

Sonderdruck aus:

Rüdiger Dannemann (Hg.)

Lukács 2021-2023

Jahrbuch
der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft

19. Jahrgang

AISTHESIS VERLAG

Bielefeld 2023

Christian Lotz

Marxismus als Methode?

Lukács und die Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie heute

Einleitung

Die Idee der Totalität ist nicht die Erfindung eines Philosophen, sondern drängt sich uns von selber im alltäglichen Leben auf; sowie ein Staatsbürger seine Hausmiete nicht zahlt, wird er durch die Folgen, die das nach sich zieht, die ganze Macht der Totalität verspüren – und die marxistische Denkweise erhebt diese Totalität nur auf ein höheres Denkniveau, diese Totalität, die wir gezwungen sind, alltäglich zu erleben, ob wir es wollen oder nicht, ob wir ihrer bewusst werden oder nicht, ob wir daraus Schlussfolgerungen ziehen oder nicht. Ich glaube, dass ich die Schlussfolgerungen gezogen habe.¹

Die meisten Kommentatoren von *Geschichte und Klassenbewusstsein* beziehen sich ausschließlich auf den Verdinglichungsaufsatz und schenken den anderen Aufsätzen desselben Bandes kaum Beachtung. Dabei wird insbesondere dem Einleitungsaufsatz „Was ist orthodoxer Marxismus?“ nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Wenn der Text überhaupt im Hochschulseminar behandelt wird, dann zumeist nur als dogmatischer oder als historisch wichtiger Text für den „Westlichen“ Marxismus im 20sten Jahrhundert. Ein solches Verständnis aber scheint den Anspruch seines Autors nicht ernst zu nehmen; sagt dieser doch das Folgende:

aber nach unserer Meinung wird die Frage, ob jemand Marxist sei oder nicht, keineswegs durch seine Überzeugung von der Wahrheit einzelner Theisen, sondern durch ganz etwas anderes entschieden. Dieses andere ist: *die Methode*. Vorausgesetzt – jedoch nicht zugegeben –, dass die Entwicklung der Wissenschaft alle Behauptungen von Marx als Irrtümer erweisen sollte, könnten wir diese Kritik der Wissenschaft ohne Widerspruch annehmen und

1 Lukács, Georg: „Europäisches Gespräch“. *Die Internationale Revue. Umschau.* 2/1, Januar 1947, S. 12.

würden trotzdem Marxisten bleiben, solange wir die Anhänger der Marx-schen Methode sind. Das Wesen dieser Methode also müssen wir klaren, um den orthodoxen Marxismus richtig zu verstehen. Gleichzeitig verstehen wir auch, wie jeder Versuch, der vom Weg der Orthodoxy abgewichen ist, der die Methode von Marx ‚ausbessern‘, ‚weiterführen‘ wollte, den Marxismus ver-flacht hatte. (*GuK*, S. 61)²

Halten wir hier zunächst fest: wer den Wahrheitsanspruch des Marxismus (im Verständnis von Lukács) gerecht werden will, muss ihn als Methode verstehen. Aber was heißt das genau? Wieso Methode? Was sind die Ker-nelemente dieser Methode? Und warum ist der Gedanke einer Theorie der Gesellschaft, die sich als Methode versteht, nicht nur ein Vergangenes? Im Folgenden will ich diesen Fragen zumindest im Ansatz nachgehen und den *Kerngehalt* von *Geschichte und Klassenbewusstsein* genauer betrachten, der sich meiner Meinung nach eben nicht einfach im Verdinglichungsbegriff oder in einer Kritik am a-historischen bürgerlichen Dualismus zwischen Sein und Sollen oder zwischen Theorie und Praxis erschöpft, sondern – Lukács selbst ernst nehmend – in dem methodischen Verständnis der Sozialtheorie besteht. Wie Lukács in der Einleitung zu *Geschichte und Klassenbewusstsein*, die 1967 nachgeschoben wurde, unterstreicht, betrachtet er insbesondere die Reflexionen und Bestimmungen zum „orthodoxen Marxismus“ als weiterhin gültig: „am Vorabend einer Renaissance des Marxismus“ könne seine Posi-tion „eine beträchtliche Bedeutung haben“ (*GuK*, S. 28). Der Text liegt in zwei Fassungen vor: in einer ersten Fassung war er Teil von *Taktik und Ethik* (1919), und in einer erweiterten Fassung leitet er *Geschichte und Klassenbe-wusstein* ein (1923). Daran alleine kann man sehen, dass Lukács die hierin angestellten Überlegungen nicht nur als zentral für sein (und Marx') Denken ansah, sondern diese auch eine gewisse historische Kontinuität besitzen. Einer der entscheidenden Passagen, was das „Methodische“ betrifft, lautet folgendermaßen:

Denn angenommen – wenn auch nicht zugegeben –, die neuere Forschung hätte die sachliche Unrichtigkeit sämtlicher einzelnen Aussagen von Marx einwandfrei nachgewiesen, so könnte jeder ernsthafte ‚orthodoxe‘ Marxist alle diese neuen Resultate bedingungslos anerkennen, sämtliche einzelnen Thesen von Marx verwerfen – ohne für eine Minute seine marxistische Orthodoxy

2 Lukács, Georg: Was ist orthodoxer Marxismus? (Erstfassung 1919), in: *Georg Lukács Werke* Bd. 2, Neuwied 1968, S. 61-69, hier S. 61.

aufgeben zu müssen. Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung, bedeutet nicht einen ‚Glauben‘ an diese oder jene These, nicht die Auslegung eines ‚heiligen‘ Buches. Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die *Methode*. (GuK, S. 13)³

Was Lukács hier sagt, ist zunächst missverständlich, denn normalerweise sind wir gewohnt, unter „Methode“ ein von seinem Inhalt abgekoppeltes formal definiertes und präfiguriertes Regelwerk zu verstehen, dass *von außen* an *einen*, oftmals nur abstrakt abgegrenzten, Gegenstand herangetragen wird. Dies wäre in der Tat in der Welt der Kritischen Theorie, mit ihrer Kritik am Positivismus und Szentismus, aber auch im Lichte von Lukács' eigener Kritik des Formalismus und des quantifizierenden Denkens ein erstaunlicher Ausgangspunkt. Wir sollten also heuristisch annehmen, dass Lukács hier unter „Methode“ nicht einfach eine „Anleitung“ verstehen kann, die den Phänomenen von außen „aufgefropft“ wird, sondern es muss sich bei dem „methodischen“ Aspekt des Marxismus um eine Herangehensweise handeln, die *ihrem* – und nicht *irgendeinem* – Gegenstand gerecht wird und daher *in ihm* entspringt. Orthodoxer Marxismus ist der Weg, *seinen* Gegenstand zu erfassen und zu begreifen: und dieser Gegenstand ist die moderne Gesellschaft, die durch eine historisch-spezifische Form konstituiert wird. Es handelt sich also nicht nur darum, Marxismus als Philosophie zu begreifen, d.h., als eine Weise des *Denkens*, sondern auch um eine bestimmte Weise, von ihrem Gegenstand *zu wissen*. Die Kategorien dieses Denkens müssen daher den Kategorien der bürgerlichen Produktionsverhältnisse angemessen sein; ja, sie, wie Marx sagt, *ausdrücken*. Marxismus im Lukács'schen Sinne muss beides sein: Weg der Erkenntnis und Weg der Erkenntnis (s)eines spezifischen Gegenstandes. Gesellschaft aber als ein Gesamtzusammenhang, der sich *unabhängig* von Tradition, Sprache, Kultur, persönlicher Beziehungen und Werten als universelle Tendenz etabliert, gibt es nicht vor dem Kapitalismus.⁴ Daher wird die „Erkenntnis der Gesellschaft als Wirklichkeit nur auf

3 Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewußtsein* (im Folgenden GuK), Malik: Berlin 1923, S. 13.

Oder: Was ist orthodoxer Marxismus, in: *Geschichte und Klassenbewußtsein* (im Folgenden GuK), Malik: Berlin 1923, S. 13.

4 Anderes formuliert: der Marxismus kann weder die Gesellschaft der Antike noch die nach-kapitalistische Welt verstehen. Er erledigt sich selbst im Untergang seines Gegenstandes, den es zu erfassen sucht. Da er auf dessen Untergang hofft,

dem Boden des Kapitalismus, der bürgerlichen Gesellschaft möglich“ (*GuK*, S. 193).⁵ Bevor ich auf die zentralen Aspekte dessen, was hier „Methode“ heißt, zurückkomme, die den Marxismus als eine Denkweise bestimmt, die die gegenwärtige Gesellschaft durch ein bestimmtes Verständnis ihrer Grundbegriffe her zu begreifen sucht, werde ich die Fragestellung im Lichte gegenwärtigen Debatten verorten, und zwar im Kontext des sogenannten „Jenaer Ansatzes“ in der Kritischen Theorie, die von Hartmut Rosa seit einiger Zeit zu Recht mit viel Erfolg verfolgt wird.⁶

Wie ist kritische Gesellschaftstheorie heute möglich? Der Jenaer Ansatz

Rosa begreift Kritische Theorie nicht nur als eine Theorie, die die gegenwärtige Gesellschaftsformation kritisch untersucht und „diagnostiziert“, sondern er ist sich der (erkenntnis)theoretischen Aufgabe bewusst, dass die gesellschaftliche Formation als Objekt für die Theorie nur gewonnen werden kann, wenn sie in ihren *Grundbegrifflichkeiten* theoretisch abgesichert wird. Rosa behauptet daher, wie Lukács, dass die Grundbegriffe einer solchen Theorie *konstitutiv* im doppelten Sinne sein müssen: nur wenn diese Begriffe adäquat sind, können sie auf beiden Seiten konstitutiv sein: auf der Seite des Wissens (Epistemologie) und auf der Seite der sozialen Realität (Ontologie). Rosa erkennt, dass wir „Gesellschaftstheorie [...] betreiben, weil wir sie

muss er auch auf seine eigene Abschaffung hoffen. Der orthodoxe Marxismus basiert daher auf einem durchaus paradoxen Standpunkt.

