

Claudius Vellay

Von Hartmann über Harich zu Lukács Einige Besonderheiten der ontologischen Wende im Marxismus

Lukács *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (1984-6), worin er seinen wesentlichen Beitrag zur als unabdingbar eingeschätzten Erneuerung des Marxismus sah (vgl. Benseler, Jung 2005: 483), war als Vorarbeit zu einer marxistischen Ethik konzipiert. Sein zentraler Ansatzpunkt der Erneuerung des Marxismus gegenüber seiner vorherrschend objektivistischen Lesart ist dabei die Entwicklung einer Theorie der Subjektivität auf materialistischer Grundlage. Über Wolfgang Harich vermittelt bildete die kritische Aneignung der Ontologie von Nicolai Hartmann eine der wesentlichen Quellen für Lukács zur Erarbeitung seiner eigenen Ontologie. Dabei mag es auf den ersten Blick paradox erscheinen, daß er sich zur Begründung seiner auf die Subjektivität und Ethik zielenden Theorie auf einen ausgesprochen das objektiv Ansichseiende betonenden Philosophen bezieht. Lukács folgt indessen der Idee, daß eine materialistische Subjekttheorie sowie eine materialistische Wertlehre der Entstehung der Werte allgemein bis hinauf zu Moral und Ethik aus der Entwicklungsgeschichte des gesellschaftlichen Seins zu begründen sind, welche wiederum nur in im dialektischen Zusammenhang mit dem vom Menschen unabhängigen, organischen und anorganischen Sein verstanden werden kann.

Nach einer kurzen Darstellung der biographischen Berührungspunkte der drei Autoren (1.) wird im Folgenden eine knappe Skizze der ontologischen Wende bei Lukács gegeben mit einer kursorischen Benennung wesentlicher Bezüge auf die Philosophie von Hartmann (2.). Im Anschluß werden drei, für die philosophische Erneuerung des Marxismus¹ wichtige Konfliktfelder der kritischen Aneignung der Hartmannschen Ontologie durch Lukács aufgezeigt: die Zuordnung zu Materialismus, Realismus oder Idealismus (3.), die Auffassung der Modalkategorien (4.) und das Problem der menschlichen Freiheit (5.).

1 Harich als Mittler zwischen Hartmann und Lukács

Georg Lukács (1885-1971) kann als bedeutendster marxistischer Philosoph nach Lenin gelten, da er in seinem Alterswerk, der *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*², einen systematischen Erneuerungsversuch des Marxismus als umfassende Weltanschauung der nachstalinistischen Periode vorgelegt hat. Darin untersucht der ungarische Philosoph die Entstehung und Entwicklung des gesellschaftlichen Seins des Menschen in seinem Zusammenhang mit der organischen und anorganischen Natur und entwickelt die marxistische Auffassung universeller Prozeßhaftigkeit bzw. Geschichtlichkeit als dialektische Widerspruchsentwicklung dieser drei Seins-Sphären. Lukács will die Möglichkeiten und Bedingungen menschlichen Handelns allgemein bestimmen und, daraus abgeleitet, diejenigen der menschlichen Emanzipation aufzeigen³. Dazu analysiert er im zweiten Band der *Ontologie* eingehend die vier wichtigsten, gesellschaftlichen Problemkomplexe – Arbeit, Reproduktion, Ideologie und Entfremdung – mit der Kapitalismuskritik als dem zentralen

¹ Eine Einführung in die Philosophie des Marxismus findet sich in Vellay 2014.

² Lukács' philosophisches Hauptwerk *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* wurde erst anderthalb Jahrzehnte nach seinem Tod als Band 13 und 14 der Werksausgabe veröffentlicht (Lukács 1984: I. Teilbd. einschließlich der Prolegomena u. Lukács 1986: II. Teilbd.), im Weiteren zitiert als (Bd. I bzw. II: S.).

³ Eine exzellente Kurzfassung der *Ontologie* vom Autor selbst findet sich in Lukács 1995. Einen knappen, aber präzisen Überblick über das „Programm“ der Lukácsschen *Ontologie* liefern Benseler, Jung 2005: 483 ff., sowie etwas ausführlicher Tertulian 1986 und Hahn 2001.

Bestandteil des Marxschen kategorischen Imperativs, „*alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, verlassenes oder verächtliches Wesen ist*“ (Marx 1844: 385, Hervorhebung im Original).

Im ersten Band über die philosophischen Grundlagen weist Lukács das ontologische Denken Hartmanns als wichtige Quelle seines Erneuerungsversuchs des Marxismus aus (vgl. I: 421 ff.). Nicolai Hartmann (1882-1950) war einer der bedeutendsten Philosophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Begründer der sogenannten „neuen Ontologie“ positionierte er sich insbesondere als der große, realistische Gegenpart innerhalb der bürgerlichen Philosophie zu Heidegger. Allerdings hat er nach seinem Tod nur noch wenig Wirkung in beiden Teilen Deutschlands entfalten können. Eine wesentliche Ausnahme bilden die vielen Anleihen bei Hartmann⁴ im Alterswerk von Lukács⁵, d.h. insbesondere in seiner sogenannten „großen Ästhetik“ und vor allem in der Ontologie.

Daran wesentlichen Anteil hatte Wolfgang Harich (1923-1995), Lukács' Berliner Nachkriegs-Lektor und erster Chefredakteur sowie Mitherausgeber – neben u.a. Ernst Bloch – der Deutschen Zeitschrift für Philosophie (DZfPh) bis zu seiner Verhaftung 1956. Wie ihr Briefwechsel belegt hatte er Lukács sehr nachdrücklich auf Hartmanns Ontologie aufmerksam gemacht (vgl. Pitsch 1997) und ihn überzeugt, sich noch als 70-jähriger mit dem umfangreichen Werk von Hartmann intensiv auseinanderzusetzen. Harich studierte als junger Mann von 1940-1942 bei Hartmann in Berlin, bis er zum Militärdienst eingezogen wurde. Allerdings kommt es während eines Fronturlaubs 1942 bei einem nächtlichen Gespräch zu einem Zerwürfnis, da sich der Schüler über den anhaltenden, politischen Quietismus seines philosophischen Lehrers empört, selbst als er ihn mit dem Bericht von antisemitischen Massakern konfrontiert (vgl. Harich 2004: 229 f.). Später wird Harich bedauern, daß er aufgrund seiner sektiererischen Haltung als jungkommunistischer Proselyt (vgl. ebd.) den abgebrochenen Kontakt bis zum Tode Hartmanns 1950 nicht wiederaufgenommen hatte⁶. Erst

⁴ Neben Harichs Werk (s. nachfolgend) findet sich eine detaillierte Darstellung des Verhältnisses der Ontologien von Lukács und Hartmann vor allem bei Tertulian 2001, sowie auch bei Jung 2001: 130-157. Der Pariser Lukács-Spezialist Nicolas Tertulian hat mehrfach die Lukácssche und Hartmannsche Ontologie mit der Philosophie Heideggers kritisch konfrontiert, zuletzt in Tertulian 2011. Die dabei mehrfach umfassend herausgearbeitete gemeinsame Frontstellung von Lukács und Hartmann gegen Heidegger läßt allerdings die gelegentlich von Tertulian verortete Lukácssche Position als einem ideellen tertium datur zwischen Hartmann und Heidegger (vgl. 1988: 247) wenig überzeugend erscheinen.

⁵ Vor 1960 gibt es lt. Tertulian (vgl. 1988: 245) keine Hinweise in den Lukácsschen Texten auf die vierbändige Ontologie von Hartmann (s. 1935, 1938, 1940 u. 1950).

⁶ Harich verschweigt dabei in seinem späteren Rückblick nicht, daß Bezüge auf das „Rassische“ eine – wenn auch selbst während des deutschen Faschismus gegenüber dem Allgemeinmenschlichen untergeordnete – Rolle im Denken Hartmanns gespielt haben. Allerdings gereiche es „ihm zur Ehre“, daß er philosophisch interessierte junge Leute, die aus rassischen Gründen vom Studium ausgeschlossen waren, trotz Verbot an seinen Seminaren teilnehmen ließ (vgl. Harich 2004: 228). Auch Haug muß zwar zugestehen, daß Hartmann „kein ‚Nazi‘, politisch eher zurückhaltend“ (Haug 1989: 184) gewesen ist, im Gegensatz beispielsweise zu Gehlen, Heidegger, Ritter, Rothacker o. Spranger, deren aktive Unterstützung des deutschen Faschismus in dem an sich verdienstvollen Sammelband *Deutsche Philosophen 1933* offengelegt wird. Um Hartmann dennoch in diese Reihe kompromittierter Philosophen zu stellen, muß Haug unplausible Spekulationen anstellen über den von Hartmann vermeintlich vorgenommenen „Umbau der philosophischen Grammatik“ zum „Abbau der universell-menschheitlichen Perspektive“ im Sinne der Nazis (ebd.). Die Gleichsetzung mit den aktiven Stützen des Faschismus „wie Heidegger“ (ebd.) läßt die notwendige Differenzierungsfähigkeit vermissen und vergibt die Chance, den damals prominentesten Gegenspieler zu Heidegger in Sachen Ontologie angemessen zu würdigen. Dagegen führt die Kritik Harichs am fehlenden Engagement Hartmanns gegen den Faschismus ebenso wie der Vorwurf an seine Philosophie, „keinerlei Widerstandspotentiale“ zu enthalten, bzw. mit seinem „internationale(n) Ansehen (...) als philosophisches Aushängeschild Nazi-Deutschlands“ gedient zu haben (vgl. Lotter 1990: 125) eher umgekehrt zu der Frage, wie Hartmann, scheinbar ohne deutlichere Verstrickungen, in einer derart herausgehobenen, philosophischer Stellung während des Faschismus verbleiben konnte.

