



*Volker Caysa und Udo Tietz*

## **Das Ethos der Ästhetik**

**Vom romantischen Antikapitalismus zum Marxismus**

**Der junge Lukács**

**ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN 1997**

*Volker Caysa und Udo Tietz*

**Das Ethos der Ästhetik**  
**Vom romantischen Antikapitalismus zum Marxismus**  
**Der junge Lukács**

# TEXTE ZUR PHILOSOPHIE

Im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen  
herausgegeben von Volker Caysa, Helmut Seidel und Dieter Wittich

Heft 3

ISBN 3-929994-??-3

© ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN e. V.  
Sternwartenstraße 31  
D-04103 Leipzig

Redaktion und Satz: Frank Wagner  
Herstellung: GNN Verlag Sachsen GmbH  
Badeweg 1, D-04435 Schkeuditz

VOLKER CAYSA UND UDO TIETZ

## **Das Ethos der Ästhetik Vom romantischen Antikapitalismus zum Marxismus Der junge Lukács**

Wir alle wissen: Über die Geschichte wächst nicht das Gras des Vergessens. Daß aber Geschichte zur begriffenen Geschichte wird, dazu bedarf es der Anstrengung des Begriffs. Denn wirksam ist nur, was wir aneignen und wissen. Im Kontext einer »Ästhetik des Widerstands« sah Peter Weiss darum eine der wichtigsten Aufgaben, die von Marxisten auch in Bezug auf die Geschichte ihrer Bewegung selbst zu leisten ist, darin, nicht nur das Neue aufzubauen, sondern auch das Alte aufzuklären. Dies freilich nicht zum Zweck der weltgeschichtlichen Totenbeschwörung wie es heutzutage für viele *Bekennnismarxisten* charakteristisch ist. Denn es ist nicht und es kann auch nicht damit getan sein, auf die positiven Leistungen des Marxismus im 20. Jahrhundert zu verweisen, ohne seine politischen Instrumentalisierungen und dogmatischen Verhärtungen zur Sprache zu bringen. So hilflos ein abstrakter und dogmatischer Antifaschismus ist, so hilflos ist auch ein philosophischer Antistalinismus, der glaubt seine ursprünglichen Ideale weiterhin vertreten zu können, ohne diese einer geschichtlichen Selbstkritik zu unterwerfen.

In diesem Zusammenhang sind vor allem jene großen Gestalten des Marxismus von Interesse, die – wie Georg Lukács – diesem im 20. Jahrhundert sein Gepräge gaben. Und dies gilt für den ganzen Lukács! Also nicht nur für den Philosophen und Kommunisten, der mit Werken wie »Geschichte und Klassenbewußtsein«, »Die Zerstörung der Vernunft«, »Der junge Hegel«, der großen Ästhetik oder der »Ontologie des gesellschaftlichen Seins«, das marxistische Selbstverständnis in positiver wie in negativer Hinsicht tiefgreifend geprägt hat, sondern auch – und das wird oft vergessen – für den Lukács, der, weit entfernt davon, sich dem Marxismus oder gar der revolutionären Bewegung anzuschließen, tief in der geisteswissenschaftlichen Philosophie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts verwurzelt war. Denn schon der junge Lukács bezog vor

dem Ersten Weltkrieg eine radikal antikapitalistische Haltung, eine Haltung, die, als im August 1914 der Sturmlauf des »deutschen Geistes« gegen die »westliche Zivilisation« begann, als fast die gesamte *societas academica* – und wahrhaft klingvolle Namen waren darunter – den »Aufbruch der Nation« als »heiligen Frühling« feierte, hinsichtlich ihres antikapitalistischen Gehalts einer Bewährungsprobe unterzogen wurde, die nur wenige so bestanden, wie eben Georg Lukács. Denn bereits in jenen Augusttagen, als die Stunde der deutschen Intelligenz schlug, die nach 1848 ihre radikal-demokratische Mitgift verspielt hatte, die stolz darauf war, mit ihren Universitäten, die Berliner voran, das geistige Leibregiment der Hohenzollern zu stellen, als selbst die deutsche Sozialdemokratie – die wenigen Ausnahmen sind bekannt – den Kriegskrediten zustimmte und schließlich zur »Verteidigung des Vaterlandes« aufrief, bezog der Ungar Georg Lukács eine prinzipielle Stellung gegen diesen ersten imperialistischen Weltkrieg einschließlich seiner geistigen Waffenträger, die ihm im geschichtlichen Nachhinein nicht nur zur höchsten Ehre gereicht, sondern, die wie im Falle von Heinrich Mann, Ernst Toller, Georg Friedrich Nicolai, Theodor Lessing oder etwa Ernst Bloch würdig ist, dem Vergessen entrissen zu werden.

Auf der Grundlage einer in den letzten Jahren wesentlich veränderten Quellenlage sollen deshalb jene Positionen einer eingehenden Analyse unterzogen werden, die es Lukács im Gegensatz zum Gros der deutschen Intellektuellen ermöglichten, diesen Krieg als »Universalkataklysmas« zu charakterisieren. Zwar ist die Aussage, daß Lukács den Ersten Weltkrieg ablehnte, durchaus ein Gemeinplatz der zeitgenössischen Lukács-biographischen Mitteilungen. Allein, so häufig auf diesen in weltanschaulicher und philosophiehistorischer Hinsicht interessanten und auch erwähnenswerten Sachverhalt aufmerksam gemacht wird, von übergreifendem und darum theoretisch-systematischen Interesse dürfte jedoch eher die in diesem Zusammenhang kaum gestellte Frage nach den weltanschaulich-philosophischen Ermöglichungsbedingungen für eben diese Haltung, einschließlich ihrer antimilitaristischen und antichauvinistischen Ausrichtung, sein.

Im folgenden soll nun so verfahren werden, daß wir zunächst die Grunderfahrungen und Leitideen von Lukács' romantischem Antikapitalismus umreißen (I), um dann die Frage beantworten zu können, wie dieser Antikapitalismus angesichts des Ersten Weltkrieges seine Bewährungsprobe bestanden hat (II). Abschließend soll auf die philosophisch-theoretischen und praktisch-politischen Gründe eingegangen werden, die Lukács veranlaßten, sich dem Marxismus und schließlich der proletarischen Revolution anzuschließen (III).

## I

Der Denkeinsatz von Georg Lukács, der nach einem Wort von Max Weber »vom anderen Ende der Weltanschauung«<sup>1</sup> kam, ist wesentlich in seiner Stellungnahme gegen die bürgerliche Kultur, gegen die »Welt des revolutionsberaubten Revolutionismus«, mithin in seiner Stellungnahme gegen eine Welt vermittelt, die Stefan Zweig die »von gestern« nannte. Beim Versuch, die mit der Jahrhundertwende permanente Krisenhaftigkeit der bürgerlichen Gesellschaft auf den Begriff zu bringen und gleichzeitig die mit der Spätphase des geisteswissenschaftlichen Historismus, dem erkenntnistheoretischen und systematischen Formalismus des Neukantianismus wie auch dem Tatsachenfetischismus des Positivismus verbundene Grundlagenkrise der spätbürgerlichen Philosophie zu überwinden, durchschreitet Lukács mehrere zu dieser Zeit relevante antipositivistische philosophische Strömungen. Ein gnostisch tingierter Neuplatonismus, die akademische Lebensphilosophie, der Neukantianismus in seiner wertphilosophischen Ausrichtung, die transzendente Phänomenologie, der Historismus in seiner hegelianischen Form und ein idealistisch rückübersetzter Marxismus gehen im Lukácsschen Frühwerk eine eigenartige Verbindung ein.

In der und durch die Auseinandersetzung mit Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Heinrich Rickert, Emil Lask, Max Weber, mit Meister Eckhart, Kant, Schelling, Hegel, Kierkegaard und Marx, mit den ästhetischen Konzeptionen der Frühromantik, der Hebbelschen Tragödienkonzeption und dem Neuklassizismus Paul Ernsts entsteht jene Gedankenwelt, die Lukács später als die der »großangelegten Synthesen«<sup>2</sup> bezeichnet. Diese Gedankenwelt, die in gewisser Weise als kulturphilosophisches Pendant zu positivistischen Krisendiagnosen gelten kann, wie sie in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts beispielsweise durch Ernst Mach bekannt geworden sind, reflektiert die Krise der bürgerlichen Gesellschaft, die bei Mach als »Krise der Physik« (oder später bei Edmund Husserl), als schon »der bürgerliche Gedanke [...] sein Waterloo gefunden hat«<sup>3</sup>, als »Krisis der europäischen Wissenschaften« ihre philosophische Aus- und Umdeutung erfährt, im Gefolge der Simmelschen Lebensphilosophie als »Krise der Kultur«.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Marianne Weber: Max Weber. Ein Lebensbild. Tübingen 1926. S. 473.

<sup>2</sup> Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Vorwort (1962). Berlin, Neuwied 1971. S. 7.

<sup>3</sup> Carl von Ossietzky: Die Weltbühne 26(1930)2. S. 426.

<sup>4</sup> Siehe Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Logos 2(1911/12)1; Georg Simmel: Die Krise der Kultur. In: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. München, Leipzig 1917; Georg Simmel: Philosophie des Geldes. München, Leipzig 1920.

Der gesellschaftliche Bezug dieses Krisendenkens, das als ein theoretisches Unbehagen an der Kultur in Form einer lebensphilosophischen Kulturkritik artikuliert wird, mündet in einen romantischen Antikapitalismus, vor dessen Horizont Lukács die Frage nach einem authentischen, nicht entfremdeten Leben stellt. Diese Frage, gleichbedeutend mit der nach der Möglichkeit der Kultur, wird in der Folge in unterschiedlicher Art und Weise akzentuiert und vor zum Teil divergierenden theoretischen Konzeptionen entfaltet, zieht sich aber leitmotivisch durch das gesamte Werk des ungarischen Philosophen. Als besonders charakteristisch für den frühen Lukács erweist sich in diesem Zusammenhang der Versuch, über eine Analyse und Kritik ästhetischer Probleme generelle geschichts- und kulturphilosophische Auffassungen zu formulieren. Ihr gesellschaftlicher Bezug – ausgedrückt als Antibürgerlichkeit und Antikapitalismus – basiert auf einem vor allem als Antipositivismus verstandenen Idealismus, der im Transformationsprozess abstrakt generalisierender Kulturkritik umgeschmolzen wird und, ohne je gesondert konkretisiert zu werden, als integratives Moment zunehmend an Gewicht gewinnt.<sup>5</sup>

Lukács' Krisendiagnose und die auf sie gegründete Kulturkritik fußt zunächst auf der Voraussetzung, daß sein Zeitalter alle Formen zertrümmert, daß dieses Zeitalter die Fundamente aller wert- und sinnstiftenden Instanzen untergräbt. Bereits 1910 schreibt er: »Alles wirbelt umher; alles ist möglich, und nichts ist gewiß; alles fließt ineinander: Traum und Leben, Wünsche und Wirklichkeit, Furcht und Wahrheit, das Weglügen von Schmerzen und das tapfere Dastehen vor Traurigkeit. Was bleibt übrig? Was ist sicher in diesem Leben? Wo ist der Punkt, und sei er noch so kahl und öde und von aller Schönheit und allem Reichtum weit umgangen, an dem der Mensch sichere Wurzeln schlagen möchte? Wo gibt es etwas, das nicht wie Sand zwischen seinen Fingern zerrinnt, wenn er es herausheben will aus der formlosen Masse des Lebens und es halten will, wenn auch nur für Augenblicke?«<sup>6</sup> Lukács sehnt sich, wie aus diesem Zitat hervorgeht, nach festen Wurzeln, er wünscht sich Fixpunkte, von wo aus das Wesen der Wirklichkeit zu organisieren beziehungsweise zu formen ist. Das

---

<sup>5</sup> Siehe Jörg Kammler: Politische Theorie von Georg Lukács. Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929. Darmstadt, Neuwied 1974. S. 15f.

<sup>6</sup> Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Neuwied, Berlin 1971. S. 156f.

<sup>7</sup> Georg Lukács: Az utak elválnak. (Die Wege haben sich getrennt). In: Nyugat. Budapest 1910. Zit. nach: Georg Lukács. Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten. Budapest 1981. S. 39.

schließt jedoch die Kritik an einer Weltauffassung ein, die Lukács selbst nur zu gut kannte: »die [...] Weltauffassung, in der wir aufwuchsen, die Kunst, von der wir unsere ersten großen Eindrücke erhielten.«<sup>7</sup> Es ist also der Abscheu vor Zersplitterung, vor Naturalismus, Positivismus und Relativismus in der Kunst und im Leben, der von Lukács in eine Kritik am Impressionismus umgeschmolzen wird, mit der er nicht nur die »ästhetische Kultur«, in der sich nichts über den momentanen Augenblick erhebt, die Welt des »Wiener Ästhetizismus«, die »Welt des Alles-Genießens und Nichts-behalten-Könnens«, das »Reich Schnitzlers und Hoffmansthals«<sup>8</sup>, sondern ein ganzes Zeitalter treffen möchte. Dieses Zeitalter – und darüber besteht bei Lukács kein Zweifel – ist das Zeitalter des Kapitalismus. Das moderne Drama ist seine repräsentative Form.<sup>9</sup>

Darum sucht Lukács in seinem ersten großen Werk, der stark von Simmels Kulturkritik und Sombarts Kapitalismusanalyse inspirierten »Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas«, eine Antwort auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit respektive der historischen Entwicklung des modernen bürgerlichen Dramas. Diese Frage hat jedoch eine andere vorweg: die nach den Bedingungen und Möglichkeiten der bürgerlichen Kultur respektive der bürgerlichen Gesellschaft! Diese Gesellschaft, das ist die tragende Prämisse der Lukácsschen Kapitalismusanalyse, einer Analyse, die in der geschichtsphilosophischen Kontrastierung der offenen aber mechanischen Gesellschaft mit der geschlossenen aber organischen Gemeinschaft gründet<sup>10</sup>, ist eine problematische Gesellschaft. Denn ihr grundlegendes, sie strukturierendes Prinzip, welches auf dem Wesen der modernen Arbeitsteilung beruht, ist das der Konkurrenz.<sup>11</sup> Sie bewirkt, daß gegenüber den menschlichen Handlungen indifferente Gesetzmäßigkeiten irrationaler Herkunft diese Gesellschaft lenken, eine Gesellschaft, die dem Menschen keine Heimat mehr ist. Aber nicht nur das: In den auf Produktionsanarchie beruhenden Verhältnissen kann auch keinerlei allgemeines Ziel oder gar ein Sinn aufgezeigt werden. Das hat nach Lukács zweierlei Konsequenzen: Es lassen sich weder die objektiven, menschenfremden Gesetzmäßigkeiten noch die subjektiven Intentionen der nur von sich ausgehenden

<sup>8</sup> Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Neuwied, Berlin 1971. S. 157.

<sup>9</sup> Siehe Georg Lukács: Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas. In: Georg Lukács: Werke. Hrsg. von Frank Benseler. Bd. 15. Darmstadt, Neuwied 1981. S. 15f.

<sup>10</sup> Siehe Ferdinand Toennies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Berlin 1920.

<sup>11</sup> Siehe Georg Lukács: Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas. In: Georg Lukács: Werke. Hrsg. von Frank Benseler. Bd. 15. Darmstadt, Neuwied 1981. S. 91ff.



Individuen auf eine gemeinsame Weltanschauung beziehen, noch sich in einer solchen vereinigen. Daraus schlußfolgert er: Die Epoche, mit deren Drama wir es im gegebenen Fall zu tun haben, ist eine »heroische Epoche des Verfalls«. Denn auf Grund des »vollkommenen Problematischerwerdens des Lebens« ist in der bestehenden Gesellschaft die »Lebensimmanenz des Sinns«, für Lukács die Voraussetzung von Kultur, nicht aufweisbar. In der bürgerlichen Welt, der Welt also, der Lukács die Rechnung präsentieren will, ist eine Kultur im wahrsten Sinne des Wortes nicht mehr möglich.

Nun hat bereits György Márkus auf den Sachverhalt aufmerksam gemacht, daß die Diagnose der Kulturfeindlichkeit, der Kulturkrise keineswegs nur für den frühen Lukács charakteristisch war. Denken wir nur an Dilthey, Simmel oder Max Weber, also Denker, die Lukács' geistigen Werdegang entscheidend beeinflußt haben, so ergeben sich eine Reihe von auffallenden Parallelen. Allein für Lukács war hingegen die Radikalität und Tiefenschärfe charakteristisch, mit der er die Ursachen dieser kulturellen Krise zu bestimmen versucht, der anklägerische Gestus seiner Philosophie gegenüber den sozialen Pathologien und den Störungen der kulturellen Integration. Diese Form des romantischen Antikapitalismus, der allgemein weniger eine geistige Orientierung als mehr eine intellektuelle Stimmungs- und Erfahrungslage bezeichnet<sup>12</sup>, eine Erfahrungslage, für die die Erfahrung der Zerrissenheit moderner, kapitalistischer Lebensformen und die Orientierung an Lebensweisen und Handlungsformen, die noch in organischer Einheit belassen sind, charakteristisch ist, teilt Lukács jedoch mit wenigen seiner Zeitgenossen. Denn für seinen Antikapitalismus ist nicht nur die Erfahrung der Zerrissenheit, der Erosion kollektiv geteilter Überzeugungen einschließlich des Verlustes der kulturvollen Gemeinsamkeiten signifikant, sondern gleichzeitig, wie etwa auch bei Ernst Bloch, das fieberhafte Suchen nach Möglichkeiten, diese Zerrissenheit in praktischer Hinsicht in einer möglichen Zukunft zu überwinden.

Nun ergibt sich aber für Lukács' kulturkritische Zeit- und Kapitalismuskritik ein Problem: Soll diese Kritik weder naturalistisch und somit positivistisch noch, wie bei Simmel, impressionistisch und somit relativistisch sein, so bedarf es einer Grundlage, eines absoluten Standpunktes, der als nichtrelativistischer Referenzpunkt einen normativen Maßstab bereitstellt, welcher gegenüber der zu kritisierenden Gesellschaft aufgeboten werden

---

<sup>12</sup> Siehe Axel Honneth: Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk. In: Georg Lukács: Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion der Philosophie. Hrsg. von Rüdiger Dannemann. Frankfurt am Main 1986. S. 40f.

kann, einer Grundlage und eines Referenzpunktes, die Lukács nur jenseits eines Lebens aufzufinden glaubt, in dem sich die »Lebensimmanenz des Sinns« nicht verwirklicht. Diese Grundlage findet er in der kulturmächtigen Form, der Form als Totalität, als »höchster Richterin des Lebens«. <sup>13</sup>

Zersetzt aber die historische Dialektik gerade jene Form, wie es Lukács in dem schon zitierten Werk, der »Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas« in bezug auf die Entwicklung der bürgerlichen Kultur und ihres Dramas nachgewiesen hat, so besteht für ihn der Ausweg allein in ihrer metaphysischen Aufhebung. Nur auf diesem Weg glaubt er die Form jener kritischen Zersetzung entzogen, die der Verlauf der Zeit an ihr ausübt. Es drängt ihn, der wie Georg Simmel den unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen universellen Verkehrungsmechanismen von Zweck und Mittel, den mit dem Prozeß der Rationalisierung verbundenen Prozeß der Entfremdung und Verdinglichung als allgemeine objektive Kulturlogik hervorhebt und als prinzipiell tragisch begreift, folglich nicht zu Hegel und Heraklit, sondern zu Kant und Kierkegaard. Die geschichtsphilosophische Betrachtungsweise stürzt ein und überläßt ihren Platz dem metahistorisch-metaphysischen Denkmodell, wobei der in der Dramengeschichte entwickelte Ansatz weiter fortgebildet wird und gleichzeitig die letzten soziologischen Befunde bei der Analyse und Kritik dieser Kultur ausgeschlossen werden. <sup>14</sup>

Lukács' Kampf um eine genaue begriffliche Diagnose der Krise und – damit zusammenhängend – um das theoretische Auffinden der aus ihr hinausführenden Wege scheint also von Anbeginn in einem Dilemma zu enden. Denn hinter der in der prämarxistischen Phase nie behobenen Parallelität der metaphysisch-existentiellen und der historisch-soziologischen Analyse verbirgt sich die für Lukács zu dieser Zeit unlösbare Frage, ob der Zustand der Zeit Ausdruck der existential-ontologischen Tragödie der Kultur oder ihrer historischen und somit überholbaren Krise ist.

---

<sup>13</sup> Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Neuwied, Berlin 1971. S. 248. – In diesem Zusammenhang meint Form immer eine ontologische und eine ästhetische Kategorie. Scharfsinnig bemerkt Ernst Bloch: »Du gräbst den Impressionisten auf perfide Art das Wasser ab, indem Du ihre Sache [...] so gut wie sie und besser machst, und doch eigentlich erst da anfängst, wo sie und ihre Sache bereits erledigt ist.« Siehe Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 206f. – Bloch war klar: Metaphysik hieß das Stichwort für die Sinndeutung des Lebens.

<sup>14</sup> Siehe Ferenc Fehér: Die Geschichtsphilosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas. In: Agnes Heller u. a.: Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács. Frankfurt am Main 1977. S. 33.

In der »Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas« lautete die Diagnose: Die Krise der Kultur ist ein wesentlicher Charakterzug der modernen bürgerlichen Gesellschaft, kodeterminiert durch ihre ökonomische und klassenmäßige Struktur. Dagegen stellte Lukács in dem 1911 erschienenen Essayband »Die Seele und die Formen« einen geradezu entgegengesetzten Befund: Die Krise der Kultur ist eine Erscheinung der metaphysischen Tragödie der menschlichen Existenz.

Diese Essaysammlung, die Lukács mit einem Schlag in Deutschland berühmt machte, und hier insbesondere der bereits 1911 im zweiten Band des »Logos« erschienene Aufsatz »Die Metaphysik der Tragödie«, aber auch die noch in dieser Zeit entstandenen Arbeiten »Ästhetische Kultur« und der Dialog »Von der Armut am Geiste« sind also nicht als Fortsetzung, sondern als krasser Gegensatz zur ersten historischen Arbeit zu betrachten, und zwar als Gegensatz innerhalb einer divergierenden Grundkonzeption. Denn diese Essays vertreten durchaus andere, ja gegensätzliche Standpunkte in bezug auf die zentralen Lebensprobleme bzw. die dem Leben zugerechnete Tragik einschließlich ihrer eventuellen Aufhebung.

Die historische Analyse weicht angesichts der Tatsache, daß Lukács keine wirklichen Möglichkeiten in der Gesellschaft erblickt, die diese als bürgerliche aufzuheben in der Lage ist, dem metahistorisch-metaphysischen Denkmodell. Lukács' Sicht auf Geschichte und Gesellschaft wird wie die Hebbels<sup>15</sup>, des Protagonisten seiner Dramentheorie angesichts einer mangelnden Perspektive pantragisch. Mehr noch: Da dem Leben, der Welt der menschenfremden und entfremdeten Gebilde, der Welt der ihre Zwecke vergessenen Mittel, das Moment der Zufälligkeit eigen ist, da die Grundlage dieser kapitalistischen Welt für Lukács eine sinnlose ist, schließt das

---

<sup>15</sup> Hebbel, der die politische Euphorie der Vormärzautoren zu korrigieren sucht, meint, daß die Tragik des modernen Lebens daraus resultiert, daß die historische Dialektik im Dualismus stille steht. Insofern ist die Tragik, anders als bei Hegel, der sie an das »tätige(s) Eingreifen und Fördern wirklicher Interessen« bindet, bei Hebbel an das Sein als Sein gebunden. Die tragische Schuld ist damit »vom Begriff des Menschen nicht zu trennen«. Schreitet nach Hegel die Geschichte, trotz der Tatsache, daß das »Glück der Völker, die Weisheit der Individuen (ihr) zum Opfer gebracht« werden, vernünftig fort, so schlußfolgert Hebbel rückwärts von der »Gebrochenheit der individuellen« auf das »Brechen der Weltzustände«. Friedrich Hebbel: Vorwort zu Maria Magdalene betreffend das Verhältnis der dramatischen Kunst zur Zeit und verwandte Punkte (1844). In: Friedrich Hebbel: Sämtliche Schriften. Bd. 11. Vermischte Schriften III. 1843–1851. Kritische Arbeiten II. Berlin 1903. S. 37f. – Die Kritik am abstrakten Panlogismus Hegels schlägt hier um in einen noch abstrakteren Pantragismus.

für ihn ein, daß diese auch nicht mehr in einem logischen Gedankensystem Platz findet.

Lukács, der wie der junge Marx der Meinung ist, daß die großen Philosophien der Neuzeit, insbesondere aber die Hegelsche, »zu einer vollendeten, totalen Welt sich abgeschlossen«<sup>16</sup> haben, greift darum auf die Konzeption des dänischen Philosophen der paradoxen Lebensform bzw. auf die ästhetischen und poetischen Versuche der Frühromantik zurück, um die Mannigfaltigkeit und Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit gedanklich zu bewältigen.

Wie aus den Briefen dieser Zeit hervorgeht, trug sich Lukács seit dem Jahr 1907 mit dem Gedanken, ein »Buch über die Romantik« zu schreiben. Und das aus wesentlich zwei Gründen: Erstens sah er im romantischen Wunschgemälde einer Kulturgemeinschaft, im Gegensatz zu Hegels Bestrebungen, das subjektive Ethos der Moral dem objektiven der verhaßten preußisch-deutschen Staatssittlichkeit unterzuordnen, den – wenn auch fragmentarischen und sicher auch gescheiterten – Wunsch, die Wirklichkeit nach einem »ästhetischen Produktionsideal« zu gestalten, das in der künstlerischen Arbeit das Vorbild für die Gestaltung aller Tätigkeitsweisen der Gesellschaft begriff. Denn in diesem Ideal, das Lukács radikal gegen den bestehenden Zustand sozialer Zerrissenheit kehrte, sah der Sucher nach einer neuen Kulturgemeinschaft die Bedingung einer glücklichen Selbstverwirklichung des Individuums mit der Möglichkeit einer glückenden Gemeinschaftsbildung verknüpft.<sup>17</sup> Und zweitens beabsichtigte Lukács hier jene »große Abrechnung« mit dem Rationalismus durchzuführen, die in einer positiven Würdigung Kierkegaards gipfeln sollte. Denn er entdeckte in Kierkegaard nicht nur den großen Antipoden Hegels, dessen Philosophie er wegen ihres vermeintlichen Positivismus ablehnte, Lukács fand bei ihm darüber hinaus auch alle wesentlichen Züge einer Krise reflektiert, die er für die der Gegenwart hielt. Kierkegaard, der seiner Meinung nach »schärfer als alle anderen die Tausendseitigkeit und tausendfällige Wandelbarkeit jedes Motivs sah«<sup>18</sup>, stellte sich also für Lukács als Krisenphilosoph dar. Jedoch durch seinen ethischen Rigorismus gelang es ihm bis zu einem

<sup>16</sup> Karl Marx: Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Ergänzungsband. Erster Teil. Berlin 1977. S. 215.

<sup>17</sup> Siehe Axel Honneth: Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk. In: Georg Lukács. Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion der Philosophie. Hrsg. von Rüdiger Dannemann. Frankfurt am Main 1986. S. 45f.

