



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Eine komparative Analyse der sozialwissenschaftlichen
Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen bei Georg Lukács und
Hans Freyer

verfasst von | submitted by
Mia Gschwend BSc

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 944

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Interdisziplinäres Masterstudium
Wissenschaftsphilosophie und
Wissenschaftsgeschichte

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. Martin Kusch

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
1.1 Fragestellung und Methodik.....	4
2. Identitäten und Identitätspolitik	6
2.1 Philosophische Grundlagen	6
2.1.1 Essentialismus und Antiessentialismus.....	6
2.1.2 Individualismus und Kollektivismus	7
2.2 Grundlagen gegenwärtiger Identitätspolitik	7
3. Hans Freyer: Leben und Werk	9
3.1 Historische Verortung	9
3.2 <i>Theorie des Objektiven Geistes – Eine Einleitung in die Kulturphilosophie</i> (1923).....	9
3.3 <i>Der Staat</i> (1926).....	16
3.4 <i>Revolution von Rechts</i> (1931)	25
3.5 <i>Pallas Athene – Ethik des politischen Volkes</i> (1935).....	29
4. Georg Lukács: Leben und Werk	34
4.1 Historische Verortung	34
4.2 <i>Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über Marxistische Dialektik</i> (1923)....	35
4.2.1 Die dialektische Methode	35
4.2.2 Die dialektische Methode: die Kategorie der Totalität	38
4.2.3 Die Dialektische Methode: Historischer Materialismus	41
4.2.4 Die Verdinglichung	45
4.2.5 Das Klassenbewusstsein	47
4.2.6 Der Standpunkt des Proletariats	50
5. Georg Lukács und Hans Freyer: Eine komparative Analyse	55
5.1 Kollektivismus	55
5.2 Essentialismus	59
5.3 Naturalismus vs. die identitätsstiftende Rolle des Sozialen	61

5.4 Perspektivismus.....	63
5.6 Eine idealtypische Standpunkt Theorie: Der Kernthesen-Vergleich	65
5.6.1 „The Situated Knowledge Thesis“	65
5.6.2 „The Epistemic Advantage Thesis“	66
5.6.3 „The Achievement Thesis“	68
6. Lukács und Freyer: Konfrontation mit gängigen Kritikpunkten	69
6.1 Relativismus	70
6.2 Essentialismus	73
7. Conclusio	76
7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse	76
7.2 Fazit	79
8. Appendix.....	79
8.1 Abstract.....	79
9. Literaturverzeichnis.....	81

1. Einleitung

Die Geschichte der Sozialwissenschaften ist geprägt von bedeutenden DenkerInnen, deren Ideen und Konzeptionen einen direkten und historisch nachvollziehbaren Einfluss auf den Verlauf gesellschaftlicher Entwicklungen hatten. Da es sich bei den Untersuchungsgegenständen der Sozialwissenschaften um äußerst dynamische Prozesse handelt, gestaltet sich die Erforschung dieser Disziplin schwierig, nicht zuletzt, weil die WissenschaftlerInnen als soziale Wesen Teil ihrer eigenen Forschungsmaterie sind. Wahrscheinlich ist dies einer der Gründe, warum sich viele SoziologInnen der Vergangenheit und Gegenwart mit dem Thema der Epistemologie im gesellschaftlichen Kontext auseinandersetzen. Sie erkennen eben im eigenen Fall, wie soziologische Faktoren die Erkenntnis beeinflussen. Nicht weit davon sind demnach auch Fragen der sozialen Identität: Inwiefern werden Identitäten sozial geformt und zu welchem Grad beeinflusst das soziale Umfeld den Erkenntnisanspruch und -wert verschiedener Identitäten?

Fragen wie diese sind außerdem im realpolitischen Umfeld von großer Bedeutung, besonders im Rahmen von Identitätspolitik. Je nach dem, an welche sozialwissenschaftliche Identitätskonzeption angeknüpft wird, verändern sich die Erkenntnisansprüche verschiedener Gruppen und Identitäten und infolgedessen ihre Stellung im politischen Gefüge. Spannend hierbei sind nun unter anderem die Parallelen und Unterschiede, welche sich in den philosophischen Grundannahmen politisch entgegengesetzter Identitätspolitiken finden.

Natalie Ashton und Johannes Steizinger veröffentlichten 2023 einen Aufsatz mit dem Titel „Feminist Standpoint Theory vs. the Identitarian Ideology of the New Right: A Critical Comparison“. Ashton und Steizinger analysieren hier strukturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede linker und rechter Identitätspolitik. Was allen Formen der Identitätspolitik gemein ist, ist das Bestreben, bestimmten sozialen Gruppen aufgrund ihrer Identität eine größere politische Wirkungsmacht zu geben. Die theoretischen Grundlagen linker (z.B. Feministische Standpunkt Theorie) und rechter (z.B. Identitarianismus) Identitätspolitik ähneln sich ferner in ihrer Ablehnung von epistemischem Absolutismus zu Gunsten sozialisierter Wissenskonzeptionen, und der Annahme, dass bestimmte Identitäten einen höheren Wissensanspruch besitzen als andere. Im Verlauf dieses Aufsatzes decken die AutorInnen diese Gemeinsamkeiten auf, konfrontieren sie weiterführend mit gängigen Kritiken gegenwärtiger Standpunkttheorien – essentialistische und relativistische – und zeigen dadurch, dass die theoretischen Grundannahmen linker Identitätspolitik im Vergleich zu rechter, epistemologisch stichhaltiger sind, und dass die Parallelen zwischen den beiden

lediglich auf den ersten Blick als solche erscheinen. Solche Analysen sind insofern interessant, als sie philosophische Ungereimtheiten in beiden Lagern hervorheben und die jeweiligen VertreterInnen solcher Identitätskonzeptionen dazu anhalten, sich philosophischer Kritik zu stellen und ihre Theorien gegebenenfalls zu überdenken und zu adaptieren.

Die historischen Ursprünge der in Ashton und Steizingers Arbeit erörterten, strukturellen Ähnlichkeiten, philosophischen Grundannahmen und generellen Verfasstheit gegenwärtiger identitätspolitischer Theorien, liegen in den sozialwissenschaftlichen Auffassungen von Identität und Erkenntnis der linken und rechten Identitätspolitiken des frühen 20. Jahrhunderts. Aufgrund dessen ist eine vergleichende Analyse der Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen von zwei historisch relevanten, zeitgleich aktiven und politisch entgegengesetzten SozialwissenschaftlerInnen als weiterführender Forschungsansatz zu Ashton und Steizingers Ergebnissen, von besonderem Interesse.

1.1 Fragestellung und Methodik

Bei dieser Masterarbeit handelt es sich um eine wissenschaftshistorische, komparative Analyse von zwei sozialwissenschaftlichen Positionen zu den Themen Identität und Erkenntnis im Kontext von linker und rechter Identitätspolitik. Die beiden Positionen, welche fallbeispielhaft als Vertreter für ihre jeweiligen politischen Orientierungen herangezogen werden, sind Georg Lukács und Hans Freyer. Während Lukács ein Vertreter des Marxismus war, war Freyer ein überzeugter Nationalsozialist. Diese fundamental gegensätzlichen, politischen Orientierungen geben in den Werken und Theorien der beiden Sozialwissenschaftler den Grundton an. Umgekehrt beeinflussten Lukács' und Freyers sozialwissenschaftliche Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen wiederum die jeweiligen politischen Bewegungen, denen sie angehörten. So findet sich in den Werken Lukács' das sozialwissenschaftliche Rahmenwerk und theoretische Rüstzeug linker Identitätspolitik, während Freyers Ausführungen dasselbe für Formen der rechten Identitätspolitik bereitstellen. Es besteht demnach eine historische Verquickung und wechselseitige Beeinflussung von Theorie und Praxis, da es zu einer nachvollziehbaren Überlappung der politischen Wirklichkeit und den sozialwissenschaftlichen Konzepten, kommt. Ferner bestehen aufgrund der identitätspolitischen Ansprüche der beiden Autoren potenzielle Parallelen in ihrem theoretischen Verständnis von Identität und Erkenntnis. Die Forschungsfragen, die an den Fallbeispielen von Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über Marxistische Dialektik* (1923) und Hans Freyers *Theorie des Objektiven Geistes – Eine*

Einleitung in die Kulturphilosophie (1923), *Der Staat* (1926), *Revolution von Rechts* (1931) und *Pallas Athene – Ethik des politischen Volkes* (1935), erörtert werden, sind:

1. Inwiefern bestehen Ähnlichkeiten in Lukács' und Freyers Annahmen zu Identität und Erkenntnis?
2. Handelt es sich bei möglichen Gemeinsamkeiten um strukturelle Parallelen, oder ähneln sich die Theorien der beiden Sozialwissenschaftler auch auf inhaltlicher Ebene?
3. Bestehen aufgrund Freyers und Lukács' identitätspolitischen Ansprüchen Parallelen zwischen ihren Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen, und den Kernthesen gegenwärtiger Standpunkttheorien?
4. Handelt es sich bei Lukács' und Freyers' Identitäts- und Erkenntniskonzepten um philosophisch kohärente Theorien?

Diese Arbeit gliedert sich in sieben Abschnitte. Auf diese Einleitung folgt ein Abschnitt zu den philosophischen und sozialwissenschaftlichen Grundannahmen gängiger Identitätskonzeptionen und eine knappe Einführung in die Identitätspolitik, um die Rahmenbedingungen und philosophischen Grundbegriffe der kommenden Analysen zu erläutern und festzulegen. Anschließend folgt eine historische Verortung Hans Freyers, gefolgt von Zusammenfassungen und Erläuterungen der Kernthesen und Konzepten zu Identität und Epistemologie seiner wichtigsten und für diese Arbeit relevanten Werke. Dasselbe geschieht daraufhin mit Georg Lukács und seinem Werk *Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über Marxistische Dialektik* (1923). Nun folgt der komparative Hauptteil der Arbeit, bei dem Freyers und Lukács' Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen auf Basis möglicher kollektivistischer, essentialistischer, perspektivistischer, und naturalistischer Elemente, miteinander verglichen werden, um potenzielle strukturelle Parallelen und Unterschiede herauszuarbeiten. In einer Anlehnung an Ashton und Steizingers Methodik wird daraufhin ein Vergleich zwischen den Kernthesen einer idealtypischen Standpunkttheorie und Freyers und Lukács' Annahmen zu Identität und Erkenntnis, angestellt. Hierbei wird ermittelt, inwiefern historische linke und rechte Identitätskonzeptionen strukturelle Ähnlichkeiten zu modernen Standpunkttheorien aufweisen, und ob die Parallelen zwischen ihnen in ihren identitätspolitischen Ansprüchen begründet sind. In einem letzten Schritt folgt eine Konfrontation von Freyers und Lukács' Theorien mit gängigen Kritikpunkten der Standpunkttheorie, basierend auf Elementen des Essentialismus und Relativismus, um zu ermitteln, inwiefern Freyers und Lukács' Ansätze epistemologisch und philosophisch stichhaltig sind.

2. Identitäten und Identitätspolitik

Es gibt im sozialwissenschaftlichen Universum eine ganze Bandbreite an möglichen Konzeptionen von Identität. Die Ursprünge der Differenzen liegen in den verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten philosophischer und soziologischer Grundannahmen. Identität kann demnach sehr unterschiedlich erfasst werden, je nach dem, auf welches theoretische Rahmenwerk sich eine Identitätskonzeption bezieht. Es bestehen demnach zunächst die Fragen: Wie kann Identität sozialwissenschaftlich gedacht werden? Und: Wie kommen die variierenden philosophischen und soziologischen Kernthesen verschiedener Identitätskonzeptionen im identitätspolitischen Kontext zum Ausdruck?

2.1 Philosophische Grundlagen

Essenziell für das Verständnis von Identitätskonzeptionen sind die Parameter innerhalb derer Identitäten verortet werden können. Diese Parameter lassen sich grob in zwei Lager unterteilen: Auf philosophischer Ebene findet sich die Unterscheidung in Essentialismus und Antiessentialismus, während sich auf einer anderen, sozialwissenschaftlich besonders relevanten Ebene, die Frage nach dem Verhältnis von Identität, Gruppe und Individuum, stellt.

2.1.1 Essentialismus und Antiessentialismus

Konzeptionen von Identität können in ihren Annahmen bezüglich des Vorhandenseins oder der Abwesenheit eines Wesens der Dinge, grundsätzlich verschieden sein. Ersteres wäre die Position des Essentialismus, eine philosophische Sichtweise welche auch Wesenslehre genannt wird, da sie davon ausgeht, dass Dinge ein Wesen in Form einer bestimmten Kombination spezifischer Eigenschaften, i.e. eine Essenz, besitzen, bei dessen Verlust sie aufhören würden als besagtes Ding zu existieren (vgl. Blackburn 2016, „Essentialism“). Wird diese Sichtweise nun auf das Konzept der Identität angewendet, wird diese als klar abgrenzbare und geschlossene Einheit eines Objekts definiert, welches unveränderliche und zeitlose Eigenschaften besitzt. Eine Identität wird daher über ihr Wesen bestimmt und lässt sich so auch von anderen Identitäten abgrenzen. Im Gegensatz dazu steht der Antiessentialismus, welcher verneint, dass Dinge ein zeitloses und unveränderliches Wesen besitzen. Bei einer anti-essentialistischen Auffassung von Identitäten, lassen sich diese somit nicht über ihr Wesen definieren. Laut dieser Sichtweise besitzen Objekte Merkmale, welche zeitlich bedingt und veränderlich sind, weshalb Identitäten weder klar abgrenzbar noch geschlossen sind, und eher als dynamische, prozesshafte Vorkommnisse definiert werden. Je nachdem, welche dieser beiden Sichtweisen nun in eine sozialwissenschaftliche Konzeption

von Identität hineinfließt, verändert sich auch ihre Stellung im sozialwissenschaftlichen Gefüge, da essentialistische Annahmen über die Natur von Identitäten zu gänzlich anderen Schlüssen führen als anti-essentialistische, vor allem im sozialen Kontext. So ist der Einfluss von sozialen Faktoren bei einer wesensmäßigen Verfasstheit der Dinge beispielsweise häufig limitierter, während der Einflussreichtum von Sozialität bei antiessentialistischen Identitätskonzeptionen weitaus mehr zum Tragen kommen kann. Welche dieser beiden philosophischen Auffassungen nun von SozialwissenschaftlerInnen in ihren jeweiligen Identitätskonzeptionen als Grundsatz angenommen wird, ist demnach maßgebend für die Verortung der sozialen Dimension von Identitäten. (Vgl. Hahn 2023.)

2.1.2 Individualismus und Kollektivismus

Ein weiterer Parameter der sozialwissenschaftliche Identitätskonzeptionen voneinander abgrenzt, ist das Verhältnis von Identität und Gruppe. Von Belang ist hierbei, ob Identitäten vom Individuum zur Gruppe, oder von der Gruppe zum Individuum gedacht werden. Die erste dieser beiden Sichtweisen ist eine Form des Individualismus, da hierbei die Identitäten von Einzelpersonen, die Identität einer aus diesen Einzelpersonen bestehenden Gruppe ergeben. Dementsprechend setzt sich die soziale Realität aus der Summierung des Verhaltens oder der Merkmale der in ihr lebenden Individuen zusammen. Den Gegenpol dazu bildet die Sichtweise des Kollektivismus, bei dem das Individuum von der Gruppe her gedacht wird. Die Identität von Gruppen und die soziale Realität wird in dieser Sichtweise der Identität des Einzelnen übergeordnet. Es wird davon ausgegangen, dass die Merkmale der Gruppe und des sozialen Ganzen die Identität von Individuen beeinflussen oder diese sogar gänzlich konstituieren. Es besteht also die Annahme, dass das Ganze grösser als die Summe seiner Teile ist, und die Identität von oben herab auf die Teilhabenden einer Gruppe übertragen wird. Ob nun Individualismus oder Kollektivismus in eine Identitätskonzeption hineinfließt, bestimmt demnach abermals inwiefern das soziale Umfeld Einfluss auf die Bildung und Ausprägung von Identitäten hat. (Vgl. Hahn 2023.)

2.2 Grundlagen gegenwärtiger Identitätspolitik

Bei allen Formen der Identitätspolitik wird aus einer bestimmten Identität eine politische Position (vgl. McGowan 2020, 149). Auf Basis der Kritischen Theorie fordern moderne Formen der Identitätspolitik zudem aktiv politische Handlungen gegen die systemische Unterdrückung besagter Identitäten, die aufgrund dessen zum Mittelpunkt des politischen Programms werden (vgl. Yancey 2023, 1248). Der Ausgangspunkt jeder Identitätspolitik ist daher eine bestimmte Konzeption von Identität. Diese Konzeptionen unterscheiden sich auf

verschiedenen Ebenen voneinander, unter anderem auf philosophischer, wie im letzten Abschnitt erläutert wurde: Ob Identitäten essentialistisch bzw. antiessentialistisch, oder individualistisch bzw. kollektivistisch gelesen und interpretiert werden, und wie diese Grundannahmen kombiniert werden, ist maßgebend für das Vorgehen und die Ziele eines identitätspolitischen Programms.

Bei der Betrachtung linker und rechter Identitätspolitik im gegenwärtigen Rahmen offenbaren sich einige strukturelle Parallelen, welche aufgrund der entgegengesetzten politischen Ausrichtungen der beiden Lager zunächst überraschend erscheinen mögen. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch rasch klar, dass sich diese Gemeinsamkeiten auf die jeweiligen Identitätskonzeptionen linker und rechter Identitätspolitik zurückführen lassen: Sowohl Identitarianismus (ein häufiges Fundament rechter Identitätspolitik) als auch die Feministische Standpunkt Theorie (ein häufiges Fundament linker Identitätspolitik), lehnen epistemischen Absolutismus zu Gunsten einer sozialisierten Konzeption von Wissen ab, und gehen davon aus, dass bestimmte Identitäten im Vergleich zu anderen ein epistemisches Privileg besitzen. Zudem findet sich in beiden Lagern eine kollektivistische und essentialistische Konzeption von Identität und ein perspektivistisches Verständnis von Erkenntnis. Es sind jedoch die Unterschiede, welche diese strukturellen Ähnlichkeiten linker und rechter Identitätspolitik schlussendlich für vernachlässigbar erklären: Während der Ursprung des epistemischen Privilegs bei der Feministischen Standpunkt Theorie die soziale Unterdrückung einer Identität ist, liegt der Ursprung des epistemischen Privilegs beim Identitarianismus in der Biologie, i.e. folgt einem naturalistischen Erklärungsverlauf. Aufgrund dessen kann sich die Feministische Standpunkt Theorie angesichts gängiger philosophischer Kritik bewähren, während der Identitarianismus dafür einige seiner wichtigsten Kernelemente aufgeben müsste und deshalb der Kritik schlichtweg nicht standhalten kann, ohne sich aufzulösen. (Vgl. Ashton & Steizinger 2023.)

Die Ursprünge des philosophischen Fundaments moderner linker und rechter Identitätspolitik reichen zurück in die Anfänge des 20. Jahrhunderts, und es sind diese Anfänge, welche in den folgenden Seiten betrachtet und aufgearbeitet werden sollen. Hans Freyer, ein nationalsozialistischer Sozialwissenschaftler, und Georg Lukács, ein Soziologe der marxistischen Tradition, beschäftigten sich im Rahmen ihrer wissenschaftlichen Arbeit mit den Themen Identität, Politik und Epistemologie, und legten dadurch die Grundfeste moderner linker und rechter identitätspolitischer Programme. Als historische Vorgänger gegenwärtiger Identitätspolitik lassen sich daher auch bei den Identitätskonzeptionen von Freyer und Lukács strukturelle Parallelen vermuten, die in den folgenden Seiten erörtert werden sollen.

3. Hans Freyer: Leben und Werk

3.1 Historische Verortung

Hans Freyer war ein deutscher Historiker, Soziologe und Philosoph und kam am 31. Juli 1887 in Leipzig, Sachsen, als Sohn von Ludwig und Helene Freyer (geb. Broesel), zur Welt. Nach einem Studium der Geschichte, Philosophie und Volkswirtschaftslehre in den Jahren 1907 bis 1911 an der Universität Greifswald und der Universität Leipzig, gefolgt von einer Lehrtätigkeit an der Reformschule der Freien Schulgemeinde Wickersdorf zwischen 1911 und 1914, wurde er zwischen 1914 und 1918 zum Wehrdienst in den Ersten Weltkrieg einberufen. Nach seiner Rückkehr habilitierte er 1920 in Philosophie an der Universität Leipzig und wurde daraufhin zunächst Privatdozent für Philosophie und ab 1922 ordentlicher Professor der Philosophie an der Universität Kiel. Von 1925 bis 1948 trat er schließlich eine ordentliche Professur für Soziologie an der Universität Leipzig. (Vgl. Müller 2002.)

Während der Weimarer Republik (1918 – 1933) war Freyer überzeugter Vertreter der konservativen Revolution, was unter anderem in seinen Werken «Der Staat» (1926) und «Revolution von Rechts» (1931) stark zum Ausdruck kommt (vgl. Müller 2002). Sein Status als Sozialtheoretiker wurde besonders in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg von anderen intellektuellen Größen der damaligen Zeit, wie Georg Simmel und Karl Mannheim, anerkannt (vgl. Müller 1978, 3). Später unterstützte Hans Freyer den Nationalsozialismus, dessen Tendenzen beispielsweise in seinem 1935 erschienenen Werk «Pallas Athene – Ethik des politischen Volkes» klar hervortreten. Freyer war zwar nie offizielles Mitglied der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei, jedoch genügte sein überzeugungsbasiertes Näheverhältnis zum nationalsozialistischen Regime Deutschlands, dass er nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges 1947 zunächst von seiner Professur für Soziologie an der Universität Leipzig beurlaubt, und 1948 entlassen wurde. Daraufhin emigrierte Freyer nach Westdeutschland, wo er 1953 abermals eine ordentliche Professur für Soziologie an der Universität Münster erlangte, die er bis 1963 innehielt. Am 18. Januar 1969 verstarb Hans Freyer in Ebersteinburg, Baden-Württemberg. (Vgl. Müller 2002.)

3.2 Theorie des Objektiven Geistes – Eine Einleitung in die Kulturphilosophie (1923)

In Hans Freyers *Theorien des Objektiven Geistes: Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* (1923), beschäftigt sich der Autor mit der Existenz, Form und Struktur des Objektiven Geistes im Kontext des historischen Bewusstseins. Das Konzept des Objektiven Geistes stammt ursprünglich aus der Hegelianischen Philosophie und wurde im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert unter anderem von Wilhelm Dilthey und Georg Simmel wieder aufgegriffen (vgl.

Mittelstrass 2024, 54). Freyers Werk orientiert sich stark an den Konzepten dieser Philosophen und offenbart in diesem Werk neben einigen allgemeineren Weltanschauungen zudem viele seiner identitätsbezogenen und erkenntnistheoretischen Auffassungen.

Beim Objektiven Geist handelt es sich um eine geisthafte Gegenständlichkeit, die laut Freyer, der sich in diesem Fall auf Dilthey bezieht, die objektive Entsprechung des historischen Bewusstseins, ist. Insofern eignet sich die Analyse des Objektiven Geistes für das Verständnis des historischen Bewusstseins. „Innere“ kultureller Phänomene (von Kirchen über Staaten bis hin zu Kunstwerken und Sitten) sind laut Freyer demnach nichts „Seelisches“ – er schreibt: „Es ist ein geistiges Gebilde von einer „eigenartigen“ Struktur und Gesetzlichkeit. Es ist der „Geist“ eines bestimmten Rechts, einer bestimmten Religion oder Kunst, der in dem äußeren Apparat der Objektivationen sein Dasein hat.“ (Freyer 1923, 10) Freyer meint zudem, dass der objektive Geist eine natürliche Gliederung in Form von „Kultursystemen“ besitzt, die, obgleich grundsätzlich selbstständig, dennoch in einem klaren Wirkungszusammenhang miteinander in Verbindung stehen (vgl. Freyer 1923, 10).

Für die Zwecke dieser Arbeit von besonderem Interesse sind die Auswirkungen von Freyers Abhandlungen zum Objektiven Geist auf seine Konzeptionen von Individuen- und Gruppenmentalität, Epistemologie und Identität. In der Einleitung beschäftigt sich Freyer mit diesen drei Themenkomplexen im Rahmen der generellen Verfasstheit der Wissenschaften, der Geisteswissenschaften und der Kulturphilosophie. Zum Thema der Erkenntnis bezieht sich Freyer zunächst auf Dilthey, der davon ausgeht, dass das individuelle Verstehen und Erkennen von Dingen relativistische und perspektivistische Elemente birgt: „’Durch eine Transposition aus der Fülle der eigenen Erlebnisse’ dringt unser Verstehen in die fremden Lebensäußerungen ein.“ (Dilthey zit. nach Freyer 1923, 6) Erkenntnis ist daher immer durch die eigene Perspektive beeinflusst und geprägt. Freyer unterscheidet hierbei auch zwischen der Erkenntnis in den Naturwissenschaften und jener in den Geisteswissenschaften. Die Forschungsgegenstände der Naturwissenschaften liegen dem Betrachter auf einer Verständnis-Ebene gewissermaßen offen. Freyer nennt dies die „naiv-intuitive Erkenntnishaltung.“ (Freyer 1923, 6) Bei den Geisteswissenschaften hingegen sind Forschende Teil ihres eigenen Forschungsgegenstandes – des sozialen Lebens – was zwangsläufig ein perspektivistisches Element in ihre Arbeitsweise einbringt (vgl. Freyer 1923, 6). Diese individuelle Natur der Erkenntnis und des Verstehens in den Geisteswissenschaften ist laut Freyer auch der Grund, weshalb die Geisteswissenschaften umso mehr ein „Maximum an generalisierender Begriffsbildung“ (Freyer 1923, 7) benötigen, um überhaupt aussagekräftig und anwendbar gemacht zu werden. Zudem unterlegt Freyer dem

geisteswissenschaftlichen Erkenntnisprozess mit den Kernpunkten „Erleben und Verstehen“ (Freyer 1923, 7), was seinem Epistemologie-Konzept einen empirischen Charakter verleiht.

Zu den Themen Individuen- und Gruppenmentalität und Identität äußert sich Hans Freyer in der Einleitung eher knapp. So schreibt er beispielsweise, dass sich Konzepte wie „Volk“ oder „Individuum“ in den Geisteswissenschaften über die Zeit hinweg zwar verändern, jedoch nie verschwinden, was darin begründet ist, dass solche Kategorien Ausdruck eines bestimmten, charakteristischen geistigen Seins, sind. Dies deutet auf ein essentialistisches Verständnis von Identität hin. Dieser Essentialismus wird auch in Freyers Erläuterungen des philosophischen Grundgerüsts der deutschen Geisteswissenschaften aufgegriffen. Freyer meint, dass es sich beim Kernstück der deutschen Geisteswissenschaften um einen geistigen Konservatismus handelt, mit der Grundannahme, dass „im Kosmos des Geistes jedes geistige Sein seinen Sinn und Wert unmittelbar in sich (trägt)“ (Freyer 1923, 4) – eine essentialistische Auffassung von Geist und im weiteren Sinne, Identität, da er beiden eine wesensmäßige Verfasstheit zuschreibt.

Im ersten Teil des Buches, „Objektiver Geist als Sein“, befasst sich Hans Freyer mit den Objektiven Geist als Ist-Zustand, unterscheidet zwischen verschiedenen Formen von Tatsachen und Aussagen und umrahmt schlussendlich die drei Objektivationsschritte, denen Sachverhalte unterzogen werden können, um schließlich Formen des Objektiven Geistes zu werden. So sind wir laut Freyer nicht mehr länger nur von Natur umgeben, sondern vielmehr von einem dichten Gewirr aus Natürlichkeiten und Objektivationen des Geistes (vgl. Freyer 1923, 13). Um den Objektiven Geist zunächst als bloße Tatsache begrifflich zu erfassen, wählt Freyer die allgemeine Kategorie des Sinns (vgl. Freyer 1923, 13). Der Sinn ist eine Relation und kann überall da angenommen werden, wo es ein Äußeres und ein Inneres gibt – „ein Zeichen und ein Gemeintes“. (Freyer 1923, 14) Das Verstehen einer solchen Sinn-Relation muss dabei im Einzelfall nicht verwirklicht werden, jedoch möglich und im Fall einer Verwirklichung eindeutig bestimmbar sein (vgl. Freyer 1923, 14). In einem weiteren Schritt unterscheidet Freyer zwischen Aussagen über Erlebnisse, Seelisches oder Psychisches, und Aussagen, die sich auf etwas Nicht-Psychisches oder räumliche Sachverhalte beziehen (vgl. Freyer 1923, 17). Bei Ersterem liefern Zeichen also Informationen über die UrheberInnen des Zeichens, bei Letzterem liefern Zeichen Informationen über eine Sache oder einen Gegenstand. Der verstehbare Sinn hinter Aussagen, die sich auf Sachverhalte beziehen, unterliegt im Gegensatz zu Aussagen, deren Sinn Ausdruck von Erlebnissen, Seelischem oder Psychischem ist, einer objektiven Wendung. Diese Art von Sinn entsteht aus einer Relation zwischen bestimmten Teilen der gegenständlichen Welt, i.e. „innerhalb der objektiven Seite

der seelischen Welt.“ (Freyer 1923, 19) Dies ist der erste Objektivationsschritt, wozu Freyer meint:

Wir unterscheiden also fortan von den Ausdrucksbewegungen, deren Sinn eine gesamtseelische Erregung ist, die „darstellenden“ Gebärden und behaupten: zwischen diesen zwei Klassen liegt als Prinzip ihres Gegensatzes jene „theoretische Wendung“, jene Tatsache der Objektivation. (Freyer 1923, 20)

In einem zweiten Objektivationsschritt löst sich das Zeichen vom Urheber los, da sein Sinn auch ohne Informationen über den Urheber gedeutet werden kann: Es wird „objektiver Träger eines objektiven Sinnes.“ (Freyer 1923, 24)

In einem dritten und letzte Objektivationsschritt hinterlässt ein solches Zeichen bleibende, materielle Spuren in der gegenständlichen Welt: „Die flüchtige Geste ist verfestigt, materialisiert, in einem dritten Sinn objektiviert worden.“ (Freyer 1923, 25)

Für die Zwecke dieser Arbeit relevant sind nun die Auswirkungen dieser Konzepte auf Freyers Verständnis von Erkenntnis und Identität. Freyer gesteht dem Sinn eines Zeichens beispielsweise eine gewisse Relativität zu, welche auf die jeweiligen Gegebenheiten seines Ursprungs zurückzuführen ist. Der Sinn eines Zeichens kann sich auf alle möglichen Dinge beziehen – wirklich oder eingebildet –, kann alle möglichen Dinge bedeuten oder fordern – sei es Befehl, Wunsch oder Tat –, und all das kann entweder flüchtig entschieden, Teil einer längst abgemachten Tradition oder beinahe naturgegebener Zustand sein. Der springende Punkt hierbei ist, dass die Bedeutung des Zeichens für jene, die Teil einer bestimmten Gruppe, Tradition oder Abmachung sind, eindeutig verständlich ist, von Außenstehenden jedoch erlernt werden muss. (Vgl. Freyer 1923, 14). Dies suggeriert eine relativistische und perspektivistische Erkenntnis-Konzeption seitens Freyers, auch wenn der Sinngehalt eines Zeichens objektiver Natur sein mag. Dennoch schreibt Freyer später, dass im Ausdruck und Verständnis eines objektiven Tatbestandes, die tiefste Form der Erkenntnis liegt. Er nennt dies ein „rein theoretisches Verhalten“ (Freyer 1923, 19) und sieht in der objektiven Wendung, bzw. der reinen Gegenstandfindung und -erkenntnis, „das innerlichste Ereignis im Akte der psychologischen Menschwerdung.“ (Freyer 1923, 19) Dies erinnert an das Konzept eines epistemischen Privilegs, da durch die relative und perspektivistische Natur der Erkenntnis, verschiedene Individuen oder Gruppen in unterschiedlichem Maße Zugang zu dieser tiefsten Form der Erkenntnis haben könnten.