mit einer Rezension der auch von Lukács sehr geschätzten, posthum veröffentlichten Abhandlung von Hartmann über *Teleologisches Denken* (1951) in der ersten Ausgabe der DZfPh von 1953 wendet sich Harich wieder seinem vormaligen Lehrer zu und entwickelt sich in lebenslanger, intensiver Auseinandersetzung zu einem der besten Kenner seines Gesamtwerks, welcher „für die Erforschung von Leben, Werk und Wirkung Nicolai Hartmanns Hervorragendes geleistet hat“ (Morgenstern 2000: XIX). Die von Martin Morgenstern herausgegebenen nachgelassenen Schriften von Harich (2000 u. 2004) über Hartmann zeugen von der detaillierten Kenntnis sowohl seines Lebenswegs als auch seiner Philosophie. Harich sieht in Hartmann den letzten universalen Systemdenker – und den einzigen des 20. Jahrhunderts – vergleichbar zu Aristoteles, Hegel und Thomas von Aquin (vgl. 2004: 6). Bei allen Vorbehalten gegenüber gesellschaftspolitischen Stellungnahmen Hartmanns, empfiehlt Harich vor allem dessen Naturphilosophie als ideale Ergänzung zum Marxismus von Beginn an in seinem intellektuellen Austausch mit Lukács (Brief Harichs an Lukács v. 5.9.1952, vgl. Pitsch 1997: 281). Lukács antwortet in seinen Brief v. 16.9.1952, Hartmann bisher sehr wenig zu kennen (ebd.: 285), sich aber vorstellen zu können, diesen in der Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Philosophie methodologisch ebenso zu nutzen, wie Lenin es im Kampf gegen die Machisten mit Haeckel getan habe (ebd.: 286). Bis dahin war Lukács nur am Rande mit Hartmann in Kontakt gekommen. In dem besagten Brief weist er darauf hin, Hartmann positiv als Vortragenden auf dem Hegel-Kongreß in Berlin erlebt zu haben⁷, wobei ihn das daraufhin gelesene Hegel-Buch von Hartmann (1929) allerdings enttäuscht hätte. In der während des Krieges geschriebenen *Zerstörung der Vernunft* betonte Lukács zwar, daß Hartmann der „einzige moderne Philosoph (sei), der positiv zur Dialektik“ Hegels stehe. Gleichzeitig kritisierte er jedoch, daß Hartmann sie als eine „rätselvolle Gottesgabe des Genies“ mystifiziere und damit wehrlos dem spätbürgerlichen Irrationalismus ausliefere (vgl. Lukács 1962: 454 f.)⁸. Erst die auf Harichs Initiative zurückgehende intensive Beschäftigung mit Hartmanns Werk ab Mitte der 1950er Jahre läßt Lukács die ganze Bedeutung des Philosophen erfassen. Harich verweist darauf, daß die Lukácssche Hartmann-Rezeption weiter gehe, als das ihm gewidmete Kapitel in der *Ontologie* (I: 421 ff.) vermuten lasse (vgl. Harich 2004: 204). Der Einfluß der Hartmann-Lektüre sei im gesamten Alterswerk von Lukács spürbar, also auch schon in der *Ästhetik* (Lukács 1963a u. 1963b), und in der *Ontologie* sei beispielsweise die Unterscheidung in Hegels falsche und echte Ontologie (I: 468 ff.) inspiriert von Hartmanns Interpretation von „reeller und unreeller Dialektik“ bei Hegel sowie seiner Unterscheidung von „Echten und Unechten im objektiven Geist“ (vgl. Harich 2004: 25)⁹.

⁷ Der offizielle Hegel-Kongreß zu seinem 100. Todesjahr 1931 in Berlin war überwiegend von der dominanten, reaktionär-konservativen Lesart der Neuhegelianer geprägt, wovon sich Hartmanns Vortrag lt. Lukács durch eine „Tendenz zur Objektivität“ (Pitsch 1997: 285) positiv abhob. Diese Wertschätzung ging jedoch damals nicht soweit, Hartmann als einen potentiellen Redner auf dem mit Max Horkheimer geplanten, letztlich nicht zustande gekommenen, linken Alternativ-Hegel-Kongreß in Betracht zu ziehen (vgl. Lukács 1995a).

⁸ Den Einwand Harichs, welcher 1954 die Erstausgabe der *Zerstörung der Vernunft* besorgte, diese Hartmann-Kritik sei „überzogen und ungerecht“, ließ Lukács zwar nicht gelten (vgl. Harich 2004: 237), aber als Harich ihm anlässlich seines Besuchs in Berlin im Sommer 1956 einige scharfe Polemiken Hartmanns gegen Kierkegaard und Heidegger vorlas (vgl. ebd.: 179 f., sowie Morgenstern 2004: X), erkannte Lukács in Hartmann einen Verbündeten im Kampf gegen den Irrationalismus und bestellte umgehend dessen Werke.

⁹ Helmut Steiner zufolge habe Harich in seinem Exemplar von Lukács *Ontologie* „alle expliziten, aber auch impliziten Anknüpfungspunkte an N. Hartmann“ markiert (Steiner 1996: 71). Es ist zu bedauern, daß Harich der an ihn Mitte der 1980er herangetragenen Bitte der redaktionellen Überarbeitung der Lukácsschen *Ontologie*, zu der Lukács selbst aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr gekommen ist, nicht nachkam, wie Werner Seppmann auf der in diesem Band dokumentierten Berliner Harich-Konferenz 2010 zu berichten wußte. Harich wäre sicherlich am ehesten qualifiziert gewesen, Lukács' philosophisches Vermächtnis in eine einfacher lesbare

Hartmann und Lukács stimmen weitgehend überein in der Ablehnung des Teleologismus als Weltprinzip, wie es sich in der Philosophie von Hegel oder Aristoteles findet. Beide erkennen im zielgerichteten menschlichen Handeln den ausschließlichen Ort des Auftretens der Teleologie, wenn auch Lukács bei Hartmann kritisiert, daß er die Arbeit in ihrer Funktion als gesellschaftliche Grundkategorie ignoriere und daher zu keinem wirklichen Verständnis des gesellschaftlichen Seins vorstoßen könne. Wenn auch beide Philosophen die Ontologie als umfassende Kategorienlehre auffassen, so hebt sich Lukács Ansatz durch die marxistische Lehre der universellen Geschichtlichkeit allen Seins von Hartmann ab.

Das erste und offensichtlichste Erbe, welches Lukács von Hartmann antritt, besteht sicherlich in seiner Hinwendung zur Ontologie, nachdem er lange Zeit diese Bezeichnung entsprechend der unter Marxisten vorherrschenden Denkweise nur abwertend verwandt hatte (vgl. Oldrini 2009: 297 ff.)¹⁰. Im Anschluß an seine große Ästhetik wollte Lukács eine materialistische Ethik entwerfen, d.h. eine Philosophie der menschlichen Werte und Normen auf materialistischer Grundlage. Anstatt ethisches Verhalten nur entweder rein subjektiv zu fassen oder auf eine transzendente und damit letztlich göttliche Basis zu stellen, ging es Lukács darum, Ethik entwicklungsgeschichtlich als Produkt der menschlichen Selbsterschaffung aufzufassen und ihre widersprüchliche Entwicklung als zentralen Bestandteil der Herausbildung des menschlichen Gattungswesens zu untersuchen. Insbesondere die Frage des Ursprungs des Sollens und allgemein der Werte als spezifisch gesellschaftliche Kategorien, die erst mit der Entwicklung des Menschen überhaupt in die Welt kommen, stellte Lukács vor die Aufgabe einer ontologischen Grundlegung¹¹. So ist die *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* als Grundlegung einer geplanten Ethik entstanden, welche Lukács jedoch nicht mehr realisieren konnte (vgl. Benseler 1986: 731 f.; ausführlicher zum systematischen Zusammenhang vgl. Tertulian 1988: 243 ff.).

2 *Ontologische Wende*

Wozu bedarf es nun für Marxisten einer Ontologie? Sie ist zunächst einmal darauf gerichtet, die (post-kantische) Vorherrschaft der erkenntnistheoretischen Sichtweise der Moderne zu überwinden. Die Priorität der Erkenntnistheorie, wie Lukács vor allem im ersten Teil der *Ontologie* darlegt (s. insbesondere die Prolegomena, I: 7 ff. und das Kapitel zum Neopositivismus und Existentialismus, I: 343 ff.), charakterisiert seit Kant nicht nur die dominanten Spielarten bürgerlicher Philosophie, sondern auch in weiten Teilen das marxistische Spektrum.

Bei der Ablösung der Vorherrschaft der Erkenntnistheorie geht es allerdings nicht etwa um eine pauschale Ablehnung von Kant oder gar generelle Zurückweisung des Erbes der klassischen deutschen Philosophie¹², sondern um die Überwindung dessen, was Kant seine

Form zu bringen, was nicht nur einer stärkeren Verbreitung seiner Ontologie in Deutschland dienlich wäre, sondern auch ihrer Übersetzung, wie sie beispielsweise derzeit in Frankreich unternommen wird.

¹⁰ Der italienische Lukács-Spezialist Guido Oldrini verweist an dieser Stelle auch darauf, daß neben der *Ontologie* von Hartmann auch die Veröffentlichung der *Ontologie des Noch-Nicht-Seins* seines Jugendfreundes Bloch (1961) Lukács in seiner Annäherung an die ontologische Fragestellung beeinflusst habe. Inhaltlich hingegen konnte Lukács die spekulativen Ausflüge von Bloch kaum ernst nehmen und wenn überhaupt, so sind nach dem Tod von Lukács eher andersherum gewisse Einflüsse des ungarischen Philosophen auf die letzte Schaffensperiode von Bloch zu konstatieren (vgl. Tertulian 1988: 252 ff.).

¹¹ Die Vorarbeiten bzw. Notizen von Lukács zum Ethik-Projekt aus der ersten Hälfte der 1960er Jahre wurden 1994 aus dem Nachlaß des Budapester Lukács-Archivs veröffentlicht, worin Lukács insbesondere vermerkt: „Keine Ethik ohne Ontologie“ (Lukács 1994: 110).

¹² Siehe dazu die dankenswerterweise in der *Jungen Welt* im Mai-August 2009 geführte Debatte zu Lenins Schrift *Materialismus und Empirio-kritizismus*, welche die materialistische Zurückweisung der erkenntnistheoretischen Priorität zu einem zentralen Inhalt hatte (Holz 13.05. u. 27.06.2009, Haug 27.05.2009).

kopernikanische Revolution des Weltbildes nannte. In der Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft begründet Kant seine kopernikanisch-konstruktivistische Wende bei der Suche nach der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis (vgl. Kant 2003: 11 f.): Ebenso wie Kopernikus die Ablösung vom Geo-Zentrismus durch einen grundlegenden Perspektivwechsel einleitete, in dem er die Annahme umkehrte, die Sterne würden sich um uns als Betrachter drehen, so sollte sich nach Kant nicht mehr die Erkenntnis nach den Gegenständen richten, sondern umgekehrt die Gegenstände nach der Erkenntnis. Diese Prioritätsverschiebung zur Erkenntnis sei insofern gerechtfertigt, als wir es eigentlich sowieso nur mit dieser zu tun hätten. Für Kant – im Unterschied zum Post-Kantianismus – existieren die Dinge-an-sich zwar, aber sie bleiben uns prinzipiell unerreichbar. Dem Menschen zugänglich sind demnach nur die mittels unserer Erkenntnis konstruierten Gegenstände, weshalb die Theorie der Erkenntnis (auch Epistemologie oder Gnoseologie genannt) das dominierende, wenn nicht gar ausschließliche Geschäft der Philosophen im Anschluß an Kant darstellt. Die darin enthaltene Leugnung der Tatsache, daß wir Menschen es mit den Dingen-an-sich bzw. der objektiven Realität zu tun haben - in der spätbürgerlichen Philosophie gerne „postmodern“ dazu radikalisiert, daß es diese objektive Realität auch gar nicht gebe und ihre Annahme ein reines Glaubensproblem bzw. nutzlose metaphysische Zutat sei – diese Leugnung also bildet den Kern des subjektiven Idealismus der bürgerlichen Philosophie¹³. Diese subjektivistische Variante des Idealismus in der Nachfolge von Kant hat in der Philosophie die jahrtausendelange Vorherrschaft des objektiven Idealismus abgelöst. Letzterer ordnet den Ursprung und das Wesen der Welt einem ideellen Prinzip unter, beispielsweise in der gängigsten, religiösen Form einer göttlichen Macht. Bei Kant wird hingegen der Gottesbezug erst quasi am Ende beim Menschen wichtig, insbesondere zur ethischen Grundlegung der praktischen Philosophie.