<sup>18</sup> Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Neuwied, Berlin 1971. S. 45.

gewissen Grad, der Unmittelbarkeit des Lebens, der ästhetischen Mannigfaltigkeit Form und Ordnung zu geben. Allerdings ist die sinn- und ordnungsstiftende Instanz hier nicht das mit holistischem Anspruch aufwartende, aber obsolet gewordene philosophische System, sondern das »Fragment« bzw. der mit kritischen Vollmachten betraute und holistische Erwartungen schürende Essay.

Dieser, von Lukács mit einem Täufer verglichen, der »auszieht, um in der Wüste zu predigen von einem der da kommen soll«, repräsentiert den reinen »Typus des Vorläufers« eines kommenden »großen, erlösenden Systems«. <sup>19</sup> Es ist, wie bei den Romantikern und Kierkegaard, die einzige Form einer vollkommen unvollkommenen Welt; einer Welt, die ihren »Lebenshintergrund« verloren hat. Dergestalt übernimmt der vorläufig zum System stehende Essay, quasi eine Abschlagszahlung auf kommende Synthesen und zugleich Prophet geschichtlicher Wendezeit, die Aufgaben einer unproblematischen Form in einer unproblematischen Welt. Verselbständigen sich also in der Moderne die Formen gegenüber dem Leben und umgekehrt, versagt sich das Leben einer Form, ist allein der Essay in der Lage, an Hand von unmittelbaren Lebensfakten eine »Weltanschauung« zum Ausdruck zu bringen. Die Eigenart des zwischen Philosophie und Dichtung stehenden Essays besteht somit darin, daß er nicht das Leben direkt befragt, denn hier fände er auf seine Frage keine Antwort, sondern jeweils schon geformtes Leben, und das heißt für Lukács gedichtetes Leben, ist. <sup>20</sup>

Als Form, sein Leben zu dichten, ist der Essay eine metaphysische Dichtungsform, weil der Essayist, analog dem Dichter, der die Dinge zum Symbol seiner selbst macht, »den Dichter zum Symbol seiner selbst macht«. <sup>21</sup> Der Essay als Versuch ist also immer ein Versuch über das eigene Selbst und mit dem eigenen Selbst im Medium des Anderen, durch den das Selbst im Anderen eine Perspektive offenbar wird, und als solche Form eine perspektische Lebensform als perspektische Lebenswahrnehmung ist. Den Essay trägt die Erkenntnis des Eigenen im Anderen, die Sehnsucht nach diesem Anderssein als ein Sehnen nach dem eigentlich Menschlichen und die damit verbundene (eventuell tragisch endende) Hoffnung auf ein

<sup>19</sup> Ebenda. S. 29.

<sup>20</sup> Siehe ebenda. S. 20. – In der Bestimmung des Essays setzt sich die geschichtsphilosophische Vorstellung um, daß die essayistische Phase der Kritik vorgehend jene Urteile ausspricht, die später auf einem höheren Niveau systematisch entwickelt und begründet werden. Auch insofern ist der Essay nur die »Vorform des Metaphysischen«, die ihre Perspektive im System hat. Siehe Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 302.

Anderswerden. Der Essay ist demzufolge nicht nur eine Form der Selbstdarstellung als Lebenswahrnehmung, sondern als solche selbst eine Übersetzung von Leben in Form und durch die Art und Weise der Formung, des Stils dieser Wahrnehmung eine Perspektivierung des Lebens. Diese stilisierte Lebenswahrnehmung im Essay ist selbst eine perspektische Lebensformung, in der das Leben wahrgenommen und ihm eine mögliche Form gegeben wird. Als solche Lebensformung ist der Essay durchaus als perspektische Lebensform durch Stilisierung zu betrachten, als Suche nach einer anderen Lebensform durch Selbststilisierung im Anderen und als Sehnsucht nach Sinngebung vermittelt des Anderen durch Selbststilisierung im Anderen. Die Folge dieser Stilisierung ist aber, daß der Essay immer Kritik des je schon gelebten Lebens ist durch die stilisierte Wahrnehmung dieses Lebens.

In verschiedenen Akten einer vermittelten Rekonstruktion der Beziehungen zwischen der Seele und den Formen werden von Lukács fundamentale Fragen des Lebens aufgeworfen, indem er Bewußtseins- und die ihnen entsprechenden Lebensformen des auf jeweils spezifische Weise »problematischen Menschen« in ihrer Darstellung einer Kritik unterzieht. Neben dem einleitenden »Essay über den Essay: Leo Popper« geschieht dies in dem Essays über Rudolf Kassner, Sören Kierkegaard, Novalis, Theodor Storm, Stefan George, Charles-Louis Philippe, Richard Beer-Hofmann, Lawrence Sterne sowie dem Essay »Metaphysik der Tragödie: Paul Ernst«.

Dieser Essay beschließt ein Buch, das eigentlich keinen Schluß haben kann. Denn auch die Tragödie, Ausdrucksform der Notwendigkeit, ist nur eine, wenngleich die letzte Form in einer Welt, die beständig dem »Sabbat der Möglichkeit«<sup>22</sup> offensteht. Zwar sieht Lukács durch die Tragödie, durch das »tragische Erlebnis«, eine Möglichkeit vorgezeigt, das Leben trotz der wertverneinenden Faktizität des Daseins so zu formen, daß es wesenhaft wird und sich zum wirklichen Leben erhöht. Jedoch auch das tragische Erlebnis ist letztlich, obgleich es »das Ganze« bedeute und zum »Symbol für das ganze Leben« werden kann, »nur ein Teil des Ganzen«.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 73.

<sup>22</sup> Siehe Lucien Goldmann: Lukács und Heidegger. Darmstadt, Neuwied 1975. S. 11. – Der Essay wäre demnach der Prozeß des Richtens, die Tragödie das Gericht.

<sup>23</sup> Georg Lukács: Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas. In: Georg Lukács Werke. Hrsg. von Frank Benseler. Bd. 15. Darmstadt, Neuwied 1981. S. 40.

Das absolut gewordene Leben ist also für Lukács geformtes Leben, ist Form gewordenes Leben. Nun ist dieser Weg zur Form, zur authentischen Gestaltung, nicht nur ein steter Übergang, sondern ein abrupter Wechsel. Er ist der »alle Gründe des empirischen Lebens überspringende« tragische Augenblick, der jeder Zeitlichkeit entrückte Augenblick Kierkegaards. Es ist der verewigte Augenblick, der aus der Zeit fällt, um diese wieder herzustellen. Nimmt der Anfang der Tragödie in den Augen von Lukács deren Ende notwendig vorweg, so ist umgekehrt mit dem Ende die Bedingung der Möglichkeit eines Entwurfs in der Zeit postulativ gesetzt. Der tragische Augenblick sichert folglich bei ihm die Eindeutigkeit der Wertbestimmung! Denn er läßt keine Relativierung mehr zu, er ist normativ, er ist das »ganze Leben«. Mit dem Untergang des »tragischen Selbst« ist nun zwar ein normativer Maßstab errichtet, aber um den Preis der völligen Unbestimmtheit des Vorher und Nachher, ohne Ausgangspunkt und Ziel. Das tragische Individuum bahnt sich zwar gegen das Chaos der Empirie einen Weg, kommt dabei jedoch nicht von der Stelle. Es bewegt sich am Ort. Allerdings kommt die in sich zerfallene Realität in Gestalt des »tragischen Selbst« zu sich, gewinnt dieses sein in der Moderne verlorenes Apriori zurück. Indes das tragische Individuum den Zusammenhang mit der Welt aufkündigt, stiftet es einen von Grund auf anderen! Der Preis für die Stiftung dieser neuen Einheit ist jedoch der, daß das geschichtliche Substrat völlig entzeitlicht wird. Geschichte verbleibt dergestalt in völliger Negativität. Die bis zum äußersten getriebene Existenzdialektik in Gestalt einer radikal zu Ende gedachten negativen Geschichtsphilosophie zeigt jedoch auch ein Positives. Das ist die, wenn auch formale, Möglichkeit des modernen, die geschichtliche Dimension ausschließenden Dramas. Das ist das Drama Paul Ernsts mit »Brunhild« als kanonischem Werk einer metaphysischen Stilisierung des »Rückzugs zum Tragischen«.<sup>24</sup>

Lukács' normative Tragödienkonzeption, die sich sowohl von resignativ-pessimistischen Ausdeutungen des Tragischen, wie sie beispielsweise von Arthur Schopenhauer bekannt wurden<sup>25</sup>, als auch von einer auf psy-

<sup>24</sup> Georg Lukács: Tagebuch 1910–11. Berlin 1991. S. 10.

<sup>25</sup> Schopenhauer faßt die Tragödie als Trauerspiel auf. Durch dieses wird uns die »schreckliche Seite des Lebens [...] vorgeführt, der Jammer der Menschheit, die Herrschaft des Zufalls und des Irrtums, der Fall des Gerechten, der Triumph des Bösen: also die unserem Willen geradezu widerstrebende Beschaffenheit der Welt uns vor Augen gebracht. Bei diesem Anblick fühlen wir uns aufgefordert, unseren Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben [...] Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch aufträte, den eigentümlichen Schwung zur Erhebung gibt, ist das Aufgehen der Er-

chologischen Voraussetzungen errichteten »Ästhetik des Tragischen«, wie wir sie von Johannes Volkelt kennen, unterscheidet, sucht vielmehr gegenüber einer Welt, in der die Vermittlungen abhanden gekommen sind, in der die Entfremdung und Verdinglichung alle menschlichen Lebensbereiche erfaßt hat, den Anspruch der Totalität geltend zu machen. Dies geschieht aber nicht dadurch, daß er wie Hegel von Vernunft als Macht der Vereinigung ansetzt, sondern indem er die Tragödie gegen die unmenschlichen Positivitäten eines zerrissenen Zeitalters aufbietet. Denn allein ihr spricht er jenes karthartische Ferment zu, das innerhalb einer entfremdeten Gesamtfassung der Kultur, ein »Wirklichwerden des intelligiblen Ichs« »jenseits der Kultur«<sup>26</sup> realisiert und damit überhaupt erst wieder eine wahre Kultur möglich macht. Konnte Hegel noch behaupten, daß das Drama »das an und für sich Vernünftige(s) und Wahre(n)«, die »Vernünftigkeit des Schicksals« realisiert, daß durch die »Tragödie das ewig Substantielle in versöhnlicher Weise siegend«<sup>27</sup> hervorgehoben wird, so ist das für Lukács nicht mehr möglich. Denn erstens ist die bürgerliche Gesellschaft und Kultur für ihn keine an und für sich vernünftige, und zweitens kann und will er sie auch nicht als ewig und substantiell begreifen. Lukács will vielmehr mit seinem Begriff des Tragischen der Vernunft, die sich als bürgerliche zu erkennen gab, die Rechnung aufmachen.

Lukács greift also hinter Hegel neben Kant vor allem deshalb auf Kierkegaard zurück, um die angesprochene Krisenhaftigkeit der Kultur zu diagnostizieren beziehungsweise zu überwinden. Diesbezüglich steht er vor einem Problem: Soll die Form, die einerseits ein überhistorisch Geltendes repräsentiert, zugleich auch der Geschichte unterworfen sein und damit weder ihre transzendente Mächtigkeit einbüßen, noch sich dem historischen Prinzip versagen, so bedarf es eines Umbaus am Kantschen Transzendentalismus. Und zwar dergestalt, daß der Anwendungsbereich der »Kritik der reinen Vernunft« so zu modifizieren ist, daß diese Modifikation ihrerseits nicht hinter die Einsichten einer »historischen Vernunft« zurück-

---

kenntnis, daß die Welt, das Leben kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht wert sei: darin besteht der tragische Geist: er leitet demnach zur Resignation hin.« Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung II. In: Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke. Hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Bd. 2. Leipzig 1979. S. 556f.

<sup>26</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 232f.

<sup>27</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Ästhetik. Hrsg. von Friedrich Bassenge. Berlin, Weimar 1984. Bd. 2. S. 533, 567 und 551.



fällt. Jener Bereich, der sich der kategorialen Vollmacht entzieht und wie bei Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer und Edmund Husserl aus der Kompetenz des Kritizismus herausfällt, wäre nunmehr genau Gegenstand der Analyse: die Kultur. Fallen bei Kant die Grenzen der naturwissenschaftlichen Methode mit denen der Wissenschaften überhaupt zusammen, so ist es das Ziel von Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert, so über Kant hinauszugehen, daß neben der transzendentalen Theorie der Natur ein Terrain für die transzendente Theorie der historischen Welt gewonnen wird.<sup>28</sup> Dieses Terrain nimmt Lukács in Besitz.

In der Essaysammlung »Die Seele und die Formen«, speziell im Essay »Die Metaphysik der Tragödie«, in dem es um die Begründung der Tragik des menschlichen Seins mit Hilfe eines Systems geht, das eine Synthese von Kantianismus und Lebensphilosophie verwirklicht, greift Lukács die Disparität zwischen der materialen Unterscheidung der Wissenschaften mittels der Erkenntnisbereiche Natur und Geist/Kultur auf und versucht, in bezug auf die Kulturobjektivationen mittels eines historisch geläuterten Transzendentalismus, kategorial und normativ, zugleich aber historisch und konkret zu denken. Dieser Versuch, der seine systematische Ausprägung in der Geltungsphilosophie Heinrich Rickerts und Emil Lasks findet, beabsichtigt, die Form so mit dem Material (des Lebens) zu verklammern, daß die Form immer als »hinweisend zum Material, und das Material [... immer als] in der Form«<sup>29</sup> stehend begriffen werden kann. Von Lukács wird jedoch dieser Versuch durch die radikalisierte Zuspitzung der polar ineinander fundierten Typen Leben und Form dahingehend modifiziert, daß die »Material-Form-Duplizität« Lasks, die als onto-logische Primärverklammerung konzipiert ist, nicht mehr nur als »Urgliederung der [...] theoretischen Struktur«<sup>30</sup>, sondern als Urgliederung des Seins selbst begriffen werden kann. Und indem Lukács die Aporien der im Zeichen von Einheit konzipierten Kantschen Philosophie gerade dadurch unterläuft, daß er die Antinomien von theoretischer und praktischer Vernunft, von Freiheit und

---

<sup>28</sup> Bei diesem an Kant orientierten Entwurf zur »Kritik der historischen Vernunft« handelt es sich jedoch um eine ambivalente Position. Zwar schließt sich dieser Entwurf in terminologischer wie programmatischer Hinsicht an Kant an, jedoch die Herkunft, der wertphilosophischen Implemente, die Lotzes Wiederbelebung der Metaphysik entstammen, bleiben letztlich der Hegelschen Konzeption der objektiven Vernunft verpflichtet.

<sup>29</sup> Emil Lask: Die Lehre vom Urteil. In: Emil Lask: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Eugen Herrigel. Bd. II. Tübingen 1923. S. 330.

<sup>30</sup> Ebenda.

Notwendigkeit in ein Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit verwandelt, wird er zu einem Vorläufer des deutschen Existentialismus. Denn den Widerspruch zwischen empirischem und transzendentalen Subjekt, zwischen Konstitutum und Konstituens schlichtet Lukács mit den Mitteln einer nichtdialektischen Logik, einer Logik, für die ein lebensphilosophisch erweiterter Kant und ein kierkegaardisierter Lask Pate gestanden haben. Mit dieser Konstruktion, die von aller Vermittlung absieht, die die Eigentlichkeit zum sich absolut zu sich selbst verhaltenen Verhältnis macht, zum absoluten Selbstverhältnis ohne Verhalten zu Anderem, zur absoluten Selbstvermittlung und Unmittelbarkeit, die alles Denken begründet, selbst aber nicht denkbar ist, gibt Lukács der Kantschen Doktrin eine spezifisch existenzontologische Wendung. Das hat zur Voraussetzung, daß er die neukantianische Ablehnung materialer Vorbegriffe als inhaltliche Aprioritäten aufbricht, wodurch sich der Ausgang der Analyse vom formal-methodischen zum formal-ontologischen verschiebt. Besonders deutlich wird das in der »Heidelberger Philosophie der Kunst« (1912–1914) und der »Heidelberger Ästhetik« (1916–1918).

Mit diesem bereits in der Essaysammlung »Die Seele und die Formen« (1911) in Aussicht gestellten Versuch einer systematischen Ästhetik, von dem Max Weber nicht ohne Hochachtung sprach, den Lukács selbst jedoch später als »vollständig gescheitert«<sup>31</sup> bezeichnet, beendet er seine essayistische Periode. Der mit dem Wechsel des Wohnorts verbundene wissenschaftstheoretische Einschnitt bereitete sich jedoch über einen längeren Zeitraum vor. Schon unmittelbar nach den Essays über Novalis, Kassner, George und Beer-Hofmann deutete sich eine geistige Neuorientierung an. Anfang des Jahres 1909 schreibt Lukács an den Freund Leo Popper: »Die George-B. H.-Periode ist vorbei. [...] Jetzt bin ich Nur-Wissenschaftler ohne Lyrik.«<sup>32</sup> Ende 1910 beziehungsweise Anfang des Jahres 1911, nachdem verschiedene Pläne (zum Beispiel der im Tagebuch mehrfach erwähnte Arthus-Essay und das geplante Buch über die Romantik) unvollendet aufgegeben werden, ist der Übergang besiegelt. Bereits Mitte des Jahres 1910 vermerkt Lukács im Tagebuch: »Meine bisherigen Schriften stehen wie Wunder, wie Himmelsgaben vor mir, wie etwas, dessen ich, der ich hier ohnmächtig sitze, nie mehr fähig sein könnte – unverständlich, daß ich

<sup>31</sup> Georg Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen. Vorwort (1962). Berlin 1981. Bd. 1. S. 25.

<sup>32</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 65.

dessen je fähig war.«<sup>33</sup> Und Ende des gleichen Jahres versicherte Lukács nochmals: »Jetzt kommt ›Wissenschaft‹. Langsam. Und es kommt vielleicht, als Schadenersatz für verlassene Lyrik, die echte Metaphysik. Aber auch sie nur langsam. – Doch ich habe Geduld zu warten.«<sup>34</sup>

Das Jahr 1911 markiert also eine entscheidende Zäsur im Leben und Denken von Lukács. Und das in mehrerer Hinsicht. In diesem Jahr zer-schlugen sich nämlich nicht nur seine Hoffnungen, sich an der Budapester Universität habilitieren zu können, sondern in diesem Jahr nahm sich auch Irma Seidler, die ehemalige Geliebte, das Leben, und nur wenige Monate später hatte Lukács den Tod von Leo Popper, seines intimsten Jugendfreundes, zu beklagen. Lukács ist aber nicht nur persönlich »am Ende«, sondern auch »intellektuell [...] am toten Punkt«. Scheint die existentielle Ausweglosigkeit jäh den denkerischen Weg des ungarischen Philosophen zu unterbrechen, so ist er doch, während er noch seine »Lebensunfähigkeit« beklagt, über den »Imperativ zum Selbstmord« siniert und den Grund dafür so klar fixiert haben will, »wie die Anfangsfrage einer guten Erkenntnistheorie«<sup>35</sup>, schon über die Krise hinweg. »Arbeit oder Verkommen in Frivolität«<sup>36</sup>, so lautet die vorab entschiedene Alternative. Aus der persönlichen Depression ergreift er geradewegs die Flucht in die Arbeit.

Das schließt für Lukács ein, daß alle bisherigen Prämissen einer radikal zu nennenden Kritik unterzogen werden.<sup>37</sup> In diesem Zusammenhang war die Bekanntschaft mit dem gleichaltrigen Ernst Bloch für die weitere Entwicklung von Lukács von entscheidender Bedeutung. Denn Bloch machte ihn als erster auf die »allzu panlogische[n] Konstruktionen« aufmerksam,

---

<sup>33</sup> Georg Lukács: Aus dem Tagebuch (1910–1911). In: Revolutionäres Denken – Georg Lukács. Eine Einführung in Leben und Werk. Hrsg. von Frank Benseler. Darmstadt, Neuwied 1984. S. 65f.

<sup>34</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 153.

<sup>35</sup> Georg Lukács: Tagebuch (1910–1911). Das Gericht (1913). Hrsg. von Ferenc L. Lendvai. Budapest 1981. S. 48f.

<sup>36</sup> Ebenda. S. 53.

<sup>37</sup> In diesem Kontext ist von besonderem Interesse, daß Lukács bereits Ende des Jahres 1911 eine Kritik an Dilthey und Simmel vorträgt, die weit über eine Zurückweisung ihrer Ideen hinausgeht. In dem wenig bekannten Dilthey-Nekrolog heißt es: »Diejenigen wenigen Menschen, die an eine philosophische Renaissance glaubten, blicken auf ihn schon längst nicht mehr mit Erwartungen [...]. Dilthey hatte nie den Mut, alle Konsequenzen seines Denkens zu ziehen. So operierte er sein ganzes Leben lang mit dem Zentralbegriff des psychologischen ›Erlebnisses‹, mit diesem unklaren, zur Grundlegung und Systembildung unfähigen Begriff. So wurde Dilthey zum Essayisten. Und wenn wir an

die Lukács zu »keiner Realität« und zu keinem »Sein« kommen ließen. Und Bloch war es auch, auf dessen Anregung sich Lukács an die Abfassung einer »großen Ästhetik« machte. Mit dieser Ästhetik leitet Lukács die zweite Etappe seines Wanderweges ein. Dieser – der Wanderweg eines »Platonikers«, eines »transzendental Obdachlosen« im Sinne der »Theorie des Romans«, auf der Suche nach seinem »transzendentalen Mittelpunkt« – führt ihn gemeinsam mit Ernst Bloch nach Heidelberg. Hier will er sein Werk, das Werk im Eckhartschen Sinn schaffen. Hier will er, wie es bei Max Weber über Goethe heißt (wobei dieser aber Lukács meint), »sein Leben zum Kunstwerk machen«.<sup>38</sup> Dieser Versuch ist jedoch, wie Lukács 1916 in bezug auf Paul Ernst bemerkt, nicht zu trennen von dem Experiment, »sein Leben zur Geschichtsphilosophie« umzuformen, denn es ist nichts da, was als vorgefundener Kanon einer exemplarischen Lebensführung dienen könnte. Es bleibt also nur, »sich selbst kanonisch zu machen, um im Namen des verschütteten und vergessenen Sinnes seiner Zeit sprechen zu können; weil diese Zeit im wirren Gewirbel rasend sich nicht vom Fleck bewegen will, muß er seinem rein gewordenen Selbst auch den kanonischen Gang verleihen«.<sup>39</sup> Vielleicht ist in einer solchen Zeit »eines nichtseienden Gottes«, einer Welt, in der nach Nietzsches Wort Gott gestorben ist, eine neue Art der Göttlichkeit, ein anderer Gott möglich? Vielleicht ist die geschichtsphilosophische Stilisierung des Lebens eines (heroischen) einzelnen die Bedingung der Möglichkeit der Geburt eines anderen Gottes »aus jüngerem Geschlechte, von anderem Wesen und in anderen Beziehungen zu uns«<sup>40</sup>, die selbst wieder zur Voraussetzung hat, daß der bisherige eine Gott gestorben sein muß!

Das »Problem der Lebenskunst«, »das Verhältnis von Form und Leben«<sup>41</sup>, wird in seiner Essaysammlung »Die Seele und die Formen« von

---

seinem Grab den letzten Essayisten großen Stils beweinen, so haben wir schon während seines Lebens das Scheitern des Philosophen beweint, eines hervorragenden Menschen, der durch sein Zeitalter, in welches er hineingeboren wurde und von dem er sich nicht emanzipieren konnte, zerstört wurde.« Georg Lukács: Wilhelm Dilthey (1833–1911). In: György Lukács: If ukori műnek (1902–1918). Budapest 1977. S. 552f.

<sup>38</sup> Max Weber: Wissenschaft als Beruf. In: Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1968. S. 591.

<sup>39</sup> Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft. Hrsg. von Karl August Kutzbach. Emsdetten (Westf.) 1974. S. 55.

<sup>40</sup> Ebenda. S. 56.

<sup>41</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 190, 207 und 235.

Lukács nicht nur ästhetisiert, sondern durch die geschichtsphilosophische Ethisierung dieser Ästhetisierung hin auf nichtentfremdete Totalität und Gemeinschaftlichkeit im Spannungsfeld von Ästhetik und Geschichte politisch radikalisiert. Das »Pathos zur negativen (demütigen) Theologie« in Gestalt einer negativen Geschichtsphilosophie, einer »Ästhetik der reinen Sehnsucht, des reinen Vorläufertums (philosophisch genommen)« glaubt Lukács nicht nur für sich aus Unfähigkeit nicht verwirklichen zu können, sondern seine »Sehnsucht nach Entscheidung«, sein »Hunger nach Substanz und Realität«, seine Sehnsucht, mit einem echten Gegner wirklich zu kämpfen, bewirken es, daß Lukács nicht in dieser Haltung verharret und daß er über die Metaphysik der »Brunhild«, über »die letzte nunmehr unsziale Schicksalstragödie des ganz entwurzelten Bürgertums«, über die »tragische Ethik des Alleingewordenen«, über die »inhaltslose Sehnsucht« und »Metaphysik des Konjunktivs«, über die »Reinheits-<Ethik« der »Lebensunfähigkeit« hinausgeht. Das Problem der Lebenskunst wäre hier selbst als ein Problem der Vermittlung von Ethik, Ästhetik und Religion zu begreifen und »als ein Problem des Maßes«. Dies alles »führt aber auf die alte Frage zurück: wie kann ich Philosoph sein? D. h., da ich als Mensch nie aus der ethischen Sphäre herauskommen kann – wie kann ich das Höhere gestalten?«<sup>42</sup>

Das Leben soll demzufolge nicht mehr nur per Essay geformt, stilisiert und symbolisiert werden, der Essay soll dann nicht nur als Bedingung der Möglichkeit von Lebensformung, Lebensstilisierung, Lebenssymbolisierung im Sinne einer nichtentfremdeten Lebenswahrnehmung, einer alternativ lebaren Lebensillusion dienen, sondern diese Lebensformung soll wirklich werden durch ethisch-politisches Handeln.

Das aber schließt für Lukács ein, die in der »wissenschaftlichen< Philosophie« existierende »wahnsinnige Furcht vor Vertiefung und Nachdenken« aufzuheben, in dem man sich aufs Praktische hin orientiert, das sich darin stiftet, zunächst zu sagen: »Kehret in euch selber ein! Das Äußere ist nicht zu ändern – schafft eine neue Welt aus dem Möglichen!«<sup>43</sup>

Sicher: Reale Alternativen zum bestehenden Weltzustand – zumal praktisch-politische – kann Lukács freilich (noch) nicht aufbieten. In Marx und im Marxismus, den er zwar schon kennt, er hatte zu diesem Zeitpunkt schon »einiges von Marx gelesen«, sieht er zwar gegenüber dem Positivismus

<sup>42</sup> Georg Lukács: Tagebuch 1910–11. Berlin 1991. S. 45 und 47–52.

