

MARXISMUS, KULTUR, KOMMUNIKATION

Der Lukács-Brzozowski-Prioritätenstreit und die Folgen

von Gábor Gángó (Budapest)

Erstveröffentlichung

Auf Ungarisch erschienen in:
Világosság 7-8 (2008), pp. 145-166.

1 Brzozowski, Stanisław: *Ludzkość i naród* [Menschheit und Nation]. In: Ders.: *Kultura i życie* [Die Kultur und das Leben]. Hg. v. Andrzej Walicki. Warszawa: PIW 1973, pp. 497-504, hier p. 500; Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In: Ders.: *Werke*. Bd. 2. Frühschriften II. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1968, p. 24.

Was ist der allgemein-menschliche Wert unseres Denkens, unserer gesellschaftlichen Ideale? Prioritäten, »Einflüsse« etc. sind dabei nicht allzu interessant.

Einführende Bemerkungen – unter dem Motto

Die vorliegende Arbeit möchte ich im Hinblick auf das – mit einer vielleicht verzeihbaren philologischen Untreue zusammengesetzte – Motto beginnen, welches ich aus den Sprüchen der »Helden« meiner Studie, Stanisław Brzozowski und Georg Lukács, kompilierte.¹ Jedoch meine ich, das Wesentliche dieses Mottos könnte von beiden Denkern unterschrieben werden – von Denkern, deren Beitrag zur Geschichte des Marxismus sowie die vergleichende Analyse dieser Beiträge den Gegenstand der jetzigen Erwägungen ausmachen. Besser gesagt ist mein hauptsächliches Anliegen die kritische Würdigung jener Forschungsergebnisse, die zu diesem Thema in polnischen akademischen und intellektuellen Kreisen veröffentlicht wurden, und zwar sowohl in Polen als auch im Ausland. Weit haben wir freilich den Streit um die Priorität Brzozowskis gegenüber Lukács hinter uns gelassen: Dieser Zwist betraf nämlich die Rolle, die Brzozowski in der antipositivistischen Wende des Marxismus spielen sollte. Betrachtet man die Kontroverse in groben Zügen, so kann kaum angezweifelt werden, welcher Denker am Anfang des 20. Jahrhunderts erst zur Überzeugung gelang, dass die Dialektik der Natur, im Engels'schen Sinne des Wortes, nicht nur für eine Umformung des authentischen Marx'schen Standpunktes zu halten ist, sondern sie, in ihrer deterministischen Form zumindest, den Menschen auch der Möglichkeit beraubt, sich für sein eigenes Schicksal verantwortlich zu fühlen. Diese Priorität gebührt dem polnischen Denker, Romanschriftsteller und Kritiker Stanisław Brzozowski. Spricht man also von den Grundwerken des Marxismus anthropologischer Färbung, hat man solchen Büchern wie Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* und die Werke Antonio Labriolas oder Antonio Gramscis auch Brzozowskis *Kultur und Leben* oder *Anti-Engels* an die Seite zu stellen.

Andererseits steht jedoch eine ernsthafte Diskussion der theoretischen oder intellektuellen Folgen der Priorität Brzozowskis noch aus. Ferner ist auch der Prozess zu rekonstruieren, wie polnische Ideenhistoriker in den 1950er bis 1980er Jahren die These der Priorität aufwarfen und ausarbeiteten: Es war und blieb nämlich immer die ausgebliebene Anerkennung Brzozowskis in Bezug auf seine Rolle in der Geschichte des »westlichen« Marxismus das eigene Problem des polnischen kulturellen Selbsterkennens. Eben darum bin ich der Ansicht, dass die Schlüsselfrage (sozusagen das Geheimnis) dieser lang anhaltenden Debatte durch eine weitere Wiederholung des international bedeutenden Faktes nicht erhellt werden kann. Es geht um den Fakt, dass es Brzozowski war, der gewisse Einsichten zum allerersten Mal niederschrieb, deren Konturen bereits in der allgemeinen philosophischen Orientierung um 1900 aufgezeichnet wurden. Im Gegensatz zu jenen ForscherInnen, die auf die Chronologie besonderen Wert legten, meine ich, es sei aufschlussreicher, den Streit im Kontext der kulturellen Problematik der ostmitteleuropäischen Region und in dem des polnischen Kulturalismus zu situieren. Selbstverständlich muss man kein Anhänger des Marxismus sein, um den grundsätzlichen Einfluss des Marxismus auf die Herausbildung des heutigen polnischen Kulturalismus anzuerkennen.

In diesen Aspekten lässt sich die tiefe Bedeutung der Wechselwirkung der oben zitierten Frage und Aussage Stanisław Brzozowskis und Georg Lukács' erkennen. Nicht nur die Debatten über den Marxismus haben wir bereits hinter uns gelassen, sondern auch den Marxismus selbst als vorherrschende Ideologie. Eine neue Auseinandersetzung mit den Fragen und Antworten Brzozowskis soll daher mit einer kritischen Neuwürdigung jener Beziehung Hand in Hand gehen, welche der polnische Denker zum Marxismus knüpfte. Wie der alte Lukács (im Zusammenhang mit der Neuinterpretation seiner eigenen marxistischen Ergebnisse aus den 1920er Jahren) betonte, darf der eventuellen Priorität des jeweiligen Autors kein absoluter Wert zugeschrieben werden. Stattdessen soll man, die Priorität in Bezug auf ihre breiteren philosophischen und kulturellen Rahmenbedingungen bzw. die subjektiven Elemente der Forschung relativierend, den wissenschaftlichen bzw. außerwissenschaftlichen Voraussetzungen der Forscher selbst, mehr Aufmerksamkeit widmen.

Die Anfänge des Interesses an Lukács: Der Kreis der *Kultura* in Paris und Die Abenteuer der *Dialektik* Maurice Merleau-Pontys

2 Ambrus, János (Hg.): A Lukács-vita (1949–1951) [Der Streit um Lukács (1949–1951)], Budapest: Műzsák Közművelődési Kiadó 1985, p. 320.

3 Georg Lukács an József Révai, Dobogókő v. 02.08.1950. Zit. n. Ambrus 1985, p. 311.

4 Ibid., p. 349.

5 Konstany A. Jeleński an Jerzy Giedroyc, la Tour Girolata Osolini v. 04.08.1955. In: Giedroyc, Jerzy/Jeleński, Konstany A.: Listy [Briefe] 1950–1987. Hg. v. Wojciech Karpiński. Warszawa: Czytelnik 1995, p. 196.

Die intellektuelle Präsenz Lukács' im Polen des sowjetischen Sozialismus: Dieses Thema, das nicht zuletzt aus der Perspektive der Wege und Mechanismen der ostmitteleuropäischen kulturellen Kommunikation von grundsätzlicher Wichtigkeit wäre, ist noch zu bearbeiten. Um eine feste Begründung der Forschung zur Ideenverwandtschaft zwischen Lukács und Brzozowski leisten zu können, hätten wir hierorts freilich die weit verzweigte Problematik der Rezeptionsgeschichte mindestens skizzenhaft darstellen müssen, von den persönlichen Kontakten Lukács' mit polnischen Kollegen über seinen Einfluss auf das literaturtheoretische (v.a. romantheoretische) Denken bis zum Schicksal der Übersetzung und Veröffentlichung seiner Werke. Die Aufarbeitung dieser Aspekte macht jedoch weitere Grundlagenforschungen erforderlich, sowohl in Polen als auch in Ungarn. Dieser Rechenschaftsbericht könnte mit einer Darstellung der hoffnungsvollen Atmosphäre der Nachkriegsjahre beginnen, als Lukács, leitender Linksintellektueller, unter anderen Städten der Region auch in Breslau zu Gast war. Lukács besuchte Polen zwischen 1945 und 1947, während der lebhaften Aktivität nach seiner Heimkehr aus der Moskauer Emigration.²

Die Laufbahn Lukács' nahm nach der Machtergreifung der Kommunisten erneut eine Wende. Mit dem Prätext einer unzureichenden Anerkennung der sowjetischen Literatur provozierten die Koryphäen der Kulturpolitik den sog. Lukács-Streit. Der Philosoph nahm den propagandistischen Attacken gegenüber eine defensive Position ein und war dazu bereit, Selbstkritik zu üben. Diese Selbstkritik ermöglichte ihm, den Minister für Kultur József Révai an die auf halbem Wege stehen gebliebene Ausgabe seiner Werke in Polen zu erinnern:

Jetzt, nachdem die Erklärung in der *Társadalmi Szemle* [Gesellschaftlichen Rundschau] veröffentlicht worden ist, möchte ich Sie an eine Episode unseres Gesprächs erinnern. Dann erzählten Sie mir darüber, dass die Partei [die Partei der Ungarischen Arbeiter] die Polen beriet, meine Bücher bis auf weiteres nicht auszugeben. Ich glaube, dass nun dieses »bis auf weiteres« vorbei sei: So dringend bitte ich Sie, die Polen darüber zu informieren, dass kein Hindernis mehr im Wege der Erscheinung steht.³

Lukács hatte im August 1949 mit dem Polnischen Staatlichen Verlag den Vertrag für die Ausgabe von Werken wie die *Essays über den Realismus*, die *Kurze Geschichte der neueren deutschen Literatur* oder die *Schicksalswende* unterzeichnet. Tatsächlich aber wurde nur die Arbeit über den französischen Realismus unter dem Titel *Balzac, Stendhal i Zola* mit bedeutender Verspätung im Jahr 1951 publiziert.⁴ Bereits diese sporadischen Angaben können das immer lebhaftere Interesse an Lukács um die Wende der 1940er und 1950er Jahre verdeutlichen, und zeugen zugleich von einem gegenseitigen Interesse.

Der Plan einer polnischen Ausgabe der Lukács-Werke (v.a. von *Geschichte und Klassenbewußtsein*) beschäftigte auch die leitende Persönlichkeit der polnischen Nachkriegsemigration in Paris, den Begründer des Literarischen Instituts, den Herausgeber der Zeitschrift *Kultura*, Jerzy Giedroyc. Aus dem Briefwechsel des Redakteurs aus den 1950er Jahren lässt sich belegen, dass die Vertrautheit mit den Thesen Lukács' bis in diese Zeit reicht. Auf Grund der Quellen wird deutlich, dass sich bereits während der Diskussionen in Maisons-Lafitte jene Elemente der Lukács-Interpretation herauskristallisierten, die die Formulierung der Frage nach der Verwandtschaft der Philosophie Brzozowskis mit den Einsichten der *Geschichte und Klassenbewußtsein* überhaupt ermöglichten.

Unter den Briefpartnern des Redakteurs war es Konstany A. Jeleński, der 1955 den Namen Lukács' erwähnte, und zwar im Zusammenhang mit den Merleau-Ponty'schen *Abenteuern der Dialektik*, die im selben Jahr herauskamen: »Ich habe Merleau-Ponty noch einmal gelesen [...]; ich muss zugeben, dass ich noch immer unter dem riesigen Einfluss des Buches stehe.« Es waren »die ersten beiden Kapitel über Weber und Lukács – und der Epilog«, die ihn besonders beeindruckten.⁵

Die Rezeption des Bahn brechenden marxistischen Werkes von Lukács wurde also zumindest teilweise durch die Vermittlung Merleau-Pontys initiiert. Deshalb muss man berücksichtigen, auf welche Probleme der Autor der *Abenteuer der Dialektik* seine Lukács-Interpretation konzentrieren sollte, ob die Akzente Merleau-Pontys die originellen Lukács'schen Intentionen treu widerspiegeln, und auch in welchem Maß die Würdigung, die

6 Merleau-Ponty, Maurice: Die Abenteuer der Dialektik. Übers. v. Alfred Schmidt, Herbert Schmitt. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968, p. 41, Anm. 2.

7 Ibid., p. 41.

8 Ibid., p. 44., Anm. 9.

9 Ibid., p. 49.

10 Ibid., p. 52.

die französische Linke der Nachkriegsperiode Lukács' Leistung zusprach, dem Lukács-Bild, das in der internationalen Diskussion angesichts des »westlichen Marxismus« in Umlauf war, entspricht. In Bezug auf das Leitmotiv der Lukács'schen Kritik an Engels betonte Merleau-Ponty, dass »der Übergang des Subjekts ins Objekt und des Objekts ins Subjekt der Motor der Dialektik« ist.⁶ Insofern kann die Dialektik des deutschen Philosophen für keine echte Dialektik gehalten werden. Dem französischen Autor zufolge sei die zentrale Kategorie Lukács', die Totalität, nichts anderes als eine in der Geschichte zugängliche Totalität, die sich dem Menschen als Aufgabe stellt. Das Verhältnis der Philosophie zur Geschichte müsse daher das Folgende sein: »Dasselbe Ganze ist unter dem ersteren Gesichtspunkt Geschichte, unter dem zweiten Philosophie. Die Geschichte ist die verwirklichte Philosophie, wie die Philosophie formalisierte Geschichte ist, reduziert auf ihr inneres Gefüge, ihre intelligible Struktur.«⁷ Die Aneignungsmethode der Geschichte – der historische Materialismus – integriert demzufolge Subjekt und Objekt in sich und verwirft die Idee der historischen Notwendigkeit.