In der Auseinandersetzung mit dem subjektiven Idealismus des Postkantianismus, hat der Realist Hartmann seinen genuinen Platz und Lukács wie Harich schätzen ihn als wichtigen Bundesgenossen insbesondere in der Frontstellung zu Heideggers Philosophie. Der Kampf gegen den subjektiven Idealismus ist ebenso eines der zentralen Anliegen der Ontologie von Lukács, sodaß er auch darin bei Hartmann anknüpfen kann. Lukács sieht die ideologische Hauptfunktion der methodologischen Vorherrschaft der Erkenntnistheorie in der Rechtfertigung der „doppelten Wahrheit“, wie sie die katholische Kirche seit Bellarmin (damals gegen Galileo und Giordano Bruno) zu etablieren trachtet: Für die Erforschung der Erscheinungen wird die (Natur-)Wissenschaft zuständig; für das Wesen der menschlichen Seele verbleibt die Kirche in Amt und Würden. Einerseits wird die Philosophie aus ihrer angestammten Rolle als Magd der Theologie entlassen und damit der Weg eröffnet für einen

sowie Metscher u. Steigerwald 06.08.2009). Allerdings hätte die Einbeziehung der Lukácsschen Position in die Debatte der JW sicherlich zur Klärung strittiger Fragen beigetragen, nicht zuletzt auch bezüglich einer differenzierten Bewertung des vom Marxismus angetretenen Erbes der klassischen, deutschen Philosophie einschließlich Kants.

¹³ Diese an Kant anschließende, auch als „post-kritizistisch“ bezeichnete, methodologische Vorherrschaft der Erkenntnistheorie zeigt jenseits der bürgerlichen, d.h. dem Horizont der kapitalistischen Gesellschaft verpflichteten Philosophie jedoch ebenfalls vielfältige Einwirkungen im marxistischen Lager. Über die Tendenz in den vormalig sozialistischen Ländern hinaus, die Frage nach der Ontologie mit dem Hinweis auf Engels „Grundfrage der Philosophie“ als erledigt zu betrachten, sei stellvertretend auf die gerne für eine marxistische Erneuerung reklamierte „Philosophie der Praxis“ von Gramsci verwiesen. In seinen Gefängnisheften schrieb er der Annahme einer objektiven Außenwelt einen religiösen Ursprung zu, deklarierte sie mithin zur Glaubenssache, und betrachtet die Polemik gegen die subjektivistische Wirklichkeitsauffassung demzufolge als belanglos und müßig (vgl. Gramsci 1994: 1407 ff. sowie 1304). Der Herausgeber des *Historisch-Kritischen Wörterbuchs des Marxismus*, Wolfgang Fritz Haug, zieht u.a. genau diese Passagen bei Gramsci heran, um seinen anti-realistischen „Erneuerungsversuch“ zu legitimieren, welcher den marxistisch-leninistischen Anspruch auf Objektivität durch Intersubjektivität ersetzt (vgl. Haug 2005: 184 ff.).

von religiösen Dogmen befreien, naturwissenschaftlichen Materialismus, welcher den Bedürfnissen der Bourgeoisie nach ungehemmter, technisch-naturwissenschaftlicher Entwicklung entspricht. Andererseits erlaubt der erkenntnistheoretische Relativismus der doppelten Wahrheit die Rettung eines Ehrenplatzes für die Religion, welche den ideologischen Flankenschutz liefert zur Absicherung der gottgewollten, somit unveränderlichen gesellschaftlichen Ordnung, eben des vermeintlich endgeschichtlichen Kapitalismus (vgl. I: 533). Die besonders vom Neopositivismus gepredigte ontologische Abstinenz, welche aus erkenntnistheoretischen Gründen die Frage nach der Wirklichkeit als „metaphysisch“ nutzlos ablehnt, sichert der Religion ihren angestammten, konservativen Platz in Bezug auf die Regelung des gesellschaftlichen Miteinanders der Menschen, bei gleichzeitigem rasantem Fortschritt der wissenschaftlich-technischen Beherrschung der Natur als zentralem Stimuli kapitalistischer Expansion.

Für Lukács ist der weltanschauliche Kampf zur Zurückdrängung des Einflusses der Religion ebenso wie gegen säkulare Formen der teleologischen Weltauffassung in der Philosophie nicht zu vernachlässigen. Aber in guter marxistischer Tradition der Überwindung der Begrenzungen des Feuerbachschen Materialismus ist ihm doch klar, daß der ideologische Kampf gegen den religiösen Einfluß allgemein nicht vorwiegend in der offenen Konfrontation zu führen ist. Letztlich ist er auch nur zu gewinnen, wenn die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse dem religiösen Bedürfnis dauerhaft seine gesellschaftliche Basis entzieht¹⁴ (zur Lukácsschen Analyse der Religion als Entfremdungsform vgl. Vellay 2008). Wiederholt besteht Harich, insbesondere mit biographischen Argumenten, auf einer von Hartmann vermeintlich verschwiegenen Affiliationslinie von ihm zu Feuerbach (vgl. Harich 2004: 14, 129 ff., 220 u.ö.). Lukács anerkennt zwar ebenfalls eine gewisse Typenverwandtschaft zwischen beiden, aber charakterisiert doch Feuerbach in der Ontologie als den Mann eines einzigen, wenn auch genialen Gedankens, im Unterschied zu der universalen Themenbreite Hartmanns (vgl. I: 421). Harich, der Hartmann als seinen „Durchgangspunkt zum Marxismus, sozusagen mein Feuerbach“ (Pitsch 1997: 281) vorstellt, überbetont ganz im Feuerbachschen Sinne die Rolle des Kampfs gegen den Fideismus als Zentralfeld der philosophischen Auseinandersetzung (vgl. beispielsweise Harich 2004: 20 ff.). Ihm kommt zwar das Verdienst zu, die in der Stalinschen Periode gängige simplifizierende Reduktion aller philosophischen Fragen auf die von Engels pointiert formulierte „Grundfrage der Philosophie“ zurückzuweisen (vgl. ebd.: 16). Gleichzeitig scheint er aber der Versuchung zu erliegen, die philosophische Auseinandersetzung mit dem objektiven Idealismus auf die atheistische Frontstellung zum religiösen Glauben einzuengen, womit säkulare Formen objektiven Idealismus aus dem Blick zu geraten drohen.

Neben der gemeinsamen Ablehnung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus und weiteren gewichtigen Übereinstimmungen gibt es auch grundlegende Differenzen in der Positionierung der drei Philosophen, von denen ich im Folgenden auf drei, mir für die Erneuerung des Marxismus wesentlich erscheinende Fragestellungen eingehen möchte.

3 *Materialismus oder Realismus*

Ein erster, nur scheinbar oberflächlicher Disput geht um die treffende Kennzeichnung von Hartmanns Philosophie. Hartmann selbst verortet sich „diesseits von Idealismus und

¹⁴ In der allmählichen und konsequenten Verwirklichung des originär bürgerlichen Aufklärungsprojektes der Überwindung der selbstverschuldeten, religiösen Unmündigkeit – und zwar nicht nur im Verhältnis des Menschen zur Natur, sondern vor allem auch bei der Regelung des menschlichen Miteinanders –, sehe ich eine der wichtigsten, bisher offenbar andauernden positiven, ideologischen Nachwirkungen des sozialistischen Experiments DDR, wie sie z.B. 2009 in Berlin im Scheitern des Volksentscheids zur Wiedereinführung von Religionsunterricht zum Ausdruck kommt.

Realismus“ - so lautet der Titel eines programmatischen Vortrags von 1922 (vgl. Hartmann 1957) -, wobei Lukács es der Manie eines typisch deutschen Professors zuschreibt, daß Hartmann den Materialismus als Realismus bezeichnet (vgl. I: 426). Lukács weist jedoch auch darauf hin, daß sich dieser Neutralitätsanspruch angesichts Hartmanns Unterordnung der Erkenntnistheorie unter die ontologische Fragestellung nicht konsequent durchhalten lasse. Nicht zuletzt aufgrund der von Hartmann postulierten ideellen Sphäre, in der positive Werte wie negative Unwerte ebenso ahistorisch und a priori existieren wie mathematische Wahrheiten, ordnet Lukács ihn dem verdrängten (I: 427), objektiven Idealismus (I: 444) zu, der als kluger Idealismus – nach einem Lenin-Wort bezüglich Hegels dialektischem Idealismus (vgl. Lenin 1971: 263), welches Lukács seinem Hartmann-Kapitel voranstellt - dem klugen (dialektischen) Materialismus näher stehe, als der dumme (metaphysische) Materialismus (I: 421). Sowohl Tertulian, der ihn als Realisten bezeichnet (vgl. 1988: 247), als auch Harich weisen diese Einordnung angesichts Hartmanns Kritik der idealistischen Philosophie zurück. Harich kommt mehrfach auf diese Frage zu sprechen (vgl. Harich 2004: 14 ff., 31 ff. und 54 ff.) und kennzeichnet ihn als materialistischen Naturphilosophen (45), in Anlehnung an die großen materialistischen Philosophen der Aufklärung, bzw. als inkonsequenten Materialisten (127). Den Ausschlag dafür, Hartmann als Materialisten zu reklamieren, gibt für Harich dessen konsequenter Atheismus (ebd.).

Die bloße Titulierung mag man als zweitrangig betrachten, zumal sie gegebenenfalls riskiert, Vorurteile zu bedienen und Scheuklappen zu errichten anstatt zur inhaltlichen Klärung beizutragen. Dennoch ist die Bezeichnung nicht völlig beliebig, denn Realismus und Materialismus stellen keine Synonyme dar. Harich argumentiert selbst an anderer Stelle, daß man Realist sein könne – er nennt u.a. die Scholastik oder die Jakobische Glaubensphilosophie -, ohne Materialist zu sein, sofern man nur „eine vom Bewußtsein des erkennenden Subjekts unabhängige Realität“ anerkenne (vgl. Harich 1983: 1321 f.). Der Realismus sei eine notwendige, jedoch keineswegs hinreichende Bedingung für den Materialismus, könne er doch z.B. mit vermeintlichen Gottesbeweisen oder teleologischer Naturauffassung einhergehen (vgl. ders. 2004: 18). Ein objektiver Idealismus – Lukács nennt die statische Ideenlehre Platons oder die dynamische Theorie des Geistes bei Hegel (vgl. I: 427) – kann mit Fug und Recht eine Art Realismus für sich reklamieren. Auch Lenin gibt in *Materialismus und Empiriokritizismus* dem Begriff des Materialismus als Bezeichnung für die Weltanschauung des Marxismus den Vorzug vor dem Realismus (vgl. Lenin 1908: 52). Ihm zufolge ist „die einzige ‚Eigenschaft‘ der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, (...) die Eigenschaft, objektive Realität zu sein, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren“ (ebd.: 260). In dem Zusammenhang widerspricht Lenin auch der undialektischen Auffassung des Verhältnisses von Denken und Sein des sonst geschätzten, sogenannten Arbeiterphilosophen Joseph Dietzgen in seiner Schrift *Das Wesen der Kopfarbeit* (1869): Denken und Materie seien zwar wirklich, d.h. existent, aber es sei ein Irrtum, Denken als Materie zu bezeichnen (vgl. Lenin 1908: 141 ff.). Natürlich bedeutet dieses Insistieren auf der von unserem Bewußtsein unabhängigen, d. h. ansichseienden Materie nicht, den Menschen – der ja entwicklungsgeschichtlich gewissermaßen sein eigenes Produkt ist – aus dem Bereich der objektiven Realität auszuschließen, ebensowenig wie sein gegenständliches, bewußtseinsabhängiges Wirken, oder gar das Denken selbst als Phänomen: diese gesellschaftlichen Phänomene sind zwar von uns abhängig, damit aber kein Deut weniger real existierend. Der Materie entgegengesetzt ist hier dagegen der Denkinhalt, welcher als solcher ideell und eben nicht materiell ist. Insbesondere kann der Denkinhalt eine mehr oder weniger große Entsprechung in der Realität haben, muß es aber nicht. Er kann auch fehlgehen, populär ausgedrückt ein reines „Hirngespinnst“ sein. Lukács bezieht sich in seiner Ästhetik (vgl. Lukács 1963b: 28) bei der Entwicklung seiner dialektischen Widerspiegelungstheorie auf Lenin. Dieser hat auf die Universalität der Phantasie

