Winfried Menninghaus

Kant, Hegel und Marx in Lukács' Theorie der Verdinglichung

Destruktion eines neomarxistischen 'Klassikers'

|318| Die Aufsatzsammlung *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) ist eines der legendären Dokumente sich marxistisch verstehender Theoriebildung. Nach Lukács' eigener Auskunft ist sie zu Zwecken aktueller politischer Auseinandersetzung geschrieben worden. Die meisten seiner Leser und Kritiker, vorab die marxistischen, sind diesem pragmatischen Selbstverständnis insofern gefolgt, als sie – zustimmend oder ablehnend – vor allem die Haltbarkeit und Tauglichkeit der politischen und organisationstheoretischen Überlegungen zur geschichtskonstitutiven Subjektivität des Proletariats als der Negation der bürgerlichen Gesellschaft erörtert haben. Der einzige Aufsatz, der Phänomene des zu Überwindenden (eben der bürgerlichen Gesellschaft und Philosophie) darzustellen versucht, ist darüber relativ unbefragt geblieben. Dieser Aufsatz – *Das Phänomen der Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats* – wird weithin als Aktualisierung und Vertiefung des Fetischismus-Kapitels aus der Marxschen Warenanalyse akzeptiert, und Lukács' Kantinterpretation fällt zumeist vollends aus dem Betrachtungskreis heraus. Gewiss ist die Frage, wie Lukács Kant, Hegel und Marx rezipiert hat, für den, der unmittelbar politische Orientierungen sucht und untersucht, von zweitrangiger Bedeutung. Hier aber soll allein diese Frage gestellt werden.

Die Antwort auf sie fällt vernichtend aus. "Das geschlossenste philosophische Werk des Marxismus", wie selbst Benjamin es apostrophierte [fn1: Walter Benjamin, Gesammelte Schriften III, hg. von Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main 1972, 171.], ist Lukács' Buch vor allem durch die Konsequenz, mit der eine Fehlinterpretation die nächste bedingt. Marx dürfte für Lukács' philosophisierende Rezeption seiner Politökonomie nur drastische Worte der Polemik übrig gehabt haben. Und diese ganz und gar nicht authentische Variante der Marxschen Theorien von Ware und Fetischismus figuriert dann auch noch als Folie einer Darstellung der "Antinomien des bürgerlichen Denkens" bei Kant und ihrer vermeintlichen Auflösung bei Hegel. Um es vorwegzunehmen: an Kant gehen Lukács' Ausführungen, selbst als Meta-Interpretation, so gut wie völlig vorbei; und bei Hegel werden eben die Momente als ||319| letztes Wort der Philosophie gefeiert, die Marx

Der vorliegende Aufsatz wurde im März 1975 geschrieben. Später erschienene Publikationen zum Thema sind nicht berücksichtigt. Axel Otto danke ich für wesentliche Hinweise zum II. Kapitel des Aufsatzes.

sich gerade *nicht* zu eigen gemacht, sondern als 'mystifikatorisch' und im schlechten Sinn 'idealistisch' kritisiert hat.

Die legitime Funktion der Kritik, einen Kanon zu stiften, erfordert nicht nur als ihre Kehrseite, sondern als ihre Ermöglichung die beständige Arbeit der Elimination aus dem Kanon. Eine solche purgatorische Arbeit soll hier gegenüber einem traditionsmächtigen Werk geleistet werden, das sich selbst als bahnbrechende Grundlegung einer "echt materialistisch-dialektischen" Aneignung der Philosophie versteht.

I. Lukács und die Abstraktion der 'Methode'

Als das historische Verdienst von *Geschichte und Klassenbewusstsein* darf es gelten, die darstellungs- und erkenntniskonstitutive Rolle Hegels für Marxens Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft thematisiert zu haben. Lukács untersucht allerdings nicht die Bedeutung gedanklicher Strukturen aus Hegels *Logik* für den materialen Bestand von Marxens Theorie, er liest vielmehr aus dieser selbst wieder *methodische* Strukturen heraus. Nun ist es bereits ein zweifelhaftes Unterfangen, aus Hegels Philosophie so etwas wie eine 'dialektische Methode' zu destillieren – versteht diese sich doch gerade als durchgeführte Kritik an der Trennung von Methode und Gegenstand der Methode. Vollends fragwürdig wird diese Trennung, wo Lukács sie bis zu der Behauptung steigert, man könne die *sachliche* Richtigkeit sämtlicher politökonomischer Theoreme Marxens "verwerfen – ohne für eine Minute seine marxistische Orthodoxie aufgeben zu müssen" [fn2: Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, Amsterdam 1967, 13. Im Folgenden werden die Zitate aus diesem Buch im laufenden Text zwischen Klammern nachgewiesen.]. Denn diese Orthodoxie soll allein in der Überzeugung bestehen, "dass in der Lehre und der Methode von Marx die *richtige Methode* der Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte endlich gefunden worden ist" (7).

Lukács abstrahiert also sowohl von Hegels Philosophie als auch von Marxens Politökonomie, um dann einen Abhub der einen mit einem Abhub der anderen zu kontaminieren was sich dann so liest, dass Marx 'Kategorien der Methode' aus Hegels Logik 'direkt anwendet' (9). Das Wort 'Anwendung' zeigt, dass das von Hegel selbst nur unzureichend explizierte Verhältnis einer spekulativen dialektischen *Logik*, die ja selbst – wie Hegel sagt – 'aller Inhalt' sein will, zur *Realphilosophie* für Lukács kein Problem ist. Er verwandelt dieses Verhältnis kurzerhand in dasjenige von Methode und Anwendungs*gegenstand* der Methode und treibt den Fetischismus der *Methode* dann bis zu der Behauptung: für "die Gewissheit des Untergangs des Kapitalismus, die Gewissheit der – am Ende – siegreichen proletarischen Revolution […] kann es keine 'materielle Gewähr' geben. Sie ist uns nur methodisch – durch die dialektische Methode – garantiert" (55). Konsequenterweise wird dann allein "die dialektische Methode zum Vehikel der Revolution" (14).