- 5 Das Missverständnis findet sich bspw. bei Freyenhagen, Fabian. „Was ist orthodoxe Kritische Theorie?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 65, 3, 2017, S. 458. Eine Trennung von Methode und Inhalt anzunehmen ist natürlich ganz falsch, da Lukács ja gerade behauptet, dass es sich bei der dialektischen Methode darum handelt, den geschichtlichen Inhalt *im Sinne ihres Objektes* – die bürgerliche Gesellschaft – zu begreifen. Vgl. dazu auch Žižek, Slavoj. „Postface: Georg Lukács as the philosopher of Leninism“. In: Lukács, Georg, *A Defense of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic*. Tr. Esther Leslie. London: Verso 2000, S.151-182, hier S. 173: „sein Punkt ist [...], den Standpunkt einer ‚formalen Methodologie‘ aufzubrechen und anzunehmen, dass *Erkenntnis selbst Teil der sozialen Realität ist*“ [Übersetzung, C. L.].
- 6 So nennt Rosa sein Projekt selbst in Rosa, Hartmut und Oberthür, Jörg: *Gesellschaftstheorie*. München: UTB 2020, S. 225.

erkenntnistheoretisch für unverzichtbar halten“⁷. Gesellschaftstheorie dient damit auch der Absicherung der empirischen Forschung. Sie gibt der letzteren ihren Sinn und ihre Richtung. Dabei entsteht nicht nur das Problem, „dass sie eine Zentralperspektive auf das ganze des sozialen Lebens reklamieren muss“, sondern auch dass sich „das Formationsproblem [...] nicht nur auf der allgemeinen Ebene der Sozialtheorie [stellt], sondern ebenso sehr auf der Ebene der Zeitdiagnose [...], bei der es darum geht, die charakteristischen Spezifika einer *historisch bestimmten* sozialen Formation zu benennen“.⁸ Kritische Gesellschaftstheorie kann also – wie bei Lukács – nicht *nur* Erkenntnistheorie, sondern muss ontologische Formanalyse nicht irgend-einer, sondern *dieser* Gesellschaft sein. Diese Zentralperspektive wird aber seit der Verbreitung der Systemtheorie, des Positivismus und des postmodernen Skeptizismus und Relativismus immer wieder in Frage gestellt.⁹ „Die Formationsbegriffe der Sozial- und Kulturwissenschaften“, so Rosa, „sind in der Krise, und zwar auf zwei Ebenen: Zum einen herrscht Ungewissheit nicht nur darüber, welcher Aggregatbegriff der Richtig ist, sondern auch darüber, ob man soziale Aggregate begrifflich überhaupt konsistent bilden und verwenden kann“.¹⁰ Dabei unterstreicht Rosa, dass „Theorien [...] ihre Überzeugungskraft und Evidenz im Lichte der ‚großen‘ und je aktuellen ‚Kulturprobleme‘¹¹ gewinnen. Das erinnert durchaus an die „historische Dringlichkeit“ des Denkens, das *Geschichte und Klassenbewusstsein* unterliegt. Die Dringlichkeit und Aktualität des Marxismus bestand für Lukács in dem historischen Moment, in dem, wie Lukács selbst sagt, die Revolution „da“ war und sozusagen vor der theoretischen Haustür stand. In einer solchen Situation befinden wir Heutigen uns sicherlich nicht, und daher kann

7 Rosa, *Gesellschaftstheorie*, S. 224.

8 Rosa, *Gesellschaftstheorie*, S. 224.

9 Was den Relativismus angeht, so ist er nur die Rückseite des Positivismus. Es gilt noch immer, was Horkheimer 1935 schreibt: „Der Relativismus der Gegenwart trägt vornehmlich subjektivistische Züge, aber er kennzeichnet keineswegs allein das Verhältnis zur Wahrheit überhaupt. Ihm steht vielmehr der Zug zu blindem Glauben, zu absoluter Unterwerfung gegenüber, der als das Gegenteil des Relativismus stets notwendig mit ihm zusammenhängt und in der jüngsten Gegenwart noch einmal die kulturelle Situation kennzeichnet“ (Horkheimer, Marx, „Zum Problem der Wahrheit“. In: ders. *Gesammelte Schriften. Band 3: 1931-1936*. Hg. Alfred Schmidt. Frankfurt a. M.: Fischer 1988, S. 278).

10 Rosa, *Gesellschaftstheorie*, S. 223.

11 Rosa, *Gesellschaftstheorie*, S. 232.

auch die Theorie nicht mehr (oder noch nicht) als Teil revolutionärer Praxis gedeutet werden, als die Lukács sie entwirft.¹² Dennoch befinden wir uns in einer Situation, in der die Gegenwart nicht nur diese oder jene krisenhafte Aspekte und soziale Pathologien hervorbringt, sondern die sich als *Krise des Ganzen* darstellt: die Krise ist sozial, individuell, politisch, und, allen vorhergehenden Aspekten unterliegend, ökologisch. Das Versprechen, das die kapitalistische Ordnung nicht nur zu Prosperität, sondern auch zu einer selbstbestimmten Lebensführung und politischer Gestaltung führt, kann zumindest angezweifelt werden.¹³ Um eine Krise des Ganzen aber plausibel zu machen, braucht es einen Begriff des Ganzen, und dieser ist als Objekt der Gesellschaftstheorie vorausgesetzt.

Übersichtsartig lässt sich Rosas Ansatz auch so erfassen: Die Pluralisierung theoretischer Perspektiven, der ausfernde Historismus und Nominalismus und die postmodere Skepsis gegenüber jeglichen Begriffen von Ganzheit und Totalität haben dazu geführt, dass manche Soziologen soweit gehen, auf das „generische Konzept namens ‚Gesellschaft‘ überhaupt verzichten“ zu wollen.¹⁴ Die empirische Sozialforschung scheint sich von jeglichen Formationsbegriffen entfernt zu haben.¹⁵ Gegenüber diesen skeptischen Positionen argumentiert Rosa, dass jegliche Referenz auf ein Untersuchungsobjekt der Soziologie selbst schon zumindest eine Einheit voraussetzt, die sich selbst nie nur empirisch erfassen lässt, sondern der letzteren vorausgeht. Die theoretische Reflexion schwebt dabei nicht in einem praktischen Leerraum, da die Begriffe, die die Gesellschaftstheorie entwirft, als Begriffe verstanden werden sollten, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst entstehen und diese daher auch als Selbstdeutungspraktiken diese verändern. „Wer es vermag, die Grundbegriffe der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung und Selbstdeutung zu verändern, verändert die gesellschaftliche Wirklichkeit selbst, denn diese

12 In diesem Zusammenhang ist es interessant anzumerken, dass für Rosa der unterliegende Gegenstand der Soziologie die Frage nach dem guten Leben ist (vgl. Rosa, Hartmut, Dörre, Klaus, und Lessenich, Stephan, *Soziologie. Kapitalismus. Kritik. Eine Debatte*. Berlin: Suhrkamp 2009, S. 87). Man kann also, wie bei Lukács, einen Zusammenhang zwischen sozialphilosophischen und ethischen Fragen feststellen.

13 Vgl. dazu Rosa u. a., *Soziologie. Kapitalismus. Kritik*, S. 97.

14 Rosa, Hartmut und Reckwitz, Andreas: *Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: Suhrkamp 2021, S. 158.

15 Ebda, S. 160.

Wirklichkeit wird durch unsere Sprache mitkonstituiert.¹⁶ Das Theorie/Praxis Problem wird von Rosa in den Begriff der gesellschaftlichen Selbstdeutungspraxis verschoben.