hingewiesen, die sich sowohl vom Leben entfernen könne, als auch unverzichtbar für (wissenschaftliche) Erkenntnis sei (vgl. Lenin 1971: 352 f.). Lenin zufolge ist das Herangehen des Verstandes an die Dinge kein „spiegelartig toter“ sondern ein komplizierter Prozeß, bei dem auch „in der elementarsten allgemeinen Idee“ ein „gewisses Stückchen Phantasie“ steckt (vgl. ebd.). Dementsprechend weist Lukács einleitend zur Entwicklung seines Mimesis-Begriffs die verballhornende Vorstellung von der Widerspiegelung im Bewußtsein als einem photographischen Abbild zurück (vgl. Lukács 1963a: 352 ff.). Die Argumentationslinie läßt sich mit einem Beispiel von Lukács andeuten, wonach man sinnvoll die Auffassung vertreten könne, eine Fotografie sei der abgebildeten Person unähnlich. Damit sei aber nicht gemeint, daß die Fotografie technische Mängel der getreuen Abbildung aufweise, sondern daß sie das Wesen einer Persönlichkeit – im Gegensatz zum von Nebensächlichkeiten absehenden geistigen Abbild – nicht treffe (vgl. ebd. 364 f.).

Auch bezüglich der Widerspiegelungstheorie sind Abweichungen in der Hartmann-Rezeption festzustellen. Harich wirft Lukács vor, einem – im wörtlichen Sinne – Vorurteil aufzusitzen, wonach Hartmann als bürgerlicher Philosoph über keine Abbildtheorie verfügen könne (vgl. Harich 2004: 32). Zuerst einmal trifft es zu, daß in der Hartmannschen *Metaphysik der Erkenntnis* eine Abbildtheorie anzutreffen ist (vgl. Hartmann 1921: 74 ff.) und Lukács vermutlich tatsächlich umständehalber dieses der Hartmannschen Ontologie vorausgehende Buch nicht zur Kenntnis nehmen konnte. Dennoch bliebe genauer zu überprüfen, inwiefern der von Hartmann vertretene, stellenweise platt-mechanisch anmutende Abbildbegriff kompatibel ist mit einem dialektisch-materialistischen Verständnis der Mimesis, wie es Lukács entwickelt: So ist es für Hartmann beispielsweise unangemessen, vom Erfassen des Gegenstandes mittels der Erkenntnis zu sprechen und stattdessen schlägt er eine Formulierung des ansonsten wegen seines Subjektivismus bekämpften Fichte vor: „Die Erkenntnis ist Bestimmung des Subjekts durch das Objekt“ (ebd.: 46).

Unabhängig von der Auffassung der Erkenntnis als Widerspiegelung bleibt das Problem des von Hartmann angenommenen, sich über die Naturschichten erhebenden „idealen Seins“¹⁵. Zwar betonen sowohl Harich als auch Lukács die naturphilosophischen Qualitäten von Hartmann, wobei er lt. Harich in seiner Naturauffassung dem dialektischen Materialismus „so nahe (stehe), wie kein anderer nichtmarxistischer Denker“ (Harich 2004: 37). Bezüglich des von Hartmann reklamierten Platonismus des idealen Seins jedoch gesteht auch Harich dessen Unhaltbarkeit aus materialistischer Sicht zu. Allerdings seien „idealistische Residuen“ wie „ideales Sein“ und „Apriorismus“ als Inkonsequenzen des Hartmannschen Materialismus einzuordnen (vgl. Morgenstern 2004: XVII f.), von denen Hartmann sich zunehmend abgewandt habe (vgl. Harich 2004: 62 ff.). Bei Hartmann gebe es nicht nur einen Mangel an Materialismus sondern auch an Dialektik, insbesondere – und hier schließt Harich vollständig an Lukács an – weil er „das qualitative Novum des Menschen nicht auf den Übergang zur Arbeit zurückführt und sich so von vorneherein ein materialistisches Begreifen der menschlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte verbaut“ (ebd. 42). So richtig diese

¹⁵ Lukács teilt mit Hartmann grundsätzlich die Auffassung vom Aufbau des Seins in relativ eigenständige Seinsschichten bzw. Sphären, insbesondere bezüglich der zwei grundlegenden Schichten der anorganischen und organischen Natur. Die beiden darauf aufbauenden Schichten des geistigen und idealen Seins der Hartmannschen Konzeption verwirft Lukács jedoch und ersetzt sie durch das gesellschaftliche Sein. Nebenbei sei bemerkt, daß Harich keineswegs den Schichtungsgedanken generell verwirft, wie Pitsch (1996: 99) behauptet, sondern nur die geistig-ideellen Schichten. Ebenso abwegig ist die pauschale Einschätzung, Lukács nehme eine „extrem abwertende Haltung“ zur Erkenntnistheorie ein, welche der „Neigung, die Liquidierung der eigenen idealistischen Jugendtendenzen zu übertreiben“, zuzuschreiben sei (ebd. 100). Beispielsweise scheint Schmidt-Soltau, wenn auch in anderem Zusammenhang, dem gleichen Fehlurteil aufzusitzen, wonach die Tatsache, daß Lukács der Ontologie Priorität gegenüber der Erkenntnistheorie einräumt, als übertriebene Selbstkritik seines Jugendwerks *Geschichte und Klassenbewußtsein* zu werten sei (vgl. Schmidt-Soltau 1997: 152).

Feststellung ist, so muß hierzu wohl angemerkt werden, daß ohne ein zutreffendes, dialektisch-materialistisches Verständnis des gesellschaftlichen Seins auch keine kohärente Auffassung einer modernen Abbildtheorie oder dialektischen Mimesiskonzeption zu erwarten ist. Lukács Kritik, daß Hartmann z.B. die Mathematik ebenso wie die Logik als eine Form der Mimesis nicht einmal als abzulehnende Option in Erwähnung zieht, trifft daher vollständig zu, ebenso wie seine Kritik an Hartmanns überhistorischer Verewigung der Werte im idealen Sein (vgl. I: 444 u. 452).

Weitgehende Übereinstimmung hingegen gibt es unter den drei Philosophen bei der Überweisung in den Bereich der „Hirngespinnste“ des von Heidegger und anderen irrationalistischen Denkern als eigenständige Substanz gefaßten „Nichts“ (vgl. I: 433). In der Realität anzutreffen sei immer nur ein affirmativer Wandel von einem ins andere, niemals aber werde etwas real Existierendes einfach bloß negiert, oder weiche gar einem absoluten Nichts. Bloße Abwesenheit gebe es nur als ideelle Konstruktion im Denken, wie überhaupt die Negation ein vom Menschen erfundenes, mächtiges intellektuelles Hilfsmittel sei, um sich Aspekte der prinzipiell heterogenen Welt im homogenen Medium des Denkens anzueignen¹⁶.

4 Das Problem der Modalkategorien

Lukács wirft Hartmann vor, inkonsequent mit der Kategorie der Negation zu verfahren. In seiner *Philosophie der Natur* (1950) verwirft er sie, in dem er beispielsweise den Hegelschen *Modus deficiens* zurückweist, wobei er der Negation gleichzeitig eine wichtige heuristische Stellung für die menschliche Erkenntnis zuerkennt (vgl. Hartmann 1950: 345)¹⁷. Auf der anderen Seite jedoch erkennt Hartmann den negativen Modalkategorien, wie „Unmöglichkeit“ oder „Unwirklichkeit“, den gleichen Stellenwert zu, wie ihren positiven Gegenstücken (vgl. Hartmann 1938: 33 u.ö.).

Hartmann betont die zentrale Bedeutung für die Gesamtanlage seiner Ontologie des zweiten Bandes *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938) über die Modalkategorien, welcher jedoch als der vielleicht schwächste einzuschätzen ist (zur Kritik von Lukács s. I: 456 ff.). Zwar konstatiert Harich zu Recht, daß Lukács fälschlicherweise Hartmann vorwarf, die statistisch erfaßte Notwendigkeit nicht zu behandeln (vgl. Harich 2004: 32) – tatsächlich geht es im 34. Kapitel der *Philosophie der Natur* um klassische und statistische Gesetzmäßigkeit (vgl. Hartmann 1950: 401 ff.)¹⁸. Allerdings verdeckt Harich mit dieser Richtigstellung im Detail mehr, als er erhellt, nämlich die grundsätzliche Problematik der realen Existenz des Zufalls als Gegenpol zur sonst verabsolutierten Notwendigkeit sowie deren Entsprechung in der Annahme eines Ursprungsteleologismus. Trotz des bei Hartmann immer wiederkehrenden Motivs der Bekämpfung des Teleologismus in der Natur tauchen bei seiner Argumentation gegen die reale Existenz des Zufalls durchgängig notwendige Kausalketten auf, beginnend bei

¹⁶ Ohne hier auf diese Problematik vertiefend eingehen zu können, sei nur darauf verwiesen, daß die Beschränkung der Kategorie der Negation auf den Bereich des Denkens bei Lukács auch zu einer Kritik an Engels führt (I: 114 ff., sowie Lukács 2005: 144 ff.). Lukács sieht in Engels Versuch, die Negation der Negation als Gesetz in die Naturdialektik des Marxismus einzuführen, eine unangemessene Erbschaft Hegels, welcher das Werden des Seins teleologisch aus der ursprünglichen Negation des Nichts ableitet.

¹⁷ Harich (2004: 122 ff.) führt diese insbesondere gegen Heidegger gerichtete Hartmannsche Beschränkung der Negation aufs menschliche Denken auf dessen – nicht eingestandenes – Erbe von Ludwig Feuerbach zurück, der das allein wirklich existierende Sein dem nur in der menschlichen Vorstellung und Reflexion existierenden Nichts oder Nichtsein gegenüberstellte (vgl. Feuerbach 1990a: 61). Allerdings heißt es bei Feuerbach ebenfalls: „Nichts ist nur eine Schranke menschlicher Vorstellungsweise; es stammt nicht aus dem Denken, sondern dem *Nicht-Denken*. Das Nichts ist eben Nichts, - und damit auch Nichts für das Denken“ (ebd.: 60), sowie an anderer Stelle: „Nichts ist aber kein Gegenstand des Denkens“ (ders. 1990b: § 26).

¹⁸ Harich rechnet dies einer Gedächtnisschwäche des damals schon über achtzigjährigen Lukács zu (vgl. Harich 2004: 32).

ersten bzw. Anfangsgliedern (vgl. Hartmann 1938: 219 ff.). Anfangsglieder im Sinne eines bedingungslosen Anfangs und somit eines bedingungslosen Seins, so Lukács' Kritik (vgl. I: 463 ff.), könne es jedoch nicht geben für eine Weltanschauung, die weder einen Anfang noch ein Ende des Seins anerkennt. Absolut notwendige Prozesse gebe es überhaupt nicht, sondern immer nur wenn-dann-Prozesse, bzw. bedingte Notwendigkeiten aufgrund des Zusammentreffens konkreter Kausalketten, aus denen das Zufallselement aufgrund der intensiv wie extensiv unendlich verflochtenen Kausalzusammenhänge der Wirklichkeit niemals vollständig auszuschließen sei. Die Kategorien Zufall und Notwendigkeit seien nicht länger als sich absolut ausschließend aufzufassen, sondern als sich ergänzende Konkretisierung im Zusammenhang prozessierender Komplexe (vgl. I: 171).

