

## GYÖRGY LUKÁCS, DIE LUKÁCS-SCHULE UND DIE BUDAPESTER SCHULE

György Lukács hat selbstverständlich in jeder Phase seines Schaffens eine grosse Wirkung ausgeübt. Der sich um den jungen Lukács (1902-1918) herausbildende Kreis aber, der sogenannte Sonntagskreis, kann nicht als eine "Schule" angesehen werden: unter seinen Mitgliedern befanden sich kaum Philosophen, und die sich später zu tatsächlich bedeutenden Sozialphilosophen bzw. Soziologen sowie wirklich anerkannten Kunstphilosophen und Kunstsoziologen entwickelnden Károly Mannheim bzw. Arnold Hauser fühlten sich damals schon weder mit Lukács noch mit einander allzu stark verbunden. Ohne den so genannten frühmarxistischen Lukács (1919-1932) ist die Frankfurter Schule offensichtlich unvorstellbar - doch konnte sie selbstverständlich nicht als Lukács-Schule bezeichnet werden. Auch um den Lukács der Moskauer Periode (1933-1944) entwickelte sich zwar erneut eine geistige Werkstatt (der Kreis der Literaturnyj kritik), doch hat die derzeitige Situation dort wohl kaum die Herausbildung einer "Schule" begünstigt. Auf diese Weise vermochte sich erst um den Lukács der Budapester Periode, nach 1945, eine im wahrsten Sinne des Wortes verstandene Schule zu gestalten: zunächst in der ersten Teilperiode (1945-1955), unmittelbar in den ersten Jahren nach dem zweiten Weltkrieg, in noch offener und eher spontaner Form an der Budapester Universität, in der zweiten Teilperiode (1956-1971), nun schon enger sowie organisierter, in der internen Emigration. Diese in der zweiten Teilperiode zustande gekommene organischere Gruppierung hat Lukács selbst (der in einer Debatte des Petőfizirkels 1956 als grösstes Unrecht bezeichnete, dass man in seinem Umfeld nicht die Herausbildung einer Schule gestatte) in einem seiner Artikel als "Budapester Schule" bezeichnet - welche natürlich nicht mit der zuvor auf dem Gebiet der Psychologie zustande kommenden und existierenden gleichnamigen Schule verwechselt werden darf.

### Die Lukács-Schule

György Lukács hatte zahlreiche Schüler hauptsächlich nach 1945 bzw. teilweise nach 1956, darunter Philosophen und auch Literaturwissenschaftler gleichermaßen. Unter seinen Philosophieschülern haben jene, die selbst nach den verschiedensten Lukács-Debatten (in unserer Periode nach der "ersten" von 1949 bzw. nach der auf internationaler Ebene geführten "zweiten" von 1958) zu Person und Ideen von Lukács hielten, ebenso wie die ihm auch nach seinem Tode - allgemein und grundsätzlich - betreffs philosophischer (sowie damit im Zusammenhang stehender politischer) Positionen seines späteren Syntheseversuchs treu Bleibenden den einen charakteristischen, man kann sagen orthodoxen Flügel der Lukács-Schule gebildet. Über diese gemeinsamen - von Fall zu Fall jedoch ziemlich voneinander abweichenden - Grundzüge hinaus aber hat ihre Tätigkeit nichts miteinander verbunden, denn die basierte auf dem eigenständigen, auf eigener Anstrengung und Mühsal beruhendem individuellen Schaffen.

### István Hermann

Einer der charakteristischsten Vertreter der orthodox-lukács'schen Strömung war sicherlich István Hermann (1925-1986). Ursprünglich studierte er am Budapester Rabbiseminar, dann zwischen 1945 und 1950 an der Budapester Universität. Im Seminar war er Schüler von Samu Szemere, an der Universität der von György Lukács. Obwohl Hermann zunächst in der zionistischen Bewegung mitwirkte, trat er 1947 der Kommunistischen Partei bei, aus der man ihn wiederum sehr schnell seiner Vergangenheit wegen ausschloss, um ihn dann erst in den

60er Jahren wieder in die eigenen Reihen aufzunehmen. Von 1950 bis 1956 war er deshalb Lehrer für Volkswirtschaft-Polytechnik, dann aber 1956-1958 auch Mitarbeiter des Institutes für Philosophie der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Nach 1956/57 war er im Laufe der zweiten Lukács-feindlichen Kampagne, während der so genannten "Lukács-Debatte", im Institut der einzige, der für die Person György Lukács, seine philosophischen und politischen Ansichten eintrat - und deshalb ab 1958 erneut als Gymnasiallehrer in Budapest wirkte. Infolge der Entspannung war er von 1965 bis 1967 zunächst am Institut für Theaterwissenschaft, von 1967 bis 1972 bereits wieder am Institut für Philosophie der UAW Mitarbeiter bzw. Hauptmitarbeiter. An der philosophischen Fakultät der Eötvös Universität in Budapest lehrte er schon 1957 und dann nach der Zwangspause erneut ab 1968. Zunächst war er Lehrbeauftragter, ab 1973 Universitätsprofessor und Leiter des Lehrstuhles für Philosophiegeschichte. Ab 1977 war er nach László Mátrai Leiter der philosophischen Lehrstuhlsektion. Nach dem Erwerb der Grade des Kandidaten bzw. des akademischen Dokortitels war er ab 1976 korrespondierendes und ab 1985 ordentliches Mitglied der UAW.

Ausgangspunkt der Analysen des ersten, vom philosophischen Gesichtspunkt her bedeutenden Buches Hermanns A POLGÁRI DEKADENCIA PROBLÉMÁI (1967) ist ein sozusagen das gesamte marxistisch-ästhetische Lebenswerk von Lukács begleitendes Dilemma: was kann oder muss von jener "bürgerlichen" Kultur genutzt werden, welche im letzten Jahrhundert des Bürgertums praktisch eine ganze Reihe negativer Begleiterscheinungen hervorbrachte? Dieses Problem - sagt Hermann - wird allgemein in zweierlei Weise aufgeworfen. Das Wesen der einen Annäherungsweise liegt darin, dass man strikt sämtliche Produkte der letzten Epoche der bürgerlichen Entwicklung, d.h. des "Zeitalters des Imperialismus" ablehnt und deklariert, dass es sich bei der modernen bürgerlichen Philosophie sowie der dieser Philosophie Ausdruck verleihenden avantgardistischen Kunst um den "Überbau der imperialistischen Epoche" handle, was heisst, dass sie für die neue, sozialistische Kultur weder irgendeine Bedeutung habe noch haben könne. Der anderen Auffassung gemäss ist alles - oder nahezu alles - was in der modernen bürgerlichen Philosophie und der avantgardistischen Kunst in Erscheinung tritt, eine Art mögliche Widerspiegelung der Wirklichkeit und bei den Problemen, die diese Kultur aufwirft, handelt es sich um reale, woraus wiederum folgt, dass wir in diesen Werken die lebendigen Vorbilder moderner Kunst und Philosophie zu erblicken haben. Laut Hermann kann die Frage nicht abstrakt beantwortet werden - konkrete Analysen sind vonnöten, auf die hinwieder sich die konkrete Frage bezieht, ob diese Kultur solche Werke hervorgebracht hat, die die Möglichkeiten der menschlichen Entwicklung bereichern - und wenn dies der Fall ist, so darf die bürgerliche kulturelle Entwicklung nicht strikt zurückgewiesen werden, sondern man hat sich das wirklich Wertvolle, wirklich Gehaltvolle anzueignen. Bei dieser Arbeit stützt sich Hermann auf das beliebte Motto "tertium datur" des späteren Lukács.

Hermann gibt sich nicht mit der Kritik der bürgerlichen Kultur zufrieden: er wünscht auch ein positives Gegenbeispiel zu bieten. In seinem Werk A SZOCIALISTA KULTÚRA PROBLÉMÁI (1970) formuliert er als wesentliche Aussage, dass der Zersplitterung der Realität der bürgerlichen Kultur das Wesen des Marx'schen bzw. marxistischen Weltbildes im Bestreben nach Totalität gegenüberstehe. Deshalb ist nur jene Gesellschaft und allein jene wissenschaftliche Methode als tatsächlich entwicklungsfähig sowie modern anzusehen, welche historische Entwicklung, anthropologisch-ethische Ansprüche des Menschen und humane Praxis nicht voneinander trennt. Produktion und Konsum, Arbeit und Freizeit haben gegenseitig eine dialektische Einheit zu bilden - die Freizeit nämlich ist gleichzeitig als Ruheperiode und produktive Freizeit aufzufassen, als die der Entwicklung von Fähigkeiten des Individuums dienende, tatsächlich freie Zeit. Vom Dogmatismus der späteren sozialistischen Entwicklung wurde dies versäumt, von der so genannten Praxisphilosophie hingegen einseitig überbetont. Theoretisch schafft der Sozialismus eine umfassende Chancensphäre zur Bekämpfung jeder Art von Entfremdung, welche Gelegenheit jedoch nur

dann realisierbar ist, wenn theoretisch und praktisch korrekte Erkenntnisse und Massnahmen, richtige Entscheidungen betreffs aufeinander aufbauender Alternativen diese Entwicklung charakterisieren.

