicht niedergerungen hat, als der neue Feind, das Proletariat, schon erschienen ist; ihre politische Erscheinungsform war, dass die Bekämpfung der ständischen Organisation der Gesellschaft im Namen einer ›Freiheit‹ geleistet wurde, die im Moment des Sieges zu einer neuen Unterdrückung verwandelt werden musste; soziologisch zeigt sich der Widerspruch darin, dass die Bourgeoisie, obwohl ihre Gesellschaftsform erst den Klassenkampf rein in Erscheinung treten ließ, obwohl sie zuerst ihn als Tatsache geschichtlich fixiert hat, doch theoretisch wie praktisch alles daran setzen muss, die Tatsache des Klassenkampfes aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein verschwinden zu lassen; ideologisch betrachtet, erblicken wir denselben Zwiespalt, wenn die Entfaltung der Bourgeoisie einerseits der Individualität eine früher nie dagewesene Bedeutung verleiht, andererseits durch die ökonomischen Bedingungen dieses Individualismus, durch die Verdinglichung, welche die Warenproduktion schafft, jede Individualität aufhebt.« (GK, 142; GW 2, 235f) Bleibt also nur das Proletariat und sein Klassenbewusstsein. Die historische Chance, ja Aufgabe des Proletariats sieht Lukács in der Erkenntnis des historischen Prozesses einerseits und der Überwindung der bürgerlich-kapitalistischen Formation andererseits. Die Möglichkeiten dazu sind mit der Tatsache gegeben, dass die proletarische Klasse als Objekt der Ausbeutung zugleich das Bewusstsein der Ware selbst, also der Verdinglichung und, da diese die Gesamtstruktur der Formation prägt, der Gesellschaft als konkreter Totalität darstellt. Metaphorisch formuliert: indem das proletarische Klassenbewusstsein am eigenen proletarischen Leib den Warenkörper als Körperware, die auf dem Markt verhandelt wird, erfährt und realisiert, wird es zum neuen Subjekt-Objekt der Geschichte. Im Klassenbewusstsein des Proletariats wird so am Ende die Substanz wieder Subjekt. »Vor allem kann sich der Arbeiter über sein gesellschaftliches Sein nur dann bewusst werden, wenn er über sich selbst als Ware bewusst wird. Sein unmittelbares Sein stellt ihn [...] als reines und bloßes Objekt in den Produktionsprozess ein. Indem sich diese Unmittelbarkeit als Folge von mannigfaltigen Vermittlungen erweist, indem es klar zu werden beginnt, was alles diese Unmittelbarkeit voraussetzt, beginnen die fetischistischen Formen der Warenstruktur zu zerfallen: der Arbeiter erkennt sich selbst und seine eigenen Beziehungen zum Kapital in der Ware. Soweit er noch praktisch unfähig ist, sich über diese Objektrolle zu erheben, ist sein Bewusstsein: das Selbstbewusstsein der Ware; oder anders ausgedrückt: die Selbsterkenntnis, die Selbstenthüllung der auf Warenproduktion, auf Warenverkehr fundierten kapitalistischen Gesellschaft.« (GK, 295; GW 2, 352) In dem Maße, wie es gelingt, die »Vermittlungen«, wie Lukács in der Hegel-Marx-Nachfolge formuliert, deutlich werden zu lassen und damit zur Erkenntnis eben der Gesellschaft als ganzer zu

gelangen, werden die Voraussetzungen zur Überwindung dieser verdinglichten Gesellschaft geschaffen. Dennoch, so schränkt Lukács ein und zieht hierin die Konsequenz aus den Erfahrungen mit dem gescheiterten Räteexperiment in Ungarn, vermag dies das Einzel- oder Alltagsbewusstsein des Proletariats nicht. Im Gegenteil. Es bleibt vielmehr häufig auf der Stufe der bloßen Unmittelbarkeit, des »schädlichen Raums« der Gegenwart (GK, 348; GW 2, 392) stehen, den Lukács – Bloch folgend – als »Dunkel des gelebten Augenblicks« bezeichnet. Nur das Klassenbewusstsein der Gesamtklasse, ein Bewusstsein, das Lukács als »rationell angemessene Reaktion« auf eine »bestimmte typische Lage im Produktionsprozess« definiert (GK, 126; GW 2, 223f), ist in der Lage, die konkrete Totalität der gesellschaftlichen Situation zu erkennen. Dies nennt Lukács auch die »Kategorie der objektiven Möglichkeit« (ebd.) – eine Kategorie, die noch in den Spätschriften, der Ästhetik, der Ontologie und einer geplanten (jedoch nicht mehr realisierten) marxistischen Ethik, eine erhebliche Rolle spielt. »Indem das Bewusstsein auf das Ganze der Gesellschaft bezogen wird, werden jene Gedanken, Empfindungen usw. erkannt, die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben würden, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr heraus ergebenden Interessen sowohl in Bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den – diesen Interessen gemäßen – Aufbau der ganzen Gesellschaft vollkommen zu erfassen fähig wären; die Gedanken usw. also, die ihrer objektiven Lage angemessen sind.« (GK, 126; GW 2, 223)