<sup>43</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 255.

mus als dem herrschenden Geist des Kapitalismus einen Bündnisgenossen, aber noch keine Alternative. Denn Lukács war zwar von der »Richtigkeit einiger Kernpunkte des Marxismus« überzeugt, so u. a. von der »Mehrwertlehre, von der Auffassung der Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen und von der Klassengliederung der Gesellschaft. [...] Indessen [...] beschränkte sich dieser Einfluß auf Ökonomie und vor allem auf »Soziologie«. Die materialistische Philosophie hielt er zu diesem Zeitpunkt »erkenntnistheoretisch für völlig überwunden«. <sup>44</sup> Aber nicht nur das: Darüber hinaus ermangelt es dem synthesesmächtigen Marxismus nach Lukács auch noch an weltanschaulicher Momentalität: »Mit dem Abglanz und der Entartung des bürgerlichen Idealismus des 18. Jahrhunderts hörte (die) Gemeinschaft der Ideologien auf, und mit ihrem Aufhören gelangen in den letzten Jahrzehnten das fiebrige Suchen nach gemeinsamen Überzeugungen, oder das resigniert zynische Sichabfinden mit dem hoffnungslosen Verlust der Gemeinschaft zur Dominanz. Die Ideologie des Proletariats, ihre Solidaritätsidee ist heute noch so sehr abstrakt, daß sie unfähig ist, abgesehen von den Kampfaffen des Klassenkampfes, eine echte, sich auf sämtliche Erscheinungen des Lebens auswirkende Ethik zu bieten.« <sup>45</sup>

In der Arbeit »Ästhetische Kultur« wird dieser Gedanke noch zugespitzt: »Das Proletariat, der Sozialismus könnte die einzige Hoffnung sein. Die Hoffnung, daß Barbaren kommen und mit groben Händen alles Über raffinierte zerreißen [...]. Was wir aber bisher gesehen haben, verspricht nicht viel Gutes. Dem Sozialismus fehlt, wie es scheint, die die ganze Seele erfüllende religiöse Kraft, die im primitiven Christentum vorhanden war.« <sup>46</sup> Lukács' Sozialismusbild ist hier offensichtlich das eines Sozialismus der

<sup>44</sup> Georg Lukács: Mein Weg zu Marx. In: Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag. Berlin 1955. S. 225f.

<sup>45</sup> Georg Lukács: Balázs Bela es akiknek nem bell (Béla Balázs und die ihn nicht mögen). In: Magyar irodalom – magyar kultúra (Ungarische Literatur – ungarische Kultur). Budapest 1970. S. 136ff. Zit. nach: Ferenc Fehér: Das Bündnis von Georg Lukács und Bela Balázs bis zur ungarischen Revolution. In: Agnes Heller u. a.: Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács. Frankfurt am Main 1977. S. 142.

<sup>46</sup> Georg Lukács: Esztetikai Kultúra (Ästhetische Kultur). In: Művészet es tarsadalom (Kunst und Gesellschaft). Budapest 1969. S. 72ff. Zit. nach: Ferenc Fehér: Das Bündnis von Georg Lukács und Bela Balázs bis zur ungarischen Revolution. In: Agnes Heller u. a.: Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács. Frankfurt am Main 1977. S. 142. – Diese Position kann sich berufen auf Heinrich Heines Vorwort zur »Lutetia«, und sie ist wiederzufinden in Lukács' Aufsatz Der Bolschewismus als moralisches Problem. In: Georg Lukács: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I. 1918–1920. Hrsg. von Jörg Kammler und Frankf Benseler. Darmstadt, Neuwied 1975. S. 27ff.

mythischen Vollkommenheit. Ein Bild übrigens, das keinesfalls in dieser Zeit allein für Lukács charakteristisch war. Handelt es sich doch hier um die erste Dekade des 20. Jahrhunderts; um eine Zeit also, als auch die erste Generation der Expressionisten eine Synthese von Sozialismus und mittelalterlichem Katholizismus anstrebte. Für uns ist hier von größerem Interesse, daß Lukács' tiefe Sehnsucht nach einer den ganzen Menschen erfassenden und befreienden Kulturgemeinschaft durch ein Sozialismusbild, das wie das der Sozialdemokratie in einer konformistischen Fortschrittsauffassung gründet, nicht befriedigt werden konnte. Denn die dogmatische Auffassung dieser Partei, wonach der angeblich universelle, unabschließbare und unaufhaltsame Fortschritt der Naturbeherrschung zugleich Garant der gesellschaftlichen Höherentwicklung ist, korumpiert nach Lukács nicht nur deren Theorie, sondern auch ihre Praxis. So ist die positivistische Apologie des Bestehenden für ihn nur die Kehrseite des grenzenlosen Vertrauens in die ökonomische und politische Perfektibilität des Kapitalismus. Lukács, der die Geschichte gegen den Strich bürsten will, geht es aber nicht um die ökonomische oder politische Perfektibilität des Kapitalismus, sondern um dessen Überwindung. Denn für ihn ist der Kapitalismus nicht nur ein Dokument der »Kultur«, sondern zugleich eines der »Barbarei«. In Anschluß an den jungen Marx kann man sagen: Nicht die ökonomische und politische, sondern die menschlich-kulturelle Emanzipation hieß seine Forderung. Im Unterschied jedoch zu Marx und seiner Zeit, einer Zeit, die nach Marx revolutionsmächtig ist, begreift Lukács die seine eher mit Endre Ady, dem Dichterpropheten der revolutionären Wiedergeburt Ungarns, als die des revolutionsberaubten Revolutionismus. Das verlieh seiner Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft eine Radikalität und Modernität, die Lukács meinte, als er 1912 schrieb: »Überall sind die Ungarn die ›modernsten‹. Es ist zum weinen, wie grotesk sie als die Radikalsten jeder neuen künstlerischen und philosophischen Bewegung vorausseilen; und je ehrlicher und ›ungarischer‹ sie sind, desto mehr tun sie es.«<sup>47</sup> Der emanzipatorische Gehalt dieser Kritik, und das trifft auf jede Form dieses Typs des romantischen Antikapitalismus zu, wurde jedoch auf Grund der fehlenden objektiven Voraussetzungen für eine »radikale Revolution«, für eine »Revolution radikaler Bedürfnisse«<sup>48</sup> mit einer weltanschaulichen Bodenlosigkeit erkaufte,

<sup>47</sup> Georg Lukács: *Esztetikai Kultura* (Ästhetische Kultur). Budapest 1912. S. 45. Zit. nach: Istvan Hermann: *Die Gedankenwelt von Georg Lukács*. Budapest 1978. S. 24.

<sup>48</sup> Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 1. Berlin 1981. S. 387.

die dieser Richtung ein Gepräge gab, das die ersehnte »Revolution bloß (als) eine(n) Seelenzustand« erscheinen ließ. Die tiefe Verzweiflung über einen »Revolutionismus ohne Revolution« und das damit verbundene tragische Weltgefühl kennzeichnen nicht nur die dichterischen Versuche Adys, des Dichters, der eine Weltanschauung von »Blut und Gold«, von der Hinfälligkeit aller bürgerlichen Werte verkündete, sondern wurde gleichsam zum Signum einer ganzen Bewegung. Auch von Lukács wurde die Revolution ersehnt und als notwendig empfunden. Gleichzeitig schien es ihm, daß auf sie »nicht einmal in (einer) fernen Zukunft« zu hoffen sei. Sie wird somit für ihn lediglich zur »formalen Möglichkeit«, ist »bloß Sehnsucht [...] und zwar auf eine solch ausschließliche Weise, daß ihr nicht nur in der Wirklichkeit nichts entspricht, sondern es auch [...] in einer Einbildung nichts Handgreiflicheres gibt, nichts, was sich einer zwar utopischen Realität anschliesse.«<sup>49</sup> Aus dieser revolutionsfernen Welt stammen nicht nur die »Ungarn-Gedichte Endre Adys«, sondern diesem Weltgefühl ist auch die denkerische Attitüde des jungen Lukács verpflichtet.

Kann also, wie wir gezeigt haben, Lukács weder auf eine »wirkliche Bewegung« rekurrieren, auf die Bewegung, die den »jetzigen Zustand aufhebt«, so bleiben für ihn nur die elitäre Kulturgemeinschaft und das abstrakte ethische Sollen als theoretische Alternative.

Besonders deutlich wird das in der »Heidelberger Philosophie der Kunst« und der »Heidelberger Ästhetik«. In diesen, für das Verständnis des Lukácsschen Gesamtwerkes insgesamt unterinterpretierten Werken, geht es Lukács darum, im ästhetischen Bereich einen transzendentalen Bezug zur Realität herzustellen, der dem als sinn- und wertleer erkannten Sachzusammenhang einer sozial-desintegrativen Praxis antinomisch entgegengehalten werden kann. Diesen Bereich erkennt Lukács, ein Schellingsches Motiv aus dem »System des transzendentalen Idealismus« modifizierend, in der Kunst.

Auch hier haben wir es also wieder mit einer an ästhetischen Paradigmen entwickelten und mit einer ästhetischen Methodik operierenden Kritik der bürgerlichen Gesellschaft zu tun. Dabei ist die Diagnose der ästhetischen Barbarei, die Lukács dem kapitalistischen Alltag ausstellt, durchaus nicht nur ästhetisch motiviert. Die ästhetische Barbarei erscheint ihm lediglich als der offenkundigste Ausdruck jener allgemeinen Barbarei, auf die die

---

<sup>49</sup> Georg Lukács: *Esztetikai Kultúra (Ästhetische Kultur)*. Budapest 1912. S. 45. Zit. nach Istvan Hermann: *Die Gedankenwelt von Georg Lukács*. Budapest 1978. S. 24.



bürgerliche Gesellschaft am Anfang des 20. Jahrhunderts hinsteuert. Am Beispiel ästhetischer Praxis – und das trifft für das gesamte Frühwerk zu – handelt Lukács von epochalen Veränderungen der Alltagspraxis. Von diesen Veränderungen sind Kunst und Kunstwertung nicht nur mitbetroffen, sie wirken an ihnen mit, und oft reagieren sie am erkennbarsten auf diese. Aber nicht allein deshalb sind die ästhetischen Paradigmen für Lukács so ergiebig. Gleichzeitig artikuliert sich für ihn in der Kunst eine Alternative zu der bestehenden Welt. Den theoretischen und methodologischen Ausgangspunkt der in Rede stehenden Ästhetik bildet die mit Kantscher Grundsätzlichkeit vorgetragene Frage: »Es gibt Kunstwerke – wie sind sie möglich?«<sup>50</sup> Mit dieser Fragestellung muß nach Lukács »jede Ästhetik beginnen, die als reine Geltungslehre des Ästhetischen, also weder als Metaphysik noch als Psychologie, begründet werden soll.«<sup>51</sup> Das »Es gibt«, das »Unableitbare, Voraussetzungslose der ästhetischen Setzung« bildet als »Letztes« und »Absolutes« den Ansatzpunkt der Analyse, die nach deren Vorbedingungen fragt. Mit der eingangs gestellten Frage, die sich auf die Gewißheit des Vorhandenseins des Kunstwerkes als Element des menschlichen Seins gründet, sucht Lukács einerseits seine Ästhetik frei von Relativismusvorwürfen zu halten und andererseits einen Konventionalismus, der eine Begründbarkeit seiner Grundsätze nicht zuläßt, auszuschließen. Indem er den Dogmatismus einer auf unreflektierten Voraussetzungen ruhenden Erkenntnistheorie durchschaut, meint er, sobald er nachweist, daß die ästhetische Reflexion durch ein Vorgängiges vermittelt ist, jenseits des Dogmatismus zu sein. Tatsächlich unterstellt auch Lukács bestimmte unbewiesene Voraussetzungen über das Kunstwerk, die ästhetische Reflexion wie

---

<sup>50</sup> Georg Lukács: Heidelberg Philosophie der Kunst (1912–1914). In: Georg Lukács: Werke. Aus dem Nachlaß hrsg. von György Márkus und Frank Benseler. Bd. 16. Darmstadt, Neuwied 1974, S. 9. – Siehe auch Georg Lukács: Heidelberg Ästhetik (1916–1918). In: Georg Lukács Werke. Aus dem Nachlaß hrsg. von György Márkus und Frank Benseler. Bd. 17. Darmstadt, Neuwied 1974, S. 9. – Als Max Weber im Frühjahr des Jahres 1913 einige Teile des Manuskriptes erhielt, meinte er nicht nur, daß Lukács nach seiner essayistischen Verirrung nunmehr auf dem Weg zur wissenschaftlichen Philosophie sei, sondern daß darüber hinaus jetzt auch die richtige Problemstellung für die Ästhetik definitiv gefunden ist. Weber schreibt: »Daß, nachdem man Ästhetik vom ›Standpunkt‹ des Rezipierenden, dann jetzt von dem des Schaffenden zu treiben versucht hat, nun endlich das ›Werk‹ als solches zu Wort kommt, ist eine Wohltat.« Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982, S. 320. – Noch fünf Jahre später zitierte Weber in seinem berühmtesten Vortrag »Wissenschaft als Beruf« die Eingangsfrage der Lukácsschen Ästhetik als Beispiel für den Aufbau der Ästhetik als Wissenschaft.

über das erkennende Subjekt. Diese lauten: »Im eigentlichen Sinne gibt es nur im Aesthetischen eine wirkliche Subjekt-Objekt-Beziehung«, allein hier liegt ein der »Norm der Sphäre entsprechendes und sie erfüllendes Subjektverhalten« vor. Durch die phänomenologische »Loslösung von aller ›Umwelt« begegnet das ästhetische Subjekt, der »Mensch im eigentlichen Sinne des Wortes«, dem Werk – »dem Werk als ›utopischer Wirklichkeit«.<sup>52</sup> Diese Wirklichkeit ist das der Theorie nach zu Beweisende! Es ist ein Sein, das als Instanz möglicher Sinnvermittlung nicht nur dem Nichtidentischen absagt, aus dem es entstammt, sondern diesem Nichtidentischen in Form ästhetischer Identität normativ vorausgesetzt werden soll. Die umstandslose Rede vom Kunstwerk, der gesellschaftlichen Antithese zur Gesellschaft, zeigt jedoch, daß Lukács sich das erschleicht, was er zu beweisen trachtet. Er müßte nämlich zeigen (und nicht voraussetzen), daß der zur Zukunft geöffnete Horizont gegenwartsbestimmter Erwartungen jenseits der Entzweiung steht. Das tut er jedoch nicht. Denn die Organisation des Seins als Inbegriff der transzendentalen Bedingungen, unter denen dieses möglich ist, rekonstruiert Lukács, indem er einfach unterstellt, daß das Kunstwerk jenen offenen Verwirklichungshorizont der Möglichkeit ausdrückt, der Künftiges indiziert. Nur unter dieser Voraussetzung kann er dem Kunstwerk jenen messianistischen Impetus zusprechen, der, wie in der Essaysammlung »Die Seele und die Formen« der »tragische Untergang des Selbst«, das Kontinuum der Verfallsgeschichte aufzusprengen in der Lage ist.<sup>53</sup>

Lukács, der wie Georg Simmel und Stefan George dem Kunstwerk eine innerweltliche Erlösung vom Alltag zuspricht, glaubt sich durch die Aussonderung der ästhetischen Sphäre jenseits der vermeintlichen Sondersphäre der Ökonomie. Die Kunst scheint ihm der Bereich, der der bürgerlichen Gesellschaft, welcher Lukács eine tragische Verfaßtheit attestiert, als Utopie entgegengehalten werden kann. Dadurch, daß in ihr scheinbar die

---

<sup>51</sup> Georg Lukács: *Heidelberger Ästhetik (1916–1918)*. In: Georg Lukács Werke. Aus dem Nachlaß hrsg. von György Márkus und Frank Benseler. Bd. 17. Darmstadt, Neuwied 1974. S. 9.

<sup>52</sup> Ebenda. S. 92, 97 und 114.

<sup>53</sup> Lukács hält noch bis zum Jahr 1920 an der Auffassung fest, daß eine Kultur im eigentlichen Sinn des Wortes nur dann vorliegt, wenn die Entzweiungen der empirischen Wirklichkeit aufgehoben sind. Dafür liefert ihm allein die die Subjekt-Objekt-Identität realisierende künstlerische Produktion beziehungsweise das Kunstwerk das Vorbild. In der Folge wird das Reich der Wertrealisation nicht mehr ästhetisch, sondern politisch bestimmt, die ästhetische Sphäre wird durch die politische substituiert.

Antinomien von Subjekt und Objekt, von Individuum und Gesellschaft, Gemeinschaft und Gesellschaft eine Auflösung finden, scheint das im Leben zu gelingen, was dieses versagt. Mehr noch: Glaubt Lukács, daß die historische Dialektik im Dualismus stille steht, bemißt sich für ihn Entfremdung empirischer Gesellschaftlichkeit am Grad des Auseinanderklaffens von Wert und Sein bzw. Sein und Sollen, so gewinnt er um den Preis des Verkennens der klassengesellschaftlich vermittelten Repräsentativfunktion von Kunst mit dem Kunstwerk im ästhetischen Bereich eine Sphäre reiner Geltung und Geschlossenheit, die, im Gegensatz zur formalen Pflichtethik und zur abstrakten Logik, ein allgemein Menschliches konkret mit dem Leben vermittelt.

Scheiterten sowohl Rickert als auch Lask beim Versuch, die Individualität historischer Gebilde transzendental zu beschreiben, also die transzendental-idealen Formen der Erkenntnis auf das empirisch-reale Material der Anschauung zu beziehen, was in gewisser Hinsicht als Bankrott des methodendualistisch, auf die Wertproblematik orientierten Theorieprogramms des südwestdeutschen Neukantianismus gelten kann, so scheint Lukács genau dies durch einen Rückgriff auf den ästhetischen Bereich, durch die Reflexion auf ein Nichtgenerelles, auf das Kunstwerk in seiner Unvergleichbarkeit zu gelingen. Sein Versuch, den Gegenstand transzendental zu bestimmen, obwohl dessen wesentliche Bestimmung gerade Konkretheit ist, scheint die Aporien des badischen Neukantianismus, die sich mit dem Problem der »Faktizität des irrationellen Begriffsinhalts« und dem »Problem der Totalität«<sup>54</sup>, aufturn tatsächlich zu beheben. Tatsächlich ist jedoch der Anspruch auf Absolutheit, als der erreichten Identität von Subjekt und Objekt, Wert und Sein usw., Niederschlag eines subjektiven Totalitätsanspruchs. Die transzendente Ablösung der Kunst von allen gesellschaftsstrukturellen Vermittlungen, durch die sich Lukács im Anschluß an Husserl und Lask einen »logischen Begriff des Historischen«<sup>55</sup> sichern will, wird bezahlt mit dem Verlust einer historisch realistischen Erhellung der Bedingungen der Möglichkeit von Kunst. Der Schein des Konkreten, den Lukács durch seinen fundamentalistischen Ansatz gedeckt glaubt, beruht in Wahrheit auf der Verdinglichung von Resultaten, die selbst Produkt eines geschichtlichen und gesellschaftlichen Bildungsprozesses sind. Dadurch, daß »Kunstwerk und Wirklichkeit [...] in eine völlige Beziehungslosigkeit

---

<sup>54</sup> Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Neuwied, Berlin 1970. S. 220 und 224.

<sup>55</sup> Emil Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. In: Emil Lask: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Eugen Herrigel. Bd. I. Tübingen 1923. S. 15.

zueinander gesetzt« sind<sup>56</sup>, gelingt zwar die Aussonderung der ästhetischen Sphäre aus der Empirie des Lebens, konstituiert sich ein identisches Subjekt-Objekt, jedoch durch eben diese Aussonderung wird ein Historisches transzendental stillgelegt.

Die transzendente Ablösung des utopischen Daseinszusammenhangs erweist sich somit als Schimäre. Sie trägt dennoch eine geschichtliche Signatur. Das identische Subjekt-Objekt der ästhetischen Sphäre ist eine idealistisch travestierte Subjekt-Objekt-Beziehung in der Trennung von ihren materiellen Voraussetzungen. Der Gewinn ist also dubios: Die intendierte Sicherung des normativen Charakters des Kunstwerkes ist erkaufte durch die Preisgabe seiner realen Gesellschaftlichkeit. Wollte Lukács in der ästhetischen Geltungssphäre dem »Solipsismus der empirischen Wirklichkeit« mittels eines quasi transzendentalen Telos der Verständigung entgegen und somit die angesprochene Krisenhaftigkeit überwinden, so lauert am Ende der Analyse der *transzendente Solipsismus*. Das heißt, auch die Kunst, die als Gegeninstanz zur Entfremdung und Veräußerlichung aufgerufen war, hebt diese nicht auf, sondern verewigt sie, indem sie ihr – entgegen Lukács' Intention – überhistorische Normativität und allgemeine Geltung zuspricht.

Sicher weiß auch Lukács, daß die Kunst die Entfremdung des kapitalistischen Lebens nicht abschafft. Er weiß aber auch, daß die Kunst als Vorschein einer anderen, besseren Welt eben diese Entfremdung beständig überschreitet! Die Kunst als Urteil über das Leben ist ihm der Beweis, daß die Entfremdung des Lebens überwindbar ist. Damit wird das Kunstwerk zur gesellschaftlichen Antithese. Im Kunstwerk repräsentiert sich die Sehnsucht nach einer ganz anderen, durchsichtigen, untragischen, nicht entfremdeten Wirklichkeit. Das Kunstwerk trotz damit nicht nur der Hoffnungslosigkeit der realen gesellschaftlichen Lage, sondern es steht mit seiner utopischen Wirklichkeit gegen alle möglichen Deformationen der menschlichen Existenz, deren mögliche Aufhebung es zugleich darstellt.

Der normative Kern von Lukács' Kunstprogrammatik besteht also darin, daß die ästhetische Sphäre für ihn zum »Sinnträger« einer möglichen ethischen Ordnung wird. Die Kunst wird damit zum Organon einer Ethik, die in einem geschichtlich progressiven, sich den humanistischen Idealen verpflichtet wissenden Idealismus gründet.

---

<sup>56</sup> Georg Lukács: Heidelberg Ästhetik (1916–1918). In: Georg Lukács: Werke. Aus dem Nachlaß hrsg. von György Márkus und Frank Benseler. Bd. 17. Darmstadt, Neuwied 1974. S. 12.

Ähnlich Kants Moraltheorie gewinnt also auch Lukács' geschichtsferne und in Hinblick auf gesellschaftliche Wirklichkeit vermittlungsabstinente Ethik durch die radikale wie unhistorische, im Geltungsapriorismus begründete Entgegensetzung von Sein und Sollen, Faktischem und Vernünftigem, empirischer Realität und transzendentaler Idealität einen normativ unbedingten Anspruch gegenüber allen Instanzen bloß zufälliger, historisch-empirischer, jedenfalls geltungsrelativer Art. Die Ahistorizität und Absolutheit des auf diese Weise motivierten Reinheitsanspruchs steht damit für die Radikalisierung des Forderungscharakters wider die in toto verworfenen bürgerlichen Gesellschaft.

## II

Unter dem Eindruck des ersten imperialistischen Weltkrieges, den Lukács entgegen vielen, ja den meisten Vertretern der deutschen Intelligenz vom ersten Tag an leidenschaftlich ablehnte, unterbrach er seine Arbeit an der »Heidelberger Philosophie der Kunst« und begann noch im Sommer des Jahres 1914 mit den Vorarbeiten zu einem von ihm geplanten Buch über Dostojewski. Im März des Jahres 1915 schreibt Lukács an Paul Ernst: »Ich mache mich jetzt endlich an mein neues Buch über Dostojewski (die Ästhetik ruht vorläufig). Es wird aber viel mehr als Dostojewski enthalten: große Teile meiner – metaphysischen Ethik und Geschichtsphilosophie etc. [...] Wenn ein einigermaßen abgeschlossenes Manuskript vorliegt, werde ich es ihnen zuschicken und sie um ihre Ansicht bitten.«<sup>57</sup>

Dieses Buch blieb bekanntlich ungeschrieben. Mitte des Jahres 1915, nachdem Lukács zum zweiten Mal zum Militärdienst gemustert wurde, brach er die Arbeit an diesem Projekt ab: »Ich habe das Dostojewski-Buch, das zu groß war, abgebrochen. Es ist (ein) großer Essay daraus fertig geworden: Die Ästhetik des Romans.«<sup>58</sup> Dieser Essay, der auf Anregung von Max Dessoir, dem Herausgeber der »Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft«, unter dem Titel »Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik« veröffentlicht wurde, ist das bekannteste und wohl auch bedeutendste Werk

---

<sup>57</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 345.

<sup>58</sup> Ebenda. S. 358.

der Heidelberger Jahre. Noch heute genießt es den Ruf eines kanonischen Textes.<sup>59</sup>

Entstanden ist es, wie Lukács später schrieb, »in einer Stimmung der permanenten Verzweiflung über den Weltzustand«. <sup>60</sup> Der Sachverhalt, daß die »Theorie des Romans« nicht nur in Opposition zur Kulturlosigkeit des Kapitalismus steht, sondern geradezu leidenschaftlich gegen eine Welt Stellung bezieht, die »aus den Fugen« geraten ist und sich im Taumel des ersten imperialistischen Weltkrieges zu erschöpfen droht, verleiht dem Werk in bezug auf Lukács' intellektuelle Entwicklung eine entscheidende Bedeutung. Denn es handelt sich hier, wie auch bei Ernst Blochs »Geist der Utopie« (1918), nicht mehr nur um die philosophischen oder ästhetischen Betrachtungen eines Unpolitischen, sondern um einen vorbehaltlosen, wenn auch romantischen Antikapitalismus, der aus dem politischen Inkognito herausgetreten, den Weltkrieg nicht als spezifisch deutsche, französische oder russische, sondern als internationale, als Menschheitskatastrophe ablehnt.

Fünfundzwanzig Jahre später schreibt Lukács über seine damalige Einstellung: »Meine innerste Position war eine vehemente, globale, besonders anfangs wenig artikulierte Ablehnung des Krieges, vor allem aber der Kriegsbegeisterung. Ich erinnere mich an ein Gespräch mit Frau Marianne Weber im Spätherbst 1914. Sie wollte meine Abwehr widerlegen, indem sie mir einzelne, konkrete Heldentaten erzählte. Ich erwiderte nur: ›Je besser, desto schlimmer.‹ Als ich zu dieser Zeit meine gefühlsmäßige Stellungnahme mir selbst bewußt zu machen versuchte, kam ich zu etwa folgendem Ergebnis: die Mittelmächte werden voraussichtlich Rußland schlagen; das kann zum Sturz des Zarismus führen: einverstanden. Es ist eine gewisse Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß der Westen gegen Deutschland siegt; wenn das den Untergang der Hohenzollern und der Habsburger zur Folge hat, bin ich ebenfalls einverstanden. Aber dann entsteht die Frage: wer rettet uns vor der westlichen Zivilisation? (Die Aussicht auf einen Endsieg des damaligen Deutschland empfand ich als ein Alpdruck.)«<sup>61</sup>

Daß es sich hierbei nicht um eine stilisierte Erinnerung handelt, beweist nicht nur der aus dem Nachlaß geborgene fragmentarische Artikelentwurf

---

<sup>59</sup> Siehe Theodor. W. Adorno: Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács: »Wider den mißverstandenen Realismus«. In: Theodor W. Adorno: Noten zur Literatur II. Frankfurt am Main 1963. S. 152.

<sup>60</sup> Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Vorwort (1962). Berlin, Neuwied 1971. S. 6.

<sup>61</sup> Ebenda. S. 5.