Andererseits verschwieg Merleau-Ponty gar nicht, dass es seine Absicht war, seine Lukács-Deutung dem polemischen Kontext der Debatten seiner Zeit innerhalb des Marxismus anzupassen. Deshalb musste er den Akzent auf jene Kritik verschieben, die Lukács am Fortschrittsgedanken formulierte:

Lukács umreißt hier eine marxistische Kritik der Idee des Fortschritts, die für die zeitgenössischen Marxisten höchst lehrreich wäre, die der Dialektik so entwöhnt sind, daß sie sie gern mit dem bürgerlichen Fortschrittsoptimismus verwechseln. Die Fortschrittsideologie, sagt er, ist eine Kunst, die darin besteht, einen zunächst auf ein Minimum reduzierten Widerspruch auf unbegrenzte Zeit fortbestehen zu lassen und zu vermuten, er löse sich von selbst.⁸

Anhand dieser auf Fortschrittskritik konzentrierten Lesart konnte man zwar problemlos zu den Ansichten Brzozowskis Parallelen ziehen, da er freilich gegen die im 19. Jahrhundert formulierte klassische Form der Progressionsidee auftrat. Darüber hinaus konnte für die polnische Intelligenz auch der allgemeine Lösungsversuch Merleau-Pontys anziehender erscheinen – eine Intelligenz, die sich gerade auf der Suche nach einem Ausweg aus dem stalinistischen Sozialismus befand. Merleau-Ponty argumentierte sogar dafür, dass keine Notwendigkeit die zurückgebliebene Gesellschaft dazu zwingen müsse, durch die Phase des Kapitalismus zu gehen. Er schien bewiesen zu haben, dass man eben im Sinne der Lukács'schen Relativierung des Fortschrittsbegriffs diese Folgerung ziehen könne: »Dieses nüchterne Prinzip erfordert weder, daß die Erfahrung rückständiger Zivilisationen von der unsrigen völlig überholt ist [...], noch daß der von den späteren Zivilisationen erreichte Fortschritt einer im absoluten Sinn ist.«⁹

Auch der Revolutionsbegriff soll nach Merleau-Ponty relativiert werden. In der Tat war Lukács lange nicht bereit dazu, dies in der *Geschichte und Klassenbewußtsein* anzuerkennen, während Brzozowski, auf Grund der Erfahrungen der Revolutionen 1905/06, damit weitgehend einverstanden war. Freilich konnte dieser relativierte Fortschrittsbegriff auch im polnischen Kulturalismus nach 1989 dazu beitragen, jene kulturellen Anomalien zu untersuchen, die mit der Osterweiterung der Europäischen Union zum Vorschein kamen. Das revolutionäre Element, das Merleau-Ponty, ohne die historische Treue verletzen zu wollen, in seiner Lukács-Interpretation nicht ausklammern konnte, wurde von ihm als ein Akzident der meistbetonten Momente in der Lukács'schen Marxismus-Interpretation, nämlich der subjektiv-anthropologischen Bestimmtheit der Geschichte und des kulturellen Wertes, gedeutet:

[D]enn was Lukács [...] bewahren will [...], ist ein Marxismus, der die Subjektivität in die Geschichte eingliedert, ohne aus ihr ein Epiphänomen zu machen; ist das philosophische Mark des Marxismus, sein Kulturwert und schließlich seine revolutionäre Bedeutung, die mit diesem, wie wir sehen werden, übereinstimmt.¹⁰

Nicht so sehr die Kritik an Engels selbst, als vielmehr die Folgen dieser Kritik akzentuierte der Autor der *Abenteuer der Dialektik*, wodurch er zwar ungewollt seine Lukács-Interpretation gerade in jene Richtung trieb, die auch den Gedankenweg Brzozowskis charakterisierte. Was die Philosophie Brzozowskis vermissen lässt – den Messianismus –, unterbleibt auch im Lukács-Bild Merleau-Pontys. Ihm zufolge solle der größte Verdienst Lukács' in der

Ausarbeitung eines lebendigen, nichtdogmatischen Verhältnisses von Geschichte und philosophischer Reflexion bestehen.

Der tatsächliche Verlauf der Polemik (wovon noch die Rede sein wird) bestätigt wohl, dass die Rezeption von *Geschichte und Klassenbewußtsein* in Polen nach dem Oktober 1956 von der oben skizzierten Konzeption Merleau-Pontys grundsätzlich vorbestimmt wurde.

Czesław Miłosz und der *Mensch unter den Skorpionen*

Dann kam »Oktober« und die Krise der Orthodoxie, die noch 1954–1955 entstandene kritische Welle gegenüber dem so genannten schematischen, geschlossenen Marxismus, und endlich der Versuch, die eigene offene, humanitäre, aktivistisch-marxistische Philosophieauffassung aufzubauen, mitsamt der Bewunderung für Gramsci, Lukács, Goldmann.¹¹

Die oben erwähnte Behauptung Paweł Śpiewaks macht uns darauf aufmerksam, dass die Rezeption Lukács' in Polen in den 1950er Jahren mit dem intellektuellen Wiederhall der ungarischen und polnischen Massenbewegungen im Oktober 1956 in engem Zusammenhang stand. Vor allem bewegte die Oktoberrevolution 1956 Czesław Miłosz dazu, sich mit ungarischen Themen zu beschäftigen. Neben der Veröffentlichung eines Sammelbandes unter dem Titel *Węgry [Ungarn]* von 1962 nahm es Miłosz auf sich, einen Bahn brechenden Vergleich des Denkens von Georg Lukács mit dem Stanisław Brzozowski zu unterfangen.¹²

Auf Grund des Briefwechsels Giedroyc' stellte sich heraus, dass er sich Anfang der 1960er Jahre Lukács zuwandte, den er übrigens für einen »Philosophen-Revisionisten« hielt. Mit diesen Worten bezeichnete er ihn in einem Brief an Jerzy Stempowski vom 27.09.1962.¹³ Nach Giedroyc bestand die Bedeutung der Lukács'schen Philosophie darin, dass seine Einsichten auch zur Revision der im damaligen Polen herrschenden marxistischen Ideologie beitragen könnten. Darum plante der Redakteur die polnische Ausgabe der Lukács-Werke, welches Projekt jedoch nie realisiert wurde.¹⁴

Es war der Dichter und Oktoberemigrant Czesław Miłosz, der in der Umgebung Giedroyc' eine neue Interpretation des Werkes Brzozowski in seinem Buch *Ein Mensch unter den Skorpionen* aus dem Jahr 1962 ausarbeitete, in dem er auch die Idee eines Vergleichs des Brzozowski'schen und Lukács'schen Denkens aufwarf, und die These der Priorität des polnischen Denkers antizipierte. Miłosz' Argumentation gründete jedoch auf der schlechterdings unhaltbaren Voraussetzung, wonach die philosophische Innovation auf der Aneignung eines jeweiligen Universitätsstudiums beruhen müsse:

Gewiss wird man einst eine vergleichende Arbeit zu Brzozowski und Lukács, der nur ein paar Jahre jünger war, schreiben, die sowohl die Ähnlichkeiten der Anfänge als auch die späteren Unterschiede enthüllen wird. Freilich befand sich Lukács, im Vergleich zu Brzozowski, in einer äußerst privilegierten Stellung: Er stammte aus einer reichen Familie, erhielt eine systematische Ausbildung zuerst in Budapest, dann an den besten deutschen Universitäten, wo seine Professoren Max Weber, Rickert und Simmel unterrichteten. Brzozowski war sozusagen ein Autodidakt – dies bedeutet natürlich weder das, dass man ihn abwerten dürfte, noch das, dass die Bedeutung von jemandem auf die Zahl der Diplome ankommen würde.¹⁵

Giedroyc zufolge sollten jedoch jene Forschungen die grundsätzliche Neuigkeit des Buches ausmachen, die eine bessere Erklärung der vermutlichen Beziehung zum Zweck hatten, die Brzozowski zur geheimen russischen Staatspolizei knüpfte.¹⁶ Obwohl hierorts die Fragen des Nachlebens von Brzozowski in der Nachkriegszeit in ihrer Tiefe nicht erörtert werden können, darf man vielleicht die Hypothese aufstellen, dass für Giedroyc' die Einführung Lukács' in das intellektuelle Leben Polens einerseits und die Neuwürdigung Brzozowski andererseits explizit nicht miteinander verbunden waren. (Bekannt ist, dass Giedroyc eine besondere Vorliebe für das Werk Brzozowski hatte.¹⁷) Weiterhin im Bereich des Hypothetischen bleibend, sind die wahrscheinlichen Ursachen dieser Entscheidung Giedroyc' darin zu finden, dass sein politisches Traumbild Polens v.a. eine im weiteren Sinne des Wortes aufgefasste kulturelle Regeneration des Landes zum Ziel hatte. Aus dieser Perspektive müssten die eventuellen Entsprechungen zwischen den Thesen Brzozowski und dem Buch Lukács' die (zweifelsohne übertriebene und ergänzungsbedürftige) Engels'sche Interpretation die Dialektik der Natur betreffend als Nebenthema erscheinen.

11 Śpiewak, Paweł: W pól drogi. Warszawska szkoła historyków idei [Auf halbem Wege. Die Warschauer Schule der Ideenhistoriker]. In: Res Publica 1 (1979), pp. 39-48, hier p. 40.

12 Zur Ausgabe des Bandes und zum Standpunkt des Kreises Giedroyc' den Ereignissen des Jahres 1956 gegenüber cf. Gángó, Gábor: A forradalom mitológiaiáéhoz. Hungaricus két rópirata Jerzy Giedroyc műhelyében [Zur Mythologie der Revolution. Die Broschüren Hungaricus' in der Werkstatt Jerzy Giedroyc']. In: Élet és Irodalom v. 28.03.2008, p. 9.

13 Giedroyc, Jerzy/Stempowski, Jerzy: Listy 1946-1969 [Briefe]. Teil II. Hg. v. Stanisław Kowalczyk. Warszawa: Czytelnik 1998, p. 168.

14 In einem Brief an Jerzy Stempowski (Jerzy Giedroyc an Jerzy Stempowski am 11.11.1961. In: Giedroyc/Stempowski 1998, p. 181, cf. auch p. 194f. und Giedroyc/Jeleński 1995, p. 366) schrieb er über diesen Plan wie folgt: »Ich träume auch davon, das Buch Lukács' über den Klassenkampf auszugeben. Die Schwierigkeit besteht darin, dass die französische Übersetzung ein Skandal, während die deutsche Ausgabe eine Rarität ist, dermaßen sie von den Kommunisten vergriffen wurde. Vielleicht kann ich ein Exemplar kriegen. Eine andere Sache, woher ich Geld kriegen kann.«

15 Miłosz, Czesław: Człowiek wśród skorpionów. Studium o Stanisławie Brzozowskim [Ein Mensch unter den Skorpionen. Studie zu Stanisław Brzozowski]. Kraków: Znak 2000, p. 93.

16 Jerzy Giedroyc an Jerzy Stempowski v. 12.11.1962. In: Giedroyc/Stempowski 1998, p. 196.

17 Giedroyc, Jerzy: Autobiografia na cztery ręce [Autobiografie auf vier Hände]. Hg. v. Krzysztof Pomian. Warszawa: Towarzystwo Opieki nad Archiwum Instytutu Literackiego w Paryżu 2006, p. 18: »Ich war kritisch den Propheten gegenüber, begeisterte mich jedoch für Brzozowski.«

Alles in allem, hat das Lukács'sche Werk im Kreis Jerzy Giedroyc' bereits gegen Mitte der 1950er Jahre lebhaftes Interesse geweckt. Ohne dies zu beachten, muss die Rekonstruktion der Rezeptionsgeschichte unvollständig bleiben: Es wurde jedoch im polnischen philosophischen Schrifttum die Meinung vertreten, dass das Seminar Bronisław Baczkos an der Warschauer Universität die erste Werkstatt war, wo man sich mit Lukács beschäftigte. Diese Angabe ist keine bloße philologische Zutat. Der Briefwechsel Giedroyc' führt einen vielsagenden Beweis dafür, dass das Interesse an Lukács in Polen innerhalb jenes interpretativen Rahmens erweckt und entfaltet wurde, die die Mitglieder der polnischen Emigration in Frankreich skizziert hatten, und zwar auf den Spuren Maurice Merleau-Pontys und seiner *Abenteuer der Dialektik*.