Der Band A MAI KULTÚRA PROBLÉMÁI. KAPITALISTA KULTÚRA - SZOCIALISTA KULTÚRA (1974) stellt mittels paralleler Analysen die "kapitalistische" und "sozialistische" Kultur einander gegenüber. Demgemäss höhlt der moderne Kapitalismus neben dem ständig steigenden Grad der Zivilisation die Kultur immer mehr aus und setzt an ihre Stelle oft nur einen Kultus, dabei die Menschen zur Jagd nach Scheinwerten und Scheinbedürfnissen animierend. Die Entfremdung im Elend wird nun oftmals von der Entfremdung im Luxus abgelöst, der Mensch verarmt nicht materiell sondern kulturell, wird zum seiner menschlichen Werte beraubten Individuum - in der Welt der modernen Massenkommunikation nehmen die Menschen immer weniger klassische Werte an. Die so genannte sexuelle Revolution zum Beispiel gewährt scheinbar die Freiheit in der geschlechtlichen Sphäre, doch entsteht gleichzeitig eine Leere: selbst die feministische Bewegung erachtet es als Gleichberechtigung, wenn die Frauen sich jetzt entfremdete Verhaltensformen der Männer zu eigen machen. Die Alternativen werden ausschliesslich in der imaginären Sphäre realisiert und auf diese Weise versinkt der gesamte Prozess - worauf auch Marcuse verweist - im Kreislauf der Scheinalternativen. Die Entwicklung des Sozialismus aber hat Hermann vom Wesen her als kontinuierlich angesehen: demgemäss hat selbst der denkwürdige 20. Parteitag der KPdSU eher einen bedeutenden Meilenstein als den Wendepunkt der Entwicklung dargestellt. In der imaginären Sphäre des Sozialismus hingegen (was eigentlich den politischen und kulturellen Überbau bedeutet) ist ein ständiger Kampf um die richtige Wahl unter den Alternativen zu führen - und dabei, so meinte Hermann, hilft es nichts, wenn man nicht von den tatsächlich vorhandenen Notwendigkeiten und Möglichkeiten ausgeht, sondern ausschliesslich von der übrigens berechtigten abstrakten Kritik des Dogmatismus und dem abstrakt-humanistischen Utopismus: dies nämlich kann laut Hermann in gewissen Fällen - unabhängig von der Absicht - sogar konterrevolutionäre Gefahren in sich bergen.

Klar ist selbstverständlich, dass es sich bei diesen Gedanken zum Grossteil um Elemente der Gedankenwelt des "reifen" Marxisten Lukács handelte. Lukács aber hat seine Ideen auf dem Niveau der philosophischen Abstraktion beibehalten, während Hermann sie - darüber hinaus, indem er eine Reihe von Büchern populärwissenschaftlichen Charakters für die Jugend schrieb - unmittelbar mit der politischen Sphäre in Verbindung brachte. Seine Ideen gestalteten sich damit nicht allein zu einer popularisierten Form der Ideen des den "realexistierenden Sozialismus" bejahenden und auf seine Reform vertrauenden Lukács, sondern sogar oft zu einer vulgarisierten Variante. Hermann hat zwei Bücher über Lukács publiziert, zunächst LUKÁCS GYÖRGY GONDOLATVILÁGA. TANULMÁNY A XX. SZÁZAD EMBERI LEHETŐSÉGEIRŐL (1974) und dann auch eine Biographie (1985). In ersterem Werk formuliert er die These, dass der Strategiezentrismus von Lukács - welcher übrigens mit gewissen Vorteilen einher ging - bei ihm doch allgemein die konkrete Analyse gewisser konkreter Situationen abstrakt gestaltete. Hermann hingegen, so kann man sagen, ging allzu konkret an die bestehenden konkreten Verhältnisse heran, kam in einen allzu engen Kontakt mit ihnen. Dies wiederum hat zwangsläufig dazu geführt, dass die von ihm vertretenen Ideen nicht in ihrer Reinheit erhalten blieben. Agnes Heller - die über viele Jahre hinweg seine Gattin war - hat ihm in ihren Erinnerungen vor allem dies als Fehler angerechnet.

István Mészáros

Das ein wirklich bedeutendes Lebenswerk zustande bringende - und zumindest im Westen bekannteste - Mitglied der traditionellen Lukács-Schule ist István Mészáros (1930). Er studierte Philosophie an der Budapester Universität als Schüler von Lukács und später an der Universität von Jena. In Ungarn war er der erste Kandidat der Philosophie, von 1953 bis 1956 Assistent bei Lukács. Obwohl man ihn 1956 zum Adjunkt ernannte, emigrierte er nach der Niederschlagung der Revolution. Von 1956-1959 war er Dozent an der Universität von Turin, zwischen 1959 und 1961 Forscher an der Universität London. Wiederum als Dozent weilte er von 1961-1966 an der St. Andrews Universität von Schottland bzw. in Brighton von 1966-1972 an der Universität von Sussex. Als Professor wirkt er von 1972-1976 an der York Universität von Toronto sowie an der Universität von Sussex zwischen 1977 und 1992, zuletzt als Professor Emeritus. Nach langen Jahrzehnten der Vergessenheit wurde er 1995 in der Heimat unter die externen Mitglieder der UAW aufgenommen. Noch 1951 verlieh man ihm den Attila-József-Preis bzw. 1970 den Isaac-Deutscher-Preis, 1992 bekam er den György-Lukács-Preis.

Sein vor der Emigration in Ungarn erschienenenes erstes Werk über das Verhältnis von Satire und Wirklichkeit, SZATIRA ÉS VALÓSÁG. ADALÉKOK A SZATIRA ELMÉLETÉHEZ (1955) birgt die Hoffnung auf einen bedeutenden Ästheten. In der Emigration wird seine Schrift über Lukács und den Aufstand der ungarischen Intelligenz im Petőfizirkel in italienischer Sprache publiziert: LA RIVOLTA DEGLI INTELLETTUALI IN UNGHERIA: DAL DIBATTIO SU LUKÁCS AL CIRCOLO PETŐFI (1958), ebenso jene über die Stellung von Attila József in der modernen Dichtung: ATTILA JÓZSEF E L'ARTE MODERNA (1964). Unter seinen englischsprachigen Werken geht das erste auf die Entfremdungstheorie von Marx ein: MARX'S THEORY OF ALIENATION (1970) - es zeigt die Wurzeln der Marxschen Theorie in der klassischen Philosophie auf, auch die Entfremdung als Grundkonzept gleichermaßen beim jungen und älteren Marx, deren Aspekte die wirtschaftliche, politische, ontologische und moralische sowie ästhetische Entfremdung sind. In seinem folgenden Werk THE NECESSITY OF SOCIAL CONTROL (1971) ist er hingegen darum bemüht nachzuweisen, dass sich der Kapitalismus tatsächlich in einer Krise befindet und aus diesem Grunde eine gesellschaftliche Kontrolle unbedingt vonnöten ist. Grosse Wirkung zeigte sein über die Dialektik-Konzeption von Lukács geschriebenes Werk LUKÁCS' CONCEPT OF DIALECTIC (1972), in welchem er die Dialektik von Geschichte und Klassenbewusstsein, Lukács's Konzeption der Totalität analysiert, die - wie er behauptet - aktueller sei denn je. Praktisch eine Ergänzung dazu ist sein über Sartre und die Möglichkeiten der (westlichen) Freiheit geschriebenes Werk THE WORK OF SARTRE: SEARCH FOR FREEDOM (1979). Sein über das Verhältnis von Philosophie, Ideologie und Sozialwissenschaft geschriebenes Buch PHILOSOPHY, IDEOLOGY AND SOCIAL SCIENCE. ESSAYS IN NEGATION AND AFFIRMATION (1986) weist allgemein den ideologischen Charakter der Wissenschaft und innerhalb jener den der Idealtypen von Max Weber nach, während die analytische Philosophie bzw. jene Heideggers als Erscheinungen der Entfremdung aufgezeigt werden, ebenso wie die Tatsache, dass die Überwindung entfremdeter Arbeit und Arbeitsteilung in der Sphäre von Emanzipation und Revolution, Autonomie sowie Spontaneität möglich ist. Seine umfassenden Werke über die Macht der Ideologie, THE POWER OF IDEOLOGY (1989) bzw. über die Möglichkeit des Überwindens der kapitalistischen Gesellschaft BEYOND CAPITAL. TOWARD A THEORY OF TRANSITION (1995) gehen auf die Schattenseiten der unkontrollierbaren wirtschaftlichen und politischen Macht, auf die prinzipiellen Grenzen der kapitalistischen Produktion, die zerstörerischen Auswirkungen auf gesellschaftliche Lebensbedingungen sowie die historische Mission der sozialistischen Kritik ein. Mészáros glaubt bis zum Schluss unerschütterlich an die Ideen von Marx und Lukács bzw. den Wahrheitsgehalt neolinker sowie neomarxistischer

Ideen. In jedem seiner Werke legt er ein authentisches Zeugnis hiervon ab, selbst dann, wenn dem Leser diese niveauvolle und reine Darlegung oft abstrakt oder steril erscheint.

### 3. Dénes Zoltai

Dénes Zoltai (1928) studierte von 1946-1950 als Eötvös-Kollegiat an der Budapester Universität Literatur und Philosophie. Bei György Lukács war er von 1950 bis 1953 Aspirant und danach als Lehrer am Gymnasium tätig. Zwischen 1962 und 1972 war er Mitarbeiter des Institutes für Philosophie der UAW, von 1972-1977 Dozent am Lehrstuhl für Ästhetik der Eötvös Universität Budapest, ab 1973 Professor, stellvertretender Direktor des Institutes für Philosophie der UAW bzw. wissenschaftlicher Konsulent zwischen 1979 und 1988, anschliessend wieder Professor am Lehrstuhl der Ästhetik, ab 1998 im Ruhestand. Er ist Vizepräsident des Kuratoriums der Lukács-Stiftung, wurde 1968 Kandidat und erhielt 1979 den akademischen Dokortitel. Der Ferenc-Erkel-Preis wurde ihm 1981 verliehen.

Er befasst sich mit der Ästhetik und in erster Linie mit der Ästhetik der Musik. Das erste seiner diesbezüglichen bedeutenderen Werke ist die *A ZENEESZTÉTIKA TÖRTÉNETE - ETHOSZ ÉS AFFEKTUS* (1966), das die Geschichte der Musikästhetik von der Antike bis Hegel behandelt, während der Studienband über das Menschenbild der modernen Musik *A MODERN ZENE EMBERKÉPE. ZENEESZTÉTIKAI TANULMÁNYOK* (1969) eine verständliche Analyse des Lebenswerkes von Liszt und Wagner, Schopenhauer und Kierkegaard, Schönberg und Adorno bietet. Mehrmals verlegt wurde seine kurze Geschichte der Ästhetik *AZ ESZTÉTIKA RÖVID TÖRTÉNETE* (1972), welche die Erörterung der klassischen Ästhetik und vor allem jene Hegels und natürlich Lukács's in den Mittelpunkt stellt. Seine Bücher über Bartók: *BARTÓK NEM ALKUSZIK* (1976) bzw. über Lukács: *EGY IRÁSTUDÓ VISSZATÉR. LUKÁCS GYÖRGY 1945 UTÁNI MUNKÁSSÁGÁRÓL* (1985) stehen ebenfalls im Dienste der Wahrung klassischer Traditionen der ungarischen Kultur.

