

Christian Lotz

Lukács 2.0

Kavoulakos und Westerman zeichnen ein neues Bild von Lukács¹

Seit einigen Jahren können wir ein gestiegenes Interesse an Lukács beobachten. Unter post-89-Bedingungen kann der Tradition der kritischen Theorie und des sogenannten Westlichen Marxismus wieder vorbehaltlos begegnet werden, was nicht nur zu stimulierenden und inzwischen globalen Re-Lektüren von Marx, sondern auch einer intensiven Auseinandersetzung mit Adornos' und Lukács' Marxismus geführt hat. Während sich leider die Rezeption im Falle von Lukács lange nur auf das Verdinglichungskapitel in *Geschichte und Klassenbewusstsein* gestürzt und alle anderen Aspekte ausgeblendet hatte, erweitern sich nun vor allen Dingen in der anglo-amerikanischen Rezeption die kritischen und historischen Sensorien, und die Kontexte des Verdinglichungsbegriffes werden in all ihren Schattierungen nun auch endlich im Englischen ausgeleuchtet.

Natürlich stellt das Verdinglichungskapitel einen Meilenstein in der Tradition des Westlichen Marxismus dar, da Lukács (zusammen mit Korsch) nicht nur den Marxismus aus seinem dogmatischen Schlummer befreit hat und für die modernen Soziologien und Rationalitätsbegriffe bei Simmel und Weber anschlussfähig gemacht macht, sondern auch weil Lukács die Analyse des Kapitalismus aus einem engen und letztendlich dogmatisch-ökonomischen Korsett befreit und der philosophischen Analyse zugänglich macht. Dieser philosophische Horizont ist nicht nur an der Geschichtsphilosophie, sondern auch im Einbezug von Kulturphilosophie, Sozialontologie und Epistemologie sichtbar. Der Verdinglichungsbegriff dient ja gerade dazu, die Analyse des Kapitalismus auf die soziale Totalität auszuweiten; vor allen Dingen diese als kulturellen Prozess zu begreifen, in dem die Warenform sich in allen Aspekten des Lebens einnistet und zu einer universellen

1 Richard Westerman, *Lukács's Phenomenology of Capitalism: Reification Revalued*, Cham: Palgrave Macmillan 2019 [zitiert mit W].

Konstantinos Kavoulakos, *Georg Lukács's Philosophy of Praxis: From Neo-Kantianism to Marxism*, Bloomsbury 2018 [zitiert mit K].

Entfremdung führt, die sich nicht nur im Bereich der Arbeit (im engeren Sinne) zeigt. Somit ermöglicht es uns Lukács, den Prozess der modernen Kapitalakkumulation in der Form der Ware als einen Prozess von *kultureller Aneignung und kultureller Modifizierung* zu begreifen, von der auch seelische wie ästhetische Phänomene nicht ausgeschlossen bleiben.

Diese Kehre von der Ökonomie zur Gesamtkultur und sozialen Totalität ist gerade in der gegenwärtigen Situation der Kritischen Theorie wichtig, da diese sich in den letzten 50 Jahren von Fragen sozialer Totalität entfernt hat und die ehemals zentrale Kritik der politischen Ökonomie nicht nur durch die Theorie kommunikativer Rationalität, der Lebenswelt/System-Dualität, sondern auch durch Anerkennungsphilosophie und feministische und Dekolonisierung-Theorien unsichtbar gemacht hat. Die Konsequenz war und ist, dass die unserer Welt unterliegende Logik der Kapitalakkumulation und deren zerstörerische Dynamik nicht mehr als ein alles Seiende sich unterwerfendes Geschehen gesehen wird. Die drohende Totalzerstörung der Lebensgrundlagen von Mensch und Erde macht aber nur umso mehr die Notwendigkeit sichtbar, auch intellektuell zur traditionellen Kritischen Theorie und zu einem philosophisch abgefederten Marxismus zurückzukehren.