Aus dem Gegensatz zwischen dem empirischen Einzel- oder Alltagsbewusstsein und dem (zugerechneten) Klassenbewusstsein ergibt sich nun freilich die Frage, auf welche Weise der revolutionäre Prozess vorangetrieben werden kann. Damit sind wir am Ende bei Lukács' Organisationstheorie, wie sie in dem Aufsatz über Rosa Luxemburg sowie in dem Essay *Methodisches zur Organisationsfrage* (1922) entwickelt worden ist, angelangt. Lukács sieht in der Organisation der kommunistischen Partei die Objektivation des proletarischen Klassenbewusstseins. Sie ist »die Form der Vermittlung zwischen Theorie und Praxis« (GK, 457; GW 2, 475) und der nach außen getretene »bewusste Gesamtwille« (GK, 480; GW 2, 493) der Klasse. Wenn man das Proletariat als das materielle Substrat des historischen Progresses und das Klassenbewusstsein als den Ort, an dem sich die Identität von Subjekt und Objekt vollzieht, ansprechen kann, dann muss man die Partei als den Transmissionsriemen begreifen, der den teleologischen Geschichtsprozess in Gang hält. Ihre Praxis ist nichts anderes als die »Realisierung des Hegelschen Weltgeistes« (Dannemann 1987, 162). Das geht freilich nicht ohne »recht brutale Mystifizierungen« (ebd.) ab. So fordert Lukács vom einzelnen Proletarier »das bewusste Sich-unterordnen« unter den Gesamtwillen der Partei und eine eiserne Disziplin (GK, 480f; GW 2, 493). Sie sind der Preis, den der einzelne – und auch und besonders der Intellektuelle Lukács – für die Eintrittskarte zu zahlen hat, um auf dem Welttheater als Akteur am Drama der Weltgeschichte weiter teilzunehmen.

Lukács hat nach den Kritiken seines Buches Selbstkritik geübt und einige Einschätzungen zurückgenommen. 1924 publiziert er die kleine Broschüre Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken, die implizit manche Theoreme aus

Geschichte und Klassenbewusstsein widerruft, worauf dann das – damals unveröffentlichte – Typoskript *Chvostismus und Dialektik* (1925/26) folgt, das sich ebenfalls mit seinen Kritikern auseinandersetzt. In Bezug auf seine Parteitheorie übergipfelt er allerdings noch den Messianismus aus *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Denn: Die kommunistische Partei bolschewistischen Typs müsse sich durch »größte Straffheit und Strenge« auszeichnen (Lenin, 240; GW 2, 543); sie fordere »zielklare, zu jedem Opfer bereite Revolutionäre« (229; 535). Unter dem Deckmantel einer Apologie Lenins, dem »einigen Marx ebenbürtigen Theoretiker« (216; 526), kritisiert Lukács seine älteren Sympathien für Rosa Luxemburg. So erklärt er denn auch die in *Taktik und Ethik* (1919) beschworene Spontaneitätstheorie zum »Illusionismus«, »als ob das richtige, zur Führung befähigende Klassenbewusstsein im Proletariat allmählich, reibungs- und rückfallslos, von selbst entstehen; als ob das Proletariat ideologisch in seinen klassenmäßig-revolutionären Beruf hineinwachsen könnte.« (228; 534) Nein, es braucht den starken Arm der Partei und die starke kommunistische Führerpersönlichkeit.

Die Zugehörigkeit zur kommunistischen Weltbewegung mag auch die z.T. nicht recht nachvollziehbaren Selbstkritiken erklären. Am Ende seines Lebens hat er dennoch der Neuausgabe seiner Frühschriften zugestimmt – m.a.W.: er hat eben doch nichts zurückgenommen! Das liegt ganz auf der Fluchtlinie seiner späten Selbsteinschätzung, wie sie unmissverständlich in der geplanten Autobiographie Gelebtes Denken und in damit zusammenhängenden Interviews mit István Eörsi zum Ausdruck gekommen ist: es gebe, so Lukács, in seiner Entwicklung keine anorganischen Elemente, alles sei vielmehr immer nur die Fortsetzung von etwas (vgl. GD, 132; GA 18, 117). – In meiner Wahrnehmung und Deutung von Lukács: der Weg von der Utopie zur Ontologie (vgl. Jung 2001).