Bronisław Baczko und die Warschauer Schule für Ideengeschichte

In der Warschauer Schule der Ideenhistoriker wurde die Auseinandersetzung mit Lukács mit der Umwertung jener Position unzertrennlich verknüpft, die Brzozowski in der polnischen kulturellen Tradition einnahm. Dieser Umwertungsprozess wurde von Bronisław Baczko und seinen Schülern initiiert. Zu diesem Kreis gehörte u.a. der spätere Geschichtsschreiber des marxistischen Denkens, Leszek Kołakowski. Seit seinem Frühwerk *Anwesenheit des Mythos* kehrte Kolakowski immer wieder zu den Lukács'schen Gedanken zurück und brachte seine am Lukács'schen Stalinismus formulierte Kritik in seiner dreibändigen Synthese heraus, und zwar in einer äußerst scharfe Form. Die außerwissenschaftlichen Motive dieser kritischen Schärfe werden in einer Bemerkung Ryszard Siteks verdeutlicht, der sie »als eine endliche Abrechnung mit dem Gegenstand seiner jugendlichen Illusionen« ansah, indem »Kołakowski in den 1970er Jahren *Die Hauptströmungen des Marxismus*« publizierte.¹⁸

Professor Baczko und sein Studentenkreis pflegte in den 1950er Jahren sehr gute Beziehungen zu den französischen Kollegen. Die Mitglieder des Kreises nahmen im Oktober 1956 in Paris an einem Seminar teil und schlossen mit Lucien Goldmann persönliche Bekanntschaft.¹⁹ (Die Übernahme des Goldmann'schen Begriffs der Weltanschauung ermöglichte, im polnischen Kontext, den Übergang zur anthropologischen Perspektive bzw. zum Begriff der Pluralität.²⁰) Das Interesse an Lukács bildete daher nur einen Aspekt einer breiteren intellektuellen Orientierung. Mit Ryszard Siteks Worten, schenken die Schüler Baczkos, »auf der Suche nach den Gründen ihrer eigenen Varianten auf den Marxismus, ihre Aufmerksamkeit der Tätigkeit des »jungen« Lukács (von der Zeit der *Geschichte und Klassenbewußtsein*) und der Gramscis.«²¹ Zur Strategie der Anpassung Brzozowskis an Lukács gehörte in diesem Kreis die Methode, auf das Denken des polnischen Philosophen die Lukács'sche Terminologie anzuwenden. »Die Arbeiter ist Träger eines gewissen potenziellen Bewusstseins (absichtlich bedient man sich einer der Konzeption Brzozowskis völlig anpassbaren Lukács'schen Terminologie)«, so schrieb z.B. Bronisław Baczko.²²

Die Neuentdeckung von Brzozowskis Werk, mitsamt einer Neuinterpretation der anti-positivistischen Wende des polnischen Marxismus, gehörten also, in der intellektuellen Umgebung Bronisław Baczkos, zur Problematik eines breiter gefassten Revisionismus. Dieser Revisionismus stellte seine Fragen innerhalb des Marxismus zum Zweck der Verteidigung seiner originellen Intentionen. Wie Andrzej Mencwel schrieb,

[...] verbreitete sich der wahre Glaube des Revisionismus am schwer dechiffrierbaren Sinn bekannter Werke der Klassiker, noch immer auf der Suche nach einem »reinen Marxismus« (Lenin Stalin gegenüber, Marx Engels gegenüber, der »junge Marx« dem »alten Marx« gegenüber, der Mensch dem System gegenüber, der Humanismus dem Ökonomismus gegenüber).²³

Eine zusammenfassende Einschätzung Ryszard Siteks, den Entwicklungsgang Lukács' mit den Wegen und Wanderungen der Mitglieder des Baczko-Kreises im Vergleich, macht jedoch einen Kommentar nötig: »[D]er Ausgangspunkt der untersuchten Autoren wird als ein Sonderweg zur Philosophie, zur Kulturphilosophie interpretiert, dessen Anfang der Marxismus war«. Dagegen »ging Lukács z.B. in die umgekehrte Richtung: durch die Philosophie zum Marxismus.«²⁴ Freilich handelt es sich nicht um eine Umkehrung. Lukács' Weg von der Kulturkritik oder Kulturphilosophie zum Marxismus bildete ebenfalls einen definitiven Bruch mit seinen früheren Überzeugungen. Der Preis dafür war, dass er fast nichts von seinen frühen Überlegungen zur der Wichtigkeit einer Erneuerung der bürgerlichen Kultur

18 Sitek, Ryszard: Leszek Kołakowski. In: Mackiewicz, Witold (Hg.), *Polska filozofia powojenna* [Polnische Philosophie in der Nachkriegszeit]. Bd. 1. Warszawa: Witmark 2001, pp. 443-490, hier p. 458. Cf. auch Kłoczkowski, Jan Andrzej: *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię* [Mehr als Mythos. Leszek Kołakowskis Streit von der Religion]. Kraków: Znak 1994, pp. 59ff.

19 Sitek, Ryszard: *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością* [Die Warschauer Schule für Ideengeschichte: Zwischen Geschichte und Gegenwart]. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2000, p. 81, Anm. 218.

20 Márkus, György: *Ideology and Its Ideologies: Lukács and Goldmann on Kant*. In: *Philosophy and Social Criticism* 8 (1981), pp. 122-147, hier p. 136. Zur historischen Semantik des Begriffes »Weltanschauung« cf. Mencwel, Andrzej: *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego* [Ethos der Linken. Essay über die Anfänge des polnischen Kulturalismus]. Warszawa: PIW 1990, p. 34.

21 Sitek 2000, p. 81.

22 Baczko, Bronisław: *Absolut moralny i faktyczność istnienia (Brzozowski w kręgu antropologii Marksa)* [Das moralisch Absolute und die Faktizität der Existenz (Brzozowski im Kreis der Marx'schen Anthropologie)]. In: Walicki, Andrzej/Zimand, Roman (Hg.): *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego* [Über das Denken Stanisław Brzozowskis]. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1974, pp. 127-178, hier p. 159.

23 Mencwel, Andrzej: *Przedwiośnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku* [Vorfrühling oder Sintflut. Studie zu polnischen Gestalten im 20. Jahrhundert]. Warszawa: Czytelnik 1997, p. 475.

24 Sitek 2000, p. 6.

zu behalten wusste. Im ästhetischen Hinterland seines Marxismus kam eine klassisch-konservative, die neuen künstlerischen Initiativen ablehnende Kulturauffassung zu Wort. Die Wende der Vertreter des polnischen Kulturalismus markierte dagegen eine neue Richtung, in der gewisse Elemente der früheren marxistischen Weltanschauung beibehalten werden konnten.

Brzozowski als Philosoph

25 Walicki, Andrzej: *Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904–1907* [Die Anfänge der Philosophie der Arbeit. Brzozowski in den Jahren 1904 bis 1907]. In: *Brzozowski 1973*, pp. 5–43, hier p. 25.

26 Mencwel 1997, p. 128.

Zur Begründung einer vergleichenden Analyse von Lukács und Brzozowski sollten auch die Fragen der breiteren intellektuellen Rahmenbedingungen des Marxismus von Brzozowski, seines Verhältnisses zur philosophischen Tradition und den Arten des Philosophierens berührt werden. Wie von Andrzej Walicki bestätigt wurde, ist »ein besonderer Charakterzug des Denkens von Brzozowski seine Fähigkeit dazu, von verschiedensten und nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringenden philosophischen Konzeptionen inspiriert werden zu können.«²⁵ Diesen philosophischen Eklektizismus kann nichts anderes rechtfertigen als die unmittelbare Bezogenheit des Denkens von Brzozowski auf die Wirklichkeit seiner Zeit bzw. auf ihre wertvollen Elemente. Diese Eigentümlichkeit, der von Hermann Lübbe als *Konkretismus* bezeichnet wurde, beweist eine allgemeine Charakteristik der nachhegelianischen politischen Philosophie, die bei jenen Autoren, die Brzozowski mit Vorliebe las (Feuerbach, Bruno Bauer, Ruge), besonders augenfällig ist. Sogar die tragisch kurze Laufbahn Brzozowskis konnte (v.a. durch die Ereignisse vor, während und nach den Revolutionen 1905/06) zahlreiche Gelegenheiten bieten, die philosophischen Prinzipien an eine sich ständig bewegende Wirklichkeit anpassen zu wollen und zu müssen. Andererseits macht der Eklektizismus ein unvermeidliches Moment der Rezeption von Ideen in jedem Fall aus, da die eigene Problemüberlieferung einer Kultur, die die Ideen rezipiert, nie homogen genug ist, und die Rezeption sich in großem Maße auf Einzelunterfangen beschränkt.

Das Unternehmen, diese Eigentümlichkeiten des philosophischen Eklektizismus in Ostmitteleuropa in der internationalen wissenschaftlichen Kommunikation zum Vorschein zu bringen, ist eben darum mit Schwierigkeiten verbunden, weil der Philosophiehistoriker des gegenwärtigen Ostmitteleuropas, der aus der Perspektive seiner eigenen Zeitfragen die philosophische Tradition der nationalen Vergangenheit untersucht, selbst Teil ebendieser Tradition ist.

Der Forscher des Werkes von Brzozowski, Andrzej Mencwel, betrachtete diese Besonderheit des philosophischen Bewusstseins als allgemeines Charakteristikum der polnischen Denkweise:

Ein verblüffendes Phänomen ist das gespannte philosophische Bewusstsein unserer erstrangigen Schriftsteller-Denker (Brzozowski, Korczak, Witkacy, Vincenz, Gombrowicz, Lem). Das darf aber natürlich weder mit einer schulbuchgemäßen Orientierung in den herrschenden Lehrmeinungen, noch mit der zeitweilig modischen intellektuellen Rhetorik verwechselt werden. [...] Demgegenüber steht dieses philosophische Bewusstsein im Zusammenhang mit der authentischen Empfindung des Geheimnisses der Existenz und dem dauerhaften Erleben metaphysischer Unruhe.²⁶

Zweifelsohne ist es ein großer Verdienst Brzozowskis, gezeigt zu haben, dass eine Kultur, die sich vom Fortschritt der Technik, den geografischen Entdeckungen, den naturwissenschaftlichen Dilemmata, den von politischen Umwälzungen erzwungenen Umwandlungen des Menschenbildes isoliert sieht, ausschließlich von den Aporien ihrer eigenen Entwicklung veranlasst, imstande ist, metaphysische Fragen zu stellen. Diese metaphysische Unruhe scheint aber nur vor dem Horizont der Lebensfragen der gegebenen Gemeinschaft sinnvoll und daher kommunizierbar zu sein. Andererseits ist diese intellektuelle Empfindsamkeit nur im Kontext der ostmitteleuropäischen Region für einen besonderen Zug der polnischen Kultur zu halten. Dermaßen dürfte sie – vielleicht – der geistigen Nähe der Großen Schwester, Russland, zugeschrieben werden. Dagegen ist in den großen westlichen nationalen Kulturen – in der britischen, französischen, deutschen – nur eine nötige aber nicht zureichende Bedingung der philosophischen Beantwortung der grundlegenden Fragen jene metaphysische Unruhe, die sich in der Tiefe dieser Fragen reflektiert. Dazu sollte, als eine weitere nötige Voraussetzung, eine fachgemäße Reflexion auf die Lage der Dinge hinzukommen, das naturwissenschaftliche Weltbild sowie die Problemüberlieferung der philosophischen

27 Verf.: Eötvös József uralkodó eszméi: kontextus és kritika [Die herrschenden Ideen Joseph Eötvös': Kontext und Kritik]. Budapest: Argumentum 2006.

28 Brzozowski, Stanisław: Filozofia czynu [Philosophie der Tat]. In: Ders.: Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej [Ideen. Einführung in die historische Reife]. Hg. v. Andrzej Walicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1990, pp. 89-129, hier p. 96f.

29 Ibid., p. 113. Cf. Trzebuchowski, Paweł: Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego [Stanisław Brzozowski's Philosophie der Arbeit]. Warszawa: Instytut Wydawniczy »PAX« 1971, p. 48.

30 Die gleichzeitig lebensnahe und theoretische Annäherung der Problematik der gesellschaftlichen Entfremdung in Polen ist eindeutig für einen Teil des Erbes der Marx'schen Soziologie zu halten, die man auf den Spuren Brzozowskis wieder aufnahm. Marx formulierte z.B. die Einsicht in der *Deutschen Ideologie*, dass es die Grundbedingung der Einigung bzw. Wiedereinigung einer Gemeinschaft in der Neuzeit die Aufhebung der Unterschiede ausmacht, die Stadt und Dorf voneinander trennen. Dieser Gedanke kehrt in den kulturwissenschaftlichen Arbeiten Andrzej Mencwels mehrmals, in verschiedenen Formen, zurück. Er thematisierte u.a. auch die grundsätzlichen Anomalien der gesellschaftlichen Kohäsion in Polen, nämlich das Verhältnis der deutschen Städte zum polnischen Land oder das Zerrütten der Arbeitsteilung und des gesellschaftlich-demografischen Gegengewichts zwischen Stadt und Dorf infolge der übereilten Modernisierung während der sowjetischen Ära. Es ist nicht die soziologisch beschreibbare Anomalie von Urbanität und Urbanisierung, die aus der Perspektive der jetzigen Untersuchungen relevant ist, sondern die organische Integration der Ergebnisse der deskriptiven Soziologie in die wertbezogenen Forschungen der Kultur-, Geschichts-, und Literaturwissenschaften. Cf. Mencwel, Andrzej: Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej [Brzozowski. Die Gestaltung des kritischen Denkens]. Warszawa: Czytelnik 1976, p. 53.