### 4. Miklós Almási

Miklós Almási (1932) studierte von 1951-1954 an der Philosophischen Fakultät der Eötvös Universität, war zwischen 1954 und 1957 Aspirant und 1957/58 Adjunkt am Lehrstuhl für Philosophie. Aus politischen Gründen lehrte er von 1958 bis 1962 an einer Mittelschule, konnte ab 1962 wieder als Mitarbeiter am Institut für Theaterwissenschaften tätig sein und war in der Zeit von 1976-1978 dessen Direktor. Ab 1978 leitete er den Lehrstuhl Ästhetik der Eötvös Universität. Von 1967 bis 1978 war er Redakteur der Zeitschrift *Kritika*, ab 1986 Vorsitzender des Redaktionskomitees der *Magyar Filozófiai Szemle*. Im Jahre 1966 wurde er Kandidat, Doktor der Akademie im Jahre 1972, korrespondierendes Mitglied der Akademie ab 1987 und ordentliches Mitglied dann ab 1993. Der Attila-József-Preis wurde ihm 1967 und 1977 zuerkannt.

Sein philosophisches Wirken erfasst eine wirklich breite Skala. Seine ersten Werke sind Analysen des modernen Dramas und der Dramenentwicklung: *A MODERN DRÁMA ÚTJAIN. AZ ÚJABB DRÁMATÖRTÉNET ÉS A SHAKESPEAREI HAGYOMÁNYOK* (1961), *MASZK ÉS TÜKÖR. ESSZÉ A DRAMATURGIÁRÓL* (1966), *ELLIPSZIS. TANULMÁNYOK* (1967), *A DRÁMAFEJLŐDÉS ÚTJAI. EGY MŰFAJ TÖRTÉNETE GOETHÉTŐL O'NEILLIG* (1969). Im Anschluss daran folgt aber eine an die Ontologie von Lukács anknüpfende philosophische Analyse mit *A LÁTSZAT VALÓSÁGA* (1971). Sein folgendes Buch spiegelt die Erlebnisse einer Amerikareise wieder und die damit verbundenen Gespräche mit Galbraith, Marcuse, Riesmann usw: *REZGÉSSZÁMOK. BESZÉLGETÉS A MAI AMERIKÁRÓL* (1974), wobei der Eindruck entsteht, Lukács's Lebenswerk stehe in

Amerika vor einem Durchbruch. Es folgen dann aktuelle literarische Studien: KÉNYSZERPÁLYÁN. ESSZÉK, TANULMÁNYOK (1977) sowie Parabeln zu verschiedensten gesellschaftlichen Symptomen: PÉLDÁUL A SZIRUP (1979), da es zu einer theoretischen Analyse sozusagen an Begriffserfassung mangelt, ebenso wie an der Möglichkeit soziologischer Forschung. Es folgt das Buch AZ ÉRTELEM KALANDJAI (1980), welches in bezug auf Montaigne und Machiavelli, Hegel und Sade (als Satirespiel des Rationalismus) das Verhältnis von Vernunft und Geschichte erkundet. Anschliessend folgt im Zusammenhang mit Tschechow erneut ein Band über das moderne Drama, MI LESZ VELÜNK, ANTON PAVLOVICS? (1985). Im darauffolgenden Buch A HIÁNYJEL MOSOLYA (1986) aber erörtert er nun das wirklich grosse Problem - und zwar im Zusammenhang mit der Analyse von Hegel, Marx, Kierkegaard und Lukács - ob die "Grosse Theorie" der Philosophie wieder auferstehen könne. Mit seiner so genannten Anti-Ästhetik: ANTIESZTÉTIKA. SÉTÁK A MŰVÉSZETFILOZÓFIÁK LABIRINTUSÁBAN (1992) weist er dem Leser den rechten Weg im "Irrgarten" der klassischen und modernen Kunstphilosophien. Seine in den vergangenen Jahren publizierten Bände: LÉGHAJÓ MANHATTAN FELETT. KALANDOK A WALL STREETEN ÉS HOLLYWOODBAN (1992), NAPÓRA A TIMES SQUAREEN. A PÉNZ FORRADALMA AZ EZREDEVÉGEN (1995), ÜVEGGOLYÓK. AZ EZREDEVÉG GLOBÁLIS JÁTSZMÁI (1998) stellen packende und erstaunlich sachkundige Analysen der sich globalisierenden Welt und der wirtschaftlichen sowie finanziellen Beziehungssysteme ihrer amerikanischen Zentrale dar. Im Laufe seines Schaffens hat sich Almási übrigens stufenweise und ständig stärker dem unorthodoxen Flügel der Lukács-Schule, den Standpunkten der sogenannten Budapester Schule angenähert.

## II. Die Budapester Schule

Die Denker der „Budapester Schule“ waren Ferenc Fehér, Ágnes Heller, Mihály Vajda und György Márkus. Wenn auch nicht auf dieselbe Weise, so beschreiten doch alle denselben paradigmatischen Weg, nämlich der Abwendung von den Marx-Lukács'schen Einflüssen bis hin zur umfassenderen Aufgabe der radikalen Philosophie. Sie beginnen als Schüler bzw. Mitarbeiter von György Lukács, als kritische Marxisten der von Lukács gewünschten "Budapester Schule" - doch wendet sich ihre mit dem Ruf der "Renaissance des Marxismus" begonnene Tätigkeit immer mehr von den ursprünglichen Traditionen ab: anstelle der Reformierung des Marxismus gelangen sie zur dessen Destruktion. Sie reagieren allerdings nicht einheitlich auf den Zerfall der "umfassenden Darstellung" des Marxismus, die Aufhebung seiner theoretischen Deutungskraft und die Zerstörung seiner praxisorientierten Fähigkeit. Bei Fehér, Heller und Vajda führt die Auflösung an sich auch allgemein schon zur Unglaubwürdigkeit einer jeden Art grosser Schilderung. Hinsichtlich der sich auf diese Weise herausbildenden postmodernen Attitüde beginnen Fehér und Heller die resignierter-reflektierendere, Vajda hingegen eine glücklicher-affirmativere Variante zu vertreten. Sich dem Zeitgeist widersetzend kommt Márkus dagegen über die Aufgabe der umfassenden marxistischen Darstellung durchaus nicht bei der Postmoderne an. Er selbst bezeichnet seine Einstellung auch heute noch als eine postmarxistische: das Programm der Aktivisten zur Umgestaltung der Welt hat demnach versagt und der Marxismus ist als Tradition zwar abgeschafft, doch blieb die Bedeutung einiger marxistischer Fragestellungen bis in die Gegenwart erhalten.

Ferenc Fehér

Ferenc Fehér (1933-1994) begann seine Studien am Budapester Lenin-Institut (derzeit die einzige Institution mit philosophischer Ausbildung), die er – nach- dem er wegen seines politischen Standpunktes zeitweilen entfernt worden war -schliesslich 1956 an der Eötvös Universität beenden konnte. Infolge seiner radikalen kritischen Ansichten wurde ihm lange Zeit hindurch kein wissenschaftlicher Status zuerkannt. Er unterrichtete in Grundschulen, für mehrere Jahre als Ungarischlehrer am Technikum, bevor er Aspirant bei György Lukács wurde. Selbst die Ernennung zum Zeitschriftenredakteur war nur für einige wenige Monate gültig. Er war nicht direkt von dem gegen die Mitglieder der Budapester Schule geführten “Philosophenprozess” (1973) betroffen, doch entschied er sich gemeinsam mit seiner Gattin Ágnes Heller im Jahre 1977 für die Emigration. Zunächst fanden sie in Australien eine Heimstatt, später folgte die Übersiedlung in die Vereinigten Staaten. Zuerst war Fehér Forscher an der Universität von Canberra bzw. Melbourne, danach lehrte er in New York an der New School for Social Research. Nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems heimgekehrt, erwartete ihn an der Budapester Universität die Stelle als Forschungsprofessor. Eine meritorische Tätigkeit konnte er aber schon nicht mehr ausüben - mit 61 Jahren, voller Pläne, ereilte ihn der Tod.

Fehérs theoretische Tätigkeit beginnt mit Literaturkritiken und ideengeschichtlichen Abhandlungen. Seine erste selbständige Arbeit ist eine grossangelegte Dostojewski - Monographie: *AZ ANTINÓMIÁK KÖLTŐJE. DOSZTOJEVSZKIJ ÉS AZ INDIVIDUUM VÁLSÁGA*, die im Jahre 1972 erscheint. Der Zensur fallen seine Auswahl philosophischer Essays bzw. die umfassende, die späten Werke Sartres analysierende Studie zum Opfer. In der Emigration widmet er zunächst gemeinsam mit Ágnes Heller und György Márkus der Analyse des so genannten realexistierenden sozialistischen Systems eine Monographie von einem kritischen marxistischen Standpunkt aus. (*DICTIONARY OVER NEEDS. AN ANALYSIS OF SOVIET SOCIETIES*, 1983). Später verfasst er als Ergebnis seiner langandauernden ideengeschichtlichen Forschungen ein eindrucksvolles Buch über das Jakobinertum (*THE FROZEN REVOLUTION*, 1987). Seine gemeinsam mit Ágnes Heller verfassten Werke bilden eine ganze Serie. Dazu zählen *MARXISME ET DÉMOCRATIE* (1981) über das Verhältnis von Marxismus und Demokratie in französischer Sprache, *UNGARN '56. GESCHICHTE EINER ANTISTALINISTISCHEN REVOLUTION* (1982) über die Revolution von 1956 in Ungarn in deutscher Sprache, erneut in deutscher Sprache *DIE LINKE IM OSTEN - DIE LINKE IM WESTEN* (1986) über die Beziehungen der Linken im Osten und Westen. Publiziert werden weiterhin - nun bereits in Ungarn - Essaysammlungen, die dem System “nach Jalta” und seinem Zerfall mit *JALTA UTÁN: KELET-EURÓPA HOSSZÚ FORRADALMA JALTA ELLEN* (1990), den “ruhmreichen Revolutionen” Osteuropas mit *KELET-EURÓPA “DICSŐSÉGES FORRADALMAI”* (1992) sowie dem “Pendel der Modernität” mit *A MODERNITÁS INGÁJA* (1993) gewidmet sind.