Insgesamt gesehen strebt Rosa einen „synthetisierenden Entwurf“¹⁷ einer Gesellschaftstheorie an, der die Frage nach den Grundbegriffen und theoretischen Fundamenten im Lichte der gegenwärtigen Krisenphänomene neu entwirft oder modifiziert. Dabei, auch wenn Rosa das nicht immer explizit macht, greift er auf Einsichten der frühen Kritischen Theorie zurück. Der „Vorschlag der Deutung einer gesellschaftlichen Lage muss auf ihren konzeptuell entwickelten, theoretisch begründeten und empirisch gestützten Fundamenten beruhen“¹⁸. Rosa zufolge soll die theoretische Deutung aus einem Dreischritt aus Analyse, Diagnose, und Kritik¹⁹ bestehen, der die strukturellen und kulturellen Pathologien im Auge hat und die moderne Dynamik und Gesamtentwicklung als „Dynamische Stabilisierung“ versteht. Damit bezieht sich Rosa vor allen Dingen auf drei Phänomengruppen: [1] die gegenwärtige Gesellschaft ist charakterisiert durch einen unendlichen Überbietungsdruck, die Idee unendlichen Wachstums, fortschreitender Rationalisierung, und der unbeschränkten Mobilisierung von Energien; [2] die Gesellschaftsdynamik besteht in der „Verfügbarmachung von Welt und Leben“, der Verkürzung der „Weltreichweite“ in Raum und Zeit, der Eroberung des Körpers, und der Annahme, dass ökonomisch, wissenschaftlich, und sozial „Allmacht“ erreichbar ist; [3] als Konsequenz sehen wir fortschreitende „Desynchronisationseffekte“, eine sich ausbreitende Demokratiekrise, die ökologische Krise, eine tiefgehende, die Subjekte destabilisierende Psychokrise, sowie universale Entfremdung, die Rosa als Verlust von „Resonanz“ versteht.²⁰ Wir können an diesem kurzen Überblick sofort erkennen, dass Rosas Grundeinsichten sich an verschiedenste Aspekte der Marx'schen Warenformanalyse, der Lukács'schen Verdinglichungsanalyse, und frühen Einsichten der Kritischen Theorie rückbinden lassen könnten. Insgesamt ergeben sich die folgenden kritischen Nachfragen:

- Die Begriffe des Kapitals und der Wertform als diejenigen Kategorien, über die die gesellschaftliche Synthese sich generiert, bleiben bei Rosa

16 Ebda, S. 161.

17 Ebda, S. 168.

18 Ebda, S. 170.

19 Ebda, S. 177.

20 Rosa, *Was leistet die Gesellschaftstheorie*, S. 189-223.

systematisch unterbelichtet.²¹ Die universelle Verfügbarkeit als *potentielle* Verfügbarkeit von allem und jedem ist nicht die Konsequenz empirischer Einzelereignisse oder Handlungen, sondern schon als historisch-metaphysischer Rahmen vorausgesetzt ist, um die *Gesamtdynamik* moderner Gesellschaften zu verstehen. Wie Marx im *Kapital* sagt: „Das Kapital kündigt [...] von vornherein eine Epoche des gesellschaftlichen Produktionsprozesses an“²². Die Wertform ist daher nicht nur aus Marktprozessen abzuleiten, sondern für diese schon vorausgesetzt. Die Warenform als die sozial existierende Form des Werts ist die *universelle* und *abstrakte* soziale Form, durch die die universelle Verfügbarkeit, jenseits von allen Traditionen, natürlichen und kulturellen Schranken, sich als Horizont allen gesellschaftlichen Seins setzt und die sozialen Verhältnisse schematisiert.²³

- Daher bleibt Rosas Begriff der „Dynamischen Stabilisierung“ letztendlich begrifflich zu schwach, da dieser Begriff nicht das einlösen kann, was der Autor ihm zuschreibt, nämlich die *Gesamtlogik* der modernen Gesellschaft zu erfassen, anstatt sie nur zusammenfassend zu beschreiben. „Dynamische Stabilisierung“ ist nur der Name, aber nicht selbst die Kapitaldynamik, die Rosa im Auge hat, nämlich alles Sein „flüssig“ zu machen und im Prozess sich selbst in seiner Einheit zu erhalten und die Einheit *zu konstituieren*.
- Als Konsequenz des Vorhergehenden wird das Hauptproblem, das Rosa wohl sieht, nicht in der gebotenen Schärfe reflektiert, nämlich die Frage, wie Grundbegriffe in einer Theorie, die einen Wahrheitsanspruch vertritt, generiert werden können. Es ist aber *genau dies* das Problem, das Lukács mit seinem Begriff des methodischen Marxismus zu lösen versucht.
- Da Rosa sich nicht für die Dialektik als philosophisch-methodischen Rahmen entscheidet, und stattdessen ein hermeneutisches Paradigma

21 Der Begriff des Kapitals wird Rosas Beschleunigungsanalyse, einem generellen Wachstumsbegriff und dem Begriff der dynamischen Stabilisierung untergeordnet; vgl. dazu Rosa u.a. *Soziologie. Kapitalismus. Kritik*, S. 98-114; Rosa, *Was leistet die Gesellschaftstheorie*, S.185-191.

22 Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*. In: *Marx Engels Werke*, Band 23. Berlin: Dietz 1972, S. 184; kursiv, C.L.

23 Vgl. dazu weitergehend meine Ausführungen in Lotz, Christian, *The Capitalist Schema. Time, Money, and the Culture of Abstraction*, Lanham: Lexington Books 2014.

vorzieht²⁴, bleibt das Problem der Grundbegriffe letztendlich offen, denn die Mixtur aus individuellen, habituellen, institutionellen, und kollektiven Selbstinterpretationen macht es schwierig, diese auf eine Struktur zurückzuführen.²⁵

- Man muss sich fragen, in welchem Sinne Begriffe, die das *Wesen* einer gesellschaftlichen Formation begreifen sollen, theoretische und gesellschaftliche „(Selbst)Deutungsvorschläge“²⁶ sein können. Wie verhält es sich mit der Beziehung zwischen hermeneutischer Selbstreflexion und Begriff einer Sache? Um ein konkretes Beispiel zu nehmen: Ist die Annahme, dass eine unter Verwertung stehende Geldzirkulation *konstitutiv* für unsere gegenwärtige Gesellschaft ist, nur eine „Interpretation“ der letzteren? Sicherlich stellt sie sich aus der Sicht von Debatten und Diskursen, in denen die unterschiedlichsten theoretischen Entwürfe als ein Versuch unter anderen dar, die gesellschaftliche Wirklichkeit zu erfassen oder zu beschreiben, aber aus Sicht der theoretischen Behauptung ist die *kategoriale* Struktur vorausgesetzt für alle *daraus* hervorgehenden Interpretationen gesellschaftlicher Phänomene und Prozesse. Die Gesellschaftstheorie bewegt sich, zumindest in einem ersten Schritt, auf einer Ebene, auf der die Bedingungen der Möglichkeit von Interpretation *dieser* Realität (und nicht irgendeiner) zu bestimmen sind, wenn sie auch nicht der letzteren „aufgepropft“ werden kann.
- Selbst wenn man die theoretische Reflexion als gesellschaftliche Selbstdeutung auf den von Rosa vorgestellten vier Dimensionen versteht, bleibt fraglich, wie falsche von richtigen Selbstdeutungen unterschieden werden können. Natürlich ist die Theorie in die Wirklichkeit eingebaut und kann nur aus dieser entspringen. Sie ist auch Teil von öffentlichen, privaten und akademischen Praktiken, aber der Einbau in diese Praktiken muss nicht zu der Konsequenz führen, dass *jede* sprachliche Auslegung von gesellschaftlicher Realität, die in dieser stattfindet, entweder *wahr* oder konstitutiv für diese sein muss. Anders gesagt: da Rosa die Probleme des Fetischismus ausblendet und keinen Begriff von *gesamtgesellschaftlicher Ideologie* hat, kann er kein Kriterium anbieten, um konkurrierende Selbstdeutungen der Gesellschaft nicht nur einfach als falsche, sondern darüber hinaus als

24 Vgl. dazu Rosa, Hartmut: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp 2012, S. 104-150.

25 Vgl. zu Rosas Modell der Selbstinterpretation Rosa, *Weltbeziehungen*, S. 122.

26 Rosa, *Was leistet die Gesellschaftstheorie*, S. 166.

verschleiernde zu entlarven und abzuweisen. Das wird auch daran deutlich, dass Rosa den Unterschied zwischen Ideologien im Sinne von „Doktrinen, Leitbilder[n] und Lehrmeinungen“ und der „herrschenden Ideologie“ nicht weiter reflektiert.²⁷

Im Lichte dieser kritischen Anmerkungen können wir jetzt wieder zu Lukács zurückkehren. Ich schlage vor, dass wir den Begriff des orthodoxen oder methodischen Marxismus als Versuch verstehen, den philosophischen Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie zu entwickeln, die für die von Rosa vorgebrachte Interpretation sozialer Entwicklungen vorausgesetzt sind, da sie die letzteren unter eine einheitliche Gesamtperspektive bringt, *in der Phänomene dann in der hermeneutischen Arbeit ihren Sinn erhalten*. Diese Einheit ist notwendigerweise gesetzt, wenn es um *die* Gesellschaft gehen soll.²⁸

Lukács' Versuch einer Grundlegung der kritischen Theorie als methodischer Marxismus

