

Tamás Demeter

Werfen wir einen aufmerksamen Blick auf die Figuren der ungarischen Philosophie, lässt sich leicht feststellen, dass Georg Lukács die intensivste und am weitesten verzweigte Wirkung auf das einheimische und internationale Publikum ausgeübt hat. Vor dem Ersten Weltkrieg war er Mitglied des sogenannten "Sonntagskreises", eines Arbeitskreises Budapester Intellektueller, der auch Karl Mannheims und Arnold Hausers Karrieren einen Schub gegeben hat. Sein Hauptwerk der Zwischenkriegszeit, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, galt als Inspirationsquelle des westlichen Marxismus, und auch der Frankfurter Schule. Nach dem Zweiten Weltkrieg blieb er nicht nur durch seine großen Überblickswerke Gestaltungsfaktor der ungarischen Denkerelite, sondern auch durch einen weiten Kreis von Schüler (die mehr oder weniger zu der Budapester Schule gehörten). Die zweite Generation dieser Schüler und das Umfeld der Budapester Schule behalten bis heute ihr entscheidendes Wirkungspotenzial.

Obwohl die meisten Interpreten großes Gewicht auf Lukács' Marxismus gelegt haben, lassen sich seine denkerischen Ursprünge in den Kierkegaardschen Existenzialismus und in die Simmelsche und Webersche Soziologie und Geistesgeschichte zurückverfolgen. Seine existenzialistische Orientierung wird durch die zweifache Veröffentlichung (1910, 1911 – erst auf Ungarisch und danach auf Deutsch) des Essaybandes *Die Seele und die Formen* bestätigt – ein Buch, dessen Hauptgedanke um die Möglichkeit kreist, wie man seinem Leben Form geben könne. Die zwei Ausgaben geben den Lesern aber verschiedene Antwortenn. Während die ungarische Fassung die starke These verteidigt, dass Formgebung nur im engen Rahmen der Philosophie und der Kunst möglich sei, handeln die neuen „Essays“ der deutschen Auflage davon, wie man die Form eines Lebens gestalten könne (Lendvai 2008).

*Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, oder auch *Dramabuch*, (1911) gilt als Hauptdokument der Simmelschen Einflüsse auf das Werk von Lukács. Der Verfasser gelangt nach einer Reihe von ästhetischen und in ihrer Substanz geschichtsphilosophischen Überlegungen zur Kunstsoziologie des Dramas und zu einer wissenssoziologischen Analyse der Natur des Wissens, die im dramatischen Werk repräsentiert ist. Dieses Buch vertritt die These, dass echtes Drama nur in heroischen Zeiten des Niederganges einer gesellschaftlichen Klasse möglich sei, weil gerade diese Epochen die ideologischen und ethischen Kontroversen und Konflikte liefern können, die durch die Medien des Dramas und der Tragödie dargestellt worden sind. Die wahre Schwierigkeit des modernen Dramas ist die Repräsentierbarkeit eines Individuums, das sich in der modernen Gesellschaft extrem nach innen wendet und dadurch seine Darstellbarkeit verhängnisvoll vermindert. Der bürgerliche Klassenniedergang kann daher sozusagen kein „repräsentativer Niedergang“ (vgl. Fehér 1977) werden.

Die Einflüsse von Max Webers Soziologie kann man am besten im berühmten Frühwerk *Die Theorie des Romans* spüren (1916), einer kompletten Durcharbeitung der Bruchstücke eines lang geplanten aber nie vollkommenen Dostojewski-Buches (Nyíri 1986, 182). Lukács setzt die Gedankenreihe des Dramabuches fort: das Drama wird vom modernen Erlebnismaterial nicht begünstigt, dafür besitzen die Formen der Epik und des Romans einen großen Vorteil. Die Theorie des Romans bleibt aber kein

geschichtlich-soziologischer Versuch über die Entfaltung der literarischen Formen, sondern verwandelt sich in ein eschatologisch-geschichtsphilosophisches Traktat: Lukács legt einen besonderen Akzent auf die Materialien, auf die dargestellte Geschichte.