Das Dostojewski-Buch aus dem Beginn seiner Laufbahn ist gleichzeitig ein ästhetisches und philosophisch-anthropologisch-geschichtsphilosophisches Werk. Wie der erste Satz, ästhetischen Wert und anthropologisch-geschichts-philosophische Thesen unmittelbar miteinander verbindend formuliert, besteht die unwiederbringliche Grösse Dostojewskis darin, dass es sich bei ihm um den repräsentativen Dichter der Krisensymptome des bürgerlichen Individuums handelt. Philosophische Anthropologie bzw. Geschichtsphilosophie bauen auf diesem Abbild der Krise des bürgerlichen Individuums auf: man zeigt den zeitgenössischen neomarxistischen Konflikt des Widerspruches von Personen beiderlei Geschlechts und die Entfremdung als Krise des modernen Individuums auf. Das skizzierte Tableau erachtet die moderne bürgerliche Gesellschaft als unabkömmliche Manifestation des progressiven und problematischen Globalzustandes: es stellt sie als eine die Entfaltung der Individualität ermöglichende, gleichzeitig aber die Gemeinschaftlichkeit abbauende Epoche dar. Die auf die Vergegenständlichungs-Kategorie Lukács's in der frühen marxistischen Epoche und den Antinomie-Begriff Kants eingehende Analyse reflektiert auf

Entstehung der Krisenepoche und deren Vertiefung mittels Darlegung der “Zyklen schlechter Antworten” - von der Romantik über Kierkegaard bis zu Nietzsche - im Hinblick auf die Herausforderungen des Zwiespaltes von “Interessenethik” und “Liebesethik. Jene die traditionelle Anthropologie dekonstruierende und eine dem Existentialismus verwandte Anthropologie ausführende Arbeit geht auf die Werke Dostojewskis vom Gesichtspunkt der Ethik, der Politik und der Konfession ein, um schliesslich zur Ästhetik zu gelangen: auf das die Krise des Individuums analysierende Einführungskapitel gibt dann das die Krise des Romans analysierende Schlusskapitel eine Antwort. Die Romanästhetik von Fehér hat eine umfassende Debatte betreffs der Romantheorie des jungen Lukács angeregt. Während Letzterer die ästhetischen Produkte des archaischen und kapitalistischen Zeitalters sowie die Hochwertigkeit des Epos der Minderwertigkeit des Romanes gegenüber stellt, sieht Fehér (das prosaische Wesen des Romans adäquat zur Entwicklungsstufe der sich in der bürgerlichen Gesellschaft entfaltenden geschlechtlichen Kräfte einschätzend) die Romanform als Erscheinungsform der menschlichen Emanzipation des jeweils historischen Abschnitts an. Demgemäss besteht die spezifische Grossartigkeit des Romans - als einer von der bürgerlichen Gesellschaft hervorgebrachten echten Kunstgattung – darin, dass sie im wesentlichen in ihrer Struktur all jene Kategorien beinhaltet, welche der Kapitalismus als die erste “rein soziale”, also im weiteren nicht auf “natürlicher” Lebensweise basierende Gesellschaft, hervorbringt.

Theoretischer Hintergrund weiterer gross angelegter Werke von ihm, die disziplinarisch zur politischen Philosophie zählende Kritik des “realexistierenden Sozialismus” bzw. die Analyse des Jakobinertums, ist eine weitgefächerte Modernitätstheorie. In seiner Darstellung der Modernisierungstheorie - die er auch in mehreren, gemeinsam mit Ágnes Heller geschriebenen Essays erörtert - gestalten drei “Logiken” den “Modernitätsraum”: die funktionelle Arbeitsteilung, die Technologie, die Logik des Regierens. Die Logik der funktionellen Arbeitsteilung verteilt die Mitglieder der Gesellschaft auf die Funktionen von Produktion und Reproduktion, Verteilung und Neuverteilung; die Logik der Technologie ist auf die Erringung der Herrschaft über die Natur, die Schaffung der spezifisch humanen Sphäre ausgerichtet; die Logik des Regierens integriert teilweise die zwei ersteren und schafft zum anderen die Möglichkeit zur Entfaltung unserer auf die Freiheit ausgerichteten Fähigkeiten. Institutioneller Mittelpunkt der Logik der funktionellen Arbeitsteilung ist der Markt bzw. der sich auf seiner Grundlage entfaltende Kapitalismus; das Ergebnis der Logik der Technologie ist die Industrialisierung; und Folge der Logik des Regierens hingegen die Demokratie. Kapitalismus, Industrialisierung und Demokratie sind einander bedingende und ergänzende Entwicklungstendenzen, die gemeinsam den als “Modernität” bezeichneten Spielraum erschaffen. Das Wesen der Kritik von Fehér am “realexistierenden Sozialismus” beruht auf der Einsicht in diese Logiken der Modernität. Nach Auffassung Fehérs realisieren die Gesellschaften “sowjetischen Typs” eine verzerrte Form der Modernität: sie sind der Beweis für die ungleiche Geltendmachung der Logiken der Modernität. Restlos kommt ausschliesslich die Industrialisierung zur Geltung; ermöglicht wird allein eine verstümmelte Form des kapitalistischen Marktes; und die Demokratie nimmt ausschliesslich in Form des scheinheiligen Einparteiensystems Gestalt an. Die sich selbst als sozialistisch bezeichnenden Systeme weisen in Wahrheit keinen sozialistischen Charakter auf. Ihre Gestalter, die ursprünglich durch sozialistische Absichten inspirierten, dann aber zum Grossteil gewandelten Bewegungen sowie die später verzerrten Theorien entsprachen inmitten der aufs Abstellgleis geratenen Modernisierungsbestrebungen und erstarrten Gesellschaftsstrukturen tatsächlichen sozialen Anforderungen und Tendenzen. Sie haben jedoch zur Schaffung solcher Systeme geführt, die zwar tatsächlich antikapitalistische Einrichtungen waren - aber keine sozialistischen, sondern abstossende Zerrbilder all dessen, wofür die Sozialisten gelebt und gekämpft hatten. Vom Wesen her handelt es sich hier um Bedürfnisdiktaturen, um sich im Zeichen ideell hyperrationeller Zielsetzungen organisierende,



tatsächlich aufgrund starker interner Irrationalitäten funktionierende Einrichtungen. Bei ihren "klassenlosen" Gesellschaften handelt es sich in Wirklichkeit um politische Gesellschaften mit politisch-staatlicher Kontrolle über die Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens und einer ausschliesslich als Anhängsel des politischen Staates fungierenden Zivilsphäre. Auf diese Weise konnte sich keinesfalls der in den Marxschen Visionen an Bedürfnissen reiche und in der Artikulierung seiner Bedürfnisse freie Mensch entwickeln: das haben die Machtzentren mit ihren kontinuierlichen "gemeinschaftsorganisatorischen" Bestrebungen das "erzwungene Zusammenleben" gestaltend, mit ihrem "verzerrten Radikalismus" unmöglich gemacht.

Die Theorie der Modernität liefert für Fehér gleichfalls den Schlüssel zur Auslegung des Phänomens des Jakobinertums. Das Jakobinertum - mit seiner zwiespältigen, gleichzeitig moralisierenden und pessimistischen Anthropologie, mit seiner den Mittelpunkt der moralischen Vervollkommnung in den allmächtigen politischen Staat einbettenden Einstellung - bildete bei Fehér bereits einen bedeutenden Bestandteil der die ideologischen Antezedenzen der "Bedürfnisdiktatur" beschreibenden Darlegungen, geriet dann aber in seiner darauffolgenden Monographie bezüglich der französischen Revolution - das umfassende historische Material in weitgefächerte geschichtsphilosophische und politisch-philosophische Zusammenhänge bringend - geradezu in den Mittelpunkt. In Fehérs Darstellung handelt es sich beim Jakobinertum um die Bewegung der Geburt der Modernität, d.h. um eine streng genommen an der Epochengrenze stehende Erscheinung. Die Jakobiner stehen demgemäss in der Mitte zwischen Antike und Modernität, und zwar nicht nur in politischer Hinsicht - wie das auf ihre illiberale Demokratiekonzeption zutrifft - sondern auch im gesellschaftlich-ökonomischen Sinne. Ihre die "revolutionäre" Regierung ermöglichende Bewegung gestaltet sich als Resultante dreier Faktoren: infolge der Verknüpfung des den Revolutionsprozess über alle Grenzen hinaus fortzusetzen wünschenden Radikalismus, infolge der radikalen politischen Ziele und sozialer Forderungen bzw. der Ablehnung parlamentarischer und parteipolitischer Institutionen. Sie verfügen über keinerlei positive gesellschaftlich-wirtschaftliche Strategie, bringen also auch keinerlei "Protozialismus" zustande, gestalten aber doch derart komplexe Neuerungen, Ideen und Institutionen der modernen Welt, ohne welche der spätere Sozialismus nicht hätte konzipiert werden können. Mit ihrem Hyperrationalismus, ihrer die Gewalt heiligenden Einstellung, ihrer die Menschen ausschliesslich als soziales Material ansehenden Arroganz kreieren sie eine politische Mythologie: sie erschaffen das verhängnisvolle Muster des erlösenden intellektuellen Rationalismus.