Außer der Ablehnung des Zufalls negiert Hartmann auch die Existenz der realen Möglichkeit, in dem er den megarischen Möglichkeitsbegriff gegen denjenigen von Aristoteles verteidigt: danach ist letztlich nur möglich, was alle Bedingungen zum Wirklichwerden erfüllt, und sich genau deshalb sowohl tatsächlich als auch notwendig verwirklicht (Hartmann 1938: 12 ff.). Lukács führt dagegen im Sinne des Aristotelischen Möglichkeitsbegriffs als Alltagsbeispiel ein gesundes Ei an, zu dessen Eigenschaften es gehöre, sowohl gegessen als auch ausgebrütet werden zu können. Welche der beiden sich gegenseitig ausschließenden Möglichkeiten zur Realisierung kommt, hängt jedenfalls nicht vom Ei selbst ab. Hartmanns Negierung des Zufalls zusammen mit der konsequenten Durchführung des megarischen Möglichkeitsbegriffs, liefe dagegen auf eine Art Prädestinationslehre hinaus, wenn auch Hartmann dafür viel zu besonnen sei (vgl. I: 460). Harichs Verteidigung von Hartmann, daß bei genauerem Hinsehen er sehr wohl die Teilmöglichkeit als real existierend zulasse, rettet die Angelegenheit nicht (vgl. Harich 2004: 213). Teilmöglichkeiten sind nichts anderes als die realen Gegenstücke dessen, was die Logiker notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen nennen. Hartmann, selbst wenn er dies in seiner konkreten Naturauffassung auch nicht durchhalten mag, bestreitet in seiner Lehre der modalen Kategorien die reale Existenz von alternativen Möglichkeiten und damit letztlich auch von alternativen Entwicklungspfaden. Die Annahme real verschiedener Möglichkeiten beinhaltet für ihn einen unzulässigen Anthropomorphismus. Dagegen entspringt für Lukács die Möglichkeit unterschiedlicher Entwicklungswege aus den realen Eigenschaften der Gegenstände und Prozesse. Erst sekundär tritt sie auch als Denkmöglichkeit beim Menschen auf und erfährt allerdings im gesellschaftlichen Sein eine enorme qualitative Steigerung als bewußte Herstellung neuartiger Gegenstände. Diese werden zwar vom Menschen auf der Grundlage kausaler Naturprozesse erfunden, ohne jedoch jemals in der Natur selbst spontan entstanden zu sein – Lukács nennt beispielsweise das Rad, welches die Menschen schon in der frühen Steinzeit als in der Natur entsprechungsloses Phänomen hervorbrachten (vgl. I: 166).

Zum Kontrast sei nur kurz auf den Möglichkeitsbegriff des strikten Hartmann-Gegners Ernst Bloch und seines Schülers Hans Heinz Holz verwiesen (vgl. Bloch 1959: 129 ff. u. Holz 2005: 457 ff. u.ö.; vgl. ebenfalls Vellay 2013c). Ihrer Auffassung nach sei die Welt als „bloße“ Realität verstanden insofern inkomplett, da sie nicht offen für Entwicklung wäre, weshalb die Möglichkeit noch zur faktischen Wirklichkeit quasi von außen hinzutreten müsse. Nur dadurch wird der Prozeß des Werdens für sie kohärent denkbar und Holz fügt noch hinzu, daß sonst auch das Denken des Zukünftigen oder Möglichen nicht als Widerspiegelung gefaßt werden könnte¹⁹. Im Gegensatz zu dieser Bloch-Holz'schen Übersteigerung ebenso wie zur

¹⁹ Eine nähere Auseinandersetzung mit dem Holz'schen Widerspiegelungsbegriff (vgl. Holz 2005) würde über den Rahmen dieses Artikels hinausweisen. Hier sei nur angedeutet, daß er auf zweifache Art zu weit gefaßt erscheint. Erstens insofern die ansichseiende Realität in Holz' präsentistischer Auffassung nur einen Teil der Widerspiegelungsbasis bildet. Ausschließlich aufs strikt gegenwärtig Gegebene beschränkt soll die Wirklichkeit als Widerspiegelungsbasis noch ergänzt werden um die vermeintlich außerhalb der Realität liegende

Hartmannschen Verneinung des Möglichen zeichnet sich der Lukácssche Möglichkeitsbegriff der real in den Eigenschaften der Gegenstände angelegten Möglichkeiten durch seinen strengen Wirklichkeitssinn aus²⁰.

5 Das Freiheitsproblem

Die Frage nach dem Realitätsgehalt der Modalkategorien wie Möglichkeit, Zufall und Notwendigkeit ist grundlegend für das Verständnis der menschlichen Freiheit. Lukács liefert mit seiner *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* eine marxistische Subjekttheorie, die dazu geeignet ist, die übliche Entgegensetzung von systemisch-deterministischen Theorien und absoluter menschlicher Freiheit zu überwinden. Der Bezug auf die Hartmannsche Ontologie, für die sich Harich zu Recht so nachdrücklich einsetzte, dient dabei zuerst einmal der Stärkung der objektiven Grundlage: das ontologische Primat kommt der ansichseienden Wirklichkeit zu (vgl. I: 456). Einerseits ist sie die natürliche Grundlage, auf der die menschliche Gesellschaft und mit Freiheitsspielraum ausgestattete menschliche Subjekte zunächst überhaupt entstehen konnten, und andererseits bildet sie als anorganische und organische Natur zudem fortdauernd die jeweils konkreten, wenn auch zunehmend gesellschaftlich überformten Existenzbedingungen der Menschen²¹. Auf diesem materialistischen Fundament erarbeitet Lukács im Weiteren in seiner Ontologie jedoch eine marxistische Subjekttheorie mit dem Ziel, den Marxismus von seiner lange dominierenden, „objektivistischen“ Lesart zu befreien.

Dafür kann Harich allerdings nur sehr bedingt die Rolle eines Anregers attestiert werden. 1955 schrieb er das Vorwort zur Textsammlung über *Arthur Schopenhauer* von Haym, Kautsky, Lukács und Mehring. Darin erklärt er, erfreulich unumwunden, den Mehring-Text von 1909 *Zurück auf Schopenhauer* weggelassen zu haben, da er es für abwegig halte, Schopenhauer als Autorität in der Frage der Kausalität und Willensfreiheit anzurufen (vgl.

Vergangenheit bzw. Zukunft sowie insbesondere das schier grenzenlose Universum „möglicher Welten“ (vgl. 437 ff). Damit geht jedoch die fundamentale Unterscheidung verloren zwischen einerseits dem als Widerspiegelung gefaßten Denken und andererseits dem Sein, verstanden als die gesamte Wirklichkeit unabhängig und außerhalb des Denkens. Zweitens und grundlegender erscheint der Holzsche Widerspiegelungsbegriff zu weit gefaßt, da das (widerspiegelnde) Denken als bloßer Sonderfall universeller Reflexion alles Bestehenden begriffen wird und er damit den spezifisch menschlichen, subjektiven Faktor einem reduktionistischen Einheitsprinzip der Welt opfert (vgl. 388 ff.). Das Holzsche Bemühen, dem idealistischen Dualismus eine spekulative monistische Auffassung der Totalität der Welt entgegenzusetzen, verführt ihn zu einer zweiseitigen Fehlentwicklung: einerseits dazu, das qualitativ Neue des gesellschaftlichen Seins zu nivellieren, da er beispielsweise die wirklich dialektische Auffassung der Arbeit als Verbindung von subjektiver Teleologie und objektiver Kausalität in eine Subjekt-Objekt-Einheit phantasiert, welche das Subjekt „naturalisierend“ dem Objekt angleicht, und andererseits dazu, spezifisch Menschliches (Ideelles, Teleologie, Subjektcharakter) in die übergreifende Natur zu projizieren (eine eingehendere Auseinandersetzung mit der Holzschen Ontologie des „Gesamtzusammenhangs“ findet sich in Vellay 2013b).

²⁰ Lukács schließt auch hierin an Hartmann an, daß er die Wirklichkeit nicht wie beispielsweise Bloch oder Holz als eine Modalkategorie neben anderen auffaßt, sondern sie insofern als übergeordnet begreift, da sich Notwendigkeit, Zufall und Möglichkeit nur in ihrem Rahmen realisieren können (vgl. I: 456 f.).

²¹ Dieses Primat der ansichseienden Wirklichkeit, deren Anerkennung als z.B. irreversible objektive Prozesse für Lukács eine notwendige Bedingung des angemessenen Verständnisses allen Seins und gerade auch der dynamisch sich entwickelnden gesellschaftlichen Praxis ist (vgl. I: 313), meint der Grundsatz des Materialismus „kein Subjekt ohne Objekt“, dessen generalisierende Umkehrung zu „kein Objekt ohne Subjekt“ hingegen die idealistische Philosophie kennzeichnet (vgl. Lenin 1908: 76). Für Lukács ist diese Umkehrung zwar ein Wesenszug der „spezifischen Gegenständlichkeit“ des Ästhetischen (vgl. Lukács 1963a: 229), gleichwohl lehnt er ihre Verallgemeinerung als idealistisch ab (beispielsweise im Gespräch mit dem Bloch-Schüler Hans-Dieter Bahr, vgl. Bahr 1966: 73). Ähnlich bezeichnet auch Hartmann die ins Absolute transponierte Auffassung, daß es „kein Erkenntnisobjekt ohne Erkenntnissubjekt“ gibt, als ein „korrelativistische(s) Argument“, welches „deutlich den metaphysischen Hintergrund des erkenntnistheoretischen Idealismus“ zeige (Hartmann 1935: 15 f.).

Harich 1955: 9)²². Bei dem Text geht es um ein Lob Mehrings auf Schopenhauer – von dem er sonst nicht viel hält – für dessen Ablehnung der Möglichkeit eines freien Willens angesichts durchgehender Kausalität sowie für seine Theorie einer auf Mitgefühl basierten Moral (vgl. Mehring 1961). Mehrings Beifall für Schopenhauer in dieser Frage mag verständlich erscheinen im Kampf gegen die Vorherrschaft der christlichen Ideologie, welche allzuoft die Beschwörung des Willensfreiheit zur Rechtfertigung der bestehenden Verhältnisse mißbraucht. Dennoch ist Schopenhauer für Marxisten nicht nur der falsche Bündnispartner, wie Harich zu Recht andeutet, sondern die pauschale Ablehnung der Möglichkeit menschlicher Willensentscheidung ist grundsätzlich verfehlt.