In Lukács' Frühwerken kann man diejenigen theoretischen Triebkräfte und Motive leicht begreifen, die den ungarischen Philosophen zum Marxismus führten: seine Empfindlichkeit für soziologische Erklärung und Auslegung; seine Unzufriedenheit mit den entfremdet-verdinglichten Zuständen der bürgerlichen Gesellschaft und mit der ästhetischen Unfruchtbarkeit derselben. Für die Veränderung dieser Zustände konnte Lukács angemessene theoretische Mittel aus den marxistischen Gedanken schöpfen, mochte es auch eine Denkströmung sein, die ihm in seiner Frühperiode oft zu vereinfachend schien. Die Wende geschah 1918–19, in direktem Zusammenhang mit der Ausrufung der Ungarischen Räterepublik. Seine marxistische Konversion führte zur Annahme einer Position als Volkskommissar – eine sehr umstrittene Entscheidung des jungen Lukács, die nach dem Untergang der sozialistischen Republik mit einer notwendigen Emigration endete. Seine Konversion zum Marxismus lässt sich durch ein sehr weitläufiges philosophisches Dokument studieren, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), das auch heute noch ein Klassiker des westlichen Marxismus ist – ungeachtet dessen, dass später Lukács mehrere Gedanken dieses Buches ausdrücklich abgelehnt hat. In diesem Kontext sind Entfremdung und Verdinglichung die Hauptprobleme aller bürgerlichen Gesellschaft, die nach Auffassung des Werkes aus den Umständen des kapitalistischen Produktionsprozesses stammen: hier sind die gesellschaftliche Akteure nicht nur voneinander entfremdet, sondern ihre Beziehungen zueinander sind zu außerpersönlichen Relationen zwischen den wirtschaftlichen Gütern reduziert worden.

Die Lösung sah Lukács in der Verwendung des „orthodoxen Marxismus“, einer *dialektischen* Perspektive auf gesellschaftlich-historische Prozesse. Nur das macht die angemessene Erkenntnis der widersprüchlichen Natur der kapitalistischen Gesellschaft möglich, wodurch man diejenigen notwendigen Antagonismen, die aus der Natur der kapitalistischen Gesellschaftsordnung entspringen, erkennt. Die Methoden der Naturwissenschaften bürgen nicht für die Erkenntnis der Gesellschaft und werden als Ideologiemittel der Bourgeoisie enthüllt, die gesellschaftliche Entwicklungsprozesse als antagonismusfrei schildern und damit deren wirkliche Natur verbergen. Eine dialektische Erkenntnis der gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse (wenn man die gesellschaftlichen Tatsachen auf die Ebene der geschichtlichen Totalität stellt) führt aber nicht nur zu einer richtigen Theorie der Geschichte, sondern auch zur Aufhebung der Widersprüche der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Marxistische Theorie und marxistische Praxis sind untrennbar: Niemand ist in der Lage, Marxist zu sein, ohne Aufhebung der kapitalistischen Verhältnisse zu streben.

Eine solche Erkenntnis der geschichtlich-gesellschaftlichen Verhältnisse wird nur vom Klassenstandpunkt des Proletariats möglich, weil die bürgerliche Denkweise wegen ihrer Interessen und gesellschaftlichen Bestimmtheiten nur ein unmittelbares, isoliertes und damit falsches Bild der Wirklichkeit konstituieren kann. Dagegen besetzt das Proletariat – Dank seiner Klassenposition – eine besondere erkenntnistheoretische Stelle: es ist im Stande, die isolierten Tatsachen als Aspekte des dynamischen Geschichtsprozesses wahrzunehmen und diese als Tendenzen und Möglichkeiten zu begreifen. Diese Möglichkeiten sind Funktionen des proletarischen Klassenbewusstseins: Wie können sich die Mitglieder der Arbeiterklasse derjenigen spezifischen Aufgaben bewusst werden, die aus ihrer Stellung im Produktionsprozess