Anhand der Konzeption der Bedürfnisdiktatur bzw. der Jakobinertum-Theorie ist es nicht schwer, die östliche Erfahrung des "realexistierenden Sozialismus" bzw. die westliche Erfahrung des Treffens mit der linken radikalen Intelligenz zu entdecken. Die Bedürfnisdiktatur-Konzeption wird infolge der Erfahrung ersterer geboren: Fehér und seine Co-Autoren konfrontieren das System mit den Marxschen Intentionen bzw. weisen die Diskrepanz zwischen beiden nach. Die Jakobinertum-Theorie entsteht auf Anregung letzterer Erfahrung, wird im Gegensatz zum Radikalismus der die Unterdrückungssysteme verteidigenden linksgerichteten Intelligenz konzipiert.

Ágnes Heller

Ágnes Heller (1929) beendete die Budapester Universität als Schülerin von György Lukács, lehrte dort ab 1952 Philosophiegeschichte und Ethik, wurde aber 1958 infolge der "zweiten" Lukács-Debatte aus politischen Gründen entlassen. Vorübergehend arbeitete sie als Lehrerin an einer Mittelschule, war ab 1963 am Institut für Soziologie der UAW tätig, wurde aber auch hier 1973 im Anschluss an den im Interesse der Hemmung des Reformablaufes konstruierten „Philosophen-Prozess“ entlassen. Nach einigen Übergangsjahren verbrachte sie ab 1977

gemeinsam mit Ferenc Fehér die Jahre in der Emigration. Im Anschluss an den politischen Wandel kehrte sie, die Professorenstellung in Übersee beibehaltend, in die Heimat zurück, als Universitätsprofessor in Budapest, Debrecen und Szeged in der heimischen Hochschulbildung tätig werdend. Da es sich bei ihr um eine ungemein produktive Autorin handelt, schafft sie ein ausserordentlich umfassendes Lebenswerk. Noch in Ungarn schreibt sie ihre Doktorarbeit über János Erdélyi (1952), die Kandidatsdissertation CSERNISEVSZKIJ ETIKAI NÉZETEI. AZ ÉRTELMES ÖNZÉS PROBLÉMÁJA (1956), die Dissertation als Doktor der Akademie AZ ARISTOTELÉSI ETIKA ÉS AZ ANTIK ETHOS (1966); ein Buch widmet sie der Ethik des Dichters Kosztolányi: AZ ERKÖLCSI NORMÁK FELBOMLÁSA. ETIKAI KÉRDÉSEK KOSZTOLÁNYI DEZSŐ MUNKÁSSÁGÁBAN (1957), eines den Denkern der amerikanischen Moralsoziologie: A MORÁL SZOCIOLÓGIÁJA VAGY A SZOCIOLÓGIA MORÁLJA (1964) sowie der Menschauffassung der Renaissance mit A RENESZÁNSZ EMBER (1967); Sammelwerke stellt sie mittels ihrer ethischen Studien zusammen: ÉRTÉK ÉS TÖRTÉNELEM (1969), PORTRÉVÁZLATOK AZ ETIKA TÖRTÉNETÉBŐL (1976). Auf der Grundlage ihrer Vorträge erarbeitet sie eine systematische Ethik: A SZÁNDÉKTÓL A ÖVETKEZMÉNYIG. ELŐADÁSOK AZ ÁLTALÁNOS ETIKÁRÓL (1970); nach den gesammelten Studien (1966) legt sie in der grossangelegten Monographie A MINDENNAPI ÉLET (1970) Rechenschaft zu den Problemen des Alltagslebens ab. Die Studienreihe aus der neolinken Epoche wird schon zum Grossteil in Fremdsprachen veröffentlicht, so unter anderem ihre sich mit der Bedürfnistheorie von Marx befassende Abhandlung THEORIE DER BEDÜRFNISSE BEI MARX (1974), ihre Einführung in die Sozialanthropologie SOZIALANTHROPOLOGIE (1977) sowie das der Philosophie des linken Radikalismus gewidmete Essay PHILOSOPHIE DES LINKEN RADIKALISMUS. EIN BEKENNTNIS ZUR PHILOSOPHIE (1978) in deutscher Sprache, in englischer Sprache ihre geschichtsphilosophische Synthese A THEORY OF HISTORY (1982) und die Studie über den philosophischen Radikalismus A RADICAL PHILOSOPHY (1984). Zu den bedeutendsten Bänden ihrer in der Emigration - und da ausschliesslich in englischer Sprache - verfassten Serie zählt ihre Gerechtigkeitstheorie BEYOND JUSTICE (1987), ebenso wie die auf "Allgemeine Ethik" GENERAL ETHICS (1988), "Moralphilosophie" A PHILOSOPHY OF MORALS (1990) und "Persönlichkeitsethik" AN ETHICS OF PERSONALITY (1996) aufbauende Trilogie oder der den Aufstieg sowie Untergang des "radikalen Universalismus" erörternde Band THE GRANDEUR AND TWILIGHT OF RADICAL UNIVERSALISM (1991) bzw. ihre die postmoderne Theorie der Geschichte formulierende Studie A PHILOSOPHY OF HISTORY IN FRAGMENTS (1993). Im Anschluss an ihre Heimkehr sind unter der ganzen Reihe publizierter Bücher gleichermassen Übersetzungen älterer oder neuerer Werke und auch erneut in ungarischer Sprache geschriebene Sammelwerke von Studien zu finden. Ihr erneuertes Wirken in der ungarischen Öffentlichkeit ist zweifelsohne die effektivste Leistung der postkommunistisch-postmarxistischen Philosophie. Mit ihrem aussergewöhnlichen internationalen Ansehen, dem vielschichtigen heimischen Einfluss, den imponierend häufig erscheinenden Werken, dem zum Bestseller werdenden Interviewband zu ihrem Lebensweg und ihrer häufigen Medienpräsenz hat Heller eine in der ungarischen Kultur bisher noch fehlende Rolle übernommen: die eines legitimen Mitgliedes der "Weltintelligenz", eines mit seinen Äußerungen und Offenbarungen sofort die allgemeine Aufmerksamkeit erregenden "Philosophen-Stars".

Wie der ungarische Monograph ihrer frühen Epoche überzeugend nachweist, bringt ihre Anfangspublikationen drei thematische Komponenten und über diese wiederum drei umfassende historische Muster in die Philosophie ein. Bei den drei thematischen Komponenten handelt es sich um die Ethik, die Anthropologie und das Alltagsleben, bei den drei historischen Typen hingegen um die Antike, die Renaissance und die moderne bürgerliche Weltepoche: mit ihrem Aristoteles-Buch erkundet sie die antike Philosophie, mit

dem anthropologischen Band die Renaissance und mit der Alltagsmonographie die moderne bürgerliche Weltepoche. Zunächst ist sie kritischer Marxist, später orientiert sie sich stufenweise in eine neolinken Richtung, welche den Marxismus gleichzeitig radikalisiert und aufhebt: sie fordert zum direkten Aufstand gegen die moderne Welt auf, und zwar nicht auf der politischen Ebene sondern auf der des Lebenswandels. In der Emigration gibt Heller allmählich ihren Geschichtsglauben aus der marxistisch-neolinken Epoche auf. Den Begriff der progressiven Weltgeschichte erachtet sie als in kleinen Geschehnissen auflösbar und über den Glauben an ein Ende der Geschichte und die Überwindung der Modernität hinausgehend gelangt sie zu einem sich mit der Modernität identifizierenden Standpunkt. In ihrer Geschichtsphilosophie rechnet sie mit dem Progressivismus ab, erarbeitet in ihrer Gerechtigkeitstheorie eine den radikalen Pluralismus der Lebensweisen berücksichtigende Gerechtigkeitsauffassung und versucht, in ihrer ethischen Trilogie die Einheit von "interpretierender", "normativer" sowie "therapeutisch-erzieherischer" Annäherung zu realisieren. In den sich mit den Problemen der Modernität befassenden Essays deklariert sie ihren Standpunkt als "reflektiert postmodernen", welcher die Schwingungen des "Pendels der Modernität" berücksichtigt. Beim Postmodernen handelt es sich in dieser Auffassung nicht um irgendeine Weltepoche nach der Modernität - sie ist einfach nichts anderes, als das Selbstbewusstsein der Modernität. Diese hatte sich in der Welt entfaltet und etabliert. Es war also an der Zeit, über sich selbst nachzudenken - und dieses Denken ist die Postmoderne. Die früheren Ideologen der Modernität, die Modernisten, waren Widersprüche nicht duldselbstsicher: sie glaubten an den Fortschritt, sahen in ihm den die Gegenwart in die Zukunft führenden Wegabschnitt, sagten das Ende der Geschichte voraus. Die Postmodernen brechen mit der Selbstsicherheit, sie setzen Fragezeichen neben den Begriff des Fortschritts, an die Gegenwart gehen sie nicht ausschliesslich vom Gesichtspunkt der Zukunft heran, sie hüten sich vor den Reden über das Ende der Geschichte. Aber auch der Bruch mit der Selbstsicherheit kann überheblich selbstsicher sein, kann jedoch ebenso bescheiden unsicher erscheinen: während die überhebliche Selbstsicherheit typisch für die "nicht reflektierte" Postmoderne ist, ist die bescheidene Unsicherheit es für die "reflektierte".