Schien die Kritik Harichs an Mehrings Schopenhauerbezug vordergründig in die richtige Richtung zu weisen, so folgte im Frühjahr 1956 auf der Berliner Freiheitskonferenz eine unmißverständliche Klarstellung²³. Im Gegensatz zu den meisten anderen Beiträgen, die Harich zu Recht mutig für ihre philosophische Irrelevanz kritisierte, kommt ihm immerhin das Verdienst zu, sich der grundsätzlichen philosophischen Thematik der Willensfreiheit unter dem Titel *Das Rationelle in Kants Konzeption der Freiheit* überhaupt angenommen zu haben. In seinem Vortrag stellt er eine wichtige Übereinstimmung des Marxismus mit Kant in der Zurückweisung der biologischen Determiniertheit des Menschen fest. Allerdings nur, um diese mit der Begründung eines postulierten „lückenlosen Kausalzusammenhangs in Natur und Gesellschaft“ durch einen absoluten, gesellschaftlichen Determinismus zu ersetzen (vgl. Harich 1956: 73). Dieser Leugnung der subjektiven Entscheidungsfreiheit entsprechend kritisiert Harich später auch Hartmann für die von seinem ehemaligen Lehrer postulierte Willensfreiheit zur Begründung der Verantwortung des Menschen für sein Handeln und schilt ihn ausgerechnet deswegen einen inkonsequenten Materialisten (vgl. Harich 2004 26 ff. u. 127)²⁴.

Dieser philosophische Beistand für den objektivistischen Irrweg im Marxismus ist jedoch beileibe kein Einzelfall. So veröffentlichte Hermann Duncker, der Gründer und langjährige Leiter der Berliner Marxistischen Arbeiterschule, 1948 einen Artikel zur Willensfreiheit. In diesem erklärt er das Subjekt rundweg zu einer Illusion und führt die Existenz eines sozialen Gewissens ins Feld zur Abwehr des einem solchen deterministischen Materialismus innewohnenden Fatalismus (vgl. Duncker 1959). Auch wenn man bei dem eingeklagten Imperativ des moralischen Handelns die erst drei Jahre zurückliegende Erfahrung der unbedingt notwendigen Standhaftigkeit im Widerstand gegen den Faschismus in Rechnung stellt, verbleibt es dennoch ein absurder Irrationalismus einen Aufruf zum moralisch motivierten Handeln mit einer Erklärung zu verbinden, daß selbstbestimmtes Handeln grundsätzlich eine bürgerlich-idealistische Illusion sei. Wie schon vor ihm Bucharin (1922: 27 f.)²⁵ verweist auch Duncker gegen den vermeintlichen „Aberglauben des freien Willens“ auf

²² Im Gegensatz dazu wurde besagter Mehring-Text in der vom späteren DKP-Cheftheoretiker Josef Schleiße im Dietz-Verlag 1961 besorgten Ausgabe der philosophischen Schriften Mehrings korrekterweise abgedruckt; erstaunlicherweise jedoch völlig unkommentiert, obwohl der Herausgeber sich ansonsten sowohl in seinem Vorwort als auch in den Anmerkungen mit – zum Teil geharnischter – Kritik an Mehring nicht gerade zurückhielt (vgl. Schleiße 1961).

²³ Das Harich ebenfalls 1956 verhaftet wurde und für 8 lange Jahre damit seine persönliche Freiheit verlor, sei nur am Rande als tragisches Moment der Wechselfälle marxistischer Philosophieentwicklung vermerkt.

²⁴ Hartmann faßt jedoch ganz richtig die menschliche Willensfreiheit zunächst als zielgerichtete Überformung von Kausalprozessen (vgl. Hartmann 1947: 96 ff.), bevor sie im Weiteren die Basis für ein sich entwickelndes Verantwortungsbewußtsein bilden kann.

²⁵ Die Rezension aus dem Jahre 1925 des jungen Lukács von Bucharins Theorie des historischen Materialismus mag einen Hinweis darauf liefern, daß auch der junge Lukács gegenüber den das menschliche Subjekt evakuierenden Argumentationsweisen noch nicht völlig klar sah. Zwar kritisiert er Bucharins Technik-Fetischismus (vgl. Lukács 1977: 600 ff.), aber mit keinem Wort erwähnt er auch nur dessen in den ersten beiden

absolut deterministische Argumente von Spinoza oder Leibniz, etwa auf das spinozistische Bild, daß ein durch die Luft fliegender Stein sich einbilden würde, aus freien Stücken zu fliegen, wenn er Bewußtsein hätte (vgl. Duncker 1928: 6; Spinozas Steinvergleich gegen die vermeintliche Illusion der Freiheit findet sich in: Spinoza 1986: 235-8). Diese von Marxisten unbeschrieben übernommene Assimilierung des Menschen an die unbelebte Natur verstellt aber von vorneherein die Möglichkeit, die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins und somit der Gesellschaft zu begreifen.

Ähnliches ließe sich über die objektivistische Sichtweise der 1935-1936 geschriebenen *Principes élémentaires de philosophie* von Georges Politzer sagen, welcher in der französischen Arbeiterbewegung und kommunistischen Partei eine vergleichbare Rolle wie Hermann Duncker in Deutschland spielte. Und als letztes Beispiel sei noch das *Philosophische Wörterbuch* der DDR von Klaus und Buhr angeführt, in dem es in der Ausgabe von 1975 im Artikel zur *Freiheit* von Alfred Kosing heißt: „Der Wille als Erscheinung des Bewußtseins fällt aus der universellen Determiniertheit nicht heraus. (...) In der bürgerlichen Philosophie wird die Willensfreiheit als Entscheidungsfreiheit für prinzipiell mehrere, verschiedene, oft abstrakt verstandene Möglichkeiten gefaßt. Die Freiheit des Willens wird erkenntnistheoretisch aus der angeblichen Indeterminiertheit des Willens begründet. Zugleich wird von dieser Grundlage her in der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie versucht, das ganze Problem der Freiheit auf die Willensfreiheit zu reduzieren, d.h. auf die abstrakte Möglichkeit, zwischen verschiedenen Zufälligkeiten zu wählen“ (Kosing 1975: 426 f.)²⁶.

In all diesen Fällen wird gleichermaßen vergessen, daß es ohne reale Alternativentscheidungen des Menschen als „antwortendes Wesen“, wie es bei Lukács heißt (I: 315, II: 250 u.ö., sowie Lukács 2005: 331), überhaupt keinen – teleologisch gesetzten –

Kapiteln vorgenommene Zurückweisung von Teleologie und Willensfreiheit. Bucharin sei es in seinem insgesamt „verdienstvollen“ Buch gelungen, „alle wichtigen Fragen des Marxismus in einheitlich-systematischen Zusammenhang“ (598) darzustellen, selbst wenn er in eine „bedenkliche Nähe zum bürgerlichen (...) Materialismus“ (600) gerate, bei dessen kritischer Überwindung „Plechanows Arbeiten“ behilflich sein könnten (608 u.ö.). Der späte Lukács hätte vermutlich immer noch Plechanow dem „prominenten Theoretiker eines mechanistischen Materialismus Nikolai Bucharin“ (Kofler 2002) vorgezogen, allerdings nur als Differenzierung im Grad mechanistischer Tendenzen. In seiner Ontologie, welche die zentrale Rolle des auf Alternativentscheidungen beruhenden menschlichen Handelns für das gesamte gesellschaftliche Sein herausarbeitet, kritisiert Lukács einen „gewissen Methodendualismus“ (II: 298) in den dominanten Lesarten des Marxismus: sie kombiniere eine unentrinnbare, mechanische Notwendigkeit der ökonomischen Basis mit ideellen, oft psychologisch gedachten Kräften im Überbau. Diese Tendenz werde „am deutlichsten bei Plechanow“, während Kautsky fälschlich vereinheitliche, indem er das gesellschaftliche Sein biologistisch auffasse sowie die Teleologie durch Kausalität zu ersetzen meint, und Max Adler andersherum die Gesellschaft rein geistig auffasse. Bei Stalin letztlich führe dies zu einer Mischung aus mechanisch-materialistischer Notwendigkeit und subjektiv-idealistischem Voluntarismus (vgl. II: 298 f.).

²⁶ Fast 40 Jahre später schlägt Kosing deutlich andere Töne an, wenn er die Willensfreiheit gegen reduktionistische Lesarten der Neurobiologie verteidigt und sich dabei immerhin zu einer „relativen Freiheit“ sowie der grundsätzlichen Verantwortung der Menschen für ihr Handeln durchringen kann (vgl. Kosing 2014: 76). Da er jedoch in der Tradition der kultur-historischen Schule der sowjetischen Psychologie das individuell-teleologische Moment des marxistischen Arbeitsverständnis gegenüber dem kollektiven Moment der arbeitsteiligen Werkzeugnutzung vernachlässigt, kann er seinen richtigen Ansatz der menschlichen Freiheit der Auswahl unter Alternativen nicht überzeugend begründen und bleibt dem unbefriedigenden Credo der Freiheit als Einsicht in die (eine) Notwendigkeit verhaftet. Ähnliches gilt, mutatis mutandis, auch für die weiteren Beiträge von Heft 4/2014 der Marxistischen Blätter zu dem an sich wichtigen Titelthema „Bewusstsein – Ein unauflösliches Rätsel?“, welche in ihrem Bemühen einer „materialistischen“ Auffassung des Ideellen am Begreifen des menschlichen Subjekts scheitern. Ein Rückgriff auf die Lukácssche Erklärung des nicht mehr epiphänomenalen menschlichen Bewußtseins im gesellschaftlichen Sein hätte dem „Rätselraten“ eine marxistische Lösung präsentieren können.

Arbeitsprozeß gibt²⁷. Ebensovienig wie ein Lernen im Arbeitsprozeß über mehr oder weniger angemessene Entscheidungen und ihre sukzessiven Verbesserungen. Ja keine Entwicklung von gesellschaftlichen Sein überhaupt, mit seinen spezifisch menschlichen Subjekten, sowie natürlich auch keine entwickelten Formen der Sprache und des Denkens, verstanden als dialektische Widerspiegelung, welche sich auf der Grundlage und gemeinsam mit der teleologisch gesteuerten, praktischen Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt herausbildet. Alle diese und die weiteren gesellschaftlichen Phänomene können sich nur mittels der menschlich-individuellen Entscheidungsfreiheit entwickeln, ebenso wie andersherum diese in ihrer zunehmenden Entfaltung ein Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung ist. Nur auf einer solchen Grundlage können sich als verhältnismäßig späte Entwicklungsprodukte der Menschheit die Fragen der entfalteten Freiheitsproblematik stellen, einschließlich der politischen Freiheit bis hin zur Perspektive der umfassenden menschlichen Selbstbefreiung mit dem Ziel der vollen Individualitätentfaltung für alle Menschen.