Zum Thema Identität sagt Freyer in diesem Kapitel Folgendes: Das Korrelationsverhältnis zwischen dem Selbst und der gegenständlichen Welt bleibt immer dasselbe, auch wenn sich Seelisch viel verändern mag (vgl. Freyer 1923, 18). Das bedeutet für Freyers

Identitätskonzeption, dass es einen unveränderlichen und essenziellen Teil des Selbst geben muss, was abermals auf ein essentialistisches Verständnis von Identität hindeutet. Es ist dieser unveränderliche und objektive Aspekt des Geistes und der Identität, auf den Freyer sich in diesem Werk noch ein paar Mal beruft. Neben diesem Essentialismus beruft sich Freyer zudem auf die relativistischen Aspekte der Identität und Individualität, zumindest auf psychisches Ebene. So schreibt er beispielsweise auf Seite 33, dass seelische Rührungen wie Stolz, Neid, Zorn usw. immer als individuelle Ausprägungen besitzen und als diese erscheinen: „Jede kleinste Handlung, davon gingen wir aus, wird von der Totalität des seelischen Lebens, aus dem sie hervorgeht, mit geformt.“ (Freyer 1923, 33) Diese Individualität als Teil jeglicher Identität spricht für das autonome Verhalten eines jeden Individuums einerseits, und die Relativität dieses individuellen Ausdrucks andererseits.

In einem weiteren Schritt bespricht Hans Freyer die verschiedenen Welten aus objektiven Sachzusammenhängen, seien dies nun unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen oder verschiedene religiöse Zusammenschlüsse, und wie diese miteinander in Beziehung treten. Laut Freyer besitzt jede dieser Welten eine eigene Logik, welche sie von anderen abgrenzt und zu einem Kontinuum zusammenfasst. Deswegen können sich diese Welten, wenn sie als reine Sachzusammenhänge begriffen werden, niemals mischen. Freyer zitiert hierfür Simmel: „jede (Welt) sagt den ganzen Weltstoff in ihrer besonderen Sprache aus.“ (Simmel zit. nach Freyer 1923, 28) Freyer äußert hier eine relativistische Ansicht von Wissen und Erkenntnis, was interessanterweise auch gleichzeitig als objektivierendes Element gilt: „Diese kategoriale Einheitlichkeit und Eigenart ist zugleich der eigentliche Grund für den Objektivitätscharakter der ‘Welten’.“ (Freyer 1923, 28) Jedoch scheint dieser Relativismus nur in Sphären zu gelten, in denen bereits die «Wendung zur Idee» vollzogen wurde, i.e. er bezieht sich nur auf Gebiete, in denen rein gegenständliche Sachverhalte in Zeichenkomplexen ausgedrückt werden können (vgl. Freyer 1923, 29).

Ein letzter hierbei relevanter Schluss, den Freyer in diesem ersten Teil seines Werkes zieht, ist jener des Ursprungs objektiv-geistiger Formen. Laut ihm entstammen alle objektiv-geistigen Formen dem menschlichen Gemeinschaftsleben, weshalb jegliche Form des Objektiven Geistes eine soziale Situation zur Voraussetzung hat. Ferner unterscheidet Freyer noch eine weitere, besondere Form des Objektiven Geistes, jene, deren Sinngehalt aus charakteristischen sozialen Bezügen besteht. (Vgl. Freyer 1923, 52.) Dies deutet auf Freyers kollektivistisches Verständnis von Identität hin, da Formen des Objektiven Geistes ausschließlich aus sozialen Verbänden, Gruppen oder Gemeinschaften hervorgehen können, was die Existenz einer Gruppenidentität voraussetzt.

Im zweiten Teil seines Buches, „Objektiver Geist als Prozess“, fügt Hans Freyer seiner bisher statischen Formel des Objektiven Geistes, dynamische Elemente hinzu, um den Objektiven Geist in seiner konkreten und lebendigen Wirklichkeit erfassen zu können. Der Objektive Geist besitzt eine deutliche Prozesshaftigkeit, welche beispielsweise durch den seelischen Kreislauf des Verstehens auftritt. Freyer zitiert hierbei Dilthey und meint, dass sich der Objektive Geist in einem Kreislauf aus „Leben, Ausdruck, Verstehen“ (Freyer 1923, 60) bewegt. Denn, obwohl die gegenständlichen Inhalte als Sinn der Formen des Objektiven Geistes lediglich die gegenständliche Seite der vollen seelischen Realität ausmachen, sind sie dennoch ursprünglich aus dem psychischen Leben geboren und erst durch einen dreifachen Objektivationsprozess zur Form transformiert worden. Da das Leben die Quelle aller Formen des Objektiven Geistes ist, benötigen diese trotz ihrer gegenständlichen und objektivierten Natur das Leben, um zu existieren. (Vgl. Freyer 1923, 60.)

Neben der Prozesshaftigkeit des Objektiven Geistes beschäftigt sich Freyer in diesem Teil zudem mit den Themen Bündigkeit, Schaffen und Sozialität. Jede Welt aus objektiven Sachzusammenhängen birgt eine gewisse Notwendigkeit, bündig zu sein. Das Schaffen einer solchen Welt geschieht immer im sozialen Kontext, und die Spannungszüge, welche ein Gebilde schlussendlich in seiner gegenständlichen Bündigkeit in sich trägt, stammen ursprünglich aus den individuellen, subjektiven Lebensspannungen von Individuen, die aufgrund ihrer sozialen Vernetzung in der Gemeinschaft im sozialen Schaffensprozess tätig waren. (Vgl. Freyer 1923, 82.) Das Schaffen ist hierbei also sowohl ein individueller als auch ein gemeinschaftlicher sozialer Prozess. Schlussendlich geltend gemacht jedoch, wird das Geschaffene durch das Verständnis der Gruppe:

Was aber irgendein Individuum an Spannungszügen schöpferisch hinzuobjektiviert hat, das tritt allen übrigen Individuen der sozialen Gruppe als Objekt des Verstehens gegenüber: Sie antworten in vielstimmigem Chor dem schöpferischen Akt mit korrespondierenden Akten des Verstehens. (Freyer 1923, 83)

Sozialität, Gruppenmentalität und die Bündigkeit stehen demnach in direktem Bezug zueinander und weisen weiterführend auf Freyers kollektivistische Konzeption von Identität hin. Obwohl es individuelle Akte sind, die den Sachzusammenhängen des Objektiven Geistes zu Grunde liegen, benötigt es zur Sicherstellung ihrer Bündigkeit eine Gemeinschaft und ein soziales Netzwerk.

In „Die Verselbstständigung Objektiv-Geistiger Formen. Tradition und Revolution“, einem Subkapitel des zweiten Teils, widmet sich Freyer der Geschichtlichkeit Objektiv-Geistiger Formen, und wie mit der Divergenz zwischen vergangenen und aktuellen Sinngehalten

umgegangen werden kann. Dabei kritisiert er die historische Haltung, welche Divergenz mittels der Möglichkeit von Standpunkten und Relativität von Sinngehalten zu überwinden sucht – laut Freyer keine wirkliche Lösung, da durch die Divergenz die Bündigkeit einer der beiden Sinngehalte zwangsläufig auseinandergerissen wird (vgl. Freyer 1923, 93). Als Alternative dazu postuliert Freyer, dass das verstehende Subjekt den Sinngehalt nachschöpferisch aufbaut, wodurch die ursprüngliche Form geändert, der alte Sinngehalt in seiner Bündigkeit zerrissen und es zu einer Sinneswandlung kommen kann. Freyer unterscheidet an dieser Stelle zwischen verschiedenen Kulturformen anhand derer Kapazität für Sinneswandlung, welche sie im Angesicht der Zeit mehr oder weniger robust gegenüber möglichen Divergenzen zwischen alten und neuen objektivierten Sinngehalten machen (vgl. Freyer 1923, 100). Dies ist für die Zwecke dieser Arbeit insofern interessant, als dass es Hans Freyers Ablehnung relativistischer oder perspektivistischer, philosophischer Erklärungsansätze offenbart, obwohl manche der Elemente seiner Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen relativistisch oder perspektivistisch erscheinen.

Im dritten und letzten Teil dieses Buches, „Objektiver Geist als System“, beschäftigt sich Freyer mit den Zusammenschlüssen höherer Ordnung, in denen einzelne Formen des Objektiven Geistes strukturiert sein können. Bei diesen «höheren Ganzheiten» handelt es sich laut Freyer um die Gesamtkulturen (vgl. Freyer 1923, 103): „Kultur ist wesentlich ein System formgewordener Sinngehalte.“ (Freyer 1923, 104) Doch was macht die Einheit einer Kultur aus und welche innere Gliederung und Struktur besitzt sie?

Eine Kultur kann in ihrer Einheit erfasst werden, weil sich die Schöpfungen von Völkern, ähnlich den Werken eines Individuums, aufgrund ihres bestimmten seelischen und sozialen Ursprungs charakteristisch voneinander unterscheiden. Freyer spricht hierbei von einer „nationalen Note“ (Freyer 1923, 104), die den Werken und Lebensäußerungen jedes Volkstums innewohnt. Insofern sind alle Schöpfungen eines Volkes physiognomisch einheitlich, wodurch sich ihre Gesamtkultur als Einheit abgrenzen lässt. Relativ ähnlich verhält es sich mit Freyers Annahmen zur seelischen Individualität, welche laut ihm als Ganzheit wahrgenommen werden sollte, da sie mehr als die Summe ihrer Teile ist:

Wenn ich den Begriff einer menschlichen Individualität bilde, so ziehe ich, bildlich gesprochen, alle einzelnen Eigenschaften, Fähigkeiten, Kräfte dieses Menschen auf einen Einheitspunkt zusammen. Dieser Einheitspunkt ist nicht etwa die zusammengenommene Summe aller einzelnen Züge, sondern er ist ein einfaches Wesen, er ist schlechthin Eines: nur enthält er die ganze Fülle dieses Menschentums unentfaltet in seiner Einheit. (Freyer 1923, 109)

Laut Freyer gilt dasselbe auch für die Individualität der Gesamtkultur, jedoch nicht auf der seelischen, sondern auf der objektiv-geistigen Ebene (vgl. Freyer 1923, 110). Diese Konzeptionen von Individualität, Kultur und Volk unter dem gemeinsamen Nenner von Einheit offenbaren einmal mehr Freyers kollektivistische Auffassung von Identität, da er davon ausgeht, dass sich Gruppenstrukturen nur in ihrer Ganzheit und nicht durch die Betrachtung ihrer Einzelteile erfassen lassen.

Hans Freyers *Theorie des Objektiven Geistes – Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* (1923) offenbart demnach einige wichtige Hinweise auf die Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen des Autors: Freyer geht in diesem Werk von einer kollektivistischen und essentialistischen Verfasstheit von Identitäten, und einem perspektivistischen, teilweise beinahe relativistischen, Verständnis von Erkenntnis aus.

3.3 Der Staat (1926)

In Hans Freyers 1931 erschienenem Werk *Der Staat*, widmet sich der Autor in großem Detail den seines Erachtens relevanten und fundamentalen Eigenschaften eines Staates. Er beschäftigt sich dabei mit dessen Entstehung, gesellschaftlichen Auswirkungen und Aufrechterhaltung, bzw., was es für ein Volk, einen Führer und eine Nation bedeutet, einen Staat zu bilden und zu erhalten. Im Zuge dessen erläutert der Autor immer wieder aufs Neue die Art von Identität, die für eine erfolgreiche Staatenbildung und -erhaltung benötigt wird, und umreißt dadurch auch die Rahmenbedingungen seiner allgemeinen Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen.

Der Staat (1926) ist in eine Einleitung und zwei Kapitel mit je drei Subkapiteln gegliedert. Die Einleitung widmet Freyer Großteils seinen philosophischen Grundannahmen zu den Themen Metaphysik, Logik und Ethik. Der erste Teil befasst sich mit den Themen Glaube, Stil und Staat, und der zweite und letzte Teil setzt sich mit Macht, Gesetz und Form auseinander.

Die Einleitung beginnt mit Erläuterungen zum Thema Leben und Geist und wie diese beiden Phänomene in Freyers Verständnis miteinander verbunden sind. Bei Freyers Annahmen hierzu handelt es sich um äußerst essentialistische und deterministische. Er spricht vom Phänomen des Schicksals, und wie jedem Leben bereits sein eigenes Schicksal innewohnt, wobei das Leben seinem Schicksal automatisch entgegenstrebt: „Jedes Leben findet in seiner Welt sein Schicksal.“ (Freyer 1926, 6) Essentialistisch sind hierbei auch seine Konzeptionen von Identität, da er den stetigen Veränderungen des Lebens eine Sinnes-Identität entgegenhält,

welche die Identität der Materie übertrumpft und zeitlos existiert (vgl. Freyer 1926, 5). Die Annahme einer Sinnhaftigkeit und Wesenheit verknüpft Freyer daraufhin mit der Entstehung von Geist. In einer „theoretischen Wendung des Lebens“ (Freyer 1926, 9), entsteht im Leben Geist, und diese theoretische Wendung geschieht durch die Besinnung des Lebens, i.e. „Leben wird dadurch Geist (...), dass es sich besinnt.“ (Freyer 1926, 9) Durch diese Besinnung wird das vorhergehende schlichte „Tun“ des Lebens zu Sinn und Gegensinn entwirrt (vgl. Freyer 1926, 11). Beispiele dieser theoretischen Wendung des Lebens, in der im Leben Geist entsteht und die Besinnung stattfindet, finden sich laut Freyer überall dort in der Geschichte, wo sich Menschentum eine Landschaft wählt und in dieser Landschaft zu dem wird, was seiner wahren Natur entspricht, bzw. sich zur Gänze entfaltet (vgl. Freyer 1926, 15):

Es ist der Zusammenklang zweier zueinander hinwollender Gestalten in einem Harmoniegebilde, das mehr ist als die beiden Teile, und das die beiden unlösbar in sich einverleibt. Diesen Zusammenklang als Vorgang aufgefasst, nennen wir Schaffen, als Erfolg angeschaut, nennen wir ihn Kultur. (Freyer 1926, 15)

In der Entstehung des Geistes liegt erneut eine schicksalshafte Wendung, da Kultur und Geist nur durch eine beinahe vorbestimmte Anziehungskraft und Zugehörigkeit von Menschentum und Umgebung, entstehen können. Laut Freyer handelt es sich bei der Kultur also um die „Wiederkehr des Schicksals im höheren Gefüge des Geistes.“ (Freyer 1926, 17) Ferner widerspiegelt dieser Argumentationsverlauf ein kollektivistisches Identitätsverständnis, da Freyer in der Zusammenkunft von Menschen und Umwelt über die theoretische Wendung des Lebens und die Entstehung von Geist und Kultur, ein Ganzes, welches mehr als die Summe seiner Teile ist, sieht. Einen scheinbaren Gegensatz dazu bilden jedoch einige perspektivistische, beinahe relativistische, Aussagen: Freyer situiert das Leben und das Schicksal in einer Welt, die jedem Teilhabenden auf eine ganz bestimmte Art und Weise entgegen zu klingen scheint. So schreibt er beispielsweise: „Jedes Leben lebt in seiner eignen Welt“ (Freyer 1926, 5) oder „als abgestimmte Antwort auf eine abgestimmte Frage klingt allem Leben seine Welt entgegen.“ (Freyer 1926, 5) Freyer leitet zudem bereits in den ersten Zeilen den in diesem Werk stark vorhandenen naturalistischen Unterbau seiner philosophischen und soziologischen Abhandlungen, ein. Er verknüpft diese Annahmen mit der Schicksalshaftigkeit des Lebens und der Existenz von Organismen und schreibt beispielsweise: „Wohl wird dem Leben nichts an Welt entgegengeworfen, als wozu seine Organe gebildet sind, und nichts wird von ihm gesucht, als was in seiner Welt zu finden ist.“ (Freyer 1926, 7)

Im zweiten Teil der Einleitung wird zunächst der Weg zum Staat als Ziel des Geistes definiert. Freyer schreibt:

Der Staat ist der Geist am Ziel, ist die Kultur als vollkommenste Verwirklichung ihres Sinns, ist die bündigste Form und objektivster Schicksalsraum, der sich auf Erden denken lässt. (Freyer 1926, 20)

Zudem dringen in diesen Überlegungen erneut essentialistische Ansätze durch, was vor allem in Freyers Konzeption von Kultur deutlich wird. Die Kultur, so schreibt Freyer, verändert sich im Verlauf der Geschichte kontinuierlich. Dennoch wohnt diesem Phänomen immer ein und derselbe Sinn inne, der die Kultur immer aufs Neue zum gleichen Entwicklungsziel hintreibt. (Vgl. Freyer 1926, 19.) Der Sinn des Phänomens Kultur ist die Schaffung eines Schicksalsraums durch die Verbindung von Menschentum und Erde (vgl. Freyer 1926, 19) – das Ziel des Geistes ist die Bildung des Staates. So hängen Staat und Geist, Sinn und Kultur zusammen, und sind laut Freyers Analysen stark von Schicksalhaftigkeit und Wesenhaftigkeit durchdrungen – philosophische Grundannahmen, die so auch vermehrt in Freyers Identitätskonzeptionen auftauchen.

Im dritten und letzten Teil der Einleitung fokussieren sich Freyers Erläuterungen auf das Konzept der Tat, welches fundamental für seine Theorie des Staats ist: „Tat ist nämlich dasjenige Handeln, dessen Gehalt Geist ist.“ (Freyer 1926, 32) Für Freyer ist die Tat also die geistige Dimension des Handelns, wodurch Formen erst wirklich, und nicht lediglich bündig werden (vgl. Freyer 1926, 33). Erneut schwingt in diesem Konzept der Tat eine gewisse deterministische Note mit: Freyer geht davon aus, dass, wenn eine Tat getan wird, der Geist ausreichend wirklich werden will, um überhaupt getan zu werden. Ein beinahe zirkulär anmutender Schluss, der Gruppen, Nationen und Völkern, die keinen Staat bilden, bzw. keine Tat tun, unterstellt, einen Geist zu haben, der nicht genug Wille zur Wirklichkeitswerdung besitzt. Der Autor vergleicht diese Auffassung mit der Logik konkreter Begriffe: „So wie die Logik des konkreten Begriffs seine logischen Voraussetzungen aufdeckt.“ (Freyer 1926, 36) Nach Freyer gibt es zwei Bedingungen, um das Recht zur Tat zu haben, und das besitzt nicht jeder. Einerseits muss der Inhalt besagter Tat aus einer „Notwendigkeit des Geistes“ (Freyer 1926, 36) stammen, und andererseits muss eine „Klarheit des Wesens“ (Freyer 1926, 38) derjenigen, die die Tat schlussendlich tun, gewährleistet sein. Demnach geht Freyer hierbei abermals von einer Schicksals- und Wesenhaftigkeit der Dinge und Identitäten aus. Das Recht zur Tat wird nicht erarbeitet – es besteht, oder es besteht nicht.

Im ersten Teil des ersten Kapitels beschäftigt sich Freyer mit den Dimensionen des Glaubens und dessen Verbindungen und Wechselwirkungen mit Form, Kultur und Gemeinschaft. Die Form ist dabei ein geschaffenes Produkt aus Erde und Menschentum, die Kultur der „selbstgeschaffne Schicksalsraum eines Menschentums“ (Freyer 1926, 45), und der Glaube ist eine mögliche Form des Schicksalsraums eines Menschentums (vgl. Freyer 1926, 47). Der Geist äußert sich als Glaube, wenn die Welt eines Menschentums die Form dessen annimmt, was besagtes Menschentum „lieben und loben muss.“ (Freyer 1926, 45) Zudem ist der Geist dann Glaube, wenn die Werke des Geistes Geräte des Lebens sind, wobei Freyer Geräte als wesensmäßig verfasste Dinge mit dem inhärenten Wissen von „ich bin du“ und der Aufforderung von „lebe mit mir“, definiert. (Freyer 1926, 46) Erneut tritt hier ein essentialistisches Verständnis seitens Freyer hervor, da er Geräten, Formen und im entfernteren Sinne auch dem Schicksalsraum eines Menschentums, eine wesensartige Verfasstheit zuschreibt. „Der Glaube will geglaubt sein“ (Freyer 1926, 46) – Freyer sieht in der Beziehung von Glauben und Gläubigem erneut eine schicksalshafte Komponente begründet, die die Existenz von Glauben in einer Gemeinschaft auf die Bereitschaft des Menschentums, zu glauben, zurückführt. In einem nächsten Schritt unterteilt der Autor das Gefüge des Glaubens in drei Systeme von Formen: Mythos, Kult und Sprache (vgl. Freyer 1926, 49). Er schreibt: „Der Mythos ist formgewordene Welt. Der Kult ist formgewordenes Menschentum. Die Sprache ist formgewordenes Leben, das sich zwischen ihnen entspinnt.“ (Freyer 1926, 49) Interessant hierbei ist ein beinahe zirkuläres Verständnis von Sein und Werden in Bezug auf Mythos, Kult und Sprache. Am Beispiel der Sprache: durch das «meinen» von Gegenständen, entstehen diese Gegenstände erst in ihrer vollen Sinnhaftigkeit – „Alle Worte sagen: es werde; alle Worte wirken: es ward.“ (Freyer 1926, 55) Im Zuge dessen erläutert Freyer zudem die Bedeutung von Gemeinschaft und Schaffen, im größeren Kontext des Geistes als Glaubensgemeinschaft eines Menschentums. Laut Freyer käme es bei einem einsamen Menschen – einem einzelnen, von der Gemeinschaft abgeschnittenen Individuum – gar nicht erst zu einem Schaffensprozess. Schöpfertum benötigt daher eine Gemeinschaft, die die Möglichkeit zur zwischenmenschlichen Reflektion bietet, um „im Gerufenen den Willen zum Werk“ (Freyer 1926, 58) zu entfachen. Die Gemeinschaft ist demnach eine notwendige Bedingung für die theoretische Wendung zum Geist, obgleich sie keine ausreichende Bedingung dafür darstellt (vgl. Freyer 1926, 58). Die Gemeinschaft ist also ein Menschentum, dessen Zusammenhalt im Glauben begründet ist, und stellt insofern ein Schritt in die Richtung der theoretischen Wendung zum Geiste, dar (vgl. Freyer 1926, 59). Der Gipfel einer solchen Gemeinschaft, bildet der Held: „Ein Mensch dieses Menschentums (...) aber im

vollkommensten Ausmaß.“ (Freyer 1926, 62) Diese letzten Erläuterungen zum Thema Gemeinschaft, Glaube und Heldentum weisen ein klar kollektivistisches Verständnis von Identität und Sozialität auf, da die Identität von Individuen im Falle einer Gemeinschaft, welche von einem gemeinsamen Glauben herrührt, von der Gruppe hergedacht wird.

Im zweiten Teil des ersten Kapitels geht Freyer über zum Konzept des Stils. Die Wendung vom Glauben zum Stil ist die „gegenständliche Wendung des Geistes.“ (Freyer 1926, 66) Der Stil setzt sich aus Wissenschaft, Kunst und Recht zusammen, überwindet die Gemeinschaft und ermöglicht einem Menschentum im Laufe eines wahrhaftig schöpferischen Prozesses die Entstehung seines Schicksalsraums (vgl. Freyer 1926, 73). Diese gegenständliche Wendung des Geistes und die Ablösung von Glaube und Gemeinschaft durch den Stil geschieht laut Freyer jedoch nur, wenn die Bedingungen und die Zusammenkunft von passender Landschaft bzw. passendem Raum und auserwähltem Menschentum bzw. auserwählter Rasse, eintritt:

Nur wenn einer solchen Landschaft von allen Seiten her die Menschenströme zufließen, nur wenn eine glückliche Mischung der Rassen im Gemüt die schöpferische Spannung erzeugt; nur wenn ein edles Menschentum, begabt zur Herrschaft und kräftiger Tugend, nach vielen Wanderungen zur rechten Zeit den rechtbereiteten Boden gewinnt – nur dann tut sich die weltgeschichtliche Aussicht auf, dass der Erde ein neuer Stil geschenkt wird. (Freyer 1926, 65)

Freyers Überlegungen zu Stil, Herrschaft und Menschentum weisen eindeutige naturalistische, essentialistische und zirkuläre Denkweisen auf. Die Auserkorenen, welche zum Stil und zur Herrschaft fähig sind, gelten als solche aufgrund ihrer Rasse und Herkunft. Freyer sieht die Vormacht bestimmter Gruppen demnach in ihrer jeweiligen Natur begründet. Die Fähigkeit einer gegenständlichen Wendung des Geistes sieht er als wesensmäßig verankert in bestimmten Menschengruppen, was dadurch begründet wird, dass gewisse Gruppen in Glaubensgemeinschaften leben, während andere gewissermaßen zur Lebensform des Stils «aufsteigen» – ein essentialistischer und gleichzeitig zirkulärer Schluss. Ein weiterer wichtiger Aspekt in Freyers Verständnis von Stil, ist, dass durch den Stil die Formen der Kultur vom Leben losgelöst werden, bzw. die Formen der Kultur einen objektivierenden Prozess durch Wissenschaft, Kunst und Recht, durchlaufen. Hierdurch wird laut Freyer nämlich das Prinzip der Gemeinschaft aufgelöst, weshalb das Menschentum im Stil nurmehr durch Herrschaft zusammengehalten werden kann (vgl. Freyer 1926, 83): „Die Geschichte des Geistes in der Epoche des Stils ist die Geschichte der Herrschaft von Menschen über Menschen.“ (Freyer 1926, 84) Die Herrschaft basiert laut Freyer auf einem System aus Rassen

von Herren und Hörigen, womit er erneut seine naturalistischen Tendenzen bezüglich Identität verdeutlicht (vgl. Freyer 1926, 84). Dieses Konzept zieht sich durch das gesamte Kapitel und darüber hinaus auch durch den Rest des Buches: So besitzen verschiedene Menschengruppen nach Freyer „den unauslöschlichen Gegensatz des Blutes“ (Freyer 1926, 85), wobei Herrschaftskämpfe zwischen besagten Gruppen einzig und allein „durch den Wert der sich messenden Rassen“ (Freyer 1926, 85) entschieden werden. Er spricht von „natürlichen Eigenschaften der Menschengruppen“ (Freyer 1926, 85), welche die „Form von Herrschaft und Unterwerfung zustande bringen“ (Freyer 1926, 85), und unterstellt Individuen in einem kollektivistischen Kontext demnach abermals eine von der Natur herrührende Wesensverfasstheit, die deren soziale Stellung in der Welt bestimmt: „Herr ist man durch Geburt, nicht durch eine Summe von günstigen Umständen. Höriger ist man von Natur, nicht durch Pech.“ (Freyer 1926, 86) Diese natürlichen Unterschiede äußern sich laut Autor am deutlichsten im kollektivistischen Kontext, was die Unterteilung von Völkern und Gruppen in Untertanen und Herrschende erleichtert: „die ihrer Art nach untertan sind, sind Untertanen.“ (Freyer 1926, 86) Freyer rundet seine Identitätskonzeptionen in diesem Teil des Werks daher neben den bereits zuvor deutlichen essentialistischen und deterministischen Tendenzen mit einem prominenten Naturalismus und stark rassebedingtem Denken ab.