Der reflektierte Postmoderne ist vorsichtig und misstrauisch: er fasst die Postmoderne als Ausschlag des "Pendels der Modernität" auf, und zwar in Richtung Differenz zum Universellen und vom Absolutismus hin zum Relativismus. Er weiss jedoch, dass das Pendel zurückschwingen kann - von der Differenz hin zum neuen Universellen, vom Relativismus in Richtung des neuen Absolutismus. Der reflektierte Postmoderne bejaht - wenn auch ein wenig resigniert, so doch eindeutig - die moderne Welt, denn er erachtet sie als eine solche, die lebenswerter als jedwede andere Alternative ist. Die Modernität entreisst sozusagen das Individuum den vertrauten Verhältnissen der Sozialgesellschaft und bürdet ihm die schreckliche Last der Freiheit auf. Die Freiheit ist die Grundlage der modernen Welt, doch liegt das Wesen des Grundprinzips der Freiheit gerade darin, dass nichts fundiert ist. Wenn das moderne Individuum geboren wird, ist ihm "sein Schicksal nicht in die Wiege gelegt", d.h. es lebt zufällig sein eigenes Leben bis zum Ende. Selbst moralische Normen sind nicht eingeflochten in das Gewebe der Tradition - mit seinen moralischen Gesten schafft er selbst das moralische Wesen. Als Mitglied einer nicht zu befriedigenden Gesellschaft vermag er niemals vollkommen zufrieden zu sein, so dass auf diese Weise auch sein einstiges Glück verloren geht. Gleichzeitig aber ist diese komplizierte Welt der Modernität besser als jede andere Alternative, worauf uns die Experimente ihrer Aufhebung und Überwindung im 20. Jahrhundert hinweisen. Als eventuelle Mitglieder einer akzidentiellen Gesellschaft nämlich sind wir doch in der Lage, die Eventualität als unser Schicksal zu gestalten, und das gilt gleichermassen für unsere eigene Zufälligkeit wie für die Eventualität unserer Gesellschaft.

Mit ihren in den letzten Jahren geschriebenen Werken gelangt Heller - den sich mit Geschichtsphilosophie der Modernität und Ethik befassenden Zeitraum abschliessend - in einer neuen Epoche ihres Lebenswerkes an, nämlich der ethisch-literarischen. Die Probleme

der Kunstgattungen des Philosophierens haben sie auch früher schon stark beschäftigt: den persönlichethischen Schlussband ihrer Ethik beendet sie mit einem fiktiven Briefwechsel, an den Schluss der Leibniz-Studie hingegen stellt sie ein "postmodernes Schnippchen" indem sie Leibniz mit einem seine eigene Philosophie abbauenden Gedankengang zu Wort kommen lässt. In ihrem neuen Lebensabschnitt nehmen diese Experimente schärfere Konturen an und haben im Endergebnis eine Verschiebung von der Begriffsphilosophie zu einer Art des narrativen Philosophierens zur Folge. Die Gelehrte formuliert mit SZILVESZTERI SZIMPÓZIUM (1992) einen spielerischen, philosophischen Dialog, publiziert mit KÖLTÉSZET ÉS GONDOLKODÁS (1998) literarische Studien, widmet dem Begriff vom Schönen eine gleichzeitig mit der theoretisch-begrifflichen und fiktiv-narrativen Annäherungsweise experimentierende Monographie: A SZÉP FOGALMA (1998) und schreibt ihre Memoiren mit BICIKLIZŐ MAJOM (1998). Das bisher interessanteste Werk des neuen Lebensabschnittes ist der über den "jüdischen Jesus" geschriebene Essay A ZSIDÓ JÉZUS FELTÁMADÁSA (2000) bzw. die der "Geschichtsphilosophie" Shakespeares gewidmete Monographie KIZÖKKENT AZ IDŐ. SHAKESPEARE, A TÖRTÉNELEMFILÓZÓFUS (2000). Ersteres konfrontiert - auf dem Gegensatz von seelenhistorischer Denkweise des Christentums und Historizität des Judentums basierend - das Jesusbild christlicher und jüdischer Tradition. Ihrer Schlussfolgerung gemäss stellt Jesus nun kein allgemeines Menschenideal mehr dar: in seiner Gestalt haben wir eher den Lehrherrn, den "guten Juden", den "charismatischen Propheten" zu erblicken. Auch im postmodernen Zeitalter formuliert die Person Jesu eine wichtige Botschaft, denn sie richtet die Aufmerksamkeit auf die Vereinigung von Werten der Vertrautheit, des freien Denkens und der Achtung des Gesetzes in der Ethik des Individuums. In der Monographie dann wird die spezifische Geschichtsphilosophie und politische Philosophie der Werke Shakespeares nachgewiesen bzw. die spezifische Philosophie moralischer und immoralischer Persönlichkeiten aufgezeigt. Die Shakespearedramen gewähren sozusagen einer vierdimensionalen Bühne Raum, der Bühne von Geschichte, Leben, Politik und Sein. Diese Schauplätze interpretierend erkennt Heller bei Shakespeare eine Bevorschussung der Probleme der postmetaphysischen Philosophie.

### 3. Mihály Vajda

Mihály Vajda (1935) studierte Philosophie zunächst am Lenin Institut bei Ágnes Heller und später an der Eötvös Universität bei György Lukács. Seine akademische Laufbahn gleicht vollkommen jener der weiteren Mitglieder der Budapester Schule: im Anschluss an die "zweite" Lukács-Debatte war er gezwungen, ab 1958 an einer Grundschule zu unterrichten, und obwohl er ab 1961 Mitarbeiter am Institut für Philosophie war, entlässt man ihn dort infolge des "Philosophen-Prozesses" im Jahre 1973. Anders als seine Weggenossen aber emigrierte er nicht. Mit Teilzeitarbeitern, Sprachunterricht, zeitweisen Gastprofessuren im Westen (in Deutschland und in den Vereinigten Staaten) gestaltete er für sich die Lebensweise eines freien Intellektuellen. Nach der politischen Wende rehabilitierte man ihn im Jahre 1989 und ernannte ihn zum Professor an der Universität Debrecen.

Seine Tätigkeit nimmt er mit der Rezeption der Phänomenologie und seiner marxistischen Kritik auf. Einen Band widmet er zunächst der Wissenschaftsauffassung von Husserl mit ZÁRÓJELBE TETT TUDOMÁNY. A HUSSERLI FENOMENOLÓGIA TUDOMÁNYFELFOGÁSÁNAK BIRÁLATÁHOZ (1968) und dann der umfassenden Einschätzung der Philosophie Husserls mit A MITOSZ ÉS A RÁCIÓ HATÁRÁN. EDMUND HUSSERL FENOMENOLÓGIÁJA (1969). Später können seine Werke nur bei westlichen Verlagen publiziert werden, so dass die sich mit der Massenbewegung des Faschismus befassende Studie FASCISM AS A MASS MOVEMENT (1976) und die Sammlung politischer Essays THE STATE AND SOCIALISM. POLITICAL ESSAYS

(1981) in englischer Sprache, der die marxistische Kritik des bürokratischen Sozialismus enthaltende Band *SISTEMI SOCIALI OLTRE MARX* (1980) erscheint hingegen in italienischer Sprache. Nach seiner ersten spektakulären Rückkehr an die "heimische Öffentlichkeit" publiziert er nacheinander frühere Werke, den paradigmatischen Prozess der Entfernung vom Marxismus als Bestandteil seiner eigenen gedanklichen Evolution aufzeigend: *MARX UTÁN SZABADON, AVAGY MIÉRT NEM VAGYOK MÁR MARXISTA?* (1990) sowie *VÁLTOZÓ EVIDENCIÁK. ÚTBAN A POSZTMODERN FELÉ* (1992). Unter den neuerdings veröffentlichten Schriften verdient die auf die Entwicklung der Transformation in Mitteleuropa reflektierende Sammlung *A TÖRTÉNELEM VÉGE? KÖZÉP-EURÓPA 1989* (1992) Erwähnung, der seine postmoderne Heidegger-Auslegung publizierende Band *A POSZTMODERN HEIDEGGER* (1993), der seine - dem Schaffen von Ferenc Fehér gewidmeten - Essays vereinende Sammelband *MIT LEHET REMÉLNI? ESSZÉK FEHÉR FERENC RÖL* (1995), die beiden Auswahlbände kritischer Schriften *NEM AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁGNAK* (1996) bzw. *TÜKÖRBEN* (2001) sowie die sich mit der Erneuerung des philosophischen Essays versuchenden *ILISSZOSZ-PARTI BESZÉLGETÉSEK* (2001). Bei der Philosophie Vajdas handelt es sich, ähnlich wie bei Heller, um eine spezifisch öffentliche, wissentlich um gesellschaftlichkulturelle Effekte bemühte Philosophie. Mit seiner Schule machenden Lehrtätigkeit, seinem Wirken als Redakteur von Zeitschriften und Buchreihen, seinen öffentlich-kulturellen Äusserungen übt er eine über die engen Kreise der Philosophenbranche hinausweisende Wirkung aus.

Im Anschluss an die philosophiehistorischen Bände zu Beginn seiner Laufbahn fand er seine eigene denkerische Ausdrucksweise wohl infolge des politikphilosophischen Wandels. Seine Faschismus-Studie ist eine noch entschieden marxistische Arbeit, obwohl er bereits in mehreren Punkten die Strenge des orthodoxen Herangehens zu lockern versucht. In seiner Phraseologie, der die Basis bildenden historisch-materialistischen Geschichtsphilosophie und seinen politischen Werturteilen passt er sich dem zeitgenössischen Paradigma des Marxismus an: die Grundlage seiner Geschichtsauslegung bilden somit "ökonomisch-gesellschaftliche Formationen", mit dem "Kapitalismus" und der "Bourgeoisie" auf der einen bzw. mit dem "Sozialismus" und dem "Proletariat" auf der anderen Seite, während seine Faschismusinterpretierung die "Klasseninteressen des Proletariats" geltend zu machen versucht. Mit der modernisierungs-theoretischen Erklärung des Phänomens Faschismus wiederum geht er in Richtung einer Überwindung der marxistischen Tradition: trotz der Identität der Herrschaftsformen differenziert er entschieden zwischen dem die Diktatur der Modernität realisierenden und der Schaffung der Voraussetzungen für eine extensive Steigerung der Wirtschaft experimentierenden italienischen Faschismus sowie sich den Strukturwandel der Modernisierung zum Ziel setzenden, die Funktion der Umstellung von extensiver auf intensive Steigerung übernehmenden deutschen Faschismus. Seine dem Phänomen des "realexistierenden Sozialismus" gewidmeten politisch-soziologischen Essays hingegen gehen schon weit über die marxistische Anschauungsweise hinaus. Das Wesen im Anschauungswandel besteht in der Ablösung der "philosophischen" Auslegung durch eine "historische" Interpretation. Der existierende "russische Sozialismus" ist somit keine Inkarnation der sozialistischen Werte, sondern eher der Versuch einer spezifischen Antwort auf ungelöste Probleme der russischen Geschichte. Für sein Verständnis sind deshalb materialistische geschichtsphilosophische Kategorien ungeeignet, ebenso wie die marxistisch angehauchten, philosophisch-formationstheoretischen Begriffe von Kapitalismus versus Postkapitalismus-Sozialismus. Das Sowjetsystem ist nicht theoretisch sondern in seiner Historizität/Genesis zu erklären. In Wirklichkeit gibt die Bewegung der Bolschewiki eine Antwort auf das Dilemma von Zwang der Modernisierung und Wahrung der russischen Traditionen (bzw. der russischen Grossmachtlage): Russland wird auf den Weg der Modernisierung gedrängt, ohne gleichzeitig den europäischen Weg einzuschlagen. Diese nicht-europäische Modernisierung kräftigt weiterhin den an sich schon starken russischen