31 Mencwel, Andrzej: Krytyka i utopia [Kritik und Utopie]. In: Twórczość 6 (251), pp. 97-112, hier p. 105.

Diskussionen betreffend. (Nicht schulbuchgemäß, sondern fachgemäß.) Die bloße Äußerung der metaphysischen Unruhe lässt sich der westlichen Denkweise nach als philosophisches Denken nicht kommunizieren. Und dies wurde – außer den sprachlichen Hindernissen – der westlichen Rezeption der originellen Leistung Brzozowskis in den Weg gestellt, und zwar weitaus mehr, als die polnische Sprache selbst. Der ungarische politische Denker, Joseph von Eötvös, der zwei Generationen früher als Brzozowski, in dem er in machen Hinsichten eine Parallele finden kann, tätig war, veröffentlicht sein großes Werk unter dem Titel *Der Einfluß der herrschenden Ideen des neunzehnten Jahrhunderts auf den Staat* in den Jahren 1851 und 1854 nicht auf Ungarisch, sondern auf Deutsch. Vergebens analysierte er aber aus gesamteuropäischer Perspektive, in der führenden philosophischen Sprache der Zeit die liberalen Dilemmata von Freiheit, Gleichheit und Nationalität in jener Gestalt, wie sie nach den Revolutionsjahren 1848/49 auf der Tagesordnung standen. Seine westliche Perspektive ließ die Hindernisse seiner besonderen ungarischen Ausbildung und politischen Voraussetzungen nicht vergessen. Wegen der eklektischen Färbung seines Werkes, nämlich eines bunten Durcheinanders der philosophischen Elemente des Positivismus, Hegelianismus, Szientismus, sowie die der Newton'schen Physik, konnte Eötvös, trotz seiner Bestrebungen, kein Diskussionspartner eines Marx, Mills oder Tocquevilles werden, die sich nach dem Frühling der Völker mit Werken ähnlicher Thematik zu Wort meldeten.²⁷ Die ausgebliebene zeitgenössische internationale Anerkennung intellektueller Ergebnisse der Peripherien lässt sich, wegen der schnellen und kontinuierlichen Umwandlung des allgemeinen wissenschaftsgeschichtlichen Kontextes, nicht nachholen. Es kann nur eine Befriedigung archivarischer Art geleistet werden.

In seiner Abhandlung *Die Philosophie der Tat* kündigte Brzozowski nicht nur die Notwendigkeit einer Lebensbezogenheit der Philosophie an, sondern auch die Bezogenheit des Lebens auf die Philosophie, und zwar so, dass er die Vollständigkeit des Lebens ohne die sich darauf beziehende philosophische Reflexion für unmöglich hielt.²⁸ Freilich ist dies ein in Ostmitteleuropa einzigartiger Gedanke Brzozowskis, welcher einen Vorteil der polnischen kulturellen Selbstverständnisses den anderen Ländern der Region gegenüber ausspricht. Im Ausdruck »Philosophie der Tat« wird nicht nur das Wort »Tat«, sondern auch das Wort »Philosophie« betont: Eine menschliche Tat ist nur dann würdig, Tat genannt zu werden, wenn sie mit bewusster philosophischer Reflexion einhergeht, womit sie zur Herausbildung der Wirklichkeit beiträgt. Die Philosophie bewertet und ist dadurch imstande, die Tat aus dem Determinismus der Naturkausalketten herauszureißen.²⁹

Die Stärke des Philosophierens von Brzozowski ist in gewissem Sinne auch seine Schwäche. Im Großen und Ganzen vernachlässigte er die inneren Debatten der einzelnen Strömungen der Philosophiegeschichte und, statt philosophische Einzelprobleme textualisieren zu wollen, bezog er die verschiedenen Lehren unmittelbar und radikal auf das Leben, auf die gesellschaftliche Wirklichkeit. Dieser Charakterzug wird einen Widerhall u.a. in den Werken Leszek Kołakowskis und Andrzej Mecwels finden.³⁰

Brzozowskis Marxismus, Lukács' Marxismus

Zwischen den verschiedenen Perioden seiner Philosophie, der Philosophie der Tat und jener der Arbeit, erlangte Brzozowski eine tief gehende Vertrautheit mit dem Marxismus.³¹ In der *Vorrede* zu den *Ideen* berichtet er über sein Verhältnis zum Marxismus, über die wichtigsten Ansätze seiner Philosophie und die besondere Deutung, die er der Marx'schen Philosophie zuschrieb. Die späteren Darstellungen konnten dieses intellektuelle Selbstporträt im Wesentlichen nicht verändern. »Ein orthodoxer Marxist war ich nie«, bekennt er, und demzufolge schien für ihn der Marxismus nur insofern maßgeblich zu sein, als er zur Systematisierung seiner Ansichten, »das Ganze des jetzigen kulturellen und gesellschaftlichen Lebens«³² betreffend, beitragen konnte. Freilich versuchte Brzozowski, jene Elemente des Marxismus herauszustreichen, die mit der Lebensphilosophie seiner Zeit verwandt zu sein schienen. Darüber hinaus ist in seinem Werk ein grundsätzlich Marx'scher Gedanke zu entdecken, nämlich das Verständnis von Geschichte als einer Geschichte der Praxis: »[D]ie Geschichte ist nichts anderes [...] als die Geschichte der arbeitenden Menschheit«.³³ Brzozowski betont jedoch das Phänomen der Entfremdung nicht, wie es bei Marx der Fall ist. Statt Entfremdung ist sie für Brzozowski Selbstschöpfung.³⁴ Bereits Andrzej Walicki, der *Kultur und das Leben* herausgab, wies darauf hin, dass Brzozowski zwar seine Aufmerksamkeit auf

32 Brzozowski, Stanisław: Przedmowa [Vorrede]. In: Ders. 1990, pp. 70-78, hier p. 75.

33 Brzozowski, Stanisław: Epigenetyczna teoria historii [Eine epigenetische Theorie der Geschichte]. In: Ders. 1990, pp. 163-183, hier p. 172.

34 Walicki 1973, p. 38.

35 Ibid, p. 25.

36 Ibid., p. 14ff.

37 Brzozowski 1990, p. 176.

38 Ibid., p. 177.

39 Ibid, p. 183.

40 Trzebuchowski 1971, p. 24.

41 Cf. z.B. Dannemann, Rüdiger: Georg Lukács. Eine Einführung. Wiesbaden: Panorama 1997, p. 60f.

42 Vajda, Mihály: A köztvetítés mítosza és valósága [Mythos und Wahrheit der Vermittlung]. In: Kardos, András (Hg.): A budapesti iskola [Die Budapester Schule]. 2 Bde. Budapest: T-Twins, Argumentum-Lukács Archivum 1995-1997, Bd. 2, pp. 270-310, hier p. 274.

43 Walicki, Andrzej: Filozofia dojrzałości dziejowej [Philosophie der historischen Reife]. In: Brzozowski 1990, pp. 5-66, hier p. 35.

die Marx'schen Kategorien der Entfremdung und Verdinglichung lenkte, »er schrieb jedoch darüber in einer anderen Terminologie«. ³⁵ Der Brzozowski-Interpret erörtert diese terminologischen Unterschiede keineswegs detailliert.

Andrzej Walicki charakterisiert die drei Hauptmerkmale der Brzozowski'schen Marxismus folgendermaßen: 1) die Auffassung der Praxis als Wahrheitskriterium; 2) die Kritik am Empiriokritizismus; 3) die Interpretation der Praxis als Weiterentwicklung der Kantischen Kategorienlehre. Trotz aller Rückbezüge Brzozowskis auf Kant, ist und bleibt sein Begriff des Menschen kein transzendentaler, sondern ein psychophysischer. ³⁶ Das Kant-Erlebnis Brzozowskis würde freilich weitere Untersuchungen erfordern: Seine Kulturauffassung griff, wenn auch von Marx ausgehend, auf Kant auch in jener Hinsicht zurück, dass er, statt eine revolutionäre Transformation des Menschen verlangen zu wollen, im Stile Kants über ein pädagogisches Programm die Erziehung des Menschen durch die Kultur präferierte.

Ein anderer wesentlicher Charakterzug des Denkens Brzozowskis besteht darin, dass er jeden dogmatischen Fortschrittsgedanken ablehnte. Deshalb verwarf er diese Idee auch in ihrer radikal-revolutionären Gewandung:

[J]ede Geschichtsphilosophie als Lehre von den Gesetzen der menschlichen Entwicklung kann von Natur aus nichts als *konservativ* oder reaktionär sein. Ein gewisses konservatives Element verbirgt sich notwendigerweise auch dann in ihr, wenn sie eine revolutionäre Gestalt annimmt. ³⁷

Eine Verabsolutierung des Fortschrittsgedankens ist schon darum unmöglich, weil der Mensch nicht imstande ist, aus der Geschichte auszutreten. Wie Kant in seiner klassischen Formulierung der Progressionsidee darauf hinwies, kann der Mensch seinen Standpunkt nicht von der Sonne aus nehmen. Freilich schrieb Brzozowski in kantischem Geist darüber:

Es ist die Illusion des Erkennens, dass der Mensch imstande sei, sich irgendwie außer der Geschichte zu befinden; dies würde heißen, er sei imstande, etwas zu erkennen, zu ergreifen, was keinen Inhalt irgendwelchen Bewusstseins ausmacht, etwas, was kein Element irgendwelchen menschlichen Bewusstseins ist. ³⁸

Daher stellte Brzozowski der Idee der Progression jene einer prometheischen Verantwortlichkeit gegenüber: »[D]ie heute einzig mögliche Philosophie ist nicht der Fatalismus des Fortschritts, sondern die Verantwortlichkeit und das prometheische Bewusstsein des Kampfes«. ³⁹ Die Sonderstellung Brzozowskis innerhalb der marxistischen Tradition wird demgemäß dadurch charakterisiert, dass er die These über die »fertige Welt« ablehnte, ohne den Fortschritt als eine adäquate Beschreibung der sich gestaltenden Welt betrachten zu wollen. ⁴⁰

Diese Erwägungen bereiten den Übergang zur viel umstrittenen Frage der Kritik an der Dialektik der Natur: Wie bekannt, war es Friedrich Engels' Absicht, das Problem der Anwendbarkeit der Naturgesetze im Bereich der historischen Kausalität, das im 19. Jahrhundert mehrere Philosophen beschäftigte, mit Hilfe einer Theorie der Dialektik der Natur zu lösen. ⁴¹ Dieser Ansatz erlangte keine allzu große Popularität: Die Wende gegen die Dialektik der Natur ist als Kollektiveinsicht der Denker der Zeit zu betrachten. Sieht man vom Adjektiv »westeuropäisch« ab, so lässt sich die Geltung von Mihály Vajdas Behauptung auch auf Brzozowski ausdehnen:

Es ist ein gemeinsamer Versuch der westeuropäischen kommunistischen Philosophen-Theoretiker – Lukács, Korsch, Gramsci –, den im Marxismus der II. Internationale vorherrschenden Fatalismus zu bekämpfen und zu betonen, dass die Verwirklichung des Sozialismus kein »Naturgesetz« ist. Sie ist ohne den bewussten Beitrag des Menschen nicht möglich. ⁴²

Es ist bemerkenswert, dass Lukács, Gramsci oder Labriola gerade aus philosophischen Kulturen zum Marxismus gelangen, die nicht *stricto sensu* »westliche« Kulturen waren. Weder Gramsci, noch Labriola, noch der Österreicher Erwin Ban, ⁴³ der seine Engels-Kritik gleichermaßen ausarbeitete, waren Repräsentanten des »westlichen« Denkens ihrer Zeit. Die anthropologische Wende des Marxismus fand jedoch dort statt, und zwar gleichzeitig, voneinander unabhängig, an mehreren Orten, wo das philosophische Denken von einer auf den Naturwissenschaften gegründeten Ontologie nicht grundsätzlich bestimmt wurde,

44 Cf. Dannemann 1997.

45 Walicki 1973, p. 21.

46 Cf. Walicki 1990, p. 14, Anm. 19.

47 Kłoczowski 1994, p. 62.

48 Siemek, Marek J.: Dialektyczna epistemologia Lukácsa [Lukács' dialektische Epistemologie]. In: Ders.: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość* [Philosophie, Dialektik, Wirklichkeit]. Warszawa: PIW 1982, pp. 137-173, hier p. 158f.

49 Walicki 1990, p. 21.

50 Márkus, György: Elidegenedés és eldologiasodás Marxnál és Lukácsnál [Entfremdung und Verdinglichung bei Marx und Lukács]. In: Kardos 1995–1997, Bd. 2, pp. 147-186, hier p. 182 [engl.: Alienation and Reification in Marx und Lukács. In: Thesis Eleven 5/6 (1982), pp. 139-161].

51 Lukács, Georg von: *Die Seele und die Formen*. Essays. Berlin: Egon Fleischel & Co. 1911, p. 181.

und folglich der der Naturkausalität unterworfenen Status des Menschen, philosophisch mindestens, durch eine *Entscheidung* beseitigt werden konnte. In dieser Hinsicht kann der polnische Kulturalismus als Erbe des antipositivistischen Marxismus betrachtet werden; ein Kulturalismus, der die natürliche Abhängigkeit des Menschen, seine Entfremdung von einer globalisierten, technokratischen Welt mit der Geste des Kulturalismus als Entscheidung aufheben oder besiegen wollte.