Was sind nun, grob gesprochen, die Hauptelemente des von Lukács propagierten methodischen oder orthodoxen Marxismus? Wie ich im Folgenden darlegen möchte, sollten wir die Grundelemente der Methode folgendermaßen bestimmen: [1] Kategorie, [2] die Kategorie der Wechselwirkung, [3] die Totalität, [4] die Gegenständlichkeitsform und [5] die Vermittlung. Diese fünf Elemente sind bei Lukács dem übergeordneten Begriff der (revolutionären) Praxis untergeordnet. Da dieses aber im gegenwärtigen Lichte gesehen das problematische Moment ist, werde ich hier darauf nicht weiter eingehen. Letztendlich muss es möglich sein, dieses als negatives Moment, vielleicht im Sinne von Adornos Konzept der „Tendenz“ zu bestimmen.²⁹

Bevor ich auf diese fünf Elemente eingehen werde, möchte ich kurz die Haupteinsichten von Lukács, die den Lesern von Lukács vertraut sein sollten,

27 Rosa, *Weltbeziehungen*, S. 124.

28 Damit ist auch klar, dass diese Einheit sich nicht kommunikativ in der Lebenswelt (Habermas) etablieren kann.

29 Vgl. dazu Adorno, Theodor W.: *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Theodor W. Adorno. Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen, Band 12. Berlin: Suhrkamp 2008, S. 41.

kurz ins Gedächtnis rufen: Nach Lukács kann keine Tatsachenforschung die geschichtliche Notwendigkeit der Revolution „einsichtig und annehmbar“ machen (*GuK*, S. 62); sie muss schon über den Begriff der Geschichte philosophisch bestimmt sein, *bevor* die Tatsachen diesem entweder entsprechend oder nicht entsprechend interpretiert werden können. Durch das Wesen der Methode werden Bewegung und Endzweck der geschichtlichen Entwicklung als dasselbe gesetzt (*GuK*, S. 63), da nur so jede Einzelerrungenschaft der Praxis und Veränderung als Stufe oder Verhinderung der Gesamtentwicklung verstanden werden kann. Bspw. ist die Idee der Lohnerhöhung nicht einfach nur eine Lohnerhöhung, sondern sie ist *als* Lohnerhöhung nur Mittel und Teilschritt der revolutionären Bewegung selbst. Das wiederum heißt, dass „alle einzelnen Momente der Bewegung bewusst vom Standpunkt der Totalität betrachtet werden“ (*GuK*, S. 64). Totalität bezieht sich hier also auf die Totalität des geschichtlichen Prozesses. Davon sollten wir den für die kommenden Ausführungen zentralen Begriff der gesellschaftlichen Totalität zunächst abkoppeln.

Wer nicht vom Standpunkt der Totalität ausgeht, so Lukács, fällt zurück in einen Naturalismus, in dem die gegebene Gesellschaftsordnung als von ewigen Gesetzen oder Gott und Naturgegebenen Determinanten besteht. Wer also die Gesellschaftsordnung nicht als geschichtlich und damit überwindbar hält, wird diese a-historisch verstehen. Wenn wir die gegenwärtige soziale Formation als historisch verstehen, setzen wir sie als *endliche* Formation, in der die Form des Existierenden als „notwendigerweise schon Todgeweihtes“ (*GuK*, S. 67) erkannt wird. Als endliche Formation aber kann sie nicht mehr naturalistisch verstanden werden. Die Betrachtung der Gesellschaft in der positivistischen Grundeinstellung – also entweder die Aufgabe der Hypothese, dass die gesellschaftliche Formation als Ganze geschichtlich veränderbar ist, oder auf einer Isolierung der sozialen Phänomene von der gesellschaftlichen Totalität beruht – führt zu einer „Entfremdung vom Leben“ (*GuK*, S. 65). Darunter versteht Lukács einen (von Dilthey und Simmel herstammenden) Zusammenhang, der sich in und durch die positivistische Welthaltung auflöst. Um diesen Zusammenhang theoretisch herzustellen, brauchen wir einen substantiellen Begriff von *Vermittlung*. Lukács zufolge ist die Methode der Dialektik, die auf dem Begriff der Vermittlung aufbaut, nicht nur ihr „theoretisches Wesen“ (*GuK*, S. 173), sondern primär eine Methode der Begriffsbildung; es geht also nicht darum, irgendwelche Begriffe „aufzuklauben“ oder sie zu erfinden, sondern sie so zu generieren, dass die *Einheit* der sozialen Form sichtbar wird; denn nur wenn die Einheit

der kapitalistischen sozialen Ordnung verstanden wird, kann auch der Zusammenhang aller ihrer Elemente verstanden werden und damit auch verstanden werden, dass diese Ordnung nur als Ganze oder gar nicht überwunden wird. Das heißt aber auch, dass sie als Ganze überwunden werden *kann*. Als Konsequenz der marxistischen Zurückweisung des Positivismus und als Nachweis der Geschichtlichkeit des Kapitalismus kann sich die marxistische Theorie als „Selbsterkenntnis [...] der ganzen Gesellschaft“ (*GuK*, S. 172) begreifen. Marxistische Methode ist daher das Denken *der* kapitalistischen Gesellschaft im doppelten Sinne des Genitivs. Diese Methode aber kann nur in der bürgerlichen Ordnung zentral werden, da diese die erste Gesellschaftsformation in der Geschichte der Menschheit ist, die selbst als totale *existiert*. Lukács fasst all das Vorhergehende folgendermaßen zusammen:

Eine derartig bedingungslose Vorherrschaft der Totalität, der Einheit des Ganzen über die abstrakte Isolierung der Teile, ist das Wesentliche der Gesellschaftsauffassung von Marx, ist die dialektische Methode. Ihr zu folgen und nicht einzelne Worte wiederzukäuen ist orthodoxer Marxismus. (*GuK*, S. 67)

Schauen wir uns nun, nach diesem, zugegebenermaßen unterkomplexen Überblick, die Methode und ihre Kernelemente etwas genauer an. Der entscheidende Schritt ist, zu verstehen, wie bei Lukács die Kategorie der Kausalität von der Kategorie der Wechselwirkung abgelöst wird (*GuK*, 173).

Element I: Kategorien

Der Begriff der Kategorie in der kritischen Theorie ist systematisch unterbelichtet und nicht präzise ausgearbeitet, obwohl die nachhegelsche Philosophie vermehrt auf ihn zurückgreift: Er ist nicht nur zentral für Dilthey, Lask, Heidegger, und Durkheim, sondern eben auch für Lukács.³⁰ Zu beachten ist

30 In Bezug auf Durkheim und Mauss, sei hier nur angemerkt, dass Kategorien in dem hier verhandelten Kontext keine Klassifizierungen sind. Interessanterweise bezieht sich Adorno noch in seinen letzten Vorlesungen auf den Begriff der Kategorie, den er zwischen „transzentaler“ und historisierender ... (Nomen fehlt) verortet, letztlich unklar verbleibend, was den *konstitutiven* Aspekt von Kategorien – speziell derjenigen der Kritik der Politischen Ökonomie – angeht. In *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* heißt es: „Der Begriff einer ‚transzentalen Erwägung‘, einer Sonderstellung zwischen formaler

dabei, dass wir einen Unterschied zwischen Begriff und Kategorie machen sollten. Der Begriff einer Sache ist nicht (jedenfalls wenn wir metaphysisch-spekulative Ansätze für einen Moment zur Seite lassen) konstitutiv für die Sache als ein *Gegenstand*. Kategorien aber bestimmen den letzteren *als Gegenstand*, als für uns Erfassbares. Während bei Kant die Relation noch eine Form der Kategorien ist, die er in drei unterteilt, bildet sich in der neukantischen und marxistischen Tradition die Ansicht aus, dass alle Kategorien Relationsbegriffe sind. Ernst Cassirer kann uns helfen, dies zu verstehen. Dieser führt in seiner Schrift *Substanz und Funktion* aus, dass die Kategorien in der modernen Philosophie und Wissenschaft zu *Funktionen* werden, d.h. dass Kategorien nicht mehr im klassischen Sinne als Begriffe zu verstehen sind, die sich auf etwas Gedachtes oder Wirkliches beziehen, das von seinen empirischen Inhalten via Abstraktion „generalisiert“ wird, sondern als Regeln der Synthetisierung von Erfahrung verstanden werden.³¹ Funktionen im Kantischen Sinne sind regelgeleitete synthetische und spontane Leistungen des Verstandes, die nicht bestimmen, *was* etwas ist, sondern nur, *wie* es vor uns „zum Stehen“ kommt. Kategorien sind keine psychologischen „Akte“, sondern ideelle Leistungen. Sozialphilosophisch gewendet, Kategorien drücken diejenigen Relationen aus, nach denen sich die gesellschaftliche Totalität als *eine* und *diese* Einheit als *existierende* konstituiert. Kategorien sind deren Bestimmungen. Sie beziehen sich deshalb nicht mehr auf etwas Abstraktes im Sinne von Gedanken oder Sein. Sozialphilosophisch könnte man sagen, dass *das Ding jetzt die Gesellschaft* ist, die sich als eine solche in ihrer Einheit *als kapitalistische* konstituiert. Sie wird nur *als kapitalistische* zugänglich. Damit sie als eine solche zugänglich wird, muss sie sich in einer

Logik einerseits und inhaltlicher Erkenntnis auf der anderen Seite, gibt etwa eine Vorstellung davon, was zu leisten sei. [...] Also ein Ausgang von bestimmten Kategorien, die im Gang der Betrachtung sich modifizieren und zeigen, wie weit sie weiter gehen“ (Adorno, *Philosophische Elemente*, S. 195). Adornos Position ist noch ein fernes Echo der von Horkheimer 1935 vertretenen Position; vgl. Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit*, S. 296. Adornos Position unterscheidet sich von Lukács in einer entscheidenden Hinsicht: für Adorno verbleiben die Kategorien primär auf der Seite der Erkenntnis; für Lukács bestimmen die Kategorien das Sein des Seienden, und *deshalb* ereignet sich Geschichte nur im Wechsel der kategorialen Strukturen.