notwendig folgen von der Geschichte selbst festgestellt worden sind und als ihr „zugerechnetes Klassenbewusstsein“ bezeichnet werden können? Nur diejenige gesellschaftliche Formation kann sich zur Position der herrschenden Klasse erheben, die fähig bleibt, die ganze Gesellschaft nach dem Muster des eigenen Klassenbewusstseins umzugestalten – die mithin fähig ist, vom Produktionsprozess her rationales Handeln zu leisten. Diese Fähigkeit hängt von der wirklichen Kapazität der erwähnten Klasse ab, alle weltlichen Erscheinungen nach den eigenen Interessen interpretieren zu können, sowie von der Kapazität, die Gesellschaft nach solchen Kategorien zu analysieren, die der eigenen historischen Berufung entsprechen. Das Endergebnis dieser Prozesse wäre die Abschaffung der Klassengesellschaft.

Kurz nach dem Erscheinen von *Geschichte und Klassenbewusstsein* (GK) entfesselte sich eine lebhafte Kontroverse, die marxistische und nichtmarxistische Kreise gleichzeitig durchdrang (Congdon 1991, 62–72). Am Ende der Debatte zwischen Marxisten wurde das Buch in der kommunistischen Bewegung auf den Index gesetzt und Lukács sah sich (aufgrund politischer und theoretischer Überlegungen) dazu gezwungen, seinen Standpunkt zu revidieren. Politisch erwies sich der Lukács' Standpunkt als unhaltbar, weil er die Kommunistische Partei als den einzig möglichen, aber nicht als den tatsächlichen Stellvertreter der proletarischen Klassenbewusstsein bezeichnet hatte; die Handlungstheorie des Buches widersprach auch dem tatsächlichen Ablauf der russischen Revolution. Die theoretische Revision von GK veranlasste 1932 die Erstveröffentlichung der Ökonomisch-philosophischen Manuskripte. Einerseits lieferten diese einen Beweis für die Lukács' Überzeugung, dass das Problem der Entfremdung im Zentrum der marxischen Theorie liegt. Andererseits aber bekräftigten die Manuskripte, dass Lukács in seinen Analysen einige Fehler unterlaufen sind: Im Gegensatz zum unpräzisen Lukács war Marx der Meinung, dass die Prozesse von Verdinglichung und Vergegenständlichung nicht der Entfremdung äquivalent sind. Für die Entwicklung der Budapester Schule ist es von besonderem Gewicht, dass Marx dem menschlichen Gattungswesen eine entscheidende Rolle zugesprochen hat, das in *Geschichte und Klassenbewusstsein* konsequent durch den Begriff der „Klasse“ ersetzt wurde.

Diese Erkenntnis bleibt eine Hauptidee auch des späten Lukács, der in den Synthesiswerken *Die Eigenart des Ästhetischen* und *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* einen besonderen Akzent auf den klassenbestimmungsfreien Begriff des Menschen legte – stattdessen werden hier die gesellschaftlichen Bedingungen ausdrücklich betont. In den systematischen Kapiteln der *Ontologie* betrachtet Lukács die Humanität als untrennbar von den ontologischen Kategorien des gesellschaftlichen Seins und lässt damit keinen Platz mehr für eine gesellschaftsfreie menschliche Natur. Menschliche Existenz *qua* menschliche Existenz gilt für Lukács als ein zweifach (biologisch und gesellschaftlich) determinierter Zustand.

Die wirtschaftlichen Bedingungen spielen hier keine Schlüsselrolle; ihnen gebührt nicht der Vorrang vor anderen gesellschaftlichen Determinationen, weswegen sie im Hintergrund bleiben. Lukács leistet sogar eine explizite Kritik an denjenigen marxistischen Theorien, die ein von den wirtschaftlichen Bedingungen befangenes, passives Individuum beschreiben, ein Individuum, dem keine eigentliche Rolle in den geschichtlichen Prozessen zukommen kann. Einerseits bleibt es vollständig richtig, dass wirtschaftliche Entwicklung sowohl ihre eigenen Widersprüche als auch deren mögliche Alternativen produziert. Andererseits geht aber die Wahl der Alternativen immer das Individuum an. Die herrschenden wirtschaftlichen Verhältnisse bestimmen nur die möglichen Bedingungen der Wahl, nicht aber die Wahl selbst. Das Individuum ist zu einem gewissen Maße frei von diesen Bedingungen und bleibt

aktiv, wenn eine historische Entscheidung getroffen wird.