Das dritte und letzte Kapitel des ersten Teils in Hans Freyers *Der Staat*, widmet sich der Überwindung des Stils und der Entwicklung hin zum Staat. Stile können laut Freyer auf natürlichem Wege zu Grunde gehen, bzw. absterben, was in einem Chaos kämpfender Klassen endet und durch eine politische Wendung des Geistes eine anhebende Wendung zum Staat zur Folge haben kann (vgl. Freyer 1926, 93–95). Die politische Wendung des Geistes überführt demnach „das Gefüge des Stils in das Gefüge des Staats“ (Freyer 1926, 95), wobei der Staat als oberstes Ziel des Geistes eine Synthese aller vorhergegangenen Formen des Geistes ist:

So ist die politische Wendung dreierlei in einem. Sie ist die Rückwendung vom Stil zum Glauben, ist dennoch Bestätigung des wesentlichen Ertrags, den der Stil hinzugebracht hat, und ist Überwindung beider durch die Formkraft eines neuen Prinzips. (Freyer 1926, 95–96)

Hierbei wird durch die politische Tat dem Stil neues Leben eingehaucht, die Sackgasse der Objektivität damit abgewandt, und die Anhebung eines Volkes und dessen Schicksalsraumes zum Staat und zur Einheit des Reiches vollzogen. Die politische Wendung stellt dem Schöpfungstum des Stils die Tat entgegen, vereint die Kultur mit ihrem Sinn, und die Menschen mit dem höchsten Ziel des Geistes: dem Staat. Freyer schreibt: „die beiden tiefen

Verwandlungen, die die politische Wendung des Geistes an den Formen der Kultur geschehen lässt: ihre Rückbeziehung auf den Menschen und ihre Verbindung zum Reich.“ (Freyer 1926, 105) In diesem Kapitel des ersten Teiles fokussiert Freyer demnach seine Konzeptionen von Identität hauptsächlich auf deren kollektiven Charakter: Durch die Ausbildung eines Staates, bzw. einer kollektiven Entität, erreichen Individuum und Geist ihr volles Potenzial, und die Kultur erlangt ihren Sinn zurück. Ferner bezieht sich Freyer erneut auf den naturalistischen Unterbau, der sich durch all seine Theorien zu ziehen scheint: auch wenn der Stil durch die Formwerdung eines Staates überwunden wird, ist sein vorheriges Bestehen unabdingbar für die Bildung eines Staates. Da ein Menschentum, welches einen Stil trägt, eine natürliche Bindung und Gliederung auf Basis von Rasseunterschieden in sich trägt, bildet dies auch zwangsläufig das Grundgerüst für den Zusammenhalt eines Staates (vgl. Freyer 1926, 107). Des Weiteren in natürlichen Umständen begründet sieht Freyer die schöpferischen Kräfte eines Volkes, die Fähigkeit zum Führer in einem bestimmten Individuum, und welches Volk überhaupt zur Bildung eines Staates auserkoren werden kann. Dennoch differenziert er bei jeder dieser Bedingungen zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit:

Wer glaubt, irgendwelche natürlichen Tatsachen hätten dem Volk diese Aufgabe, sich beständig zu bilden, gütig abgenommen, und seine Einheit ohne unser Zutun für alle Zeiten sichergestellt, endet in dem bequemen Naturalismus der Rasse und meint schließlich, wenn er Volk sagt, nicht Volk, sondern Herde. Ein Volk wird durch die Natur immer nur ermöglicht, nicht wirklich gemacht. Wirklich gemacht wird es nur durch den Sinn, Träger eines Reichs zu sein. Diesen Sinn aber hat es nicht, sondern es erstrebt ihn, es wird zu ihm hingeführt, es ergreift ihn und hält ihn fest. (Freyer 1926, 112)

Dennoch schreibt er, dass ein Führer durch einen natürlich vorhanden, „höheren menschlichen Wert“ (Freyer 1926, 111) zum Führer bestimmt ist, und ein Volk ohne die natürliche Bestimmung zum Staat, keinen Staat bilden kann. Meines Erachtens umgeht Freyer mit seiner Argumentation den Naturalismus dadurch nicht, sondern räumt lediglich die Möglichkeit zum Relativismus ein, was mit dem bereits vorhandenen Determinismus seine Identitätskonzeptionen mit einem komplizierten, beinahe widersprüchlich anmutenden philosophischen Netzwerk unterlegt.

Im zweiten Teil des Buches beleuchtet Hans Freyer drei Aspekte des Staats: Macht, Gesetz und Form. Da in diesen Teilen nicht allzu viele neue Dimensionen seines Identitätsverständnisses zu Tage treten, werden die Abhandlungen dieser drei Teile für die Zwecke dieser Arbeit etwas kürzer gehalten. Er beginnt den ersten Teil mit der Aussage, dass

der Weg zum Geist, der Weg zum Staat ist (vgl. Freyer 1926, 130). Die Macht ist hierbei die Gültigkeitsweise des Staates und steht in direkter Verbindung zur Gültigkeit des Volkes und des Reiches. Das Volk muss den Willen zur Macht und den Willen zum Staat besitzen, um diesen überhaupt erst zu formen (vgl. Freyer 1926, 138). Freyer schreibt:

Immer wieder bilden die Formen des Reichs das Volk zum Volke fort, indem sie es unter ihre Macht nehmen. Immer vollendet das Volk sich selbst zum Volk, indem es seinen Willen dem Reich entgegenbildet. Und immer nährt dieser offene oder heimliche, gehemmte oder freiflutende Wille rückwirkend die Macht des Staats, die ohne ihn ein Schemen wäre. (Freyer 1926, 139)

Der Staat, das Volk und das Reich als Wirklichkeit sind demnach mit dem Willen zur Macht verknüpft, was dem Ganzen denselben zirkulären Beigeschmack verleiht, der sich auch in den bisherigen Ansätzen dieses Buches bemerkbar macht. Zudem findet sich in diesem Teil des Werks erneut ein kollektivistisches Verständnis von Identität, da Freyer in Bezug auf das Volk meint, dass es ein „durch und durch geformtes Ganzes“ sei, indem einzelne Individuen in ihrer „überpersönlichen Einheit“ als Teil bzw. Glied eingefügt werden (Freyer 1926, 151). Des Weiteren äußert sich abermals der bereits bekannte Naturalismus, indem Freyer beispielsweise die Elemente „Blut und Rasse“ als heiliges Material betitelt, und in ihnen die Voraussetzungen für die Bildung eines erfolgreichen Staates lokalisiert. Zudem relevant in Freyers Überlegungen ist die Rolle der Heimat, da die Vereinigung von Blut und Heimat die natürliche Bindekraft jedes Staates darstellt (vgl. Freyer 1926, 151):

Ehe es Volk wurde, war das Menschentum Rasse: Blut mit seinem eignen ewigen Puls, Leib mit seinen eignen Schönheiten, Wachstumsgesetzen und Gezeiten, Seele mit ihrer eignen Spannweite, Gestaltungskraft und Scham. Beide Naturen werden von der Formkraft des politischen Prinzips zwar vergeistigt, aber nicht ausgelöscht. (...) sie sind (...) selbst schon Gestalt. Und ihr herrlich unpolitischer Gehalt tönt im Ganzen des Staates mit. (Freyer 1926, 151)

Somit ragen sowohl Blut als auch Heimat in das Wesen des Staates hinein, jedoch müssen diese beiden Elemente erst in die politische Struktur eingegliedert werden, um als Volk, und schlussendlich als Staat geltend gemacht zu werden. Dadurch wird die „Einheit der Rasse zum gesunden, leistungsfähigen und gegliederten Körper geformt.“ (Freyer 1926, 153) Hans Freyer stellt in seinen Ausschweifungen zum Thema Macht, Volk, Staat und Reich also erneut fest, dass es einen deutlich vernehmbaren natürlichen Unterschied zwischen Gruppierungen gibt, welcher in ihrer Fähigkeit zur Staatenbildung und ihrem Willen zur Macht

wiedergespiegelt wird: ein deterministisches, naturalistisches Menschen- und Weltbild, mit leicht relativistischen Zügen, die in der Möglichkeit zur Ausbildung eines Staates welche nicht zwangsläufig wahrgenommen werden muss, zum Ausdruck kommen.

Das zweite Kapitel des zweiten Teils beschäftigt sich mit der Rolle des Gesetzes im Staat, wobei die Gesetze den Staat als legitimes Ganzes aus gültigen Teilen begründen (vgl. Freyer 1926, 163). Der Staat wird durch das Gesetz zur absoluten Objektivität angehoben (vgl. Freyer 1926, 163), wodurch der Staat in seiner Legitimität vollendet wird (vgl. Freyer 1926, 182). Auch hierbei geht Freyer von einem Willen zum Gesetz aus, da Gesetze nur insofern vorhanden sein können, als dass sie auch befolgt werden.

Im dritten und letzten Teil des zweiten Kapitels kehrt Freyer zur Bedeutung der Form zurück: „Jede Form enthält ihren Sinn eindeutig, vollständig und selbst-genugsam in sich.“ (Freyer 1926, 188) Hiermit tritt abermals Freyers essentialistische Grundeinstellung zu Tage, da er von einer wesenhaften Verfasstheit der Form ausgeht. Bezüglich der Metaphysik des Sinns meint Freyer, dass der Staat das letzte und oberste Werk des Geistes ist, da der Geist an dieser Stelle seinen höchsten Sinn erfüllt und der Wille zur Form nur als politisches Gebilde aufs Vollkommenste befriedigt werde (vgl. Freyer 1926, 192). Dennoch, oder gerade deswegen: Um Staat zu werden, muss dieser gewollt sein. Es müssen mehrere Bedingungen gewährleistet werden, unter anderem der Wille zum Staat, der Wille zur Tat, der Wille zum Volk und einen Raum, der den Willen zum Reich besitzt. All diese Gegebenheiten sind zwar natürlichen Ursprungs, müssen jedoch laut Freyer zudem schicksalhaft zeitgleich gegeben sein, um wirklich in der Bildung eines Staates zu resultieren:

Nur dort wo im Menschentum von Jahrtausenden her der Drang der Wille gereift ist, Volk zu werden und wo als Sehnsucht, Wunschtraum oder Ziel diese Bereitschaft durch alle Zersplitterungen und Niederbrüche in einem tiefsten Wissen der Seelen gehütet und gehegt worden ist, nur dort wo das Land, so willig es sich dem Geist hingegeben hat, seine letzte Fruchtbarkeit mit heiliger Geduld für das späte Werk des Reichs aufgespart hat; nur dort, wo Menschentum und Erde mit der seltsamen Keuschheit späte Wesen sich in dem mittleren Werk des Stils weder pomphaft verschleudert noch leichtsinnig verplempert noch großzügig verschwendet hat, sondern wo ihre aufgesammelten Kräfte dem reifsten Sinn die reifste Form zu geben bereit geblieben ist – nur dort ist Boden und Stunde für einen Staat. (Freyer 1926, 197)

3.4 Revolution von Rechts (1931)

Hans Freyers *Revolution von Rechts* aus dem Jahr 1931 beschäftigt sich mit den rechtsgerichteten Revolutionsbewegungen Deutschlands in den 1920er und 1930er Jahren. Freyer, selbst ein bekennender Anhänger des Nationalsozialismus, kritisiert darin die traditionellen rechts-konservativen Bewegungen des damaligen Deutschlands und postuliert eine revolutionärere Form des Konservatismus, die sich unter anderem durch die Ablehnung der liberalen Demokratie und individualistischer und kapitalistischer Gesellschaftsformen, auszeichnet. Laut Freyer wird die Revolution von Rechts demnach das Überwinden der bisherigen politischen und gesellschaftlichen Lage vorantreiben, um schlussendlich in einer kollektivistischen Gesellschaftsform mit autoritärem Regierungssystem zu münden.

In den ersten beiden Kapiteln, „Revolution und Revolutionäre“ und „Das neunzehnte Jahrhundert liquidiert sich selbst“, widmet sich Freyer zunächst Großteils den vielen Unzulänglichkeiten der liberalen Demokratie, der industriellen Gesellschaft und des Marxismus. Freyer formuliert dementsprechend eine harte Kritik am philosophischen und politischen Rahmenwerk des linken Lagers und setzt sich selbst und seine Theorien weiterführend in direkte Opposition dazu. Laut Freyer handelt es sich bei marxistischen Kernthemen, wie z.B. die Existenz der Bourgeoisie, des Proletariats, des Klassenkampfes und des Wirtschaftsfriedens, um ein vorgestriges Schema (vgl. Freyer 1931, 5). Freyer sieht in diesen Konzepten lediglich Abstraktionen der Wirklichkeit, was beispielsweise daran erkannt werden kann, dass nicht käuflich erwerbbarer Güter – z.B. „die Wahrheit, der Staat, der Mensch“ (Freyer 1931, 23) – so lange einem Neutralisierungsprozess unterzogen werden, bis sie sich auf die Ökonomie reduzieren lassen. Durch die Einteilung von Individuen in die Kategorien der industriellen Gesellschaft kommt es laut Freyer zu einer Entfremdung des Menschen von sich selbst, was zwangsläufig einen Identitätsverlust zu Gunsten einer neuen, geschaffenen Identität, nach sich zieht. Das Ziel der industriellen Gesellschaft sei, „dass das Proletariat immer mehr Proletariat werde, dass die Ketten sich immer fester schließen, dass das Elend immer mehr verelende, dass der Mensch schließlich nur noch Klasse und gar nicht mehr Mensch sei.“ (Freyer 1931, 28) Diese Konzepte funktionieren laut Freyer demnach wie ein selbstverwirklichendes System, wobei eine Unterstützung marxistischer Bestreben, wie das Befürworten des Erringens neuer und besserer Rechte für die Arbeiterklasse, nur weitere Schritte in der „Verwandlung des Proletariats in Menschentum“ (Freyer 1931, 29), darstellen. Die Veränderungen, welche durch die von ihm proklamierte Revolution von Rechts vonstattengehen würden, sind demnach nicht nur wünschenswert, sondern auch natürlichen Ursprungs. So zieht die Revolution von Rechts „aus allen Lagern die härtesten, die wachsten,

die gegenwärtigsten Menschen in ihre Reihen“ (Freyer 1931, 5), und stellt sich der Abstraktion der Wirklichkeit, welche die industrielle Gesellschaft ausmacht, in einem natürlichen Bestreben entgegen.

Diese bereits beschriebene Abstraktion der Wirklichkeit findet sich laut Freyer auch im Konzept des Sozialen: „Das Soziale ist ein originales Produkt des neunzehnten Jahrhunderts; keine Epoche der Weltgeschichte hat ihm das vorgemacht. Es ist eine echte Erfindung.“ (Freyer 1931, 26) Die Substanz dieses neugeschaffenen „Sozialen“ ist laut Freyer die Karität (vgl. Freyer 1931, 26), und jene kommt von „Oben“, wodurch das gegenwärtige System weiter gestärkt, und die vermeintlich natürlichen Kategorien von Klasse, Proletariat, Bourgeoisie usw. erst zur Realität werden (vgl. Freyer 1931, 30): „Das Proletariat selbst ordnet sich ein; es kämpft sich ein.“ (Freyer 1931, 32) Die damals gegenwärtige Situation wurde demnach im 19. Jahrhundert geschaffen, anschließend jedoch fälschlicherweise als gesellschaftlicher Naturzustand angesehen und als Rohmaterial der politischen Gestaltung verkannt (vgl. Freyer 1931, 32): „Die industrielle Gesellschaft wird nicht umgestülpt, sondern sie baut sich sozialpolitisch aus. Kein neues Prinzip bringt in sie ein. Sie bleibt, was sie ist: ein Bau aus lauter gesellschaftlichen Interessen.“ (Freyer 1931, 34) Falls dieser Ausbau der Gesellschaft, wie ihn Freyer nennt, vervollständigt werden sollte, bzw. „nachdem die Gesellschaft ganz Gesellschaft geworden ist“ (Freyer 1931, 37), kristallisiert sich aus den Klassen und Interessen eine Sache heraus die als einzige keinen ausgleichbaren, sondern einen revolutionären Charakter besitzt: das Volk (vgl. Freyer 1931, 37). Ist die Gesellschaft erstmal an diesem Punkt angekommen, eröffnet sich durch den Abbau der linken Revolution, die Möglichkeit zur Revolution von Rechts (vgl. Freyer 1931, 37): erst dann wird „diese künstliche Welt aus Mechanismen und Interessenverflechtungen, die die industrielle Gesellschaft errichtet hatte, von denjenigen, die ihre Sklaven waren, als möglicher Lebensraum für Menschen, sogar als möglicher Lebensraum für ein Volk erkannt.“ (Freyer 1931, 40) Freyer streitet an diesem Punkt nicht ab, dass es in kommenden Gesellschaften keine Klassenkämpfe mehr geben wird, da es diese schon immer gegeben hat. Er meint jedoch, dass diese nicht mehr die „dialektischen Drehpunkte der Geschichte“ (Freyer 1931, 39) sein werden.

Im Abschnitt „Zur Verständigung über die Begriffe ‚Volk‘ und ‚Rechts‘“ geht Freyer schließlich näher auf das Thema des Volkes, und dementsprechend auch auf einige der wichtigsten Grundannahmen seiner Identitätskonzeptionen, ein. Laut dem Autor handelt es sich beim Volk um ein „neues Subjekt“ (Freyer 1931, 42), welches durch den Niedergang der industriellen Gesellschaft den Raum zur Entfaltung bekommt. Es ist jedoch weder der Nachfolger des industriellen Proletariats, noch ist es eine Gesellschaftsklasse oder die Summe

mehrerer Klassen: „An allen Stellen hat es seine unendlichen Reserven, an allen Stellen erwacht es, als ein neuer Tag, zu dem Menschen erwachen können. (...) Es ist eine neue Bildung, eignen Willens und eignen Rechts.“ (Freyer 1931, 43–44) Die Identität des Volkes scheint demnach in einem natürlichen Rahmen in Erscheinung zu treten und zudem eine gewisse kollektive Autonomie zu besitzen, i.e. Freyer scheint dem natürlich-sozialen Zusammenschluss „Volk“, ein hohes Maß an Autonomie zuzusprechen. Diese Naturalisierung von Identitäten am Beispiel von Freyers „Volk“ findet sich auch an anderen Stellen in *Revolution von Rechts*: „Völker sind diejenigen Menschen, die von der Natur dazu geschaffen worden sind, das Stellensystem der industriellen Arbeitswelt aufzufüllen.“ (Freyer 1931, 49) Ferner definiert Freyer das Volk als „Gegenspieler der industriellen Gesellschaft“ (Freyer 1931, 44), was die sozialen Parameter seiner Identitätsvorstellungen verlauten lässt, da sie, in diesem Fall das Volk, in Opposition zu anderen sozialen Gruppen und Konstrukten treten können.

In einem weiteren Schritt analysiert Freyer die verschiedenen Schichten des Volkes. So setzt sich das Volk nach Freyer aus zwei Schichten zusammen, wobei die erste „das besitzende und gebildete Bürgertum“ (Freyer 1931, 50), i.e. die Nation, ist: „Die Nation ist das Volk des neunzehnten Jahrhunderts“ (Freyer 1931, 51) – eine Definition, die in Freyers Gegenwart als überwunden galt und das damalige Soziale, Dynamische und Geschichtliche im Konzept „Volk“ versinnbildlicht. Bei der zweiten, tieferen Schicht des Volkes handelt es sich um ein Volk „in der höheren Bedeutung des Wortes.“ (Freyer 1931, 51) Freyer spricht hierbei von den „Urkräften der Geschichte“, „Dekreten des Absoluten“ und „großem unmittelbarem Dasein, das Geschichte wirkt, aber sich in keiner Geschichte verströmt.“ (Freyer 1931, 51) Das Volk wird als „Substanz unsrer Selbst“ (Freyer 1931, 52) beschrieben, wobei die Wirkung des Volkstums in Leib und Seele dringt (vgl. Freyer 1931, 51). Zudem definiert er die Substanz des Volkes selbst als unterirdische Einheit aus Natur und Geist. Diese beinahe religiös-schöpferische Wortwahl bestärkt die Annahme, dass der Identität des Volkes nach Freyers Verständnis etwas Natürliches zu unterliegen scheint, wodurch die Identität des Volkes erneut einer Naturalisierung unterzogen wird. Freyer meint ferner, dass es aufgrund dieser wahrhaftigen, tieferen Schicht und des natürlichen Wesens des Volkes nicht möglich sei, „seine Soziologie vorwegzunehmen.“ (Freyer 1931, 53) Zudem würde jeglicher Versuch dessen, sich zwangsläufig an der Arbeitswelt der industriellen Gesellschaft orientieren, was wiederum zu falschen Rückschlüssen auf den Wert und das Wesen des Volkes zur Folge hätte, und daher schlichtweg verfehlt und irreführend wäre. Die Identität des Volkes bei Freyer ist demnach kollektivistisch, autonom und naturalistisch zu begreifen.

Im letzten Kapitel seines Buches, „Emanzipation des Staates. Emanzipation des Menschen“, führt Freyer die zuvor erläuterten Themen Volk, Staat und Revolution zusammen, und beschreibt ihre Rollen in der Entfaltung der „Revolution von Rechts“. In der Revolution von Rechts sieht Freyer das Überwinden und Ablegen von Interessen als zentrales Gesellschafts-Element. Die Revolution von Rechts führt laut Freyer die Emanzipation des Staates aus den gesellschaftlichen Interessen, denen er in der Vergangenheit unterworfen war, herbei (vgl. Freyer 1931, 55). Der Staat ist aufgrund seiner Historizität (vgl. Freyer 1931, 59) laut Freyer nur ein Surrogat, welches die Revolution von Rechts in sich aufnehmen muss, um einen neuen Staat zu erzeugen. Die Revolution des Volkes wird den bisherigen Staat also nicht erobern, vielmehr führt sie den Untergang des alten Staates und die Errichtung eines neuen herbei (vgl. Freyer 1931, 60): „Revolutionäre Kräfte tragen als Substanz ihres Willens einen neuen Staat in sich.“ (Freyer 1931, 60) Die aktive Kraft hierbei ist das Volk das zu politischem Leben erwacht und den Angriff gegen die gegenwärtigen, aber veralteten Prinzipien, leitet und vorantreibt (vgl. Freyer 1931, 61). Aus Freyers Sicht besitzt „von Rechts“ demnach einen emanzipatorischen Charakter, der durch das Volk wirkt und den Staat von Interessen befreit und zu einem neutralen Medium für gesellschaftliche Transaktionen macht.

Gegen Ende des Buches tritt ein letztes wichtiges Element in den Vordergrund: Freiheit. Diese Freiheit findet sich laut Autor im Zusammenschluss des Volkes. So schreibt Freyer:

Frei ist der Mensch, wenn er in seinem Volk frei ist, und dieses in seinem Raum. Frei ist der Mensch, wenn er in einem konkreten Gemeinwillen steht, der mit eigener Verantwortung seine Geschichte führt. (Freyer 1931, 69)

Des Weiteren wird ein klares Innen und Außen des Volkes definiert, wird das Volk laut Freyer „zu einer Auslese und zu einem kategorischen Imperativ.“ (Freyer 1931, 64) Das Volk vereint in sich demnach die Elemente Freiheit, Einheit, Willens- und Tatkraft und Autonomie. Es sind diese Elemente in Kombination mit der gemeinsamen Opposition gegen die Prinzipien der industriellen Gesellschaft, die als Leben der Revolution von Rechts in Kraft treten und diese nicht nur vorantreiben, sondern verkörpern und selbst zu dieser werden (vgl. Freyer 1931, 69).

3.5 Pallas Athene – Ethik des politischen Volkes (1935)

In Hans Freyers 1935 erschienenem Werk *Pallas Athene – Ethik des politischen Volkes* befasst sich der Autor mit der politischen Landschaft des Westens im Licht der philosophischen, kulturellen und gesellschaftlichen Werte der griechischen Antike, speziell in Bezug auf deren Mythologie und der Göttin der Weisheit und der Kriegskunst, Athene. Er sieht in der damit verbundenen Philosophie einige wichtige und wünschenswerte Grundannahmen, die seines Erachtens noch immer großen Einfluss auf die kulturellen und philosophischen Traditionen der damaligen Zeit ausübten. Unterteilt ist das Werk in vier Kapitel: „Lob des Gewissens“, „Alchimie der Politik“, „Geburt der Polis“ und „Aufbruch und Gestalt“.

Das erste Kapitel, „Lob des Gewissens“, befasst sich mit der Rolle der Erkenntnis, der Vernunft, der Wahrheit und des Gewissens, und wie diese vier Aspekte auf politischer und gesellschaftlicher Ebene wirken und miteinander verknüpft sind. Freyers Ausführungen in diesem Kapitel beginnen mit einigen Anmerkungen zum Thema Erkenntnis. Erkenntnis ist laut Freyer ein aktiver Prozess, der einem bestimmten Maß an Nachdruck und Bewusstsein bedarf, um überhaupt als Erkenntnis zu gelten: „Der erkennende Geist (...) sieht nicht bloß, er begreift, deutet und spricht aus.“ (Freyer 1935, 12) Diese Konzeption der Erkenntnis deutet zudem auf einen starken Umgebungs- und Erfahrungsbezug hin, was die Praxis des Erkennens einen empirischen Unterton verleiht: „Tag, Raum und Gesicht sind das Vorbild und der Anfang des Geistes.“ (Freyer 1935, 12) Auch eine holistische Herangehensweise liegt dieser Form der Erkenntnis zu Grunde, da Freyer eine Erkenntnis der Wahrheit nur durch das Betrachten und Begreifen des Ganzen für möglich hält (vgl. Freyer 1935, 13). Freyer unterteilt den Prozess der Erkenntnis zudem in vier Schritte: das Empfangen, das Bemerkens, das Verknüpfen und das Bewahren (vgl. Freyer 1935, 12). Diese Tugenden muss eine Person besitzen, um überhaupt zur Erkenntnis fähig zu sein. Dieses Prinzip weist folglich auch darauf hin, dass nicht jede Person zum gleichen Maß an Erkenntnis fähig ist, i.e., dass gewisse Individuen oder Gruppen im Vergleich zu anderen, ein epistemisches Privileg besitzen. Er meint dazu: „wie einer für viele sterben kann, so kann auch einer für viele wissen“ (Freyer 1935, 15) – eine interessante Umkehr seiner sonst so kollektivistischen Denkansätze.

Ehe eine Erkenntnis möglich ist, muss zudem die Welt in Formen gebunden werden, bzw. durch das Denken gefestigt und erkennbar gemacht werden (vgl. Freyer 1935, 16). Dadurch läuft der theoretische Geist jedoch Gefahr, die Wirklichkeit einer Abstrahierung zu unterziehen, bei der das Leben zur „bündigen Gestalt, zum vernünftigen Sinn“ (Freyer 1935,

17) reduziert wird. Freyer kritisiert demnach die Rolle der Vernunft und stellt ihr die Möglichkeit der Relativität entgegen:

Die Wirklichkeit ist aber höchst ausbündig und keineswegs Vernunft, (...) nur in dieser Relativität ist sie unbedingt und wahrhaft sie selber. Entnimm sie dem Sturz der Zeit, in dem sie geschieht, und du hast die Achse gelöst, um die sie schwingt. (Freyer 1935, 17)

Dennoch geht Freyer von einer wesensmäßigen Verfasstheit des Lebens aus, die sich in der Natur der Seele findet: so bleibt die Seele trotz allen zeitlichen Umschwüngen und Veränderungen im Kern immer unberührt und gleich (vgl. Freyer 1935, 20).

In einem nächsten Schritt verknüpft Hans Freyer die Existenz der Wahrheit mit der Existenz des Willens. Wie bereits in anderen Werken erwähnt, unterliegen Freyers Betrachtungen der Wirklichkeit einem beinahe zirkulären Unterbau: was gewollt wird, ist. Echte Wahrheit wird von echtem Willen hervorgebracht, jedoch nicht in einem wissenschaftlichen, sondern vielmehr in einem praktischen Kontext: „so bildet sich immer auf dem anderen Pol des handelnden Willens ein scharf gezeichneter Gegenstand, und im Fortschritt der Tat bildet er sich fort.“ (Freyer 1935, 22)

In einem letzten Schritt beleuchtet Freyer die Rolle des Gewissens und der Moral im politischen Kontext. Die Moral ist nach Freyer in der Politik nicht vertreten, da man für das politische Handwerk hart und gewissenlos agieren können muss (vgl. Freyer 1935, 29). Das Gewissen hingegen existiert über die Grenzen der Moral hinaus, und zwar durch den Anspruch, „mehr als das Notwendige, mehr als das Kluge, mehr als das Nützliche, nämlich das Rechte zu tun.“ (Freyer 1935, 30) Gewissen und Moral sind demnach verschieden, wobei das eine einen Platz in der Politik verdient hat, und das andere nicht.

Das erste Kapitel in Hans Freyers *Pallas Athene: Ethik des politischen Volkes* (1935) verfügt demnach über drei, für diese Arbeit relevante, größere Hauptthesen: 1. Erkenntnis ist ein holistischer und aktiver Prozess, den einige besser beherrschen als andere (epistemisches Privileg); 2. Die Wirklichkeit und das Leben sind eine ambivalente Mischung aus relativer Zeitgebundenheit und essentialistischer Wesensmässigkeit der Seele; 3. Wirklichkeit und Wille stehen in einem zirkulären Verhältnis zueinander.

Im zweiten Kapitel des Buches, „Alchimie der Politik“, beschäftigt sich Freyer hauptsächlich mit dem Innenleben der Politik in Bezug auf Herrschaft, Führertum und den Umgang mit Freund und Feind. Eine der für die Zwecke dieser Arbeit relevantesten Annahmen ist jene des Naturalismus. Freyer führt einmal mehr viele seiner Schlussfolgerungen auf den Ursprung der

Biologie zurück. Dies zeichnet sich beispielsweise in Freyers Konzeption von Herrschaft ab: „Immer wieder destilliert sich aus der Biologie der menschlichen Rassen ein Geist, der erobern will, ein Instinkt, der auf Macht geht, ein Herz voll Herrscherwillen.“ (Freyer 1935, 39) Die Politik ist demnach der Schauplatz dieser natürlichen Gegebenheiten, denn laut Freyer handelt es sich bei der Politik nicht um ein bloßes Verwalten des Staates, sondern vielmehr um die Herrschaft über Dinge und Menschen (vgl. Freyer 1935, 39). Die zugrundeliegende Annahme hierbei ist, dass es auf natürlicher Basis eine Hierarchie der Gruppen gibt, wobei einige mehr und andere weniger fähig zur Herrschaft und dementsprechend zum politischen Handeln, sind. Freyer setzt auch in anderen Gebieten auf diesen Argumentationsverlauf: So müsse das „stolze Blut“ des zur Politik berufenen Volkes „reingehalten“ werden. (Freyer 1935, 46) Da hierbei vermehrt von Rassen die Rede ist, handelt es sich dabei sowohl um eine kollektivistische als auch eine biologistische Konzeption von Identität.