Dieses in ethische Fragestellungen einmündende Thema der menschlichen Freiheit stellt Lukács in der Analyse des marxistischen Begriffs der Arbeit als Grundkategorie des gesellschaftlichen Seins auf eine rationale Basis (vgl. II: 7 ff.). Zentralpunkt der Arbeitsanalyse in der *Ontologie* ist die Verbindung von Teleologie und Kausalität als sich heterogen zueinander verhaltende Elemente der Wirklichkeit. Das teleologische, ideelle Element ist dabei selbst nicht kausalen Charakters, was u.a. in der Umkehrung der Zeitstruktur mit der ideellen Vorwegnahme des Ergebnisses zum Ausdruck kommt. Dabei darf man nicht dem Irrtum verfallen, von dem fehlenden kausalen Charakter auf die Unbedingtheit der teleologischen Entscheidungen zu schließen, als wenn sie „freischwebend“

²⁷ Ruben und Warnke (1979) bleiben - ähnlich wie Holz (vgl. 2005: 400 u. 591) - der objektivistischen Lesart des Marxismus verhaftet in ihrer Auffassung der Teleologie als universalistische Kategorie der Natur bei gleichzeitiger Zurückweisung des subjektiven, teleologischen Elements im Lukácsschen Arbeitsbegriff. Menschliche Arbeit im vermeintlich marxistischen Sinne wäre demnach nicht als „Telosrealisation“ zu verstehen, welche vormenschliches Verhalten von Tieren kennzeichne. Statt dessen – und hier dagegen widerspricht Holz (vgl. 2005: 384-8) diesem „Fetischismus des Mittels“ (385, Fn. 59) – sei die soziale Werkzeugproduktion entscheidend für die Menschwerdung; beiläufig sei darauf aufmerksam gemacht, daß selbst der derzeitige irrationalistische Vordenker in Deutschland Sloterdijk (vgl. 2004: 276) in Interpretation des Heideggerschen Begriffs des "Zeugs" einen Werkzeugzentrierten Diskurs der Menschwerdung liefert und die Rolle des Werkzeugs bei der Distanzierung des Menschen von der Natur hervorhebt. Ruben u. Warnke betonen insbesondere, daß die Werkzeugproduktion eine Ziel-Mittel-Umkehrung erlaube, womit die Lukácssche Priorität der teleologischen Setzung hinfällig würde. Die generalisierte Mittelproduktion im umfassenden Sinne der gesellschaftlichen Vermittlung determiniere die individuellen Zielsetzungen. Daß Ruben und Warnke sich dabei ausgerechnet auf einen dezidierten Versuch der Überwindung des Objektivismus im Marxismus berufen können, wie er von der kritischen Psychologie Klaus Holzkamps in Anlehnung an die sowjetische kultur-historische Schule unternommen wurde, gehört zu den kuriosen Paradoxien marxistischer Theorieentwicklung (zur Ziel-Mittel-Umkehrung vgl. Holzkamp 1983: 173 ff., zur Zurückweisung des Objektivismus s. insbesondere die programmatische Rede Holzkamps auf dem Gründungskongreß der Kritischen Psychologie, vgl. Holzkamp 1977: 321 ff.). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesen Thesen muß aus Platzgründen an dieser Stelle unterbleiben, aber es sei doch darauf hingewiesen, daß auch Lukács eine "gewisse, sicher nicht absolute und totale (...) Umkehrung dieses hierarchischen Verhältnisses" von Ziel und Mittel (Werkzeuge etc.) bei der Betrachtung der "Arbeitsprozesse in ihrer historischen Kontinuität und Entwicklung" konstatiert (vgl. II: 22), nicht ohne jedoch ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß "in jedem konkreten einzelnen Arbeitsprozeß das Ziel die Mittel beherrscht und reguliert" (ebd.). Natürlich betont auch Lukács im Gleichklang mit Marx und Engels die zentrale Rolle der Werkzeugproduktion für die Generalisierung des Prozesses der Menschwerdung, aber als konkreter Arbeitsakt ist jede Herstellung die Realisierung eines bewußt angestrebten Arbeitsergebnisses, sei dies nun ein Werkzeug (im weitestmöglichen Sinne) für weitere Arbeitsprozesse oder ein Mittel der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung. Das Verständnis der zentralen Rolle des ideellen, teleologischen Elements im Arbeitsprozeß, wie es Lukács in seinem Arbeitskapitel der *Ontologie* analysiert (vgl. II: 11 ff.), bleibt unverzichtbar für eine rationale Theorie der Subjekt-Objekt-Dialektik und damit des gesamten gesellschaftlichen Seins.

voraussetzungslos gefällt würden²⁸. Entscheidungen werden stets nur von konkreten Individuen mit je spezifischer Entwicklungsgeschichte und als Auswahl unter konkreten, situativ gegebenen Alternativen vorgenommen. Aber so wenig im Allgemeinen die Annahme einer durchgehenden Kausalität ein deterministisches Weltbild absoluter Notwendigkeit impliziert, wie es Lukács insbesondere im Zusammenhang mit der Diskussion der Rolle des Zufalls nachweist, so gibt es auch im gesellschaftlichen Sein keinen absoluten Determinismus im Einzelnen, der von einer bestimmten sozialen oder gar natürlichen Situation auf den Denkinhalt einer gegebenen Person und damit seine Entscheidungen zweifelsfrei schließen ließe. Bestenfalls können wir versuchen, Tendenzen und Wahrscheinlichkeiten für das gehäufte Auftreten dieser oder jener Denkrichtung zu bestimmen, aber ein nichtreduzierbares Element der Willensentscheidung bleibt wesentlicher Bestandteil des marxistischen Gesellschaftsverständnisses.

Die objektivistische Lesart des Marxismus, da sie den Menschen ja nicht von der Notwendigkeit des praktischen Eingreifens entbindet sondern im Gegenteil dieses i. d. R. mit höchsten moralischen Ansprüchen fordert, neigt zur völlig willkürlichen Begründung des Handelns bis hin zu den Exzessen in der stalinistischen Periode. Der dem Verständnis verselbständigter Gesellschaftsstrukturen innewohnende Fatalismus schlägt in einen absoluten Voluntarismus um, welche die Analyse der konkreten Bedingungen aus dem Blick verliert (Proklamierung eines utopischen „Optimismus des Willens“ zur Kompensation des „Pessimismus des Verstandes“²⁹; Forderung nach „permanenter Revolution“ etc.). Lukács will dagegen mit seiner *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* den Marxismus wieder auf eine realistische Grundlage der tatsächlichen Aktions- und Eingriffsfähigkeit des Menschen stellen, wozu die über Harich vermittelte Aneignung der Hartmannschen Ontologie wesentliche Impulse gegeben hat.

Literaturverzeichnis

- Bahr, Hans-Dieter (1966): Zuversicht statt Hoffnung, in: Der Monat, Jg. 18, H. 209, S. 72-79.
- Benseler, Frank (1986): Nachwort des Herausgebers, in: Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2. Halbband. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Zweiter Teil, Werke, Bd. 14, hrsg. v. Frank Benseler, Darmstadt/Neuwied, S. 731–753.
- Benseler, Frank/Jung, Werner (2005): Nachwort. Von der Utopie zur Ontologie – Kontinuität im Wandel: Georg Lukács, in: Georg Lukács: Autobiographische Texte und Gespräche, Werke, Bd. 18, hrsg. v. Frank Benseler u. Werner Jung, Bielefeld, S. 471–487.
- Bloch, Ernst (1959): Das Prinzip Hoffnung. I. Kap. 1 – 37, Bd. 5,1 der GA, Frankfurt a.M.
- Bloch, Ernst (1961): Philosophische Grundfragen 1. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt a.M.
- Bucharin, Nikolai (1922): Theorie des historischen Materialismus: gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie, Hamburg.
- Dietzgen, Joseph (1961): Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit. Dargestellt von einem Handwerker. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft (1869), in: Joseph Dietzgen: Ausgewählte Werke, Bd. 1, Berlin, S. 15–139.

²⁸ Ein solcher Begriff voraussetzungsloser Freiheit führt konsequent gedacht zu einer transzendenten „Begründung“, da sie in einem unlösbaren, metaphysischen Gegensatz steht zur ebenso absolut gedachten Notwendigkeit. Dagegen entwickelt Lukács seine Auffassung der stets an konkrete Voraussetzungen gebundenen Notwendigkeit und Freiheit (vgl. II: 308 u. Lukács 2005: 332).

²⁹ Zu Lukács anti-utopischen, d.h. realistischen Lesart des Marxismus vgl. Vellay 2013a.

- Duncker, Hermann (1928): Vorwort, in: Deborin, Abram/Thalheimer, August: Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. Reden und Aufsätze zur Wiederkehr seines 250. Todestages, Berlin/Wien, S. 5-9.
- Duncker, Hermann (1959): Willensfreiheit? Ein Kapitel marxistischer Bewußtseinslehre (1948), in: Hermann Duncker: Einführung in den Marxismus, Bd. 2, Berlin, S. 96–101.
- Feuerbach, Ludwig (1990a): Zur Kritik der Hegelschen Philosophie [1839], in Ludwig Feuerbach: Kleinere Schriften II (1839-1846), 3., gegenüber der 2., durchges., unveränderte Aufl., Gesammelte Werke, Bd. 9, hrsg. v. Werner Schuffenhauer, unter Mitarbeit von Wolfgang Harich, Berlin, S. 16–62.
- Feuerbach, Ludwig (1990b): Grundsätze der Philosophie der Zukunft [1843], in Ludwig Feuerbach: Kleinere Schriften II (1839-1846), 3., gegenüber der 2., durchges., unveränderte Aufl., Gesammelte Werke, Bd. 9, hrsg. v. Werner Schuffenhauer, unter Mitarbeit von Wolfgang Harich, Berlin, S. 264–341.
- Gramsci, Antonio (1994): Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Philosophie der Praxis. Hefte 10 u. 11, hrsg. v. Wolfgang Fritz Haug, Hamburg.
- Hahn, Erich (2001): Georg Lukács – eine marxistische Ontologie, in: Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung, Jg. 12, H. 48, S. 112-127.
- Harich, Wolfgang (1953): Buchbesprechung. Nicolai Hartmann: "Teleologisches Denken" (1951), in: DZfPh (Deutsche Zeitschrift für Philosophie), Jg. 1, H. 1, S. 416–425.
- Harich, Wolfgang (1955): Vorwort, in: Rudolf Haym/Karl Kautsky/Georg Lukács/Franz Mehring: Arthur Schopenhauer, Berlin, S. 5-10.
- Harich, Wolfgang (1956): Das Rationelle in Kants Konzeption der Freiheit. Bemerkungen zur vorhergehenden Diskussion und zu den auf der Konferenz verteilten gedruckten Thesen einer Gruppe Berliner Philosophen, in: Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus. Konferenz der Sektion Philosophie der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 8. - 10. März 1956, Protokoll, Berlin, S. 65–75; Wiederabdruck in Harich, Wolfgang (2013): Widerspruch und Widerstreit - Studien zu Kant. Mit weiteren Dokumenten und Materialien, Schriften aus dem Nachlass Wolfgang Harichs, 3 Bd., hrsg. von Andreas Heyer, Marburg, S. 359-376.
- Harich, Wolfgang (1983): Nicolai Hartmann und seine russischen Lehrer, in: Sinn und Form, Jg. 35, S. 1302–1322.
- Harich, Wolfgang (2000): Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung, hrsg. v. Martin Morgenstern, Würzburg.
- Harich, Wolfgang (2004): Nicolai Hartmann. Größe und Grenzen. Versuch einer marxistischen Selbstverständigung, hrsg. v. Martin Morgenstern, Würzburg.
- Hartmann, Nicolai (1921): Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin/Leipzig.
- Hartmann, Nicolai (1929): Die Philosophie des deutschen Idealismus. 2. Teil: Hegel, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1935): Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin/Leipzig.
- Hartmann, Nicolai (1938): Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1940): Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1947): Neue Wege der Ontologie, Stuttgart.