Die Rezeption von Lukács, die sich zu einem großen Teil nur auf das Verdinglichungskapitel stützt, hat die historischen Kontexte von Lukács' Denken ausgeblendet und den Begriff des *Marxismus als Methode* missachtet. Der letzte jedoch ist der Grundbaustein der Philosophie von Lukács in den frühen 20er Jahren, da dieser es ihm erlaubt, die Marx'sche Philosophie zu erweitern und diese nicht nur an die philosophische Gemengelage des frühen 20sten Jahrhunderts anzukoppeln, sondern diese auch als Alternative zu bestehenden philosophischen Grundpositionen auszuarbeiten. Dieser Zug lässt sich noch an Adornos Habilitationsvortrag *Zur Aktualität der Philosophie* aus dem Jahre 1931 feststellen, nämlich derjenige, die Kritische Theorie als systematische Alternative zur Phänomenologie, zum Neukantianismus und zum Positivismus zu positionieren. Sozialphilosophie führt hier zum ersten Mal wirklich zu einer Schulbildung. Ein durchgehender Kantischer Zug, der die Hegel'sche Spekulation zurückweist, ist dabei zentral. Wie wir inzwischen wissen, ist Adornos Philosophie in einigen ihrer zentralen Gedanken nicht allzu weit entfernt von Einsichten in der Phänomenologie.

Umso erstaunlicher ist es nun, dass zwei neue Publikationen genau diese Rekontextualisierung auch für Lukács' Denken vorführen, um es so einer im gewissen Maße verdinglichten, da isolierenden Interpretation von Lukács zu entreißen und es in seine ursprüngliche Komplexität wieder einzulassen.

Lukács' Philosophie wird in Richard Westermans (Universität Alberta, Kanada) *Phenomenology of Capitalism: Reification Revalued* und Konstantinos Kavoulakos' (Universität Kreta, Griechenland) *Georg Lukács' Philosophy of Praxis: From Neo-Kantianism to Marxism* als ein System von Ideen erschlossen, das fest in den philosophiehistorischen Kontexten verankert ist. Dabei historisieren die beiden Autoren nie und sind bemüht, Lukács auch für die über den Kern der marxistischen Philosophie hinausgehenden Dimensionen attraktiv zu machen. Um es vorweg zu sagen: beide Bücher stellen nicht nur als Ganze, sondern auch in ihren Teilen brillante Analysen dar, und sie eröffnen der gegenwärtigen Rezeption ganz neue Hinsichten, nach denen Lukács' Denken in den 20er Jahren begriffen werden kann. Beide Autoren präsentieren nicht nur beeindruckend Detailanalysen von Lukács' Texten, sondern stellen die längeren Entwicklungslinien dieser Jahre dar, wobei Kavoulakos seinen Schwerpunkt auf den Neukantianismus und Westerman ihn auf die Phänomenologie legt. Daneben werden auch die Kulturphilosophie und die kunstgeschichtliche Theorie in ihrer Wichtigkeit für Lukács dargestellt. Beide Bücher sind hermeneutische Glanzleistungen.

Wenn auch nicht immer explizit, machen beide Autoren klar, dass Lukács viel weniger (wie auch Adorno!) von Hegel und dem Hegelianismus des 19ten Jahrhunderts beeinflusst war als angenommen. Ein „Zurück zu Kant“ war aber ebenso ausgeschlossen, sodass man Lukács Gedankenentwicklung als den Versuch verstehen kann, die Alternative zwischen Scylla and Charybdis, also zwischen spekulativer Metaphysik und subjektiver Vernunftphilosophie, zu vermeiden und eine Mittelposition einzunehmen. So sagt Kavoulakos sehr treffend, dass Lukács einen Weg finden musste, der „zwischen abstrakt universellen Konzepten der Kantischen transzendentalen Logik und dem dialektischen Begriff des Hegel'schen Holismus“ (K27) liegt. Lukács' Marx Verständnis und sein methodischer Marxismus liegen daher *zwischen* Kant und Hegel. Ein solches Verständnis hat auch den Vorteil, Marx sich durch diese vermittelnde Perspektive aneignen zu können und den inzwischen langweilig gewordenen Reflexionen zu den Analogien zwischen Marx und Hegel zu entrinnen. So ist der Wertbegriff (und damit die Warenform) weder auf subjektive noch auf rein objektive Elemente zu reduzieren, und als Vermittlungsinstanz tritt weder ein ethisch reduzierter Idealismus noch ein metaphysisch reduzierter Prozess in Kraft, sondern es ist der geschichtliche Prozess und der damit verbundene Kategorienwechsel der sozialen Realität, der die Vermittlung *in* eben dieser vornimmt. Nur so können sowohl der Kantische Dualismus als auch die Hegel'sche Identitätsphilosophie vermieden