31 Vgl. dazu die Einleitung „Zur Theorie der Begriffsbildung“ in Cassirer, Ernst: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. In: ders. *Gesammelte Werke. Band 6*. Hamburg: Meiner, S. 1-26.

kategorialen Struktur darbieten. Es gibt nicht ein Etwas, auf das wir uns mit dem Namen „Gesellschaft“ beziehen, sondern „Gesellschaft“ existiert nur als Einheit ihrer Verhältnisse, die funktional sich durch die Kategorien der politischen Ökonomie in kapitalistischer Form konstituieren und so alles uns Zugängliche in dieser Form festlegen. Zum Beispiel bezieht sich die Kategorie „Geld“ nicht mehr auf etwas Gedachtes oder auf ein irgendwie geartetes „Objekt“, das vor uns liegt wie ein Stück Metall, sondern als soziale Kategorie bestimmt Geld als *Verhältnis* die Art und Weise, wie empirische soziale Ereignisse, Dinge, und Handlungen *als* kapitalistische bestimmt sind. Es kann daher auch kein „Symbol“ oder „Medium“ (Habermas) sein. Geld im Kapitalismus ist eine *gesamtgesellschaftliche* Kategorie; als dem Kapital subsumierte Kategorie konstituiert Geld nicht dieses oder jenes Ereignis, Handlung oder Objekt, sondern im Gegenteil: es konstituiert (potentiell) *alle* Ereignisse, Handlungen und Objekte.

Um auf die Haupteinsicht zurückzukommen: eine Kategorie ist nicht im eigentlichen Sinne ein Begriff, da sich Kategorien nur *funktional* auf die Konstitution der Einheitlichkeit einer Gegenständlichkeit beziehen.³² Bspw. bezieht sich die Kategorie der Kausalität bei Kant nicht auf irgendeinen Inhalt „der“ Kausalität, sondern besteht nur aufgrund einer Verknüpfungsregel, einer synthetischen Verstandesleistung, unter der sich eine einheitliche Gegenständlichkeit (für Kant als vorgestellte) erfasst werden kann und damit *uns* und die erfahrbare Welt nicht nur als eine Summe von Dingen wie Äpfeln und Autos zugänglich macht, sondern die Welt als eine *relationale* erfasst. Ein methodisch sauberer Begriff von Kategorie bezieht sich daher auf konstitutive Momente *eines* Ganzen, die für die Konstitution des Letzteren *notwendig* sind. In diesem Sinne sind sie transzental, aber eben *nicht* selbst „etwas“. Es ist genau andersherum: die Kategorien bestimmen das Etwas, da sie – relational – die Einheit des Gegenstandes, seine *Gegenständlichkeitsform*, konstituieren. Nun unterstreicht Lukács:

32 Haug sieht diese Differenz zwischen Kategorie und Begriff in seinem hilfreichen Artikel im *Historisch Kritischen Wörterbuch des Marxismus*, definiert aber nicht präzise genug den Unterschied, da er die Traditionslinie, die sich von Kant – über Marx! – bis zu Lask, Heidegger und Lukács zieht, nicht systematisch aufarbeitet; vgl. dazu Haug, Wolfgang Fritz. „Kategorie“. *Historisch Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 7/I: Kaderpartei bis Klonen*. Berlin: Argument 2008, S. 465-485.

Existenz bedeutet also, dass etwas in einer Gegenständlichkeit von bestimmter Form existiert, das heißt, die Gegenständlichkeit von bestimmter Form macht jene Kategorie aus, zu der das betreffende Wesen gehört. [...] Im Marxismus macht das kategoriale Sein des Dinges das Sein des Dinges aus, während in den alten Philosophien das kategoriale Sein die grundlegende Kategorie war, innerhalb derer sich die Kategorien der Wirklichkeit herausbildeten. Es ist nicht so, dass sich Geschichte innerhalb des Kategoriensystems abspielt, sondern es ist so, dass die Geschichte die Veränderung des Kategoriensystems ist.³³

Lukács argumentiert hier, dass die Realität als gegenständliche auch historisch konstituiert ist. Im gewissen Sinne ist das Historisch-Sein seine Gegenständlichkeit. Die historische Dimension ist identisch mit der kategorialen Konstitution der Wirklichkeit, da die Kategorien das Seiende *zugänglich* machen als etwas, das in einer bestimmten sozialen Form uns gegenübersteht (die Subjekte mit einbezogen) und daher die mögliche Veränderung nur in ihrer kategorialen Struktur bestehen kann. Das Kategoriale als die „Existenzform“ des Gegenstandes ist die Weise, in der und durch die mir der Gegenstand als dieser „entgegensteht“, d. h. relational „da“ ist. Diese Weise der Begegnung regelt, *wie* er uns gegenübersteht, nicht, *was* er ist. Oder, anders gesagt, was er ist, besteht in seinem „wie-er-ist.“ Diese Einsicht, die im Grunde auch den Begriff der Funktion bestimmt, ist auch für *GuK* leitend, was den meisten Kommentatoren entgeht. Dabei bezieht sich Lukács in diesem Zusammenhang immer direkt auf Marx’ *Grundrisse* zurück:

Erst Marx vermochte dieses falsche Dilemma zu durchschauen, indem er die Reihenfolge der Kategorien weder aus ihrem logischen Auseinander noch aus ihrem historischen Aufeinander ableitete, sondern ‚ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben‘ erkannte. Die Kritik der politischen Ökonomie steht nicht mehr als ‚eine‘ Wissenschaft neben den anderen, ist nicht bloß als ‚Grundwissenschaft‘ den anderen übergeordnet, sondern sie umfasst die gesamte Weltgeschichte der ‚Daseinsformen‘ (der Kategorien) der menschlichen Gesellschaft.³⁴

33 Lukács, *Autobiographische Texte und Gespräche*, S. 196/197.

34 Lukács, Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik, in *GuK* S. 643–686, hier S. 684. Vgl. auch ebd. S. 615. In diesem Sinne ist dann auch davon zu sprechen, wie Ernst Bloch es ausdrückt, dass „Marxens Hauptwerk nicht nur eine Genesis der kapitalistischen Daseinsformen par excellence darstellt, sondern [...] eine Kategorienlehre“ (Bloch, Ernst. *Der Logos der Materie*.

Nehmen wir ein Beispiel von Lukács selbst: „Eine Baumwollspinnmaschine ist eine Maschine zum Baumwollspinnen. Nur in bestimmten Verhältnissen wird sie zu Kapital. Aus diesen Verhältnissen herausgerissen, ist sie so wenig Kapital, wie Gold an und für sich Geld [...] ist.“³⁵ Damit meint Lukács, dass ein „Ding“, hier die Maschine, nur durch sein kategoriales Sein (durch Kapital) als *gesellschaftliches* und damit als historisches Ding erfasst werden kann. Nur als solches wird es zugänglich. Diese historische Dimension aber kann nicht durch einen Abstraktionsprozess selbst, der dessen „Wesen“ bestimmt, gewonnen werden, und zwar deshalb, weil das Ding „Maschine“ nur als Resultat der geschichtlichen Form unseres Verhältnisses *zu* den *in* ihm liegenden Verhältnissen existiert. Marxens Satz „Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen“, den Lukács immer gerne in diesem Zusammenhang zitiert³⁶, will genau das besagen. Für den Marxismus ist es wichtig, dass Kategorien als Existenzbestimmungen den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang in seiner Einheit bestimmen und damit die gesellschaftliche Totalität als eine *endliche* Einheit greifbar wird, die als geschichtlich auch der sie verändernden Praxis unterworfen werden kann.³⁷ Das ist im Übrigen ganz im Sinne von Marx, der nicht müde wird zu betonen, dass die Wertform eben *nicht* als Eigenschaft am Ding (hier die Ware) gefunden werden kann.

Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949. Hg. Gerardo Cunico. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 224). Von der *Kritik der reinen Vernunft* zur Kritik der politischen Ökonomie ist es daher nur ein kleiner Schritt. Wenn es Aufgabe der Kantischen Vernunftkritik ist, das System dieser Kategorien zu entwickeln, unter dem von Gegenständlichkeit gesprochen werden kann, dann ist die Aufgabe der Marxschen Ökonomiekritik, das System der Kategorien zu entwickeln, und dem von sozialer Gegenständlichkeit gesprochen werden kann.