György Márkus gehört – neben Ferenc Fehér, Ágnes Heller und Mihály Vajda – zu den unmittelbaren Lukács-Schülern, d.h. zum Denkerkreis, der unter dem Namen Budapester Schule bekannt geworden ist. Sein Werk *Anthropologie und Marxismus* erwuchs aus den Debatten um die *Ontologie* von Lukács, schlägt einen ähnlichen Weg ein und gilt als ein bedeutsames Buch, das das Geschichtsbild von GK um die Lehren der *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* bereichert und korrigiert. In Márkus' Sicht verfolgt Marx den Gedanken, dass das menschliche Wesen sich aus geschichtsfreien Eigenschaften zusammensetzt: Natürlich gibt es bei Marx auch geschichtlich dauerhafte Charakterzüge des Menschen, die aber keineswegs entscheidend fürs Begreifen des *Eigentlich-Menschlichen* ist. Das menschliche Gattungswesen ist nur aus der Perspektive der *geschichtlich-soziologischen Genese* des Menschentums verstehbar.

Márkus paraphrasiert die *Deutsche Ideologie* wenn er davon spricht, dass der ausschlaggebende Unterschied zwischen Mensch und Tier die Tatsache sei, dass die Menschen – dank ihres körperlichen Aufbaus – ihre eigenen Lebensmittel produzieren müssen, und nur dadurch Geschichte haben können, dass sie ihr Leben zwischen konkreten gesellschaftlichen und umweltlichen Bedingungen herstellen müssen. Die Produktion gestaltet die Umwelt um, sichert die Bedarfsdeckung, aber ändert auch die Menschen selbst. Eine bestimmte Bedarfsdeckung führt zu anderen Bedürfnissen, die wieder gedeckt werden müssen usw. Jedes Bedürfnis bringt durch die Produktionsmittel neue Bedürfnisse zur Welt – Márkus nennt dies die Dialektik der Produktion und der Bedürfnisse, die die innere Logik der Geschichte konstituiert: durch diesen Prozess werden die Bedingungen des menschlichen Seins zu menschenwürdigen Bedingungen. Diese Bedingungen entfalten sich geschichtlich durch die immer raffinierteren Bedürfnisse und Bedarfsdeckungsmethoden, die sich immer neu ergeben und neue menschliche Fähigkeiten aufdecken.

Solange die Produktion kein freiwilliger Prozess bleibt und die Naturkräfte oder die Positionen der Hersteller über die Akteure selbst herrschen, werden die Individuen von den Früchten ihrer eigenen Arbeit entfremdet. Diese äußerlichen Bedingungen können nur im Kommunismus aufgehoben werden: die Arbeit wird keine Reaktion auf äußere Zwänge; menschliches Sein und menschliches Wesen sind nicht länger entgegengesetzte Prinzipien, und die Entfremdung schwindet dahin.

Dieser Prozess wird grundsätzlich von der Entwicklung der Produktionskräfte vorangetrieben, die Rolle des Individuum bleibt aber dabei unverändert. Die geschichtliche Entwicklung kann durch eine Reihe von Krisen charakterisiert werden, die aus Widersprüchen der geltenden gesellschaftlichen Zustände und der sich entwickelnden Produktionskräfte entspringen. In Krisenzeiten sind die Individuen dazu befähigt, die angemessene Lösung der Situation auszuwählen – eine Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse lässt auch die Widersprüche verschwinden. Ein geschichtlicher Prozess folgt einer spezifischen, durch eine unpersönliche Logik bestimmten Richtung; die persönlichen Entscheidungen konkreter Individuen können diesen Kurs jedoch ändern. Die innere Logik des geschichtlichen Prozesses führt zum *Kommunismus*, dem einzigen Stadium der gesellschaftlichen Entwicklung, in dem die Individuen den geschichtlich erreichten Zustand der menschlichen Gattung authentisch repräsentieren können.