werden. Es wird dabei klar, dass wir die in der frühen Lukács' Rezeption vorherrschenden Annahme eines mythischen Bruchs im Jahre 1918 vermeiden sollten, da man bei genauerem Hinsehen sehen kann, jedenfalls der beiden Autoren zufolge, wie Lukács' Vermittlungsfunktion und der Begriff der Geschichte sich langsam aus dem vielfältigen Diskursfeld entwickeln, in dem sich Lukács befunden hat. Dabei spielen die Phänomenologie Husserls (die Westermans Perspektive leitet) und Lasks Neo-Kantianismus (der Kavoulakos' Perspektive bestimmt) die Hauptrollen, da zentrale Denkmotive bei Husserl und Lask eben auch darin bestehen, einen Mittelweg zwischen objektiver Metaphysik und konstruktiver Vernunftphilosophie zu betreten.

Richard Westermans Studie, die sich am ehesten noch als Rekonstruktion intellektueller Konstellationen verstehen lässt, ist dabei die weitaus überraschendere Studie, da Westermans phänomenologische Lesart von Lukács (W24), die von wenigen Ausnahmen in den 70ern fast nie durchgeführt wurde, Einsichten zutage fördert, die sich weit von Habermas' kritischer Lektüre von *Geschichte und Klassenbewusstsein* in seiner *Theorie des Kommunikativen Handelns* wegbewegt; vor allen Dingen weil Westerman sehr klar zeigt, dass Lukács eben nicht in der Subjekt-Objekt-Falle bleibt, wie Habermas ihm vorwirft. Es ist ja gerade das Zentralmotiv der Phänomenologie, ihre Analyse im „Zwischen“ von Subjekt und Objekt anzusiedeln. So schreibt Westerman, dass Lukács „sich von einer Beschreibung des Bewusstseins als Reflexion von Wissen oder der Vorstellung der Welt, die sich außerhalb der letzteren befindet, zu einer Behandlung von Bewusstsein bewegt, das dieses als Existenzweise der sozialen Welt begreift“ (W95). Westermans Rekonstruktion von Lukács als Phänomenologie der sozialen Welt ist implizit davon geleitet, dass *Geschichte und Klassenbewusstsein* als Versuch zu verstehen ist, soziale Strukturen über den Begriff der *Bedeutung* zu analysieren, mit dem ja nicht nur die Phänomenologie Husserls, sondern auch die Semantik Freges operiert. Frege spielt aber für Lukács keine Bedeutung, da es eher um einen Bedeutungs begriff geht, der auf die *gesamte* Breite der Phänomene angewandt werden muss. Für Husserl ist bekanntlich Sinn mit *allen* intentionalen Akten verknüpft. So kann diese theoretische Weichenstellung mit Westerman besser Lukács' Zurückweisung eines „Ökonomismus“ verständlich machen, denn die Warenform und die Verdinglichung sind ja gerade Begriffe, die Lukács anbietet und ausarbeitet, um die *gesamte* Breite sozialer und psychischer Erfahrung zu begreifen. Darüber hinaus ist der Begriff der Bedeutung auch wichtig, da für Husserl Bedeutung (oder besser: Sinn), wie vor allen Dingen im Begriff des *Noemas* der *Ideen I* klar wird,

eben nicht subjektiv zu verstehen ist. Das unterstreicht auch Westerman an zentralen Stellen seines Buchs (W17, W50). *Noesis* und *Noema* sind zwar parallel gesetzt, aber das Noema ist die Weise, in der *sich* das phänomenal anzuschauende intentionale Objekt darstellt. So argumentiert Westerman zunächst überraschend, aber meines Erachtens völlig überzeugend, dass für Lukács die Waren als „phänomenologische Sinnstrukturen“ zu begreifen sind. „Die“ Ware wird daher zu einem Phänomen, aus dem sich die (sozialen) Verweisungen sozusagen herauslesen lassen. Dieser theoretische Zug ist faszinierend, da er eine völlig neue Möglichkeit eröffnet, die Dialektik von Marx, über die sich der Marxismus nun schon sehr lange streitet, einfach in ein Objekt der phänomenologischen Analyse zu übersetzen, mit dem dann die Spitzfindigkeiten des logischen Status' der Marx'schen Dialektik in ein *Bedeutungsgeflecht* übersetzen ließe, in dem es nicht um Logik, sondern um Verweisungen (also phänomenologisch verstandenen Relationen) geht. Das ließe auch Anchlüsse an den Interpretationsbegriff Adornos und Benjamin zu, auch wenn Westerman dieses selbst in seinem Buch nicht ausarbeitet. Die Begriffe von Bedeutung und Sinn sind dieser Lesart zufolge aber „untrennbar vom Sein der Objekte“ (W59). Die Folgen dieser Verschiebung sind bedeutend, da sich nun der Kapitalismus eben nicht mehr einfach als Produktionsweise, sondern als eine *Welt* im phänomenologischen Sinne auslegen lässt. Die nun als Phänomen verstandene Ware enthüllt sich Westerman zufolge in einer praktischen Intentionalität und setzt sich so Subjekten als praktisch Handelnde entgegen. Der Sinnhorizont der Warenform *zeigt sich als diese für diese in der Praxis*.