35 Marx, *Das Kapital*, S. 793.

36 Lukács, *Autobiographische Texte und Gespräche*, S. 196.

37 Vgl. Arndt, Andreas: „Was ist Dialektik. Anmerkungen zu Kant, Hegel, und Marx“. *Das Argument*, 50, 1, S. 37-48, hier 48: „Die Widersprüche, wie Marx sie denkt, sind *Widersprüche im Endlichen*, deren ‚Auflösung‘ das Ende eines *bestimmten* Endlichen anzeigt, ohne daraus per Negation der Negation eine neue Gesellschaft als Position hervorgehen zu lassen. [...] Das negative Resultat der Dialektik bei Marx indiziert in der Tat eine grundlegend andere Konzeption von Dialektik, die Totalitäten nur als endliche ansieht. Die Diskussion über andere Formen der Dialektik ist somit zugleich auch eine Diskussion über den Begriff der Wirklichkeit oder – metaphysisch gesprochen – das, was die Wirklichkeit ist.“

Einfacher gesagt: Gesellschaft *ist* nur „zwischen“ (auch im Sinne von „in“) den Dingen.³⁸

Element II: Wechselwirkung

Was bedeutet es nun weiter, die Kategorien nicht nur als Relationen zu verstehen, sondern sie darüber hinaus auch – wie Lukács ausführt – als Hauptbestandteil der dialektischen Methode anzusehen?³⁹ Es ist bemerkenswert, dass für Lukács es weniger um den Begriff des Widerspruchs geht, der in der Rezeption von Marx als zentral angesehen wird, sondern um den Begriff der *Wechselwirkung*, der sich nicht nur von Kant, sondern auch von Simmel herleitet.⁴⁰ Auch hier zeigt sich der kantianische Hintergrund von Lukács’ Denken *in nuce*.⁴¹ Wie bestimmt nun Kant den Begriff der Wechselwirkung?

- 38 Anders formuliert, in Bezug auf Genesis und Geschichte: „Dass Genesis und Geschichte zusammenfallen oder genauer gesagt, bloß Momente desselben Prozesses sind, ist nur dann möglich, wenn einerseits sämtliche Kategorien, in denen sich das menschliche Dasein aufbaut, als Bestimmungen dieses Daseins selbst (und nicht bloß seiner Begreifbarkeit) erscheinen, andererseits wenn ihre Abfolge, ihr Zusammenhang und ihre Verknüpfung sich als Momente des historischen Prozesses selbst, als struktive Charakteristik der Gegenwart zeigen. Abfolge und innerer Zusammenhang der Kategorien bilden also weder eine rein logische Reihe, noch ordnen sie sich nach der rein historischen Faktizität.“ (*GuK*, S. 342).
- 39 Cassirer weist darauf hin, dass es in der Nachkantischen Philosophie die Tendenz gibt, alle Kategorien als Relationsbegriffe zu verstehen (vgl. Cassirer, Ernst: *Aufsätze u. kleine Schriften 1902-1921*. In: ders. Gesammelte Werke, Band 9. Hamburg: Meiner 2009, S. 485). Das trifft sicherlich für Marx zu, und es ist sicherlich kein Zufall, dass die Kausalität bei Althusser in der Form der „strukturellen Kausalität“ wieder eine zentrale Rolle spielt.
- 40 Es soll hier nur am Rande angemerkt werden, dass der Begriff der Wechselwirkung im angelsächsischen Sprachraum nur wenig Aufmerksamkeit findet, und das wahrscheinlich, weil er sich nur sehr schlecht übersetzen lässt. Das oft benutzte Wort „Interaction“ verweist, in diesem Zusammenhang verwirrend, auf ein „Tun“. Besser ist „reciprocal interrelation“.
- 41 Vgl. dazu die herausragende Arbeit von Konstantinos Kavoulakos: *Ästhetizistische Kulturkritik und ethische Utopie. Georg Lukács’ neukantianisches Frühwerk*. Berlin: De Gruyter 2014.

Es heißt in der *Kritik der reinen Vernunft* an einer Stelle, an der Kant die Relationskategorien bespricht, folgendermaßen:

So ist die Allheit (Totalität) nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anderes als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Kausalität einer Substanz in Bestimmung der anderen wechselseitig, endlich die Notwendigkeit nichts anderes als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist.⁴²

Die Totalität wird also als ein Erkenntnisbegriff bestimmt, der nur dadurch zustande kommt, dass „Substanzen“ sich in ihrer *Gemeinschaft* als eine solche Einheit konstituieren, wenn sie sich als *wechselseitige* miteinander verknüpft werden können.

Nun wird eine [...] Verknüpfung in einem *Ganzen der Dinge* gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem anderen, als Ursache seines Daseins, *untergeordnet*, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der anderen *beigeordnet* wird, [...], welches eine ganz andere Art der Verknüpfung ist als die, so im bloßen Verhältnis der Ursache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird [...].⁴³

Kant setzt also die Wechselwirkung der einlinigen Kausalität entgegen, da die letztere nicht in der Lage ist, das „Nebeneinander“ von Phänomenen für den Verstand sichtbar zu machen, sondern nur das „Aufeinander“ dieser Phänomene sichtbar macht. Dieses in der Deduktion noch logisch bestimmte Nebeneinander wird dann in der Diskussion der Analogien der Erfahrung von Kant wieder aufgenommen und dies ist der entscheidende Schritt, der in die Gesellschaftstheorie hinübergerettet wird. In den „Analogien“ geht es um die Schematisierungsbedingung der *Gleichzeitigkeit*, die (als ein Aspekt von dreien) die Einheitlichkeit der Erfahrung sicherstellt und dem erkennenden Subjekt eine „stabil“ repräsentierte Welt in ihrer *Gegenständlichkeit* möglich macht. An entscheidender Stelle heißt es bei Kant:

Nun ist das Zugleichsein die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit. Man kann aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, dass Dinge in derselben Zeit gesetzt sein, anzunehmen, dass die Wahrnehmungen derselben

42 Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe. Hg. Jens Timmermann. Hamburg: Meiner 1998, B111.

43 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B113.

einander wechselseitig folgen können. Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde also nur eine jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjekte da ist, wenn die andere nicht ist, und wechselseitweise, nicht aber dass die Objekte zugleich sein, d. i., wenn das eine ist, das andere auch in derselben Zeit sei, und dass dieses notwendig sei, damit die Wahrnehmungen wechselseitig aufeinander folgen können. Folglich wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dieser aufeinander zugleich existierenden Dinge erfordert, um zu sagen, dass die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objekte begründet sei, und das Zugleich sein der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben untereinander; diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung.⁴⁴

Kant argumentiert, dass die logische – rein kategoriale – Bestimmung der Wechselwirkung alleine noch nicht genug ist, um die Einheitlichkeit der gegenständlichen Erfahrung als Erfahrung von *etwas* verständlich zu machen. Dazu müssen sie in der Erfahrung „operativ“ werden. Es muss noch eine andere Bestimmung hinzutreten, nämlich die Bedingung, dass die in der Wechselwirkung sich befindenden Phänomene selbst als gleichzeitig in *einer* Wahrnehmung erfasst werden können. Anders gesagt: was immer sich in einer Relation befindet, muss in dieser zeitlich in der Erfahrung „da“ sein.

Übersetzen wir nun diesen Kantischen Gedanken in die Gesellschaftstheorie: Um zu behaupten, dass wir uns gegenwärtig, also *jetzt*, in einer kapitalistischen Gesellschaft befinden, müssen wir die Annahme machen, dass – via *Begriff* des Kapitalismus – all Phänomene, die sich in der Reflexion als ein Aufeinander und Nacheinander der Kausalität darstellen, sich in der Zeit als Einheit einer Wechselwirkung konstituieren, und zwar so, dass wir als Sozialtheoretiker behaupten können, dass sie alle zu *einem* Objekt, d. h. zu *einer* Gesellschaft gehören. Die Wechselwirkung wird daher als *Relationskategorie* die Hauptkategorie der Gesellschaftstheorie der Jahrhundertwende und die gesamte Kritik an Positivismus und sozialwissenschaftlicher Abstraktion, auch die des späten Adorno, ist auf diesem Begriff aufgebaut.⁴⁵ Es ist daher kein Zufall, dass Lukács sich in *GuK* sogar noch auf das immer wieder in der

44 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B256.

45 Es ist erstaunlich, dass Colletti in seinem bahnbrechenden Artikel zum Begriff der Dialektik, der leider in der Literatur kaum zur Kenntnis genommen wird, trotz seiner Zurückweisung eines logischen Begriffes des Widerspruchs

Geschichte der Philosophie bemühte Kantische Beispiel von Billardkugeln bezieht und es – von Simmel her und an Marx⁴⁶ rückgebunden – für den zentralen Gedanken eines methodisch bestimmten Marxismus heranzieht. Zentral dafür ist die Einsicht von Simmel in seiner *Soziologie*:

In jeder vorliegenden sozialen Erscheinung bilden Inhalt und gesellschaftliche Form eine einheitliche Realität, eine soziale Form kann so wenig eine von jedem Inhalt losgelöste Existenz gewinnen, wie eine räumliche Form ohne eine Materie bestehen kann, deren Form sie ist. Dies vielmehr sind die in der Wirklichkeit untrennabaren Elemente jedes sozialen Seins und Geschehens: ein Interesse, Zweck, Motiv und eine Form oder Art der Wechselwirkung unter den Individuen, durch die oder in deren Gestalt jener Inhalt gesellschaftliche Wirklichkeit erlangt.⁴⁷

Soziologie wird damit nach Simmel zu einer Untersuchung der sozialen „Wechselwirkungen, diese Arten und Formen der Vergesellschaftung“⁴⁸. Man

zugunsten der „Realpugnanz“ nicht auf die Rolle der Wechselwirkung eingeht. Vgl. dazu Colletti, Lucio. *Marxismus und Dialektik*. Berlin: Ullstein 1977.