Anthropologische Inspiration durchdringt auch das Werk von Ágnes Heller in den 60er und 70er *Der Mensch der Renaissance*, *Das Alltagsleben* und *Die Theorie der Gefühle* (Demeter 2010; Rózsa, 2007). Im *Der Mensch der Renaissance* stellt die ideengeschichtliche Narrative einer bestimmten geschichtlich-geographischen Region

dar. Diese Narrative entfaltet sich vor einem gesellschafts- und wirtschaftsgeschichtlichen Hintergrund: Die Ideologie der Renaissance ist im Kontext der zeitgenössischen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandlungen begriffen und ausführlich beschrieben worden. Hellers Hauptthese ist, dass das dynamische Menschenbild der Renaissance eine tiefgründige Wandlung in der Sphäre der menschlichen Interaktionen reflektiert. Die Wurzeln dieser Wandlung liegen in der allmählichen Einführung kapitalistischer Produktionsmethoden: Die natürlichen Gemeinschaften haben sich aufgelöst und die Individuen ihre „statischen“, schon vorher bestimmten Stellen in diesen Gemeinschaften verloren. Dieser Auflösungsprozess brachte zwei Ereignisse mit sich: Flexibilität und Änderungsfähigkeit sind zugleich erforderlich und geschätzt, und diese Ereignisse dokumentieren die Existenz von zwei entgegengesetzten Menschenidealen und den inhärenten Antagonismus der Renaissance. Dieser Antagonismus war von der kapitalistischen Produktion getrieben, die im Feudalismus noch kein Gestaltungsfaktor der sozialen Verhältnisse war. Diese Widersprüche haben sich aber in der Renaissance noch nicht vollständig entfaltet, und waren kaum klar begreifbar. Die Renaissance befand sich erst am Anfang der kapitalistischen Entwicklung, und die Produktionskräfte waren noch keine unpersönlichen Faktoren der gesellschaftlichen Prozesse. Dem klassischen marxistischen Maßstab nach behalten die geschichtlichen Prozesse der Renaissance noch ein menschliches Gesicht: die Menschen sind einerseits frei vom Feudalismus, und beschränken sich andererseits nicht notwendig auf einen reifen Form des Kapitalismus.

Aus diesem Blickwinkel bezieht sich Hellers Renaissance-Auslegung auf die historische Rolle des Individuums und dadurch auch eine Illustration von Márkus' Marx-Interpretation: die individuelle Handlung befördert und entstellt zugleich den geschichtlichen Prozess. Eine „ungleiche Entwicklung“ der verschiedenen europäischen Regionen erhält so eine kohärente Deutung: kapitalistisches Wachstum und die davon ausgelösten ideologischen Reaktionen erklären das Scheitern des spanischen und italienischen Kapitalismus und den Erfolg des britischen und niederländischen Weges. In diesem Sinn gilt Ideologie als Triebkraft der Geschichte und nicht nur als kausalneutrale Begleiterscheinung derselben. Eine ideologische Antwort ist erfolgreich, wenn sie die entsprechende Reaktion auf die historische Herausforderung hervorruft, die nationale Entwicklung oder den Gesamtprozess des Geschichtlichen positiv beeinflusst. Ideologische Gestaltungskräfte sind teils negativ und teils positiv und tragen nicht nur zum Verhüllen der persönlichen Interessen bei.

Aber ihre Deutung ist wesentlich mehr als Illustration: Die Eigendynamik des Menschen zeigt im Voraus das Ende des einheitlichen Menschenbildes und den Beginn der *Modernität* an. Der Mensch als Individuum stößt sich gegen verschiedenen Logikarten, Normen und Werte des gesellschaftlichen Seins, zwischen denen er entscheiden und über die er urteilen soll (Heller 1981, 104f). Wenn Modernität ein Zeitalter der sich vermehrenden und konkurrierenden Menschenbilder ist, so liefert Hellers Buch auch eine implizite Theorie der Modernität und des modernen Individuums. Damit schreitet sie die Grenzen der Marxschen Narrative über. Auch *Das Alltagsleben* und *Die Theorie der Gefühle* weisen auf eine konzeptionelle Änderung hin: die systematische Analyse des Alltagslebens bzw. der Gefühlswelt sind nicht nur als weitere Differenzierung der pluralistischen Anthropologie von Márkus zu deuten, sondern vor allem als theoretische Dokumente des Aufgebens der marxistischen Paradigmas von Produktion und Klassenstruktur. Darin ist auch der Einfluss von phänomenologischen und existentialistischen Philosophien zu erkennen.