»Die deutsche Intelligenz und der Krieg«, ein Aufsatz, den Lukács im »Archiv für Sozialwissenschaft« publizieren sollte<sup>62</sup>, sondern auch ein Brief von Georg Simmel an Marianne Weber. Vierzehn Tage nach Ausbruch des Krieges schreibt dieser: »Aber das ist doch das Unvergleichliche dieser Zeit, daß endlich, endlich einmal die Forderung des Tages und die Forderung der Idee eine und dieselbe sind. Das kann freilich nur ›intuitiv‹ oder vielmehr im praktischen Erleben erfaßt werden[,] und wenn Lukács dieses Erleben nicht hat, so kann man es ihm nicht vordemonstrieren. Dann ist es allerdings ganz konsequent, wenn er ›Militarismus‹ in all dem sieht; für uns ist es aber gerade die Befreiung von allem Militarismus, weil es diesem seine Selbstzweckhaftigkeit (die er gerade im Frieden anzunehmen droht) entkleidet und ihn zu einer Form und Mittel einer Gesamterhöhung des Lebens macht.«<sup>63</sup> Derselbe Simmel also, der wie nur wenige seiner Zeitgenossen die Fähigkeit besaß, grundlegende Erfahrungen der kapitalistischen Moderne um die Jahrhundertwende zu erfassen, der, wie Lukács später über seinen ehemaligen »Lehrer« schrieb, »für alle wirklich philosophischen Veranlagten der jüngeren Denkergeneration, die mehr sind als bloß kluge oder fleißige Einzelwissenschaftler in philosophischen Einzeldisziplinen, so überaus anziehend (ist), daß es fast keinen unter ihnen gibt, der nicht für kürzere oder längere Zeit dem Zauber seines Denkens erlegen wäre«<sup>64</sup>, dessen Metaphysik der Formen, die Auffassung vom Kunstwerk als einem der alltäglichen Praxis entrückten sinddurchdrungenen Mikrokosmos und dessen in einem lebensphilosophischen Entäußerungsmodell begründete tragische Auffassung der Kultur nicht zuletzt einen so überaus

---

<sup>62</sup> Der Beitrag von Lukács kam nicht zum Abschluß. Statt dessen wurden im »Archiv« die Aufsätze von Emil Lederer »Soziologie des Krieges« und von Gustav Radbruch »Zur Philosophie des Krieges. Eine methodische methodologische Abhandlung« publiziert. Erst nach Lukács' Tod wurde das Fragment in dem berühmten gewordenen »Heidelberger Koffer« gefunden und 1973 in der Zeitschrift »Text und Kritik« (Nr. 39/40) publiziert. Hier jedoch unter einem falschen Titel: »Die deutschen Intellektuellen und der Krieg«. Wir zitieren im folgenden nicht diesen Text, sondern nach einem freundlicherweise von Jürgen Jahn zur Verfügung gestellten Manuskript. Denn nicht nur der Titel, sondern auch der Text weist gravierende Fehler in der Transliteration auf. Siehe Jürgen Jahn: Nachbemerkung zu: Georg Lukács: Die deutsche Intelligenz und der Krieg. In: Zeitschrift für Germanistik 11(1990)5. – An dieser Stelle möchten wir uns noch einmal herzlich bei Jürgen Jahn für die erwiesene Hilfe bedanken.

<sup>63</sup> Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Hrsg. von Kurt Gassen und Michael Landmann. Berlin 1958. S. 133.

<sup>64</sup> Georg Lukács: Georg Simmel (Nachruf). In: »Pester Lloyd« (Budapest) vom 2. Oktober 1918. S. 2f.

nachhaltigen Einfluß auf den jungen Lukács ausübte, dieser Georg Simmel begreift plötzlich jene dem »Leben« zugerechnete Tragik durch den imperialistischen Weltkrieg als überwindbar, meint, daß der Krieg gegenüber dem nicht-geschichtlichen Zustand des »Mammonismus« gegenüber dem »Idealismus der Geldwertung« und der »Verwirtschaftung des Lebens«<sup>65</sup> dem »Leben eine Intensitätssteigerung« erbringt, die wieder Geschichte ermöglicht. Den imperialistischen Weltkrieg als mystisches Vereinigungserlebnis zwischen dem »einzelnen und der Nation« deutend, als Auftakt einer Weltwende, wird dieser Krieg für Simmel zum »unwiderleglichen«, weil »unbeweisbaren« Sinträger eines sich von innen heraus erneuernden Deutschland; eines Deutschland, für das zu kämpfen sich lohnt, auch »wenn damit einem angeblichen ›Sinn der Geschichte‹ schnurstracks entgegengehandelt würde.« Von daher lautet seine Forderung: »Krieg und Sieg«.<sup>66</sup>

Sicher, nicht nur Simmel wurde über Nacht vom nationalistischen Hurrapatriotismus fortgerissen, nicht nur er erlag dem Gedanken, Potsdam mit Weimar und Weimar mit Potsdam auszugleichen.<sup>67</sup> 1914 gab es kaum eine offizielle Persönlichkeit, die sich nicht kompromittierte. Pastoren und Dichter, Staatsbeamte und Gelehrte wetteiferten, einen möglichst niedrigen Begriff von »Nation« zu verbreiten. Aufsätze und Bücher wie Simmels »Der Krieg und die geistige Entscheidungen«, Max Schelers »Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg«, Werner Sombarts »Händler und Helden«, Hermann Cohens »Deutschtum und Judentum« oder aber Thomas Manns »Gedanken zum Kriege«, »Friedrich und die große Koalition« und die »Betrachtungen eines Unpolitischen« beweisen das. Aber daß eben auch Simmel zu jenen zählte, die sich im Sommer des Jahres 1914 einem bornierten Nationalismus und Chauvinismus überließen, daß auch er neben 93 anderen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens den von verkappter Sentimentalität und überhobener Arroganz vorgetragenen »Oktoberaufruf« unterzeichnete, war sicherlich mit ein Grund, daß Lukács, von dem aus

<sup>65</sup> Georg Simmel: Deutschlands innere Wandlung (1914). In: Georg Simmel: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze von Georg Simmel. München, Leipzig 1917. S. 15 und 24.

<sup>66</sup> Ebenda, S. 24.

<sup>67</sup> So heißt es beispielsweise bei Sombart: »Wir sind ein Volk von Kriegeren. Militarismus ist der zum kriegerischen Geist hinaufgestiegene heldische Geist. Es ist Potsdam und Weimar in höchster Vereinigung. Es ist ›Faust‹ und ›Zarathustra‹ und Beethoven-Partitur in den Schützengräben.« Werner Sombart: Händler und Helden. Patriotische Besinnungen. München 1915. S. 84f.



der Vorkriegszeit keine politischen Veröffentlichungen bekannt wurden, sich 1915 zu einer dezidiert politischen Äußerung gedrängt sieht. In dem schon erwähnten Aufsatzfragment »Die deutsche Intelligenz und der Krieg«, ein stotternder und fragmentarischer Versuch, »die Typik des Verhaltens der deutschen Intelligenz dem Krieg gegenüber in einen geistesgeschichtlichen Sinneszusammenhang einzustellen und sie aus diesem Zusammenhang zu begreifen«, stellt Lukács bei jenem Typus des deutschen Intellektuellen, die wie Simmel den imperialistischen Weltkrieg begrüßten, »eine ganz allgemeine, spontane Begeisterung, der aber jeder deutliche oder positive Inhalt fehlt«<sup>68</sup>, fest. Diese Begeisterung als kollektiver Habitus einer Nation speist sich aus dem »Erlebnis eines Aufatmens, einer Befreiung aus einem – nunmehr – als unhaltbar empfundenen Zustand«<sup>69</sup>, einem Zustand, der durch soziale Pathologien, gesellschaftliche Differenzierungen sowie durch die Marginalisierung und Isolation der »Kulturträger« charakterisiert ist. Die trügerische wie verhängnisvolle Annahme jener Intellektuellen, daß sich aus dem kameradschaftlichen Bestehen der Gefahren des modernen Krieges auf der Grundlage eines vermeintlich neuen Heldentypus eine neue brüderliche Gemeinschaft bildet, eine Gemeinschaft, in der letztlich alle sozialen Widersprüche und Entfremdungen des kapitalistischen Klassenstaates aufgehoben sind, ist nach Lukács der Grund, daß sie sich aus der *vita contemplativa* in eine reaktionäre und fortschrittsfeindliche Politik stürzten, wie in einen Ausweg aus geistigen Nöten.

Diesen vermeintlichen Ausweg erkennt Lukács als den kollektiven Irrweg einer Nation einschließlich ihrer geistigen Vertreter! Und indem Lukács Simmelsche Einsichten gegen diesen selbst kehrt, weist er nicht nur nach, daß sich auch in diesem Krieg die Mittel gegenüber den Handelnden selbstständigen, daß die Kriegstechnik nur eine zum Maximum fortentwickelte kapitalistische Technik ist, sondern daß auch das namenlose Heldentum nicht etwa den so gehaßten Individualismus, einschließlich die ihn begründende Versachlichung des Lebens, aufhebt, sondern im Gegenteil, daß gerade aus dieser Versachlichung der Kriegstechnik und aus dem namenlosen Heldentum ein primitiver internationaler Vernichtungskrieg und ein namenloses Massenmorden entspringt.

---

<sup>68</sup> Georg Lukács: Die deutsche Intelligenz und der Krieg. In: Zeitschrift für Germanistik 11(1990)5. S. 601.

<sup>69</sup> Ebenda.

Paul Ernst, der getreue Chronist jener Jahre, gibt Lukács' Stellungnahme zu diesem Problem in einem fiktiven Gespräch wie folgt wieder: »Wie die heutige Wirtschaft an die Stelle des selbständigen Einzelarbeiters die Maschine und die organisierte Arbeitsgruppe gesetzt hat, welche sie bedient, so daß der Persönlichkeitswert der Arbeit verschwunden ist, so stellt auch der gegenwärtige Krieg nicht Menschen gegenüber, sondern Maschinen und Maschinendiener. Von diesen Dienern wird viel mehr Leistung verlangt als wie von früheren Kriegern; das ist aber nur möglich, indem ihnen das eigentlich Persönliche der Leistung im wesentlichen abgenommen ist.«<sup>70</sup>

Obwohl also Lukács nach wie vor die philosophische Syntax und Grammatik, die Architektur des spekulativen Idealismus Simmelscher Prägung für seine Zeitdiagnose weiter nutzt, kommt er doch zu diametral entgegengesetzten Resultaten in bezug auf Probleme wie Heldentum, Pflichttreue, Nation, Staat und Krieg. Aber nicht nur in der Diagnose, auch in der Therapie unterscheidet er sich von Simmel. Während Simmel den deutschen Landser mit metaphysischen Weichzeichner in den Rang des römischen Kriegsgottes Mars erhebt, den »Krieger im Felde« zum »Ideal eines neuen Menschen« hypertrophiert, beruft sich Lukács in seiner Ablehnung des namenlos kollektivistischen Helden des modernen Vernichtungskrieges auf die irrationalistischen Gestalten Dostojewskis und die »terroristischen Helden der großen russischen Revolution [...]: die hatten bei allen diesen Eigenschaften ein völlig anders geartetes Pathos: das des bestimmten und bejahenden Zieles, während es für diesen Typus entscheidend ist, daß nach dem Ziel und seiner Rechtfertigung gar nicht gefragt wird, sondern nur nach der Aufgabe, die zu erfüllen ist.«<sup>71</sup> Gegenüber Simmel, der meint, daß im Krieg sich »Kraft und Mut, Gewandtheit und Ausdauer« als Werte der soldatischen Existenz ganz unmittelbar bewähren, daß die »Kriegsmaschine« »ein ganz anderes, unendlich viel lebendigeres Verhältnis zu dem (hat), der sie bedient«<sup>72</sup>, hat Lukács doch zu dieser Problematik auf Grund der Tatsache, daß er weiß, die »*Militärorganisation* entspricht der socialen«<sup>73</sup>,

---

<sup>70</sup> Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft. Hrsg. von Karl August Kutzbach. Emsdetten (Westf.) 1974. S. 86.

<sup>71</sup> Georg Lukács: Die deutsche Intelligenz und der Krieg. In: Zeitschrift für Germanistik 11(1990)5. S. 603.

<sup>72</sup> Georg Simmel: Die Krisis der Kultur. In: Georg Simmel: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze von Georg Simmel. München, Leipzig 1917. S. 49.

<sup>73</sup> Georg Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Hrsg. von János C. Nyíri. Budapest 1985. S. 153.

eine sehr viel realistischere Sicht auf die aktuellen Ereignisse. Sein nicht durch reaktionär-politische Sinnansprüche zensierter Wirklichkeitsbezug läßt ihn erstens erkennen, daß Simmels Position, von dessen eigenen Prämissen ausgehend nicht haltbar ist (die Maschine als Mittel hat im Kontext der Simmelschen Entfremdungs- und Verdinglichungstheorie immer die Tendenz, sich zu verselbständigen und zum Zweck an sich selbst zu werden). Und zweitens, und in diesem Zusammenhang wahrscheinlich von größerem Interesse, bemerkt Lukács, daß die imperialistische Kriegsideologie auf »eine Ästhetisierung des politischen Lebens hinaus[läuft]«. <sup>74</sup> Was Walter Benjamin in den dreißiger Jahren über die faschistische Kriegsideologie schrieb, gilt auch mutatis mutandis für Lukács Position während des Ersten Weltkrieges: »Alle Bemühungen um die Ästhetisierung der Politik gipfeln in einem Punkt. Dieser Punkt ist der Krieg. Dieser Punkt ist der Krieg.« <sup>75</sup> Auf den ideologischen Legitimationsversuch seitens der deutschen Intelligenz, auf Militarismus, Nationalismus und Chauvinismus antwortet Lukács mit der Politisierung seiner ästhetischen Anschauungen.

In diesem Zusammenhang steht Lukács allerdings vor einem Problem: Da keine der Kriegsparteien für ihn eine Erlösung bringen kann, will er den Universalkrieg in einen universalen Bürgerkrieg eintauschen. Insofern aber Lukács zugleich im sich für die imperialistischen Kriegsparteien hinmordenden Proletariat keine Alternative zum bestehenden Weltzustand erblicken kann, meint er, nur in der kulturvorbereitenden Elite des russischen Terrors und in den Heldentypen Dostojewskischer Prägung jene sozial progressive Kraft zu gewahren, die den derzeitigen Weltzustand aufzuheben in der Lage ist.

Lukács, der seit dem Frühjahr des Jahres 1915 mit der Malerin Jelena Grabenko verheiratet war, einer russischen Exilantin, die in der Revolution von 1905 sich als Parteigängerin der Narodniki engagierte, gibt in einem Brief vom 14. April 1915 gegenüber Paul Ernst zu erkennen, daß er sich im Zusammenhang mit Dostojewski für das »ethische Problem des Terrorismus« <sup>76</sup> interessiere. In diesem Zusammenhang bittet er Ernst, ihm bei der Beschaffung des Buches »Das fahle Roß« von W. Ropschin, welches

---

<sup>74</sup> Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. I-2. Frankfurt am Main 1980. S. 506.

<sup>75</sup> Ebenda.

<sup>76</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 348.

im Jahre 1910 im »Berliner Tageblatt« abgedruckt wurde, behilflich zu sein. Ropschin ist nun aber niemand anderes, als Boris Savinkow, einer der berühmtesten Führer der Narodnaja Wolnja, in ihm erkennt Lukács einen »neuen Menschentypus«<sup>77</sup>, den Archefanatiens der Revolution! Ernst, mit dem Lukács in dieser Zeit einige Dispute über das Problem des Terrors, der Revolution und auch über jenen russischen Heldentypus führte, der allerdings im Gegensatz zu Lukács meinte, daß in der russischen Volk etwas Sklavisches steckt und daß »auch hinter der ehrwürdigen Stirn von Dostojewski eine sklavische Gesinnung wohnte«<sup>78</sup>, antwortet: »Wenn ich Russe wäre, so würde ich sicher Revolutionär und sehr wahrscheinlich Terrorist sein.« Er fügt jedoch hinzu, daß das Lukács interessierende Buch von Savinkow »ein Krankheitsbild«<sup>79</sup> beschreibt. Postwendend erwidert Lukács: »Ich seh [...] in Ropschin [...] keine Krankheitserscheinung, sondern eine neue Erscheinungsform des alten Konflikts zwischen 1ter Ethik (Pflichten den Gebilden gegenüber) und 2ter Ethik (Imperative der Seele). Die Rangordnung erhält immer eigentümliche dialektische Komplizierungen, wenn die Seele nicht auf sich, sondern auf die Menschheit gerichtet ist; beim politischen Menschen, beim Revolutionär. Hier muß – um die Seele zu retten – gerade die Seele geopfert werden; man muß aus einer mystischen Ethik heraus zum grausamsten Realpolitiker werden, und das absolute Gebot, das nicht eine Verpflichtung gegen Gebilde ist, das Du sollst nicht töten, verletzen. Aber im letzten Wesenskern ist es doch ein uraltes Problem; das vielleicht Hebbels Judith am schärfsten ausspricht: und wenn Gott zwischen mich und meine Tat eine Sünde stellen würde, was bin ich, daß ich mich entziehen dürfte? Nur die Situation ist neu und die Menschen sind neu.«<sup>80</sup> Wie diese Äußerungen beweisen, reflektiert Lukács hier bereits ein Problem, das auch später noch in der Schrift »Taktik und Ethik«, also nach seinem Beitritt in die Kommunistische Partei, virulent bleibt: Wie verhalten sich Gewissen und Verantwortungsbewußtsein des einzelnen zum Problem des kollektiven Handelns? Es ist das Problem der ethischen Qualität gesellschaftsbezogenen individuellen Handelns, auf das Lukács' hier noch geschichts- und gesellschaftsfern anmutende

---

<sup>77</sup> Ebenda.

<sup>78</sup> Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft. Hrsg. von Karl August Kutzbach. Emsdetten (Westf.) 1974. S. 94.

<sup>79</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 350.

<sup>80</sup> Ebenda. S. 352.

Fragestellung zielt.<sup>81</sup> Da aber Lukács nach wie vor das isolierte, auf sich zurückgeworfene Individuum als einzig reales Subjekt der umgestaltenden Praxis begreift, muß sich auch die Vermittlung von geschichtsphilosophischer und ethischer Perspektive im individuellen Bewußtsein vollziehen. Damit wird das Problem der politischen Praxis von Lukács rückübersetzt in ein zeitlos moralisches Problem. Das ist auch der Grund, warum er die Struktur des mit Dostojewski begründeten ethischen Modells und die Struktur des geschichtsphilosophischen Modells auf der Ebene der politischen Praxis nicht zur Deckung bringen kann. Denn es ist nach Lukács zweierlei: Man kann entweder darauf bedacht sein, das Gute durchzusetzen und zu verwirklichen, oder man kann darauf bedacht sein, ein guter Mensch zu sein. Oder, wie er in den Dostojewski-Notizen schreibt: »Es kann ohne Sünde nicht gehandelt werden (aber auch Nichthandeln ist Handeln = Sünde).«<sup>82</sup> Nun kann Lukács zwar diese Paradoxie nicht theoretisch, wohl aber praktisch auflösen. In Zeiten nämlich, wo das Übel so ungeheuerlich ist, daß der Duldende, dadurch, daß er duldet und die anderen dulden läßt, das Übel befestigt und vermehrt, muß er nach Lukács handeln. Die Forderung seiner Ethik, daß das individuelle Gewissen selbst Schuld auf sich laden muß, weil es tragische Situationen gibt, in denen es unmöglich ist zu handeln, ohne Schuld auf sich zu laden, führt so zwar zu einem Dilemma. Denn der Maßstab richtigen individuellen Handelns ist derart unaufhebbar an eine quasi geschichtslos-tragische Situation gebunden, daß Lukács nur im Opfer des moralischen Ichs einen Ausweg aus einer als ausweglos erfahrenen gesellschaftlichen Lage erkennen kann.<sup>83</sup> Auf der an-

---

<sup>81</sup> Insofern der Bolschwismus auf der »metaphysischen Annahme« beruht, »daß aus dem Schlechten Gutes stammen kann, daß es möglich ist, sich – wie Razumichin im »Raskolnikov« sagt – durchzulügen bis zur Wahrheit«, wird dann nicht nur der Bolschwismus zum moralischen Problem für Lukács, sondern auch für die vom Bolschwismus Faszinierten wird »die Frage zum Problem: darf man das Gute mit schlechten Mitteln, die Freiheit durch Unterdrückung erkämpfen? Kann eine neue Weltordnung entstehen, wenn die Mittel nur technisch unterschieden sind von denen der alten Weltordnung, die zu Recht gehaßt und verachtet werden?« Georg Lukács: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I. 1918–1920. Hrsg. von Jörg Kammler und Frank Benseler. Darmstadt, Neuwied 1975. S. 33 und 31.

<sup>82</sup> Georg Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Hrsg. von János C. Nyíri. Budapest 1985. S. 130.

<sup>83</sup> In »Taktik und Ethik« schreibt Lukács: »Keine Ethik kann zur Aufgabe haben, Rezepte für korrektes Handeln zu erfinden und die unüberwindbaren, tragischen Konflikte des menschlichen Schicksals einzuebnen und zu leugnen. Im Gegenteil: die ethische Selbstbesinnung weist gerade darauf hin, daß es Situationen gibt – tragische Situationen –, in

deren Seite dürfen wir natürlich nicht vergessen, daß die im Ansatz vorhandene Anerkennung der Priorität der geschichtsphilosophischen Entscheidungsbasis einerseits und die Ablehnung der rein formalen Pflichtethik andererseits zwar zu einer tragisch politischen Ethik führt, daß jedoch zugleich diese Ethik es Lukács in der »Theorie des Romans« ermöglicht, einen progressiven ethischen Idealismus zu begründen, auf dessen Basis er die bürgerliche Gesellschaft und den imperialistischen Weltkrieg ablehnen kann. Während also der größte Teil der deutschen Intelligenz durch den Wunsch nach »Gemeinschaft« kritiklos an die Seite der Kriegspartei schlitterte und sich den bornierten Positionen des Hurratriotismus überließ, war es Lukács möglich, als Kriegsgegner der ersten Stunde auf der Grundlage jenes progressiven ethischen Idealismus einen vorbehaltlosen Antikapitalismus gegen eben diesen Krieg zu vertreten. Denn er wurde von ihm nicht als spezifisch deutsches, französisches, englisches oder russisches, sondern als »Universalkataklysm« begriffen und abgelehnt.

Die »Theorie des Romans« steht also nicht nur polemisch gegen eine Kriegsmetaphysik, wie sie in den »Ideen von 1914« ihren Ausdruck fand, sondern gleichfalls gegen kriegsbejahende philosophische Erneuerungs- und Untergangsutopien, wie sie von Georg Simmel oder Oswald Spengler bekannt geworden sind. Und nicht zuletzt steht die »Theorie des Romans« gegen literarische Bekundungen für den Krieg, wie wir sie von Thomas Mann kennen, der im imperialistischen Weltkrieg einen Kampf des deutschen Geistes gegen den westlichen Nihilismus sah, von Paul Ernst, dem militanten Schriftsteller und Freund von Lukács, der mit seinem Drama »Preußengeist« sich von einem mit der Sozialdemokratie kurzzeitig sympathisierenden Neoklassizisten zum »Poeten des Krieges« verwandelt hatte, sowie Bela Balázs, Lukács' »Waffengefährten in der Metaphysik«, der im Krieg ein »moralisches Bad« sah, das die Völker für die »Ethik und die Tragödie« sensibilisieren sollte.<sup>84</sup>

---

denen es unmöglich ist zu handeln, ohne Schuld auf sich zu laden; gleichzeitig aber lehrt sie uns auch, daß, falls wir zwischen zwei Arten, schuldig zu werden, zu wählen hätten, auch dann das richtige und das falsche Handeln einen Maßstab besäßen. Dieser Maßstab heißt: Opfer. Und so, wie der einzelne, zwischen zwei Arten von Schuld wählend, schließlich dann die richtige Wahl trifft, wenn er auf dem Altar der höheren Idee sein minderwertiges Ich opfert, besteht eine Kraft darin, dieses Opfer auch für das kollektive Handeln zu erlassen; hier jedoch verkörpert sich die Idee als ein Befehl der welthistorischen Situation, als geschichtsphilosophische Berufung.« Georg Lukács: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I. 1918–1920. Hrsg. von Jörg Kammler und Frank Benseler. Darmstadt, Neuwied 1975. S. 52f.

<sup>84</sup> Béla Balázs: Naplo (Tagebuch). Budapest 1982. Bd. 2. S. 5ff. – Siehe dazu Ferenc Fehér:

Wobei allerdings Balázs' Idee eines moralischen Krieges Überlegungen dazu einschließt, »wie man die ehrlichen Menschen organisieren und in einen sozialen, ethischen Krieg der Kasten führen könnte, andernfalls wird dieses Land endgültig vermodern«. Auch überdenkt Balázs erneut, »daß sich unsere neue, spirituelle Generation im Namen des Heiligen Geistes international organisieren müßte, wie es die Arbeiter und die Frauen tun, denn überall sind wir so wenig an der Zahl, daß es anders nicht möglich ist, und weil diese Strömung international sein muß, wie der Katholizismus und der Protestantismus und eine Reaktion auf diesen Krieg. Ein Bund soll das sein, eine durch persönliche Kontakte kreuz und quer verbundene Gesellschaft oder Sekte. Darin wird es vollständigen Raum auch für Deine [gemeint ist Lukács] aktiven Pflichten geben. Du mußt Führer sein!« Das Medium diese Bundes ist für Balázs eine Philosophengesellschaft, »mit einem entsprechenden kulturphilosophischen Blatt« und der »alles verbindende gemeinsame Stil wäre die spirituelle Weltanschauung [...]«. <sup>85</sup>

Gewiß, die hier zitierten Autoren waren bis auf Spengler, dem Vordenker der konservativen Revolution, keine reaktionären Konservativen. Die spätere Entwicklung von Thomas Mann und Bela Balázs beweist das. Allerdings noch weniger waren sie zum Ausbruch des Krieges Oppositionelle und Demokraten. Anders Georg Lukács: Hier handelt es sich schon nicht mehr nur um die philosophischen und ästhetischen Betrachtungen eines vermeintlich »Unpolitischen«, sondern um einen vorbehaltlosen, wenn auch noch romantischen Antikapitalismus, der aus dem politischen Inognito herausgetreten, den Weltkrieg als Menschheitskatastrophe ablehnte. Damit reiht sich die »Theorie des Romans« in die Reihe jener Werke ein, die, – wie zum Beispiel Ernst Blochs »Geist der Utopie«, Theodor Lessings »Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen«, Georg Friedrich Nicolais »Biologie des Krieges« oder etwa Heinrich Manns Zola-Essay – den Geist des Humanismus, der Toleranz und des Fortschritts gegen den nationalistischen Hurratriotismus der offiziellen Kathederphilosophie, gegen Militarismus und Chauvinismus verteidigten. Wie Lukács später schreibt, stand »linke Ethik« fichtisch gegen »rechte Erkenntnistheorie (Ontologie etc.)«, aber »Die Theorie des Romans« war auch »das erste deutsche

---

Das Bündnis von Georg Lukács und Béla Balázs bis zur ungarischen Revolution 1918. In: Agnes Heller u. a.: Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács. Frankfurt am Main 1977. S. 131f.

<sup>85</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 343f.