II. Lukács' Rezeption der Marxschen Politökonomie

||320| Hatte Lukács einerseits seine Abstraktion von der sachlichen Richtigkeit der Marxschen ökonomischen Analyse betont, so möchte er diese bei der Darstellung der Verdinglichung andererseits gleichwohl 'voraussetzen' (93). Doch schon in seinem Ansatz wird der Unterschied von Lukács' Vorgehen zu Marxens deutlich. Während Marx mit der Erkenntnis der Ware und deren Mystifikation als der "allgemeinsten und unentwickeltsten Form der bürgerlichen Produktion" [fn3: Karl Marx, Das Kapital, Band I (= MEW 23), Berlin 1970, 97] beginnt, um von ihr aus zu weiteren und komplizierteren Formen der Verkehrung von Subjekt und Objekt fortzuschreiten, bleibt Lukács bei der Analyse der Ware stehen, arretiert sie als "Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins" (97), als "Urbild aller Gegenständlichkeitsformen", erklärt demgemäß die in ihr angelegte Verdinglichung zu einer "struktiven Grundtatsache" (97) oder gar zu einem "Urphänomen" (106) und versucht dann, diese *verabsolutierten* Bestimmungen in allen Lebensbereichen als *gleiche* wiederzufinden, statt die *unterschiedlichen* Formen auseinander zu entwickeln. Dabei ergeben sich zwangsläufig erhebliche Differenzen zu der 'vorausgesetzten' Analyse Marxens. So wird für Lukács etwa das Zur-Ware-Werden der Arbeitskraft zur "subjektiven Hinsicht" (98) des auf der Ebene der *einfachen* Warenzirkulation dargestellten 'Phänomens der Verdinglichung', während sich nach Marx der Austausch von Arbeitskraft gegen Geld als der funktionellen Daseinsform des Kapitals und damit ihr Zur-Ware-Werden überhaupt erst auf der Ebene der *allgemeinen* Warenzirkulation darstellen lässt.

Lukács' Verabsolutierung einer Ebene der Analyse reiht sich ein in jenen auch Benjamin und die gesamte Kritische Theorie prägenden Umgang mit dem *Kapital*, der dessen erste 50 Seiten – mit den kardinalen Sätzen über die Ware und ihren Fetischcharakter – bereits für das ganze Werk hält. Schwerer jedoch als diese Reduktion der ungleich entfalteteren Marxschen Darstellung wiegt die Tatsache, dass Lukács selbst die von ihm reklamierten ‚struktiven Grundtatsachen' fundamental falsch verstanden hat.

Nach Marx ist "*alle* Arbeit […] einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn, und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher Arbeit oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert. *Alle* Arbeit ist andererseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besonderer zweckbestimmter Form, und in dieser Eigenschaft konkreter nützlicher Arbeit produziert sie Gebrauchswerte" [fn4: l.c., 61]. Der *spezifisch* kapitalistische Charakter dieser *generellen* Doppelbestimmtheit der Arbeit besteht nun darin, dass konkret-nützliche Arbeit, deren Resultat Gebrauchswerte, zur Erscheinungs- und Verwirklichungsform abstrakt-menschlicher Arbeit wird, deren Bestimmung der Tauschwert ist. Während nach Marx also die *beiden* Momente der Arbeit sich auf bestimmte Form ineinander reflektieren, wobei der Gebrauchswert erstens vollgültiger Gebrauchswert bleibt und zweitens – in *Abstraktion* von seiner Besonderheit – Träger von Tauschwert ist, wird bei Lukács das konkret-nützliche Moment der Arbeit auf das *eine* andere Moment, nämlich ihren abstrakten Charakter, "*reduziert*" (98). ||321| Drastischer

Kommentar von Marx zu dieser Deutung der Warenform: "Das Vieh glaubt, dass ich in der Wertgleichung die *Gebrauchswerte* auf Wert 'reduzieren' will" [fn5: Marx, Brief an Engels vom 25. Juli 1877, in: MEW 34, Berlin 1966, 60]. Genau das scheint Lukács zu glauben, und so kann er dann klagen, "der unmittelbare Dingcharakter (der) Dinge" (104) werde "durch seinen Warencharakter in seiner Gegenständlichkeit entstellt" (104), "jeder Gebrauchswert [sei] in den quantitativen Tauschkategorien des Kapitalismus spurlos unter[ge]taucht" (185). Während nach Marx die Verdinglichung allein in der Waren*form* liegt, bezieht sie sich bei Lukács auf deren *Inhalte*: so werden dann nicht länger die gesellschaftlichen Verhältnisse der Produzenten zu ihrer Arbeit in gegenständliche Charaktere von Dingen verkehrt, sondern die Dinge selbst werden verdinglicht. Die Kritik der Mystifikation bezieht sich demnach nicht mehr auf eine gesellschaftliche Beziehung von Personen untereinander (die sich allerdings an Dingen darstellt), sondern auf das Verhältnis der Personen zu den Gegenständen, deren "qualitativer, lebendiger Kern […] unter der quantifizierenden Kruste" (186) der so verstandenen Verdinglichung verdeckt sein soll. Trotz der gegenteiligen Aussagen der von ihm zitierten Marx-Passagen verwechselt Lukács immer wieder die Gegenständlichkeitsformen der Ökonomie mit den Gegenständen selbst, so dass er konsequenterweise die "echte Gegenständlichkeit" und "das wahre Wesen der Objekte" (183) als Ziel revolutionären Bewusstseins beschwört.