Im Umkreis der Budapester Schule entfaltet sich also eine starke anthropologische Orientierung als die Korrektur des Geschichtsbildes von *GK*. Diese Orientierung leistet eine zweifache Kritik: an den sowjetischen dialektischen Materialisten und an den strukturalistisch-althusserianische Marxisten (Tormey und Townshend 2006, 162). Weder der dialektische Materialismus, noch der Strukturalismus ist empfindlich für die individuelle Komponente der gesellschaftlichen Prozesse und hat das Individuum gegenüber unpersönlichen Strukturen vernachlässigt. Für Althusser (1969, 229, 202) gilt Marx als „theoretischer Antihumanist“, dem die Menschen inaktive Objekte, einfache Träger der gesellschaftlichen Prozesse waren. Der menschliche Faktor ist hier völlig abwesend. Die Budapester Schule besetzt insofern eine besondere Stelle im Rahmen des ostmitteleuropäischen Marxismus, als sie zu dessen humanistischer Marxauffassung wesentlich beigetragen hat (Satterwhite 1992).

Die Budapester Schule hat eine bedeutungsvolle *kritische Arbeit* vollbracht, hat marxistische (innere) und nichtmarxistische (äußere) Lösungsversuche und Theorien gleichzeitig uminterpretiert. Ihr Hauptanliegen war die Beförderung, wenn nicht sogar die Ausarbeitung, einer neuen marxistischen Theorie. Diese Theorie hätte sich durch einen zweigliedrigen Kritikmechanismus verwirklichen müssen: zuerst durch die Kritik der marxismusfremden Theorien und danach durch die konstruktive Kritik des Marxismus selbst, der damit verteidigungsfähiger und haltbarer wird. Letztlich hat aber diese innere Kritik die Haltbarkeit des Marxismus doch nur in Frage gestellt und seine Erklärungskraft begrenzt.

Ein eminentes Beispiel der äußeren Kritik stellt das erste Husserl-Buch des Mihály Vajda (1969) dar, eine marxistische Korrektur der klassisch-phänomenologischen Wissenschaftstheorie im Zeichen der Beförderung der marxistischen Wissenschaftsauffassung. Vajda stellt Husserls wissenschaftsphilosophische Leistung auf die Goldwaage der marxistischen Geschichtsphilosophie und Soziologie und stellt danach den Zwitterzustand der Husserl'schen Phänomenologie fest: Obwohl Husserls Theorie auf einen Irrweg führt, geschieht es durch das richtige aber feige Verknüpfen der gesellschaftlichen Rolle mit der Entwicklung der Wissenschaften. Ins Zentrum aller Wissenschaftstheorie rückt eine richtige, geschichtlich-gesellschaftliche Auffassung der Wissenschaft und eine tiefe Erkenntnis der von Marx entdeckten Notwendigkeiten der sozialen Praxis. Stattdessen verwenden die bürgerlichen Wissenschaftsauffassungen eine unhistorische und nichtsoziologische Methode und verzichten auf die Untersuchung der Faktoren der wissenschaftlichen Entwicklung.

Husserl geht von der richtigen Diagnose aus, dass die moderne Wissenschaften in eine Krise geraten sind. Vajdas Lesung hat daraus sogar eine soziologische Schlussfolgerung gezogen: Krise heißt, dass die Wissenschaften ihren gesellschaftlichen Pflichten nicht nachkommen können. Obwohl Husserls Ausgangspunkt falsch war (weil er die Praxis der Theorie untergeordnet hat), hatte er doch die Bedeutung der Krisensituation richtig ermessend, und einen geschichtlichen Lösungsversuch angedeutet. Husserls Wissenschaftsphilosophie wird aber in der marxistischen Perspektive als zu leichtgewichtig befunden, und damit sind auch „ihre berechtigten Momente falsch geworden“.