3. Anschlüsse und Schnittstellen

Lukács immer wieder seine Fehleinschätzungen und Fehler vorzuhalten, ist gewiss berechtigt, aber auch billig. Denn vieles von dem, was ihm spätere Kritiker vorgerechnet haben, hat er selbst im Vorwort zur Neuedition von *Geschichte und Klassenbewusstsein* 1967 zum Ausdruck gebracht: Da ist der hemmungslose Hegelianismus samt Überstrapazierung des Klassenbewusstseinstheorems, da sind eine unzureichende Erfassung des marxischen Warenbegriffs und der Wertformanalyse, insgesamt eine Hypostasierung des Proletariats zur herrschenden Klasse. Gewiss hat hier Nietzsche Marx über die Schulter geschaut. »Das von Lukács stilisierte und elitäre Klassenbewusstsein ist Ausdruck eines unbedingten, aber taktisch geschickt vorgehenden Willens zur Macht und zugleich theoretische Begründung des praktischen Geltungsanspruchs einer jugendlich-kraftvoll erscheinenden politischen Fundamentalopposition in Gestalt des Proletariats« (Tietz/Caysa 2005, 94).

Die Frage muss anders gestellt werden. Nämlich: welche Anschlüsse und Schnittstellen sind (noch) möglich? Wo gibt es so etwas wie Diskursüberschneidungen? Hier nur drei sehr sporadische Hinweise. – Es bleibt zunächst festzuhalten,

worauf Peter Hallward hingewiesen hat, dass eine »praxisorientierte Philosophie«, wie sie Lukács mit *Geschichte und Klassenbewusstsein* vorgelegt hat, auch »nach den politischen Rückschlägen der 1920er Jahre nicht ausgestorben« ist (2012, 155). Das ist das eine, der Impuls nach vorne, gewiss mit einer starken ethischen Implikation versehen. Sodann der Anspruch auf Totalität, utopisch oder auch ontologisch: Wirklichkeit in ihrem Gewordensein wie ihrem Werden zu erkennen. Und warum nicht unter den Auspizien von – milder formuliert – der Entfremdung bzw. – rigoroser – der Verdinglichung, die heute aktueller denn je sind. Rahel Jaeggi etwa hat in einigen Beiträgen unter Bezug auf Lukács vom »Potential des Verdinglichungskonzepts« gesprochen: »Wenn Verdinglichung dazu führt, dass sich ›Individuen in ihren eigenen Handlungen nicht wiederfinden‹ (Habermas), dann zeigt sich eine Stärke der Verdinglichungskritik darin, Sinnverlust und Freiheitsverlust, Indifferenz und Entmächtigung zusammenzudenken. Sich als ›Autor seiner eigenen Handlungen‹ erkennen zu können, nämlich setzt beides voraus: die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, aber auch die Möglichkeit der sinnhaften Bezugnahme auf die Welt, die sich so erst als möglicher Handlungsraum darstellt.« (1998/99, 71) Und Axel Honneth, für den Lukács sowieso der einzige Philosoph des Marxismus des 20. Jahrhunderts ist (vgl. etwa Honneth 1998/99, 89), denkt Lukács' Konzept der Verdinglichung dahingehend weiter, dass er – ausgehend von einer diagnostizierten »Anerkennungsvergessenheit«, die Honneth unter Rückgriff auf das hegelsche Prinzip der Anerkennung als zentraler Konstitution ebenso des Ich wie von dessen sozialen Beziehungen und Rollen definiert – in ihm »die sozialontologische Erklärung einer Pathologie unserer Lebenspraxis« erkennt, wodurch die »Verkümmerng oder Verzerrung einer ursprünglichen Praxis [...], in der der Mensch zu sich und zu seiner Umwelt ein anteilnehmendes Verhältnis einnimmt« (2005, 17 u. 27), deutlich wird. Er habe, so Honneth, seinen Text »nicht ohne Besorgnis darüber geschrieben«, »dass unsere Gesellschaft eine Entwicklung nehmen könnte, die Lukács vor achtzig Jahren mit unzureichenden Mitteln und in weit überzogener Verallgemeinerung vorausgesehen hat« (107). Ins Positive gewendet, könnte die Einsicht in diese pathologische Struktur dahin führen, was Michael Hardt und Antonio Negri nicht zuletzt Benjamin, Adorno und Lukács als Denkmäler, die »die Abenddämmerung der Moderne wahrgenommen haben«, hoch anrechnen: »die Ontologie des Möglichen« als »zentralen Untersuchungsgegenstand« auszumachen (Hardt/Negri 2002, 375). Kein Ende in Sicht – lotta continua.