Die Begründung der Überlegenheit gewisser Gruppen im Gegensatz zu anderen ist also biologischen, bzw. natürlichen Ursprungs. Um jedoch tatsächlich „Akteure im Spiel der Politik“ (Freyer 1935, 48) zu werden, bedarf es eines weiteren Elements: das Göttliche. Dies ist ein weiteres Kernthema des gesamten Werkes. Freyer spricht beispielsweise von „der göttlichen Natur der Politik“ (Freyer 1935, 41) und davon, dass ein Volk von der Göttin Athene auserwählt werden müsse, um es zum politischen Leben anzuheben (vgl. Freyer 1935, 45). Ein nur schwer greifbares Konzept, da der Autor sich hierbei auf mythologisierende Begründungen und Logiken beruft, um die Vorherrschaft eines Volkes gegenüber eines anderen zu erklären. Zudem tritt dadurch erneut ein zirkuläres Element hinzu, da Freyer davon ausgeht, dass Völker, welche Staaten bilden, und in einem politischen Leben aufgehen, von der Göttin auserkoren gewesen sein müssen, da sie sonst nicht so ein Leben führen würden. Des Weiteren erläutert der Autor die Tugenden, welche sich bei den „Lieblingen der politischen Göttin“ (Freyer 1935, 50) finden: trotz individueller Unterschiede seien sie Teil derselben „geistigen Rasse“ und vereinen in sich Eigenschaften wie Leidenschaft, Willenskraft und die innere Notwendigkeit, zu herrschen (vgl. Freyer 1935, 50). Diese Annahmen bergen einen zwangsläufig essentialistischen Charakter, da Freyer die zur Politik Auserkorenen an bestimmten Wesenszügen festmacht.

Neben seinen Erläuterungen zu den Themen Herrschaft, Führertum und Politik, beschäftigt sich Hans Freyer in diesem Kapitel auch mit der Bedeutung von Freund und Feind. Laut Freyer muss der Feind von der Wurzel her ausgelöscht werden, da die Unterschiede zu ihm unüberwindbar und somit für das politische Volk schädlich sind (vgl. Freyer 1935, 51). Auch

hierbei verwendet Freyer biologistische Analogien, wie jene der Räuber-Beute-Beziehung, wobei der Feind zur Beute wird.

Der dritte Teil dieses Buches beschäftigt sich mit der «Geburt der Polis». Laut Freyer benötigt diese Geburt zunächst einen Krieg, um überhaupt Wirklichkeit zu werden. Politik beginnt demnach mit einem revolutionären Aufbruch und endet schließlich in einem stabilen, konservativen Gebilde. Der Krieg stellt also gewissermaßen den Staat und das Volk auf die Probe, um diese nach geglücktem Ausgang in neuer Kraft im Frieden erstrahlen zu lassen. Hierbei wendet sich Freyer wieder an dieselben Konzepte, welche bereits in den beiden vorherigen Kapiteln von großer Wichtigkeit waren: biologistisches Denken, Essentialismus, und die Existenz des Göttlichen. Er unterscheidet dabei zwischen einem natürlichen Volk und einem politischen Volk. Das natürliche Volk ist einerseits vielfältig, andererseits aber nach Geist, Art und Blut eins und besitzt ein nur schwer festzulegendes Wesen (vgl. Freyer 1935, 69). Freyer geht daher sowohl von einer wesensmäßigen Verfasstheit als auch einer Natürlichkeit des Volkes aus. Ob ein natürliches Volk nun zu einem politischen Volk angehoben wird, liegt in der Hand des Göttlichen. Freyer schreibt: „Pallas Athene aber überblickt, sehr von oben her, die Völker, die wie gefundene Pflanzen auf der Erde wachsen und wählt zwischen ihnen, welches sie zum Menschen mache.“ (Freyer 1935, 72) Die Möglichkeit zur Staatenbildung unterliegt demnach einer Schicksalhaftigkeit, die gewisse Völker besitzen, und andere wiederum nicht: „Politisch zu sein aber ist für ein Volk ein Schicksal und eine Bestimmung.“ (Freyer 1935, 71) Im Zuge der Geburt eines Staates verlässt Freyer nun seine biologistischen Ansichten, da Staaten laut ihm nicht organisch entstehen, sondern gegründet werden – durch das „Geschenk der politischen Göttin.“ (Freyer 1935, 73) Zusammenfassend lässt sich demnach sagen, dass zur Staatenbildung ein passendes, natürliches Grundgerüst vorhanden sein muss, welches zunächst durch die Göttin erwählt, und daraufhin durch „Auslese und Zucht“ (Freyer 1935, 74) zu einem eigentlichen Staat und politischen Gebilde aufsteigt. Der Staat besteht in seiner vollendeten Form daher nicht mehr nur aus einem natürlichen, sondern einem politischen Volk, dessen Rasse eine des Geistes ist (vgl. Freyer 1935, 76). Dieser Weg zum Staat ist Schicksal und nur den auserwählten Völkern vorbehalten:

In der Seele des Volks muss, als Möglichkeit und als Versprechen, gewiss nur dem göttlichen Auge erkennbar, das Wagnis einer politischen Existenz gelegen haben, sonst hätte die Göttin unter den tausend Stämmen, die auf der Erde wurzeln und schweifen, nicht diesen ausgewählt. (Freyer 1935, 88)

Freyer offenbart in diesem Kapitel demnach abermals die essentialistischen, deterministischen und biologistischen Tendenzen seiner Konzeption von Identität, die in einer beinahe zirkulären Erklärungsschleife münden, in der sich ein Ist-Zustand durch seine Existenz selbst bestätigt.

Im vierten und letzten Kapitel dieses Werks, „Aufbruch und Gestalt“, animiert Freyer das politische Volk zum Aufbruch, um die politische Form des Staates anzunehmen, zu der es schicksalhaft vorbestimmt und göttlich auserkoren ist. Freyer stellt hierfür einen Vergleich zu Michelangelos Marmorstatuen auf: Wie eine Statue aus Marmor befindet sich auch der Staat in einer Balance aus Natürlichkeit und Schaffung. Der Staat ist weder ein organisches Wesen noch ist er gänzlich künstlich. Noch bevor das natürliche Volk zum politischen Leben aufsteigt, schlummert bereits der Geist des Staates in ihm, wie der Geist einer Statue bereits im unbearbeiteten Marmorblock schlummert und bloß darauf wartet, herausgearbeitet zu werden. Um sein politisches Schicksal wahrnehmen zu können, muss das Volk jedoch aus eigener Kraft zu ihm aufbrechen, um sein volles Potenzial zu erfüllen. Dennoch ist dieses politische Potenzial natürlich angelegt, was einmal mehr die naturalistischen Tendenzen in Freyers Verständnis von Identitäten zum Ausdruck bringt. (Vgl. Freyer 1935, 103.) Bevor dies passiert, ist das Volk kein charakteristisches Wesen, da es in den, wie in Freyer nennt, „Farbenkreis der Stämme zerlegt“ (Freyer 1935, 107) ist. Nur durch den aktiven Aufbruch zum eigenen Schicksal als Staat, durch die politische Tat und die Erhebung des natürlichen Volkes auf die Ebene eines politischen Volkes, wird der Mensch erst zur Person. Dies bestärkt abermals die hierarchischen Neigungen in Freyers Identitätskonzeptionen, da folglich die Angehörigen von Völkern, die aufgrund natürlicher und göttlicher Begebenheiten nicht zur Staatenbildung fähig sind, für Freyer nicht einmal als Person geltend gemacht werden können.

Abschließend lässt sich daher sagen, dass Hans Freyers 1935 erschienenes Buch *Pallas Athene: Ethik des politischen Volkes* eine ganze Bandbreite von identitätstheoretischen Konzepten enthält. Unter anderem finden sich hierbei biologistische, deterministische, essentialistische und beinahe durchgehend kollektivistische Annahmen hinter Freyers Verständnis von Identität.

4. Georg Lukács: Leben und Werk

4.1 Historische Verortung

Georg Lukács (1885 – 1971) war ein marxistischer Philosoph, Literaturwissenschaftler und kommunistischer Politiker ungarischer Abstammung. Kurz nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges begann er sich auf Basis des deutschen Idealismus ausgiebig mit Marx und seinen Thesen zu befassen. Lukács sah im Marxismus unter anderem eine Möglichkeit zur Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus und, auf gesellschaftlicher Ebene, des modernen Kapitalismus (vgl. Blackburn 2016, „Lukacs, György“). Einige der für ihn besonders relevante Aspekte sind die Theorie der Verdinglichung, des Waren-Fetischismus, des marxistischen Materialismus und die Notwendigkeiten der revolutionären Praxis (vgl. Kühnl 2015).

1918 wird Georg Lukács bereits das erste Mal politisch tätig und stellt bei der neugegründeten Kommunistischen Partei Ungarns (KPU) den Antrag auf Mitgliedschaft. Im Frühjahr 1919 steigt Lukács in das Zentralkomitee der KPU auf und wird kurz darauf zum «Volkskommissar für das Unterrichtswesen» befördert. Als im August 1919 der kurzlebige sozialistische Staat der ungarischen Räterepublik durch den Einmarsch rumänischer Truppen im Ungarisch-Rumänischen Krieg niedergeht, flieht Lukács nach Wien und schreibt dort 1923 eines seiner bekanntesten Werke, «Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über Marxistische Dialektik», in dem er Ansätze zur Erneuerung marxistischen Gedankenguts aufarbeitet. Ab 1933 lebt Lukács aufgrund des sich immer mehr ausbreitenden Nationalsozialismus in Moskau und wird 1942 Mitarbeiter an der Moskauer Akademie der Wissenschaften, hält sich aufgrund der stalinistischen Diktatur in dieser Zeit jedoch aus dem politischen Gefüge raus. 1944 kehrt Lukács in das nun befreite Budapest zurück und wird 1945 Professor für Ästhetik und Kulturphilosophie an der Universität Budapest. Ab 1949 ist er als Mitglied des ungarischen Parlaments erstmals wieder politisch aktiv. 1956 setzt er sich aktiv in der Ungarischen Revolution ein und wird im Oktober des gleichen Jahres Minister für Volksbildung. Aufgrund seiner Beteiligung am ungarischen Aufstand verliert er jedoch kurz darauf seinen Lehrstuhl, wird aus der Partei ausgeschlossen und monatelang nach Rumänien verbannt. Erst Mitte der 1960er Jahre beginnt ein größeres Umdenken bezüglich des Philosophen – sowohl innerhalb Ungarns als auch außerhalb – weshalb er seine Anerkennung zurückerhält und 1969 abermals in die Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei aufgenommen wird. 1971 verstirbt er in seinem Heimatsort Budapest, Ungarn. (Vgl. Zeitgeschichte-online 2008–2016.)

4.2 Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über Marxistische Dialektik (1923)

Bei Georg Lukács' 1923 erschienenem Werk *Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über Marxistische Dialektik* handelt es sich um eine Sammlung von Essays zu marxistischen Themen und Konzepten, in denen sich zudem die soziologischen und philosophischen Auffassungen und Grundannahmen der Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen des Autors offenbaren. Die Bestrebungen dieses Werks stehen ganz im Sinne der kommunistischen Parteiarbeit und zielen auf die Erörterung und Klärung theoretischer Fragen kommunistisch revolutionärer Bewegungen ab (vgl. Lukács 1923, 5). Das Werk gliedert sich in ein Vorwort und acht Essays. Um den Fokus dieser Masterarbeit zu bewahren und die Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen Lukács' sinnstiftend herauszuarbeiten, wird sich der folgende Abschnitt in die sechs, für die Zwecke dieser Arbeit relevantesten Hauptthemen des Buches gliedern: die marxistische Methode, i.e. Lukács Auffassungen zur dialektischen Methode, zum historischen Materialismus und zur Kategorie der Totalität; die Verdinglichung der Gesellschaft; das Klassenbewusstsein; der Standpunkt des Proletariats.

4.2.1 Die dialektische Methode

Georg Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) beginnt mit dem Essay „Was ist Orthodoxer Marxismus?“ (1919). Laut Lukács handelt es sich bei der Orthodoxie des Marxismus nicht um ein kritikloses Annehmen aller Konzepte und Theorien der Marxistischen Doktrin, sondern vielmehr um eine Orthodoxie der marxistischen Methode bzw. eine wissenschaftliche Überzeugung bezüglich des dialektischen Marxismus als wissenschaftliche Methode (vgl. Lukács 1923, 13). Marx' methodologische Rezension der dialektischen Methode geht auf Hegel zurück. Falckenberg definiert Hegels dialektische Methode als das „Herausstellen und Aufheben von Widersprüchen.“ (Falckenberg 1917, 49) Hegel davon aus, dass Begriffe in ihrer „Vereinzelung“ nur ein unvollkommener Ausdruck der Wahrheit sind. Zum Erfassen der Wahrheit benötigt jeder Begriff als Ergänzung seinen Widerspruch – jede These seine Gegenthese. Befinden sich nun die beiden Begriffe in dieser dialektischen Widersprüchlichkeit, drängt die daraus resultierende Spannung dazu, einen weiteren, dritten Begriff aufzusuchen. In diesem dritten Begriff werden These und Antithese durch Synthese vereint, und der alte Widerspruch aufgelöst. Der neue Begriff enthält jedoch abermals einen Widerspruch und der dialektische Prozess beginnt erneut, wobei jeder neue Begriff reicher als seine Vorgänger ist – „die höhere Stufe ist allemal die Wahrheit der niederen.“ (Falckenberg 1917, 49)

Lukács kritisiert als Gegenspieler der dialektischen Methode die auf Empirie beruhende Methode der Naturwissenschaften, die sich laut ihm darauf beruft, die einzig verlässliche Methode zur Erkenntnis der Wirklichkeit zu sein. Die naturwissenschaftliche Wirklichkeitserkenntnis geht von Tatsachen aus, welche laut Lukács jedoch erst durch ihre methodische Bearbeitung zu Tatsachen werden, da jegliche Bearbeitung von Gegebenheiten bereits eine Auswahl dieser Gegebenheiten als „relevante Tatsachen“, voraussetzt (vgl. Lukács 1923, 17–18). Selbst die Aufzählung von Tatsachen stellt für Lukács einen Interpretationsvorgang dar, da diese dadurch aus ihrem angestammten Sinneszusammenhang herausgehoben werden müssen:

Dass schon hier die Tatsachen von einer Theorie, von einer Methode aus erfasst, aus dem Lebenszusammenhang, in der sie sich ursprünglich befunden haben, herausgerissen und in den Zusammenhang einer Theorie eingefügt worden sind. (Lukács 1923, 18)

Die naturwissenschaftliche Methode geht laut Lukács dementsprechend immer von einer Trennung von Wirklichkeit und Methode – „von Denken und Sein“ (Lukács 1923, 16) – aus, weshalb es sich bei dieser Herangehensweise immer um die isolierende Kombination von Beobachtung, Abstraktion und Experiment zur zweckmäßigen Einhaltung eines Erkenntnisideals, handelt. Lebenserscheinungen werden hierbei gedanklich oder wirklich in ein Umfeld gesetzt, in denen Gesetzmäßigkeiten unabhängig von anderen Erscheinungen betrachtet und erklärt werden können, was wiederum zur Entstehung vermeintlich «reiner» Tatsachen führt, und das naturwissenschaftliche Erkenntnisideal erfüllt. Lukács kritisiert diese Herangehensweise und meint, dass mittels der naturwissenschaftlichen Methode – aufgrund der Trennung von Wirklichkeit und Methode – die Realität niemals wahrhaftig erkannt werden kann.

Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften postuliert Lukács einerseits ein Wiedereinfügen der Tatsachen in ihr angestammtes Umfeld, um ihr wahres Wesen zu ermitteln, und andererseits das Aufgeben einer starren Betrachtungsweise von Forschungsgegenständen zugunsten einer prozesshaften und beziehungsbasierten Konzeption der Dinge: ein Denken in Wechselwirkungen und Widersprüchen, im Kontext einer größeren Totalität von gesellschaftsgeschichtlichen Prozessen. Er schreibt auf Seite 20:

Um von diesen „Tatsachen“ zu den Tatsachen im wahren Sinne des Wortes fortschreiten zu können, muss ihre geschichtliche Bedingtheit als solche durchschaut, der Standpunkt, von dem aus sie sich unmittelbar ergeben, verlassen werden: sie selbst sind einer geschichtlich-dialektischen Behandlung zu unterwerfen. (Lukács 1923, 20)

Durch die Kontextualisierung von Lebensereignissen und die Verknüpfung von Methode und Wirklichkeit in der dialektischen Methode, eröffnet sich auch ein neuer Umgang mit Widersprüchen im wissenschaftlichen Kontext. Lukács schreibt, dass die wesentliche Wechselwirkung innerhalb des Geschichtsprozesses, die dialektische Beziehung von Objekt und Subjekt ist. Die Beziehungen und die Widersprüchlichkeiten zwischen Objekten und Subjekten sind erst das, was die Dinge zu dem machen, was sie sind. Die dialektische Erforschung der Gesellschaft birgt daher die Möglichkeit, die Brennpunkte der Geschichte, die treibenden historischen Kräfte und mit ihnen die objektive Wirklichkeit innerhalb bestimmter Beziehungen und Wechselwirkungen zu erkennen und offenzulegen. Im Fall des modernen Kapitalismus besteht der Hauptwiderspruch und die wichtigste dialektische Beziehung der Gesellschaft, zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie. Es ist dieser Widerspruch, dieser Antagonismus zwischen den Klassen, welcher durch die ihm zugrundeliegende Spannung im Klassenkampf resultiert, welcher wiederum für das Voranschreiten historischer Veränderungen in der Gesellschaft verantwortlich ist. Lukács setzt der Widerspruchs-Annahme der dialektischen Methode abermals die naturwissenschaftliche Methode entgegen, um zu zeigen, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit nur über ihre Widersprüche und dementsprechend, nur über die dialektische Methode wahrhaftig erfasst werden kann:

Die Methode der Naturwissenschaften (...) kennt keine Widersprüche, keine Antagonismen in ihrem Material. Ist dennoch irgendein Widerspruch zwischen den einzelnen Theorien vorhanden, so ist das nur ein Zeichen für die noch nicht vollendete Stufe der bis dahin erreichten Erkenntnis. (...) Für die gesellschaftliche Wirklichkeit dagegen sind diese Widersprüche kein Zeichen der noch unvollendeten wissenschaftlichen Erfassung der Wirklichkeit, sondern gehören vielmehr unzertrennbar zu dem Wesen der Wirklichkeit selbst, zu dem Wesen der kapitalistischen Gesellschaft. (Lukács 1923, 23)

Durch die dialektische Methode zerfließt das starre Gegenüberstellen gesellschaftlicher Formen in ihre wahre geschichtliche Prozesshaftigkeit. Im selben Zug wird auch die Einheit aus Subjekt und Objekt erst als solche sichtbar, da gesellschaftsgeschichtliche Objekte und Subjekte ebenfalls keine starren, voneinander isolierten Konzepte sind, sondern immer miteinander in Beziehung und Wechselwirkung stehen.

Die Auswirkungen der dialektischen Methode auf Georg Lukács' Auffassungen von Identität und Erkenntnis sind eindeutig: durch die Annahme einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, die sich einer Subjektivität enthebt, suggeriert Lukács eine wesensmäßige Verfasstheit der Dinge, was seinem Identitätskonzept essentialistische Züge beimisst. Das besagte Wesen der Dinge

gründet hierbei in gesellschaftlichen Verhältnissen, was darauf hindeutet, dass Lukács das Wesen verschiedener Identitäten in erster Linie als Produkt sozialer Umstände sieht. Ferner deutet Lukács' Verfechtung der marxistischen Methode auf ein perspektivistisches Verständnis von Erkenntnis hin, da es bestimmte epistemische Brennpunkte innerhalb einer Gesellschaft zu geben scheint, was indiziert, dass es standpunktbedingte Vor- oder Nachteile bezüglich Erkenntnis, gibt. Der Grad an Erkenntnis geht daher mit dem spezifischen Standpunkt eines Subjekts innerhalb der Totalität, einher. Zudem impliziert er bei seiner Kritik der naturwissenschaftlichen Methode, dass, je nach Standpunkt des Erkenntnissubjekts, die Wahrheiten von Tatsachen unterschiedlich ausfallen können, was abermals ein perspektivistisches, wenn nicht gar relativistisches, Erkenntnis-konzept voraussetzt.

4.2.2 Die dialektische Methode: die Kategorie der Totalität

Der Hauptgrund, weshalb die naturwissenschaftliche Methode laut Georg Lukács nicht zur Erfassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit geeignet ist, findet sich im zweiten Kernelement der dialektischen Methode: der Kategorie der Totalität. Neben dem „Denken in Widersprüchen“, bzw. der Dialektik, ist die Totalitätsannahme der Gesellschaft einer der wichtigsten Bestandteile dialektischen Methode, und übt zudem maßgebenden Einfluss auf Lukács' Konzeption von Identität und Erkenntnis.

Die Naturwissenschaften betrachten ihre Forschungsgegenstände meist in isoliertem und abstrahiertem Zustand, was bei gesellschaftlichen Phänomenen schlichtweg unmöglich ist: die standpunkthafte Verfasstheit sozialwissenschaftlicher Forschungsgegenstände setzen laut Lukács die Annahme einer vernetzten Totalität voraus, in der sämtliche soziale Phänomene miteinander in Verbindung stehen und sich gegenseitig beeinflussen, während sie zudem unter dem Einfluss größerer, höher geordneter und gearteter historischer Prozesse stehen. Durch das Einfügen einzelner Teile in die Totalität mittels der dialektischen Methode wird die Wirklichkeit somit auch erst zur Gänze wissenschaftlich erfassbar:

Erst in diesem Zusammenhang, der die einzelnen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens als Momente der geschichtlichen Entwicklung in eine Totalität einfügt, wird eine Erkenntnis der Tatsachen, als Erkenntnis der Wirklichkeit möglich. (Lukács 1923, 21)

Die Totalität ist laut Lukács die einzig wahre „Wirklichkeitskategorie“ (Lukács 1923, 23), und obwohl wissenschaftliche Erkenntnis immer einen Grad an methodologisch notwendiger Isolation von Teilgebieten voraussetzt, lässt sich mit der Totalitätsannahme dennoch

problemlos wissenschaftlich arbeiten. Es muss bloß sichergestellt werden, dass diese Isolierung immer nur im Dienst der Erkenntnis des Gesamtzusammenhangs steht und isolierte Teilgebiete stets unter Berücksichtigung des Ganzen interpretiert werden, um der abstrahierten und nicht wirklichkeitsgetreuen Autonomie jeglicher Teilgebiete entgegenzuwirken (vgl. Lukács 1923, 40). Die Erkenntnis der Totalität führe zudem zur Aufhebung, bzw. Überwindung von gesellschaftlichen Widersprüchen, indem die Tendenzen jener gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse methodisch offengelegt werden, die in der gesellschaftlichen Realität zur Überwindung der Widersprüche führen würden (vgl. Lukács 1923, 23). Dies ist das revolutionäre an der Totalitätskategorie – sie strebt nicht bloß die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit an, sondern trägt in sich aufgrund ihrer lebensnahen und situierten Verfasstheit, die Verbindung von Praxis und Theorie in sich. Es gibt also keine Erkenntnis ohne Handeln, i.e., diese beiden Akte bilden in der Totalität, im historischen Materialismus und in der dialektischen Methode generell, eine Einheit. Die Anwendung der dialektischen Methode mittels Erörterung der gesellschaftlichen Widersprüche und der Verortung dieser im größeren Gefüge der Totalität ist nach Lukács demnach die einzige wahrhaftige Methode zur Erfassung von Geschichte und Gesellschaft in der Form eines einheitlichen Prozesses.

Im Kontext von Georg Lukács' Identitätsauffassungen, bedeutet die Annahme der Totalität vor allem eines: ein kollektivistisches Verständnis von Identität und Erkenntnis. Dies zeigt sich zum einen in der ihrer Bestimmung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis. Das Objekt, bzw. der Forschungsgegenstand, ist die Gesellschaft, ein kollektives Phänomen. Um ein kollektives Objekt, eine Ganzheit wie die Totalität der Gesellschaft, zu erkennen, muss das erkennende Subjekt auch ein Kollektiv sein: „Totalität des Gegenstandes kann nur dann gesetzt werden, wenn das setzende Subjekt selbst eine Totalität ist.“ (Lukács 1923, 40) An dieser Stelle kritisiert Lukács einmal mehr die Herangehensweise der bürgerlichen Naturwissenschaften, welche ihre Betrachtungen stets vom individuellen Standpunkt aus anstellt, und somit niemals die Totalität eines Gegenstandes, und weiterführend die tatsächliche gesellschaftliche Wirklichkeit, begreifen könnte. Das kollektive Subjekt, welches laut Lukács als einziges befähigt ist, die Totalität der modernen Gesellschaft zu erfassen, sind die Klassen (vgl. Lukács 1923, 40). Der Grund hierfür findet sich in einer generelleren Kritik am methodologischen Individualismus der Wissenschaften, auf den Lukács an dieser Stelle ausführlicher eingeht. Werden gesellschaftliche Vorgänge von einem individuellen Standpunkt aus analysiert und interpretiert, mündet das Ergebnis zwangsläufig in ökonomischem Fatalismus oder in einer ethischen Neubegründung des Sozialismus. Das

heißt, alle Handlungsmacht wird entweder aufgegeben, oder individualisiert und internalisiert. Der Grund hierfür liegt darin, dass die gesellschaftliche Welt vom Standpunkt des Individuums aus schrecklich schicksalhaft, wesensfremd und brutal erscheint. Um diese Welt individuell zu begreifen, muss sie in ein Raster aus «Naturgesetzen» eingebettet werden, wodurch sie zu einem unbeeinflussbaren, rationalistischen Komplex wird. Das erkennende Individuum kann an dieser Stelle nurmehr eine gänzlich kontemplative Haltung einnehmen und jegliche Handlungsmöglichkeiten aufgeben – kurz um, sich in Anbetracht der Ohnmacht dem Fatalismus hingeben. Andererseits kann das erkennende Subjekt auch den Weg der Ethik gehen, i.e., das Handeln wird nach innen gerichtet, in einem Versuch, die Welt im letztmöglichen Ansatzpunkt – dem Menschen – zu verändern. (Vgl. Lukács 1923, 50.) Eine individualistische Betrachtungsweise der Gesellschaft mündet laut Lukács demnach niemals in einer tatsächlichen Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern verrennt sich stets in einer abstrakten Forderungsethik, welche am eigentlichen Wesen der Gesellschaft vorbeigeht und Veränderung schlichtweg lähmt.

Eine weitere Problematik des methodologischen Individualismus liegt somit im Zerreißen der Einheit von Praxis und Theorie (vgl. Lukács 1923, 51). Nur in der Totalitätsbetrachtung der Gesellschaft bleiben diese beiden Kategorien vereint, wie zwei Seiten derselben Münze. Da diese Totalität jedoch nur von einem kollektiven Subjekt erkannt werden kann, ist auch bloß ein kollektives Subjekt zum Durchdringen und Verändern der Wirklichkeit befähigt:

Die Praxis (...) ist ihrem Wesen nach, (...) ein Verwandeln der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit kann aber nur als Totalität erfasst und durchdrungen werden und zu dieser Durchdringung ist nur ein Subjekt, das selbst Totalität ist, fähig. (Lukács 1923, 51)

In diesem Umstand liegt nun der wahre Überlegenheitsfaktor der Klasse als Subjekt der Erkenntnis: allein ein kollektives Subjekt kann die kollektive Kategorie der Totalität erkennen, und da diese in sich die Einheit von Theorie und Praxis trägt, kann nur ein kollektives Subjekt – in diesem Fall die Klasse – vollumfängliche Handlungsfähigkeit innerhalb der Totalitätsbetrachtung besitzen. So schreibt Lukács auf Seite 51: „nur die Klasse kann die gesellschaftliche Wirklichkeit handelnd durchdringen und sie in ihrer Totalität verändern.“ (Lukács 1923, 51) In dieser Verquickung von Handlungsfähigkeit und Kollektivismus liegt einerseits das revolutionäre Prinzip der Totalitätskategorie, da das erkennende Subjekt zur aktiven Handlung und Veränderung von gesellschaftlichen Missständen aufgerufen und befähigt wird, und andererseits bestätigt es abermals Lukács' kollektivistisches Verständnis von Identität und Erkenntnis. Die Klasse beeinflusst die in ihr existierenden Individuen und

wird zu einem lebendigen, autonomen und erkennenden Subjekt, das als einziges der Handlungsunfähigkeit der Individuen entwachsen, und die Geschichte und gesellschaftliche Entwicklung vorantreiben kann. Dem kollektiven Subjekt der Klasse, im Gegensatz zum individuellen Erkenntnissubjekt, kommt hierbei demnach erstmals eine Art epistemisches Privileg zu, da sie aufgrund ihrer wesensmäßigen Verfasstheit als Gruppe epistemologischen Zugang zur einzig wahren Wirklichkeitskategorie (der Totalität), hat. Zusätzlich offenbart sich hier erneut Lukács' essentialistische Identitätskonzeption, da den Individuen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe – der Klasse – eine wesensmäßige Verfasstheit zugesprochen wird. abschließend lässt sich also sagen, dass die Kategorie der Totalität eine essentialistische, aber hauptsächlich kollektivistische Auffassung von Identität und Erkenntnis mit sich führt.