In Bezug auf die Geschichte des Marxismus kann daher, durch die Rekonstruktion der breiteren intellektuellen Umwelt Brzozowskis, der rein westliche Ursprung des »westlichen« Marxismus in Zweifel gezogen werden. In der Frankfurter Schule wurde Lukács jedenfalls nicht so sehr als westlicher Marxist, sondern vielmehr als eine mehr oder weniger tolerierte Ausnahme betrachtet.⁴⁴

Die Gegenüberstellung von Marx und Engels lässt sich im Werk Brzozowskis erst in seiner Studie von 1907, *Der historische Materialismus als Kulturphilosophie*, belegen,⁴⁵ während er die Überwindung des Marx'schen Praxisbegriffes von Engels in den *Ideen* eingehend beschrieb.⁴⁶ Freilich war Lukács' großer Vorteil Brzozowski gegenüber, dass die Gedanken des ungarischen Philosophen, nach dem Sieg der Oktoberrevolution 1917, einen integralen Teil der Debatten zwischen der »östlichen« und »westlichen«, »orthodoxen« und »revisionistischen« Färbung des Marxismus bildeten. Sie gehörten zur Vorgeschichte des ideologischen Rahmens, in dem man die Ereignisse des Jahres 1956 sowohl in Polen als auch in Ungarn, und zwar gleichzeitig mit der Neuentdeckung von Lukács, deutete. Denn im politischen und ideologischen Kontext ist 1917 eine unerwartete Wende eingetreten. Man darf nicht davon abstrahieren, dass Brzozowski vor, Lukács aber nach Oktober als Marxist auftrat. Das Wort ›Sozialismus‹ sollte für Lukács deklarerweise nichts als den in der Sowjetunion bzw. in den sozialistischen Ländern verwirklichten Sozialismus bedeuten; andererseits wurde die philosophische Reflexion über die messianischen Aussichten des Marxismus in den 1920er Jahren von dieser historischen Konstellation grundsätzlich vorbestimmt.

Was nun *Geschichte und Klassenbewußtsein* anbelangt, so besteht die Lukács'sche (auch gegen Lenin gerichtete⁴⁷) Kritik an Engels in der Formulierung der These, wonach die Dialektik der Natur nicht nur schlechterdings keine Dialektik ist, sondern diese Auffassung der Dialektik der Natur auch die Praxis unmöglich macht.⁴⁸ Auf Grund dieser Aussage verbreitete sich die Meinung in der Forschungsliteratur zu Brzozowski, dass Lukács, »Brzozowski ähnlich, die Dialektik der Natur [...] verwarf, und den Begriff der Natur als gesellschaftlichen Begriff behandelte«.⁴⁹ Andererseits argumentierte der Schüler und Erforscher von Lukács, György Márkus, dafür, dass eine Bezeichnung der Natur als gesellschaftliche Kategorie nichts anderes sei, als

eine mehr oder weniger unglückliche Formulierung einer ganzen Kette von Argumenten, die beweisen sollte, dass das Verhältnis des Menschen zur Natur [...] nicht nur durch die gesellschaftlichen Verhältnisse vermittelt wird, [...] sondern auch von ihnen wesentlich und notwendig bestimmt ist. [...] Ist es aber so, dann erweist sich die Marx'sche Auffassung der Verdinglichung, die die Notwendigkeit der Trennung des Natürlichen vom Gesellschaftlichen postuliert, als illusorisch.⁵⁰

In diesem Sinne schien Brzozowski folgerichtiger zu sein, indem er die prometeistisch-aktivistischen Implikationen einer These entfaltete, deren aktuelle Relevanz uns in erster Linie interessiert. Nun formulierte Brzozowski den Satz, wonach der gemeinsame Nenner der polnischen adeligen Mentalität und des ›Engelsismus‹ die Passivität sei. Dagegen band Lukács seine Einsichten nie in den nationalen Kontext zurück. Eine ähnliche Schlussfolgerung wäre freilich auch im Zusammenhang der ungarischen Kultur und gesellschaftlichen Entwicklung möglich gewesen. Die *vis inertiae*, die Trägheit der Newton'schen Physik, diente auch im ungarischen adeligen Wörterbuch als Schlagwort, ja zur prinzipiellen Begründung der Unveränderlichkeit der Gegebenheiten im Bereich von Politik und Gesellschaft. Dieser Begriff war ein Grundbegriff ebenjenes naturalistisch determinierten Weltbildes, dessen letzte Blütezeit der Szientismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts brachte. In der deutschen Ausgabe des frühen Hauptwerkes *Die Seele und die Formen* ersetzte Lukács den Namen Petőfi durch die Namen Heine, Byron, Goethe und verhüllte so den originellen, inspirierenden Einfluss der nationalen Kultur ein für allemal.⁵¹ Als Philosoph kehrte er zur ungarischen Sprache nie zurück.

Kultur und Kulturalismus

52 Zit. n. Walicki 1973, p. 20.

53 Brzozowski, Stanisław: *Filozofia Fryderyka Nietzschego* [Die Philosophie Friedrich Nietzsches]. In: Ders. 1973, pp. 644-694, hier p. 650.

54 Brzozowski, Stanisław: *Materializm dziejowy jako filozofia kultury* [Der historische Materialismus als Kulturphilosophie]. In: Ders. 1990, pp. 79-88, hier p. 81f.

55 Brzozowski 1973, p. 51.

56 Ibid., p. 52f.

57 Ibid., p. 57.

58 Brzozowski, Stanisław: *Miriam*. In: Ders. 1973, pp. 73-102, hier p. 91.

Im Werk Brzozowskis kann man keinem von seinem Träger unabhängigen, sondern nur einem mit der technischen Entwicklung verbundenen Begriff von Kultur begegnen. Seiner Formulierung nach »wird die neu entstehende Kultur eine auf der Arbeit basierte sein, eine Kultur der gespannten Bemühungen, so dass der selbstbewusste Arbeiter zum herrschenden Menschentyp wird, der imstande ist, mit den auf der höchsten Stufe betriebenen modernen Kräften der Technik zu arbeiten«.⁵²

Wie er in seinem Nietzsche gewidmeten Essay in Kritik Hegels, der die Kultur der Zivilisation entgegen stellte, schrieb, »wird der Mensch sich daran gewöhnen müssen, sich der verschiedenen Kulturformen als Mechanismen zu bedienen«.⁵³ Es soll an dieser Stelle daran erinnert werden, dass Andrzej Mencwel in der zeitgenössischen polnischen kulturwissenschaftlichen Literatur einen ähnlichen Standpunkt bezog. Er skizzierte die Perspektive einer gegenseitigen Abhängigkeit von Kommunikationstechnik und Gesellschaft: Wie sich die Kommunikationstechnik nicht unabhängig von der Kommunikationsgemeinschaft entwickelt, so ist das Selbstbewusstsein der Gemeinschaft, die Kultur, von ihren Trägern abhängig. Das ist der Standpunkt, den Andrzej Walicki, mit einem negativen Akzent, 1990 als »technokratisch« bezeichnete.

Mit den Vertretern des historischen Materialismus kann Brzozowski u.a. auch darum verglichen werden, weil er in seiner Studie *Der historische Materialismus als Kulturphilosophie* dem Begriff eine solche Deutung gab, die ihn dem im heutigen Sinne verstandenen Kulturalismus annäherte: »[D]er historische Materialismus zeigt uns, wie die Menschheit ihre eigene Geschichte und Kultur schafft«. In dieser Hinsicht griff er auf die Gedanken Antonio Labriolas zurück.⁵⁴

Am wichtigsten ist, dass der Überbaucharakter der Kultur von ihm geleugnet wurde. Die menschliche Arbeit sei eine schöpferische, befreiende Tätigkeit, und das Resultat dieser Befreiung bestehe nicht in der Proletarierrevolution sondern in Kultur: »Kultur und Freiheit sind gleichbedeutende Wörter«. Notwendiger Weise trägt jede Kultur diese schöpferische Charakteristik in sich: »[S]ogar in den nur teils befreiten Kulturen gibt es etwas wesentlich Befreites«. Der zentrale Begriff des Kulturalismus von Brzozowski, die partielle Kultur, »kann nicht leben, da bis dahin in ihrem Kreis *das uninteressierte Schaffen* möglich ist«.⁵⁵ Eine partielle Kultur ist nichts anderes als eine aus fremden Elementen zusammengesetzte, nicht gesamt-nationale Kultur, die sich ihrer eigenen Werte rasch unsicher wird:

Eine partielle Kultur entsteht dort, wo sich eine gewisse Menschengruppe vom Ökonomismus unabhängig macht, um die Freiheit des Schaffens zu erwerben. [...] All dies dauert aber nicht lange. [...] Letztlich wird es für jede partielle Kultur unmöglich, an den eigenen Werten, Normen, Konventionen, auf denen sie beruht, zu glauben.⁵⁶

Die Prophezeiung Brzozowskis bezieht sich auf die Ankunft der vollständigen Kultur: »[E]s nähert sich das Zeitalter der vollständigen Kultur, wenn die Fragen der Kultur und des Geistes die wichtigsten werden«.⁵⁷ Dem Begriff der partiellen Kultur stellt daher Brzozowski den der zur Aufgabe gemachten »vollständigen Kultur« gegenüber. Wie er in seiner Schrift *Miriam* formuliert, »besteht *die Aufgabe der Kultur* darin, jedes vorhandene Gefühl, Affekt, Ansicht zu befreien, und zwar nicht nur von sich selbst, sondern auch voneinander«.⁵⁸ So kann in Bezug auf Brzozowski nicht von einer politischen, sondern von einer kulturellen Prophezeiung die Rede sein. Die Identifizierung der Kultur mit Arbeit (sowohl mit dem schöpferischen Charakter der Arbeit als auch mit dem Verlauf und dem Resultat der schöpfenden Arbeit) erweist sich als ein grundsätzlich nicht-marxistischer Gedanke, der keinesfalls für einen treuen Rekonstruktionsversuch der originellen Marx'schen Intentionen gehalten werden kann. Darum sah sich der Brzozowski-Interpret Andrzej Walicki gezwungen, eine Doppelstrategie zu verfolgen. Einerseits hatte er jene Ansichten Brzozowskis hervorzuheben, die seine Polemik gegen Engels und seine Kritik an der Dialektik der Natur betrafen, andererseits musste er aber den anderen Aspekt der grundsätzlichen Einsicht Brzozowskis so wenig wie möglich zu akzentuieren, nämlich die Tatsache, dass Brzozowski, nachdem er den die Natur schaffenden Menschen an die Stelle der den Menschen schaffenden Natur gestellt hatte, sofort die Identität dieser schöpferischen Tätigkeit mit dem Ganzen der Kultur zusammendachte.

59 Walicki 1990, p. 25.

60 Siemek, Marek J.: Lukács – marksizm jako filozofia [Lukács: Marxismus als Philosophie]. In: Ders.: Wolność, rozum, intersubiektywność [Freiheit, Vernunft, Intersubjektivität]. Warszawa: Oficyna Naukowa 2002, pp. 221-249, hier p. 247f.

61 Márkus, György: Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der »Kultur«. In: Heller, Ágnes (Hg.): Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, pp. 99-130, hier p. 102.

62 Zit. n. *ibid.*, p. 102f.

63 Lukács 1968, p. 207.

64 Fehér, Ferenc: Lukács in Weimar. In: *Telos* 39 (1979 Spring), pp. 113-136, hier p. 113ff.

65 Krakowski, Marek: Rewolucyjna dialektyka Gyorgy Lukácsa. In: *Rubikon* 1-2 (2000) (<http://venus.ci.uw.edu.pl/~rubikon/nr8-9/marek.htm>) (Zugriffsdatum: 02.02.2009).

Was nun die Kulturauffassung Lukács' betrifft, in der Art, wie darauf im Zusammenhang anderer Lukács-Werke auch von Andrzej Walicki hingewiesen wurde, könnte die Kultur den allerersten Schritt in die Richtung der gattungsgemäßen Emanzipation ausmachen.⁵⁹ In ebendiesem Sinne schätzte auch der Übersetzer Lukács' in Polen, Marek J. Siemek, jene Bemühungen ein, die der Lukács der *Geschichte und Klassenbewußtsein* gegen den kulturfeindlichen Barbarismus entfaltete.⁶⁰

Die Kultur war der »einzige« Gedanke von Lukács' Leben. Ist Kultur heute möglich? Diese Frage zu beantworten und gleichzeitig durch die eigene Tätigkeit zur Schaffung oder Realisierung dieser Möglichkeit beizutragen, ist sein ganzes Leben lang ein zentrales Anliegen.⁶¹

Der grundlegende Text, der die zentrale Stellung der Kultur bei Lukács beweisen soll, ist die Jugendschrift *Ästhetische Kultur*, in der der Terminologie der Lebensphilosophie der Jahrhundertwende gemäß solche Formulierungen zu lesen sind: »Denn »Kultur«: Das ist die Einheit des Lebens, die lebenssteigernde, das Leben bereichernde Kraft der Einheit [...] Jede Kultur ist Eroberung des Lebens« etc.⁶² György Márkus, der die oben zitierte These aufstellte, lieferte Angaben dafür, wie tief dieser Gedanke in der Lebensphilosophie jener Zeit wurzelte. Jedoch scheint uns nur die kunstphilosophische und literarische Dimension dieser Kulturzentriertheit fassbar zu sein – das die im weiteren Sinne genommene Kultur betreffende Programm dagegen nicht. Diese thematisch engere Kulturzentriertheit soll auch eine zeitlich beschränkte bleiben: Nicht einmal die Studie von György Márkus kann zeigen, wie der Lukács'sche Kulturgedanke in seine marxistische Periode hinüber zu retten wäre. Márkus behauptete einfach nur, dass dies geschehen wäre. Es war dann Ferenc Fehér, der die konservative Kulturauffassung Lukács' nach der marxistischen Wende in den Vordergrund rückte. Statt der Kultur, macht die Totalität das Grundproblem der Konstruktion von *Geschichte und Klassenbewußtsein* aus: »Für die dialektische Methode dreht es sich – was immer sie behandelt – stets um dasselbe Problem: um die Erkenntnis der Totalität des Geschichtsprozesses.«⁶³ In diesem Zusammenhang projizierte Lukács den Marx'schen Begriff des Warenfetischismus auf die Totalität der Gesellschaft.