Der Márkus-Schüler, György Bence (1990) hat 1972 ein großes Werk der kritischen Wissenschaftstheorie verfasst und lieferte nicht nur eine umfangreiche Kritik der klassischen Wissenschaftsphilosophien, sondern auch des marxistischen Wissenschaftsbildes. Bence hat den Marxismus seiner Abhandlung teilweise im Vergleich mit dem jungen Lukács und *GK* bestimmt. Aus dieser Perspektive heraus

vertritt Bence fast dieselben Grundthesen wie Vajda: das Anliegen der Wissenschaftsphilosophie ist ein soziologisches, wonach die philosophische Reflexion auf das Verhältnis der gesellschaftlichen und der wissenschaftlichen Praxis konzentriert werden muss. Ein entscheidender Charakterzug der marxistischen Wissenschaftsphilosophie liegt darin, dass sie die wissenschaftliche Entwicklung nicht nur im Lichte der Entwicklung der Methodenfragen, sondern auch im Lichte der Einflüsse des technischen Fortschritts betrachtet. Das heißt, dass bei Bence die soziologische Vorgehensweise notwendiger Bestandteil der marxistischen Wissenschaftsphilosophie ist; dagegen bleibt aber der humanistische Zug der marxistischen Geschichtsphilosophie im Hintergrund.

Bence kritisiert scharf die instrumentalistischen Theorien von Bernal und Zilsel und charakterisiert diese als lückenhafte soziologische Perspektiven, die zu eng für die Konstitution eines geschichtlichen Gesamtbildes der Wissenschaften sind. Wenn wir denjenigen Theorien ihren wissenschaftlichen Status absprechen, die ihre technische Rolle nicht vollständig erfüllen können, bleibt z.B die kopernikanische Astronomie ohne Relevanz. Diese Erkenntnis führt Bence zur Ansicht, dass die Methode der marxistischen Wissenschaftsphilosophie wissenschaftssoziologisch geprägt worden sei.

Bence hat 1972 mit seinen Kollegen János Kis und György Márkus zusammen eine umfassende Monographie der Kritik der Hauptbegriffe der Marxschen Ökonomie und der Untersuchung der Leistungsfähigkeit dieser Theorie gewidmet, die aber erst 1992 veröffentlicht wurde. Dieses Buch vertrat den Standpunkt, dass *Das Kapital* eher Kritik der politischen Ökonomie als ein wirtschaftswissenschaftliches Werk sei. Aus dem Marxschen Blickwinkel gesehen, liegt die Stärke der kritischen Ökonomie in der logischen Strenge und in der Vorhersagekraft. Die erwähnten Ideen waren teilweise auch von Ricardo und Smith vertreten worden; nach Marxscher Auffassung können diese aber nur in der sozialistischen Bewegung konsequent zur gesellschaftswissenschaftlichen Geltung gebracht werden – es liegt im Interesse dieser Bewegung, die entdeckten Verhältnisse nicht nur beschreiben, sondern auch begreifen zu können. Kritische Ökonomie erhält dadurch eine ideologiekritische Färbung, weil sie die Abstammung der falschen ökonomischen Theorie von verzerrenden Klasseninteressen behauptet. In dieser Hinsicht liegt die kritische Ökonomie der marxistischen Wissenschaftsphilosophie sehr nahe: „aus dem wirtschaftlichen Verkehr stammende Kategorien kritisch auf die verborgenen (und von dem Funktionieren des Systems selbst verhüllten), fürs alltägliche Bewusstsein unbekannt gebliebenen Prinzipien zurückzuführen“ (a.a.O. 187). Im Marxschen Rahmen ist die Aufgabe keine theoretische: das Ziel ist die Herstellung eines „revolutionären Klassenbewusstseins“.