Die Welt des Kapitalismus erscheint daher nun in einem anderen Licht, nämlich als sinnstiftende *Kultur*, in der sich diese praktisch Handelnden bewegen. Der Begriff der sozialen Form, also bei Lukács der Warenform, wird so an die Errungenschaften des 20sten Jahrhunderts und an den nicht mehr wegzudenkenden Begriff der Bedeutung anschließbar. Ein Problem des philosophischen Marxismus war es lange, dass seine Epistemologie unklar geblieben ist und es nicht klar war, wie sie an die Semantik angeschlossen werden kann. So schreibt Westerman: „Wenn Lukács sich auf ‚Bewusstsein‘ bezieht, dann bezieht er sich in der Tat auf so etwas wie den anthropologischen Begriff der Kultur, der sich wiederum auf ‚die vereinheitlichenden Strukturen‘ der Gesamtgesellschaft bezieht“ (W14). Der Begriff der Intentionalität wird somit zu einem eminent *sozialen Begriff*. „Soziale Praktiken“, so Westerman, konstituieren bedeutungsgeschwängerte Objekte als bedeutungsvoll durch die Art und Weise in der sie Subjekte leiten. Subjektivität

definiert sich demnach durch diese Praktiken“ (W4). Diese faszinierende Interpretation, die Westerman vor seinen Lesern ausbreitet, wird mit einer eleganten Analyse von Husserls Theorie von Teilen und dem Ganzen verbunden, die dieser in den *Logischen Untersuchungen* vorführt. Lukács' Begriff der Totalität, so Westerman, geht zurück auf Husserl, da die „Bedeutbarkeit von sozialen Objekten von den Beziehungen kommt, in denen das Objekt vorgefunden wird, und somit nicht von seinen materialen Eigenschaften“ (W119). Wir können hier sehen, wie Westerman mit diesem Zug das gesamte Problem der Marx'schen Dialektik auf ein anderes Niveau hebt, in dem die „Widersprüche“ sich nun als Geflecht von intentionalen Beziehungen begreifen lassen. Habermas' Kritik, dass Lukács der Subjektphilosophie verbunden bleibt, zerfällt vor unseren Augen, da sich Intentionalität im Sinne Husserls als ein „Akt“ verstehen lässt, der sich *unterhalb* der Unterscheidung von Subjekt und Objekt befindet. Welt im Sinne von Kultur ist dem Subjekt vorgelagert, auch wenn Handlungen für praktische Subjekte nur *in dieser* ihre Bedeutung erhalten und so bedeutungsvoll werden. Somit ist die Entfremdung als Entfremdung einer Kultur auch nur dann getrennt auf der subjektiven und objektiven Seite wiederzufinden, wenn von der unterliegenden Sinneinheit *abstrahiert* wird. Westerman weist mit dieser „Lösung“ dann auch konsequenterweise alle Fichteanischen Lesarten von Lukács zurück (W163).