Buch, in welchem eine linke, auf radikale Revolution ausgerichtete Ethik mit einer traditionsvollkonventionellen Wirklichkeitsauslegung gepaart erscheint.<sup>86</sup> Zwar ist unter theoriegeschichtlichen Gesichtspunkten die »Theorie des Romans«, deren Titel sich direkt auf ein Thema bezieht, welches Wilhelm Dilthey 1887 »die uns heute zunächst liegende, die praktisch weitaus bedeutendste Einzelaufgabe der Poetik«<sup>87</sup> nannte, noch ein »typisches Produkt der geisteswissenschaftlichen Tendenzen«<sup>88</sup> jener Zeit. Zugleich ist sie aber ein Versuch, die in der »Heidelberger Philosophie der Kunst« bzw. in den Essays verlorengegangene historische Perspektive durch eine Hegelianisierung der Kierkegaardschen Existenzdialektik wiederzugewinnen, die sich aus dem »Kierkegaardisieren der Hegelschen Geschichtsdialektik«<sup>89</sup> ergibt. Zwar ist die Reflexion immer noch auf ästhetische Probleme zentriert, reflektiert Lukács Geschichte im Rahmen einer ästhetischen Theorie, jedoch durch die einsetzende Rezeption der Hegelschen Philosophie – wie Lukács später schrieb, arbeitete er an seinem Übergang von »Kant zu Hegel« – entfällt erstens die in den Essays vorhandene tragische Weltsicht, und zweitens gelangt Lukács, trotz seines »ethisch gefärbte(n) Gegenwartspessimismus«, zu einer geschichtsphilosophischen Alternative, die als Instrument der Gegenwartsbestimmung auf das Verhältnis von Gesamtkultur und repräsentativer Form der bürgerlichen Kultur abhebt. Diese repräsentative Form ist der Roman. Der Roman, der kongenial zum Zeitgeist steht, ist, wie die Philosophie, das »Formbestimmende und Inhaltgebende der Dichtung, immer ein Symptom des Risses zwischen Innen und Außen, Ich und Welt«.<sup>90</sup> Er ist, im Gegensatz zur vorausgesetzten sittlichen Totalität der Antike, die der idealisierten Vergangenheit der griechischen Polis entlehnt und nach dem Topos des goldenen Zeitalters entworfen ist, Ausdruck »transzendentaler Obdachlosigkeit«. Mit der paradigmatischen Gewichtung der metaphysisch umwölbten Zeiten, die Lukács die sinnerfüllten nennt, will er aber nicht antikisierte Ideale diesseits

<sup>86</sup> Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Vorwort (1962). Berlin, Neuwied 1971. S. 15. Zur Kritik dieser Selbsteinschätzung von Lukács siehe: Volker Caysa: Wider das klassizistische Ende des Romans. Anmerkungen zu Walter Markov und Georg Lukács. In: »Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt...«. Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov. Hrsg. von Manfred Neuhaus und Helmut Seidel. Leipzig 1995. S. 239ff.

<sup>87</sup> Wilhelm Dilthey: Die Bildungskraft des Dichters. Bausteine einer Poetik. In: Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften. Bd. VI. Leipzig, Berlin 1924. S. 240.

<sup>88</sup> Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Vorwort (1962). Berlin, Neuwied 1971. S. 6.

<sup>89</sup> Ebenda. S. 12.

<sup>90</sup> Ebenda. S. 21.



von Erfahrung mobilisieren. Lukács' Rückschau auf das »Urbild eines gültigen Daseins«, gleicht nicht einem romantisierenden Zurückgehenwollen zu einem Zustand, der quasi vor dem Einbruch der Historie liegt. Sein Rekurs auf die Antike ist wie der der deutschen Klassik durch ein zeitgeschichtliches Motiv gelenkt; mit und durch ihn soll ein methodisches Postulat, ein Maßstab normativer Art gegenüber der zu kritisierenden wesensverschiedenen Neuzeit aufgerichtet werden. Das normative Primat des ehemals Allgemeinen liefert also ein Vorbild und zugleich den Maßstab für ein Zeitalter, in dem jene urbildliche Totalität zum Problem geworden ist. Das Griechentum bildet – wie Lukács später im Anschluß an eine Passage aus den Marxschen Grundrissen schreibt – ein »Vorbild, da in seinen Produkten jene Einheit von sinnlich-realistischer Gestaltung des Besonderen und klare Herausarbeitung des Allgemein-Wesenhaften vorhanden war.«<sup>91</sup> Von hier aus wird nun von Lukács die moderne, die bürgerliche Kultur geschichtsphilosophisch bestimmt: Dieses Zeitalter und seine Kultur ist gerade das Gegenteil dessen, für das »der Sternenhimmel die Landkarte der gangbaren und zu gehenden Wege ist«<sup>92</sup>; es ist ein Zeitalter totaler, weil universeller Entfremdung. Die Romanform ist, wie bereits bemerkt, dessen adäquater Ausdruck. Sie ist als »moderne Epopöe« die Epopöe einer »gottverlassenen Welt«. Gipfelte noch die Hegelsche Ästhetik in einer Triade der Gattungen, welche sich thetisch von der Epik, antithetisch über die Lyrik, synthetisch zur dramatischen Poesie fortentwickeln (worin beide früheren Momente des Geistes in der neuen Totalität aufgehoben sind), so bricht Lukács durch seinen negativen, am Verlust historischer Totalität orientierten gattungsgeschichtlichen Formansatz die Hegelsche Ästhetik genau an dieser Stelle mit Hilfe eines von Novalis, Solger, Friedrich Schlegel und Kierkegaard bereitgestellten Systemansatzes auf.

Das betrifft im wesentlichen drei Sachverhalte: Erstens wird die Romanform von Lukács in eine enge Beziehung zur deutschen Romantik gebracht und in Anlehnung an das romantische Programm der »Transzendentalpoesie« als »ganz moderne Poesie«, als »sokratischer Dialog unserer Zeit« (Friedrich Schlegel) verstanden. Zweitens erfüllt die »Theorie des Romans« als »geschichtsphilosophischer Versuch« alle Bestimmungen, die Lukács im Anschluß an die Frühromantiker für den Essay (das Fragment) definiert. Das ist eine Reflexion über Kunstformen, die im Gegensatz zur

---

<sup>91</sup> Georg Lukács: Schillers Theorie der modernen Literatur. In: Georg Lukács: Goethe und seine Zeit. Berlin 1953. S. 128.

<sup>92</sup> Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Berlin, Neuwied 1971. S. 21.

geschlossenen und systematischen Form der Aufklärungsphilosophie, die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit auch gedanklich zu bewältigen in der Lage ist. Und drittens folgt Lukács' Ironiemodell, das in den Worten von Friedrich Schlegel als eine »Charakteristik des transzendentalen Denkens«<sup>93</sup> betrachtet werden kann, direkt dem der Frühromantiker und dem Kierkegaards. Die Ironie, als das formale Konstituens der Romanform, ist nicht nur die »transzendente Bedingung der Objektivität der Gestaltung«, sondern zugleich die höchste Form der ästhetisch möglichen geschichtsphilosophischen Erkenntnis. Denn sie schärft den »Blick für das Schiefe, das Verkehrte, das Eitle am Dasein.«<sup>94</sup> Sie legt im Gegensatz zum System das Negative der geschichtlichen Wirklichkeit bloß. Vermittels Ironie, die ein »freischwebende[s] Gleichgewicht von einander aufhebenden Reflexionen« installiert, soll das Darzustellende zum Gegenstand einer poetischen Reflexion gemacht und gleichzeitig der Dualismus von »Ich und Welt«, »Endlichem und Unendlichem« überwunden werden. Sie erblickt dadurch, daß sie »gestaltend die verborgene Totalität des Lebens aufzudecken und aufzubauen«<sup>95</sup> bestrebt ist, »die verlorene utopische Heimat der zum Ideal gewordenen Idee«.<sup>96</sup>

Die Ironie, die die Selbsterfahrung eines dezentralisierten Ichs spiegelt, stellt also, wie Kierkegaard sagt, nicht das »Griechentum wieder her, sondern einen anderen von ihr entdeckten Weltteil«. Sie will eine Welt erschaffen. Da allerdings die Entzweiungen nicht aufgehoben, sondern nur als notwendig erkannt werden können, ist die neu entstandene Einheit, die Novalis transzendental nennt, weil sie hinter die Voraussetzungen der Ent-

---

<sup>93</sup> Friedrich Schlegel, August Wilhelm Schlegel, Novalis, Friedrich Schleiermacher: Fragmente. Zitiert nach: Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. Auswahl hrsg. von Gerda Heinrich. Leipzig 1984. S. 99.

<sup>94</sup> Sören Kierkegaard: Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. In: Sören Kierkegaard: Gesammelte Werke. Hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Köln 1984. S. 261.

<sup>95</sup> Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Berlin, Neuwied 1971. S. 51. – Wie sich die erste Reflexion auf die Wirklichkeit als zerfallener Realität bezieht, so wird sie durch die zweite, die transzendente vermittelt, so daß die »Reflexion der Reflexion« in die entstandene Totalität hinein »thesiert«. Potenziert und vervielfacht sich aber die Reflexion bei Friedrich Schlegel »wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln«, so bricht Lukács, Hegels Idealismus-Vorwurf bedenkend, diesen unendlichen Progress, in dem sich das Subjekt permanent aus sich heraus setzt, nach der zweiten Reflexion ab. Siehe auch: Georg Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Hrsg. von János C. Nyíri. Budapest 1985. S. 64.

<sup>96</sup> Ebenda. S. 81.

zweigung zurückzugehen in der Lage ist, auch keine inhaltliche, sondern eine »rein formale«. Die »Wirklichkeit der Ironie ist«, wie bei Kierkegaard, »bloße Möglichkeit«. Durch die Ironie ist nach Lukács auf einer völlig neuen Grundlage ein Standpunkt gegenüber dem Leben errichtet! Sie bezeichnet zugleich jenen transzendentalen Ort, um dessen geschichtsphilosophische Bestimmung es ihm geht. Es ist der Ort, an welchem die subjektive Freiheit, welche in jedem Augenblick die »Möglichkeit zu neuem Anfang in der Gewalt hat«<sup>97</sup>, hervortritt.

Lukács, der das nachvollzieht, was die Romantiker als ästhetische Spekulation aus der Fichteschen Bewußtseinsphilosophie, der Ästhetik Kants und Schillers zogen, konzipiert sein Ironiemodell zum Zweck der Standpunktfindung gegenüber einer als vorbildlos begriffenen Moderne. Nachdem alle Vorbilder versunken sind, meint Lukács mittels Ironie die Normativität der die Gesellschaft orientierenden Maßstäbe aus sich selbst heraus neu zu begründen. Die reflexive Selbstvergewisserung des historischen Bewußtseins ist mit richterlichen Kompetenzen betraut. Die modernitätskritische Pointe dieser eigenartigen Figur der Geschichtsdeutung besteht somit darin, daß Lukács die der Gesellschaft innewohnende Tendenz zur Selbsterstörung dingfest zu machen sucht. Seine Diagnose lautet: Diese Gesellschaft, näher mit dem Hegelschen Begriff der »zweiten Natur« bezeichnet, ist nicht mehr wie die erste Natur ein »System bekannter und erkannter Gesetze«<sup>98</sup>, sondern eine »Schädelstätte vermoderter Innerlichkeit«. Gleichzeitig meint er, daß die »formgeforderte Immanenz des Sinnes [...] gerade aus dem rücksichtslosen Zu-Ende-Gehen im Aufdecken ihrer Abwesenheit«<sup>99</sup> entsteht. Lukács' Erwartungshorizont ist zukunftsbezogen – und zwar insofern, als er über das mit Fichtes Worten zurückgewiesene »Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit« hinausweist und in den Werken von Tolstoj und Dostojewski eine neue Welt zu erkennen gibt. Mit dem Namen Dostojewski und der Frage, ob die Menschheit wirklich im Begriff ist, den Weltzustand der »vollendeten Sündhaftigkeit« zu verlassen, endet die »Theorie des Romans«. Ebenfalls unentschieden

---

<sup>97</sup> Sören Kierkegaard: Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. In: Sören Kierkegaard: Gesammelte Werke. Hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Köln 1984. S. 295, 285 und 257.

<sup>98</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 12. Frankfurt am Main 1970. S. 522.

<sup>99</sup> Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Berlin, Neuwied 1971. S. 62.

bleibt die Frage, ob Dostojewski »bereits der Homer oder der Dante dieser Welt ist oder (ob er) bloß die Gesänge liefert, die spätere Dichter zusammen mit anderen Vorläufern, zur großen Einheit verflochten werden.«<sup>100</sup> Nur so viel ist entschieden: Mit Dostojewskis Namen ist jene eigenartige Figur der Geschichtsdeutung verknüpft, die die messianistische Erwartung des neuen Zeitalters tragen soll. Dostojewskis Name, der abgesehen von einer einzigen und belanglosen Stelle vor 1910 nicht einmal Erwähnung findet und in der »Theorie des Romans« die Rolle eines alles beherrschenden Schlußakkords spielt, taucht erstmalig, einer orphischen Erklärung gleich, in dem Essay »Ästhetische Kultur« auf. Dann aber gleich mit der bombastischen Bezeichnung: der »sakrosankte Name Dostojewski«. Bereits hier schon wird Dostojewski als Entdecker einer neuen Welt vorgestellt. Diese neue Welt bleibt dem Roman als dem Nachfolger des Epos verschlossen. Denn es ist nach Lukács eine Anstrengung anderer Observanz gefordert, um dieses andere des Romans, das den Epos noch trug, zu erschließen. Dostojewski, der keine Romane mehr geschrieben hat, bringt nach Lukács als erster in der Moderne jene humane Welt den Blick, die eine »neue Polis« zu verwirklichen in der Lage sein wird. Dieses Dostojewskimotiv kehrt Lukács radikal gegen eine staatstragend-konservative Gesinnung, gegen eine sozialdarwinistisch eingefärbte Gemeinschaftsideologie, die mit der postulierten Überwindung einer heterogenen, zersetzenden Gesellschaft zugunsten einer fiktiven homogenen Volksgemeinschaft zum meist strapazierten Topos einer antihumanen und fortschrittsfeindlichen Praxis wurde.

Das konnte Lukács aus zwei Gründen. Erstens: Was er mit Dostojewski in Deutschland sah, war der verwilderte Doktor Faustus, die martialische Totenmaske einer erschöpften Theokratie. Und zweitens galt ihm Dostojewski als Großsiegelbewahrer des metaphysischen und progressiv-politischen Idealismus. Was in Deutschland bisher nur panlogisch gedacht wurde, wollte Lukács mit Dostojewski in eine Ontologie umkehren. Dieses antikapitalistische Dostojewskimotiv, das Lukács gegen den kulturverzehrenden Weltkrieg aufbietet, liegt aber auch dem Dialog »Von der Armut am Geiste«, dem 1918 erschienenen Bändchen »Bela Balázs und die ihn nicht mögen«, dem ebenfalls in diesem Jahr erschienenen Aufsatz »Taktik und Ethik« und der 1922 veröffentlichten Rezension »Stawrogins Beichte« zugrunde. Es zieht sich also wie ein roter Faden durch das Früh-

---

<sup>100</sup> Ebenda. S. 137.

werk von Lukács. Und immer steht Dostojewskis Name gegen Kapitalismus und Krieg, immer steht er für Frieden, Fortschritt, Gerechtigkeit.

Paul Ernst erhoffte zumindest zeitweilig vom Krieg das »Gemeinschaftwerden des bis dahin nur Gesellschaftlichen«, durch das der Dichter als »ewiger Outsider« sich endlich als Teil einer Gemeinschaft fühlen kann.<sup>101</sup> Dies ist bei ihm mit der Auffassung verknüpft: »die Deutschen fühlen den Staat ganz anders wie die anderen Völker; der einzelne steht dem Staat nicht als einer fremden Macht gegenüber, sondern er fühlt: ein Teil meines Selbst oder meiner Persönlichkeitsäußerungen ist im Staat; etwa wie eine Ameise oder Biene fühlen würde. [...] Hier liegt der Unterscheid der Deutschen von den anderen Völkern: der Staat ist für uns kein Gebilde außer uns; er ist von einem gewissen Gesichtspunkt aus gesehen, die Art unseres Handelns. Und das geht durch unser ganzes Volk. Die Theorien von Marx haben sich bei allen modernen Industrievölkern verbreitet, eine Partei, welche auf seinen Anschauungen stand, hat sich nur in Deutschland gebildet; in der deutschen Sozialdemokratie, der Erbin Hegels, hat der deutsche Staatsinstinkt seine schärfste Ausprägung erhalten, und es war die grandiose Illusion eines starken Instinktes, der naturgemäß nur sich kennt und nichts weiters sieht, daß die deutschen Sozialdemokraten an die Internationale glaubten, an die Möglichkeit eines die ganze Menschheit umfassenden Staatsgebildes ihrer Art.

Der relative Wert diese Instinktes und seiner Objektivierungen für die allgemeinen Menschheitsziele kann heute noch nicht erörtert werden, denn wir stehen ja jetzt erst am Anfang seiner Wirkung auf die Menschheit. Jedenfalls erzeugt er gegenwärtig unsere unleugbare Überlegenheit über die anderen Völker und ist deshalb auch der Gegenstand des Hasses für diese. Wir sind uns bewußt, daß dieser Krieg uns die Weltherrschaft bringen wird: die geistige Weltherrschaft, denn die Zeiten der materiellen Weltherrschaft über die Welt werden mit der englischen Macht vorüber sein. Jedes Volk, das die Welt beherrscht hat, hat den Menschen irgendeine neue Gabe gebracht: vielleicht ist unser Staatsgefühl die Gabe, welche die Welt einmal dem deutschen Volk verdanken wird.«<sup>102</sup>

Paul Ernst, dem allerdings die »Idee des Staates, oder die Idee der Ehe, oder die Idee des Rechts [...] eben so wenig existent zu sein« scheint, »wie irgend eine andere Verdinglichung eine Substantivs oder gar Adjek-

<sup>101</sup> Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft. Hrsg. von Karl August Kutzbach. Emsdetten (Westf.) 1974. S. 82.

<sup>102</sup> Ebenda. S. 79f.

tivs«, findet im Krieg »eine Contraction des Ich auf die Nation«. Hier nun entdeckt er eine Harmonie und deshalb fühlt er »den Staat als etwas Heiliges« und »im Staatsgefühl des deutschen Volkes« den »Keim einer neuen Religion«. <sup>103</sup> Diese Positionen entfaltet er in direkter Polemik gegen die von Lukács, der schrieb: »Wir müssen immer wieder betonen, daß das einzig Essentielle doch nur wir sind, unsere Seele, und deren ewig apriorischen Objektivationen sind (nach einem schönen Bilde Ernst Blochs) auch nur Papiergeld, dessen Wert von der Einlösbarkeit in Gold abhängt. Die reelle Macht der Gebilde kann freilich nicht geleugnet werden. Es ist aber eine Todsünde an dem Geist, was das deutsche Denken seit Hegel erfüllt: jede Macht mit metaphysischer Weihe zu versehen. Ja, der Staat ist eine Macht – muß er aber deshalb als Seiendes, im utopischen Sinne der Philosophie: im essentiell handelnden Sinn der wahren Ethik – anerkannt werden? Ich glaube nicht. Und ich hoffe, in den ästhetischen Teilen meines Dostojewski-Buches hier energisch protestieren zu können. Der Staat (und alle Gebilde, die aus ihm stammen) sind eine Macht; aber ein Erdbeben oder eine Epidemie sind es auch. Ja, noch unwiderstehlicher, denn diese können wir nur mechanisch bekämpfen, während uns hier ethische Mittel zur Verfügung stehen (ich spreche natürlich philosophisch und ethisch für mich; die praktisch-politische Frage ist sehr verwickelt [...]).« <sup>104</sup>

Wir können also durchaus sagen, daß Lukács mit der »Theorie des Romans« bzw. mit dem ungeschriebenen Dostojewski-Buch zu einem »geheimen« Protagonisten eines Künstlers wird, der in seinen »epischen Apokalypsen« die bürgerlichen Revolutionsepigonen seiner Zeit sowie die heroischen Voraussetzungen der bürgerlichen Revolutionen Westeuropas und ihre enttäuschenden Ergebnisse entzauberte und in ästhetisch-spekulativer Weise eine utopisch-antikapitalistische Menschheitsalternative entwarf. Damit reiht sich Lukács in die Reihe jener ein, die, wie zuallererst Nietzsche und später Thomas Mann, in Dostojewski den Propheten eines neuen, erst kommenden »russischen Gottes« sahen. Die damit verbundene Ablehnung des falschen Propheten Tolstoi, des Verkünders einer egalitaristischen Muschik-Religion, dessen Häresie nicht tief genug, ein typisches Produkt des Rationalismus ist, jenes Rationalismus, auf dessen Schuld-

<sup>103</sup> Siehe Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 350f. sowie Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft. Hrsg. von Karl August Kutzbach. Emsdetten (Westf.) 1974. S. 130.

<sup>104</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 349.

konto die Technisierung und die damit zusammenhängende »Entzauberung der Welt« (Max Weber) geschlagen wurde, ist nicht aus zufälligen Gründen zeitgleich bei Thomas Mann, Georg Lukács, Ernst Bloch, Karl Mannheim, im Max-Weber- oder im Berdjajew-Kreis zu finden. An den Namen Dostojewski schloß sich die Verheißung auf ein Kommendes an, die vor allem in antikapitalistischen Kreisen eine bereitwillige Aufnahme fand. Bedenken wir: »Es war die Zeit, wo Religion begann Modesache zu werden – im Salon und Kaffeehaus – wo ›man‹ natürlich Mystiker las und selbstverständlich katholisierende, und wo es zum guten Ton gehörte, auf das 18. Jahrhundert [...] verächtlich herabzuschauen, um nun gar auf den Liberalismus nach Herzenslust schimpfen zu können.«<sup>105</sup> In jener Zeit, als der Katholizismus, die Mystik und Dostojewski integraler Bestandteil der antikapitalistischen Romantik waren, sah man in der Rückkehr zur Religion und in der Begeisterung für die Mystik und für Dostojewski Formen des Aufstandes gegen die Entzauberung der Welt. Verzweifelte und sicher auch gegensätzliche Versuche, jene Verzauberung wieder in die Welt einzuführen, die, wie man glaubte, die Maschinerie, die doppelte Buchführung und schließlich der Weltkrieg aus ihr verjagt hatten. Auch im Max-Weber-Kreis, dem nicht nur Soziologen wie Ferdinand Tönnies, Ernst Troeltsch, Werner Sombart, Georg Simmel, Alfred Weber, Robert Michels, Paul Honigsheim, Philosophen wie Wilhelm Windelband, Emil Lask, Georg Lukács und Ernst Bloch angehörten, sondern auch Gustav Radbruch, der Rechtsphilosoph und spätere Justizminister der Weimarer Republik, Karl Jaspers, der Psychiater und spätere Mitbegründer des Existenzialismus, Nicolai von Bubnow, der einen Lehrstuhl für Geschichte der Mystik in Heidelberg bekleidete und mehrere Bücher über Mystik im allgemeinen und über Dostojewski im besonderen geschrieben hatte, sowie schließlich der Schriftsteller und Übersetzer Feodor Stepun, der den Mystiker Wladimir Solovjef in Deutschland bekannt gemacht hat, bewunderte man nicht nur Dostojewski, sondern es soll laut Honigsheim keine Sitzung des Kreises gegeben haben, »in der der Name des russischen Dichters nicht gefallen wäre«.<sup>106</sup>

Sicher war es höchst Unterschiedliches, was bei den einzelnen mit Dostojewskis Namen in Verbindung gebracht wurde. Für Lukács und für seinen damaligen Freund Ernst Bloch bedeutete Dostojewski jedenfalls

---

<sup>105</sup> Paul Honigsheim: Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie. 5(1926)3. S. 284.

<sup>106</sup> Paul Honigsheim: On Max Weber. New York 1968. S. 85.

Messianismus und Eschatologie. Zwar entstanden »zum Zeitpunkt des Kriegsausbruchs 1914 [...] größere Meinungsverschiedenheiten« zwischen den beiden Denkern, die vor dem Krieg »in wahrer Symbiose« lebten, deren geistige Aktivität so groß war, daß sie sich wie »zwei kommunizierende Röhren« verhielten, die sich gegenüber Dritten künstlich einen »Naturschutzpark der Differenzen« anlegen mußten. »Mit dem Krieg«, erinnert sich Bloch, »wurden verstärkt politische Phänomene sichtbar, die einen mehr oder weniger notwendigerweise zum Marxismus führen mußten, den wir zwar in der Theorie, aber noch nicht in Verbindung mit irgendeiner Praxis kannten.«<sup>107</sup> Und tatsächlich trennten sich ja auch 1918 die Wege der beiden Freunde. Ernst Bloch legte mit seinem Buch »Geist der Utopie« den Grundstein seiner Hoffnungsphilosophie und eines mystischen Marxismus. Lukács, der 1918 aktives Parteimitglied wurde, veröffentlichte 1923 »Geschichte und Klassenbewußtsein«, das zum grundlegenden Werk radikaler Verdinglichungskritik und Totalitätserkenntnis im 20. Jahrhundert sowie zum Gründungsdokument eines modernen, rationalistischen Marxismus wurde.<sup>108</sup> Aber obwohl mit dem Kriegsausbruch aus der Textur des ehemaligen Einverständnisses die ersten Mißverständnisse aufbrachen, werden sie von Zeitgenossen nahezu in einem Atemzug genannt. Emil Lask, die damalige akademische Hoffnung der badischen Neukantianer, der 1915 als Kriegsfreiwilliger fiel, sagte über sie: »Wer sind die vier Evangelisten? Matthäus, Marcus, Lukács und Bloch.«<sup>109</sup> Und Marianne Weber, die Frau des Wissenschaftlers, spricht in ihren Erinnerungen von zwei jungen Philosophen, »die eschatologische Hoffnungen auf einen neuen Gesandten des überweltlichen Gottes« umtrieben und in »einer durch Brüderlichkeit gestifteten sozialistischen Gesellschaftsordnung die Vorbedingung des Heils« sahen. Gott und Gemeinschaft, Sozialismus und Religion, die Verbindung des kommunitären Sozialismus der Utopisten der vergangenen Jahrhunderte mit einem erneuerten religiös-mystischen Erleben, das galt beiden »Gottessuchern« als Vorbedingung für die Errichtung

---

<sup>107</sup> »Ein Marxist hat nicht das Recht, Pessimist zu sein« (1976). Gespräch mit J. M. Palmier. In: Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch. Hrsg. von Arno Münster. Frankfurt am Main 1978. S. 103f. – Siehe dazu auch Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. Vorwort (1967). Berlin, Neuwied 1970. S. 6f.

<sup>108</sup> Zum Verhältnis von Bloch und Lukács siehe Sandor Radnóti: Bloch und Lukács: Zwei radikale Kritiker in der »gottverlassenen Welt«. In: Agnes Heller u. a.: Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács. Frankfurt am Main 1977. S. 177ff.