Die 'Grundtatsache' der Verdinglichung bedeutet für Lukács neben dem "Zerreißen des Objektes der Produktion notwendig zugleich das Zerreißen seines Subjektes" (100): die "qualitativen. menschlich-individuellen Eigenschaften des Arbeiters" (99) werden ausgeschaltet, unter der Herrschaft der Maschine wird er "als mechanisierter Teil in ein mechanisiertes System eingefügt" (100). Verdinglichung soll auf der Ebene des "Arbeitsprozesses" (99) aus dem "Prinzip der auf Kalkulation, auf *Kalkulierbarkeit* eingestellten Rationalisierung" (99) resultieren. Aber: die Momente, die Lukács kritisiert, liegen sämtlich auf der Ebene der *Produktivkräfte*, deren Entfaltung (Rationalisierung, Mechanisierung Automatisierung) für Marx eher das revolutionäre Element der bürgerlichen Gesellschaft darstellt; statt die Fesseln dieser Produktivkräfte, die kapitalistischen *Produktionsverhältnisse*, darzustellen, kritisiert Lukács die Produktivkräfte selbst. Das mag ihm zwar heute, im Zeichen der ökologischen Kritik großtechnisch organisierter Naturausbeutung, eine neuerliche Aktualität bescheren; aber auf Marx kann er sich dabei jedenfalls nicht berufen. Wie Lukács schon in seiner Theorie der Warenform – in einer Konfusion Marxscher Unterscheidungen – letztlich in eine Metaphysik vom qualitativen Sein der Dinge abgleitet, so rechnet er auch die nach Marx einzig der *sozialen Form* des Arbeitsprozesses entspringenden Verdinglichungsphänomene dem Arbeitsprozess als solchem zu, seiner *stofflichen Beschaffenheit* als rationeller und mechanisierter Produktion. Diese Verwechslung der Ebenen hält sich trotz gegenteiliger eigener Aussagen und Zitate von Marx im ganzen Aufsatz über die Verdinglichung durch. In der Kritik an Engels lässt sie sich sogar an einem einzigen Satz verfolgen: "Wenn Engels bei der Industrie davon spricht, dass das so 'Erzeugte' 'unseren Zwecken' dienstbar wird, so scheint er die grundlegende Struktur der kapitalistischen Gesellschaft […] für einen Augenblick vergessen

zu haben. Dass es sich nämlich in der kapitalistischen ||322| Gesellschaft um 'ein Naturgesetz' handelt, das auf der Bewusstlosigkeit der Beteiligten beruht'" (146). Lukács verwechselt hier auf eklatante Weise einen von Engels gemeinten Stand der Aneignung der Natur (Produktivkräfte des unmittelbaren Arbeitsprozesses) mit der Form, in der diese sich vollzieht (kapitalistische Produktionsverhältnisse).

Mit denselben begrifflichen Mitteln versucht Lukács dann noch die Verdinglichung anderer Sphären zu erfassen: überall waltet Kalkulation, Spezialisierung und – natürlich – die "Transzendenz des materiellen Substrats" (121). Dass dies auch für die Ökonomie gilt, belegt Lukács mit einem Zitat von Marx, wonach "'der Gebrauchswert als Gebrauchswert jenseits des Betrachtungskreises der politischen Ökonomie liegt'" (116). Während Lukács aber diesen Satz in eine Kritik am Formalismus der Ökonomie münzen möchte, ist er bei Marx lediglich als Konstatieren einer notwendigen und *richtigen* Abstraktion gemeint. Denn nur in der Vulgärökonomie wird der "unter dem Namen 'Gut' fixierte Gebrauchswert con amore" [fn6: Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW 13, Berlin 1964, 16] abgehandelt. In deren Kreis gesellt sich Lukács also, wenn er die Erkenntnis des Gebrauchswertes als des "qualitative[n] Sein[s] der Dinge, das als unbegriffenes und ausgeschaltetes Ding an sich […] sein außerökonomisches Leben führt" (117), beschwört, und die "Unerfaßbarkeit des Gebrauchswerts" (118) beklagt. Die politische Ökonomie belässt den Gebrauchswert zu Recht in seinem 'außerökonomischen Leben', handelt sie doch nicht von Dingen, sondern von gesellschaftlichen Verhältnissen zwischen Personen (die allerdings an Dinge gebunden sind und als Dinge erscheinen). In den Kreis der politischen Ökonomie fällt der Gebrauchswert "nur, wo er selbst Formbestimmung" [fn7: ibid]. Ansonsten liefert er allenfalls "das Material einer eigenen Disziplin, der Warenkunde" [fn8: Marx, Das Kapital, 50]. "Was im Allgemeinen anstandshalber darüber gesagt zu werden pflegt, beschränkt sich auf Gemeinplätze, die einen historischen Wert hatten in den Anfängen der Wissenschaft, als die gesellschaftlichen Formen der Produktion noch mühsam aus dem Stoff herausgeschält und mit großer Anstrengung als selbständige Gegenstände der Betrachtung fixiert wurden" [fn9: Marx, Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie, Moskau 1939, 763]. So wünscht Lukács implizit die ökonomische Theorie auf archaische Stufen zurück, wenn er ihr als Schwäche ankreidet, was gerade ihre Stärke ausmacht: die alleinige Ausrichtung auf die Gegenständlichkeits*formen* des gesellschaftlichen Lebens und das Ausschließen der Gegenstände selbst, des von Lukács so genannten "materiellen Substrats" (121) dieser Formen.