Lebte Lukács' »einziger« Gedanke über die Kultur freilich weiter, so überlebte er in einer Verteidigungsposition des kulturellen Konservatismus die marxistische Wende. Obzwar laut Fehér die historische Konstruktion von *Geschichte und Klassenbewußtsein* am Ende der 1920er Jahre zusammengebrochen war, führte Lukács den messianischen Gedanken in einer modifizierten Form weiter. Er versöhnte sich mit Stalin und bildete für sich einen kulturellen Zufluchtsort aus. Diese kulturelle Opposition bedeutet zugleich das Überschreiten des Standpunktes aus *Geschichte und Klassenbewußtsein*.⁶⁴ Nichtdestoweniger war es eine defensive und demzufolge konservative Stellungnahme, die sich der kulturellen Innovation gegenüber unempfindlich erwies.

Das philosophische Themenspektrum der Arbeit kann an dieser Stelle nur beiläufig erörtert werden. Dem herkömmlichen Standpunkt der Forschungsliteratur zufolge »beschäftigte sich Lukács mit der Arbeit nicht in jenem Sinne, den diesem Begriff von Brzozowski gegeben wurde.«⁶⁵ Wie Lukács in einem späten Kommentar (in der Vorrede zur neuen Ausgabe von *Geschichte und Klassenbewußtsein*) angab, sollen allein die Einsichten von in der endgültigen Version 1923 niedergeschriebenen *Geschichte und Klassenbewußtsein* in den theoretischen Debatten aus der ungarischen Räterepublik 1919 wurzeln. In dieser begleitenden Studie widerrief Lukács auch gleich einige seiner bedeutendsten Gedanken: Dazu gehört die Ablehnung des Marxismus als Naturphilosophie mitsamt der an Engels geübten Kritik. Als grundsätzliche Stärke seiner Arbeit von 1923 hob Lukács die Erörterungen zur Entfremdung heraus. Teilweise hatte er aber auch diese dadurch annulliert, dass er eine Distinktion zwischen »guter« und »schlechter« Objektivation begann. Letztlich warf Lukács in dieser Schrift die Idee auf, in deren Sinne der Ursprung der Praxis in der Arbeit liege. Darum erfordert die Bestimmung, unter welchen Aspekten und inwiefern *Die Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, die die Arbeit als eine Verbindung zwischen Natur und Gesellschaft erfasst, mit der Arbeitskonzeption Brzozowskis zu vergleichen ist, weitere Untersuchungen. Der Ansatz der vorliegenden Analyse besteht jedoch grundsätzlich darin, die Forschungsergebnisse zu den Fragen der Verwandtschaft zwischen Lukács und Brzozowski kritisch zu überblicken. Demzufolge kann ich hierorts auf die *Ontologie* nicht eingehen, die übrigens bis jetzt außerhalb des Blickfelds der polnischen Rezeption von Lukács blieb.

66 Walicki 1990, p. 39ff.

67 Lukács 1968, p. 216.

68 Trzebuchowski 1971, p. 23.

Ehe ich die einzelnen Phasen des Prioritätenstreites im polnischen Schrifttum weiter verfolge, berühre ich, kurz gefasst, die Problematik des marxistischen Messianismus. Ein weiterer großer Unterschied besteht zwischen Lukács und Brzozowski darin, dass, der Absicht Brzozowskis zufolge, die Engels-Kritik zugleich eine Marx-Kritik sein solle, während sie bei Lukács nichts anderes ist, als eine Rückkehr zu den vermuteten ursprünglichen Intentionen Marx'. Brzozowski konnte durch die Ausarbeitung der Philosophie der Arbeit eine »nationale« Wende des marxistischen Denkens vollziehen. In diesem Zusammenhang wertete er, und zwar in positiver Richtung, die Bedeutung der Tradition als unverzichtbares Erbe um, und dementsprechend auch die des religiösen Erbes. Eine Verbindung des Marxismus mit der Religion erwies sich jedoch als eine allzu kühne Idee.⁶⁶ Aus diesen Angaben erhellt, an welchem Punkt der Weg Brzozowskis sich von dem jener Interpreten Marx' (Lukács' Zeitgenossen, wie z.B. Walter Benjamin) schied.

Die messianische Perspektive von *Geschichte und Klassenbewußtsein* wird in den folgenden Sätzen klar formuliert:

Das, was sie Glauben nennen und mit der Bezeichnung der »Religion« herabzusetzen trachten, ist nicht mehr und nicht weniger als die Gewißheit des Unterganges des Kapitalismus, die Gewißheit der – am Ende – siegreichen proletarischen Revolution. Für diese Gewißheit kann es keine »materielle« Gewähr geben. Sie ist uns nur methodisch – durch die dialektische Methode – garantiert. Und auch diese Garantie kann nur durch die Tat, durch die Revolution selbst, durch das Leben und Sterben für die Revolution erprobt und erworben werden.⁶⁷

Auf Grund der früheren Bearbeitung *Metafizyka pracy i życia: Rzecz o Stanisławie Brzozowskim* [Die Metaphysik der Arbeit und des Lebens: ein Versuch über Stanisław Brzozowski] (1934) erinnert Paweł Trzebuchowski die Leser daran, dass die ganze Philosophie Brzozowskis auf dem Boden des »absoluten Kreationismus« entwickelt wurde, auf der Basis »der Ablehnung einer fertigen und vom schöpferischen menschlichen Dasein unabhängigen Welt«.⁶⁸ Diese Bemerkung beleuchtet die verschiedenen Wege Lukács' und Brzozowskis: Freilich wurde der marxistische Messianismus, der eben auf der theologischen Vorstellung einer »fertigen Welt« beruhte, von Walter Benjamin teils auf Basis von Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* entfaltet.

Der Verlauf des Prioritätenstreites in der Forschungsliteratur zu Brzozowski

69 Walicki 1990, pp. 35ff., p. 56;
 Ders. 1973, p. 37.

70 Ibid., p. 36.

Zweifelsohne kommen Andrzej Walicki grundlegende Verdienste für das geschichtliche Aufrollen der Rezeption des Marxismus in Ost- und Ostmitteleuropa zu. Die Verarbeitung der Parallelerscheinungen des polnischen, russischen und ungarischen philosophischen Denkens in seinem Werk kann nicht überschätzt werden. Trotz allem scheint beim genetischen und historischen Kern dieser vergleichenden ideengeschichtlichen Arbeiten – bei der Rekonstruktion des Prioritätenstreites zwischen Lukács und Brzozowski – gerade der ideengeschichtliche Aspekt in den Hintergrund getreten zu sein. Die philologische Bearbeitung der von Czesław Miłosz aufgeworfenen Frage ist freilich Andrzej Walickis Verdienst. Weniger Akzent legte er aber darauf, die wissenschaftlichen Folgen der Rekonstruktion zu erschließen, d.h. diese vor dem Horizont unserer Welterkenntnis und Selbsterkenntnis einzuschätzen. In einer der trostlosesten Perioden des real existierenden Sozialismus, am Anfang der 1970er Jahre, als Brzozowskis Sammelband *Die Kultur und das Leben* erscheinen konnte, trat die ideologische Schlussfolgerung an die Stelle der wissenschaftlichen Konklusion. Diese offensichtlich auch von politischen Zwangsaspekten hervorgebrachte Konklusion beabsichtigte, Brzozowski zum einen der ideologischen Vorläufer des existierenden polnischen Sozialismus zu erklären. Dessen ungeachtet nahm die 1990 veröffentlichte, detailliertere und bedeutend reifere Einschätzung in der einleitenden Studie zu den *Ideen* keine andere, deutende Perspektive auf. Die Rechtfertigung des Unterfangens wurde nur hinsichtlich des philologischen Anspruchs auf der Genugtuung der historischen Treue begründet.⁶⁹

Zum ersten Mal beschäftigte sich Andrzej Walicki mit der Prioritätenfrage in den einleitenden Worten zu *Kultur und das Leben* und verwies dort ausschließlich auf die Synthese Leszek Kołakowskis.⁷⁰ Tatsächlich behauptete Kołakowski den zeitlichen Vorrang Brzozowskis. Sein Ziel war dennoch, die intellektuelle Umgebung darzustellen, aus der

71 Kotakowski, Leszek: Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth, and Dissolution. 2. Bde. Übers. v. Paul Stephen Falla. Oxford: Clarendon Press 1978, Bd. 2, p. 225.

72 Walicki, Andrzej: Stanisław Brzozowski i rosyjscy »neomarksści« początku XX wieku [Stanisław Brzozowski und die russischen »Neomarxisten« am Anfang des 20. Jhs.]. In: Ders./Zimand 1974, pp. 195-219, hier p. 197; Werner, Andrzej: Problem ciągłości myślowej w pismach Brzozowskiego [Das Problem der Einheit des Denkens in Brzozowskis Schriften]. In: ibid., pp. 221-255, hier p. 240; Sowa, Ewa: Stanisław Brzozowski a myśl filozoficzna marksizmu [Stanisław Brzozowski und der philosophische Denken des Marxismus]. In: ibid., pp. 179-194, hier p. 193f.

73 Mackiewicz, Witold: Brzozowski. Warszawa: Wiedza Powszechna 1979, p. 9ff.

74 Walicki 1990, pp. 22ff.; cf. Fehér 1995-1997, p. 115.

75 Ibid., p. 23, p. 22; cf. Walicki, Andrzej: Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland. Oxford: Clarendon Pr. 1982, p. 388f.

76 Pieniążek, Paweł: Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietscheańskie [Brzozowski. Über die Kultur: Nietzsche'sche Inspirationen]. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2004, p. 68; Politt, Holger: Stanisław Brzozowski. Hoffnung wider die dunkle Zeit. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag 1996, p. 153.

77 Siemek 2002, p. 221, Anm. 2, p. 244, Anm. 11.

78 Mencwel, Andrzej: Wyobraźnia antropologiczna [Die anthropologische Anschauungsweise]. Warszawa: WUW 2006, p. 30.

Brzozowskis Denken stammt, wofür er viel eher die Unterschiede hervorhob, die seinen »Helden« vom orthodoxen Marxismus absonderten.⁷¹ Auch im Weiteren ergriff Andrzej Walicki mehrmals die Gelegenheit, seine Entdeckung zu verbreiten, und er gliederte Brzozowski weiterhin in die Reihe der klassischen Denker des Marxismus ein. In einer Aufsatzsammlung aus dem Jahr 1974, die teils von ihm herausgegeben wurde, verteidigten zahlreiche Autoren die These von Brzozowskis Priorität; einige schienen ihm sogar nicht nur einen bloß zeitlichen, sondern auch das philosophische Bewusstsein betreffenden Vorrang zuzusprechen zu wollen.⁷²

Man darf jedoch nicht behaupten, dass sich die Auffassung Walickis im polnischen Kreis durchgesetzt hätte. Sein Standpunkt wurde bereits in den 1970er Jahren in Frage gestellt. Wie Witold Mackiewicz kritisierte, machten das Verhältnis Brzozowskis zu Lukács, Gramsci, Labriola, Bergson etc., sowie die Frage der eventuellen Priorität Brzozowskis nicht mehr nur einen Teilbereich der Forschung aus, sondern bildeten einen Hauptansatz, der bereits die Zielrichtung der Fragestellungen bestimmte. Er betonte die Bedeutung der Problematik auch dadurch, dass er die darauf bezogenen Reflexionen an die Spitze seiner Monografie setzte.