Staat im Gegensatz zur immer mehr gesellschaftliche Verhältnisse privatisierenden Modernisierung europäischen Typs. Die Schlussfolgerungen aus seiner auch infolge polittheoretischer Untersuchungen eintretenden weltanschaulichen Wende ziehend, bricht Vajda als erster unter den Mitgliedern der Budapester Schule mit der marxistischen Tradition. Laut seiner sich herauskristallisierenden Überzeugung ist nun nicht mehr eine Neugestaltung des Marxismus (bzw. parallel dazu eine Reform des sozialistischen Systems in Osteuropa) erforderlich, sondern im Gegenteil die Überwindung des Marxismus (bzw. die Aufgabe des in die Restaurierung des Systems gesetzten Glaubens). Seine politisch-soziologischen Untersuchungen fortsetzend widmet er nach der politischen Wende 1989/1990 einen gesonderten Band der mitteleuropäischen Transformation, wobei er die Entwicklung bereits aufgrund der postmodernen Einstellung einschätzt.

Zur Philosophie kehrt er erneut nach dem Studium Heideggers – er hat mit seinen Schülern gemeinsam Sein und Zeit übersetzt - zurück. Heidegger führt ihn an postmoderne Einsichten heran. Für ihn gestaltet sich die der Endlichkeit und Eventualität radikal entgegenschauende postmetaphysische Philosophie des deutschen Denkers zur Manifestation der postmodernen Denkweise par excellence. Vajda hält die postmoderne Einstellung für eine die Unüberwindlichkeit der Modernität erkennende Anschauung und begrüsst in ihr erleichtert den Niedergang der Heilslehren dieser Welt. Seiner Auffassung nach handelt es sich bei der Postmoderne um eine sich auf dem Boden der Modernität entwickelnde, gleichzeitig einen gewissen Abschnitt der Geschichte der Modernität abschliessende Überzeugung: die Selbstsicherheit der Modernität schwindet, der universale Rationalismusanspruch erlischt. Die Postmoderne verzichtet auf eine einheitliche Welt Darstellung, den generellen Anspruch des Geistes - zur Geltung kommt nun eine pluralistische, klare, ironische und dialogisierende Anschauung. Mit der Postmoderne endet die Epoche der Bestrebungen die sich auf die einzige Wahrheit richten und der praktisch daraus folgenden Bemühung um die Verbesserung der Welt aufgrund dieser einen einzigen Wahrheit; demgemäss stellt sich die Postmodernität nicht der Modernität gegenüber, sondern nimmt diese als Rahmenbedingungen der nun folgenden Geschichte der europäischen Gesellschaften zur Kenntnis. Postmoderne ist somit mit dem Abschluss des Modernisierungsprozesses, der Unanfechtbarkeit des Hauptwertes der Modernität, nämlich der Freiheit, geboren: zur Kenntnis genommen werden die institutionellen Rahmen der Modernität, die freie Marktwirtschaft und die liberale Demokratie - und in diesem Sinne sind im weiteren weder Wirtschaft noch Politik von Interesse. Anstelle dessen konzentriert man sich auf die "Lebenswelt": das als Welt der Freiheit angesehene Privatleben, die Öffentlichkeit und die Kultur stehen im Mittelpunkt. Laut postmodernem Vajda handelt es sich hierbei gleichzeitig um Fügung und Befreiung, die Erkenntnis des nichttranszendentalen Institutionssystems der Modernität einerseits sowie der Möglichkeit der kreativen Gestaltung der Lebenswelt andererseits.

Im Mittelpunkt der jüngsten Schriften Vajdas steht die metaphilosophische Reflexion der Alternativen der zeitgenössischen Philosophie. Darin wird die Frage aufgeworfen, wie ein Philosophieren heutzutage überhaupt möglich ist. Nach Richard Rorty spricht er von drei Lösungsmöglichkeiten bezüglich der Legitimationsprobleme der zeitgenössischen Philosophie, d.h. er unterscheidet zwischen "wissenschaftlicher", "poetischer" und "politischer" Auffassung. Bei der zeitgenössischen Philosophie kann es sich demgemäss nicht ausschliesslich um das Philosophieren handeln, denn sie erscheint entweder als eine Art wissenschaftlicher Tätigkeit oder irgendeine künstlerische Betätigung bzw. als spezifisch politisch-öffentliches Handeln. Unter den formulierten Möglichkeiten bekennt sich Vajda eindeutig zur "poetisch"-künstlerischen Lösung. Seiner Überzeugung nach ist der Philosoph kein Gelehrter, kein "Experte professioneller Philosophie", sondern vielmehr eine Art Künstler, d.h. Essayist. Beim zeitgenössischen Philosophieren geht es demgemäss um das Schreiben von Essays, die Betreuung des künstlerischen Zweiges der Philosophie. Der Essay

ist sozusagen nicht weniger wertvoll oder weniger antik, als andere Kunstgattungen der Philosophie: der Aristoteles-Descartes-Hegel Tradition steht jene von Platon-Pascal-Schopenhauer gegenüber. Die "sachgemässe" Philosophie wird indirekt von der Wissenschaft bestätigt, die "literarische" Philosophie hingegen direkt von der öffentlichen Meinung der Intelligenz. Der Fachphilosoph kommt zur Erkenntnis, dass endgültige Fragen nicht rationell gelöst werden können, so dass es sich gar nicht lohnt, jene zu stellen. Der Essayist wiederum ist zu dieser Einsicht nicht fähig - er stellt auch weiterhin jene Fragen, von denen er weiss, dass sie nicht beantwortet werden können. Der Fachphilosoph verbannt die Metaphysik während der Essayist versucht, sie zu meiden und sich inzwischen darüber im klaren ist, dass er niemals von seinem metaphysischen Bedürfnis 'geheilt' werden wird.

#### 4. György Márkus

György Márkus (1934) studierte in der Sowjetunion und kehrte erst nach dem Abschluss nach Ungarn zurück, d.h. er wurde nicht als direkter Lukács-Schüler an der sich herausbildenden Budapester Schule beteiligt. Zunächst lehrte er an der Budapester Universität - und beeinflusste mit seiner wirkungsvollen Tätigkeit die Anschauungen einer ganzen Philosophengeneration -, war dann Forscher am Institut für Philosophie der UAW. Seiner gesellschaftskritischen Ansichten wegen wird er im "Philosophen-Prozess" von 1973, ähnlich wie seine Berufsgenossen, praktisch aus der offiziellen Wissenschaftlergemeinschaft verbannt. Er entschied sich zur Emigration, lehrte ab 1977 übergangsweise in Berlin, wurde später dann zum Professor des neugegründeten Lehrstuhles für Philosophie der Universität Sydney ernannt. Zar kehrte er nach dem politischen Wandel nicht in die Heimat zurück, erscheint aber doch vor der heimischen Öffentlichkeit mittels Besuchen, Konferenzbeteiligungen, und übersetzter und veröffentlichter Werke. Sein Schaffen setzt mit der marxistischen Rezeption und Kritik neopositivistischer Tradition ein: er übersetzt und kommentiert den Tractatus Wittgensteins (1963), ermöglicht dem ungarischen Leser erstmals in dem gemeinsam mit Zádor Tordai verfassten Handbuch IRÁNYZATOK A MAI POLGÁRI FILOZÓFIÁBAN: EGZISZTENZIALIZMUS - KATOLIKUS FILOZÓFIA - NEOPOZITIVIZMUS (1964) einen Einblick in die Leistungen des logischen Positivismus und der analytischen Philosophie. Mit seiner die Analyse des Marxschen Begriffes vom menschlichen Wesen in Angriff nehmenden Studie MARXIZMUS ÉS "ANTROPOLÓGIA" (1966) schafft er ein bedeutendes Werk der marxistischen Praxisphilosophie, das auch internationales Echo hervorruft. In dem gemeinsam mit seinen Schülern György Bence und János Kis 1972 abgeschlossenen jedoch erst 1992 erschienenen Buch HOGYAN LEHET-ÉGES KRITIKAI GAZDASÁGTAN? übt er Kritik an den theoretischen Grundlagen des Marxschen Sozialismus. In seinem, bereits in der Emigration geschriebenen und in französischer Sprache herausgegebenen Band LANGAGE ET PRODUCTION (1982) stellt er die Paradigmen von Sprache und Produktion einander gegenüber. Seine bereits erwähnte, gemeinsam mit Ferenc Fehér und Ágnes Heller geschriebene Monographie (1983) gibt eine Erklärungstheorie kritischer marxistischer Anschauung über den Sowjetsozialismus. Nach dem politischen Wandel erscheinen auch in seiner Heimat der Reihe nach seine Werke: die ins Ungarische übersetzten KULTÚRA ÉS MODERNITÁS. HERMENEUTIKAI KISÉRLETEK (1992), METAFIZIKA - MIVÉGRE? TANULMÁNYOK (1998) sowie in englischer Sprache die Sammlung ANTINOMIES OF "CULTURE" (1997) bzw. seine Antrittsrede, nachdem man ihn in die Reihen der externen Mitglieder der Akademie aufgenommen hatte, welche auf die Möglichkeiten der zeitgenössischen Philosophie eingeht: A RENDSZER UTÁN: A FILOZÓFIA A TUDOMÁNYOK KORÁBAN (1994).