III. Lukács' Kant-Rezeption: das 'Ding an sich' als 'Verdinglichung'

"Aus der verdinglichten Struktur des Bewusstseins ist die moderne kritische Philosophie entstanden" (122). Wie weit diese These im allgemeinen zutrifft, soll hier nicht untersucht werden, sondern allein, ob speziell Lukács' Interpretation Kants, den er als Paradigma behandelt, haltbar ist.

||323| Lukács beginnt mit einem Kant-Zitat: "'Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten … Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten … '" (123). Lukács offenbart nun bereits in seinem ersten Kommentar zu seinem ersten Kant-Zitat ein folgenreiches Missverständnis. „Anders ausgedrückt", so kommentiert er, "die moderne Philosophie stellt sich das Problem: die Welt nicht mehr als ein unabhängig vom Erkennen des Subjekts entstandenes (z.B. von Gott geschaffenes) Etwas hinzunehmen, sondern sie vielmehr *als eigenes Produkt* zu begreifen" (123). Lukács verwechselt bzw. identifiziert hier umstandslos *erkenntnistheoretische und metaphysische* Probleme. Zwar behauptet Kant tatsächlich, dass die Inhalte 'unserer' Erkenntnis immer unter den Formen des menschlichen Verstandes stehen und insofern sich nach diesem 'richten'. Ob aber die Wirklichkeit selbst nun von Gott oder vom Menschen geschaffen ist, darüber sagt Kant zunächst gar nichts. Er formuliert eben eine Theorie der Konstitution der Gegenstandserfahrung, nicht aber der Gegenstände an sich selbst. Schon dieser elementare Unterschied geht Lukács immer wieder verloren. Kants erkenntniskritische "Wendung, die rationelle Erkenntnis als Produkt des Geistes aufzufassen" (123), kann er daher ohne Umschweife mit Vicos geschichtsphilosophischem Satz verbinden, dass "'die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, dass wir die eine gemacht, die andere nicht gemacht haben'" (123). So wird für Lukács die *Kritik der reinen Vernunft* zur Geschichtsphilosophie von der Selbstkonstitution der Gattung Mensch. Kant aber setzt, wie die metaphysische Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zeigt, den menschlichen Verstand nicht als einen realitätsproduzierenden und Geschichte machenden, sondern allein als einen abstrakt urteilenden voraus. Gerade daraus ergibt sich allererst die Trennung zwischen Verstandesformen und deren Inhalten, auf die Lukács dann eingeht, ohne den Widerspruch zu seinen vorhergehenden Aussagen zu bemerken. Selbst die Erkenntnis, dass bei Kant – soweit es sich nicht um die Mathematik handelt – 'Erzeugung' nicht reale Erzeugung, sondern nur "die verstandesmäßige Begreifbarkeit der Tatsachen bedeutet" (132), zeitigt keine weiteren Konsequenzen. Lukács behält trotz allem seine gegenteilige Interpretation aufrecht, und als er endlich zu der Frage gelangt, ob nicht die eine Deutung der anderen widerspricht, erklärt er offen: "Sie tut es in der Tat" (141) und verleiht dann kurzerhand diesem Widerspruch die Würde, "bloß [1] der gedankliche Ausdruck der objektiven Sachlage selbst" (141) zu sein.

Wie schon an der politischen Ökonomie kritisiert Lukács auch an Kants Erkenntniskritik, dass sie sich nicht "auf das qualitativ Einzigartige, auf das Inhaltliche, auf das materielle Substrat des jeweiligen Gegenstandes" (139) beziehe. Genau dies ist aber Kants kritische Absicht: nicht unmittelbar auf das "qualitative Sein der Dinge" (117) loszugehen wie die 'vormalige Metaphysik', sondern allererst die Bedingungen und Möglichkeiten zu reflektieren, unter denen die Wissenschaft einen 'sicheren Gang' zu der ihr – wie Lukács sagt – "zur Erkenntnis aufgegebenen Materie" (116) gehen kann. Die Kritik der reinen Vernunft ist eben – mit Kant zu reden – keine "Doctrin", sondern eine

"Propädeutik" [fn10: Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787 (= B), 25]. Als solche ||324| steht sie nicht im Gegensatz zu qualitativer Erkenntnis, sondern möchte sie gerade vorbereiten, und zwar so, dass die Reflexion auf die subjektiven Bedingungen von Erfahrung nicht von deren Objektivität wegführt, sondern allererst zu ihr hin [fn11: Vgl. Theodor W. Adorno, Vorlesungen zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, Frankfurt a.M.,o.J.,60]. Gerade Kant polemisiert gegen die, die der "Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urteilen, d.i. ihn, und was ihm zukomme, zu erkennen" [fn12: Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Berlin 1968 (Akademie-Ausgabe), 12]. Die transzendentale Logik unterscheidet sich ja von der formalen, die in Indifferenz gegen ihre Inhalte nur Regeln zu deren Transformation in äquivalente Ausdrücke, nicht aber Regeln zu deren Formation bereitstellt (Urteilsverknüpfungslogik), dadurch, dass sie den Bezug von Urteilen auf Gegenstände der Erfahrung begründen, sichern und eingrenzen möchte (Urteilsbildungslogik). Dies allerdings so, dass sie gerade zu diesem Zweck von den *besonderen* Gegenständen abstrahiert, um die *allgemeinen* Strukturen des Bezugs auf sie sozusagen ein für allemal, nämlich *vor* aller Besonderheit zu klären. Nicht also ist – wie Lukács es tut – das Herausfallen des 'qualitativen Seins' der Gegenstände der transzendentalen Fragestellung vorzuwerfen (will sie dessen Erfahrung doch gerade begründen), sondern allenfalls – wie Hegel es getan hat – die ihr inhärente Unterstellung, man könne den Bezug auf Gegenstände jenseits von diesen klären (die Bedingungen des Erkennens vor dem Erkennen erkennen). Lukács' Kritik aber geht an Kants kritischem 'Geschäft' ebenso vorbei wie an der notwendigen Abstraktion der politischen Ökonomie.