Nach der ersten Welle der Neuentdeckung Brzozowskis in den 1960er und 1970er Jahren, nach den ersten Formulierungen der Frage der Vorrangigkeit äußerte Mackiewicz zurückhaltende und vorsichtige Ansichten über die Position, die Brzozowski in der Philosophie der Jahrhundertwende im Allgemeinen einnehmen könnte. In seiner kurz gefassten, m.E. sowohl im Ganzen als auch im Detail richtigen Würdigung stellte er fest, dass die Entscheidung der Prioritätsfrage einer gründlicheren Rekonstruktion der Tatsachen bedürfe. Die Bemerkung richtete sich in ihrer Schärfe offensichtlich gegen die einleitende Studie Andrzej Walickis zu *Kultur und das Leben*. Im Sinne der zweiten kritischen Bemerkung habe Brzozowski seine Einsichten, nicht so formulieren und formen können, dass sie eine erfolgreiche Rezeption nötig gemacht hätten. Drittens sieht der Verfasser, zweifelsohne zu Recht, den Grund für die Ähnlichkeiten zwischen den Werken von Lukács und Brzozowski in der ähnlichen kulturellen Umgebung. Zusammenfassend stellte Witold Mackiewicz fest: Die thematischen und begrifflichen Ähnlichkeiten in sich selbst »bieten einen allzu wandkenden Grund, eine intellektuelle Verbindung zu etablieren«. Er markierte auch die größte Verschiedenheit: Brzozowski habe v.a. »das kulturelle Bewusstsein« beschäftigt.⁷³

Der Standpunkt Andrzej Walickis lässt sich explizit in der Einleitung zu den *Ideen* erkennen. In dieser Studie aus dem Jahr 1990 sieht er den Hauptunterschied zwischen Lukács und Brzozowski in ihrer unterschiedlichen Auffassung von Arbeit, bzw. darin, dass Lukács an der aristokratisch-messianschen Avantgarde des Proletariats festhielt, während Brzozowski an eine kulturelle Erhebung der ganzen Gemeinschaft dachte, wozu der nationale Kulturalismus nur ein Schritt sei.⁷⁴ Nach wie vor war er jedoch der Meinung, dass Brzozowski und Lukács Philosophen seien, »deren Vergleich möglich und sinnvoll ist«, und dass »die Lukács zugemutete Priorität nur auf dem Nichtkennen der Brzozowski'schen *Ideen* begründet« sei.⁷⁵

Auch nach der politischen Wende 1989 gab es ForscherInnen, die den Standpunkt Andrzej Walickis übernahmen.⁷⁶ Dagegen schien Marek J. Siemek sich von der Untersuchung der Fragen der Rezeption zu distanzieren und wies ausdrücklich darauf hin, dass Merleau-Pontys Interpretation von *Geschichte und Klassenbewußtsein* fast allein in der Rezeptionsgeschichte stehe.⁷⁷

Das Erbe Brzozowskis aus heutiger Sicht

Stanisław Brzozowskis Philosophie hat bis zum heutigen Tag eine sehr starke kulturelle Ausstrahlung. Vor dem Horizont des konsolidierten Sozialismus sollte die doppelte Erfahrung und Programm – der Marxismus als Kulturphilosophie und die Kulturphilosophie als Alternative der Politik – die ostmitteleuropäischen Varianten des Marxismus sowohl vom Westen als auch von der Sowjetunion unterscheiden. Eindeutig ist in Polen das Werk Brzozowskis für ein Vorbild dieser Bestrebungen zu halten.

Den Einfluss Brzozowskis auf Leszek Kołakowski – der zur antipositivistischen Strömung der polnischen Philosophie gehört⁷⁸ – kann in seiner anthropologischen Marxismusauffassung belegt werden. In der Studie *Karl Marx und die klassische Wahrheitsdefinition* wies Kołakowski auf die *Ökonomissh-philosophischen Manuskripte* sowie auf Gramsci hin und

79 Kołakowski, Leszek: Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiwego [Die Stelle des Philosophierens Stanisław Brzozowski]. In: *Twórczość* 6 (1966), pp. 39–54, hier pp. 46ff.

80 Mencwel, Andrzej: Pod koniec wieku [Gegen die Jahrhundertwende]. In: Skoczyński, Jana (Hg.): *Kołakowski i inni* [Kołakowski und die Anderen]. Kraków: Księgarnia Akademicka 1995, p. 148.

81 Sitek 2000, p. 119.

82 Fils, Mariola: Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej [Leszek Kołakowski: Ein Theoretiker der europäischen Kultur]. Kraków: Universitas 1994, p. 10.

83 Kołakowski, Leszek: Europa und die Illusion des kulturellen Universalismus. In: Ders.: *Narr und Priester. Ein philosophisches Lesebuch*. Hg., Nachwort v. Gesine Schwan. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, pp. 128–155, hier pp. 129ff.

84 Mencwel 1997, pp. 455ff.

85 Cf. den Essay Andrzej Mencwels: Was lässt es den Polen vermissen? In: Ders. 1997, pp. 5–24.

86 Kołakowski, Leszek: Die drei Hauptmotive des Marxismus. In: Ders. 1997, pp. 173–186, hier p. 174.

87 Mencwel 1997, p. 15, pp. 64ff.

stützte sich dabei auf die Grundlagentexte der anthropologischen Wende des Marxismus. In einer Frühschrift versuchte er jedoch, die Anthropologie Marx's ohne die *Manuskripte*, *Die deutsche Ideologie* und die Studie *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* zu rekonstruieren, um sich gleichzeitig in die Perspektive Brzozowski hineinzusetzen, der diese Texte noch nicht kannte.⁷⁹ Darüber hinaus beschrieb er die Anthropozentriertheit der Philosophie in seinem Artikel *Wovon leben die Philosophen?*: Die Philosophen sollten sich mit den Problemen des Menschen als gesellschaftliches Wesen beschäftigen. Das anthropologische Charakteristikum der Philosophie Kołakowskis wurde dann mit einem auf die Fragen der Kultur und der Kulturphilosophie gesetzten Akzent ergänzt. Man kann mit Andrzej Mencwel einverstanden sein: *Die Kultur und die Fetische* können auch als eine vom Revisionismus in die Richtung der Kulturphilosophie vollgezogene Wende interpretiert werden.⁸⁰ Mit anderen Worten markiert dieses Werk den Wendepunkt vom Ökonomismus zum Kulturalismus.⁸¹

Leszek Kołakowski näherte sich, auf den Spuren Brzozowski angesichts der Analyse der Eigentümlichkeiten der polnischen kulturellen Tradition, einer Untersuchung »der Entwicklungsgesetze der europäischen Kultur«, insbesondere einer Problematik des sog. »Universalismus« an.⁸² Wie er es feststellt, kann die europäische Kultur ohne Werturteile gar nicht definiert werden. Ihm zufolge ist es daher nötig, jene Elemente in den Vordergrund zu stellen, die für die europäische Region konstitutiv sind, denn diese Kultur sei nicht das Resultat einer Analyse, sondern einer Entscheidung. Die Kraft Europas wurde Kołakowski zufolge zweifelsohne von der Fähigkeit zur Selbstkritik gegeben. Aus dieser Fähigkeit müsse die Anthropologie entstehen, diese eigentümliche, ausschließlich europäische Wissenschaft, die dazu fähig ist, die eigenen Urteile und Denkgewohnheiten zu hinterfragen.

Der kulturelle Universalismus setzt dagegen nicht nur die Gleichwertigkeit der Kulturen, sondern auch den gleichen (ästhetischen oder diskursiven) Zugang zu ihr voraus. Ein paradoxer Zug dieses Universalismus' besteht im Verkennen des Unterschieds zwischen Universalismus und Exklusivität, Toleranz und Intoleranz, also des Unterschieds, der die Barbaren berechtigt, Barbaren zu sein. Nach Kołakowski soll die Lösung in einem beschränkten und inkonsequenten Universalismus bestehen, weil die übrige Welt am wenigsten für die bürgerlichen Menschenrechte, die demokratischen Institutionen und die intellektuellen Normen empfindsam sei.⁸³

Leszek Kołakowski und Andrzej Mencwel, trotz jeglicher Kritik, die Letzterer am Ersteren formulierte,⁸⁴ sind sich darin einig, dass die Übernahme der Werte des kulturellen Universalismus, die Kapitulation (um es mit John Rawls auszudrücken) vor dem liberalen Imperialismus eine durchaus inadäquate Antwort auf die besonderen intellektuellen Probleme der ostmitteleuropäischen Region sei. Im Sinne einer gemeinsamen Idee Kołakowskis und Mencwels müsse man den kulturellen Rahmen finden, der die barbarischen Züge Osteuropas ohne die Werturteile der »zivilisierten« Welt in sich fassen könne. Sie sahen ein, dass der Kollektivismus des Marxismus sowie die abstrakte Gesichtslosigkeit des Staates der historischen Tradition der Region keinesfalls fremd war.⁸⁵ In der Auffassung Kołakowskis wurde der romantische Aspekt des Marxismus – seine Kapitalismuskritik – eben gegen jene Vermittlung, jenen Gesellschaftsvertrag gerichtet, der den Grund des Liberalismus darstellt.⁸⁶

Das von Brzozowski aufgeworfene Dilemma, das Verhältnis der partiellen zur vollständigen Kultur, beschäftigte auch den Kulturwissenschaftler und Anthropologen Andrzej Mencwel. Die Untersuchung des geschichtlichen Werdegangs der ostmitteleuropäischen partiellen Kulturen bzw. die Anomalien ihres Funktionierens machte das Hauptthema seines Essaybandes *Vorfrühling oder Sintflut* aus. Er fragte: Warum sollte das Werk der Autoren der Ära des zerstückelten Polens nichts als »verspätetes Ersatzwerk bleiben«? Warum waren so viele intellektuelle Bemühungen nicht imstande, »in das Leben hineinzuwachsen und eine kulturelle Wirklichkeit in ihrer Zeit zu schaffen«? Er diagnostiziert, dass die Kommunikation zwischen dem westlichen Zentrum und der östlichen Peripherie auf die Vermittlung unpersönlicher und nicht nur angesichts einzelner Individuen, sondern auch einzelner Nationen gesichtsloser Stereotype beschränkt wurde. Er erkannte klar, dass die Kultur die allerwichtigste Dimension des Selbstverständnisses (der Grundbedingung des gegenseitigen Verstehens) ausmacht, und zwar »auf diesen Peripherien Europas, wo die Unabhängigkeit ein Postulat, die nationale Identität eine Aufgabe, die gesellschaftliche Struktur ein Anachronismus war«.⁸⁷

88 Mencwel 2006, p. 74.

90 Ibid., p. 60.

91 Ibid., p. 109, p. 102.

92 Ibid., p. 54.

Ein Vorschlag für den Ausweg wurde zehn Jahre später in der *Anthropologischen Anschauungsweise* gemacht. In diesem Werk lassen sich die Auffassung der Geisteswissenschaften als Wissensganzes und die die Tradition unterstützende Rolle der Kommunikation als grundsätzlich konservative Züge fassen. Der Verfasser entfaltet eine Perspektive, die sowohl in nationalem, als auch in internationalem Rahmen eine große Absorptionsfähigkeit besitzt. Seiner Ansicht nach habe die Wissensakkumulation einen national-kulturellen Zweck: Sie müsse nämlich, auch in der Zeit der neuen Medien, die Bewahrung der Empfindsamkeit der kulturellen Identität fördern. Fragwürdig ist jedoch, in welchem Maße Mencwel diese Akkumulation als möglich postulieren kann, wenn er eine harmonische Kooperation unter bedeutenden Persönlichkeiten bzw. kulturellen Institutionen voraussetzt: Diese Kooperation wäre zugleich Subjekt und Objekt der nationalen Kultur. Daher ist der wichtigste Gegenstand der kommunikationsphilosophischen Erwägungen nicht die Wechselwirkung der rasch verändernden Medien der Kommunikation, sondern die hinter den veränderten Umständen stehende Kommunikationsgemeinschaft. Insofern wird es für ihn möglich, Kultur und Kommunikationsgemeinschaft zu identifizieren.⁸⁸

In diesem Sinne ist diese Methode eine grundsätzlich phänomenologische: Statt ein etwaiges menschliches »Wesen« postulieren zu wollen, geht sie in der Analyse der sich in den interpersonalen Akten manifestierenden Erscheinungen vorwärts. In einer Ära, wo im Bereich der Kommunikation bzw. der Umgestaltung der politisch-ökonomischen Institutionen fast jedes Jahr in gewissem Sinne ein Neuanfang stattfindet, wollte Mencwel die Kultur als das Ausbleiben, sogar die Unmöglichkeit eines neuen Anfangs aufdecken. Zur Unterstützung diese These bot er ein Argument, dessen Tragweite über die ostmitteleuropäische Region hinausweist. So wäre die Einheit des kollektiven Gedächtnisses mit dem Mythischen, der primären Mündlichkeit, dem Vorwissenschaftlichen verknüpft, ungeachtet dessen, dass die Kanonisierung dieser Elemente durch die positive Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts vollbracht wurde. Daher sei die Synthetisierung der primitiven Elemente der *condition humaine* eine Lebensfrage.