46 Lukács zitiert Marx in GuK, S. 185 mit: „Es findet Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momenten statt. Dies ist der Fall bei jedem organischen Ganzen“. Dazu auch Simmel (ohne die kantische Quelle anzugeben): „Denn Einheit im empirischen Sinne ist nichts anderes als Wechselwirkung von Elementen: ein organischer Körper ist eine Einheit, weil seine Organe im engeren Wechseltausch ihrer Energien stehen, als mit irgendeinem äußeren Sein“ (Simmel, Ernst. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe. Band II. Hg. Otthein Rammstedt. Berlin: Suhrkamp 2013, S. 18). Es soll auch nicht unerwähnt bleiben, dass als die vierte Quelle, neben Kant, Marx, und Simmel, auch Engels zu nennen ist. In der Einleitung zum Anti-Dühring bezieht sich Engels auf die Wechselwirkung und die Dialektik (vgl. Engels, Friedrich: *Herrn Eugen Dührings Umuälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*). In: *Marx Engels Werke*, Band 20. Berlin: Dietz 1972, S. 5-306, hier 16-32). Vgl. dazu Morfino, Vittorio. „Causa Sui or Wechselwirkung: Engels zwischen Spinoza und Hegel. *Historical Materialism*, 16, 2008, S. 9-35, hier S. 14: „Knowledge of reality is possible on the condition of thinking this same reality as an infinite interrelations of events“. Lukács würde zustimmen, aber nur um hinzuzufügen, dass die „Ereignisse“ als solche nur kategorial zugänglich sind.

47 Simmel, *Soziologie*, S. 19.

48 Simmel, *Soziologie*, S. 19.

kann hier sofort sehen, dass von Simmels *genereller* Soziallehre, im Schlepptau eines (von Lask herstammenden) stärker betonten Kategorienbegriff, ein direkter Weg zum Begriff der Wechselwirkung in *GuK* führt, den Lukács neben dem der Totalität als *den entscheidenden* Begriff seiner „Methode“ ansieht.

Element III und IV: Totalität und Gegenständlichkeit

Natürlich ist die marxistische Theorie nicht an jedweder Vergesellschaftung interessiert, sondern nur an derjenigen, historisch-spezifischen Form, die im Kapitalismus gesellschaftliche Wirklichkeit erlangt. Gesellschaftstheorie für Lukács in *GuK* – wenn wir hier die späte *Ontologie* ausblenden – ist nicht als irgendeine unbestimmte „Dialektik“ definiert, sondern sie besteht in einer eleganten Umwendung des Kantischen Gedankens, dass soziale Relationen oder *Verhältnisse* sich als Wechselwirkungen und daher notwendigerweise als „Gemeinschaft“ und als logische und temporale Einheit denken lassen müssen. Es ist genau *dieser* Gedanke, der zu dem der Totalität führt und selbst Martin Jay hat in seiner Abhandlung zum Totalitätsbegriff die methodische Funktion und grundbegriffliche Funktion dahinter nicht erfasst. Es geht hier nicht um eine Totalität im Sinne einer „Totalisierung“, sondern um eine notwendige Erkenntnis einer Gegenständlichkeit. Weder die Theorie noch die Wirklichkeit kann ohne sie bestimmt sein, wenn man nicht in eine postmoderne Pluralisierung von „Wirklichkeiten“ oder in ein zusammenhangloses Zusammenklauben von isolierten Ereignissen, Informationen oder Fakten zurückfallen will. Von *dieser* Gesellschaft als *einer* zu sprechen, setzt *notwendigerweise* den Totalitätsbegriff voraus. Ohne ihn kann im wahrsten Sinne nichts erkannt werden. Er ist im genuinen – wenn auch nicht unbedingt erkenntnistheoretischen – Sinne ein transzendentaler Begriff. „Erst in diesem Zusammenhang“, so Lukács, „der die einzelnen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens als Momente der geschichtlichen Entwicklung in eine Totalität einfügt, wird eine Erkenntnis der Tatsachen, als Erkenntnis der Wirklichkeit möglich“ (*GuK*, S. 179). Eine Gesellschaft als Form zu begreifen, heißt, sie als Einheit zu begreifen, und nur wenn diese Einheit vorausgesetzt ist, kann auch ihre Wirklichkeit behauptet werden. Natürlich können eine Vielzahl von Interpretationen und Erfahrungen dieser Wirklichkeit existieren, aber die Aufgabe kritischer Theorie als methodischer Marxismus ist es, die diesen Interpretationen *vorausgesetzte* Einheit begreiflich zu machen. Nur so

kann der Illusion reiner Verandesreflexion als einer Reflexion auf isolierte soziale Tatsachen entgegengetreten werden, die letztere als übergeschichtliche, quasi-natürliche und in ihrer Struktur nicht wandelbare Phänomene missversteht.

Nun versteht Lukács den Begriff der Totalität auf der Basis der nachhegelschen Philosophie und im neokantianischen Kontext, der sich für Lukács von Lask herleitet. Die kategoriale Konstitution im Zusammenhang ihrer Einheit ist die „Gegenständlichkeitsform“ (*GuK*, S. 178), deren auf die Totalität bezogener Gesamtbegriff bekanntlich als Verdinglichung bestimmt wird. Darauf will ich an dieser Stelle nicht eingehen.⁴⁹ Die „Gegenstandsstruktur“ oder ihre soziale Form lässt uns alle Phänomene kohärent im Ganzen lokalisieren, präzisieren und deren historischen Status bestimmen. Das bedeutet also, dass es hier nicht um eine passgenaue Repräsentation aller sozialen Phänomene und Entwicklungen geht, sondern ausschließlich um deren *Einordnung* im Ganzen. Bspw. wird über die Verdinglichung erst das moderne Phänomen der Quantifizierbarkeit und Formalisierung alles Bestehenden verständlich, da wir es als methodische Marxisten nicht einfach als „Ereignis“ oder Tatsache bestimmen, sondern das Phänomen der Quantifizierung darüber hinaus auf das Ganze, eben die Totalität beziehen. In Lukács' Worten: „Die Beziehung zum Ganzen wird die Bestimmung, die die Gegenständlichkeitsform eines jeden Objektes der Erkenntnis bestimmt; jede wesentliche und für die Erkenntnis relevante Veränderung drückt sich als Veränderung der Beziehung zum Ganzen und damit als Veränderung der Gegenständlichkeitsform selbst aus“ (*GuK*, S. 185). In diesem Kontext ist anzumerken, dass er an zentralen Stellen den Begriff des „Lebenszusammenhangs“ benutzt (*GuK*, S. 176), der sich von Dilthey herleitet. Dieser Aspekt ist durchaus wichtig, da es sich bei der sozialen Totalität ja nicht mehr nur um eine formelle Totalität handeln soll, die zu argumentationslogischen

⁴⁹ Vgl. meine weitergehenden Ausführungen zum Begriff der „Gegenständlichkeitsform“ in Lotz, Christian: „Lucien Goldmann Redivivus. Categories, History, and Praxis in Lukács and Heidegger“. *Metodo*, 9/2, 2022, S. 241-273; „Categorial Forms as Intelligibility of Social Objects. Reification and Objectivity in Lukács“. *Confronting Reification. Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*. Ed. Gregory R. Smulewicz-Zucker, Leiden: Brill/Chicago: Haymarket Books 2020, S. 25-47; und „„Gegenständlichkeit. From Marx to Lukács and Back Again. Theory and Practice““. *Critical Theory and the Thought of Andrew Feenberg*. Ed. Darrell Arnold and Michel, Andreas, London: Palgrave 2017, S. 71-89.