<sup>109</sup> Karl Jaspers: Heidelberger Erinnerungen. In: Heidelberger Jahrbücher. 5(1961). S. 5.



eines »religiös-kollektiven Reich Gottes auf Erden«. Das heißt für sie »Leben im Geiste Dostojewskis«. <sup>110</sup>

Zwar stuft Bloch Dostojewski anders ein als Lukács. Seine revolutionäre Moralphilosophie geht zu dieser Zeit in bezug auf die revolutionäre Veränderung der Welt weiter als Lukács' geschichtsphilosophische Meta-Ethik. Denn – so Bloch – wenn »Herrschen und Macht an sich [...] böse« sind, ist es nötig, »ihr ebenfalls machtgemäß entgegenzutreten, als kategorischer Imperativ mit dem Revolver in der Hand, wo sie nicht anders vernichtet werden kann [...]«. <sup>111</sup> Daher ist Dostojewski bei ihm nur einer der Verkünder des apokalyptischen Lebensgefühls, nicht aber dessen Zentrum. Aber bei beiden bedeutet Dostojewski Rußland und die egalitaristische Gemeinde.

Anders bei Thomas Mann: Auch er entscheidet sich zwar gegen Tolstoi und für Dostojewski. Jedoch die Vorzeichen gegenüber Lukács' Stellungnahme sind hier geradezu verkehrt. Was diesem bei Tolstoi als nicht radikal genug erscheint, daß nämlich hier lediglich »Ahnungen« eines Durchbruchs in eine neue Welt sichtbar werden, die jedoch noch »polemisch, sehnsuchtsvoll und abstrakt« bleiben, wird bei Thomas Mann schlechthin zum Vorwurf. Gegen Tolstoi, den »Sozialpropheten und christlich-anarchistischen Utopisten, de[n] Pazifisten, Antimilitaristen und Staatsfeind«, bietet Mann ein Dostojewski-Bild auf, das in jenem den Entlarver jenes verhaßten russischen Liberalismus und Demokratismus erkennt, gegen den Deutschland nun zu Felde zieht. Dostojewski gilt ihm als der Gesalbte des antirevolutionären Christentums! »Rußland war in tiefster Seele immer demokratisch, ja christlich-kommunistisch, d. h. brüderlich gesonnen, und Dostojewski schien zu finden, daß für diesen Demokratismus das patriarchalisch-theokratische Selbstherrschertum eine angemessenere Staatsform darstelle als die soziale und atheistische Republik.« <sup>112</sup>

<sup>110</sup> Marianne Weber: Max Weber. Ein Lebensbild. Tübingen 1926. S. 474.

<sup>111</sup> Ernst Bloch: Geist der Utopie. (Erste Fassung). In: Ernst Bloch: Gesamtausgabe. Bd. 16. Frankfurt am Main 1977. S. 406. – Bloch vertritt hier also einen noch radikaleren und militanteren Moraldämonismus, als er für diese Zeit von Manfred Riedel allein Lukács zugesprochen wird. Siehe Manfred Riedel: Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung. Frankfurt am Main 1994. S. 157ff. – Herrschaft und Macht können übrigens dadurch illegitim sein, wenn Grund- und Menschenrechte verletzt und wenn notwendige Reformen verweigert werden. Dann stellt sich natürlich immer auch die Frage, ob es ein Gewaltrecht des »Guten« gibt, um demokratische Reformen und Menschenrechte durchzusetzen.

<sup>112</sup> Thomas Mann: Betrachtungen eines Unpolitischen. In: Thomas Mann: Aufsätze – Reden – Essays. Bd. 2. 1914–1918. Hrsg. von Harry Matter. Berlin, Weimar 1983. S. 699 und 601.

Wie diese Zeilen beweisen, geht es also, wenn es um Dostojewski geht, letztlich um viel mehr als um Literatur. Es geht um eine Stellungnahme zum deutschen Staat, zur Nation und natürlich zum Krieg. Und eben hier sind die Optionen von Thomas Mann, Paul Ernst auf der einen und Ernst Bloch und Georg Lukács auf der anderen Seite völlig verschieden.

Thomas Manns Wahl ist eindeutig: »Ich bekenne mich tief überzeugt [...], daß der vielverschriene ›Obrigkeitsstaat‹ die dem deutschen Volk angemessene Staatsform ist und bleibt.«<sup>113</sup> Diese Sicht ist von der ideologischen Prämisse geleitet, daß der preußische Geist ein moralisch-ästhetisches Gegengewicht zu modern-dekadenten oder bürgerlich-demokratischen Bestrebungen darstellt. Der lebensphilosophisch gedeutete Gegensatz von Kultur (»Deutschtum«, »Maß«) und Zivilisation (»westlicher Demokratismus«, »Anarchie«) mündet in den Bekenntnisschriften der Kriegszeit bei Thomas Mann in eine politische Parteinahme für jenen preußisch-deutschen Obrigkeitsstaat, weil er an seinen Maximen eine Haltung schulbar glaubt, die die Anarchie des modernen Lebens (eingeschlossen das moderne Künstlertum) überwinden kann. Daher zeigt sich für Thomas Mann, »daß Sieg und Zukunft der deutschen Orientierung, der deutschen Staatsidee und Kulturform, mit einem Worte: dem ›Militarismus‹ gehören und nicht der ›Zivilisation‹.«<sup>114</sup>

Lukács verhält sich gegenüber diesen Formen der Kriegs- und Vaterlandseuphorie sowie des Staatsfetischismus nicht nur distanziert, er lehnt sie ab. Daß Lukács (und auch Bloch) weit davon entfernt sind, den Staat als etwas Heiliges anzusehen, ist evident. Mit Bezug auf Nietzsche notiert Lukács in den Dostojewski-Notizen schlicht: »Der Staat oder die organisierte Unmoralität inwendig als Polizei, Strafrecht, Stände, Handel, Familie; auswendig: als Wille zur Macht, zum Kriege, zur Eroberung, zur Rache.«<sup>115</sup> Aber nicht nur das: Die romantischen Antikapitalisten Bloch und Lukács wenden sich scharf gegen die Instrumentalisierung und Verfälschung von modernem Gedankengut. Besonders die giftige Legende vom pflichttreuen »preußischen Kant«, eine Legende, die zur Leitidee jener Antikapitalisten wurde, die zum deutschen Krieg »Ja« sagten, forderte ihre Kritik heraus. Während für Thomas Mann, Paul Ernst, Johann Plenge und andere Luther

<sup>113</sup> Ebenda. S. 185f.

<sup>114</sup> Thomas Mann: Gedanken zum Kriege. In: Thomas Mann: Aufsätze – Reden – Essays. Bd. 2. 1914–1918. Hrsg. von Harry Matter. Berlin, Weimar 1983. S. 106.

<sup>115</sup> Georg Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Hrsg. von János C. Nyíri. Budapest 1985. S. 116.

und der preußische Kant die Französische Revolution und mit ihr die proklamierten Menschenrechte wenigstens aufwiegen, während Luther, Kant und Nietzsche zu »Moralisten des ›Militarismus‹« umgelogen werden, verteidigen Bloch und Lukács Kants Philosophie als »deutsche Theorie der Französischen Revolution«<sup>116</sup>, setzen sie Luther, der »eine ›Obrigkeit überhaupt‹«<sup>117</sup> legitimiert, Thomas Münzer, den »Theologen der Revolution«, entgegen. Denn insofern Luther die »weltlichen Ordnungen [...] von Gott eingesetzt« sieht, insofern er die »Gottesliebe in Gehorsam gegen die an sich gleichgültigen und an sich sündig (gewordenen) [...] Weltordnungen« als »an sich göttliches Amt« begreift, »der Welt so nötig und nützlich wie Essen und Trinken oder sonst ein andres Werk«<sup>118</sup>, rechtfertigt er nach Lukács nicht nur den Staat als »Zwangsanstalt«, als »2te Natur«, sondern beseitigt auch das Widerstandsrecht der Beleidigten und Erniedrigten.

Damit begründet er in den Augen von Lukács jene unheilige Sympathieallianz von preußisch-protestantischem Pflicht- und Soldatengeist, die allein im Krieg ein Universalmittel politischer Kuren sieht. Indem Luther Moral und Religion der Staatsgewalt unterordnet, bereitet er zwar ideologisch den neuen deutschen Universalstaat vor. In dessen Zentrum steht aber nunmehr nicht mehr die klerikale, sondern die ganz profane Gewalt. Als Herold und Prophet des Bündnisses der jungen deutschen Bourgeoisie mit dem Feudalismus schuf er so eine Rechtfertigungslehre der Gewalt, deren politischer Ausdruck für Lukács das heutige offizielle Deutschland ist.

Und in der Tat, Bismarck, der von Houston Stewart Chamberlain »von allen Deutschen (als) der deutsche Mann«<sup>119</sup> geführt wurde, für den praktische Vernunft nicht erst aus der Weltseele abgeleitet zu werden braucht – das schien ihm abgeschmackte Schöngestei – galt im damaligen offiziellen Deutschland als der »zweite Luther«. Sein Kaiserreich wurde als die

---

<sup>116</sup> Karl Marx: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 1. Berlin 1981. S. 79.

<sup>117</sup> Georg Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Hrsg. von János C. Nyíri. Budapest 1985. S.107.

<sup>118</sup> Ebenda. S. 106. – Eine »Reaktion« dagegen ist nach Lukács nur als »Sekte möglich, die wegen freiwilliger Gemeinschaft (Alleinherrschaft der 2-ten Ethik) aristokratisch sein muß«. – Siehe hierzu auch Hugo Ball: Zur Kritik der deutschen Intelligenz. Frankfurt am Main 1980. S. 36. Ball sucht eine »neue(n) Internationale der religiösen Intelligenz zu begründen«. In diesem Zusammenhang unterzieht er, wie Lukács, die »deutsche Staatsidee« von 1914 einer schonungslosen Kritik. Interessant sind die inhaltlichen Übereinstimmungen in bezug auf die positiven Wertungen solcher Denker wie Münzer, Kant und Dostojewski bzw. die negativen Wertungen solcher Denker wie Luther, Hegel, Scheler.

<sup>119</sup> Houston Stewart Chamberlain: Deutsches Wesen. München 1916. S. 40.

»nationale Krönung des Reformationswerkes« und zugleich als Vorbild der Zivilisation bezeichnet. Der konservative Historiker Heinrich von Treitschke schrieb: »Es ist Preußen, die größte protestantische Macht der Neuzeit, welche den anderen dazu helfen wird, die Fesseln der allumspannenden Kirche abzuschütteln.«<sup>120</sup> Und hierfür gab es nur ein Mittel, und dieses Mittel hieß Krieg.

Es gibt aber neben der Tatsache, daß Lukács den preußischen Militarismus in seinen Grundlagen als eine Institution des praktischen Christentums Lutherischer Prägung begreift, noch einen anderen Grund für sein negativ geladenes Lutherbild: die Herkunft der idealistischen Philosophie aus dem Geist des Protestantismus. Was bereits 1834 von Heinrich Heine, mit einer negativen Wertung versehen, festgestellt wurde, daß nämlich »aus dem Protestantismus die deutsche Philosophie hervorging«<sup>121</sup>, versah der schon erwähnte von Treitschke 1914 mit einem durchaus positiven Vorzeichen: »Die wirksamste Literatur der neueren Geschichte ist protestantisch von Grund aus.«<sup>122</sup> Eben diese Philosophie verkam aber in den Augen von Lukács zur ideologischen Legitimationswissenschaft einer reaktionären Politik. Daher fällt er über sie das Urteil: »Deutsche Philosophie: Zum Absoluten hypostasierter objektiver Geist (oder ins Objektive heruntergezerrte Absolutheit): Die Gemeinde gehört [...] der Ewigkeit an.«<sup>123</sup> Hierin sieht Lukács einen der Gründe für »Deutschlands Tragödie«. Es ist für die in idealistischer Form gekleidete Einsicht, daß es durch den Siegeszug des objektiven Geistes, d. h. durch den Triumphzug der »Staats- und Wirtschaft-Machtgemeinschaft«, zu jener apokalyptischen Depravation kam, die in der Höllenfahrt des imperialistischen Weltkrieges ihr vorläufiges Ende fand. Aus dieser Tragödie gibt es für Lukács nur einen »Ausweg: Polis«.<sup>124</sup> Seine Zeitvorstellungen, die auf Vergangenheit optieren, sind nicht archäologischer Art. Denn im Vergangenen, das im Verlauf der Geschichte lebendig blieb, weil es nicht erfüllt wurde, gewahrt Lukács (und mehr noch Bloch) einen utopischen Inhalt über die Grenzen des Jetzt hinaus. Dieser Inhalt, das »Unvergangene, weil nie ganz Gewordene«, ist für die beiden

<sup>120</sup> Heinrich von Treitschke: *Ist Deutschland anti-katholisch?* London 1918. Zit. nach Hugo Ball: *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*. Frankfurt am Main 1980. S. 229.

<sup>121</sup> Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. In: *Heines Werke*. Bd. 5. Berlin, Weimar 1978. S. 15.

<sup>122</sup> Heinrich von Treitschke: *Deutsches Volkstum*. Jena 1914. S. 64.

<sup>123</sup> Georg Lukács: *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*. Hrsg. von János C. Nyíri. Budapest 1985. S. 89.

<sup>124</sup> Ebenda. S. 143.

Gottsucher »daher bleibend subversiv«. <sup>125</sup> Wie Bloch, so sucht auch Lukács dieser Geschichte neue Impulse für die Gegenwart abzugewinnen. Die Toten sollen aus ihren Gräbern auferstehen und die dezimierten Reihen der für den Fortschritt Marschierenden auffüllen. Sie sollen wiederkehren in einem neuen Sinnzusammenhang und die unabgegoltene Forderungen erheben. Allen voran Thomas Münzer, der Rebell in Christo. Denn er, der eine ganze Hierarchie des Leidens in sich trug, wurde zwar besiegt, aber niemals widerlegt. Daher wird Thomas Münzer, in seiner niemals opportunistischen Existenz von Bloch und Lukács aufgeboten gegen Luther, den Ideologen der Tyrannenklassen. Mit Münzer, den die offizielle deutsche Geschichtsschreibung aus ihrem Bewußtsein verdrängt hatte, wußten sich Bloch und Lukács einig in der Ekstase des aufrechten Drangs und des geduldlosen, rebellischen ernstlichen Willens zum Paradies. <sup>126</sup> Er tritt für sie in Funktionszusammenhang mit einer auf Revolution und Apokalypse bezogenen Gegenwart.

Zu einer Zeit also, als so unterschiedliche Denker wie Simmel, Max Weber, Paul Ernst oder Thomas Mann im »gegenwärtigen Krieg« einen schon einmal geführten Kampf sahen, einen »Kampf« gegen die »modernen Ideen von 1789«, »gegen Aufklärung und Auflösung, Zivilisation und Zersetzung«, als Luther, Kant und Nietzsche die Leitfiguren des »deutsche(n) Geiste(s) gegen den westlichen Nihilismus« waren und im Namen der »Pflicht« <sup>127</sup> gegenüber dem »Leben« jener Apologetik des Präventivkrieges das Wort geredet wurde, die einen Ausgleich zwischen Bismarck und Nietzsche, Rechtsradikalismus und kapitalistischem Junkertum angeblich erfordert, machten die Antikapitalisten Bloch und Lukács geltend, daß Pflicht im Kantschen Sinne nicht die Maxime des reaktionären preußischen Obrigkeitsstaates sei. Denn die Moralmaxime von Kants kategorischem Imperativ galt ihnen nicht als das Pflichtideal von Friedrich Wilhelm II. Bloch und Lukács war klar, so wie in Deutschland praktisch Vernunft nicht mehr von kategorischem Imperativ, sondern vom König doziert wird, kann es keinen »status quo Frieden« geben, da »Deutschland nach dem Krieg« notwendigerweise wieder um seinen privilegierten »Platz auf dem Weltmarkt« kämpfen wird – womit der Anfang für einen »neuen, noch furchtbareren

---

<sup>125</sup> Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit. In: Ernst Bloch: Gesamtausgabe. Bd. 4. Frankfurt am Main 1977. S. 126.

<sup>126</sup> Siehe Ernst Bloch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Leipzig 1989. S. 52.

<sup>127</sup> Nicht von ungefähr heißt jedes zweite Wort bei Thomas Mann, Paul Ernst, Scheler, Sombart und Plenge »Pflicht«.

Krieg«<sup>128</sup> gesetzt wäre. Dieser Krieg wird aber ein »Ausrottungskrieg« sein, der, wie Kant einmal sagte, mit der Vertilgung aller beteiligten Seiten enden muß, so daß der »ewige Frieden nur auf dem großen Kirchhofe der Menschengattung stattfinden«<sup>129</sup> könnte.

Obwohl sowohl Bloch als auch Lukács im Begriff sind, Kants Philosophie in methodologischer Hinsicht zu transzendieren, verteidigen sie gleichzeitig Kant und Schiller, Thomas Münzer und Dostojewski gegen den Staatsphilosophen der Rechtsphilosophie und die reaktionär-konservativen »Ideen von 1914«. Denn für sie galt weder Hegels berühmter Satz aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie: »Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig.«<sup>130</sup> noch waren sie der Meinung, »daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also in der Weltgeschichte vernünftig«<sup>131</sup> zugeht. Im Gegenteil: Jene Weltgeschichte erschien ihnen als Katastrophe in zyklischer Permanenz. In der Weltgeschichte, in der sich bisher die unterschiedlichsten Nationen gegenseitig in rohester Menschenverachtung überboten, konnten die beiden »Gottsucher« somit auch keinen »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« erkennen, sondern eher einen allumfassenden Leidenszusammenhang, der eine allumfassende Erlösung erfordert. Von daher begründet sich ihre Ablehnung jenes »falschen Positivismus« (Karl Marx), in dem sie einen Bankrott des philosophischen Gedankens vor einer zu verändernden Wirklichkeit sahen. Hegels Philosophie, die sowohl Bloch als auch Lukács als Versuch lasen, die existierende Welt als die beste aller möglichen auszugeben, erschien den beiden »Mes-

---

<sup>128</sup> Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft. Hrsg. von Karl August Kutzbach. Emsdetten (Westf.) 1974. S. 118 und 129. – Ernst antwortet Lukács: »Wer A will, der muß auch B wollen. Dieser Krieg zeigt es, daß Capitalismus nur mit Imperialisismus möglich ist. Wenn wir nicht unsere Macht so stärken, daß sie England in Schach hält, dann weiß ich nicht, was werden soll: dann wird die sociale Revolution, die ja sicher sicherlich in der ganzen Welt kommen muß, auf deutschem Boden ausgefochten, wie s. Z. die Reformation, u. wir haben wieder für die ganze Welt das Lehrgeld zu bezahlen. Aber das wäre mündlich zu besprechen. Ich teile ja vor Allem nicht ihre Ansicht, daß jemals der Krieg aufhören wird, ich halte auch nicht Handlungen zwischen Völkern für Verbrechen. Das Böse ist in der Welt, man muß es unter Umständen selber thun.« Ebenda. S. 119.

<sup>129</sup> Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Hrsg. von Manfred Buhr und Steffen Dietzsch. Leipzig 1984. S. 11.

<sup>130</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Hrsg. von Hermann Klenner. Berlin 1981. S. 25.

<sup>131</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Berlin 1966. S. 28.

sianisten« nicht nur als frivol, sondern war ihnen darüber hinaus Zeugnis einer ungeheuerlichen philosophischen Verdrängungsarbeit. Aus diesem Grund schien es ihnen nötig, »Kant durch Hegel hindurch brennen lassen«<sup>132</sup> sie wollten eine andere Vernunft in die Geschichte tragen.

Hierin erkannten sie das höchste Ziel eines progressiven Idealismus. Das Kantsche »Sollen« erschien ihnen deshalb als nicht widerlegt, weil sie wußten: »Es darf [...] so nicht weitergehen.«<sup>133</sup> Folglich kann es aber auch nicht Aufgabe der Philosophie sein, die Vernunft aus der Wirklichkeit abzuleiten. Denn das hieße, die Weltgeschichte gedanklich zum Stillstand zu bringen. Gegenüber der Hegelschen Fassung des objektiven Geistes, als Identität von Wirklichkeit und Vernunft, wendet darum Lukács auf Marx gestützt ein: »Credo quia absurdum: es ist positiv, wirklich – weil es unvernünftig ist. Historismus [...] Prinzip: ›die Niederträchtig(keit) von heute durch die Niederträchtigkeit von gestern legitimieren‹ [...] ›Wenn das Positive gelten soll, weil es positiv ist, so muß ich beweisen, daß das Positive nicht gilt, weil es vernünftig ist, und wie könnte ich dies evidenter, als durch den Nachweis, daß das Unvernünftige positiv(,) und das Positive nicht vernünftig ist? Daß das Positive nicht *durch* die Vernunft, sondern *trotz* der Vernunft existiert? Wäre die Vernunft der Massstab des Positiven, so wäre das Positive nicht der Massstab der Vernunft.«<sup>134</sup> »Die Möglichkeit der Erkenntnis der wahren Struktur des objektiven Geistes muß geschichtsphilosophisch gemacht werden, hier liegt die Bedeutung von Marx.«<sup>135</sup> Zwar erkennt Lukács durchaus, daß Hegel das Kantsche offene System geschlossen hat, daß das messianistische Ziel in der Geschichte verlorenging. Diesen Preis will Lukács jedoch nicht entrichten. Darum entscheidet er sich für die Humanitätsidee des deutschen Idealismus, eine Idee, die ihn letztlich in die Nähe des erlösenden russischen Gedankens führt. Dieser Gedanke steht in den Dostojewski-Notizen im Zentrum. Denn Dostojewski heißt für Lukács: »nicht vor dem Faktum das Haupt zu beugen und Baal anzubeten, das heißt [...] nicht das Bestehende als das eigene

---

<sup>132</sup> Ernst Bloch: Geist der Utopie. (Erste Fassung). In: Ernst Bloch: Gesamtausgabe. Bd. 16. Frankfurt am Main 1977. S. 294.

<sup>133</sup> Ebenda. S. 295.

<sup>134</sup> Georg Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Hrsg. von János C. Nyíri. Budapest 1985. S. 95. Siehe Karl Marx: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 1. Berlin 1981. S. 79.

<sup>135</sup> Georg Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Hrsg. von János C. Nyíri. Budapest 1985. S. 90.

Ideal zu betrachten.«<sup>136</sup> Hinter Kant, Luther und Dostojewski, hinter scheinbar nur philosophischen Atelierdiskussionen, ist also seit dem Ausbruch des Krieges eine grundlegende Wahl verborgen. Der romantische Antikapitalismus, der vor 1914 als bloße Kulturkritik ungestört zu funktionieren schien, mußte im Weltkrieg sein politisches Inkognito aufgeben und Farbe bekennen. Und hier gab es nur die Alternativen: Humanismus oder Militarismus, Frieden oder Krieg, Fortschritt oder Reaktion! Das heißt, sofern sich dieser Antikapitalismus nicht mit dem Liberalismus, dem Pazifismus, dem Linksradikalismus oder der revolutionären Arbeiterbewegung verbindet, büßt er unweigerlich seine antikapitalistische Option ein und wird fortschrittsfeindlich, konservativ und reaktionär.

Während also der reaktionär-konservative Typ des romantischen Antikapitalismus durch den Wunsch nach fiktiver Klassenüberwindung durch die kriegerische Volksgemeinschaft den »deutschen Krieg« als »apolitischen Krieg« bejaht, während er in diesem als »Kulturkrieg« apostrophierten Massenmorden einen Aufschwung der Kräfte und Energien zu erkennen glaubt, während er schließlich nach Monumentalität hungernd, selbst noch den »Menschenfleischwolf« mit ästhetischer Entzückung betrachtet, stellen sich die messianistischen, konservativ-fortschrittlichen Antikapitalisten Bloch und Lukács auf die andere Seite, fordern sie gegen die Empirie ihr Recht. Bloch und Lukács entscheiden sich also auch, wen sie sich zum Feind und zu Verbündeten wählen. Ihre Wahl lautet: Kann nur der Sozialismus eine wirkliche Perspektive aus Krieg und Verderben darstellen, so erhält jetzt dieser Sozialismus die metaphysische Würde, deren Fehlen Lukács ihm bislang vorwarf.<sup>137</sup>

Seit dem August 1914 gibt es, was die Perspektive in Richtung eines Gesellschaftszustandes anbetrifft, der jenseits der »vollendeten Sündhaftigkeit« liegt, keine Frage mehr. Die Dostojewskiidee bzw. Rußland – das Land der nahenden Revolution, Verheißung und Träger der »Gemeinde« –, das war Lukács' mystische und radikale Antwort auf Westeuropa und den imperialistischen Weltkrieg. Mit Dostojewski wußte er: »Von Osten her kommt das Licht«.

<sup>136</sup> Fjodor M. Dostojewski: Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke. In: Fjodor M. Dostojewski: Über Literatur. Hrsg. von Ralf Schröder. Leipzig 1976. S. 47.

<sup>137</sup> Siehe Ferenc Fehér: Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologiegeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács. In: Agnes Heller u. a.: Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács. Frankfurt am Main 1977. S. 285f.



Dies war Bloch allerdings nicht eindeutig klar, wie er später in seinem Buch über Thomas Münzer immer wieder behauptete. Das belegt nicht nur der Unterschied zwischen der Erstfassung des »Geist(es) der Utopie« und seiner Zweitfassung von 1923, der vor allem darin besteht, daß Bloch 1923 eine Vereinigung von leninistischem Marxismus und Traum des Unbedingten im großen Feldzugsplan zum Umbau des Planeten Erde anstrebt. Die Vision eines europäischen Vaterlandes, die noch dem Geist der Utopie von 1918 sein Telos gab, wird damit in der Perspektive der russischen Revolution von 1917 vom Ende her leninistisch verklärt. Wir wollen hier zunächst nicht darüber urteilen, inwieweit diese zunehmend marxistisch-leninistische Perspektivierung des Utopiegedankens im Werk Blochs historisch gerechtfertigt war oder nicht, vielmehr soll problematisiert werden, worin sich der »Geist der Utopie« von 1918 bei Bloch im Unterschied zum Geist der Ideologie bei Georg Lukács stiftete.

Vom Frühjahr 1917 bis zum Frühjahr 1919 kommentierte Bloch die weltgeschichtlichen Ereignisse dieser Zeit von der neutralen Schweiz aus – gesucht von der bayrischen Militärbehörde, im Bunde mit deutschen Antipreußen, französischen Regierungssozialisten, amerikanischen Propagandagenten und »Schweizern von echtem Schrot und Korn«. Während dieser Zeit arbeitete er vor allem mit Hugo Ball für das Berner Emigrantenblatt »Freie Zeitung«, und er erfuhr während dieser Zeit zum erstenmal in seinen Leben, was Armut bedeuten kann, vor deren extremen Formen ihn nur das Mäzenatentum des ehemaligen Krupp-Direktors Wilhelm Muehlon rettete.

Das im September 1918 abgeschlossene und 1919 erschienene »Vademecum für heutige Demokraten« stellt die politisch-philosophische Zusammenfassung der Zeitschriftenbeiträge Blochs während seines Schweizer Exils dar. »Vademecum« heißt wörtlich »Geh mit mir« und ist oft die Bezeichnung für Ratgeber, Taschenbücher und Leitfäden. Blochs Broschüre war durchaus so gedacht; sie war aber auch die Summe, der Ertrag seines Philosophierens in praktisch-politischer Absicht während seiner ersten Emigration in der Schweiz.