4.2.3 Die Dialektische Methode: Historischer Materialismus

Ein zweites essenzielles Konzept im orthodoxen Marxismus und in Georg Lukács' gesamtem Werk, ist der historische Materialismus. Der historische Materialismus geht davon aus, dass die Materie der Gesellschaft, i.e. die spezifischen Lebensverhältnisse, den ideologischen, sozialen und politischen Aufbau einer Gesellschaft beeinflussen, oder gänzlich generieren. Ferner besteht die Annahme des Menschen als produzierendes Wesen, weshalb der historische Materialismus des orthodoxen Marxismus die Arbeits- und Produktionsweise als den entscheidenden Faktor in der Entstehung und Ausprägung gesellschaftlicher Lebensverhältnisse definiert. In *Karl Marx und die Philosophie der Wirtschaft* (2018) wird die Verquickung von Produktionsweise und Lebensverhältnissen im historischen Materialismus wie folgt charakterisiert: „Die Produktionsweise ist die Art, wie die Menschen mit bestimmten Fertigkeiten und Mitteln sowie Materialien, den sogenannten Produktivkräften, ihre Arbeit organisieren und teilen. (...) Die daraus erwachsenden gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen Verhältnisse nennt Marx Produktionsverhältnisse.“ (Petersen & Faber 2018, 61)

Die Entwicklung von Gesellschaften ist laut des historischen Materialismus zudem an die Materie einer spezifischen geschichtlichen Epoche geknüpft: Je nachdem, welche Produktionsweise in einer historischen Phase aktuell ist, befindet sich eine Gesellschaft auf einer bestimmten Entwicklungsstufe – sei dies nun Feudalismus, Kapitalismus oder Sozialismus, usw. Dieser historische Prozess ist jedoch nicht linear, sondern dialektisch, da nur das Überwinden und Auflösen der jeweilig aktuellen Widersprüche in der Gesellschaft zum Übertritt in die nächste Entwicklungsstufe der Gesellschaft führen kann. Durch den

historischen Materialismus würden daher „alle Phänomene der Gesellschaft und des vergesellschafteten Menschen radikal in geschichtliche Probleme verwandelt, indem (...) das reale Substrat der geschichtlichen Entwicklung konkret aufgezeigt und methodisch fruchtbar gemacht (wurde).“ (Lukács 1923, 30) In Bezug auf Lukács' Konzeptionen von Identität und Erkenntnis deuten die Erläuterungen des historischen Materialismus auf eine kollektive und essentialistische Auffassung hin. Er spricht von einem Wesen verschiedener geschichtlicher Epochen, welche wiederum durch den Einfluss des gesellschaftlichen Seins auf das individuelle Sein, bzw. auf die eigentlichen Identitäten der Personen einer Gesellschaft, die wesensmäßige Verfasstheit der Individuen auszumachen scheint, oder diese zumindest mitbestimmt und beeinflusst. Zudem spricht die Methode des historischen Materialismus für eine kollektivistische Auffassung von Identität, da die Identität Einzelner in Akkordanz mit ihrer Zugehörigkeit zu einer Gruppe in einer bestimmten geschichtlichen Epoche, entsteht. Identitäten bestehen in Lukács' Verständnis daher in erster Linie als Gruppen, in Form von Gesellschaften, Klassen und Angehöriger geschichtlicher Epochen.

Im Kontext der Unterdrückung des Proletariats dient der historische Materialismus zudem als Kampfmittel (vgl. Lukács 1923, 229) und soll ferner zur Methode der Geschichtswissenschaften werden, denn nur mittels dieser Methode kann, so Lukács, das wahre Wesen der vergangenen bzw. geschichtlichen Ereignisse verstanden und erfasst werden. Das revolutionäre am historischen Materialismus, und der Grund, weshalb er als Kampfmittel des Proletariats gilt, ist, dass diese Methode es ermöglicht, die Gegenwart in ihrem geschichtlichen Kontext zu betrachten und im weiteren Sinne, zu verändern (vgl. Lukács 1923, 230). Durch den Klassenkampf des Proletariats und das damit verbundene Erwachen seines Klassenbewusstseins in Kombination mit dem methodischen Aufarbeiten der Geschichte durch die Linse des historischen Materialismus, führt laut Lukács unweigerlich zur Erkenntnis „der tatsächlich bestehenden historischen Zusammenhänge“ (Lukács 1923, 230):

Der historische Materialismus ist also dadurch, dass er die wahren Triebkräfte des historischen Geschehens aufgezeigt hat, infolge der Klassenlage des Proletariats ein Kampfmittel geworden. (Lukács 1923, 230)

Im Gegensatz dazu würde eine Anerkennung des historischen Materialismus seitens der Bourgeoisie den gesellschaftlichen Selbstmord bedeuten (vgl. Lukács 1923, 231), da diese Anerkennung den Verlust ihres eigenen, falschen Klassenbewusstseins zur Folge hätte, wodurch die Bourgeoisie nicht länger ihre eigenen Interessen vollumfänglich vertreten

könnte. Lukács schreibt hierzu: „Das Bestehen der Bourgeoisie setzt voraus, dass sie über die gesellschaftlichen Voraussetzungen ihres eigenen Daseins nie zur klaren Einsicht gelangt.“ (Lukács 1923, 231) Ähnlich verhängnisvoll wäre es aber gewesen, hätte das Proletariat den historischen Materialismus nur als Methode, bzw. auf seine Eigenschaften als wissenschaftliches Werkzeug reduziert, da der proletarische Klassenkampf wesensmäßig Theorie und Praxis in sich zu vereinen hat, um überhaupt als solcher zu gelten. Insofern ist der historische Materialismus revolutionär und zwingend mit dem Handeln und der Veränderung der Gegenwart und Zukunft verknüpft – „die Erkenntnis (führt) ohne Übergang zum Handeln.“ (Lukács 1923, 231) Hierbei offenbart sich ein perspektivistisches Element in Lukács' Erkenntnis- und Identitätskonzept. Der perspektivistische Aspekt seiner Identitäts- und vor allem Erkenntnisauffassung im historischen Materialismus rührt von der Signifikanz der Perspektive des betrachtenden Subjekts im Kontext der geschichtlichen Verfasstheit tatsächlicher Wahrheiten her: Gewisse Perspektiven, in diesem Fall die des Proletariats, sind anderen epistemologisch überlegen, weil bestimmte epistemische Standpunkte aufgrund ihrer Position im größeren gesellschaftlichen und geschichtlichen Gefüge von einer Selbsterkenntnis und Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge profitieren und in ihrer Handlungsfähigkeit unterstützt werden, während bei anderen Gruppen genau das Gegenteil der Fall sein kann. So meint Lukács auf Seite 235, dass der historische Materialismus im klassischen Sinne „die Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft“ ist (Lukács 1923, 235). Ferner meint er, dass es sich bei jeglicher historischen Erkenntnis in erster Linie um eine Selbsterkenntnis handelt: „die Vergangenheit wird nur dann durchsichtig, wenn eine Selbstkritik der Gegenwart in angemessener Weise vollzogen werden kann.“ (Lukács 1923, 244) Durch die Betonung der Signifikanz von Selbsterkenntnis und Selbstkritik, hebt Lukács abermals die Wichtigkeit eines perspektivistischen und standpunktbedingten Denkens als zwei essenzielle Eckpfeiler des historischen Materialismus und im weiteren Sinne, in Lukács' Verständnis von Identität und Erkenntnis, hervor.

Eine Kritik, welche dem historischen Materialismus zum Verhängnis gemacht werden könnte, ist jene des Relativismus. Darauf meint Lukács jedoch, dass die gesellschaftlichen und geschichtlichen Wahrheiten des historischen Materialismus bei korrekter Anwendung der Methode, keinesfalls rein relativ zu betrachten sind. Die Wahrheiten gelten laut Lukács immer innerhalb eines bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontextes, bzw. sind durch diese bedingt und entspringen immer einem spezifischen sozialen Gefüge. Dies bedeutet auch, dass es die Potenz für eine Existenz einer Gesellschaft oder einer geschichtlichen Epoche gibt, in der andere Wahrheiten gelten, was die Vorhergehenden und

Nachkommen innerhalb ihres ursprünglichen Kontextes aber nicht falsch machen. Um dem Relativismus dieses Umstands entgegenzuwirken, muss, so meint Lukács, immer und hauptsächlich „nach den sozialen Vorbedingungen der Geltung der Inhalte des historischen Materialismus“ gefragt werden (Lukács 1923, 234). Dadurch kann dem inhärent wirkenden Relativismus dieser Methode und der damit ermittelten Wahrheiten entgegengewirkt werden. Wird diese Taktik nun auf Lukács' Verständnis von Identität angewandt, scheint auch hier die Relativität in den Hintergrund zu wandern, und einer eher gesellschaftlichen und geschichts- und wesensmäßigen Verfasstheit des Identitätskonzepts Platz zu machen – abermals kollektivistische und essentialistische Auffassungen.

Ein letzter interessanter Punkt des historischen Materialismus ist der Umgang von diesem mit naturalistischen Erklärungen von Gesellschaft, Geschichte und Identität. Durch die dialektische Wechselwirkung von Notwendigkeit und Zufall gesellschaftlicher Vorgänge, kann es zur kompletten Verselbstständigung solcher Vorgänge kommen. Das heißt, sie können der Kontrolle des Menschen und der Gesellschaft vollständig entwachsen und sich Verselbständigen. Dieser Zustand nennt Lukács „das Beherrschtsein der Gesellschaft von den gesellschaftlichen Naturgesetzen.“ (Lukács 1923, 239) Ferner definiert Lukács den Begriff „Natur“ als eine gesellschaftliche Kategorie an sich, was bedeutet, dass sich die Bedeutung dieses Begriffs je nach gesellschaftlicher Entwicklungsstufe wandelt. Dies ist wiederum davon abhängig, wie der Mensch zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt mit der Natur in Beziehung tritt und wie sich die Auseinandersetzung zwischen Mensch und Natur gestaltet: „was die Natur der Form und dem Inhalt, dem Umfang und der Gegenständlichkeit nach zu bedeuten hat, ist stets gesellschaftlich bedingt.“ (Lukács 1923, 240) So kann sich je nach geschichtlicher Epoche und Verfasstheit einer Gesellschaft, die Bedeutung und Gestalt von Naturgesetzen wandeln. Dieser Umstand kann durch den historischen Materialismus konkret nachvollzogen werden, was einmal mehr darauf hinweist, dass Geschichte, Gesellschaften und Identitäten keinen natürlichen Gegebenheiten unterliegen, sondern diese vielmehr durch die Verselbstständigung gesellschaftlicher Prozesse erst als Naturgesetze geltend gemacht werden: „Es erweist sich also wiederum, dass diese „ewigen Naturgesetze“ bloß für eine bestimmte Epoche der Entwicklung gelten.“ (Lukács 1923, 251) Lukács sieht im Naturalismus insofern kein überzeugendes Argument für die Entstehung und Form von Identität, Gesellschaft oder Geschichte, sondern sieht in der Natur selbst eine sich ständig wandelnde gesellschaftliche Kategorie, und hebt dadurch einmal mehr die Vorherrschaft der identitätsstiftenden Rolle des Sozialen im Gegensatz zum „Natürlichen“, hervor:

Was bis dahin als bloße „Ideologie“ den zwangsläufigen Entwicklungsgang der Menschheit begleitet hat, das Leben des Menschen als Mensch in seinen Beziehungen zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen, zur Natur kann zum eigentlichen Lebensinhalt der Menschheit werden. Der Mensch wird als Mensch – gesellschaftlich – geboren. (Lukács 1923, 260)

4.2.4 Die Verdinglichung

Ein weiteres wichtiges Motiv in Georg Lukács' Werk *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) ist das Thema der Verdinglichung. Die Verdinglichung ist ein Konzept, das im Wesen der Warenstruktur der kapitalistischen Gesellschaft begründet ist. Die Beziehungen zwischen Personen besitzen im Kapitalismus den Charakter einer Dinghaftigkeit (vgl. Lukács 1923, 94), während die Ware einen Fetischcharakter hat (vgl. Lukács 1923, 95). Der Warenfetischismus ist laut Lukács ein spezifisches Problem der damaligen Epoche, bzw. des modernen Kapitalismus, da es subjektive und objektive Warenbeziehungen zwar historisch schon immer gab, der Einfluss des Warenverkehrs auf die Gesamtgesellschaft nun jedoch um einiges an Größe und Ausmaß gewonnen hat (vgl. Lukács 1923, 95). Lukács spricht davon, dass der Warenverkehr aufgrund der Fetischisierung der Waren nunmehr als „herrschende Form des Stoffwechsels einer Gesellschaft“ (Lukács 1923, 95) dient. Die Waren und der Warenverkehr nehmen im Kapitalismus eine dem Menschen übergeordnete Rolle ein, werden zu gesellschaftlichen Charakteren und dominieren erstmals den Produzenten, bzw. den Menschen hinter den Arbeitsprodukten. Die durch den Warenfetischismus voranschreitende Verdinglichung objektiviert die Tätigkeit, bzw. die Arbeit, des Menschen, wodurch sie zu etwas vom Menschen Unabhängiges, zu einem menschenfremden und eigengesetzlichen Ding, wird (vgl. Lukács 1923, 97–98). Die menschliche Arbeit wird dadurch sowohl auf subjektive als auch objektive Weise abstrahiert, um den Universalitätscharakter der Warenform zu gewährleisten. Die objektive Abstraktion geschieht durch die formale Gleichheit und Uniformität der Warenform (der Arbeit), während die subjektive daher rührt, dass die Gleichheit menschlicher Arbeit zum „realen Prinzip“ (Lukács 1923, 98) des Warenproduktionsprozesses wird. Der Kern dieser Verdinglichung ist eine über die kapitalistische Entwicklung des Arbeitsprozesses hinweg stetig zunehmende Rationalisierung, wobei jegliche menschlich-individuellen und qualitativen Charakterzüge der ArbeiterInnen, zu Gunsten von Kalkulierbarkeit, wegrationalisiert werden. Die Rationalisierung bedingt ein Zerlegen des Arbeitsprozesses in abstrakte, kalkulierbare Teilprozesse einerseits, und die Berechenbarkeit und Notwendigkeit eines durchschnittlichen,

genormten Arbeitspensums aufgrund der gesellschaftlich verfügbaren Arbeitszeiten andererseits. Die Rationalisierung erfordert ferner eine Veränderung der Objekte und Subjekte des Wirtschaftsprozesses in Form von Zerlegung größerer Arbeitskomplexe in ihre einzelnen Elemente, bzw. sie erfordert ein „Brechen mit der organisch-irrationellen, stets qualitativ bedingten Einheit des Produktes“ (Lukács 1923, 99) – es kommt zur Ausbildung von Spezialisierungen. Lukács schreibt dazu auf Seite 100:

Die rationell-kalkulatorische Zerlegung des Arbeitsprozesses vernichtet die organische Notwendigkeit der aufeinander bezogenen und im Produkt zur Einheit verbundenen Teiloperationen. (Lukács 1923, 100)

Mit dem Zerreißen des Produktionsobjekts geht zwangsläufig ein Zerreißen des Produktionssubjekts einher: Die menschlichen Besonderheiten der ArbeiterInnen werden immer mehr als bloße Fehlerquelle eingestuft, wodurch der Mensch an sich verdinglicht und zu einem mechanisierten Teil des Systems wird. Durch die eben beschriebene Rationalisierung und Mechanisierung des Arbeitsprozesses verliert jegliche Tätigkeit zunehmend an individuellem Charakter und wird zu einer rein kontemplativen Haltung, wobei selbst die Zeit auf das Niveau des Raumes nivelliert wird, und ihren qualitativen Charakter verliert. Auch die gemeinschaftlichen Qualitäten des Arbeitsprozesses gehen verloren, da jegliche Bande zwischen den einzelnen Subjekten durch die Mechanisierung des Produktionsprozesses ebenfalls zerrissen wird. Hinzu kommt eine Selbstobjektivierung Seitens der ArbeiterInnen, da sie als Besitzer ihrer Arbeitskraft, welche wiederum als Ware im größeren Gefüge gilt, unweigerlich selbst zur Ware werden. Ferner dringen die Mechanisierung und Rationalisierung auch in das Gerüst des gesamten Staates vor, wodurch die gesellschaftliche Unterdrückung und das gesellschaftliche Schicksal der Arbeiterklasse zum Schicksal der gesamten Gesellschaft wird. Dazu zitiert Lukács Max Weber: „Ein „Betrieb“ ist der moderne Staat, gesellschaftswissenschaftlich angesehen, ebenso wie eine Fabrik: das ist gerade das ihm historisch Spezifische.“ (Weber zit. nach Lukács 1923, 107)

Die Bedeutung der Verdinglichung des Menschen für Georg Lukács' Konzeption von Identität ist eindeutig: Damit Individuen einem Prozess der Entmenschlichung überhaupt unterlaufen können, benötigen sie eine gewisse Form von wesensmäßiger Verfasstheit. Lukács spricht oft von „organischen“ oder „menschlichen“ Eigenschaften der Waren, der Arbeiter, des Arbeitsprozesses, was darauf hindeutet, dass er von einem bestimmten Wesen des Menschen ausgeht, was wiederum für ein essentialistisches Identitätsbild Seitens Lukács spricht. Andererseits wird bei seinen Abhandlungen des Themas der Verdinglichung im Kapitalismus

abermals das Gewicht des gesellschaftlichen und sozialen Einflusses auf die Identitätsbildung verdeutlicht. Die Identität der Arbeiterklasse wird laut Lukács in der Gesellschaftsform des modernen Kapitalismus, geformt und verdinglicht, was ein kollektives Verständnis von Identität suggeriert. Zudem setzt sich Lukács mit diesen Analysen der Gesellschaft klar in Opposition zu naturalistischen Konzeptionen von Identitätsbildung, da soziale und gesellschaftliche Faktoren im Fall der Verdinglichung, deutliche Treiber der Entstehung und Aufrechterhaltung spezifischer Identitäten sind.

4.2.5 Das Klassenbewusstsein

Eines der bedeutendsten Elemente in Georg Lukács' konzeptionellem Gefüge von Identität und Erkenntnis, ist das des Klassenbewusstseins.

Lukács geht zunächst auf den Unterschied zwischen den eigentlichen, treibenden Kräften der Geschichte, und dem menschlichen Bewusstsein über diese treibenden Kräfte, ein (vgl. Lukács 1923, 58). Diese beiden Faktoren seien voneinander unabhängig, was sich laut Lukács darin äußert, dass diese treibenden Kräfte im menschlichen Bewusstsein oft fälschlicherweise als eine Art Naturgesetzlichkeit interpretiert werden. Um diesen Dogmatismus, diese starre Gegenüberstellung von psychologischem Bewusstsein und den treibenden historischen Kräften, aufzubrechen, stellt Marx das „Bewusstsein des Bewusstseins“ in Form einer „historischen Kritik“ (Lukács 1923, 58) in den Raum. Durch diesen Aufruf zur Bewusstwerdung über das eigene Bewusstsein im historischen Kontext, können die zuvor als naturhaft und starr wahrgenommene Gebilde, wie bspw. die Gesellschaft, im Kontext ihres geschichtlichen Werdeganges kontextualisiert, und ferner die tatsächlichen historischen Treiber hinter gesellschaftlichen Entwicklungen, entlarvt werden. Trotz dieser Annahmen sprechen weder Marx noch Lukács den Menschen ihr Bewusstsein im Vollbringen geschichtlicher Taten ab, sie betiteln es jedoch als „falsches Bewusstsein.“ (Lukács 1923, 61) Dieses falsche Bewusstsein soll mittels des historischen und dialektischen Materialismus in der ihm jeweils zugehörigen geschichtlichen Totalität, untersucht werden. Das kann aber nur auf kollektiver Ebene geschehen, wie bereits im vorherigen Kapitel zur Kategorie der Totalität erläutert wurde – nur kollektive Subjekte können ein kollektives Objekt, wie die Totalität der Gesellschaft eines ist, erkennen. Konkrete Untersuchungen dieses Bewusstseins benötigt daher abermals eine Untersuchung der Beziehungen innerhalb und zu der Gesellschaft als Ganzes. In dieser Beziehung von Individuen zur Gesellschaft offenbart sich laut Lukács das Wesen des wahren Bewusstseins:

Indem das Bewusstsein auf das Ganze der Gesellschaft bezogen wird, werden jene Gedanken, Empfindungen usw. erkannt, die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben würden, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr heraus ergebenden Interessen sowohl in Bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den (...) Aufbau der ganzen Gesellschaft vollkommen zu erfassen fähig wären; die Gedanken usw. also, die ihrer objektiven Lage angemessen sind. (Lukács 1923, 62)

Daraus wiederum ergeben sich bestimmte gesellschaftliche Grundtypen – Gruppen von Individuen, die aufgrund ihrer spezifischen Stellung in der Gesellschaft fähig sind, eine bestimmte Art von Bewusstsein zu besitzen. Laut Lukács wird die Wesensart der wichtigsten gesellschaftlichen Grundtypen im modernen Kapitalismus dadurch bestimmt, welche Stellung sie im Produktionsprozess einnehmen, bzw. in welche Klasse sie fallen (vgl. Lukács 1923, 62). Wichtig hierbei ist jedoch, dass dieses kollektive Bewusstsein, das Klassenbewusstsein, nicht bloß ein Durchschnitt oder eine Summe des psychologischen Bewusstseins, der sich in den jeweiligen Klassen befindlichen Individuen, ist. Es handelt sich vielmehr um ein Bewusstsein über die Lage und die Interessen der eigenen Klasse im größeren geschichtlichen Gefüge der Gesellschaft. Das Klassenbewusstsein ist demnach ein gänzlich kollektives Phänomen und hat nichts mit dem Denken von Individuen oder wissenschaftlicher Erkenntnis zu tun (vgl. Lukács 1923, 65). Lukács definiert das Klassenbewusstsein auf Seite 86 von *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) wie folgt:

Klassenbewusstsein (ist) nicht das psychologische Bewusstsein einzelner Proletarier oder das (massenpsychologische) Bewusstsein ihrer Gesamtheit (...), sondern der bewusst gewordene Sinn der geschichtlichen Lage der Klasse. (Lukács 1923, 86)

Je nach Klasse kann das Ausmaß und die erkenntnistheoretische Qualität des Klassenbewusstseins jedoch variieren. Dieser Umstand ist darin begründet, dass, abhängig vom Standpunkt innerhalb des Produktionsprozesses, die Totalität der wirtschaftlichen Verhältnisse und der Gesamtgesellschaft unterschiedlich wahrnehmbar ist. Je nach Perspektive einer bestimmten Klasse, kann sich das Klassenbewusstsein demnach auch als eine „klassenmäßig bestimmte Unbewusstheit über die eigene gesellschaftlich-geschichtliche ökonomische Lage“ (Lukács 1923, 63) äußern. Dies ist laut Lukács beispielsweise bei der Bourgeoisie der Fall, die aufgrund der Selbsterhaltung ihrer Klassenlage nur auf ein „falsches“, bzw. „scheinbares“, Klassenbewusstsein Zugriff hat. Aufgrund der Unfähigkeit zur Erkenntnis der Totalität, bleiben solche Klassen – in diesem Fall die Bourgeoisie – zur Passivität im gesellschaftlichen und historischen Kontext bestimmt, da ihnen durch die

fehlenden Einblicke in die wahren Treiber von Gesellschaft und Geschichte, schlichtweg die Handlungsfähigkeit fehlt (vgl. Lukács 1923, 64). Im Gegensatz dazu steht das Proletariat: dieser Klasse ist es aufgrund ihres Klassenbewusstseins, i.e. ihrer Klasseninteressen und -lage, möglich, die Gesellschaft gemäß den Interessen ihrer eigenen Klasse zu organisieren (vgl. Lukács 1923, 64). Das Proletariat wird durch ihr Klassenbewusstsein demnach handlungsfähig, während ein Erringen des Klassenbewusstseins der Bourgeoisie eine zwangsläufige Auflösung ihrer eigenen Klasse nach sich ziehen würde. Lukács schreibt dazu aus Seite 65:

Denn diese Lösung (...) zu akzeptieren ist gleichbedeutend damit: die Phänomene der Gesellschaft nicht mehr vom Standpunkt der Bourgeoisie zu betrachten. Und dazu kann keine Klasse fähig sein – sie müsste denn freiwillig auf ihre Herrschaft verzichten. Die Schranke also, die das Klassenbewusstsein der Bourgeoisie zum „falschen“ Bewusstsein macht, ist objektiv. (...) Sie ist eine objektive Folge der ökonomischen Struktur der Gesellschaft, nichts Willkürliches, Subjektives oder Psychologisches. (Lukács 1923, 65)

Diese komplette Handlungsunfähigkeit, diese Passivität, in der die Bourgeoisie steckt, liegt auf einer tieferen Ebene daran, dass ihre Interessen und ihr Bewusstsein in einem dialektischen Widerspruch zueinanderstehen. Das äußert sich darin, dass die Bourgeoisie innerhalb der Entwicklung der Gesellschaft als Klasse handelt, ihr Bestehen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen aber aus einer objektiv-gesetzmäßigen, beinahe naturgegebenen Sicht betrachtet. Der Standpunkt des bürgerlichen Denkens ist demnach immer jener des Einzelkapitalisten, der im ökonomischen Leben eine Art Naturgesetzlichkeit sieht, dann aber als kollektives Wesen – als Klasse – im größeren gesellschaftlichen Gefüge herrscht und bestimmt (vgl. Lukács 1923, 75). Dieser dialektische Widerspruch innerhalb des Klassenbewusstseins der Bourgeoisie zwingt die Klasse zu einem „Unbewusstbleibenmüssen“ (Lukács 1923, 76) und zerreißt dadurch die Einheit von Theorie und Praxis, was diese Klasse abermals handlungsunfähig macht.

Das Proletariat hingegen ist aufgrund seiner Interessen und Lage innerhalb der Gesellschaft fähig, diese vom Zentrum aus in ihrer vernetzten Totalität zu erkennen und weiterführend, zu verändern, da im Klassenbewusstsein des Proletariats Praxis und Theorie zusammenfallen (vgl. Lukács 1923, 81). Es bestehe demnach eine klare Überlegenheit des proletarischen Klassenbewusstseins gegenüber dem bürgerlichen, sowohl auf erkenntnistheoretischer als auch auf realexekutiver Ebene. Um jedoch an diesem Punkt, der Verwirklichung des proletarischen Bewusstseins, anzugelangen, bedarf es laut Lukács Einheit innerhalb des

Bewusstseins. Das bedeutet zu einem gewissen Grad das Aufgeben der eigenen Individualität und eine bedingungslose Selbstkritik, um das Bewusstwerden des Proletariats voranzutreiben. Erst wenn eine klassenlose Gesellschaft erreicht ist, wenn das Proletariat sich selbst auflöst, gehen ArbeiterInnen als revolutionäre Sieger aus dem Klassenkampf hervor.

Das Konzept des Klassenbewusstseins bei Lukács beinhaltet einige sehr bedeutsame und einflussreiche Elemente für seine Konzeptionen von Identität und Erkenntnis. Einerseits spricht es für ein kollektives Identitätsverständnis, und andererseits für ein essentialistisches, da er den Identitäten der Klassen eine wesensmäßige Verfasstheit zuschreibt, welche durch ihre jeweilige Lage in den Produktionsverhältnissen bedingt ist. Andererseits sprechen viele Aspekte für eine sehr perspektivistische Auffassung von Identität und Erkenntnis, da sich die Identität und die Qualität der Erkenntnisse, je nach Standpunkt innerhalb der Gesellschaft und des Arbeitsprozesses, verändert. Abermals erinnern Lukács' Ausführungen an das Konzept des epistemischen Privilegs, da auch er davon ausgeht, dass es privilegierte erkenntnistheoretische Perspektiven gibt – Perspektiven, die andere in Objektivität oder Umfangsreichtum der Erkenntnis, übertreffen. Ferner spannend ist der Ursprung dieses Privilegs: Identisch zum epistemischen Privileg in modernen Standpunkttheorien, gründet auch das epistemische Privileg des Proletariats in seiner gesellschaftlichen Stellung und systematischen Unterdrückung.

4.2.6 Der Standpunkt des Proletariats

Der proletarische Standpunkt und seine erkenntnistheoretische Überlegenheit gegenüber anderen Klassen in Gesellschaften des modernen Kapitalismus, wurde zuvor bereits im Zusammenhang mit den anderen Hauptthemen in Georg Lukács' Werk *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) erwähnt, und ist im marxistischen Gefüge einer der wichtigsten Voraussetzungen für das Verständnis der epistemologischen und identitätsbasierten Konzepte.