Dieser Fehler unterläuft ihm, weil er die von Kant im Begriff des Dings an sich festgehaltene Differenz zwischen der menschlichen Erfahrung und deren Gegenstand kurz schlüssig als Leugnung der Möglichkeit objektiver – mit Lukács zu sprechen: qualitativer – Erfahrung begreift. Unmöglich ist nach Kant allein die differenzlose Identität der Dinge selbst und der menschlichen Erfahrung von ihr. Deshalb ist der Erfahrungsinhalt in seiner 'Gegebenheit' von 'intelligibler Zufälligkeit', nicht aber bedeutet diese "Unauflösbarkeit des Faktischen" bereits die "Irrationalität der Materie" (138). Denn: was unerkennbar ist, ist doch noch nicht zugleich irrational, sowenig wie das, was erkennbar ist,- stets rational ist. Lukács aber setzt die "rationelle Unauflösbarkeit des Begriffsinhalts" kurzerhand mit dessen "Irrationalität" (128) gleich.

Ein zweiter Aspekt des Dings an sich ist für Lukács "das Problem des Ganzen und das der letzten Substanz der Erkenntnis" (127). Während Kant die Ideen der substantiellen Einheit des denkenden Wesens (Subjekt, Seele), der Unendlichkeit und Totalität der Welt, eines Unbedingten als Teil oder letzter Ursache der Reihe der bedingten Erscheinungen, und schließlich die Idee eines höchsten Wesens (Gott) als *verschiedene* Arten 'dialektischer Schlüsse' behandelt, bringt Lukács sie zunächst auf *einen* Nenner: "Gott, Seele usw. sind nur begriffsmythologische Umschreibungen für das einheitliche Subjekt, beziehungsweise für das einheitliche Objekt der als vollendet (und völlig erkannt) gedachten Totalität aller Gegenstände der Erkenntnis" (127). Kant meint also nicht, was er sagt, sondern er *umschreibt* in seinen mühevollen

Unterscheidungen lediglich immer dasselbe. Nun lässt sich in der Tat an allen Teilen der transzendentalen Dialektik als deren Gemeinsames herauslesen, ||325| dass die Möglichkeit der Erkenntnis der 'letzten' Gegenstände bzw. der Varianten absoluter Totalität von Kant bestritten wird; insofern hätte sich Lukács nur in der Formulierung etwas vergriffen. Aber er tut ein weiteres: er abstrahiert von dem kosmologischen Horizont von Kants Fragen nach der Totalität, setzt an deren Stelle insgeheim seinen eigenen weitaus engeren Totalitäts-Begriff (der etwa die Totalität einer bestehenden Gesellschaft meint) und kann sich dann natürlich ohne weiteres beklagen über den Kantischen "Verzicht, die Wirklichkeit als Ganzes und als Sein zu begreifen" (133) – womit er implizit unterstellt, dass Kants kosmologische Fragen nach der Totalität lösbar sind. Das aber hat auch Marx nie *behauptet*, er hat vielmehr die Unlösbarkeit etwa der Frage nach der letzten Ursache der Welt aufrechterhalten, Kants regressus in indefinitum [fn13: Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 548] dafür allerdings zu der – zu vernachlässigenden – *einen Seite* in der Folge der Erscheinungen herabgesetzt und demgegenüber eine *zweite Seite* herausgestellt: "Du musst also nicht nur die *eine* Seite im Auge behalten, den *unendlichen* Progress [bei Kant heißt es allerdings nicht progressus ad infinitum, sondern in umgekehrter Perspektive – regressus in indefinitum, W. M.], wonach du weiter fragst: Wer hat meinen Vater, wer seinen Großvater etc. gezeugt? Du musst auch die *Kreisbewegung,* welche in jenem Progress sinnlich anschaubar ist, festhalten, wonach der Mensch in der Zeugung sich selbst wiederholt, also der *Mensch* immer Subjekt bleibt" [fn14: Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Marx, Die Frühschriften, Stuttgart 1971, 247]. Marx beklagt also nicht die Unlösbarkeit der kosmologischen Fragen, sondern wendet sich lediglich einer anderen Fragestellung zu. Diese Wendung hat natürlich auch Lukács vollzogen, aber er unterscheidet die verschiedenen Ebenen von Totalität überhaupt nicht mehr, kritisiert dann von der von ihm behaupteten Lösbarkeit der einen die von Kant behauptete Unlösbarkeit der anderen und gelangt so auf einem zweiten Weg zu dem Irrationalitäts-Vorwurf gegen Kant.

Die von Lukács formulierte Erzeugungs-, Irrationalitäts- und Totalitätsproblematik, die jede für sich bereits recht deutlich an Kant vorbeigehen, werden am Ende der (Meta-)Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* in einer für Kant "logisch-methodisch, systemtheoretisch ausschlaggebende[n] […] Fragestellung" versammelt: "ob die empirischen Tatsachen ihrer Faktizität als 'gegeben' hinzunehmen sind oder ob sich diese Gegebenheit in rationelle Formen aufgelöst, also als von 'unserem' Verstand erzeugt denken lässt" (128). Diese Fragestellung gehört vollends nicht Kants Bezugssystem an. Denn ob die Gegenstände *gegeben* sind (und dies sind die sinnlichen Vorstellungsinhalte für Kant allerdings) oder von uns selbst *erzeugt* wie die Gegenstände der Mathematik, in *jedem Fall* wird nach Kant die synthetische Einheit ihrer Apperzeption von 'unserem' Verstand *erzeugt*; die Faktizität der Tatsachen an sich existiert für Kant überhaupt nicht als Vorstellungsinhalt. Lukács verwechselt hier abermals das Problem der *realen* Erzeugung von Gegenständen, das ihn interessiert, mit demjenigen ihrer Rekonstruktion in der *Erkenntnis*, um das allein es Kants theoretischer

Philosophie geht. Die mögliche Kritik an Kants Unterstellung der 'Gegebenheit' der Erscheinungen ist daher in Lukács Fassung auf eigentümliche Art von unzulänglicher Genese, wenn sie auch von weitergehender Geltung sein mag. Weniger zwiespältig, ja schlicht zutreffend ist dagegen Lukács' kritische Diagnose, dass Kants transzendentaler ||326| Ansatz selbst noch in dogmatisch-metaphysischen Voraussetzungen steckt (134) (Mathematik als Paradigma von Erkenntnis, Unterstellung eines fertigen Erkenntnissubjekts vor der Erkenntnis, Auffassung des menschlichen Verstandes als eines urteilenden Verstandes, der abstrakte Prädikate an starre (Urteils-) Subjekte heftet).