Der Preis dieser Lösung, die grundsätzlich auf der Basis der antipositivistischen Wissenschaftsauffassung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bleiben soll, ist, dass dadurch die die Anthropologie von den Naturwissenschaften trennende Distanz in der Tat beibehalten wurde. Demzufolge kann das ostmitteleuropäische philosophische Denken seine hauptsächliche Eigentümlichkeit nach wie vor nicht überwinden, nämlich dass es im 17/18. Jahrhundert sich von der Entwicklung der Naturwissenschaften und einer auf den naturwissenschaftlichen Neuentdeckungen begründeten Ontologie endgültig losgerissen wurde. Mencwel hielt diese Eigentümlichkeit für unüberwindlich und argumentierte dafür, dass eine nach westlichem Muster konzipierte intellektuelle Einheit eines sich nach Osten erweiternden Europas durchaus unmöglich sei: Europa hat mit den bizarren, sonderbaren, »barbarischen« Zügen der ostmitteleuropäischen Region zusammenzuleben. Dementsprechend soll die nationale Perspektive keinen Nationalismus, sondern ein bewusstes methodologisches Element ausmachen.⁹⁰

Mencwel zufolge deuten die Lehren der historischen Anthropologie von Darwin durch Bronislaw Malinowski bis zu Claude Lévi-Strauss darauf hin, dass die osteuropäische Region jahrhundertlang nicht so sehr den »Zivilisierten«, sondern vielmehr den »Wilden« nahe kam. Ein eklatantes Beispiel dafür ist, dass im alten Polen neben der Schriftlichkeit der deutschen Städte auch die Mündlichkeit des polnischen Landes weiterlebte.⁹¹

Diese anthropologisch genannte Anschauungsweise und Methode ist nicht ideengeschichtlich fundiert, auch wenn sie sich ideengeschichtlicher Techniken bedient und ihr Gegenstand mit dem jener identisch ist: die Kultur schaffende Arbeit des Menschen in der Geschichte. Es sind jedoch zwei bedeutende Punkte, in denen sie sich von der Ideengeschichte unterscheidet. Einerseits beabsichtigt sie, außer der Historizität der einzelnen Sprachen und Wörterbücher auch die der anderen Segmente der Kultur zu untersuchen. Andererseits wird diese Analyse von Ideen und geschichtlich-kulturellen Erscheinungen anderer Art nicht mittels der Ausarbeitung einer jeweiligen historischen Semantik realisiert. So kann sie vermeiden, dass sich die in der Gesellschaft vorhandenen, angesichts der gesellschaftlichen Einheit und Kohäsion lebensbedürftigen Vorstellungen mit einer unmittelbaren Herausforderung werden konfrontieren müssen. Demgegenüber strebt diese Methode danach, einen begrifflich-methodologischen, interpretativen Rahmen auszuarbeiten, der die Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Ideengeschichte in sich fassen könnte.⁹² Das

93 Ibid., p. 64, p. 30f.

94 Zit. n. Ambrus 1985, p. 62:

»Stellt man die Frage so auf, so fällt ein wichtiger, äußerst negativer Aspekt der ungarischen historischen Entwicklung sofort ins Auge: das Nichtvorhandensein der philosophischen Kultur.«

95 Mencwel 2006, p. 87.

wichtigste Element dieser Anschauungsweise ist die Vermittlung: Sie verwirft nicht das, was als »irrig«, »veraltet«, »adelig/*szlachecki*« etikettiert werden könnte, sondern sie löst sie, durch das interpretative Moment der anthropologischen Vermittlung, in eine größere Einheit auf. Der Ideengeschichte ähnlich zeigt die Kulturanthropologie einen Ausweg aus jenem Dilemma der traditionell philosophiarmen ostmitteleuropäischen Kulturen, das das Wesen einer wünschenswerten synthetisierenden Geisteswissenschaft betrifft, und zwar dadurch, dass sie die historische Perspektive vom Historismus absondert. Daher kann die Kulturwissenschaft eine dem Marxismus anpassbare, ihn aber auch aufhebende integrative Wissenschaft werden.⁹³

In diesem Zusammenhang sollte man erwähnen, dass Lukács das Nichtvorhandensein einer ungarischen philosophischen Kultur nur signalisierte, und zwar im Kontext der ungarischen literaturhistorischen Debatten. Er dachte das Problem jedoch nicht weiter.⁹⁴ Dagegen unternahm Brzozowski die dazu nötigen Schritte im polnischen Kontext; deshalb kann man in Polen die erkenntnistheoretischen Gründe des heutigen Kulturalismus in seinem Werk verankern. Deshalb konnte auch zum Hauptzweck Andrzej Mencwels werden, die binären Oppositionen, die die gemeine Denkweise in Ostmitteleuropa grundsätzlich bestimmen, in der anthropologischen Anschauungsweise aufzulösen.⁹⁵

Diese Anthropologie ist eine schlechterdings historische: Sie wurde nicht nur durch jene Namen gekennzeichnet, auf deren Werke Mencwel sich stützte, sondern auch durch jene, die davon ausgespart blieben: Kant, Arendt, Plessner, Gehlen. Dadurch ist die historische Anthropologie zur Geschichtsphilosophie geworden, indem sie nicht das narrative, sondern das versöhnende Element hervorhob. So möge sie eine Lösung für jene Kulturen bieten, die die anthropologische Entzweiung (das Ständische gegen das Bürgerliche, das Prämoderne gegen das Moderne, das »Ländliche« gegen das »Urbane«, das Klerikale gegen das Liberale) in ihrer eigenen Identität tragen. Auf den Spuren Brzozowskis bot Mencwel eine weltliche, irdische, nicht messianisch-eschatologische Auflösung dieser Entzweiung. Dabei wird die Marx'sche-Hegel'sche Tradition nicht in die messianische Richtung, wie bei Lukács oder Benjamin, weitergedacht. Dies liefert ein Beispiel auch dafür, dass die Unterschiede der Philosophie von Lukács und Brzozowski nicht nur in ihren entfalteten Theorien, sondern auch in den verschiedenen Inspirationen ihres Denkens greifbar sind.

Schluss

Der Vergleich des Denkens von Georg Lukács und Stanislaw Brzozowski aus der Sicht des Prioritätenstreites zeigt, dass im Fall Lukács' die marxistische Wende auch mit einer Abkehr von der nationalen Problematik verbunden war, während sich Brzozowski gerade im Interesse eines besseren Verständnisses der polnischen Kultur um die Jahrhundertwende zum Marxismus wandte. Soll man bei Brzozowski rechtfertigen, warum sein Denken von internationaler Bedeutung sein könnte, ist bei Lukács dem Marxisten eher zu beweisen, warum sein Werk auch im nationalen Kontext bedeutend sein könnte.⁹⁶ Die philologischen Aspekte des Prioritätenstreites zwischen Lukács und Brzozowski machen nur eine Dimension der Problematik aus. Was die Untersuchung des Marxismus von Brzozowski vor dem Horizont des kollektives Selbstverständnisses betrifft, so schien zweifelsohne eine mehr versprechende Strategie zu sein, seinen Marxismus in die nationale Tradition einzuschreiben und die Lehren dieser Einschreibung zu entfalten, als ihn, nachträglich und von vornherein unmöglich, einer universell-europäischen Überlieferung anschließen zu wollen. Aus dieser Sicht ist das Werk Lukács' weniger kommunikationsfähig, ja fast kommunikationsunfähig, denn bis zum Ende hielt Lukács am Sieg eines übernationalen Kommunismus fest. Das Wanken zwischen Vergessen und Erinnerung: Dies wird auch Lukács, auch dem Lukács'schen Werk zuteil. Nicht nur Brzozowski braucht Lukács als möglichen Interpretationshorizont, sondern auch umgekehrt. Ihr Vergleich erhält auch dadurch eine besondere Kontur, weil man in Polen einen anderen Lukács interpretiert als in Ungarn: den, der der polnischen Intelligenz durch die französische Linke vermittelt wurde. Mit seinem sowjetischen Engagement, seinem Stalinismus setzte man sich nicht auseinander.

Angesichts unserer heutigen Fragestellungen und historischen Situation lässt sich festhalten, dass das Lukács'sche Denken eben darum seine Bedeutung gewissermaßen verloren hat, weil Lukács nicht nur ein »westlicher« Marxist, sondern auch ein »östlicher« Kommunist war. Seine zahlreichen Wendungen und Selbstkritiken zeugen sogar davon, dass

96 Tóth, Tamás: Georg Lukács – Ein Ungar auf der Suche nach Gattungsmäßigkeit. In: Bernbach, Udo/Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur – Politik – Ontologie. Opladen: Westdt. Verl. 1987, pp. 50-71.

97 Politt, Holger: Die polnische Frage bei Rosa Luxemburg. In: UTOPIE kreativ 129/130 (2001), pp. 604-613; cf. auch Walicki 1982, p. 389.

98 Cf. Márkus 1981, p. 129.

99 Miłosz 2000, p. 110.

100 Márkus 1982, p. 131.

101 Arato, Andrew/Breines, Paul: The Young Lukács and the Origins of Western Marxism. London: Pluto 1979, p. ix.

im Fall ideologischer oder politischer Maximenkollisionen es jederzeit die kommunistische Verpflichtung, d.h. die Treue zur Partei war, die vor den philosophischen Überzeugungen die Oberhand gewonnen hatte. Wegen seiner tragisch kurzen Laufbahn musste sich dagegen Brzozowski mit dem sowjetischen Sozialismus nicht konfrontieren. Deshalb ist für die Gegenwart das Verhältnis des polnischen Denkers zum Marxismus inspirierender: seine Entscheidung nämlich, statt den proletarisch-messianischen Korollarien des Marxismus sein kulturelles Potenzial in den Vordergrund zu stellen.

Geschichte und Klassenbewußtsein weist aus mehrerer Hinsicht »östliche«, »leninistische« Züge auf. Auch dies wird verhüllt, als man, statt wertezentrierte Analysen zu unternehmen, die Entscheidung der Prioritätenfrage in sich selbst forciert. Ein anderer großer Unterschied besteht zwischen ihnen angesichts der Beurteilung Rosa Luxemburgs. Luxemburg, die in *Geschichte und Klassenbewußtsein* von Lukács so hochgeschätzt wurde, stellte sich hartnäckig gegen alle Versuche, die die Wiederherstellung des aufgeteilten Polens zum Ziel hatten. Ihr Standpunkt rief während der Revolutionen 1906/07 die bittere Kritik Brzozowskis hervor.⁹⁷

Lukács ist sehr ferne fortgeschritten, bis zur Bejahung der blinden Parteidisziplin als dem einzigen Weg der Befreiung des Menschen.⁹⁸ Nach dem Zweiten Weltkrieg musste man diese Charakteristik seines Denkens schlechterdings retuschieren: Sie blieb bei Merleau-Ponty völlig im Hintergrund, während der Bahnbrecher des Prioritätenstreites, Czesław Miłosz, diese Lukács'sche Idee freilich begrüßte.⁹⁹ Der Gedanke wurde ebenfalls in den Hintergrund gerückt: Gibt es überhaupt einen Weg des historischen Werdegangs im Lukács'schen Werk, der die Phase des Kapitalismus für umgehbar hält, so führt er bestimmt durch das Beispiel der russischen Oktoberrevolution. Darum hielt György Márkus das intellektuelle Endresultat von *Geschichte und Klassenbewußtsein* für ein Fiasko.¹⁰⁰ Denn (und diese Einsicht wird völlig im polnischen Schrifttum des Themas vermisst) »die große Wirkung« eines Buches kommt lange nicht mit der Wahrheit oder Vorbildhaftigkeit seiner Lehre gleich.

Heutzutage, nachdem der Marxismus seine Herrscherposition in Ostmitteleuropa verloren hat und das Interesse an Lukács verhältnismäßig zurückgegangen ist, scheint eine vergleichende Analyse der Ansichten von Lukács und Brzozowski vor dem Horizont des westlichen Marxismus nicht mehr von erstrangiger Bedeutung zu sein. Der Prioritätenstreit hat seine Bedeutung verloren, wenngleich die Problematik keinesfalls vollständig erfasst wurde. Zu den offenen Fragen gehört v.a. die gründliche Bestimmung des Begriffs des westlichen Marxismus, der sich in den Werken Andrzej Walickis als ein fertig übernommener Begriff erweist. Dieses historischen, daher plastischen und kontestierten Begriffs bedient er sich in jenem Sinne, den ihm Maurice Merleau-Ponty gegeben hatte.¹⁰¹

Nichtsdestoweniger wird der Verlauf und Inhalt des Prioritätenstreites als ein erst-rangiges ideengeschichtliches und epistemologisches Problem der zukünftigen Forschung erscheinen müssen. Die Lehren über diese Streitigkeit und die über die Anwesenheit Lukács' in Polen im Allgemeinen weisen über sich hinaus. Aus wissenschaftlichen und philosophischen Aspekten betrachtet können sie zu einem besseren Verständnis der rezeptiven, eklektischen, rückständigen usw. Eigenschaften der nationalen Philosophie in Ostmitteleuropa und dadurch zur Bearbeitung der nationalen philosophischen Narrative beitragen. In einem weiteren Sinne können sie der besseren Erkenntnis der nach wie vor mit uns lebenden intellektuellen und wissenschaftlichen Vorurteile des vergangenen Systems und dadurch unserer kollektiven Selbsterkenntnis dienen.

Dr. Gábor Gángó, Mitarbeiter am Philosophischen Institut der Ungarischen Akademie der Wissenschaften.
 Forschungsschwerpunkte: politische Philosophie und Ideengeschichte, Kulturphilosophie und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts, deutsche philosophische Tradition des 18.-20. Jahrhunderts.
 Kontakt: gango@webmail.phil-inst.hu