Darüber hinaus ist Westermans Buch auch erfrischend, weil er nicht nur die wichtige Verschiebung auf den Bedeutungsbegriff und seine Einbettung in der Husserl'schen Phänomenologie vorbereitet, sondern sich auch mit dem Einfluss von kunsthistorischen Theorien auf Lukács auseinandersetzt. Westerman argumentiert, dass insbesondere die Ansätze von Konrad Fiedler und Alois Riegl entscheidend für Lukács sind, und dies vor allen Dingen auch im Zusammenhang mit dem Begriff der Totalität. Dieser wird von Lukács zunächst im Zusammenhang mit Kunstwerken verwendet, die sich in ihrer Analyse und Wirklichkeit als Einheiten darstellen, in dem alle Teile in ihrer „Beziehung zum Ganzen“ (W63) bestimmt sind. Westerman zufolge ist sogar der Begriff des „Standpunkts“, der im Zusammenhang mit dem Proletariat steht, aus der kunstgeschichtlichen Theorie abgeleitet (W65).

Obwohl Westerman sich mit Lukács' Neukantianismus auseinandersetzt, spielt dieser aufgrund seiner phänomenologischen Ausrichtung eine weniger zentrale Rolle. Diese Leerstelle wird von der brillanten und tiefgreifenden Studie von Kavoulakos gefüllt. Der in der gegenwärtigen Lukács-Forschung schon sehr bekannte Kavoulakos zeigt in seiner tiefschürfenden

Studie, dass insbesondere der Verdinglichungsbegriff nicht ohne Lukács' Abhängigkeiten zum Neukantianismus, insbesondere von Lask, zu begreifen ist. Im Unterschied zu Westerman, der – ganz im Sinne der Phänomenologie – Verdinglichung als Sinnshorizont versteht, führen Kavoulakos' feinsinnige Reflexionen zu der Einsicht, dass das zentrale Motiv hinter der Verdinglichungsanalyse dessen Kritik von formalistischen und a-historischen Philosophien zu sehen ist. Vor diesem Hintergrund ist Verdinglichung als das zentrale Konstitutionselement kapitalistischer Gegenständlichkeit und Objektivität zu sehen, dessen Wurzeln aber eher nicht in der Husserl'schen Analyse des Gegenstandssinnes zu sehen sind, sondern vielmehr in einer an Lask orientierten Analyse kategorialer Gegenstandskonstitution. Es geht also eher um Ontologie als um Phänomenologie, und damit bietet sich dann auch ein Schlüssel an, um von Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* zu seiner späten Ontologie, auch wenn diese eher von Hartmann abhängt, zu gelangen. Das allerdings wird von Kavoulakos nicht thematisiert. Dennoch sei auf ein Gespräch mit Holz, Kofler, und Abendroth im Jahre 1966 verwiesen, in dem Lukács das Folgende bemerkt: „Ich würde sagen, der Gegenstand ist das wirklich Seiende. Und die Aufgabe ist, das Seiende auf sein Sein hin zu untersuchen“². Somit stellt sich das Kategoriale *am* Seienden als das zentrale Motiv dar, das sich durch das Werk Lukács' als Ganzes hindurchzieht. Geschichte ist dann wesentlich nicht irgendeine lose oder narrativ geordnete Ansammlung von Ereignissen oder Handlungen, sondern „die Veränderung des Kategoriensystems“³.

Wie Kavoulakos zeigt, liegt der Ursprung dieser Sichtweise nicht nur in Marx selbst, sondern in einem Verständnis von Marx, das durch die Lask'sche Kategorienlehre geprägt ist. Kategorien sind dieser zufolge weder etwas rein Subjektives noch etwas rein Objektives, und sie siedeln sich somit *zwischen* Metaphysik und subjektiver Vernunft an. Diese sind als etwas zu begreifen, das sich in sozialen Praktiken konstituiert und dem subjektiven Handeln als etwas dieses Bestimmendes vorausliegt, entweder – wie bei Westerman – als Bedeutungsstruktur (W57), oder – wie bei Kavoulakos – als „Form der Gegenständlichkeit“ (K22). Verdinglichung wäre demnach als etwas zu begreifen, das den kategorialen Rahmen der kapitalistischen Vergesellschaftung als Ganze bestimmt und diesen für Subjekte als gegebene Struktur

2 Lukács, Georg, *Autobiographische Texte und Gespräche*, Werke Bd. 18, hg. Frank Benseler und Werner Jung, Bielefeld: Aisthesis 2009, 237.