Lukács konnte die von Kant dargestellten Grenzen der Vernunft zunächst deshalb so deutlich in eine Kritik gegen Kant wenden, weil er sich allein auf die 'reine' Vernunft beschränkt. Nach Kant aber ist das, was *theoretisch* unerreichbar ist, *praktisch* zumindest erstrebbar. Nachdem Lukács diese systematische Funktion von Moral und Praxis aus den Schwierigkeiten der Theorie selbst abgeleitet hat – wobei er eigentlich nur Kant wiederholt –, geht er zu einer Kritik an Kants praktischer Philosophie über. Zunächst formuliert er den 'bekannten' Umstand, dass "Kant – kritisch – auf der Stufe der philosophischen Ausdeutung der ethischen Tatbestände im individuellen Bewusstsein stehen geblieben" (137) sei. Lukács folgert nun bereits aus dieser allgemeinen Charakteristik: "Dadurch hat sich aber erstens dieser Tatbestand in eine bloße – aufgefundene und nicht mehr als 'erzeugt' denkbare – Faktizität verwandelt" (137). Ist bereits rätselhaft, auf welchem Wege Lukács mit diesem 'Dadurch' zu Kants Bestimmung des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft als eines gegebenen und unableitbaren Faktums [fn15: 15. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 31] gelangt, so ist seine nächste Folgerung vollends fragwürdig: "Zweitens ist dadurch die 'intelligible Zufälligkeit' der den Naturgesetzen unterworfenen 'Außenwelt' noch gesteigert worden. Das Dilemma von Freiheit und Notwendigkeit, von Voluntarismus und Fatalismus ist, statt konkret und real gelöst zu werden, auf ein methodisches Nebengeleis geschoben worden, d. h. für die 'Außenwelt', für die Natur wird die unerbittliche Notwendigkeit der Gesetze festgehalten, die Freiheit, die Autonomie, die durch die Entdeckung der ethischen Sphäre begründet werden soll, reduziert sich darauf, dass die Freiheit zu einem *Gesichtspunkt der Beurteilung* von inneren Tatbeständen wird" (137). Tatsächlich jedoch will Kant, hier so wenig auf eine bloß 'innere' Subjektivität reduzierbar wie anderswo, die theoretisch transzendent gebliebene Denkmöglichkeit einer Kausalität durch Freiheit praktisch immanent machen und also ein *"Können in ein Sein"* [fn16: l.c., 104] verwandeln, auf dass die Ideen der praktischen Vernunft "*im Felde der Erfahrung*. […] selbst *wirkende Ursachen*" [fn17: l.c., 48] werden. Da nun die Naturgesetze selbst nicht aufgehoben werden können, ist Kant gezwungen, die Möglichkeit einer Kausalität durch Freiheit jenseits der Naturgesetze anzusiedeln: "Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Causalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden können. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und

doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden" [fn18: Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 565]. Vereinfacht ließe sich sagen: zwar kann Causalität durch Freiheit die Notwendigkeit der ||327| Naturgesetze nicht aufheben, sie kann sich diese aber gleichsam dienstbar machen, indem sie – selbst außerhalb der Reihen stehend – entweder die Naturreihen in Gang bringt oder sie in ihrem Gang lenkt. Als Sinnenwesen bleibt der Mensch den Naturgesetzen unterworfen, als intelligibles Wesen kann er sich die Naturgesetze 'unterwerfen' und – weit entfernt, bloßer 'Gesichtspunkt der Beurteilung von inneren Tatbeständen' zu sein – in der Natur wirken, ohne allerdings die Naturgesetze *aufheben* zu können. Das ist zumindest ein Moment der Kantischen Unterscheidung des Menschen in Phänomenon und Noumenon.

Dieses Moment findet sich auch bei Marx wieder in der Bestimmung: "*Naturgesetze* können überhaupt nicht aufgehoben werden. Was sich in historisch verschiedenen Zuständen ändern kann, ist nur die *Form*, worin jene Gesetze sich durchsetzen" [fn19: Marx, Brief an Kugelmann vom 11. Juli 1868, in: MEW 32, Berlin 1963, 553]. Das bedeutet zugleich eine Festschreibung wie eine Einschränkung des naturgesetzlichen Determinismus, durchaus vergleichbar mit der Kantischen Differenzierung: die "Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung" [fn20: Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 576]. Nach Kant soll also die 'Ordnung nach Ideen' die Naturbedingungen nicht aufheben, sondern sie in sich 'hineinpassen' [fn21: ibid.]. Lukács dagegen möchte offensichtlich die Naturbedingungen selbst aufheben, wenn er beklagt, "für die Natur [werde] die Unerbittlichkeit der Gesetze festgehalten" (137). Genau das tut Kant wie später Marx allerdings, und trotzdem bleiben beide damit nicht – wie angedeutet – in dem von Lukács beschworenen "Dilemma von Freiheit und Notwendigkeit, von Voluntarismus und Fatalismus" (137) stecken. Lukács aber beklagt die Seelenlosigkeit der fatalistischen Naturgesetze" (148) selbst statt ihrer gesellschaftlichen Aneignungsform. Sein 'qualitativer' Naturbegriff, wo "Natur […] echtes Menschsein" bedeuten soll (151), gerät dadurch in eine nur abstrakte Opposition zu Kants Definition der Natur als eines 'Inbegriffs von Gesetzmäßigkeiten' und wird so im schlechten Wortsinn 'romantisch'.