- Hartmann, Nicolai (1950): Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1951): Teleologisches Denken, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1957): Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie (1922), in: Nicolai Hartmann: Kleinere Schriften II., Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte, Berlin, S. 278–322.
- Haug, Wolfgang Fritz (1989): Nicolai Hartmanns Neuordnung von Wert und Sinn, in: Wolfgang Fritz Haug (Hrsg.): Deutsche Philosophen 1933, Argument-Sonderband AS 165, Hamburg, S. 159-187.
- Haug, Wolfgang Fritz (2005): Dreizehn Versuche marxistisches Denken zu erneuen. Gefolgt von Sondierungen zu Marx / Lenin / Luxemburg, Hamburg.
- Haug, Wolfgang Fritz (27.05.2009): Wider die Einbalsamierung von Lenins Gedanken, in: Junge Welt, S. 10.
- Holz, Hans Heinz (2005): Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik, Stuttgart/Weimar.
- Holz, Hans Heinz (13.05.2009): Lenins Materialismus und Empiriokritizismus - Parteienkampf in der Philosophie, in: Junge Welt, S. 10.
- Holz, Hans Heinz (27.06.2009): Marxismus ohne Lenin - Antworten auf Wolfgang Fritz Haug, in: Junge Welt, S. 10.
- Holz kamp, Klaus (1977): Kann es im Rahmen der marxistischen Theorie eine Kritische Psychologie geben? Einleitungsreferat auf dem 1. Internationalen Kongreß Kritische Psychologie, in: Das Argument - Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, Jg. 19, H. 103, S. 316–336.
- Holz kamp, Klaus (1983): Grundlegung der Psychologie, Frankfurt a.M.
- Jung, Werner (2001): Prozesse und Tendenzen. Hartmann - Lukács - Bloch. Wege der Ontologie, in: Werner Jung: Von der Utopie zur Ontologie. Zehn Studien zu Georg Lukács, Bielefeld, S. 130-157.
- Kant, Immanuel (2003): Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. 1787. Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. 3, Berlin.
- Kofler, Leo (2002): Georg Lukács zum 85.ten Geburtstag (1970), in: Mitteilungen der Leo-Kofler-Gesellschaft, Heft 5.
- Kosing, Alfred (1975): Freiheit, in: Philosophisches Wörterbuch, Bd. 1, hrsg. v. Manfred Buhr u. Georg Klaus, Berlin, S. 422-427.
- Kosing, Alfred (2014): Zum Problem der Willensfreiheit. Kritische Anmerkungen zu Hans J. Markowitsch: Warum wir keinen freien Willen haben, in: MB (Marxistische Blätter), Jg. 52, H. 4, S. 72–82.
- Lenin, Wladimir Iljitsch (1908): Materialismus und Empiriokritizismus, in: Lenin-Werke (1961 ff.), Bd. 14, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin.
- Lenin, Wladimir Iljitsch (1971): Philosophische Hefte, in: Lenin-Werke (1961 ff.), Bd. 38, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin.

- Lotter, Konrad (1990): Buchbesprechung. W. F. Haug (Hrsg.): Deutsche Philosophen 1933, Hamburg, Berlin 1989, in: Widerspruch (Münchener Zeitschrift für Philosophie), Jg. 9, H. 18, S. 123–125.
- Lukács, Georg (1962): Die Zerstörung der Vernunft, Werke, Bd. 9, hrsg. v. Frank Benseler, Werke, Neuwied.
- Lukács, Georg (1963a): Ästhetik Teil I. Die Eigenart des Ästhetischen. 1. Halbband, Werke, Bd. 11, hrsg. v. Frank Benseler, Berlin/Neuwied.
- Lukács, Georg (1963b): Ästhetik Teil I. Die Eigenart des Ästhetischen. 2. Halbband, Werke, Bd. 12, Berlin, hrsg. v. Frank Benseler, Neuwied.
- Lukács, Georg (1977): Rezension (1925) von N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus (1922), in: Georg Lukács: Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewußtsein, Werke, Bd. 2, hrsg. v. Frank Benseler, Berlin/Neuwied, S. 598–605.
- Lukács, Georg (1984): Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 1. Halbband: Prolegomena & Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Erster Teil, Werke, Bd. 13, hrsg. v. Frank Benseler, Darmstadt/Neuwied.
- Lukács, Georg (1986): Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2. Halbband: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Zweiter Teil, Werke, Bd. 14, hrsg. v. Frank Benseler, Darmstadt/Neuwied.
- Lukács, Georg (1994): Versuche zu einer Ethik (1960-65). Veröffentlichungen des Lukács-Archivs aus dem Nachlaß von Georg Lukács, hrsg. v. György Iván Mezei, Budapest.
- Lukács, Georg (1995): Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns (1968), in: Rüdiger Dannemann u. Werner Jung (Hrsg.): Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' ‚Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins‘. Frank Benseler zum 65. Geburtstag, Opladen, S. 31–47.
- Lukács, Georg (1995a): Briefe an Max Horkheimer (1931), in: Max Horkheimer: Briefwechsel 1913–1936, hrsg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr, Gesammelte Schriften, Bd. 15, Frankfurt a.M., S. 89–94; ebenfalls in: Christoph J. Bauer, Britta Caspers u. Werner Jung (Hrsg.) (2012): Georg Lukács. Totalität, Utopie und Ontologie, Duisburg, S. 13–17.
- Lukács, Georg (2005): Autobiographische Texte und Gespräche, Werke, Bd. 18, hrsg. v. Frank Benseler u. Werner Jung, Bielefeld.
- Marx, Karl (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx-Engels-Werke (1956 ff.), hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 1, Berlin, S. 378–391.
- Mehring, Franz (1961): Zurück auf Schopenhauer! (30. Juli 1909), in: Franz Mehring: Philosophische Aufsätze, Gesammelten Schriften, Bd. 13, hrsg. von Josef Schleifstein, Berlin, S. 155–158.
- Metscher, Thomas/Steigerwald, Robert (06.08.2009): Anmerkungen zur Kontroverse zwischen Hans Heinz Holz und Wolfgang Fritz Haug, in: Junge Welt, S. 10.
- Morgenstern, Martin (2000): Vorwort des Herausgebers, in: Wolfgang Harich: Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung, hrsg. v. Martin Morgenstern, Würzburg, S. VII–XIX.
- Morgenstern, Martin (2004): Vorwort des Herausgebers, in: Wolfgang Harich: Nicolai Hartmann. Größe und Grenzen. Versuch einer marxistischen Selbstverständigung, hrsg. v. Martin Morgenstern, Würzburg, S. VII–XXI.

- Oldrini, Guido (2009): György Lukács e i problemi del marxismo del novecento, Napoli.
- Pitsch, Reinhard (1996): Harich und Hartmann, in: Siegfried Prokop (Hrsg.): Ein Streiter für Deutschland. Das Wolfgang Harich-Gedenk-Kolloquium am 21. März 1996 im Ribbeck-Haus zu Berlin, Berlin, S. 88–101.
- Pitsch, Reinhard (1997): Wolfgang Harich - Georg Lukács. Briefwechsel, in: DZfPh (Deutsche Zeitschrift für Philosophie), Jg. 45, H. 2, S. 278–304.
- Politzer, Georges (1946): Principes élémentaires de philosophie (1935-1936), Paris.
- Ruben, Peter/Warnke, Camila (1979): Arbeit. Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung?, in: DZfPh (Deutsche Zeitschrift für Philosophie), Jg. 27, H. 1, S. 20–30.
- Schleifstein, Josef (1961): Vorwort zu Band 13, in: Franz Mehring: Philosophische Aufsätze, Gesammelten Schriften, Bd. 13, hrsg. von Josef Schleifstein, Berlin, S. 5–11.
- Schmidt-Soltau, Kai (1997): Der Marxismus des 20. Jahrhunderts. Bilanz und Perspektive, Münster.
- Sloterdijk, Peter (2004): Sachlichkeit als Handlichkeit. Unterwegs zu einer kühlen Anthropologie für das überhitzte Dasein, in: Moritz Bassler u. Ewout van der Knaap (Hrsg.): Die (k)alte Sachlichkeit. Herkunft und Wirkungen eines Konzeptes, Würzburg, S. 275–282.
- Spinoza, Baruch de (1986): 58. Brief. An Schuller (Herbst 1674), in: Briefwechsel, 3. Aufl., Sämtliche Werke, Bd. 6, Übers. u. Anmerk. von Carl Gebhardt, Hrsg., mit Einl., Anh. u. erw. Bibliogr. von Manfred Walther, Hamburg, S. 235-8.
- Steiner, Helmut (1996): Wolfgang Harichs Briefwechsel mit Georg Lukács, in: Siegfried Prokop (Hrsg.): Ein Streiter für Deutschland. Das Wolfgang Harich-Gedenk-Kolloquium am 21. März 1996 im Ribbeck-Haus zu Berlin, Berlin, S. 66–72.
- Tertulian, Nicolas (1986): Die Ontologie Georg Lukács', in: Rüdiger Dannemann (Hrsg.): Georg Lukács. Jenseits der Polemiken, Frankfurt a.M., S. 159–180.
- Tertulian, Nicolas (1988): Lukács' Ontology, in: Tom Rockmore (Hrsg.): Lukács today. Essays in Marxist philosophy, Dordrecht, S. 243–273.
- Tertulian, Nicolas (2001): Nicolai Hartmann und Georg Lukács. Eine fruchtbare Verbindung, in: Frank Benseler u. Werner Jung (Hrsg.): Lukács 2001, Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft, Jg. 5, Bielefeld, S. 101-138.
- Tertulian, Nicolas (2011): Die Ontologie bei Heidegger und Lukács, in: DZfPh (Deutsche Zeitschrift für Philosophie), Jg. 59, H. 2, S. 175–197.
- Vellay, Claudius (2008): Die Entfremdung aus Sicht der Lukácsschen Ontologie. Materialistische Ethik diesseits von Religion und Glauben, in: Christoph J. Bauer, Britta Caspers et al. (Hrsg.): „Bei mir ist jede Sache Fortsetzung von etwas“. Georg Lukács - Werk und Wirkung, Duisburg, S. 153–185; Wiederabdruck (2012) in: Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung, Jg. 23, H. 91, S. 170–184 (Teil 1) & H. 92, S. 110-123 (Teil 2).
- Vellay, Claudius (2013a): Der Marxismus proklamiert keine Utopien. Plädoyer für eine marxistische Ontologie mit der Wirklichkeit als Zentralkategorie, in Hermann Kopp (Hrsg.): Wovon wir träumen müssen. Marxismus und Utopie, Hamburg, S. 219–236.
- Vellay, Claudius (2013b): Hans Heinz Holz' metaphysische Idee des Gesamtzusammenhangs. Eine kritische „Dekonstruktion“ vor dem Hintergrund der Ontologie von Georg Lukács, in:

Aufhebung – Zeitschrift für dialektische Philosophie (Salzburg), H. 3, S. 10-48; Wiederabdruck (2014) in: Werner Seppmann (Hrsg.) *Marxismus kontrovers. Aktuelle Tendenzen der Marxismus-Diskussion*, Ochsenfurt (im Erscheinen).

Vellay, Claudius (2013c): *Les catégories modales dans l'Ontologie de Georg Lukács - une confrontation avec Nicolai Hartmann et Ernst Bloch*, in Pierre Rusch et Ádám Takács (ed.): *L'actualité de Georges Lukács. Actes du colloque organisé les 28 et 29 octobre 2010 à Budapest*, Les cahiers de philosophie de l'Institut français de Budapest, Paris, S. 227–241.

Vellay, Claudius (2014): *Dialektik und historischer Materialismus*, in: Ingrid Artus, Alexandra Krause et al. (Hrsg.): *Marx für SozialwissenschaftlerInnen. Eine Einführung. Mit einem Beitrag von Florian Butollo*, Studienskripten zur Soziologie, Wiesbaden, S. 29–50.