Dieses Buch – unter seinem gemeingültigen Namen: das „Überhaupt“ – benennt explizit die Hauptschwierigkeit der kritischen Ökonomie: Ihre Methodologie ist nicht unabhängig, sondern ein Pendant zur Arbeitswerttheorie (AWT). Die AWT war aber – nach den Analysen der Verfasser – mehrmals widerlegt worden: die Wirtschaftswissenschaft und die Wirklichkeit der wirtschaftlichen Entwicklung hatten schon entscheidende Gegenargumente geliefert. Die Zentralposition einer solchen Theorie in der Kritik des Kapitalismus war nicht mehr haltbar. Die Kalkulation der Arbeitszeit hatte keinen eigentlichen Nutzen in der Verteilung der Güter mehr, und ein so geartetes Verteilungssystem war theoretisch funktionswidrig. Die AWT war weder auf sozialistischer noch auf kapitalistischer Ebene tauglich für die Analyse der Erscheinungen. Dadurch wird die Möglichkeit einer kritischen Ökonomie überhaupt in Frage gestellt.

Das noch in Ungarn verfasste *Überhaupt* und sämtliche andere, den real existierenden Sozialismus kritisierenden Werke, die schon in der Emigration entstanden sind (z.B. Fehér–Heller–Márkus 1981) haben den immer größeren kritischen Abstand der Budapester Schule vom Marxismus gekennzeichnet, der am Ende zum offenen Bruch führte. Dieser Bruch verknüpfte sich im Fall von Heller und Vajda mit einer postmodernen Wende, die durch die Auflösung der „großen Narrativen“ motiviert worden war. Márkus' Bruch stand im Verzicht auf das Programm der Weltveränderung. Dies verhiess aber keinen endgültigen Abschied von der Marxschen Problematik: zahlreiche Fragen haben ihre Aktualität bewahrt (Márkus 2011).

Althusser, Louis: *For Marx*, London 1969.

Bence, György: *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához*, Budapest 1990.

Bence, György/Kis, János/Márkus, György: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest 1992.

Congdon, Lee: *Exile and Social Thought. Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919-1933*. Princeton 1991.

Demeter, Tamás: "The Search for an Image of Man". In: *Studies in East European Thought* 62. Jg., 2 (2010), 155-167.

Fehér, Ferenc: "A drama történetfilozófiája, a tragédia metafizikája és a nem-tragikus drama utóbiája". In: *Irodalomtörténet* 58. Jg. 1 (1977), 58-103.

Fehér, Ferenc/Heller, Ágnes/Márkus, György: *Dictatorship over Needs*. New York 1983.

Heller, Ágnes: *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*. Frankfurt 1978.

Heller, Ágnes: *Die Theorie der Gefühle*. Hamburg 1980.

Heller, Ágnes.: *Der Mensch der Renaissance*. Köln 1982.

Heller, Ágnes.: *A Theory of History*. London 1982.

Lendvai, Ferenc L.: "György Lukács 1902-1918. His Way to Marx". In: *Studies in East European Thought* 60. Jg., 1-2 (2008), 55-74.

Lukács, Georg. *Die Seele und die Formen*. Berlin 1911.

Lukács, György. *A modern dráma fejlődésének története*. Budapest 1911.

Lukács, Georg. "Die Theorie des Romans". In: *Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 11. Jg., 3 (1916), 225-271 und 4 (1916), 390-431.

Lukács, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Berlin 1923.

Lukács, Georg. *Die Eigenart des Ästhetischen*. Berlin 1963.

Lukács, Georg. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt-Neuwied 1984, 1986.

Márkus, György: *Anthropologie und Marxismus*. Hamburg 1981.

Márkus, György: *Culture, Science, Modernity. The Constitution of Cultural Modernity*. Leiden 2011.

Nyíri, J.C.: "Einleitung". In: *Georg Lukács, Dostojewski: Notizen und Entwürfe*. Budapest 1986, 7-34.

Rózsa, Erzsébet: „'Physischer Charakter', emotionelle Persönlichkeit“. In *János Boros/ M. Vajda (Hg.): Ethics and Heritage. Essays on the Philosophy of Ágnes Heller*. Pécs 2007, 139-162.

Satterwhite, James H.: *Varieties of Marxist Humanism*. Pittsburgh 2006.

Vajda, Mihály: *Zárójelbe tett tudomány*. Budapest 1969.