Wie bereits im Kapitel über das Klassenbewusstsein angedeutet, handelt es sich beim Standpunkt des Proletariats, um einen epistemisch überlegenen, wenn auch gesellschaftlich und sozial unterlegenen. Auf Seite 33 geht Lukács erstmals auf das epistemische Privileg ein, welches mit dem Standpunkt des Proletariats einhergeht: Während die Bourgeoisie zwar Träger des Kapitalismus ist, geschieht dies doch unbewusst, da die bürgerliche Klasse die gesellschaftlichen Kräfte, welche im modernen Kapitalismus dominieren, bloß entfesselt hat, diese nun aber eine Eigendynamik entfaltet haben, und der Bourgeoisie schlussendlich wie eine von ihnen unabhängige Naturgesetzlichkeit, gegenübersteht. Durch das Auftreten der Arbeiterklasse jedoch, kann die Gesellschaft plötzlich in ihrer Gänze wahrgenommen werden,

was der Einzigartigkeit des proletarischen Standpunktes innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft, geschuldet ist. (Vgl. Lukács 1923, 33.): „Im Klassenstandpunkt des Proletariats (ist) der Punkt gefunden (...), von wo aus das Ganze der Gesellschaft sichtbar wird.“ (Lukács 1923, 34) Der Grund für diese Einzigartigkeit lässt sich auf die spezifischen Klasseninteressen und -bedürfnisse des Proletariats zurückführen. Im Gegensatz zur Bourgeoisie besteht für die Arbeiterklasse ein „Lebensbedürfnis“ (Lukács 1923, 34) – Lukács spricht an dieser Stelle von einer „Existenzfrage“ (Lukács 1923, 34) – vollumfängliche Klarheit über die Lage der eigenen Klasse zu erlangen. Das erkenntnistheoretische Privileg kommt demnach, mindestens teilweise, durch die unterdrückte Stellung des Proletariats in der Gesellschaft zustande, da eine Erkenntnis ihrer eigenen Misere nicht bloß wünschenswert oder sozialwissenschaftlich interessant, sondern überlebensnotwendig ist. Zudem kann das Proletariat laut Lukács seine eigene Lage, seinen Standpunkt, nur über den Weg der vollständigen Erfassung der Gesellschaft, erkennen. Ferner, und das wurde ebenfalls bereits in den vorherigen Kapiteln angedeutet, fallen beim Proletariat Theorie und Praxis zusammen: um überhaupt handlungsfähig zu werden, muss die Arbeiterklasse zunächst seine gesellschaftliche und historische Klassenlage erkennen. In der Selbsterkenntnis des Proletariats liegt demnach eine Handlungsfähigkeit, welche keine andere Klasse auf diese Weise besitzt. Im Proletariat findet sich demnach eine intakte Einheit von Theorie und Praxis, weshalb sein Standpunkt sowohl Selbsterkenntnis als auch die Erkenntnis der geschichtlich-gesellschaftlichen Totalität ermöglicht, wodurch die Arbeiterklasse zugleich Objekt und Subjekt im eigenen Erkenntnisprozess wird (vgl. Lukács 1923, 34). Aufgrund der Verquickung von Totalitäts- und Selbsterkenntnis, kommt es zur Überschneidung von Gesellschafts- und Eigeninteresse der Klasse, da das Proletariat durch seinen privilegierten Standpunkt einen ungetrübten Einblick in die objektiven Entwicklungsziele der Gesamtgesellschaft erlangt. Lukács fasst diesen Umstand auf Seite 165 treffend zusammen:

Die Selbsterkenntnis des Proletariats ist also zugleich die objektive Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft. Die Verfolgung der Klassenziele des Proletariats bedeutet zugleich die bewusste Verwirklichung der – objektiven – Entwicklungsziele der Gesellschaft. (Lukács 1923, 165)

Für die Zwecke dieser Arbeit von besonderem Interesse ist der Ursprung dieses Privilegs, da es ausschlaggebend für Lukács' Verständnis von Identitätsbildung und -verfassung ist. Wie bereits angedeutet entstammt der privilegierte Standpunkt des Proletariats der systematischen Unterdrückung dieser Klasse. Lukács schreibt, dass die erkenntnistheoretische Überlegenheit der Arbeiterklasse keinesfalls aufgrund einer göttlichen Überlegenheit zustande kommt,

sondern dass genau das Gegenteil der Fall ist. Den ArbeiterInnen als Klasse, kommt im modernen Kapitalismus laut Lukács das höchste Maß an Abstraktion von Menschlichkeit zu, da ihre Lebensbedingungen die „unmenschlichste Spitze“ (Lukács 1923, 34) aller gesellschaftlichen Lebensbedingungen im Kapitalismus, bilden. Ist dem Proletariat seine eigene Lage erstmal bewusst, bleibt der Klasse nichts weiter übrig, als sich, in „Empörung gegen diese Unmenschlichkeit“ (Lukács 1923, 35), von dieser Ungerechtigkeit zu befreien. Eine Befreiung gemäß den Klasseninteressen des Proletariats bedeutet die Aufhebung seiner Lebensbedingungen, und in weiterem Sinne die komplette Selbstauflösung und Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft. Weil das Proletariat also die Spitze der Entmenslichung im Gesellschaftsgefüge des Kapitalismus bildet, bedeutet eine Auflösung der eigenen Lebensbedingungen zwangsläufig auch eine Auflösung aller anderen unmenschlichen Lebensbedingungen, da diese in seiner eigenen Situation zusammengefasst sind (vgl. Lukács 1923, 35): „Für das Proletariat ist es die Frage von Gedeihen und Verderben, sich über das dialektische Wesen seines Daseins bewusst zu werden.“ (Lukács 1923, 181)

Lukács kontrastiert diese soziale Verfasstheit, bzw. den gesellschaftsbedingten Ursprung der Unterdrückung und des damit einhergehenden epistemischen Privilegs des Proletariats, mit der vermeintlichen Natürlichkeit des proletarischen Standpunktes. Auf Seite 35 stellt er erstmals deutlich klar, dass es sich bei der Selbsterkenntnis und der Totalitätserkenntnis der Arbeiterklasse nicht um eine natürliche Gegebenheit, sondern vielmehr um eine sozial bedingte Möglichkeit handelt, die erst bewusst wahrgenommen werden muss, um in Erscheinung zu treten. Darin liegt abermals die Einzigartigkeit des Standpunktes des Proletariats und des Kapitalismus als Gesellschaftsform begründet, da erst durch den Kapitalismus jegliche Naturschranken aufgehoben, und das Kollektiv aller menschlichen Beziehungen in durch und durch gesellschaftliche transformiert werden (vgl. Lukács 1923, 193). Innerhalb dieser Einzigartigkeit des Kapitalismus stellt nun der Standpunkt der Arbeiterklasse, als ebenfalls rein gesellschaftliches Phänomen, den «Brennpunkt» dieser Vergesellschaftung der menschlichen Prozesse, dar: bei dieser Klasse, mehr noch als bei allen anderen, wird durch die Verwandlung der Arbeit und der ArbeiterInnen in Waren, i.e. der Verdinglichung, alles Menschenähnliche und Natürliche aus dem Dasein der Arbeiterklasse verbannt. Es handelt sich beim Proletariat demnach um den entmenslichten, rein vergesellschafteten Kern des Kapitalismus, wodurch der gesellschaftliche Aufbau aus menschlichen Beziehungen erst erkennbar wird (vgl. Lukács 1923, 193). Diese Ausführungen deuten ferner daraufhin, dass es sich für Lukács bei Identität und Erkenntnis um deutlich, wenn nicht ausschließlich, gesellschaftlich geprägte Phänomene handelt.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Überlegenheit des proletarischen Standpunktes, ist seine kollektive Verfasstheit. Die Überlegenheit ist laut Lukács, in diesem Kontext, wissenschaftlich-methodischer Natur, da ein kollektives Subjekt, im Gegensatz zu einem individuellen, die Totalität – ebenfalls eine kollektive Kategorie – handlungsfähig durchdringen kann (vgl. Lukács 1923, 51). Dies ist auch das Problem beim Gesichtspunkt der Bourgeoisie, da sie als individuelles Subjekt wahrnimmt, jedoch als kollektives handelt, was in einem unüberwindbaren und lähmenden Widerspruch innerhalb des Bewusstseins der bürgerlichen Klasse resultiert. Lukács schreibt dazu aus Seite 211:

Das Individuum kann niemals zum Maß der Dinge werden, denn das Individuum steht der objektiven Wirklichkeit notwendig als einem Komplex von starren Dingen gegenüber, die es fertig und unveränderbar vorfindet, denen gegenüber es nur zum subjektiven Urteile der Anerkennung oder der Ablehnung gelangen kann. (...) Für das Individuum bleibt Dinghaftigkeit und mit ihr der Determinismus (...) unaufhebbar. (Lukács 1923, 211)

Das kollektive Subjekt ist laut Lukács demnach als einziges fähig, erkenntnistheoretische Objektivität zu erlangen und gesellschaftliche Änderungen nachhaltig zu vollbringen. Diese Annahmen sprechen für ein klar kollektives, aber auch essentialistisches Verständnis von Identität.

Basierend auf den bisherigen Erläuterungen lässt sich demnach feststellen, dass es für Lukács eine objektive Wirklichkeit gibt, die nicht nur existiert, sondern vom richtigen Gesichtspunkt aus, auch erkannt und verändert werden kann. Dieser Gesichtspunkt ist jener des Proletariats und ein weiterer Grund, weshalb genau diese Klasse zur Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit fähig ist, findet sich in der Kategorie der Unmittelbarkeit. Lukács schreibt, dass die objektive Wirklichkeit der Gesellschaft für Bourgeoisie und Proletariat „unmittelbar“, dieselbe ist. Diese Unmittelbarkeit kann jedoch auf verschiedene Art und Weise ins Bewusstsein gehoben werden, was wiederum beeinflusst, ob aus unmittelbarer Wirklichkeit objektive Wirklichkeit werden kann. (Vgl. Lukács 1923, 165–166.) Aufgrund der unterschiedlichen Standpunkte, die Proletariat und Bourgeoisie in der Gesellschaft einnehmen, arbeiten die beiden Klassen mit unterschiedlichen Vermittlungskategorien, weshalb bloß erstere die Fähigkeit zur „Umwandlung des unmittelbar Gegebenen in wirklich Erkanntes, im Gegensatz zu unmittelbar Bekanntem“ (Lukács 1923, 166), besitzt. Denn um dies zu tun, bzw. die objektive Wirklichkeit zu erkennen, bedarf es zunächst die Erkenntnis der Bedingtheit des eigenen Standpunktes und des ihm inhärenten gesellschaftlichen Seins. Als Konsequenz dessen bedarf es zudem einem Einfügen von Sachverhalten in die Totalität

und die Berücksichtigung der Wechselbeziehungen zwischen einzelnen Sachverhalten: „sie (die Totalität) ist der wirkliche, letzte Grund ihrer Wirklichkeit.“ (Lukács 1923, 167) In seiner Fähigkeit über die Unmittelbarkeit des Gegebenen hinauszugehen, ist der Standpunkt des Proletariats demnach abermals jenem der Bourgeoisie überlegen. Die Existenz einer objektiven Wirklichkeit ist auch erst das, was den Standpunkt des Proletariats als wahrhaftig überlegen klassifiziert, da sich Lukács' Erläuterungen ansonsten auf relativistischen und perspektivistischen Umwegen verfahren könnten. Jedoch meint Lukács ferner, dass diese objektive Wirklichkeit auch nicht als „Absolutes“ kategorisiert werden darf, da die Gefahr des Relativismus erst da besteht, wo überhaupt von einem Absoluten ausgegangen wird. Lukács macht diese Differenzierung an der geschichtlichen Prozesshaftigkeit der objektiven Wirklichkeit fest, die erst über die Kategorie der Totalität und das Begreifen der Geschichte und Gesellschaft mittels der dialektischen Methode erkennbar wird. Da es sich beim Absoluten um das genaue Gegenteil handelt – um „die gedankliche Fixierung, die mythologisierend positive Wendung der Unfähigkeit des Denkens, die Wirklichkeit konkret als geschichtlichen Prozess zu begreifen“ (Lukács 1923, 205) – handelt es sich bei der Totalitätsbetrachtung, der standpunkthaften Verfasstheit der Erkenntnis, und der geschichtlichen Dialektik, laut Lukács, weder um relativierende noch um absolutistische Elemente in einem philosophisch problematischen Ausmaß. Georg Lukács paraphrasiert an dieser Stelle Hegels Ausführungen zur Relativierung der Wahrheit:

Die „Relativierung“ der Wahrheit bei Hegel besagt so viel, dass das höhere Moment stets die Wahrheit des systematisch niedriger stehenden Momentes ist. Dadurch wird die „Objektivität“ der Wahrheit auf diesen beschränkteren Stufen nicht zerstört, sie erhält nur einen veränderten Sinn, indem sie in eine konkretere, umfassendere Totalität eingefügt wird. (Lukács 1923, 206)

Zusammenfassend lässt sich demnach sagen, dass das Thema des proletarischen Standpunktes in Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) eine tragende Rolle einnimmt, und sich alle anderen wichtigen Konzepte im Werk, in ihm wiederfinden. Im Zuge von Lukács' Erläuterungen zum Gesichtspunkt der Arbeiterklasse werden zudem einige der wesentlichsten Elemente seiner Identitäts- und Erkenntnisauffassungen offengelegt: Es finden sich perspektivistische, essentialistische und kollektivistische Aspekte, mit der identitätsstiftenden Rolle des Sozialen als Grundannahme und einer klaren Abgrenzung von relativistischen und naturalistischen Erkenntnis- und Identitätskonzeptionen.

5. Georg Lukács und Hans Freyer: Eine komparative Analyse

In den bisherigen Abschnitten dieser Masterarbeit wurde eine Auswahl von Georg Lukács' und Hans Freyers bedeutendsten Werken bezüglich ihrer Kernaussagen und identitäts- und erkenntnispezifischen Konzeptionen untersucht und zusammengefasst. In diesen Zusammenfassungen treten die philosophischen Grundannahmen in Lukács' und Freyers jeweiligem Verständnis von Identität und Epistemologie klar zu Tage, auf Basis derer nun der komparative Teil der Arbeit folgt. In den folgenden Paragraphen werden Lukács' und Freyers Annahmen zu Identität und Erkenntnis anhand möglicher kollektivistischer, essentialistischer, perspektivistischer und naturalistischer Elemente miteinander verglichen. Ferner folgt eine komparative Analyse der Unterschiede und Gemeinsamkeiten in Lukács' und Freyers Identitäts- und Erkenntniskonzepten, mit den Kernthesen einer idealtypischen Standpunkttheorie: die „situated knowledge thesis“, die „epistemic advantage thesis“ und die „achievement thesis“.

Mittels dieses Verlaufs der komparativen Analyse werden somit 1. Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der philosophischen Grundannahmen zu Identität und Erkenntnis in Georg Lukács und Hans Freyers Werken ermittelt; 2. Hans Freyers und Georg Lukács' Theorien zu Identität und Erkenntnis mit der idealtypischen Form gegenwärtiger Standpunkttheorien verglichen; und 3. Auf mögliche Parallelen der theoretischen Rahmenbedingungen einander entgegengesetzter, linker und rechter Identitätspolitik hingewiesen, da Standpunkttheorien ein häufig vertretenes konzeptionelles Schema gegenwärtiger Identitätspolitiken sind.

5.1 Kollektivismus

Hans Freyers und Georg Lukács' Konzeptionen von Identität und Erkenntnis sind in ihren jeweiligen Werken beinahe durchgehend kollektivistisch veranlagt. Das bedeutet, dass beide Autoren in ihren Annahmen zu Identität davon ausgehen, dass die Identität von Individuen von der Gruppe her gedacht werden. Die Identität der Gruppe übernimmt hierbei eine übergeordnete Stellung gegenüber den individuellen Identitäten und übt quasi „von oben herab“ Einfluss auf die Identitäten ihrer Mitglieder aus (vgl. Hahn 2023). Das Maß des Einflussreichtums der Gruppe kann variieren, doch auch hier sind sich Freyer und Lukács ähnlich – die Identität der Gruppe steht an erster Stelle, Gruppen sind handlungsfähig und autonom, und kreieren in einem weiteren Schritt die Identität der ihnen zugehörigen Individuen.

Hans Freyers kollektivistisches Verständnis von Identität findet sich in jedem einzelnen seiner hier analysierten Werke. Identität als kollektives Phänomen spielt sogar häufig eine tragende Rolle in den Argumentationsverläufen der Texte und lässt sich somit als wichtige Grundannahme in Freyers Identitätskonzeption definieren.

Freyers identitätsbezogener Kollektivismus offenbart sich einerseits darin, dass er in der sozialen Zusammenkunft von Individuen, bzw. in der Ausbildung einer Gruppe – sei es nun eine Gemeinschaft oder ein Staat – die Ausbildung eines autonomen, handlungsfähigen Konstruktes sieht. Dies zeigt sich beispielsweise in *Theorie des Objektiven Geistes – Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* (1923), als er meint, dass der Ursprung aller geistig-objektiven Formen im menschlichen Gemeinschaftsleben liegt. Da Freyer somit ein kollektives Subjekt als Ursprung jeglicher Form des Objektiven Geistes definiert, setzt er hiermit auch die Existenz einer Gruppenidentität voraus, die sich wiederum in ihren objektiv-geistigen Formen widerspiegelt. Ferner deutet dies darauf hin, dass Freyer in den Fähigkeiten kollektiver Subjekte eine Überlegenheit gegenüber individuellen Akten sieht, da es nur durch menschliche Zusammenkunft und Sozialität zur Ausbildung der Formen des Objektiven Geistes kommen kann. Ähnliches findet sich in seinen Erläuterungen zum Thema Bündigkeit im Kontext des Objektiven Geistes. Bündigkeit ist eines der wichtigsten Elemente des Objektiven Geistes und kann laut Freyer nur mittels eines sozialen Netzwerkes und einer Gemeinschaft, gewährleistet werden. Die Bündigkeit der Sachverhalte des Objektiven Geistes benötigen demnach immer Sozialität und kollektive Subjekte, auch wenn den Sachverhalten individuelle Akte zugrunde liegen. Ähnlich kollektivistische Argumentationsverläufe finden sich in seinen Erläuterungen zur Einheit einer Kultur, welche sich aufgrund ihrer unterschiedlichen sozialen und seelischen voneinander abgrenzen lassen. Dies setzt abermals die Existenz von Gruppenidentitäten voraus und exemplifiziert einmal mehr Freyers kollektivistische Auffassung von Identität.

In Hans Freyers Werk *Der Staat* (1926) zieht sich die Annahme einer kollektivistischen Identitätsauffassung durch das gesamte Werk. Identität wird durchgehend von der Gruppe aus auf das Individuum übertragen, sei dies nun in Glaubensgemeinschaften, in Herrschaftsverhältnissen oder in der Ausbildung der höchsten Form des Geistes – des Staates. Die Rolle von kollektiven Einheiten in *Der Staat* (1926) dominieren die Entwicklung von Identitäten auf jeder Ebene. So schreibt Freyer beispielsweise, dass nur im Zuge der Ausbildung eines Staates, Geist und Individuum ihr volles Potenzial ausschöpfen, und Kulturen ihre Sinnhaftigkeit zurückerobert können. Freyer schreibt kollektiven Akten hierbei abermals große Überlegenheit gegenüber individuellen Handlungen, zu. Er spricht zudem von

Völkern als kollektive Entitäten, die als überpersönlich geformte Ganzheiten Form annehmen, und offenbart damit erneut sein kollektivistisches Identitätsverständnis, da die Gruppe hierbei eine dem Individuum übergeordnete Identität annimmt – à la das Ganze ist grösser als die Summe seiner Teile.

In *Revolution von Rechts* (1931), betitelt Hans Freyer „das Volk“ als eine neue Form des Subjekts. Individuen erleben ihre Umwelt hierbei über ihre Zugehörigkeit zum Volk – nur als Volk können sie Freiheit finden, nachhaltig handeln und „von Rechts“ die Veränderung der Gesellschaft vorantreiben. All diese Akte sind nur durch den Zusammenschluss einer Gruppe, bzw. über die Findung und Ausbildung einer Gruppenidentität, möglich.

Dasselbe Prinzip gilt für Georg Lukács' Verständnis von Identität, da auch seine Auffassungen durchgehend kollektivistischer Natur sind. In seinen Erläuterungen zur Kategorie der Totalität, zum historischen Materialismus, zur Verdinglichung der Gesellschaft, zum Klassenbewusstsein und dem Standpunkt des Proletariats, äußert sich Lukács' Kollektivismus besonders stark. Durchgehend setzt er die Existenz von Gruppenidentität voraus, in Form von Klassen oder der Ganzheit der Gesellschaft, die eine geschichtsspezifische Verfassung besitzen. So kann die Totalität beispielsweise ausschließlich von einem kollektiven Subjekt, der Klasse, erkannt werden, da die Totalität selbst eine kollektive Kategorie ist. Dementsprechend ist auch nur ein kollektives Subjekt zur wahren Erkenntnis und Veränderung der Wirklichkeit fähig. Lukács demonstriert dadurch die Überlegenheit kollektiver Identitäten, sowohl im theoretischen als auch im praktischen Rahmen. Zudem festigt er abermals die Annahme, dass Klassen innerhalb der Gesellschaft, gewissermaßen „von oben herab“, die Identität von Individuen konstituiert. Im historischen Materialismus gilt dieselbe kollektivistische Verfasstheit von Identität, da individuelle Identitäten erst durch Zugehörigkeit zu einer bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Gruppe, geformt werden. Das Klassenbewusstsein ist wohl eines der offensichtlichsten kollektivistischen Konzepte in Lukács' Werk, da hierbei einer Gruppe, i.e., der Klasse, nicht nur die Fähigkeit zur Handlung und Erkenntnis, sondern zusätzlich ein eigenes Bewusstsein zugesprochen wird. Ein kollektives Subjekt besitzt demnach eine Identität, eigene Interessen, die es vertritt, und kann sich über seine generelle Lage innerhalb einer Gesellschaft bewusst sein. Ähnliches gilt für Georg Lukács' Erklärungen zum proletarischen Standpunkt, da das Proletariat aufgrund seines Gesichtspunktes innerhalb der Gesellschaft, als einziges zur Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit fähig ist. Da Proletariat besitzt demnach auch eine Identität, die es zur höchstmöglichen Erkenntnis befähigt, und um als Gruppe überhaupt eine Identität besitzen zu können, muss ein kollektivistisches Verständnis von Identität vorhanden sein. Ferner ist

kollektive Erkenntnis nicht nur möglich, sondern der individuellen Erkenntnis auch überlegen, da nur erstere die objektive Realität erfassen kann.

Sowohl Hans Freyers als auch Georg Lukács' Konzeptionen von Identität und Erkenntnis sind somit durchgehend kollektivistischer Natur, und beide verorten zudem eine epistemische Überlegenheit im Erkenntnisvermögen kollektiver Identitäten. Ein bezeichnender Unterschied zwischen den kollektivistischen Annahmen zu Identität bei Freyer und Lukács ist aber der Ursprung der Gruppenidentität: Während es sich bei Lukács um eine rein sozial, i.e. gesellschaftlich und geschichtlich, bedingte Zusammengehörigkeit in Form von Klassen, handelt, geht Freyer von einer natürlichen Bande aus, die der Ausbildung von Gruppenidentitäten zugrunde liegt.

Bei Freyer sind die wichtigsten kollektiven Identitäten die Rasse und das Volk, deren Herkunft natürlichen Ursprungs sind: sei es nun das Blut oder der Schicksalsraum – die Identitäten von Freyers kollektive Subjekten entstammen stets der Natur und Teil einer Gruppe zu sein gründet immer im Geburtsrecht des Individuums. Freyer unterstreicht diese Natürlichkeit der Gruppenidentität in jedem seiner Werke und misst der Identität verschiedener Völker und Rassen aufgrund ihrer natürlichen Verfasstheit unterschiedliche Qualitäten, Werte und Schicksale, bei. Beinahe gegenteilig gestaltet sich der Ursprung von Gruppenidentitäten bei Georg Lukács. Er spricht bei seinen kollektiven Subjekten, den Klassen, von gesellschaftlich bedingten Identitäten, da sich diese stets aus der jeweiligen Stellung und Rolle innerhalb der Gesellschaft, ergeben. Eine Gruppenidentität wird demnach durch ihr soziales Umfeld hervorgebracht, und ist nicht als solche „von Natur aus“ vorhanden.

Abschließend lässt sich sagen, dass Hans Freyers und Georg Lukács' Auffassungen von Identität und Erkenntnis auf kollektivistischen Annahmen basieren, die Ursprünge dieser aber an entgegengesetzten Polen liegen. Dies steht in Einklang mit den jeweiligen, diametral entgegengesetzten politischen Überzeugungen der beiden Autoren – dem Nationalsozialismus bei Freyer und dem Marxismus bei Lukács – da beide dieser identitätspolitischen Bewegungen ein kollektivistisches Verständnis von Identität haben.

5.2 Essentialismus

Eine weitere Gemeinsamkeit in den Identitätskonzeptionen von Hans Freyer und Georg Lukács ist die Annahme des Essentialismus: Beide Autoren schreiben Identitäten eine wesensmäßige Verfasstheit zu.

Bei Hans Freyer äußert sich sein essentialistisches Verständnis von Identitäten in jedem seiner hier behandelten Werke. In seinen Erläuterungen zum Objektiven Geist verweist er erstmals darauf, dass es sich bei Identitätskategorien wie „Individuum“ oder „Volk“ zwar um historisch veränderliche Kategorie handelt, diese aber immer Ausdruck eines geschichtsspezifischen, geistigen Seins sind., bzw. ein Wesen besitzen. Diese Annahme zieht sich durch sein gesamtes Werk, da er immer wieder auf die unveränderlichen, objektiven Aspekte des Geistes hinweist, und dadurch eine wesensmäßige Verfasstheit der Dinge, in den Raum stellt. In *Der Staat* (1926) verbindet Freyer den Essentialismus seiner Identitätskonzeption mit einem Determinismus. Identitäten besitzen demnach nicht nur ein zeitloses Wesen, sondern unterliegen zudem einer Schicksalhaftigkeit, die jedem Leben innewohnt und es in die für es vorbestimmte Richtung treibt. Diese Sinnes-Identität, die jedem Leben innewohnt, ist gewissermaßen ein Wesen an sich. Dasselbe gilt für das Phänomen der Kultur, welche sich zwar über die Zeit hinweg verändern mag, aber dennoch immer dieselbe Sinnes-Identität in sich trägt. Abermals offenbart sich hier die Verquickung von Schicksal und Wesen, aufgrund dessen jedes Leben essentialistisch zu begreifen ist und zudem immer wieder zum identischen Entwicklungsziel hingetrieben wird. Es ist demnach das Wesen der Dinge, die ihren Weg bestimmen. Ohne diese beinahe zirkuläre Bedingtheit von Wesen und Schicksal gäbe es keine Kultur und keinen Staat, welche bei Freyer die höchsten Formen des Geistes ausmachen. Dieses Konzept zieht sich durch das gesamte Werk: ob das Recht zur Tat oder die Wirklichkeitswerdung des Geistes in Form eines Staates – beinahe alle gesellschaftlichen und historischen Prozesse unterliegen bei Freyer der Prämisse, dass Identitäten ein Wesen besitzen und zu allem, zu was sie jemals fähig sein könnten, schicksalhaft hingetrieben werden. Wenn also bestimmte Gruppen, Individuen, Kulturen etc. etwas nicht tun, bzw. einen bestimmten historischen oder gesellschaftlichen Entwicklungsschritt nicht nehmen, ist dies auf ihr Wesen und ihr Schicksal zurückzuführen. In *Revolution von Rechts* (1931) schreibt Freyer der Seele ein unveränderliches Wesen zu und in *Pallas Athene – Ethik des politischen Volkes* (1935) untermauert er den Essentialismus seiner Identitätskonzepte zusätzlich mit einem biologistischen und naturalistischen Fundament, indem er die wesensmäßige Verfasstheit von Identitäten an ihrer Rasse und natürlichen Herkunft festmacht. Diese Naturalisierung des

Wesens von Identitäten ist wiederum der ausschlaggebende Unterschied zum Essentialismus in Georg Lukács' Identitätskonzept.

Ähnlich dem Kollektivismus in Georg Lukács' Werk, gründet auch das Wesen von Identitäten bei ihm in gesellschaftlichen Umständen. Lukács' Essentialismus offenbart sich bereits in der dialektischen Methode, die von einer gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgeht, was ein erkennbares Wesen der Wirklichkeit suggeriert, welches seinen Ursprung in der sozialen Verfasstheit der Gesellschaft selbst, hat. Das Wesen von Identitäten innerhalb einer Gesellschaft sind demnach ebenfalls als Produkt dieser zu begreifen. Bezüglich der Kategorie der Totalität ergeben sich ähnliche Schlüsse: Die Erkenntnis der gesellschaftlichen Totalität ist einer bestimmten Klasse, dem Proletariat, vorbehalten, die dieses epistemische Privileg ausschließlich aufgrund ihrer wesensmäßigen Verfasstheit, die sich über ihre Stellung innerhalb des Produktionsprozesses ergibt, besitzt. In Lukács' Erklärungen zum historischen Materialismus zeigt sich der Essentialismus seines Identitätsverständnisses durch die geschichtliche Verfasstheit des Wesens von Identitäten: Das Auftreten von unterschiedlichen Identitäten ist historischer Natur und ist immer sowohl gesellschaftlich als auch geschichtlich situiert. Beim Thema der Verdinglichung offenbaren sich die essentialistischen Züge in Lukács' Analysen darin, dass der Prozess der Verdinglichung das organische und menschliche Wesen der Arbeiterklasse, des Produktionsprozesses und der Waren, betrifft, was abermals eine wesensmäßige Verfasstheit der Dinge impliziert. Die Konzepte des Klassenbewusstseins und des Standpunkts des Proletariats sind ebenfalls essentialistisch, da es kollektiven Subjekten ein spezifisches, aus ihrer gesellschaftsgeschichtlichen Lage resultierendes Wesen zuschreibt.

Es finden sich somit abermals interessante Gemeinsamkeiten in den Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen von Hans Freyer und Georg Lukács, die zudem die Zugehörigkeit zu ihren jeweiligen politischen Lagern reflektieren. Sowohl im Nationalsozialismus als auch im Marxismus wird von einer wesensmäßigen Verfasstheit, i.e., von einem essentialistischen Verständnis von Identitäten, ausgegangen. Diese philosophische Grundannahme ist ebenso wichtig für die Entwicklung eines identitätspolitischen Programmes, wie die des Kollektivismus. Sind diese beiden Annahmen nicht gewährleistet, fällt das komplette Konzept eines politisch aktiven Identitätskonstrukts auseinander, da Individuen nicht mehr anhand von Gruppen oder ihrem Wesen unterteilt, und politisch aktiv werden können. Spannend ist hierbei aber erneut der bezeichnende Unterschied innerhalb dieser Gemeinsamkeit: Freyer, ganz gemäß nationalsozialistischem Gedankengut, verortet das Wesen von Gruppenidentitäten in

ihrer Biologie anhand des Beispiels der Rassen, während Lukács das Wesen der Klassen, gemäß dem Marxismus, als Produkt der Gesellschaft auffasst.

5.3 Naturalismus vs. die identitätsstiftende Rolle des Sozialen

Einer der signifikantesten Unterschiede zwischen Hans Freyers und Georg Lukács' Konzeption von Identität und Erkenntnis wurde bereits in den Paragrafen zu Kollektivismus und Essentialismus angedeutet: Freyer und Lukács verorten die identitätsbildenden Aspekte der Wirklichkeit auf unterschiedlichen Ebenen. Freyer verlässt sich in seinen Überlegungen zu Identität hauptsächlich auf naturalistischen Annahmen, während Lukács vollumfänglich von einer identitätsstiftenden Rolle des Sozialen ausgeht.