3 Ibid., 197.

verfügbar macht. Kavoulakos rekonstruiert sehr detailreich die Kritik am Formalismus des Materialismus und der Erkenntnistheorie, die Lukács vorfand. Deren Formalismus, so Kavoulakos, kann von Lukács nur mit einem substantiellen Begriff von Geschichte und Geschichtlichkeit überwunden werden, in dem sich das Verhältnis *zum* gegenwärtigen historischen Moment als soziales Verhältnis und Wissen konstituiert (K73-82). Auf dem Hintergrund des Lask'schen Denkens kann nun Verdinglichung als die Form sozialer Objekte verstanden werden, die die Beziehung „zwischen Objekten und Personen als eine von Abstraktion und objektive Kalkulation von qualitativen Eigenschaften“ (K119) der sozialen Welt bestimmt und insgesamt regelt. Die Konsequenz ist somit, dass genau „der historische Charakter von sozialen Verhältnissen“ (K131) hinter dem verdinglichten Schleier und hinter abstrakten a-historischen Eigenschaften verschwindet. Das Verhältnis zum *gegenwärtigen* geschichtlichen Moment wird verdinglicht und somit auch die Beziehung zu einer anderen Zukunft – zumindest bevor sich revolutionäres Klassenbewusstsein konstituiert – verdunkelt.

Insgesamt geht Kavoulakos' Rekonstruktion des Verdinglichungsbegriffs über die von Westerman hinaus, da er sich neben Lask auch an dem systematischen marxistischen Kern und den methodischen Leitlinien von Lukács orientiert, d. h. sich nicht nur in ideengeschichtlichen Zusammenhängen bewegt. Trotzdem ist zu empfehlen, beide Bücher zugleich zu lesen, da beide Texte eine erneute, tiefere, Konfrontation von Phänomenologie, Neukantianismus und Marxismus wagen und völlig neue Wege eröffnen, sich mit Lukács zu beschäftigen. Dabei kommt einem auch als zukünftige Aufgabe die genetische Phänomenologie Husserls in den Sinn, in der es eben auch, wie in der *Krisis*-Schrift, um die Mathematisierung und Formalisierung der Natur und Welt geht.⁴

Was die politischen und praktischen Aspekte von *Geschichte und Klassenbewusstsein* angeht, argumentieren Westerman wie auch Kavoulakos gegen die These, dass Lukács' Begriff des Proletariats ein hilfloses und idealistisches Gedankenprodukt ist. Kavoulakos zeigt, dass sich Lukács die soziale Revolution nicht als einen „Sprung“ gedacht hat, sondern als einen langen Prozess von sozialen Kämpfen, der weder von einer zentralen Partei „von oben“

4 Ian Angus bemüht sich derzeit, beide Perspektiven zu vereinen; vgl. „Critique of Reason and the Theory of Value: Groundwork of a Phenomenological Marxism“, *Husserl Studies*, 33 (1), 2017, 63-80. Eine 800-seitige Untersuchung ist bei Lexington Books angekündigt.

gemanagt werden kann, noch auf einer rein unorganisierten Bewegungspolitik beruhen kann. Kavoulakos zufolge ist auch das Klassenbewusstsein nicht als etwas Gegebenes zu verstehen. Er schreibt: „aus Sicht einer dialektischen Theorie historischer Realität muss Klassenbewusstsein als ein dynamischer Prozess verstanden werden, der sich durch Widersprüche, Ungleichheiten, Konflikte und Regressionen entfaltet“ (K169). Daher versucht Kavoulakos auch die meta-theoretischen Aspekte der proletarischen Revolution eher als sekundär zu betrachten und spricht stattdessen – eher abgeschwächt – von „transformativer Praxis“ (K172). „Praxis,“ so Kavoulakos, „antizipiert soziale Veränderungen durch ihren Bezug einer ankommenden Zukunft. Transformative Praxis erkennt und benutzt diese sich auf die Zukunft beziehenden Tendenzen, die es ihr erlauben, diese Zukunft zu gestalten“ (K173). Damit werden Lukács' aus heutiger Sicht veralteten Begrifflichkeiten auch für die politische Situation gegenwärtiger sozialer Bewegungen geschmei- dig gemacht; vor allen Dingen deshalb, weil es nicht auf mystifizierenden Fichte'schen oder Hegel'schen Idealisierungen beruht, sondern den histo- rischen Prozess eher als einen pragmatischen Prozess versteht, von dessen Resultat her erst das Revolutionäre abgelesen werden kann: *Lukacs 2.0*.