IV Hegels Kant-Kritik und 'dialektische Methode' bei Lukács und Marx

Nachdem Lukács die Unlösbarkeit der Probleme der Kantischen Philosophie auf deren eigenem Boden dargestellt zu haben glaubt, zitiert er zunächst Hegels Kritik an den transzendentalphilosophischen Gegensätzen und gelangt damit zum Programm ihrer Auflösung in einer dialektischen Theorie: "Die Genesis, die Erzeugung des Erzeugers der Erkenntnis, die Auflösung der Ding an sich Irrationalität, die Erweckung des begrabenen Menschen konzentriert sich also nunmehr konkret auf die Frage der *dialektischen Methode*" (156). Damit ist Lukács bei seinem Lieblingskind angekommen, und es ist nun sein erklärter Anspruch zu überprüfen, in *seiner* Fassung der 'dialektischen Methode' den

Einheitspunkt von *Hegel* und *Marx* zu ergreifen, eine 'materialistische' Aneignung 'idealistischen' Denkens zu leisten.

Die *Geschichte* als das "Werden der wirklichen Inhalte" (159) ist bei Lukács der Ort, der ||328| den transzendentallogischen Differenzen dialektisch ein Ende setzt, von dem "die Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, von Freiheit und Notwendigkeit usw. als gelöst betrachtet werden" (157) kann. Nun zeigt sich bei Lukács immer wieder, dass er die Auflösung der Gegensätze durch das "identische Subjekt-Objekt" (164) der Geschichte, als welches er das Proletariat begreift, bis zur Leugnung ihrer Differenz treibt und somit hinter Marxens Kritik an Hegels absoluter Identität von Subjekt und Objekt zurückfällt. Unter der Insistenz auf Einheit gehen ihm die Unterschiede verloren. "Die idealistischen Konsequenzen daraus sind völlig klar: die Natur und deren Eigenstruktur verdunsten. Produktion wird 'reines Erzeugen'" [fn22: Alfred Schmidt, in: Geschichte und Klassenbewusstsein heute, Amsterdam 1971, 9]. Marx dagegen übernimmt zwar aus Hegels Kant-Kritik und dem daraus sich ergebenden Programm die Intention auf Überwindung der Gegensätze durch Arbeit (bei Hegel: Bewegung des Bewusstseins). Gleichzeitig hält er aber an Kants These von der Nicht-Identität von Subjekt und Objekt fest, weil er die Natur nicht wie Hegel identitätsphilosophisch in das bloße Außersichsein des Geistes auflösen kann. Arbeit ist für ihn eine 'ewige Notwendigkeit', und das Korrelat dieser Arbeit, die Natur, behält als der Menschenwelt Vorausliegendes dieser gegenüber stets ein Moment von Äußerlichkeit und Selbständigkeit. Wenn auch die "Proportion zwischen Arbeit und Naturstoff sehr verschieden" [fn23: Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW 13, 23] sein kann, bleibt sie doch eine Proportion von Verschiedenem und lässt sich nicht á la Lukács in Identität verwandeln. Während nach Marx 'gegenständliche' Tätigkeit sowohl ein transzendentallogisches als auch ein produktionslogisches Moment enthält – da die Gegenstände "als Naturgegenstände mit Natur das Moment des Ansichseins teilen, von der Tätigkeit des Menschen aber das Moment der erzeugten Gegenständlichkeit an sich tragen" [fn24: Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1968, 38] kennt Lukács nur noch das eine Moment eines quasi 'reinen' Erzeugens. Das ist das erste idealistische Moment, das in Lukács Fassung der 'dialektischen Methode' eingeht.

Von Hegel übernimmt Lukács auch die von Marx als 'Mystifikation' kritisierte Identifikation der *gedanklichen* Reproduktion mit der *realen* Produktion eines Gegenstandes. Die Einheit von Subjekt und Objekt habe "ihren Erfüllungsort und ihr Substrat in der Einheit von Genesis der Gedankenbestimmungen und von Geschichte des Werdens der Wirklichkeit" (161). Damit zehrt Lukács von Hegels "Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozess des Konkreten selbst" [fn25: Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW 13, Berlin 1964, 632]. Während nach Lukács' Verständnis von Dialektik "gedankliche und geschichtliche Genesis – dem Prinzip nach – zusammenfallen" (171), hat Marx gezeigt, dass die

gedankliche Folge etwa der ökonomischen Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft "genau das Umgekehrte von dem ist, was […] der Reihe der historischen Entwicklung entspricht" [fn26: l.c., 638].

||329| Die unkritische Übernahme der Hegelschen Theorie, die Bewegung dialektischer Erkenntnis sei zugleich die Selbstbewegung des Erkenntnisgegenstandes (der 'Substanz'), zeitigt bei Lukács geradezu groteske Folgen. Das Klassenbewusstsein der Arbeiter über die kapitalistischen Produktionsverhältnisse (deren *eines* Moment *die Warenform* ist) wird ihm zum "Selbstbewusstsein der Ware" (185). Hatte sich Lukács zuvor darum bemüht zu zeigen, wie die der Warenform inhärente Verdinglichung die Erkenntnis der Gesellschaft gerade verkehrt und verhindert, garantiert die Ware nun plötzlich – dank Lukács' unkritischer Hegel-Rezeption – "die Selbstenthüllung der […] kapitalistischen Gesellschaft" (185). Diese "Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware" (185) soll "bereits als Erkenntnis: praktisch" (185) sein: Lukács verkauft ohne Umschweife eine 'Mystifikation' Hegels als "Wesensart' der proletarischen Dialektik […]: da das Bewusstsein hier nicht das Bewusstsein über einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand, sondern das Selbstbewusstsein des Gegenstandes ist, umwälzt der Akt des Bewusstwerdens die Gegenständlichkeitsform seines Objektes" (195). So restlos löst Lukács also Denken und Sein in ihre beschworene Einheit auf; dass schließlich bereits eine Bewusstseinsveränderung die zuvor so lange gesuchte Möglichkeit einer Seinsveränderung unmittelbar zur Wirklichkeit werden lässt.