Laut Freyer gibt es natürliche Bedingungen, die hauptsächlich auf die Biologie unterschiedlicher Gruppen zurückzuführen sind, welche eine Gruppe erst zur Gruppe macht. Die Identität einer Gruppe, beispielsweise jene des Volkes oder der Rasse, ist abhängig davon, welche biologischen Veranlagungen die einzelnen Individuen innerhalb der Gruppe besitzen. So schreibt Freyer in *Der Staat* (1926) beispielsweise, dass ein Volk oder eine Rasse aufgrund natürlicher Gegebenheiten zur Herrschaft auserkoren sein kann, während andere Menschengruppen zur Hörigkeit berufen sind. Maßgebend hierbei ist das Blut der verschiedenen Gruppen, das zum Beispiel mit der Fähigkeit zur Staatenbildung einhergeht – nicht jeder Gruppe kommt diese Möglichkeit zu. Innerhalb dieser naturalistischen Tendenzen herrscht demnach auch ein starkes Hierarchie-Gefüge, in der es deutlich höhere und niedrigere Gruppen gibt. Hans Freyer stellt sich der allgemeinen Kritik des ihm zufolge „bequemen Naturalismus“ (Freyer 1926, 112), da ein kollektives Subjekt wohl die natürliche Veranlagung zur Größe besitzen kann, dieses Potenzial jedoch nur dann ausgeschöpft und zur Wirklichkeit wird, wenn es zudem dazu besonnen ist, „Träger eines Reiches zu sein.“ (Freyer 1926, 112) An dieser Stelle leitet Freyer ein weiteres Phänomen ein, das so in Lukács' Identitätsbild nicht vorhanden ist: das Göttliche. Vor allem in *Pallas Athene- Ethik des politischen Volkes* (1935) offenbart sich dieser mythologisierende Aspekt seines Identitätskonzepts. Um den Sinn zur Größe zu erlangen und weiterführend zum Staat und zur Politik aufzusteigen, muss ein Volk durch die politische Göttin ausgewählt werden. Freyer kehrt diesen Schluss zudem um, indem er schreibt, dass Völker in politischen, staatlichen Gesellschaftsformen auserkoren, gewesen sein müssen, da sie ansonsten zum politischen Leben gar nicht erst fähig wären. Auf diese Art und Weise kann ein natürliches Volk also zum politischen Volk werden. Trotz Freyers Bemühungen den naturalistischen und rassebedingten Unterbau seines Identitätskonzepts zu relativieren, umgeht er diesen dennoch nicht: auch wenn für die wahrhaftig übergeordneten

Völker zum Erreichen ihres vollen Potenzials einem inneren Sinn zur Größe entgegenstreben müssen und die Hand des Göttlichen sie unterstützend anheben muss, bedarf es noch immer die passende biologische Konstitution des natürlichen Volkes, um überhaupt besagtes potenzial zu besitzen.

Die identitätsstiftenden Faktoren bei Georg Lukács' Konzeption von Identität hingegen, sind rein gesellschaftlichen, sozialen und geschichtlichen Ursprungs. Wie bereits zuvor erwähnt, handelt es sich beim Wesen von Identitäten um ein sozial begründetes Produkt der Gesellschaft – die identitätsstiftende Rolle des Sozialen ist demnach Teil der Essentialismus-Annahme bei Lukács' Identitätskonzeption. Lukács geht in seinem Werk zudem auf konkrete Beispiele gesellschaftlicher, identitätsstiftender Faktoren ein: In seinen Abhandlungen zur Verdinglichung umreißt er beispielsweise den Prozess, in dem die Gesellschaft direkt durch die Form ihres Produktionsprozesses beeinflusst und geformt wird. Durch die entmenslichenden Aspekte des modernen Kapitalismus wandeln sich die Identitäten der Klassen. Lukács verortet die Entstehung und Aufrechterhaltung von Identitäten somit in konkreten, gesellschaftlichen Prozessen. Dasselbe gilt für die Annahme eines Klassenbewusstseins und das epistemische Privileg des proletarischen Standpunktes, da auch diese durch ihre jeweilige Stellung im Produktionsprozess erst verwirklicht werden.

Lukács' geht zudem an mehreren Stellen in seinem Werk darauf ein, wie inkorrekt ein naturalismusbasierter Argumentationsverlauf bezüglich der Bildung und Entstehung von Identität ist, und setzt sich dadurch in direkte Opposition zu Freyers Identitätskonzept. In Lukács' Auseinandersetzungen mit dem historischen Materialismus geht er zudem näher darauf ein, welche Rolle die Natur in Bezug auf Identität und Gesellschaft hat. Lukács meint, dass es sich beim Natur-Begriff um eine gesellschaftliche Kategorie handelt, und, dass Naturgesetze demnach ebenfalls in erster Linie gesellschaftlich und geschichtlich bedingt sind: Je nachdem, welche Beziehung Menschen zu einer bestimmten geschichtlichen Epoche, in einer spezifischen gesellschaftlichen Lage, zur Natur pflegen, verändert sich auch das Bild der Kategorie Natur. Die Konzepte „Natürlichkeit“ und „Naturgesetzlichkeit“ werden laut Lukács also fälschlicherweise auf gesellschaftliche Prozesse angewendet, obwohl diese Kategorien selbst Produkte dieser sind. Naturalismus ist in Georg Lukács' Verständnis von Identität dementsprechend nicht nur vernachlässigbar, sondern kann gar nicht erst als Argument für die Existenz einer Identität gelten, da die sogenannte „Natur“ selbst ein geschichtlich und gesellschaftlich-gebundenes, sich stetig wandelndes, Konzept ist.

Eine weitere Gegenposition zu Freyers Argumenten vertritt Lukács bezüglich der Mythologisierung von Identitäten. Die Begriffsmythologie von «Volk» und «Rasse» ist bei Freyer neben dem Naturalismus einer der wichtigsten Treiber seines Identitätskonzepts, da er die Überlegenheit gewisser Gruppen an göttlichen Fügungen festmacht. Für Lukács sind mythologische Erklärungsansätze jedoch nur „die phantastische Reproduktion der Unlösbarkeit des Problems selbst.“ (Lukács 1923, 212) Die Begriffsmythologie reflektiert daher lediglich eine Unfähigkeit des Menschen, grundlegende Tatsachen, die ihr Leben und ihr Dasein bestimmten, wirklichkeitsgetreu zu erfassen (vgl. Lukács 1923, 32). Als Beispiel nennt Lukács an dieser Stelle Hegels Volksgeist. Infolge dieser komparativen Analyse kommt man jedoch nicht umhin, diese Form der Begriffsmythologie auch bei Freyer zu erkennen, da seine Argumentationsverläufe zum Ursprung und Wesen von Gruppenidentitäten an mehreren Stellen in seinen Werken auf nur schwer greifbare Konzepte wie „das Göttliche“ (Freyer 1935, 41) oder „Dekrete des Absoluten“ (Freyer 1931, 51) lenkt.

Georg Lukács und Hans Freyer unterscheiden sich somit in einem wesentlichen Punkt: Lukács verortet den Ursprung verschiedener Identitäten in ihrer jeweiligen Stellung innerhalb der Gesellschaft und Geschichte, während Freyer diesen im Naturalismus verhaftet sieht. Lukács nimmt die Unterschiede zwischen Identitäten, sei es nun das epistemische Privileg oder die verschiedenen Rollen, die bestimmte Gruppen in der Gesellschaft innehalten, als gesellschaftlich geformt, historisch verankert und wandelbar, wahr. Bei Freyer wiederum gliedern sich Gruppen aufgrund natürlicher Differenzen in ein hierarchisches System. Da er die Vorherrschaft bestimmter Identitäten im Gegensatz zu anderen aber nicht nur im Naturalismus begründen will – weil er das als „bequem“ erachtet – weitet er sein Argumentationsspektrum auf die Mythologisierung bestimmter Begriffe aus. Dadurch wird der Ursprung von Identitäten und deren Rolle im größeren Wirklichkeitsgefüge etwas verwischt und nur schwer fassbar, weshalb naturalistische und biologistische Erklärungsansätze trotzdem als einzig konkrete Argumente für die Überlegenheit bestimmter Gruppen, aus Freyers Konzeptionen von Identität und Erkenntnis hervorgehen.

5.4 Perspektivismus

Ein weiteres Element, das sich in den Ansätzen von Georg Lukács und Hans Freyer findet, ist ein perspektivistisches Verständnis von Erkenntnis. Beim Perspektivismus handelt es sich im Groben um eine erkenntnistheoretische Grundannahme, die eine Abhängigkeit der Erkenntnis und Wahrnehmung von der Position des Erkenntnissubjektes, postuliert (vgl. Lewin 2023, 13). Diese standpunktbedingte Abhängigkeit kann verschiedene Ursprünge haben und daher

beispielsweise gesamtgesellschaftlich, kulturell, ökonomisch oder anderweitig bestimmt sein (vgl. Blackburn 2016, „Perspectivism“). Bei den folgenden Analysen von besonderem Belang, ist die Unterscheidung perspektivistischer Ansätze bezüglich ihrer Annahmen zu Objektivität und Subjektivität der Wirklichkeit. Beim perspektivistischen Objektivismus wird von einer objektiven Wirklichkeit ausgegangen, die durch die verschiedenen Standpunkte der Erkenntnissubjekte unterschiedlich wahrgenommen und interpretiert werden kann, während ein perspektivistischer Subjektivismus von einer Vielfalt an Wirklichkeiten ausgeht (vgl. Marsal & Dobashi 2014, 285–286). Hierbei entscheidet sich das Relativitäts- und Pluralismus-Maß einer Erkenntniskonzeption. Lukács und Freyer scheinen in ihren jeweiligen Werken einen perspektivistischen Objektivismus vorauszusetzen, da beide die Erkenntnis der Wahrheit, bzw. einer objektiven Wirklichkeit, für grundsätzlich möglich halten.

Hans Freyers Perspektivismus konzentriert sich hauptsächlich auf seine erkenntnistheoretischen Annahmen. In *Pallas Athene – Ethik des politischen Volkes* (1935) unterlegt er den Erkenntnisprozess mit einem starken Realitätsbezug, wobei wahrhaftige Erkenntnis nur durch die Betrachtung des Ganzen möglich ist. Die Erkenntnis der Wahrheit ist jedoch nicht jedem auf die gleiche Art und Weise möglich, da sie an bestimmte Tugenden geknüpft ist, welche nicht jeder im gleichen Ausmaß besitzt. Erkenntnis ist demnach ein holistischer Prozess, der aber nicht von allen gleich ausgeführt werden kann. Hierbei offenbart sich daher Freyers Perspektivismus, da bei ihm die Erkenntnis des Ganzen mit der Annahme eines epistemischen Privilegs bestimmter Gruppen oder Individuen einhergeht. Das epistemische Privileg suggeriert eine gewisse perspektivistische Verfasstheit des Erkennens, da gewisse Standpunkte die objektive Wirklichkeit direkter erfassen können als andere. Es handelt sich daher bei Freyers Erkenntnistheorie um einen perspektivistischen Objektivismus, gekoppelt mit der Existenz eines epistemischen Privilegs bestimmter Identitäten. Dies indiziert ferner die standpunktbedingte Verfasstheit von Identitäten an sich, wobei die Perspektive unterschiedlicher Identitäten jedoch durch „natürliche“ Bedingungen zustande kommen.

Georg Lukács geht ebenfalls von einer perspektivistischen Objektivität aus, was sich vor allem in seinen Erläuterungen zur Totalität widerspiegelt. Die Totalität als gesamtgesellschaftliche Wirklichkeit besteht im objektiven und wahrhaftigen Sinn, kann aber aufgrund des jeweiligen Standpunkts eines Erkenntnissubjekts innerhalb besagter Totalität, unterschiedlich aufgefasst werden. Innerhalb einer Gesellschaft bestehen laut Lukács zudem klare, standpunktbedingte, epistemische Vor- und Nachteile, wobei der Standpunkt des Proletariats aufgrund seiner gesellschaftlichen und geschichtlichen Lage gegenüber anderen Perspektiven deutlich

privilegiert ist. Der Standpunkt des Proletariats ist einzigartig in seiner Perspektive, da nur von hier die Totalität erkennbar ist. Bei Lukács ist zudem die Identität an sich in erster Linie ein gesellschaftlicher Standpunkt: Identitäten sind ein Produkt der Gesellschaft und des Sozialen, und je nachdem, wo eine Gruppe oder ein Individuum innerhalb einer gesellschaftlichen Ganzheit situiert ist, ergibt sich durch ihren spezifischen Standpunkt, bzw. ihre Lage, eine korrespondierende Identität und erkenntnistheoretische Perspektive.

Georg Lukács' und Hans Freyers Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen teilen demnach die Annahme einer gewissen standpunkthaften Verfasstheit. Beide gehen von einer perspektivistischen Objektivität aus, von einer erkennbaren Ganzheit und einer epistemischen Überlegenheit bestimmter Identitäten gegenüber anderen. Als einziger Unterschied findet sich abermals der Ursprung der Perspektivität und des epistemischen Privilegs: bei Lukács ist dieser gesellschaftlich, bei Freyer hingegen natürlich-biologisch.

5.6 Eine idealtypische Standpunkt Theorie: Der Kernthesen-Vergleich

Was in den bisherigen Vergleichen von Georg Lukács' und Hans Freyers Identitätskonzepten und erkenntnistheoretischen Annahmen deutlich geworden ist, sind die klaren Parallelen einiger ihrer philosophischen Grundannahmen. Beide besitzen ein kollektivistisches und essentialistisches Verständnis von Identität, beide gehen von einer standpunktbedingten Verfasstheit der Erkenntnis aus und beide verorten in gewissen Perspektiven ein epistemisches Privileg. Es ergaben sich aber auch einige bezeichnende Unterschiede, da Freyer von einer Natürlichkeit der Identitäten und ihrer Unterschiede ausgeht, während Lukács den Ursprung und die Ausprägung von Identitäten an gesellschaftlichen Umständen festmacht.

Die eben umrissenen Parallelen deuten ferner darauf hin, dass beide Theorien mindestens strukturelle Ähnlichkeiten nicht nur miteinander, sondern auch mit der idealtypischen Struktur einer Standpunkttheorie aufweisen könnten. In einem weiteren Schritt werden Freyers und Lukács' Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen deshalb mit den drei Kernthesen moderner Standpunkttheorien verglichen.

5.6.1 „The Situated Knowledge Thesis“

Die erste der drei Grundannahmen von idealtypischen Standpunkttheorien ist jene des situierten Wissens. Die „Situated Knowledge Thesis“, bzw. die These des situierten Wissens, geht davon aus, dass Wissen immer sozial situiert, und auch nur als solches begründet werden kann (vgl. Toole 2023, 3).

Sowohl bei Hans Freyer als auch bei Georg Lukács findet sich diese situierte Verfasstheit von Wissen, die immer in Abhängigkeit von der Perspektive des Erkenntnissubjektes bestimmt ist. Beide Autoren lehnen dementsprechend eine absolutistische Konzeption von Wissen ab. Dennoch gehen beide von einer grundsätzlich erkennbaren Ganzheit aus, in erster Linie, um einen gewissen Objektivitätsanspruch zu bewahren, und relativierende Faktoren auf ein Minimum zu reduzieren. Der bezeichnende Unterschied innerhalb der Annahme des situierten Wissens bei Lukács und Freyer, ist der Ursprung der verschiedenen epistemischen Perspektiven. Lukács' erkenntnistheoretische Erklärungsansätze decken sich vollumfänglich mit den Annahmen der situated knowledge These, da bei ihm das Wissen immer sozial situiert ist. Das bedeutet, dass unterschiedliche Perspektiven aufgrund ihrer gesellschaftlichen Lage zustande kommen, und Wissen innerhalb der Gesellschaft dementsprechend unterschiedlich generiert, wahrgenommen und interpretiert wird. Anders gestaltet sich die Situietheit des Wissens bei Freyer, da dieser die Wurzel verschiedener Identitäten und Erkenntnisperspektiven hauptsächlich an der jeweiligen Biologie des Erkenntnissubjekts festmacht. Auch wenn er in seinen Werken den epistemischen Einfluss von Kultur und Geschichte erwähnt, gründen diese Phänomene schlussendlich auch wieder in natürlichen Gegebenheiten. Bei ihm handelt es sich demnach im Fundament nicht um eine soziale Bedingtheit von Wissen, sondern um eine Bedingtheit des Erkenntnisstandpunktes, die wiederum von natürlichen Umständen herrührt. Insofern unterscheiden sich Lukács' und Freyers Annahmen zu situiertem Wissen, und nur Lukács steht in eindeutiger Übereinstimmung mit dieser ersten der drei Grundannahmen einer idealtypischen Standpunkttheorie.

5.6.2 „The Epistemic Advantage Thesis“

Die zweite und für die Zwecke dieser Arbeit relevanteste These gegenwärtiger Standpunkttheorien ist die „epistemic advantage thesis“, oder die These des epistemischen Privilegs/Vorteils. Diese erkenntnistheoretische Grundannahme postuliert, auf Basis der sozialen Situietheit von Wissen, dass es bestimmte Identitäten innerhalb einer Gesellschaft gibt – jene die sozial unterdrückt werden – die aufgrund ihrer spezifischen Erfahrungswerte als unterdrückte Gruppe, bzw. ihres Standpunkts in der Gesellschaft, gewisse epistemische Privilegien besitzen. Angehörige solcher Gruppen können aufgrund ihrer gesellschaftlichen Perspektive ein größeres Erkenntnispotenzial besitzen und dadurch ein gesteigertes Verständnis komplexer sozialer Sachverhalte aufweisen (vgl. Toole 2023, 3). Das Konzept eines epistemischen Privilegs existiert sowohl bei Georg Lukács als auch bei Hans Freyer,

jedoch abermals auf Basis unterschiedlicher Bedingungen. Bei Georg Lukács findet sich dieselbe Art von epistemischem Privileg, von dem auch bei modernen Standpunkttheorien die Rede ist. Er schreibt einer bestimmten Gruppe, dem Proletariat, aufgrund seiner gesellschaftlichen Lage einen überlegenen Erkenntnisstandpunkt zu. Die epistemische Überlegenheit basiert auf der gesellschaftlichen Unterdrückung dieser Gruppe, da das Proletariat laut Lukács von allen Klassen am meisten unter den entmenslichenden und miserablen Bedingungen des modernen Kapitalismus leidet. Diese Einzigartigkeit seiner Perspektive kommt daher durch die Stellung innerhalb des Produktionsprozesses zustande und ermöglicht es der Arbeiterklasse, die Gesellschaft in all ihrer Totalität zu erfassen. Ferner schreibt Lukács dem Proletariat zudem eine Handlungsfähigkeit zu, die mit dem epistemischen Privileg einhergeht. Georg Lukács' Annahmen zu Identität und Erkenntnis in seinem Werk *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) stehen daher im Einklang mit der zweiten These gegenwärtiger Standpunkttheorien.

Auch Hans Freyer geht von einer perspektivischen Auffassung von Erkenntnis und Identität aus, und spricht bestimmten Standpunkten eine epistemische Überlegenheit zu. Bei ihm gestaltet sich der Ursprung dieses epistemischen Privilegs im Vergleich zu Lukács jedoch sehr anders. Freyer geht nicht von einer sozialen Verfasstheit des Standpunktes und des epistemischen Privilegs aus, sondern begründet die Überlegenheit gewisser Perspektiven in der Natürlichkeit von Gruppen. Bei Freyer scheinen einige Identitäten demnach nicht durch soziale Unterdrückung einen umfangreicheren Überblick der gesellschaftlichen Ganzheit zu erlangen, sondern weil sie aufgrund rassebedingter, bzw. biologischer Charakteristika, schlichtweg „besser“ oder „fähiger“, als andere Gruppen sind. Diesen Argumentationsverlauf untermauert Freyer zusätzlich mit mythologisierender Rhetorik, da es neben dem natürlichen Potenzial zur Größe auch die Unterstützung bestimmter Völker und Rassen durch „das Göttliche“, bedarf. Darüber hinaus verknüpft Freyer das biologisch fundierte epistemische Privileg gewisser Gruppen, ähnlich wie Lukács, mit einer erhöhten Handlungsfähigkeit. Gewisse Identitäten sind beispielsweise zur Herrschaft und zum politischen Leben fähig, während für andere „nur“ das Leben in Glaubensgemeinschaften in Frage kommt. Freyers Überlegungen zur Identität und Erkenntnis spiegeln daher abermals ein stark hierarchisches Denken bezüglich Gesellschaftsformen, Gruppen und Erkenntnis wider, die der Autor an der spezifischen Biologie verschiedener Identitäten festmacht. Dementsprechend geht Freyer wohl von einer gewissen Form des epistemischen Privilegs aus, jedoch deckt sich seine Auffassung nur teilweise mit der epistemic advantage thesis idealtypischer Standpunkttheorien, da der Ursprung des Privilegs bei ihm nicht sozialen Bedingungen,

sondern der Biologie und dem Göttlichen, entspringt. Lukács' und Freyers Theorien zum epistemischen Privileg stimmen somit nicht miteinander überein, und verfolgen sogar einen beinahe gegenteiligen Erklärungsansatz: Lukács' epistemische Überlegenheit des Proletariats entsteht aufgrund dessen Unterdrückung, während Freyers epistemisch privilegierte Identitäten ihre Überlegenheit aufgrund einer „objektiv besseren“ Biologie besitzen.

5.6.3 „The Achievement Thesis“

Die letzte These einer idealtypischen Standpunkttheorie ist die „achievement thesis“. Diese These postuliert, dass das Wissen, welches von epistemisch privilegierten Gruppen generiert wird, mit anderen, weniger epistemisch privilegierten Teilhabenden der Gesellschaft, geteilt werden kann (vgl. Toole 2023, 3). Hierfür bedarf es „consciousness-raising“, bzw. «Bewusstseins-schaffung», wobei das Bewusstsein für die Ungerechtigkeiten und Problematiken innerhalb einer Gesellschaft, durch selbstkritische Auseinandersetzung, gesteigert werden soll. Consciousness-raising dient somit dazu, sowohl den Austausch zwischen Erfahrungen unterschiedlicher Gruppen als auch die Entstehung kritischer Positionen zu fördern. Zeitgleich soll dadurch die Isolation zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Standpunkten durchbrochen werden (vgl. McgCarthy & Grosser 2023, 1156).

Diese These findet sich als einzige der drei Kernelemente idealtypischer Standpunkttheorien, nicht definitiv in den Werken von Georg Lukács und Hans Freyer. Bei Lukács ist die Bourgeoisie aufgrund ihrer gesellschaftlichen Position schlichtweg nicht fähig, die Gesellschaft in ihrer Totalität zu erfassen und ein korrektes Bewusstsein zu erlangen. Das ist nur dem Proletariat möglich, da das Erlangen eines wahrhaftigen Bewusstseins der bürgerlichen Klasse ihre Selbstauflösung bedeuten würde. Lukács spricht an dieser Stelle von einem „Unbewusstbleibenmüssen“, um weiterhin existieren zu können. Andererseits hält er das Proletariat dazu an, durch ihr Klassenbewusstsein und konstante Selbstreflektion über die eigenen Interessen und eigene Lage, die Gesellschaft zu verändern, was darauf hindeutet, dass die Bourgeoisie mindestens teilweise an dem durch das epistemische Privileg generierten Wissen, teilhaben kann. Lukács könnte demnach so interpretiert werden, dass nicht-unterdrückte Klassen wohl ein Bewusstsein über die gesellschaftliche Lage erlangen können, jedoch aufgrund ihrer Lage handlungsunfähig bleiben müssen. Ähnliches gilt für Hans Freyers Erläuterungen zu diesem Thema. In *Theorie des Objektiven Geistes – Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* (1923) spricht er beispielweise von verschiedenen „Welten“ oder „Kultursystemen“, die sich in ihren Formen des Objektiven Geistes und der Sinnggebung von

Zeichen unterscheiden. Dadurch erschwert sich teilweise die Übertragung von Wissen zwischen Kultursystemen, da sich beispielweise der Sinn desselben Zeichens in zwei verschiedenen „Welten“, unterscheiden kann. Dennoch geht Freyer aber davon aus, dass die Sinngebung verschiedener Kultursysteme erlernt werden kann. Diese Formen von Wissen sind also an eine bestimmte Perspektive gebunden, stehen aber trotzdem dem Verständnis Außenstehender offen. Dies kann als eine Art „achievement thesis“ interpretiert werden, da Erkenntnis zwar einer standpunkthaften Verfasstheit unterliegt, aber dennoch mit anderen Standpunkten geteilt werden kann. Auch das «Erlernen» andersartiger Sinngebungen könnte als Gegenstück des consciousness-raising betrachtet werden.

6. Lukács und Freyer: Konfrontation mit gängigen Kritikpunkten

Wie in den Abschnitten der komparativen Analyse demonstriert wurde, handelt es sich bei Georg Lukács' und Hans Freyers Theorien um relativ ähnliche Annahmen zu den Themen Identität und Erkenntnis: Beide vertreten eine kollektivistische, essentialistische und perspektivistische Auffassung von Identität und Erkenntnis, unterscheiden sich aber maßgebend in ihrem Verständnis des Ursprungs von Identitäten, da Lukács von einer identitätsstiftenden Rolle der Gesellschaft ausgeht, während Freyer eine naturalistische Ansicht zur Entstehung von Identitäten vertritt. Darüber hinaus besitzen Lukács' und Freyers Theorien gewisse Gemeinsamkeiten mit den Kernthesen idealtypischer Standpunkttheorien, was nicht verwunderlich ist, da es sich bei Lukács' und Freyers hintergründigen politischen Überzeugungen um identitätspolitische Programme handelt (Marxismus und Nationalsozialismus), und standpunkttheoretische Erkenntnis- und Identitätsmodelle zum gängigsten philosophischen Rüstzeug gegenwärtiger Identitätspolitik, zählt.

Gegenwärtige Standpunkttheorien werden häufig mit zwei verschiedenen philosophischen Kritikpunkten konfrontiert: Relativismus und Essentialismus (vgl. Ashton & Steizinger 2023, 142). Vor diesen zwei Kritikpunkten muss sich eine Standpunkttheorie verantworten können, um als stringent und frei von massiven Widersprüchen zu gelten. Da Georg Lukács' und Hans Freyers Theorien zu Identität und Erkenntnis nicht nur erstaunliche Parallelen zueinander, sondern auch zum Muster einer idealtypischen Standpunkttheorie aufweisen, werden ihre jeweiligen Auffassungen nun in einem weiter Schritt mit Kritikpunkten bezüglich Relativismus und Essentialismus konfrontiert. Hierbei soll ermittelt werden, inwiefern Lukács' und Freyers Ansätze tatsächliche Ähnlichkeiten aufweisen, und ob die Theorien in ihrer Totalität an philosophischen Annahmen stichhaltig und kohärent sind, oder ob sich in ihnen unüberwindbare Widersprüchlichkeiten finden.

6.1 Relativismus

Die Problematik bezüglich des Relativismus in Standpunkttheorien, ist die gleichzeitige Annahme eines absoluten epistemischen Privilegs und der Ablehnung einer absolutistischen Konzeption von Wissen zugunsten einer situierten Auffassung von Erkenntnis: hierbei beißen sich relativistische und absolutistische Elemente innerhalb ein und derselben Theorie (vgl. Ashton & Steizinger 2023, 143). Diese Problematik findet sich in den Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen beider Autoren, da beide von situiertem Wissen, aber auch von einem epistemischen Privileg gewisser Gruppen ausgehen. In Anbetracht dieser Problematik muss zwischen verschiedenen Auslegungen des epistemischen Relativismus unterschieden werden: Während es mildere und weniger problematische Definitionen gibt, handelt es sich hierbei um einen epistemischen Relativismus der davon ausgeht, dass Erkenntnis immer relativ und nur standpunktbedingt korrekt ist, und Wissen dadurch keine Allgemeingültigkeit besitzen kann (vgl. Luper 2004, 272). Es ist die letztere Definition des epistemischen Relativismus, der in Standpunkttheorien verhängnisvolle Ausmaße annehmen kann und deshalb oft kritisiert wird.

In Hans Freyers Verständnis von Erkenntnis und Identität äußert sich eben diese problematische Ausprägung des erkenntnistheoretischen Relativismus. In *Der Staat* (1926) diskutiert er die Bedeutung von Zeichen, welche laut ihm relativ zum Erzeuger des Zeichens steht. Der Sinngehalt des Zeichens ist dabei objektiver Natur, wird aber je nach Erkenntnissubjekt anders interpretiert, und kann von Außenstehenden teils gar nicht verstanden werden. Es besteht also eine Abhängigkeit zwischen Erzeuger eines Zeichens und Verständnis des Zeichens – es ist ein objektiver Sinngehalt, der aber relativ erkannt wird. Freyer spricht zudem von verschiedenen Kultursystemen, deren Inhalte relativ zu ihnen entstehen und erkennbar sind. Zudem relevant ist die geschichtliche Verfasstheit der Wirklichkeit, welche bei Freyer abermals einen relativistischen Aspekt hineinfließen lässt. Die Wirklichkeit gilt es als relativ zu einer bestimmten geschichtlichen Epoche zu erfassen, da die Historizität von Gegebenheiten ohne zureichende geschichtliche Kontextualisierung den wahren Inhalt dieser Gegebenheiten für Betrachtende aus anderen Epochen, verfälschen könnte. Freyers Relativismus scheint ein schwieriges Nebenprodukt der perspektivistischen Züge seiner Erläuterungen zu sein, weshalb er mehrfach darauf verweist, dass die Erkenntnis der Wirklichkeit zwar standpunktabhängig ist, jedoch nicht zwingend eine relativierende Wirkung auf die Wahrheit ausübt. Denn, obwohl es zu unterschiedlichen Interpretationen der Wirklichkeit kommen kann und die Dinge immer in Relation zu ihrem jeweiligen Entstehungsrahmen und innerhalb der Ganzheit situiert, werden müssen, besteht doch im

Grunde die Annahme einer objektiven, erkennbaren Realität. Es gibt demnach Wahrheiten und Falschheiten die bei Freyer trotz einiger relativierender Elemente in seinem Erkenntnis- und Identitätskonzept, Allgemeingültigkeit besitzen.

Diese Erläuterungen könnten potenziell unproblematisch sein, obwohl die Relativität von Wissen über die perspektivistische Natur der Erkenntnis durch die Annahme einer objektiven Wirklichkeit nicht zwingend gelöst erscheint. Das wirkliche Problem aber, ist Freyers biologistische Überlegenheitsannahme gewisser Gruppen. Diese absolutistische Auffassung von Identitäten und deren draus resultierender Vorherrschaft gegenüber anderer, ist nur schwer mit dem standpunkthaften Verständnis von Erkenntnis und Wissen zu vereinbaren. Freyers einzige Möglichkeit wäre es, seine Überlegenheitsannahme zu relativieren, um diesen Aspekt dem erkenntnistheoretischen Relativismus seiner übrigen Erklärungsansätze anzugleichen. Aufgrund des naturalistischen Ursprungs der epistemischen und generellen Überlegenheit gewisser Identitäten, ist und bleibt das epistemische Privileg in Freyers Werken jedoch ein Absolutes, und lässt sich nicht relativieren, da die Kategorien der Natürlichkeit und der Biologie bei Freyer die Form von geschichts- und gesellschaftsüberdauernden, ewigen Gesetzmäßigkeiten besitzen. Ferner lässt sich sein Überlegenheits-Argument nicht relativieren, weil dies ein gewisses Mass an Egalität zwischen verschiedenen Gruppen zur Folge hätte. Verschiedene Kultursysteme könnten nicht mehr anhand übergeordneter hierarchischer Ideen gemessen werden, wobei nur die überlegensten Gruppen das Potenzial zur wahren Größe besitzen. Durch eine Relativierung des epistemischen Privilegs bei Freyer würde allen Kultursystemen eine in Relation zu ihnen bestehende Überlegenheit zugesprochen werden, was in einer Form der Gleichwertigkeit resultieren würde welche Freyer aufgrund seiner naturalistischen Überlegenheitsansichten schlichtweg nicht tolerieren könnte.