In diesem Zusammenhang stellt Kavoulakos heraus, dass Lukács soziale Kämpfe dialektisch versteht, d. h. dass soziale Veränderungen auf Bedingun- gen beruhen, die innerhalb eines historischen *Prozesses* entstehen und eben nicht auf einer quasi-existentialistischen oder unmittelbaren „Tat“ des Pro- letariats beruhen, wie dies Frank Engster behauptet hat.⁵ Das eher pragma- tisch ausgerichtete Verständnis von Lukács' Praxisphilosophie kann auch als eine interne Kritik von Lukács verstanden werden, denn mit dieser Korrek- tur reduziert sich die Anklage auf die These, dass Lukács nicht zeigen kann, wie die sozialen Widersprüche „*notwendigerweise* zu einem revolutionären Bewusstsein führen müssen“ (W218). Das meint auch Kavoulakos, der argu- mentiert, dass Lukács eine solche Notwendigkeit auch nicht angenommen hat, sondern sich sein Verständnis sozialer Praxis eher an Rosa Luxemburgs Position orientiert. Dieses Ergebnis kommt dann doch etwas überraschend für die Leser. Es ist auch fraglich, in welchem Sinne dieser Veränderungs- prozess als eine Bewegung verstanden werden kann, in der es *weniger*

5 Vgl. Engster, Frank, „Lukacs' Existentialismus oder Die Selbstreflexion der Produktivkraft durch das Selbstbewusstsein der Ware Arbeitskraft“, in *Klasse Geschichte Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukacs' Theorie?*, hg. Hanno Plass, Berlin: Verbrecher 2015, 33-78.

Verdinglichung geben kann. Wie kann Verdinglichung *quantifiziert* werden, und steht diese Annahme nicht quer zu Lukács' *kategorialer* Analyse? Wenn Verdinglichung eine Kategorie ist, die Gegenständlichkeit konstituiert, dann kann es nicht zu einem „weniger“ kommen oder gar „weniger“ Sein am Seienden geben.

Leider präsentieren beide Autoren auch keine wirklichen Gedanken darüber, wie Lukács an die gegenwärtige Situation herangeführt werden kann. Wie z. B. würden wir mit Lukács über die ökologische Krise nachdenken? Im Lichte der kompletten Pluralisierung sozialer Kämpfe, des moralischen Links-Liberalismus und kaum noch zu überschauenden Identitätspolitiken bleiben viele von Lukács' Begriffen aus *Geschichte und Klassenbewusstsein* – zumindest intuitiv – nicht anschlussfähig. Vor allen Dingen im Lichte der postkolonialen Theorie und deren Destruktion eines weltgeschichtlichen Horizonts im Lichte Europas endet die nicht reflektierte universale Dimension von Lukács' Geschichtsbegriff in einer Einbahnstraße, aus die auch der aufgeweichte soziale Transformationsprozess nicht herauszuführen scheint.

Leider verbleiben trotz des Versprechens eines systematischen Horizonts beide Autoren eher vage. Die kritische Dimension muss dann oft den in sich wertvollen hermeneutischen Analysen weichen. Obwohl Kavoulakos' Buch ein großer Gewinn für die Forschung ist, kann der Autor sein Versprechen, Lukács im gegenwärtigen philosophischen Horizont zu betrachten, nicht einlösen. Vor allen Dingen der sich nicht an Kritischer Theorie orientierende Post-Marxismus der letzten 50 Jahre und der ihm unterliegende Spinozismus scheint mir einer Konfrontation mit einer Position würdig, die ohne den Subjektbegriff nicht zu haben ist. Eine *politische* Institutionen- oder Demokratietheorie, die an den Verdinglichungsbegriff andockt, wäre notwendig, aber diese Dimension wie auch die schwierige Frage, ob mit Lukács überhaupt eine Staats- oder Rechtstheorie zu denken ist, wird bei beiden Autoren ausgeklammert.

Insgesamt sind beide Studien eine große Bereicherung für die gegenwärtige Rezeption von Lukács, vor allen Dingen für den englischsprachigen Bereich. Geistesgeschichtliche Forschung wird hier auf einem sehr hohen Niveau präsentiert. Obwohl Kavoulakos' Studie begrifflich etwas präziser verfährt, liegt die Stärke von Westerman in ihrer historischen Rekonstruktion einer Gemengelage, die so noch kaum jemand gesehen und ausgearbeitet hat.