Bloch geht davon aus, daß der Weltkrieg beendet werden muß. Dieser ist nicht nur negativ zu bewerten, denn er zerstört das Zerstörende und führt zur »Niederringung der preußisch-österreichischen Gewaltkaste«<sup>138</sup>, die für Bloch die Hauptschuld am Ersten Weltkrieg trägt. Das Ende des Krieges kann die Macht dieser Kaste brechen, aber die Entmachtung der

---

<sup>138</sup> Ernst Bloch: Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919. Hrsg. von Martin Korol. Frankfurt am Main 1985. S. 480.

alten Herrschaftskaste ist kein Garant dafür, daß sich etwas Neues, eine positive Gegenherrschaft bildet; obwohl die Personage ausgewechselt wird, können die Herrschaftsstrukturen dieselben bleiben. Nun meint Bloch allerdings, daß »in dem Augenblick, wo das deutsche Volk selber imstande ist, sein öffentliches Geschick verantwortlich zu leiten und die Welt von der beständigen Angriffsdrohung seiner unverantwortlichen Militärs zu befreien, [...] auch der Kampf der Welt an seinem Ziele angelangt [sei]. Der Sprung zum Anderen, Sprung in Einrichtung und Gesinnung, kann, muß dann erst beginnen. Zu erobern gibt es hier selbstredend nichts; der Weltkampf ist nicht ökonomisch, sondern politisch, er geht nicht um Erzgruben.«<sup>139</sup> Kein Raubfrieden, keine erobernde Vereinigung der Völker wird hier angestrebt, sondern ein ziviler Friede, eine friedliche, soziale und demokratische Erneuerung der Welt ist Blochs Ideal. Das schließt für ihn ein, den Kampf gegen den Krieg so lange zu führen, bis die den Krieg verursachenden Kräfte besiegt sind: »[...] Macht muß der Macht entgegenstehen, soll diese überwunden werden; das Amulett des nackten Herzens hat sich selbst bei Golgatha noch als kraftlos erwiesen.«<sup>140</sup> Daher kann für ihn auch nicht die Losung sein, den Kampf um jeden Preis zu beenden. Das wäre »Defaitismus«. Wer wirklich Frieden, Pazifismus und Weltdemokratie erstrebt, darf nicht den Kampf gegen den Krieg mit dem Krieg selber verwechseln. Wenn dies aber geschieht, wird der Krieg zugunsten derjenigen vorzeitig beendet werden, die ihn verursacht haben und denen endlich der Gegenkrieg gefährlich geworden ist. Darin eingeschlossen wäre für Bloch eine Niederlage der Völker, ja der ganzen Welt, Deutschland inbegriffen, wie auch des zivilen Friedensgedankens. Frieden kann nicht sein ohne eine »Kampfidee als der integralen Verwirklichung der überkapitalistischen, demokratischen Rechtsidee.«<sup>141</sup> Wobei anzumerken ist, daß für Bloch die Verwirklichung des zivilen Friedensgedankens in bezug auf die russische Revolution von 1917 davon abhängt, ob es gelingt, die »Kultur zur Freiheit«, die das russische Volk zweifelsohne hat, in eine »westliche Zivilisation zur Freiheit«<sup>142</sup> zu überführen.

Diese Gedanken Blochs haben nun eine Debatte zum Hintergrund, die durch einen Artikel des österreichischen Pazifisten und Friedensnobelpreisträgers Alfred H. Fried in der »Neuen Zürcher Zeitung« im Juli 1918 ausge-

---

<sup>139</sup> Ebenda. S. 479f.

<sup>140</sup> Ebenda. S. 484.

<sup>141</sup> Ebenda. S. 485.

<sup>142</sup> Ebenda. S. 197.

löst wurde und an der sich Stefan Zweig wie auch Ernst Bloch beteiligten. Stefan Zweig vertrat in dieser Debatte die Position, daß, nachdem man vier Jahre lang in Europa Millionen von Menschen einigen Ideen geopfert habe, nun endlich auch einige Ideen den Millionen Menschen zu opfern seien. Der scheinbar unpolitischen Menschenfreundlichkeit Zweigs widerspricht Bloch heftig: »Die Herren rüsten nur deshalb so schief ab, Ideen den Menschen opfernd, weil ihre Regierungen eingesehen haben, daß diese Ideen, die Ideen der Freiheit, des nationalen Selbstbestimmungsrechtes, der politischen Demokratie in jeder Beziehung ihrem Fundament gefährlich geworden sind; und weil sie, denen es zwar leicht fallen würde, Ideen zu opfern, sofern sie seit vier Jahren schon keine haben, bald am Rande mit ihrem jetzt plötzlich so süß gewerteten ›Menschenmaterial‹ angelangt sein dürften. Nicht die österreichische Propaganda, wohl aber die Logik der Werte wird dadurch zu einem Zirkel gezwungen: denn gerade der ›Mensch‹ ist kein beliebig wiederherstellbares ›Phänomen‹, sondern durchaus eine ›Idee‹, nur im ungebrochenen Zusammenhang mit andern, ihn erzeugenden ›Ideen‹ existent. Man kann es hindern, man kann es verbieten Mensch zu sein, Preußen hat jetzt tatsächlich fast alle dazu gebracht. Es hat alle andern in den Wirbel gerissen und würde durch seinen ungebrochenen Fortbestand, Haß und Angst erregend, die Gesamtdepression des Menschlichen nicht enden lassen. Nicht Mensch und Idee also stehen im Gegensatz, so daß man etwa als Verehrer des einzelnen menschlichen Glücks und Daseins die ›abstrakte‹ Idee der Freiheit und der Demokratie opfern müßte. Sondern Mensch und Idee sind beide allernächst verwandt und stehen gern sich bei: wenn anders man unter dem Menschsein nicht das Dasein eines Tieres versteht, und wenn anders man nicht gerade den abstrakten, prinzipiell menschenfeindlichen Gewalt-, Apparats- und Militarismusstaat Preußen-Österreich als ›Idee‹ mißversteht. Der freie, lebendige Mensch selbst ist eine ›Idee‹ und nur als solche vorhanden, er ist im Komplex mit anderen ›Ideen‹, im Geistkomplex Athens, des Christentums, der französischen Revolution aus dem despotischen Tierreich, Furchtreich geboren worden. Dagegen die persönliche und nationale Unterdrückung, das Selbstleben des staatlichen Apparates, wie es für Preußen und Österreich als den Nachahmern oder Residuen des mittelalterlichen, theokratischen Universalstaates charakteristisch war und ist, wirkt nach wie vor als der Erzfeind des Menschen und aller Humanismen, als einzige, maßlos fremd und lebensfeindlich verhärtete Abstraktion.«<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> Ebenda. S. 482f.

Ein Menschsein ohne eine dieses Sein ergreifende, darüber hinausgreifende Idee ist keines für Bloch. Bloch will durchaus auf Erden schon das Himmelreich. Das heißt, er will das Werden eines Menschen, der noch nicht ist, aber schon als Idee existiert und der den jetzigen, letzten Menschen, so elend, wie er am Ende eines Weltkrieges sich nun offenbart, überwindet. Eine neue Idee des Menschen soll auf Erden verwirklicht werden, was für Bloch einschließt, die »Erde endlich in den Himmel«<sup>144</sup> zu verwirklichen. Damit dieses Ideal werden kann, muß für Bloch zunächst »die bürgerliche, die politische Freiheit, das demokratische Minimum überall, vor allem aber in den Zentralstaaten, zu Ende gebracht werden; dann erst kann die soziale Freiheit, die ökonomisch-soziale Demokratie, das demokratische Maximum wahrhaft Freiheit sein und bleiben.«<sup>145</sup> Mit diesen Ideal verbindet Bloch weiterhin die Vorstellung, die eindeutig am Amerika unter der Herrschaft Präsident Wilsons orientiert ist, einer alle Staaten umgreifenden Weltrepublik auf dem Boden eines nunmehr auch die Völker und nicht mehr nur die Individuen befreienden Liberalismus. Bloch träumt in diesem Kontext von der Erlösung vom ökonomisch-sozialen Druck, von einer zweiten Sklavenbefreiung im Geist Lincolns als »nächstfolgende Konsequenzphase« des Liberalismus. »Und erst die Erlösung vom Kapital auf diesem Boden: sozialistisch gewordene Demokratie und nicht sozialistisch verschleierte ideallose Autokratie kann, anders als es sich die preußisch-deutsche Gewerkschaftsmystik usque ad finem denkt, *Sozialismus der Freiheit* heißen.«<sup>146</sup> In diesem Sozialismus soll nach amerikanischem Vorbild das Recht herrschen, das durch Zustimmung der Regierten errichtet und durch die öffentliche Meinung der Menschheit aufrechterhalten wird.

Sieht Bloch zu dieser Zeit auf Amerika, dann sieht er dort einen jungen Erdteil, ein Land des Willens, in dem die »Utopiekraft alter Worte« noch unverbraucht, stiftend, magisch-untergründig wirkt: »Das Recht, das Glück, die Freiheit, die Menschlichkeit – alle diese Begriffe haben (wie zuletzt, zum Falschen, der bloße unethische Wirtschaftsindividualismus) in Amerika die Tendenz völlig radikal zu werden; eine neue Mystik der Brüderlichkeit und Gemeinde zieht aus Amerikas kräftig offener Jugend so gut wie aus Rußlands Wärme, Tiefe und Christushoffnung herauf; aus der Morgenfrische dieser beiden Reiche leuchtet endlich Radikal-Gutes in die

---

<sup>144</sup> Ebenda. S. 313.

<sup>145</sup> Ebenda. S. 502.

<sup>146</sup> Ebenda. S. 505.

Welt. Das Rad schwingt dort drüben um, nicht nur das Rad, an das Menschen gespannt sind, auch das alte Sonnenrad. Denn das Land ist voll von Willen, voll von einem Pragmatismus des Menschzwecks, der Menschsehnsucht, des Menschgeistes als der alleinigen Wahrheit; voll von latenter Metaphysik: endlich Magnetstrom des menschlichen Willens, des Willens zum Paradies, in den taumelnden, wertfremden Unfug des bisherigen Weltlebens hineinzurichten.«<sup>147</sup>

Bloch hofft auf die »überkapitalistischen Regungen alter Ideale in noch kapitalistischen Staaten«.<sup>148</sup> Diese Hoffnung verbindet er in dieser Schaffensperiode noch mit Amerika. Bloch hofft aber gleichzeitig auf den Wärmestrom Rußlands, auf das Rußland Dostojewskis und Tolstois und nicht auf das Lenins, das für Bloch nur eine Kopie des preußischen Staatskapitalismus ist. Er hofft aber auch auf das wie immer verspätete Deutschland, auf eine mögliche Regeneration des deutschen Volkes, in dem es sich offen zu seiner Kriegsschuld bekennt und die Kraft zur Versöhnung und zum Neuanfang findet auf der Basis einer ehrlichen Selbstanklage, Buße und Reue wie auch der Differenzierung der Verantwortung. Ein demokratisches, nicht bismarck-nationalistisches, nicht antisemitisches, rechtstaatlich geregeltes, sozial gerechtes, antimilitaristisches, wirtschaftlich blühendes Reich stellt sich Bloch vor, denkt er an die Zukunft Deutschlands; ein Deutschland, das »im engsten Bund mit der Welt steht, an ihr zu sich selber wieder erzogen, verpflichtet zu alter Weite und Buntheit, endlich auch das immer wieder zersprengte Wesen der Sehnsucht und Seelenhaftigkeit rein ausprägend, wie es Deutschland und dem Geist des Urgrunds dereinst so tief verwandt war: nur in dieser vollkommensten Erhebung kann Deutschland das Licht auf dem Heimweg der Menschheit wieder erblicken.«<sup>149</sup>

Dieses für Bloch uns aufgegebenen utopischen Deutschland gleicht einer föderalen Nation in der föderalen Nation Europa. Eine solche Nation ist weder eine kolonialisierende Staatsnation noch eine imperialistische Kulturturnation, sie ist nicht abgeschlossen gegenüber der Welt, sondern welt-offen, sie ist nicht herkunftsvergessen, auch nicht herkunftsbessenen, sondern herkunftsbewußt, sie ist nicht provinziell, wohl aber existieren selbständige Regionen. Der hier anwesende Regionalismus ist kein versteckter imperialer Nationalismus und auch kein Kulturrassismus und Pro-

---

<sup>147</sup> Ebenda. S. 505f.

<sup>148</sup> Ebenda. S. 515.

<sup>149</sup> Ebenda. S. 530.

vinzialismus. Das Modernisierungs- und Regenerationspotential Deutschlands sucht Bloch demzufolge nicht allein in der vergessenen kulturellen Tradition aus der Ära neuzeitlicher Nationalstaaten, sondern im Europa des Mittelalters. Dieses europäische Vaterland als Reich der Mitte ist ein Reich der Vermittlung und nicht ein Reich gigantischer Mittelmäßigkeit; dieses Reich der Mitte vermag sich durch Reflexion in seine vornationalstaatlichen Wurzeln selbst zu mäßigen; es ist eine selbstgenügsame und sich selbst mäßigende Mitte, deren Idee deshalb heute Unbehagen oder gar Angst verursacht, weil sie später nationalsozialistisch wie auch stalinistisch instrumentalisiert wurde und weil nach dem Zeitalter der für den Westen erfolgreichen Blockbildung im Kalten Krieg und der damit verbundenen nationalen Übersichtlichkeit eine »Neue Unübersichtlichkeit« auch in dem Sinne aufkommt, daß die modernistischen Vorstellungen eines rationalistischen Universalismus problematisch werden bzw. sich als wirklichkeitsfremd erweisen.

Blochs Deutschlandvision im »Vademecum für heutige Demokraten« ist darin begründet, daß sie Herkunft nicht nur neuzeitlich modern reflektiert und dadurch Zukunft antizipiert. Gerade indem Utopien das nicht möglich scheinende, das nicht machbar scheinende Andere visionär entwerfen, besteht die Möglichkeit der Gegenwart zum Bewußtsein dessen zu verhelten, was sie schon ist, von dem sie aber noch nicht weiß, was sie ist, weil man das, was angeblich ist, nur in den Unmöglichkeiten des Machbaren denkt. Das ganz Ferne ist vielleicht das ganz Nahe. Um dies zu erfahren, müssen wir etwas anderes wollen als das, was ganz nahe liegt, was machbar ist, deshalb müssen wir in die Ferne schweifen.

Deshalb kann aber auch wissenschaftliche Erkenntnis allein nicht die Zukunft unserer Geschichte begründen. Denn unsere Zukunft trägt vor allem unser Wollen. Die Welt wird das sein, wie wir sie uns vorstellen, was wir gewollt und in ihr wahrgenommen haben. Utopien bringen solch ein Anders-Wollen auf den radikalen, das Vorhandene sprengenden Punkt. Keine Zukunft ist ohne ein gewolltes Anderssein, ohne einen gewollten Sprung. Wer also eine Zukunft haben will, hat immer die Pflicht, utopisch zu denken. Die Utopie selbst ist ein geschichtlich begründetes Recht, insofern Veränderung in der Geschichte gewollt wird. Als solches Willensrecht ist sie eine schöpferische Form der praktischen Vernunft. Wer das Recht wahrnimmt, sich zur Zukunft zu entschließen, wer das Willensrecht der Utopie wahrnimmt, ist der Utopie immer schon verpflichtet. Wer dieses Willensrecht unterdrückt, wird sehr schnell feststellen, daß etwas fehlt; nämlich das *Wozu* und *Wofür* wir etwas tun könnten. Die Hoffnung ist

vielleicht das Letzte, was stirbt. Aber wenn die Hoffnung gestorben ist, dann ist auch der Mensch, der hätte werden können, tot.

Der Geist der Utopie in der Blochschen Philosophie war also nicht ursprünglich marxistisch-leninistisch und östlich orientiert, wie es dann später im »Prinzip Hoffnung« zu finden ist. Die vergessene Utopie im Werk Blochs besteht vielmehr in der erst nach 1919 auf den Leninismus politisch ausgerichteten Utopie einer radikal-demokratischen, an der Garantie der Menschenrechte orientierten Weltgesellschaft, an deren Ideal sich auch seine Vorstellungen vom verschütteten, utopischen Deutschland bestimmen. In diesem Sinne ist Bloch durchaus als universell-föderaler Patriot zu verstehen, als Prophet der Idee eines anderen Deutschlands, einer »neuen, deutschen Bundesrepublik«<sup>150</sup>, in der Volksleben und Demokratie organisch miteinander verbunden sind.

### III

Im Jahr 1916 nimmt Lukács noch einmal, auf Anraten von Max Weber, die Arbeit an der 1914 liegengelassenen »Ästhetik« auf. Aber auch diese Arbeit blieb ein Fragment. Im Mai 1918 reicht er das unvollendete Manuskript mit einem Habilitationsgesuch an der Philosophischen Fakultät der Großherzoglich Badischen Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg ein und kehrt, nachdem er einen Teil seiner Korrespondenz und Manuskripte in einem Safe einer Heidelberger Bank begraben hatte, nach Budapest zurück. Lukács wäre also wirklich, »wenn's zum Besten gegangen wäre, ein ›interessant‹ exentrischer Privatdozent«<sup>151</sup> geworden. Es kam aber nicht zum Besten. Trotz des Engagements des Dekans Eberhard Gothein, trotz der Fürsprache von Alfred Weber und eines insgesamt wohlwollenden Gutachtens von Heinrich Rickert<sup>152</sup>, wurde Lukács, nachdem ein in Aussicht gestelltes

---

<sup>150</sup> Ernst Bloch: Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919. Hrsg. von Martin Korol. Frankfurt am Main 1985. S. 374f. – Blochs Zeitgenossen sahen das aber teilweise ganz anders. Alfred Sohn-Rethel wußte von einem Soziologen-Kongreß 1920 in Heidelberg, an dem auch Bloch teilnahm, zu berichten, daß Alfred Weber, nachdem Bloch begonnen hatte zu sprechen, mit der Bemerkung »Vaterlandsverräter« hinausging. Siehe ebenda. S. 54.

<sup>151</sup> Georg Lukács: Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog. Hrsg. von Istvan Eörsi. Frankfurt am Main 1981. S. 254.

<sup>152</sup> Mitte des Jahres 1918 schreibt Alfred Weber an Carl Neumann: »Es wäre meiner Ansicht nach ein ganz ausserordentlich zu beklagender und schwer zu verantwortender Ver-

Kolloquium zu den Themen »1. Sören Kierkegaards Hegelkritik, 2. Der Unterschied der Begriffe ›Gelten‹ und ›Sollen‹, 3. Phänomenologie und Transzendentalphilosophie«<sup>153</sup> mehrfach verschoben und schließlich abgesetzt wurde, auf Betreiben von Franz Boll und Heinrich Maier, nicht habilitiert.<sup>154</sup>

Ende des Jahres 1918 zog Lukács sein Habilitationsgesuch zurück, denn in Ungarn begannen sich die Ereignisse zu überschlagen. Die bürgerlich-radikale Oppositionsbewegung, die alles andere als einheitlich war, entfaltete Ansätze oppositionell-sozialer Aktivitäten, die nicht ohne Einfluß auf die Arbeiterklasse bleiben sollten. Ab 1917 verstärkten sich die Aktivitäten der von Erwin Szabo maßgeblich beeinflussten Gruppe »Revolutionäre Sozialisten«. Ende des gleichen Jahres siegte in Rußland die Revolution. Anfang des Jahres 1918 entstanden in Ungarn die ersten Arbeiterräte und im Oktober fiel das ungarische Kriegskabinett.

Auch der um Lukács und Balázs organisierte »Sonntagskreis«, jene »esoterische Sekte«, die sich bisher vorwiegend mit Ady, Dostojewski und Kierkegaard, nicht aber mit Marx, Engels oder gar Lenin beschäftigt hatte, wurde in die politischen Auseinandersetzungen hineingerissen. Zwar bewegte sich dieser Kreis gegenüber dem Jahr 1916 nach wie vor gedanklich in den Grenzen der idealistischen Philosophie, aber die sozialen Rahmen-

---

lust, wenn aus Gründen, die ich garnicht recht verstehen kann, die Habilitation nicht zustande käme. Sachlich würden wir einen der ganz wenigen Leute, die heute auf aesthetischem Gebiet philosophisch fruchtbar arbeiten, verlieren, zudem eine Persönlichkeit, die glänzend schreibt und geistreich spricht.« Siehe Gerhard Sauder: Von Formalitäten zur Politik: Georg Lukács' Heidelberger Habilitationsversuch. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 14(1984)53/54: S. 105f. – Auch Rickert, der Lukács anfänglich für einen geborenen Essayisten hielt, der hinsichtlich des »fragmentarischen Charakters«, der mangelhaften Gliederung und der »schwerfällige[n], bisweilen überladene[n] Sprache« einige Bedenken äußert, fällt ein Urteil, das summa summarum positiv ausfällt. Er bescheinigt Lukács nicht nur ein »großes Wollen, sondern auch eine starke philosophische Begabung, ja ein recht erhebliches Können«. Darüber hinaus ist Rickert der Meinung, daß »vom Standpunkt der kritischen Geltungsphilosophie« die Lukácssche Ästhetik durchaus eine Notwendigkeit darstellt. »Es mußte einmal auch nach der ›Möglichkeit‹ des Kunstwerks gefragt und zu diesem Zweck auch die aesthetische Sphäre einer solchen von Grund aus aufbauenden transzendentalen Erörterung unterzogen werden, wie das für das logische und ethische Gebiet längst getan ist. [...] Was daraus für die Habilitation des Herrn Dr. v. Lukács sich ergibt, bedarf keiner ausführlichen Erörterung.« Ebenda. S. 102f.

<sup>153</sup> Georg von Lukács: Curriculum vitae (1917). In: Revolutionäres Denken – Georg Lukács. Einführung in Leben und Werk. Hrsg. von Frank Benseler. Darmstadt, Neuwied 1984. S. 74.

<sup>154</sup> Siehe Gerhard Sauder: Von Formalitäten zur Politik: Georg Lukács' Heidelberger Habilitationsversuch. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 14(1984) 53/54. S. 90ff.



bedingungen hatten sich dergestalt gewandelt, daß man nunmehr glaubte, jene abstrakt-utopischen Forderungen einer seelisch-kulturellen Totalerneuerung direkt in Realität umsetzen zu können.<sup>155</sup> Das »Sein als Sein« schien durch den »ethischen Idealismus« widerlegt, das ethische Ideal unmittelbar in politische Praxis übersetzbar.<sup>156</sup> Karl Mannheims Aufsatz »Seele und Kultur«, ein als Programmschrift der »Freischule für Geisteswissenschaft« verfaßter Artikel, artikuliert präzise diese Phase der geistigen und politischen Neuorientierung, in deren Folge sich die Wege auf immer trennen sollten. Vereinfacht kann man sagen, es handelt sich bei den »Sonntägern« um eine Opposition gegen den Kapitalismus im Namen der idealistischen Philosophie. Die auf Anregung des »Sonntagskreises« stattfindenden »Diskussionen über konservativen und progressiven Idealismus« zeigen, daß die mit Gesellschaftskritik angereicherte und an der Perspektive einer modern-humanistischen Kulturerneuerung orientierte Philosophie der kleinste gemeinsame Nenner war, auf den sich solch unterschiedliche Denker wie Lukács, Balázs, Fogarasi, Mannheim, Fülep, E. Ritold, A. Lesznai, A. Hauser, F. Antal u. a. einigen konnten.

Im November 1918 konstituierte sich unter Bela Kun die Kommunistische Partei Ungarns und ein Vierteljahr später, am 21. März 1919, wurde die Räterepublik ausgerufen. Die »Sonntäglern« stellten sich zunächst bedingungslos der Revolution zur Verfügung. Auch Lukács, geistig noch in Heidelberg, schloß sich, nachdem er im Dezember des Jahres 1918 der Kommunistischen Partei beitrug, der Revolution an. Fast fünfzig Jahre später schrieb Lukács dazu: »Erst mit der russischen Revolution hat sich auch für mich eine Zukunftsperspektive in der Wirklichkeit selbst eröffnet: schon mit dem Sturz des Zarentums und erst recht mit dem des Kapitalismus. Unsere Kenntnis der Tatsachen und Prinzipien war damals noch sehr gering und unzuverlässig, trotzdem sahen wir, daß – endlich, endlich! – ein Weg für die Menschheit aus Krieg und Kapitalismus eröffnet wurde.«<sup>157</sup> Sicher war Lukács zu diesem Zeitpunkt noch kein orthodoxer Marxist. Aber für seinen Messianismus, in seiner eigenartigen Zusammensetzung

---

<sup>155</sup> Siehe Karl Mannheim: Seele und Kultur. In: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Hrsg. von Kurt H. Wolff. Neuwied 1964. S. 67. Siehe auch Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Hrsg. von Eva Karádi und Erzsébet Vezér. Frankfurt am Main 1985. S. 39.

<sup>156</sup> Siehe Jörg Kammler: Politische Theorie von Georg Lukács. Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929. Darmstadt, Neuwied 1974. S. 57ff.

<sup>157</sup> Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. Vorwort (1967). Berlin, Neuwied 1970. S. 8f.

aus neuromantischer Kulturkritik gegenüber dem Kapitalismus, aus religiöser Geistigkeit und revolutionärem Verlangen nach totaler Umwälzung der Gesellschaft, schien es so, daß die Bolschewiki das handelnd zu erfüllen versuchten, was Dostojewski einst schreibend zu verstehen gab. Dostojewski hatte selbst in seinem Roman »Die Brüder Karamasow« geschrieben, daß im Sozialismus der »Turm von Babel noch einmal erbaut werde, um den Himmel auf die Erde zu holen«. <sup>158</sup> Und Lukács ergänzte: Nach der sozialistischen Revolution würden »selbst die Steine seelig werden«!

Der Schluß, wonach Lukács als Anhänger einer permanenten Revolution gegen alles Bestehende quasi »über Nacht« vom Saulus zum Paulus geworden sei, ist also verfehlt. Zwar hatte er über all die Jahre ein distanziertes Verhältnis zur sozialdemokratischen Theorie und Praxis, zwar tritt er tatsächlich nur einige Tage, nachdem er vom Dekan der Philosophischen Fakultät in Heidelberg einen abschlägigen Bescheid hinsichtlich seiner Habilitation erhalten hat, der Kommunistischen Partei bei. Trotzdem war dieser Schritt »nicht nur Hiatus und Schlußstrich, sondern auch Konsequenz der bisherigen philosophischen Bemühungen um weltanschauliche Klärung und Konsistenz des eigenen Denkens.« <sup>159</sup> Denn er eröffnete Lukács nicht nur in theoretisch-methodologischer Hinsicht die Möglichkeit zur Korrektur seiner dualistisch erfaßten philosophischen Gesamtkonstruktion, sondern darüber hinaus auch eine reale Perspektive in Richtung einer besseren, gerechteren und menschenwürdigeren Gesellschaft.