Hans Freyers Theorien halten der Kritik auf Basis von Relativismus somit nicht stand. Dies offenbart mindestens eine fundamentale philosophische Ungereimtheit innerhalb Freyers Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen, was die Kohärenz und Stringenz seiner Gesamtheorie deutlich in Frage stellt.

Bei der Analyse von Georg Lukács' Theorien zu Identität und Erkenntnis finden sich ebenfalls relativistische Züge. Wie zuvor gezeigt wurde, geht Lukács sowohl von einer sozialen Situiertheit des Wissens als auch einem epistemisch überlegenen Standpunkt des Proletariats aus. Laut Lukács' eigenen Erläuterungen handelt es sich bei seinen perspektivistischen Elementen der Erkenntnis, jedoch gar nicht erst um wahrhaftigen Relativismus. Obwohl Lukács im historischen Materialismus von einer geschichtlichen und gesellschaftlichen

Verfasstheit von Wahrheiten ausgeht, meint er dennoch, dass das dadurch ermittelte Wissen keinesfalls als relativistisch zu begreifen ist. Er spricht hierbei von einer Kontextualisierung in einem größeren objektiven Gefüge, gesteht jedoch ein, dass dadurch das Potenzial sich über die Geschichte hinweg ändernder Wahrheiten, besteht. Wissen wäre in diesem Sinne demnach definitiv relativ zu verstehen, da es in Relation zu einer bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation existiert. Um der relativierenden Wirkung des historischen Materialismus entgegenzuwirken, muss, so Lukács, immer nach den sozialen Bedingungen der Geltendmachung von Wissen, das durch den historischen Materialismus generiert wurde, gefragt werden. Meines Erachtens umgeht Lukács dadurch den Relativismus in seinen perspektivistischen Ansichten zu Wissen und Erkenntnis jedoch nicht wirklich: Obwohl hierbei objektive Wahrheiten ermittelt werden können, stehen diese noch immer in Relation zu einer bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Epoche, und können daher auch nur als relativ gewertet und begriffen werden. Was Lukács aber durch diesen Erklärungsansatz gelingt, ist das Abstreiten eines problematischen epistemischen Relativismus der Sorte „anything goes“, da er sich den Anspruch auf Objektivität und Wahrheit innerhalb einer angenommenen Totalität bewahrt. Lukács' Konzept des gesellschaftlichen und geschichtlich situierten Wissens, bleibt demnach in einem gewissen Maß relativistisch. Problematisch wird dies erst in Kombination mit der Annahme eines absoluten epistemischen Privilegs bestimmter Gruppen. Georg Lukács geht in seinem Werk sehr wohl von einer epistemischen Überlegenheit des Proletariats aus, streitet jedoch ab, dass es sich dabei um ein Konzept des Absoluten handelt. Auf Seite 205 in dem Subkapitel „Der Standpunkt des Proletariats“ schreibt Lukács zudem, dass es nur dann logischen Sinn macht, von Relativismus zu sprechen, wenn überhaupt die Annahme eines Absoluten besteht. Die Annahme eines Absoluten macht Lukács an einer Unfähigkeit, „die Wirklichkeit konkret als geschichtlichen Prozess zu begreifen“ (Lukács 1923, 205), fest. Da in der dialektischen Methode und dem historischen Materialismus jedoch genau davon die Rede ist – „in (einem) konkret gewordenen, einmaligen Geschichtsprozess die konkrete geschichtliche Funktion und Bedeutung der verschiedenen „Wahrheiten“ (zu offenbaren)“ (Lukács 1923, 205) – fehlt sowohl die Annahme des Absoluten und die Annahme des Relativen. Laut Lukács sind die soziale Situiertheit des Wissens und das epistemische Privileg des Proletariats demnach weder absolutistisch noch relativistisch zu verstehen.

Da bereits zuvor erörtert wurde, dass Lukács den Relativismus nicht vollends aus seiner These des sozial situierten Wissens verbannen kann, gelingt ihm das Umgehen der Problematik zwischen perspektivistischer Wahrheit und dem epistemischen Privileg des Proletariats

meines Erachtens nur dann, wenn dasselbe Maß an Relativismus in Lukács' epistemic advantage thesis verortet werden kann, welches auch in seiner situated knowledge thesis zweifellos vorhanden ist. Das bedeutet, dass derselbe unproblematische Relativismus, bzw. dass Wissen zwar gesellschafts-geschichtlich situiert ist, aber dennoch konkrete Wahrheiten innerhalb der Totalität besteht, auch im epistemischen Privileg des Proletariats vorhanden sein muss. Im Gegensatz zum biologischen Ursprung der Überlegenheit bestimmter Gruppen in Hans Freyers Theorien, gründet die Überlegenheit der Arbeiterklasse in ihrer spezifischen, gesellschaftsgeschichtlichen Lage innerhalb des modernen Kapitalismus und der daraus resultierenden Unterdrückung. Das bedeutet, dass das epistemische Privileg des Proletariats genauso situiert und relativ zu einer konkreten Situation im geschichtlichen und gesellschaftlichen Gefüge ist, wie die Wahrheiten in Lukács' Annahme einer sozialen Situietheit von Wissen. Die Unterdrückung des Proletariats ist konkret an eine bestimmte Gesellschaftsform in einer bestimmten historischen Epoche, gebunden, weshalb auch das daraus resultierende epistemische Privileg relativ zu einem spezifischen epistemischen System zu verstehen ist.

Der Ursprung des epistemischen Privilegs des Proletariats (die Unterdrückung im Kapitalismus), ist demnach keine zeitlose, sondern eine historisch und gesellschaftlich verortbare, und dadurch mindestens bedingt relative Kategorie. Aufgrund dessen lässt sich Georg Lukács' Theorie zur sozialen Bedingtheit von Wissen mit der Annahme einer epistemischen Überlegenheit bestimmter Gruppen, ohne philosophische Ungereimtheiten und Widersprüchlichkeiten miteinander in Einklang bringen. Lukács' Überlegungen zu Identität und Erkenntnis halten demnach der Relativismus Kritik, die gegenwärtigen Standpunkttheorien vorgehalten wird, stand, und lassen die inhärente Stringenz und Kohärenz seiner Theorien verlauten.

6.2 Essentialismus

Der zweite Kritikpunkt der gegenwärtigen Standpunkttheorien häufig zum Verhängnis gemacht wird bezieht sich auf den Essentialismus. Essentialistische Annahmen sind insofern problematisch, als dass sie eine Übergeneralisierung und eine Naturalisierung von Charakterzügen bestimmter Gruppenidentitäten in deterministischem Ausmaß zur Folge haben können. Die Annahme, eine nachvollziehbar heterogene Gruppe könne auf bestimmte Wesenszüge reduziert werden, untergräbt die Realität von Individualität, die sich in jeder sozialen Kategorie finden lässt. Ferner anzunehmen, diese Charakterzüge seien überzeitlich und absolut vorhanden, beißt sich zudem mit dem zuvor erörterten Relativismus eines

situierten Wissenskonzepts. Ein deterministisches, wesensmäßiges Verständnis von Identitäten ist demnach inhärent problematisch, da es schlichtweg nicht mit der heterogenen Verfasstheit von Gruppen. Diese Heterogenität ist ferner nicht nur in sozialen Kategorien gegenwärtig, sondern auch in biologischen, weshalb essentialistische Annahmen immer sehr sorgfältig gewählt sein müssen (vgl. Ashton & Steizinger 2023, 147). Um dieser Problematik entgegenzuwirken, heben Vertreter gegenwärtiger Standpunkttheorien oft eine Reihe philosophischer Grundregelungen hervor, die ein problematisches Ausmaß an Essentialismus innerhalb einer Standpunkttheorie verhindern sollen. Die anti-essentialistischen Kriterien in Standpunkttheorien sind anti-naturalistisch, anti-deterministisch und anti-nativistisch. Der Anti-Naturalismus bezieht sich hierbei auf das epistemische Privileg, welches nicht in der Biologie einer Gruppe begründet sein darf, sondern als Resultat systematischer Unterdrückung gewertet werden soll. Die Annahme des Anti-Determinismus besagt, dass das epistemische Privileg kein notwendiges oder ausreichendes Merkmal für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe sein darf. Darüber hinaus darf auch von keinen anderen Charakterzügen ausgegangen werden, die alle Individuen innerhalb einer Gruppe, oder nur eine bestimmte Gruppe als Ganzes, besitzen. Die Annahme des anti-Nativismus besagt, dass das epistemische Privileg nicht automatisch in spezifischen Gruppen vorhanden ist, sondern durch kritische Selbst Reflektion erst angeeignet werden muss. Der anti-Naturalismus verhindert somit die fälschliche Naturalisierung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten innerhalb und zwischen verschiedenen Gruppen, während der anti-Determinismus und anti-Nativismus eine Übergeneralisierung von Gruppenidentitäten und -eigenschaften verhindert. (Vgl. Ashton & Steizinger 2023, 148–149.)

Bei der Betrachtung der identitäts- und erkenntnisbezogenen Annahmen in Hans Freyers Werken wird ziemlich schnell klar, dass es sich um ein essentialistisches Verständnis von Identität und Erkenntnis handelt. Laut Freyer gibt es konkrete, wesensmäßige Charakterzüge, die der Verschiedenartigkeit unterschiedlicher Gruppen unterliegt. Werden seine Annahmen nun mit den drei zuvor genannten Kriterien konfrontiert, offenbart sich ein problematisches Ausmaß an Naturalismus und Determinismus innerhalb seines identitären und erkenntnistheoretischen Essentialismus. Sowohl das epistemische Privileg, die Überlegenheit bestimmter Gruppen im Gegensatz zu anderen, als auch die Entstehung und Form verschiedener Gruppen, begründet Freyer allesamt mit naturalistischen Argumenten. Sein Denken ist stark rassebedingt und biologistisch, da er den „Rassen“ und „Völkern“ in all seinen Werken eine natürliche Verfasstheit des Wesens zuspricht, welche zeit- und gesellschaftsunabhängig existiert. Laut Freyer gibt es schlichtweg Gruppen, die „besser“ und

„zur Größe auserkoren“ sind, da sie das „stolze Blut“ (Freyer 1935, 46) besitzen. Die Unterschiede zwischen Gruppen sind demnach auch im „unauslöschlichen Gegensatz des Blutes“ (Freyer 1926, 85) begründet, was abermals Freyers naturalistisches Verständnis von Identität unterstreicht. Hans Freyers Essentialismus ist somit naturalistisch und problematisch, da er die Heterogenität der Wirklichkeit vernachlässigt. Ein weiteres Problem findet sich im Determinismus in Freyers essentialistischem Verständnis von Identität und Erkenntnis, da das Wesen von Gruppen bei ihm zeitlich unabhängig ist und allen Individuen der Gruppe zuteilwird. So gibt es laut Freyer Völker, die wesensmäßig „Untertanen“ sind, und Völker, die wesensmäßig „Herrschende“ sind (vgl. Freyer 1926, 86). Auch das epistemische Privileg oder die generelle Überlegenheit bestimmter Gruppen sieht es als wesensmäßig nur in diesen Gruppen verhaftet. Hans Freyers Identitäts- und Erkenntniskonzeption scheitert somit auch am zweiten Kriterium der Essentialismus-Kritik gängiger Standpunkttheorien. Die letzte anti-essentialistische Kategorie, jene des anti-Nativismus, wird von Freyers Ansätzen ebenfalls nicht erfüllt. In *Der Staat* (1926) geht Hans Freyer genau auf diese Problematik ein, indem er schreibt, dass es nicht reicht, von einer natürlichen Verfasstheit des Volkes auszugehen. Die Natürlichkeit der Überlegenheit eines Volkes ist zwar der ermöglichende Faktor in seinem Weg zur Größe, es muss aber zusätzlich „dem Sinn, Träger eines Reiches zu sein“ (Freyer 1926, 112), entgegenstreben. Dieses Erstreben wird aber nicht weiter ausgeführt und kann somit nur mit viel Fantasie als die kritische Selbst-Reflektion gewertet werden, die eine anti-nativistische Konzeption von Identität postuliert. Da Freyer zudem an der natürlichen Verfasstheit von Gruppen festhält, und vermehrt die Schicksalshaftigkeit in der Form und dem zurückgelegten gesellschaftlichen Weg verschiedener Völker, hervorhebt, bleibt seine Identitätskonzeption im Kern sowohl essentialistisch als auch nativistisch.

Georg Lukács' Auffassungen von Identität und Erkenntnis sind, gemäß dem ihnen unterliegenden Marxismus, ebenfalls essentialistisch. Der bezeichnende Unterschied zu Freyers Annahmen jedoch, ist der Ursprung des Wesens verschiedener Identitäten. Werden Lukács' Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen nun mit den anti-essentialistischen Kriterien gängiger Standpunkttheorien konfrontiert, zeigt sich rasch, dass seine Theorien philosophisch stichhaltiger sind als Freyers. Das Kriterium des anti-Naturalismus wird von Lukács' epistemischem Privileg vollends erfüllt, da er den Ursprung der epistemischen Überlegenheit des proletarischen Standpunkts ausschließlich in der sozialen Unterdrückung der Arbeiterklasse verortet. Er geht nie von einer natürlichen Verfasstheit des epistemischen Privilegs aus, weshalb es bei seinen Theorien nicht zu einer Naturalisierung von Identitäten kommen kann – die Kategorien sind stets sozial bedingt, und ebenso steht es um das

epistemische Privileg. Das zweite Kriterium, der anti-Determinismus, wird in Lukács' Theorien ebenfalls erfüllt. Das epistemische Privileg der Arbeiterklasse ist kein ausreichendes oder notwendiges Merkmal für die Zugehörigkeit bestimmter Individuen zur Arbeiterklasse. Dasselbe gilt für andere Charakterzüge, da das Wesen der Klassen bei Lukács über ihre Lage innerhalb des Produktionsprozesses definiert wird. Das bedeutet, dass den Individuen im modernen Kapitalismus, ihr Wesen gesellschaftlich auferlegt wird. Hierbei stellt sich die Frage, ob dabei überhaupt von einer wesensmäßigen Verfasstheit der Identitäten die Rede sein kann, da es sich weder um ein zeitloses noch ein inhärentes, sondern ein auferlegtes Merkmal handelt. Meines Erachtens bergen Georg Lukács' Annahmen zu Identität und Erkenntnis demnach keine essentialistischen Züge in deterministischem Ausmaß. Der letzte Kritikpunkt, der den essentialistischen Annahmen in Georg Lukács' Theorien zum Verhängnis werden könnte, ist der des Nativismus. Doch auch in diesem Fall bewahren sich seine Erläuterungen zu Identität und Erkenntnis, da er mehrfach darauf verweist, dass das epistemische Privileg der Arbeiterklasse nicht automatisch zukommt, sondern erst erarbeitet werden muss. In seinen Analysen des historischen Materialismus meint er beispielsweise, dass die gesellschaftsgeschichtliche Wirklichkeit nur durch die Selbstkritik der Gegenwart erörtert werden kann. Auch in seinen Ausschweifungen zum Standpunkt des Proletariats hebt er die Signifikanz der bedingungslosen Selbstkritik der Arbeiterklasse, im Dienst des Vorantreibens des Klassenbewusstseins, hervor, was abermals darauf hinweist, dass er nativistische Annahmen aus seinem theoretischen Rahmenwerk von Identität und Erkenntnis zu bannen sucht. Georg Lukács' Konzeptionen von Identität und Erkenntnis sind somit aufgrund ihrer marxistischen Verankerung zwar essentialistisch, jedoch nicht in einem problematischen Ausmaß, da sie die drei Kriterien anti-Naturalismus, anti-Determinismus und anti-Nativismus, erfüllen. Insofern findet sich auch auf dieser Ebene kein grundlegender philosophischer Widerspruch in Lukács' Annahmen, weshalb seine Theorien in ihren identitäts- und erkenntnisbezogenen Konzepten stringent und kohärent sind.

7. Conclusio

7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Bei der komparativen Analyse der identitäts- und erkenntnisbezogenen Konzepte in Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über Marxistische Dialektik* (1923) und Hans Freyers *Theorie des Objektiven Geistes – Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* (1923), *Der Staat* (1926), *Revolution von Rechts* (1931) und *Pallas Athene – Ethik des Politischen Volkes* (1935) ergeben sich eine Reihe an interessanten Parallelen. Sowohl Lukács

als auch Freyer gehen von einer kollektivistischen und essentialistischen Auffassung von Identitäten aus, und hegen stark perspektivistische Züge in ihren jeweiligen Theorien zu Erkenntnis. Diese Gemeinsamkeiten weisen wiederum Parallelen zu den Kernthesen idealtypischer Standpunkttheorien auf: Lukács und Freyer postulieren in ihren Werken beide 1. Eine situierte Verfasstheit von Wissen im Gegensatz zu einer absolutistischen Wissenskonzeption; 2. Die Existenz epistemisch privilegierter Standpunkte; und 3. Die Möglichkeit, das durch epistemische Privilegien generierte Wissen mit der Gesamtgesellschaft zu teilen. Diese Ergebnisse spiegeln sich zudem in den politischen Überzeugungen der beiden Autoren wider, wodurch sich der Kreis von der Bedeutung philosophischer und sozialwissenschaftlicher Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen für die unterschiedlichen Ausprägungen verschiedener identitätspolitischer Programme, schließt. Was bereits im Rahmen der Gegenwart durch Ashton und Steizinger (2023) ermittelt wurde, konnte nun auch auf historischer Ebene nachvollzogen werden: Die philosophischen Grundannahmen historischer Beispiele entgegengesetzter, identitätspolitischer Programme im frühen 20. Jahrhundert (Marxismus und Nationalsozialismus), weisen auf Basis der komparativen Analyse der philosophischen Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen zweier repräsentativer Vertreter aus den Sozialwissenschaften – Georg Lukács und Hans Freyer – eindeutige Parallelen auf.

Ferner offenbarte die komparative Analyse der beiden Sozialwissenschaftler zudem einen bezeichnenden Unterschied. Hans Freyers Verständnis von Identität und Erkenntnis ist naturalistisch und Georg Lukács ist gesellschaftlich. Das bedeutet, dass Freyer den Ursprung und die Form von Identitäten in ihrer jeweiligen Biologie und Natur begründet sieht, während Lukács von einer identitätsstiftenden Rolle des Sozialen ausgeht. So begründet Freyer auch den Ursprung des epistemischen Privilegs in der natürlichen Überlegenheit bestimmter Gruppen, wobei Lukács genau wie gegenwärtige Formen der Standpunkttheorie, das epistemische Privileg als Produkt sozialer Unterdrückung einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe sieht. Dieser essenzielle Unterschied ist das, was die zuvor erörterten Parallelen als oberflächlich strukturell entlarvt. Im Verständnis von Lukács' und Freyers Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen spielt dieser Unterschied eine wichtige Rolle im doppelten Sinn. Einerseits offenbart er, dass die Gemeinsamkeiten der philosophischen Grundannahmen – Kollektivismus, Essentialismus und Perspektivismus – und die Parallelen zu den Kernthesen idealtypischer Standpunkttheorien, eher strukturell als substantiell gewertet werden müssen, da diese Merkmale allgemeine Elemente in identitätspolitisch relevanten Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen, sind. Denn, um überhaupt auf Basis der Interessen und Lage einer

bestimmten Identität, politisch aktiv werden zu können, muss das Konzept «Identität» essentialistisch und kollektivistisch, und Erkenntnis perspektivistisch begriffen werden. Auf der Basis einer anderen Konzeption von Identität und Erkenntnis ist es sowohl praktisch als auch theoretisch schwierig ein identitätspolitisches Programm zu kreieren und umzusetzen. Das ist auch der Grund, weshalb die meisten identitätspolitischen Bewegungen die erkenntnistheoretischen und identitätsbezogenen Grundannahmen idealtypischer Standpunkttheorien in sich tragen, da diese sich bestens für die politische Vertretung der Interessen einer spezifischen Identität, eignen. Andererseits ist Lukács' und Freyers stark divergierendes Verständnis zum Ursprung von Identität der Grund, weshalb Lukács' Identitäts- und Erkenntniskonzept im Gegensatz zu Freyers, den gängigen Kritikpunkten die gegenwärtigen Standpunkttheorien vorgehalten werden, nicht stand. Obwohl Freyer und Lukács von einer situierten Wissenskonzeption und einem epistemischen Privileg ausgehen, mündet diese problematische Relativismus-Absolutismus-Dichotomie nur in Freyers Theorien in unüberwindbarer philosophischer Widersprüchlichkeit: Da die Annahme einer situierten Verfasstheit von Wissen besteht, müsste Freyer zur Auflösung dieser Problematik das epistemische Privileg relativieren, was aber aufgrund der naturalistischen und biologistischen Ursprünge des epistemischen Privilegs, nicht möglich ist. Freyers Argumente verlieren sich dadurch im Widerspruch, weshalb seine Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen der Relativismus-Kritik nicht standhalten können. Im Gegensatz dazu lässt sich Lukács' epistemisches Privileg sehr wohl relativieren, da Lukács den Ursprung des überlegenen epistemischen Standpunktes bestimmter Gruppen, in spezifischen geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen verortet.

Dasselbe Prinzip konnte anhand der Kritikpunkte auf Basis des Essentialismus erörtert werden: Sowohl Freyer als auch Lukács gehen von einer wesensmäßigen Verfasstheit von Identitäten aus, doch abermals wird die philosophische Kohärenz innerhalb Freyers Identitätskonzept durch seine naturalistischen Annahmen zum Ursprung vom Wesen von Identitäten, zerrissen. Lukács' Identitäten sind Produkte des Sozialen, weshalb sein Verständnis von Identität die anti-essentialistischen Kriterien – anti-Naturalismus, anti-Determinismus und anti-Nativismus – erfüllen kann. Freyer wiederum, erfüllt dieser Kriterien nicht.

Zusammenfassend lässt sich zudem sagen, dass die Ergebnisse dieser Arbeit mit den Resultaten der komparativen Analyse theoretischer Grundannahmen moderner Identitätspolitiken (Ashton & Steizinger, 2023), übereinstimmen. Dies impliziert, dass Georg Lukács' und Hans Freyers sozialwissenschaftliche Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen

tatsächlich als zwei der historischen Vorgänger gegenwärtiger Identitätspolitik gewertet werden könnten.

7.2 Fazit

Es sind schlussendlich die philosophischen Unterschiede zwischen Hans Freyers und Georg Lukács' identitätsbezogenen und erkenntnistheoretischen Grundannahmen, die wahrhaftig bezeichnend für die jeweiligen Theorien der beiden Autoren sind, und dies auf zweierlei Arten: Erstens offenbaren die Unterschiede die tiefgreifenden philosophischen Ungereimtheiten in Hans Freyers Identitäts- und Erkenntniskonzepten, und zweitens kontextualisieren sie die strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen Lukács und Freyer als inhärenten Teil jeglicher standpunkttheoretischer und identitätspolitischer Position. Linke und rechte Identitätspolitik und ihre philosophischen und sozialwissenschaftlichen Rahmenbedingungen in Bezug auf Identität und Erkenntnis, müssen somit auf einer gewissen Ebene Parallelen aufweisen – dies liegt in der Natur der Sache. Diese Gemeinsamkeiten dürfen aber keinesfalls als Basis für die moralische oder anderweitige Gleichstellung von linker und rechter Identitätspolitik, oder der ihnen zugrundeliegenden Annahmen, missverstanden werden. Ebenso wenig suggerieren diese Parallelen ein ähnliches Maß an philosophischer Kohärenz und Stringenz innerhalb der jeweiligen Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen, was im historischen Kontext anhand Georg Lukács und Hans Freyer konkret gezeigt werden konnte.

8. Appendix

8.1 Abstract

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine komparative Analyse der sozialwissenschaftlichen und philosophischen Grundannahmen zu Identität und Erkenntnis im wissenschaftshistorischen Kontext. Untersucht werden Georg Lukács' und Hans Freyers Identitäts- und Erkenntniskonzeptionen im Licht ihrer jeweiligen, entgegengesetzten politischen Überzeugungen – Marxismus bei Lukács und Nationalsozialismus bei Freyer. Durch den Vergleich ihrer Identitäts- und Erkenntnistheorien offenbaren sich strukturelle Parallelen, welche sich auf die identitätspolitischen Ambitionen der beiden Autoren zurückführen lassen. Zudem offenbart die komparative Analyse der Identitäts- und Erkenntnisauffassungen der beiden Autoren Parallelen zu der Struktur gegenwärtiger idealtypischer Standpunkttheorien, was abermals auf die identitätspolitischen Ziele der beiden

Autoren zurückzuführen ist. Bei einer darauffolgenden Konfrontation der beiden Autoren mit gängiger Kritik moderner Standpunkttheorien auf Basis von Relativismus und Essentialismus, wird zudem ermittelt, dass es sich bei Georg Lukács' identitätsbezogenen und erkenntnistheoretischen Annahmen um philosophisch stringente, und bei Hans Freyers um philosophisch widersprüchliche handelt, was die Parallelen ihrer Theorien auf die Form struktureller Gemeinsamkeiten reduziert, und die bezeichnenden Unterschiede zwischen den beiden Autoren hervorhebt.

9. Literaturverzeichnis

- Ashton, Natalie A. & Steizinger, Johannes (2024): „Feminist Standpoint Theory vs. the Identitarian Ideology of the New Right: A Critical Comparison.”, in: *Social theory and practice* 50(1), 127–155.
- Blackburn, Simon (2016): „Essentialism.”, in: Blackburn, Simon (Hg.): *Oxford Dictionary of Philosophy*. 3. Auflage. Oxford: Oxford University Press. Abgerufen über: <https://doi.org/10.1093/acref/9780198735304.001.0001>
- Blackburn, Simon (2016): „Lukacs, György.”, in: Blackburn, Simon (Hg.): *Oxford Dictionary of Philosophy*. 3. Auflage. Oxford: Oxford University Press. Abgerufen über: <https://doi.org/10.1093/acref/9780198735304.001.0001>
- Blackburn, Simon (2016): „Perspectivism.”, in: Blackburn, Simon (Hg.): *Oxford Dictionary of Philosophy*. 3. Auflage. Oxford: Oxford University Press. Abgerufen über: <https://doi.org/10.1093/acref/9780198735304.001.0001>
- Falckenberg, Richard (1917): „Wilhelm Hegel.”, in: Ders.: *Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant*. 3. Auflage. Leipzig: Veit & Comp., 45–53.
- Freyer, Hans (1926): *Der Staat*. 2. Auflage. Leipzig: Ernst Wiegandt.
- Freyer, Hans (1935): *Pallas Athene. Ethik des Politischen Volkes*. Jena: Eugen Diederichs.
- Freyer, Hans (1931): *Revolution von Rechts*. 1.–3. Tsd. Jena: Eugen Diederichs.
- Freyer, Hans (1923): *Theorie des Objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*. Leipzig, Berlin: B.G. Teubner.
- Hahn, Benjamin A. (2023): „Identitätspolitik.”, in: Görres-Gesellschaft & Heder Verlag (Hg.): *Staatslexikon*. <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Identit%C3%A4tspolitik> (Zugriff: 14.05.2024)
- Kühnl, Reinhard (2015): „Lukács, Georg.”, in: Lutz, Bernd (Hg.): *Spektrum: Metzler Philosophen Lexikon*. <https://www.spektrum.de/lexikon/philosophen/lukacs->

georg/203 (Zugriff: 08.06.2024)

- Lewin, Michael (2023): „Perspektivismus.“, in Ders.: *Metaphilosophie als einheitliche Disziplin. Abhandlungen zur Philosophie*. Berlin, Heidelberg: J. B. Metzler. 13–34.
- Lukács, Georg (1923): *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik*. Berlin: Der Malik-Verlag.
- Luper, Steven (2004): „Epistemic Relativism.“, in: *Philosophical Issues* 14(1), 271–295.
- Marsal, Eva & Dobashi, Takara (2014): „Geschichtsbewusstsein und Zeitzeugnis. Nietzsches Genealogie als Anregung zum philosophischen Dialog mit Kindern.“, in: *Ethics in Progress* 5(2), 283–305.
- McCarthy, Lauren & Grosser, Kate (2023): „Breaking Isolation: Consciousness-Raising as a Methodology for Academic Activism.“, in: *Organization* 30(5), 1152–1167.
- McGowan, Todd (2020): *Universality and Identity Politics*. New York: Columbia University Press.
- Mittelstrass, Jürgen (2024): „Geist, objektiver.“, in: Mittelstrass, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Bd. 3: G–Inn. 2. Auflage. Berlin: J. B. Metzler, 54–55.
- Muller, Jerry Z. (1987): *The Other God That Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Müller, Reinhard (2002): „Biografie Hans Freyer.“, in: *50 Klassiker der Soziologie*.
<https://agso.uni-graz.at/archive/lexikon/klassiker/freyer/15bio.htm> (Zugriff: 02.06.2024)
- Petersen, Thomas & Faber, Malte (2018): *Karl Marx und die Philosophie der Wirtschaft. Unbehagen am Kapitalismus und die Macht der Politik*. 4. Auflage. Freiburg, München: Karl Alber.
- Toole, Briana (2023): „Standpoint Epistemology and Epistemic Peerhood. A Defense of

- Epistemic Privilege.”, in: *Journal of the American Philosophical Association*, 1-18.
- Yancey, George (2023): „Identity Politics, Political Ideology, and Well-being: Is Identity Politics Good for Our Well-being?”, in: *Sociological Forum* 38(4), 1245–1265.
- Zeitgeschichte-online (2008-2016): „Lukács, Georg.“, in: *Ungarn 1956: Zeitgeschichte online*. <https://ungarn1956.zeitgeschichte-online.de/node/31> (Zugriff: 08.06.2024)