Zwecken herangezogen wird, sondern als eine, die alle Aspekte der sozialen Wirklichkeit umgreift. In diesem Sinne ist Lukács' *GuK* eine um den Begriff der Kultur und des Lebenszusammenhangs erweiterte Kritik der politischen Ökonomie. Verdinglichung wird konsequenterweise als Ausdruck der Gegenständlichkeitsform selbst und nicht nur als ein Aspekt unter anderen herangezogen. Gegen den sozialwissenschaftlichen Positivismus, der sich auf die naturwissenschaftliche Methode beruft, argumentiert Lukács, dass er keine Rechtfertigung gibt, wie seine Abstraktionen aus dem konkreten Lebenszusammenhang generiert werden und verwechselt seine eigenen Abstraktionen mit der sozialen Wirklichkeit selbst. Tatsachen beruhen immer auf einer wechselseitigen Einordnung dieser in den Zusammenhang, d. h. sie können nicht ohne die Voraussetzung eines Begriffes des Ganzen verstanden werden und stellen sich als „Mystifikationen“ dar, wenn ihre Genese nicht kritisch reflektiert wird. Dagegen Lukács:

Während die Dialektik, die allen diesen isolierten und isolierenden Tatsachen und Teilsystemen gegenüber die konkrete Einheit des Ganzen betont, die diesen Schein als einen – allerdings vom dem Kapitalismus notwendig produzierten – Schein enthüllt, als bloße Konstruktion verwirft. (*GuK*, S. 177)

Element V: Vermittlung

Damit ist es nur noch ein kleiner Schritt zum letzten zentralen Element des orthodoxen, methodischen, Marxismus, den ich hier erwähnen will, nämlich das der Vermittlung. Die in ihrer kategorialen Form bestehende gesellschaftliche Totalität, die sich durch die gleichzeitige Wechselwirkung herstellt und als Einheit verwirklicht wird, macht es unmöglich, soziale Phänomene als isoliert, einzeln, oder unmittelbar zu erfassen:

Die Kategorie der Vermittlung als methodischer Hebel zur Überwindung der bloßen Unmittelbarkeit der Empirie ist also nichts von außen (subjektiv) in die Gegenstände Hineingetragenes, ist kein Werturteil oder Sollen, das ihrem Sein gegenüberstände, sondern ist das Offenbarwerden ihrer eigentlichen, objektiven, gegenständlichen Struktur selbst. (*GuK*, S. 346)

Kritische Gesellschaftstheorie ist nur möglich als begriffliche Vermittlung der sich in Wechselwirkung befindenden sozialen Phänomene. Damit wird

der geschichtliche Charakter der Realität nicht als eine Abfolge loser oder teleologisch geordneter Ereignisse durchsichtig; die Realität wird auch nicht einfach in theoretischen Sätzen repräsentiert oder von ihr abstrahiert, sondern sie stellt sich als kategoriales Gefüge, also das Gesamt der sozialen Verhältnisse und Relationen, dar. Daraus kann man, wie Lukács richtig sagt, keine empirischen Schlussfolgerungen ziehen und die marxistischen Annahmen, die sich auf die konkreten Phänomene beziehen, können sich auch als falsch herausstellen. *Nur so begreifen* wir den Kapitalismus als eine *Gesellschaftsform*:

Es kommt deshalb darauf an, die Erscheinungen einerseits aus dieser ihrer unmittelbaren Gegebenheitsform herauszulösen, die Vermittlungen zu finden, durch die sie auf ihren Kern, auf ihr Wesen bezogen und in ihm begriffen werden können und andererseits das Verständnis dieses ihres Erscheinungscharakters, ihres Scheins als ihrer *notwendigen* Erscheinungsform zu erlangen. Diese Form ist notwendig infolge ihres geschichtlichen Wesens, infolge ihres Gewachsenseins auf dem Boden der kapitalistischen Gesellschaft. Diese doppelte Bestimmung, diese gleichzeitige Anerkennung und Aufhebung des unmittelbaren Seins ist eben die dialektische Beziehung. (*GuK*, S. 179)

Ausblick

Nach dieser Betrachtung der zentralen Begriffe dessen, was Lukács als Methode und „orthodoxen“ Marxismus auslegt, wird auch deutlicher, in welchem Sinne auch der Jenaer Ansatz von Hartmut Rosa um einen philosophischen Teil erweitert werden müsste. Anders gesagt, er setzt die marxistische Methode geradezu voraus, denn mit dem Anspruch, die Gesellschaftsformation als solche in der Theorie zu reflektieren, werden erkenntnistheoretische Voraussetzungen gemacht, die nur mit der dialektischen Methode wieder eingeholt werden können. Solange wir von „der“ Gesellschaft oder „der“ Gesellschaftsformation sprechen, müssen wir annehmen, dass wir diese über die kategoriale Struktur dieser Gesellschaft einholen können, dass die Wechselwirkung ihre Hauptkategorie und die Vermittlung ihr logischer Ausdruck ist. Das hat nichts mit der banalen Einsicht zu tun, dass „irgendwie alles mit allem zusammenhängt“, denn diese Einsicht hat gerade *nicht* die kategoriale Struktur im Blick.

Wenn wir daher auf die hier dargebotenen zentralen Begriffe des sogenannten „orthodoxen“ Marxismus zurückblicken, erscheinen diese nicht

mehr so „gefährlich“ und außergewöhnlich wie man gemeinhin vermuten würde, denn obwohl sie den Anspruch erheben, die der bürgerlichen Gesellschaft *angemessene* und sogar *wahre* Weise zu sein, diese zu begreifen (und daher keine Trennung vom Inhalt beinhalten)⁵⁰, so kann man sie auch ohne den gesamten dogmatischen oder historisch gewonnenen Marxismus verstehen. Deshalb ist, um es paradox auszudrücken, der orthodoxe Marxismus, wenn auch nicht immer von Lukács selbst realisiert, der undogmatischste Weg, kritische Gesellschaftstheorie zu betreiben. Kritische Gesellschaftstheorie bleibt philosophisch, und daher macht es auch Sinn, wie Adorno, eine Unterscheidung zwischen „Theorie der Gesellschaft“ und „Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft“ zu machen. Der methodische Marxismus gibt uns zumindest die zentralen Wegweiser zu anderen möglichen philosophischen Elementen einer solchen Theorie. Und so kann man Lukács durchaus zustimmen, wenn er behauptet, dass „im Marxismus die richtige Forschungsmethode gefunden wurde“ (*GuK*, S. 171), denn er meint ja gerade nicht einzelne Ergebnisse, die zu korrigieren sind. Stattdessen legt der methodische Marxismus vorab fest, dass „die Erkennbarkeit eines Gegenstandes aus seiner Funktion in der *bestimmten* Totalität, in der er fungiert, [...] die dialektische Totalitätsbetrachtung – und sie allein! – fähig [macht], die Wirklichkeit als gesellschaftliches Geschehen zu begreifen“ (*GuK*, S. 186). Ziel und Wesen des Marxismus als Methode ist und bleibt daher auch heute noch das „Zerreißen der Hülle“ (*GuK*, S. 186).

50 Wie Lukács weiter ausführt: „Darum führt jeder Versuch, die dialektische Methode ‚kritisch‘ zu vertiefen, notwendig zu einer Verflachung. Denn der methodische Ausgangspunkt einer jeden ‚kritischen‘ Stellungnahme ist eben die Trennung von Methode und Wirklichkeit, von Denken und Sein. Sie betrachtet ja gerade diese Trennung als den Fortschritt, der ihr im Sinne einer echten Wissenschaftlichkeit dem groben, unkritischen Materialismus der Marxschen Methode gegenüber als Verdienst angerechnet werden soll.“ (*GuK*, S. 174).

Inhaltsverzeichnis

Rüdiger Dannemann	
Einleitung	9
Originaldokumente, Texte	
Georg Lukács	
Erklärung (März 1923)	17
[Ladislaus Rudas an das Präsidium der Kommunistischen Internationale am 12. Juni 1924]	19
Philosophie – 100 Jahre <i>Geschichte und Klassenbewußtsein</i>	
Karl Lauschke	
Wie <i>Geschichte und Klassenbewusstsein</i> entstand	25
Andreas Arndt	
Georg Lukács' Auseinandersetzung mit der Klassischen Deutschen Philosophie in <i>Geschichte und Klassenbewußtsein</i>	35
Gregor Schäfer	
Die Perspektive der spekulativen Vernunft. Anmerkungen zum kritischen Erbe des Hegelschen Idealismus	49
Nikos Foufas	
Act by Fichte and the moment of activity in Georg Lukács's History and Class Consciousness	71
Christian Lotz	
Marxismus als Methode? Lukács und die Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie heute	87
Lukas Meisner	
Liquid Reification: A conceptual update in Lukács' Spirit	113

Christopher Wimmer	
Erfahrung und Arbeit.	
Die praxeologische Erweiterung des Marxismus bei Georg Lukács und Edward P. Thompson	127
Rüdiger Dannemann / Mihály Vajda	
<i>Geschichte und Klassenbewußtsein</i> , die ungarische Philosophie und die Budapest Schule. Eine Nachfrage	145
Lukács heute – Tendenzen der Lukács-Rezeption /	
Lukács im 21. Jahrhundert	
André Brandão	
Die Lukács-Rezeption in Brasilien	153
Francisco García Chicote / Faustino Chirino	
Lukács in Argentina	165
Holger Polit	
Die große Lukács-Autobiographie nun auch in Polen erschienen ...	181
Jean-Pierre Morbois	
Die Eigenart des Ästhetischen – endlich auch französisch	187
Varia	
Anna Zsellér	
Der Philosoph in ständiger Opposition. Berliner Konferenz anlässlich des 50. Todestags von Georg Lukács	195
Rüdiger Dannemann	
Ein Marxist als Cheflektor. Frank Benseler 1930-2021	203
Sponsorenliste	206