Zu vermuten ist, dass Lukács in den zuletzt genannten Bestimmungen ein geschichtsphilosophisches Theorem Marxens kurzschlüssig als ein gleichzeitiges erkenntnistheoretisches gedeutet hat, während er zuvor mehrfach umgekehrt erkenntnistheoretische Probleme auf metaphysische bzw. gesellschaftstheoretische übertragen hatte. Offensichtlich meint Lukács Identität von Subjekt und Objekt in dem geschichtsphilosophischen Sinn Marxens, dass das Proletariat das erste Agens der Geschichte sein könne, das diese mit Bewusstsein mache. Bei Marx impliziert dies aber noch nicht das 'Zusammenfallen von gedanklicher und geschichtlicher Genesis' (171), sondern bedeutet allein, dass Gedanken sich in der Wirklichkeit *Geltung* verschaffen, womit zunächst noch nichts über ihre *Genesis* ausgesagt ist. Die Identifikation beider ist gerade wie Marx betont hat – nur unter idealistischen Voraussetzungen möglich. Die Affinität der genannten These Marxens zu Hegels Theorem von der Vernunft als der Macht des Übergreifens auf Realität macht Lukács blind für ihre Unterschiede.

Diese Fehldeutungen Lukács' sind umso erstaunlicher, als er selbst die einschlägigen Marx-Passagen – etwa über das Verhältnis von logischer und historischer Reihenfolge der existenzbestimmenden Kategorien – zitiert. Hier wie schon in anderen Fällen entstehen dadurch in Lukács' Text selbst die handgreiflichsten Widersprüche. Immer wieder – so lässt sich verallgemeinernd sagen – korrespondiert der Inkonsistenz des Textes eine extreme Inkonsequenz des Autors.

Nachbemerkung

Lukács' Diagnose der Verdinglichung in Gesellschaft und Philosophie macht keinem der großen Namen, die sie bemüht – Kant, Hegel, Marx –, Ehre. Ein Verdienst kann man, aus heutiger Sicht, allenfalls noch darin sehen, *dass* Lukács zentrale Probleme des Marxschen Denkens teils aktualisiert, teils neu gestellt hat – nicht aber darin, *wie* er sie 'löst'. In der ||330| Rezeptionsgeschichte von Lukács' frühem marxistischem Hauptwerk sind, wie sich zeigen ließe, mit den aktualisierten Problemen auch deren äußerst fragwürdige 'Lösungen' traditionsmächtig geworden (auch und gerade z.B. bei Adorno). Lukács' Vorwort zur Neu-Ausgabe von 1967 ist nicht dazu geeignet, dem ein Ende zu setzen. Nur über wenige, wenn auch zentrale Mängel schafft es die erforderliche Klarheit – es sind dies allein diejenigen, die hier im letzten Kapitel dargestellt worden sind (abstrakt-subjektivistischer Praxisbegriff im Gefolge des 'Verschwindens der ontologischen Objektivität der Natur' [fn27: Lukács, Vorwort (1967) zur Neuausgabe von Geschichte und Klassenbewusstsein, Neuwied/Berlin 1968, 17]). Andere Verzerrungen (die Kritik der Produktivkräfte) werden zwar genannt, doch wird ihr Grund erneut nicht durchschaut (so verkennt Lukács, dass er die Produktivkräfte nur deshalb kritisieren konnte, weil er sie immer wieder mit den Produktionsverhältnissen ineinsgesetzt hatte; statt dessen behauptet er nun einfach die Positivität der Produktivkräfte ebenso abstrakt, wie er vorher ihre Negativität behauptet hatte). Dass seine politökonomische Theorie weitestgehend an Marx abgleitet, statt ihn – wie sie prätendiert – weiterzudenken, sieht Lukács immer noch nicht. Zwar fehlen ihm in ihr wichtige "Pfeiler des marxistischen Weltbilds" [fn28: l.c., 17], doch soll gleichwohl die Ökonomie in seiner Darstellung nur "eingeengt"[fn29: l.c., 16] worden sein – was impliziert, dass sie durch Erweiterung zu 'retten' sei. Wie eine solche nunmehr "echt ökonomische Begründung" [fn30: l.c., 17] bei Lukács aussehen würde, mag man daraus erahnen, dass er die Verabsolutierungen seiner früheren 'Universalkategorien' wiederum durch (andere) "marxistische Fundamentalkategorie[n] [fn30: l.c., 16] aufheben zu können glaubt. Die meisten der in dieser Arbeit aufgeführten Missverständnisse – die der Marxschen Politökonomie und vor allem sämtliche bezüglich der Kantischen Philosophie – bleiben aber in Lukács' Vorwort vollends unentdeckt, oder werden nun sogar ausdrücklich als "Vorwegname einer echt materialistisch-dialektischen Auslegung von Marx" [fn30: l.c., 30] gefeiert.

Die legitime Punktion der Kritik, einen Kanon zu stiften, erfordert nicht nur als ihre Kehrseite, sondern als ihre Ermöglichung die beständige Arbeit der Elimination aus dem Kanon. Eine solche purgatorische Arbeit sollte hier gegenüber einem traditionsmächtigen Werk geleistet werden, das sich selbst als bahnbrechende Grundlegung einer "echt materialistisch-dialektischen" Aneignung der Philosophie versteht.

aus:
Norbert W. Bolz, Wolfgang Hübener (Hrsg.):
Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes.
Königshausen & Neumann, Würzburg 1983.