Literatur

- Apitzsch, Ursula, *Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977
- Bitterolf, Markus, u. Denis Maier, »Fortdauernder Sturm. Einleitung«, in: Lukács, Georg u.a., *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, Freiburg 2012, 7-21 (auch auf: www.isf-freiburg.org; zit. nach der Netzversion)
- Dannemann, Rüdiger, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*, Frankfurt/M 1987
- Goldmann, Lucien, *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Darmstadt-Neuwied 1975
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M 1981
- Hallward, Peter, »Kommunismus des Intellekts, Kommunismus des Willens«, in: Douzinas, Costas, u. Slavoj Žižek (Hg.), *Die Idee des Kommunismus*, Bd. 1, Hamburg 2012, 141-63
- Hardt, Michael, u. Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt-New York 2002
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, hgg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt/M 1979 (zit. W)
- Holz, Hans Heinz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Berlin 1968
- Honneth, Axel, »im Gespräch mit Rüdiger Dannemann«, in: *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Bd. 3, 73-89
- ders., *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M 2005
- Jaeggi, Rahel, »Verdinglichung – ein aktueller Begriff?«, in: *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Bd. 3, 68-72
- Jung, Werner, *Von der Utopie zur Ontologie. Lukács-Studien*, Bielefeld 2001
- Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Bde. 1-10, hgg. v. Frank Benseler u. Werner Jung; ab Bd. 11 hgg. v. Frank Benseler und Rüdiger Dannemann, Bern u.a. 1997ff
- Lukács, Georg, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, (Red.) István Eörsi, Frankfurt/M 1981 (zit. GD)
- ders., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt-Neuwied 1976 (zit. GK)
- ders., »Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken«, in: ders., *Organisation und Illusion. Politische Aufsätze III. 1921-1924*, hgg. v. Jörg Kammler und Frank Benseler, Darmstadt-Neuwied 1977, 209-301
- ders., *Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied 1968 (zit. GW 2)
- ders., *Autobiographische Texte und Gespräche*, hgg. v. Frank Benseler und Werner Jung unter Mitarbeit von Dieter Redlich, Bielefeld 2005 (zit. GW 18)
- Marx, Karl, u. Friedrich Engels, *Werke*, 39 Bde. u. Erg.Bde., Berlin 1956-1968 (zit. MEW)
- Marx, Karl, *Grundrisse der politischen Ökonomie*, Berlin 1974 (zit. MEW 42)
- Rockmore, Tom (Hg.), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Dordrecht 1988
- Rudas, Ladislaus, »Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács«, in: *Arbeiterliteratur*, 1924, H. 10, 669-97 u. H. 12, 1064-89
- Steigerwald, Robert, *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Berlin/DDR 1980
- Sziklai, László, *Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945*, Köln 1986
- Tietz, Udo, u. Volker Caysa, »Falsche Verdinglichungstheorie und verkehrte Leibphilosophie«, in: *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Bd. 9, 93-119
- Witte, Bernd, *Walter Benjamin*, Reinbek 1985

»Gerhard Schoenberner macht das ganze
Ausmaß des Verbrechens sichtbar.«
Süddeutsche Zeitung



Vollständig überarbeitete
und erweiterte Neuausgabe
Literaturbibliothek
Geb. mit Schutzumschlag
280 Seiten. 21 x 26,5 cm
28 € [D]
ISBN 978-3-86754-102-2

Der gelbe Stern, erstmals 1960 erschienen, ist ein Standardwerk der Aufklärung, das Generationen die Augen öffnete. In acht Kapiteln zeigt der Bildband den Leidensweg von Millionen Menschen: von Hasspropaganda und Entrechtung, Beraubung und Deportation bis zum Massenmord.

Bis unmittelbar vor seinem Tod bereitete *Argument*-Autor Gerhard Schoenberner diese Neuausgabe vor, deren Erscheinen er nun nicht mehr erlebt.

»Diese Bilderfolge, mit großem menschlichem und politischem Takt kommentiert, trägt den Stempel von etwas Definitivem. Besser kann man das große, entsetzliche Thema nicht dokumentieren und zwischen zwei Buchdeckel bringen.« *Neue Deutsche Hefte*

»Seit der Niederlage des Nazismus haben wir viele Bücher über dieses Sujet gesehen, aber ich kenne wenige, die mit dem von Gerhard Schoenberner vergleichbar wären ... Ein außergewöhnliches Werk.« *Le Monde*