Die metastufige Reflexion seiner Bestrebungen zu Beginn der Laufbahn bietet er selbst mit der wohlbekanntenen, für den Pluralismus des Marxismus eintretenden, in der Zeitschrift Kortárs im Jahrgang 1968 erscheinenden Studie. Die im Geiste der "Renaissance

des Marxismus" geborene Abhandlung konstatiert die hinsichtlich Gegenstand und Aufgabe der Philosophie unterschiedliche Auffassungen vertretenden Strömungen des Marxismus: so die die Aufgabe der weltanschaulichen Synthese von Kenntnissen auf sich nehmende "ausgedehnte" (dialektisch und historisch materialistische) Auffassung, die sich auf den Lukács der 20er Jahre stützende "praxisphilosophische" Einstellung, sowie unter den jüngsten Strömungen die Orientierungen Scientismus, Ideologiekritik und Sozialontologie. Der junge Márkus tritt entschieden der "ausgedehnten Auffassung" entgegen für die Praxisphilosophie ein und dem scientistischen oder ideologiekritischen Standpunkt gegenüber für die Sozialontologie. Mit seiner Stellungnahme positioniert er selbst seine eigenen Bemühungen im Rahmen des Marxismus, als Rekonstruktion der Marxschen philosophischen Anthropologie. Diese philosophische Anthropologie unternimmt den Versuch der Wiedererweckung aktivistisch-humanistischer Züge Marxscher Tradition, sie rekonstruiert den Begriff vom "menschlichen Wesen" bei Marx. Grundsätzliches Bestreben des Unterfangens ist die Überwindung traditioneller, einander antinomisch gegenüber stehender Marx-Interpretationen. Nach der auf der einen Seite der Antinomie vertretenen Auffassung ist Marx der Denker des historischen Determinismus: den Menschen löst er radikal in der Geschichte auf, während er die Geschichte zu einer Kette bedingungsweise nacheinander folgender Ereignisse werden lässt. Gemäss der auf der anderen Seite der Antinomie zu findenden Auslegungen hingegen ist Marx der Philosoph der philosophischen Anthropologie: seine sich zum Kommunismus bekennende Theorie formuliert ausschliesslich anthropologisch-moralische Anforderungen, den eschatologischen Glauben oder transzendente Ziele. Die Studie ist darum bemüht, die beiden als starren Widerspruch aufgefassten Momente in einer sozusagen dialektischen Einheit zu interpretieren, den Marxschen historischen Determinismus und die Marxsche philosophische Anthropologie in ihrem Zusammenhang aufzuzeigen. Die auf der Grundlage von Werken des jungen Marx rekonstruierte philosophische Anthropologie stellt den Menschen als universales natürliches Wesen bzw. soziales und wesentlich natürliches Wesen dar. Die Wesensmerkmale des Menschen sind demnach Arbeit, Gesellschaftlichkeit, Bewusstsein, Universalität und die im historischen Prozess errungene Freiheit; unter menschlicher Substanz verstand Marx in erster Linie jene Charakteristika der wahren Geschichte der Menschheit, welche es ermöglichten, dass wir die Geschichte als einen einheitlichen Prozess in eine bestimmte Richtung mit bestehenden Entwicklungstendenzen auffassen. Universalität und Freiheit des Menschen weisen die allgemeine Richtung des historischen Entwicklungsprozesses der Menschheit auf, während die Charakterisierung des die wesentliche und freiwillige Arbeitstätigkeit ausübenden Wesens auf solche notwendigen Charakteristika und Dimensionen des gesellschaftlichen Gesamtentwicklungsprozesses hinweist, aufgrund welcher sich obige historische Tendenz entfaltet und in deren Sphären sie gleichzeitig zum Ausdruck kommt. Beim Marxschen Kommunismus handelt es sich demgemäss nicht einfach um irgendeinen notwendigerweise eintretenden Entwicklungsabschnitt der Geschichte - untrennbar davon ist dies auch die geschichts-philosophisch-moralisch affirmierte Epoche der menschlichen Entwicklung.

Im Vergleich zu seinem Ausgangsprogramm, seiner praxisphilosophischen-sozialontologischen Auffassung des Marxismus gibt Márkus dann schrittweise immer mehr Komponenten der marxistischen Tradition auf. Beim gemeinsam mit seinen Schülern geschriebenen, die Möglichkeiten der "kritischen Wirtschaftstheorie" aufzeigenden Werk handelt es sich um eine noch entschieden marxistische Arbeit, denn sie knüpft sowohl in der Fragestellung als auch hinsichtlich literarischer Bezugnahmen bzw. philosophisch-kritischer Standpunkte eindeutig an marxistische Traditionen an. Betreffs der inhaltlichen Analysen und Schlussfolgerungen aber wird gleichzeitig schon die Kohärenz des Marxschen Programmes in Frage gestellt, indem man die auf marktfreier, zentralisierter Naturalwirtschaft basierende marxistische Sozialismusvision dem durch sozialistische Reformversuche geregelten



marktwirtschaftlichen Modell gegenüberstellt. In dem das Paradigma von Sprache und Produktion konfrontierenden Band wird der Vergleich zwischen Marxismus und eine Alternative zum Marxismus bedeutenden Gesellschafts- und Geschichtsauffassungen vorgenommen. Obwohl er in seiner Analyse noch das Paradigma der Produktion jenem der Sprache gegenüber in Schutz nimmt, erscheint in seiner Darstellung die Marxsche Theorie bereits nur als eines der möglichen Programme neben jenen von analytischer Philosophie, Strukturalismus und Hermeneutik. In seinen späteren Studien bekennt er sich zu einem das Paradigma von Sprache und Produktion gleichermaßen überwindenden neuen Paradigma und stellt den Begriff Kultur in den Mittelpunkt seiner Forschungen.

Seinen neueren, auf der kontinuierlichen Neuauslegung des kontinentalen philosophischen Erbes aufbauenden Abhandlungen liegt ein stark determinierter, der zeitgenössischen postmodernen Essayliteratur eindeutig kritisch gegenüberstehender, dem hermeneutischen Philosophieren gegenüber offenerer, von der radikalen Auffassung aber auch Distanz haltender Philosophiebegriff zugrunde. Ausgangspunkt dieses Philosophiebegriffes ist die Wissenschaftskonzentrierung der zeitgenössischen Kultur. Im Angesicht der von den Wissenschaften beherrschten Kultur der Gegenwart hat die Philosophie dementsprechend gleichzeitig (wegen der Infragestellung auftretender kultureller und gesellschaftlicher Relevanzen) mit einer Legitimitätskrise sowie (der sich aufgrund der Infragestellung des eigenen Gegenstandes und seiner Aufgabe herausbildenden) Identitätskrise zu kämpfen. Die frühere, sich in kultureller Form des Systems offenbarende Form der Philosophie zerfiel: die zeitgenössischen Antworten auf die Fragen "Was ist die Philosophie?" und "Was kann die Philosophie gegenwärtig sein?" haben vielfältige Alternativauffassungen einer Philosophie als kulturellem Unternehmen gestaltet. Die drei bedeutendsten unter diesen sind das Programm der Gestaltung der Philosophie als Wissenschaft, das Bestreben nach Dekonstruktion der philosophischen Tradition bzw. jene Auffassung, wonach in der Philosophie eine herausragende Form der "gedanklichen Orientierung" zu erblicken ist. Laut Markus blieben erstere zwei jeweils erfolglos: der wissenschaftlichen Philosophie ist es nicht gelungen, sich tatsächlich zur Wissenschaftlichkeit zu entwickeln, und sie war auch nicht in der Lage, die die Fachwissenschaften wirklich beschäftigenden Fragen aufzuwerfen; die Dekonstruktion hatte eine Verwischung der Grenzen der Kunstgattungen der Philosophie zur Folge und führte zum autoritären Dogmatismus. Mit dem vielversprechendsten Programm dient somit die dritte Auffassung: die in der modernen Epoche von Desorientierungsgefühlen und Berührungserlebnis eine gedankliche Orientierung bietende Philosophie. Nach dem System - so sagt er - kann die Philosophie keinen Anspruch mehr auf den Rang der positiven Kenntnis erheben, es kann sich nur noch um einen mit unserem Wissensniveau im Einklang stehenden, theoretisierten ideellen Versuch handeln, welcher beabsichtigt, allgemein orientierend und aufklärende zu sein. Die Philosophie kann eine Verbindung zwischen Fakten und Werten herstellen, indem sie behauptet oder suggeriert: eine Geschichte, die unsere Geschichte ist, kann sinnvoll - oder besser gesagt sinnvoller - gestaltet werden, wenn wir aufgrund einer gewissen Wertauswahl hier und jetzt die Fortsetzung auf eine bestimmte Art und Weise auf uns nehmen. Demgemäss wird die so verstandene Philosophie auch in der gegenwärtigen Epoche - charakterisiert durch die kulturelle Hegemonie der Fachwissenschaften, den "postmetaphysischen" Zeitraum "nach dem System" - eine bedeutende, durch nichts anderes zu ersetzende Rolle spielen. Sie bietet Anhaltspunkte zur Orientierung und fördert die kulturellen Fertigkeiten, die Fähigkeit zur Distanzierung über Reflexionen, zum kritischen Urteilsvermögen und der wissentlichen Übernahme von Verantwortung für uns selbst. Auf diese Weise vermag die Philosophie zur Wahrung der kritisch-eigenreflexiven Tradition der Aufklärung beizutragen.