Die idealistische Opposition gegen den Kapitalismus und den imperialistischen Weltkrieg provozierte also Lukács' Parteinahme für die proletarische Revolution in Rußland und Ungarn. Denn diese Revolutionen schienen ihm die Möglichkeit der Kultur in Wirklichkeit umzuwandeln. Lukács, der aus der totalen Bankrotterklärung der bürgerlichen Welt im Ersten Weltkrieg politische Konsequenzen zog, zählt damit zu den Denkern der vom Bürgertum enttäuschten Generation, die begeistert die Revolution begrüßten. Daß diese Revolutionen aber für einen Intellektuellen vom Schlage eines Lukács eine reale Perspektive darstellen konnte, daß Lukács durch den Ereignisdruck der Revolution in Rußland und in Ungarn sich der prole-

---

<sup>158</sup> Zit. in: Michael Löwy: Der junge Lukács und Dostojewski. In: Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Hrsg. von Rüdiger Dannemann. Frankfurt am Main 1986. S. 34.

<sup>159</sup> Sebastian Kleinschmidt: Georg Lukács und die Wertabstufungen in der Kunst. In: Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken Georg Lukács. Hrsg. von Manfred Buhr und József Lukács. Berlin 1987. S. 251f.

tarischen Bewegung und der Kommunistischen Partei anschloß, daß er schließlich einen »Weg zu Marx« fand, dafür bedurfte es auch theoretischer und existentieller Voraussetzungen, Voraussetzungen, die eine Fundierung der Philosophie auf eine andere als die bestehende Praxis, nämlich eine Fundierung auf revolutionäre Politik, ermöglichten.

Nach dem Tod von Irma Seidler und Leo Popper sprach Lukács im Oktober 1911 schon davon, daß ein »Durchbruch zum Religiösen« kommen muß, »wenn es mit mir nicht zu Ende gehen soll.«<sup>160</sup> Durch den Ersten Weltkrieg und die aus ihm hervorgehenden Revolutionen vollendet sich diese Wende nicht nur ästhetisch-geschichtsphilosophisch, sondern die angestrebte Umkehr gerät zum Durchbruch des Praktisch-Politischen im Denken von Lukács. Die Position der stilisierten Verlassenheit, das Wehgeschrei und der Sehnsuchtsruf nach dem kommenden, anderen Gott, das »religiöse Drama einer Zeit ohne Religion«<sup>161</sup> in der Metaphysik des Tragischen wird dann innerhalb einer geschichtsphilosophischen Metaphysik Hegelschen Typs in »Geschichte und Klassenbewußtsein« aufgehoben. In der marxistisch-leninistischen Partei als Gemeinschaft neuen Typs und als säkularisierte Gemeinschaft der Heiligen will Lukács die »einfachste Einfachheit«, die metaphysische Befriedigung und Zufriedenheit, das einfache Dazugehören zu einer menschlichen Gemeinschaft<sup>162</sup>, die ihn innerhalb der marxistischen Bewegung sowohl zum Konformisten als auch zum Nonkonformisten werden ließ. Denn mit dem »Sprung aus den kleinen Gemeinschaften [...] in die größtmögliche revolutionäre Gemeinschaft«<sup>163</sup> findet nach Lukács das »große(s) Einsehen der großen Zwecklosigkeit«, das »große(s) Einsehen dessen, daß [...] alles vergebens war«<sup>164</sup> endlich Halt, einen Grund und ein Wozu. Das Sehnen geht nicht mehr ins Unendliche, sondern es glaubt endlich eine Erfüllung zu haben. Der »leere(n) Punkt in seiner Seele«<sup>165</sup>, den auszufüllen bisher nicht möglich schien, wird nun mit der Verheißung auf einen Umsturz ausgefüllt, durch den man aus dem Tragischen der eigenen Existenz heraustreten zu können glaubt. Im revolutionären Marxismus findet Lukács die wirkungsmächtigen Ideen, mit

<sup>160</sup> Georg Lukács: Tagebuch 1910–11. Berlin 1991. S. 40.

<sup>161</sup> Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft. Hrsg. von Karl August Kutzbach. Emsdetten (Westf.) 1974. S. 61.

<sup>162</sup> Siehe Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag. Berlin 1955. S. 214f.

<sup>163</sup> Siehe Istvan Eörsi: Der unliebsame Lukács. In: Sinn und Form 45(1993)3. S. 442.

<sup>164</sup> Georg Lukács: Briefwechsel 1902–1917. Hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete. Stuttgart 1982. S. 57.

<sup>165</sup> Ebenda.

denen sich der Möglichkeit nach eine nicht entfremdete Existenz für alle Menschen stiften läßt und die deshalb geglaubt werden können. Die marxistische Philosophie übernimmt dadurch die Funktion des Platzhalters von Gemeinschaftssinn in einem Zeitalter des Nihilismus, der durch das Fehlen jeglicher normativer Orientierungen charakterisiert ist. Die Ideologie der Hoffnung auf eine nichtentfremdete Welt wird dabei nicht nur durch eine Ästhetisierung der Philosophie und eine Ethisierung der Ästhetik, sondern gleichzeitig und in diesem Zusammenhang durch eine Politisierung der geschichtsphilosophischen Ästhetik geboren. Lukács radikalisiert zugleich die Ästhetisierung des Christentums Dostojewskis durch die Politisierung einer Ästhetik des Negativen hin zu einer negativen Politik, die durch radikale Kritik ein ganz Anderes realisieren zu können glaubt.

In diesem Zusammenhang war es für Lukács durchaus ein moralisches Problem, ob die Revolution ein Verbrechen ist und ob Revolutionäre Verbrechen begehen müssen oder gar Verbrecher sind<sup>166</sup>, aber praktisch-politisch war ihm klar, daß eine Revolution, die die Menschen von allem Bösen, Gewalttätigen, Verbrecherischen, von aller Sünde befreien soll, nicht ohne Verbrechen, nicht ohne Sünde, nicht ohne das Gewaltrecht des für alle Guten siegen kann.

Voraussetzung für die Erlösung ist die Sünde. In diesem Sinne ist die Sünde notwendig und unvermeidlich, wenn sie auch aus moralischen Gründen nicht gewollt werden darf. Nur der wird bewußt das Gute gestalten, der selbstbewußt das Böse realisiert. In der Revolution muß der Heilige zum Verbrecher, der Asket zum Sünder, der Freiheitsliebende zum Terroristen werden. Nur durch das Gesündigthaben kann er göttlich, kann er revolutionär sein. Zur Verwirklichung einer heiligen Sache, nämlich des Gottesstaates der Freien, Gleichen und Brüder, gehört das heilige Gefühl, für diese Sache böse sein zu müssen.

Die List der Vernunft realisiert sich also nicht ohne die Listigkeit Mephistos. Die Ethos der Vernunft ist eine »Luciferische Ethik«. <sup>167</sup> Dies Luciferische ist die metaphysische Begründung des Ästhetischen<sup>168</sup>, die

<sup>166</sup> Siehe Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft. Hrsg. von Karl August Kutzbach. Emsdetten (Westf.) 1974. S. 68f.

<sup>167</sup> Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Hrsg. von Evá Karádi und Erzsébet Vezér. Frankfurt am Main 1985. S. 202.

<sup>168</sup> Siehe Georg Lukács: Heidelberger Ästhetik (1916–1918). In: Georg Lukács Werke. Aus dem Nachlaß hrsg. von György Márkus und Frank Benseler. Bd. 17. Darmstadt, Neuwied 1974. S. 132.

konsequenterweise nicht nur den »Ästhetische[n] Wert des Verbrechens«<sup>169</sup> diskutieren muß, sondern die selbst das Ethos einer Ästhetik des Verbrechens zum Guten darstellt. Dies schließt für Lukács ein, daß zur Beseitigung der Ungerechtigkeiten, die eine Revolution verursachten, Leiden und Opfer gefordert werden können, die sogar größer sind als die, die die Revolution mitverursachten und die es uns problematisch erscheinen lassen, ob eine solche Revolution noch gerechtfertigt sein kann durch »das Gute«, das diese Leiden und Opfer fordert.

Das Ethos dieser revolutionären Vernunft fordert also, sich selbst für die Leiden und Sünden der Menschen verantwortlich zu machen, sie auf sich zu nehmen und sie als notwendig zu rechtfertigen. Der Revolutionär hat das Kreuz des luciferischen Heroismus der rücksichtslosen Güte zu tragen.<sup>170</sup> Das total Gute ist nur schonungslos zu erstreben, nur mit der Entschlossenheit eines schonungslosen kollektiven Willens zum Guten ist das Gute als Totalität zu verwirklichen. Dadurch wird das Luciferisch-Heldenhafte als Böses selbst überwunden. Die Pflicht definiert sich nicht mehr als einsamer Heroismus eines vereinzelt einzelnen, sondern »als Versuch, das Luciferisch-Heldenhafte auf dem Weg der Gemeinschaft (parakletisch = brüderlich) zu überwinden«.<sup>171</sup>

Demzufolge wußte József Lengyel über die Position der Gruppe der sogenannten Ethiker, derjenigen Gruppe, die mit Lukács zur Kommunistischen Partei gekommen waren, zu berichten: »Wir sind wie Judas. Unsere blutige Arbeit ist, Christus zu kreuzigen. Aber diese sündhafte Arbeit ist zugleich unsere Berufung; Christus wird erst durch den Tod am Kreuze Gott, und das sei notwendig, um die Welt erlösen zu können. Wir Kommunisten nehmen die Sünden der Welt auf uns, um dadurch die Welt zu erlösen.«<sup>172</sup> Diese Position entspricht aber der, die sich Lukács schon in seine Notizen zum geplanten Dostojewski-Buch erarbeitete. Dort heißt es: »Ausweg aus der Sünde: ›Mache dich selbst für die Sünden der Menschen verantwortlich.«<sup>173</sup>

<sup>169</sup> Georg Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Hrsg. von János C. Nyíri. Budapest 1985. S. 35.

<sup>170</sup> Siehe ebenda. S. 32.

<sup>171</sup> Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Hrsg. von Evá Karádi und Erzsébet Vezér. Frankfurt am Main 1985. S. 201.

<sup>172</sup> József Lengyel: Visegráder Strasse. Berlin 1959. S. 245.

<sup>173</sup> Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Hrsg. von Evá Karádi und Erzsébet Vezér. Frankfurt am Main 1985. S. 194. – Diese Forderung wird in »Taktik und Ethik« wie folgt konkretisiert: »Jeder, der sich gegenwärtig für den Kommunismus entscheidet, ist also verpflichtet, für jedes Menschenleben, das im Kampf für ihn um-

Wie es das Gewaltrecht des Guten erlaubt, das Mittel der Gewalt unbedingt zu billigen, um das Ziel der unentfremdeten Gemeinschaft zu erreichen<sup>174</sup>, so ist es dem, der ein Leben in Reinheit und Lauterkeit führt, möglich, durch Sünde zur Erlösung zu gelangen, ja ein solcher Edler, »dem Töten Sünde ist, darf töten«.<sup>175</sup> Diese Art mörderischer Güte ermöglicht das Gute, diese Art von Abbußen ermöglicht das Reinwerden, diese Art von Amoralität ermöglicht erst die Verwirklichung von Moralität, diese Art von Wahnsinn ermöglicht erst den eigentlichen Sinn.<sup>176</sup>

---

kommt, dieselbe individuelle Verantwortung zu tragen, als wenn er selbst alle getötet hätte. Aber alle, die sich der anderen Seite – der Verteidigung des Kapitalismus – anschließen, müssen für die Vernichtung in den sicherlich folgenden neuen imperialistischen Revanchekriegen, für die künftige Unterdrückung der Nationalitäten und Klassen die gleiche individuelle Verantwortung tragen. Ethisch kann sich keiner der Verantwortung mit der Begründung entziehen, daß er nur ein einzelner sei, von dem das Schicksal der Welt nicht abhinge. Dies kann man nicht nur objektiv niemals mit Sicherheit wissen, weil es immer möglich ist, daß er gerade vom einzelnen abhängt, sondern ein derartiges Denken wird auch durch das innerste Wesen der Ethik, durch Gewissen und Verantwortungsbewußtsein, unmöglich gemacht; wer nicht aus dieser Überlegung heraus entscheidet – sei er sonst auch ein noch so entwickeltes Wesen –, steht vom Standpunkt der Ethik auf dem Niveau eines primitiven, unbewußten Trieblebens.« Georg Lukács: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I. 1918–1920. Hrsg. von Jörg Kammler und Frank Benseler. Darmstadt, Neuwied 1975. S. 50.

<sup>174</sup> Für die konsequenten Vertreter des Gewaltrechts des Guten ist es daher klar, daß wer die Mittel infrage stellt, um das Gute zu erreichen, eigentlich nur auf verschämte Art und Weise das Ziel, also das Gute, problematisieren will.

<sup>175</sup> Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Hrsg. von Evá Karádi und Erzsébet Vezér. Frankfurt am Main 1985. S. 200. – In »Taktik und Ethik« heißt es konsequenterweise: »Morden ist nicht erlaubt, es ist eine unbedingte und unverzeihliche Schuld; es ›darf‹ zwar nicht, aber es ›muß‹ dennoch getan werden. [...] Nur die mörderische Tat des Menschen, der unerschütterlich und alle Zweifel ausschließend weiß, daß Mord unter keinen Umständen zu billigen ist, kann – tragisch – moralischer Natur sein. Um diesen Gedanken größter menschlicher Tragik mit den unnachahmlich schönen Worten von Hebbels ›Judith‹ auszudrücken: ›Und wenn Gott zwischen mich und die mir auferlegte Tat Sünde gesetzt hätte – wer bin ich, daß ich mich dieser entziehen könnte?‹« Georg Lukács: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I. 1918–1920. Hrsg. von Jörg Kammler und Frank Benseler. Darmstadt, Neuwied 1975. S. 53.

<sup>176</sup> Siehe ebenda. S. 202. – Zu den Widersinnigkeiten dieses Sinns gehört, daß der Gute, der ständig zwischen Sünde und Läuterung (durch Sünde) schwankt, selbst zur Erlösung durch das Böse verdammt ist und dadurch das Böse zur Erlösung wird. Er sühnt seine Schuld durch immer neue Sünde. Sein Terror soll die Tugend ermöglichen, dabei bemerkt er nicht, daß der Terror zur Tugend wird. Er praktiziert die letzte Gewalt, um alle Gewalt endlich aufzuheben und setzt dadurch neue Gewalt. Das unmoralische Morden, das zwar nicht getan werden darf, aber doch getan werden muß, erhält so sogar eine moralische Rechtfertigung.

Hinter dieser Auffassung steht natürlich die Überzeugung, daß das Böse durch den Erfolg gerechtfertigt wird, daß der Gewinn die Verluste aufwiegt und daß der Zweck die Mittel heiligt. In der verbrecherischen Tat wird dadurch das Gute zum Ereignis.

Zugleich hat aber der mit dem Gewaltrecht des Guten verbundene existentialistische Konsequentialismus, mit dem als richtig Erkannten ernst zu machen, das Ereignis in doppelter Bestimmung zur Voraussetzung: nämlich das Ereignis als erfolgreiche Revolution<sup>177</sup> – als Ermutigung von außen – und das Ereignis der Philosophie dieses Erfolges – als Beistand von innen. Nur durch das scheinbar problemlose Zusammenspiel beider Momente kann die von den Individuen per Gewissen verinnerlichte Moral aufgebrochen werden. Indem zunächst gewissenlos mit den geltenden moralischen Normen gebrochen wird, werden eine neue moralische Norm und ein neues Gewissen gesetzt. Dann aber stellt sich die Frage, ob, wenn das Gewaltrecht des Guten seine Funktion erfüllt hat, nämlich das Bestehende radikal zu verändern, es nicht selbst dahingehend radikal verändert werden müßte, daß es abgeschafft wird, nachdem die Zustände, die es erforderten, nicht mehr existieren. Besteht also der ethische Zweck des Gewaltrechts des Guten darin, sich selbst überflüssig zu machen?

Dies ist eine Frage, die auch Lukács nicht löste, die aber entscheidend für das Schicksal des Marxismus in diesem Jahrhundert wurde. Zwar war seine Verwirklichung nicht ohne dieses Gewaltrecht möglich. Jedoch seine Macht schwand, weil man sich an die historisch einmal erfolgreichen (bolshewistischen) Formen der Wahrnehmung dieses Rechts klammerte und weil man die Formen, mit der Macht im entscheidenden Augenblick er-

---

<sup>177</sup> In seiner konservativen Spielart wird dieser Gedanke von Robert Spaemann wie folgt ausformuliert: Für die revolutionäre Gewalt gibt es nur eine Legitimation – die nachträgliche, d. h. »den Sieg der Revolution« selbst. »Denn nur der Sieg der Revolution beweist, daß die Staatsgewalt nicht unwiderstehlich war. Die Unwiderstehlichkeit ist aber der einzige und hinreichende Rechtstitel für ihre Legitimität.« Selbst wenn man annimmt, daß »gesetzlose Gewalt das schlechthin Unvernünftige ist, hat der Staat die Wurzel seiner Legitimität darin, daß er sie verhindern kann. Kann er sie nicht verhindern, so entfällt seine Legitimität, und die revolutionäre Gewalt erweist sich eben dadurch, daß sie siegreich war, und nur dadurch, nachträglich als legitim. In der Tatsache, daß der Revolutionär, wenn er scheitert, hingerichtet wird, wenn er Erfolg hat, aber die oberste Macht besitzt, liegt also keine Ungerechtigkeit. Die Revolution wird durch ihren Erfolg ja gerechtfertigt, denn der Erfolg ist zugleich der Erweis der Ohnmacht der bestehenden Herrschaft, Gewalt zu verhindern. Diese Ohnmacht aber allein ist es, die die bestehende Herrschaft unrechtmäßig macht, weil sie Gehorsam verlangt, ohne schützen zu können.« Robert Spaemann: *Philosophische Essays*. Stuttgart 1994. S. 167.

obert wurde, mit denen gleichsetzte, wie Macht legitimerweise zu sichern und auszubauen wäre. In dieser Verwechslung begründet sich die falsche Identifizierung der Macht mit dem Gewaltrecht des Guten und der mit ihr verknüpften erfolgreichen, terroristischen, institutionalisierten Gewaltformen.

Wenn auch am Anfang einer Rechtsordnung ein Akt der Gewalt stehen kann<sup>178</sup>, dann muß das aber späterhin zur Konsequenz haben, daß die Gewalt rechtlichen Kodifizierungen und Kontrollen unterworfen wird. Eine souveräne Macht ist nur dauerhaft eine solche, wenn sie öffentlich, rechtlich und liberal verfaßt ist. Also auch wenn ein Staat durch das Gewaltrecht des Guten entstehen kann, so kann er darauf doch nicht beruhen. Das bedeutet jedoch, daß die Frage nach der Machtergreifung und die nach der Machterhaltung nicht zusammenfallen. Denn auch wenn man Lukács zugeibt, daß der Bolschewismus nur durch das Gewaltrecht des Guten an die Macht kommen konnte, bleibt die Frage, wie die errungende Macht über den Ausnahmezustand hinaus legitimerweise gesichert werden kann. Das aber hätte bedeutet, daß Lukács eine Lösung für das Bestimmungsverhältnis von Bolschewismus und Demokratie, von terroristischer Gewalt und freiheitlicher Verfassung, von Diktatur des Proletariats und demokratischem Rechtsstaat hätte finden müssen. Obgleich sich Lukács in seinem Gesamtwerk immer wieder bemühte, dieses Bestimmungsverhältnis auszuloten, so war es ihm doch aus systematischen Gründen unmöglich, eine Antwort auf die Frage zu geben, wie die entzweierenden Tendenzen der egalitären bürgerlichen Gesellschaft aufzuheben sind, ohne daß die Emanzipation der Individuen in einer substantiellen Form der Sittlichkeit aufgehoben wird.

Da Lukács in seiner politischen Philosophie dazu neigte, die gewalttätige, offen brutale Entstehung angeblich nichtentfremdeter Gesellschaftsstrukturen im Sozialismus als ursprüngliche Akkumulation des Kommunismus im Realsozialismus mit dem Gewaltrecht des Guten zu apologetisieren, konnte er diese Problematik nicht lösen. Analog zu Marx, Engels und Lenin hat auch Lukács in seiner Philosophie keinen Platz für die negativen Freiheiten, die politischen Institutionen und für die Funktionsweise einer prozeduralistischen Demokratie. Daher hat er auch mit seinem Übergang von

---

<sup>178</sup> In dem Aufsatz »Rechtsordnung und Gewalt« bemerkt Lukács: »Freilich haben wir gewußt und auch verkündet, daß diese neue Weltordnung – wie jede Gesellschaftsordnung – nur durch Gewalt zustande kommen kann.« Georg Lukács: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I. 1918–1920. Hrsg. von Jörg Kammler und Frank Benseler. Darmstadt, Neuwied 1975. S. 41.



»Kant zu Hegel« das Problem der Institutionalisierung der Freiheit in der modernen Welt nicht im Sinn eines kapitalismuskritischen Demokratiebegriffs gelöst, sondern dieses Problem bloß exekutiert. Der Preis »für diese Vernachlässigung der politischen Freiheit im marxistischen Denken war hoch, wie wir wissen; die Gesellschaften, die seine Utopie von der Theorie in die Praxis zu übersetzen versuchten, waren am Ende repressiver als der Hegelsche Staat es hätte sein können.«<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> Alfred Wellmer: Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge. Frankfurt am Main 1993. S. 29.

## Zu den Autoren dieses Heftes

*Volker Caysa*, geb. 1957, Studium der Philosophie in Leipzig, unterrichtet dort Geschichte der Philosophie und Sportphilosophie. Publikationen: »Hoffnung kann enttäuscht werden«. Ernst Bloch in Leipzig« (gemeinsam mit P. Caysa, K.-D. Eichler, E. Uhl), Frankfurt am Main 1992; »Das Seyn entwerfen. Die negative Metaphysik Martin Heideggers«, Frankfurt am Main u. a. 1994. Herausgeber: u. a. »Praxis – Vernunft – Gemeinschaft. Auf der Suche nach einer anderen Vernunft« (gemeinsam mit K.-D. Eichler), Weinheim 1994; »Sport ist ist Mord. Texte zur Abwehr körperlicher Betätigung«, Leipzig 1996; »Philosophiegeschichte und Hermeneutik«, Leipzig 1996 (gemeinsam mit K.-D. Eichler); »Sportphilosophie«, Leipzig 1997; »Auf der Suche nach dem Citoyen. Konzepte der Citoyenität«, Frankfurt am Main u. a. 1997.

*Udo Tietz*, geb. 1953, Studium der Konstruktionsmittelentwicklung in Karl-Marx-Stadt (heute Chemnitz), dann der Philosophie in Leipzig. Von 1983–1990 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Akademie der Wissenschaften der DDR (Zentralinstitut für Philosophie). 1989 Dissertation zum Thema »Ästhetik und Geschichte. Zur Entstehung und Genesis der geschichtsphilosophischen Auffassungen des frühen Georg Lukács«. 1991–1996 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Humboldt-Universität zu Berlin, Bereich Theoretische Philosophie. Publikationen: J. Ritsos: »Die Mondscheinsonate«, 1988; »Ausdrückliche Klage aus der inneren Immigration« (beides gemeinsam mit A. Kutulas); »Moderne versus Postmoderne«, INITIAL Heft 4/1991; »Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Sicht«, Berlin 1995; »Ethik und Politik«, INITIAL Heft 2/1995; »Marxdeutungen nach dem Funeral«, INITIAL Heft 1/2/1997. Zahlreiche Aufsätze in Büchern, Lexika und Fachzeitschriften zur Phänomenologie, Hermeneutik, zur analytischen und postanalytischen Sprachphilosophie, zur Ethik und Diskurstheorie sowie zu Lukács, Brecht und Marx.

# Lieferbare Veröffentlichungen der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen

(Stand April 1997)

**Ansichten zur Geschichte der DDR. Band V.** Im Auftrag der PDS/Linke Liste im Deutschen Bundestag und des Rosa-Luxemburg-Vereins e. V. Leipzig hrsg. von Jochen Cerny, Dietmar Keller und Manfred Neuhaus. Bonn, Berlin 1994. 177 S. [Enthält: Vorwort S. 7–8. – Dieter Wittich: Ideologische, methodische und pragmatische Aspekte des Berichtes der Enquete-Kommission. S. 9–18. – Stefan Bollinger: »Geschichtsaufarbeitung« – Machtinstrument oder Erkenntnishilfe? Einige Anmerkungen. S. 19–28. – Günter Benser: Bundestagsdrucksache 12/7820 – auch methodisch ein Dokument voller Widersprüche. S. 29–39. – Harald Neubert: Die Vorgeschichte der deutschen Zweistaatlichkeit im internationalen Bedingungsgefüge (Thesen). S. 41–48. – Jürgen Hofmann: Deutschlandpolitik als bundesdeutsche Einbahnstraße. Nachtrag zu einem defizitären Kapitel des Abschlußberichtes. S. 49–67. – Hans Jürgen Friederici: Das Thema »Antifaschismus« im Enquete-Bericht – Kritische Anmerkungen. S. 69–75. – Jörn Schüttrumpf: Einige ungeplante und trotzdem nicht vermeidbare Bemerkungen zu Hans Jürgen Friederici. S. 77–80. – Manfred Weißbeker: Nachdenken über den Antifaschismus. S. 81–98. – Ernst Wurl: Die »SED-Diktatur«. Überlegungen im Kontext einer Kritik des Begriffs aus dem Bericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages. S. 99–121. – Walter Friedrich: Regierte die SED ständig gegen die Mehrheit des Volkes? S. 123–147. – Volkmar Schöneburg: Rechtsstaat versus Unrechtsstaat? Vier Argumente gegen eine Schwarz-Weiß-Klassifikation. S. 149–161. – Bernd Okun: Inwieweit ist der Herbst 1989 »identitätssiftend« für das vereinte Deutschland? Einige Überlegungen. S. 163–168. – Autorenverzeichnis für Band V. S. 169. – Inhaltsverzeichnis für die Bände I–V. S. 171–177.]

**Rußland & Europa. Historische und kulturelle Aspekte eines Jahrhundertproblems.** Im Auftrag des Rosa-Luxemburg-Vereins e. V. Leipzig, des Jenaer Forums für Bildung und Wissenschaft e. V. und der Thüringischen Freundschaftsgesellschaft e. V. hrsg. von Michael Wegner, Claus Remer und Erhard Hexelschneider. Leipzig 1995. 325 S. [Enthält: Michael Wegner: Vorbemerkung. S. 9–11. – Manfred Weißbecker: Eröffnung der Tagung »Rußland und Europa – Historische und kulturelle Aspekte eines Jahrhundertproblems«. S. 13–15. – Michael Wegner: Die »Russische Idee« – Geschichte und Wirkung. S. 17–33. – Horst Schmidt: Auf der Suche nach Orientierung. Russische Autoren am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts. S. 35–48. – Erhard Hexelschneider: Europa und Rußland in zeitgenössischen Reiseberichten von Fonwisin bis A. Turgenjew. S. 49–63. – Elena Annenkowa: Rußland und der Westen in der Konzeption N. W. Gogols und der Slawophilen. S. 65–89. – Gregor Schwirtz: Gedanken zum »Westlertum« Iwan Turgenjews. S. 91–99. – Christa Kouschil: Das »Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland«

(1841–1867) als Quelle für das Rußlandbild deutscher Gelehrter. S. 101–120. – Sonja Striegnitz: »... um direkt an die lebenden Quellen des neuesten philosophischen Denkens in Europa zu gelangen«. Zu den philosophischen Studien von Viktor Michailowitsch Tschernow. S. 121–135. – Egbert Lemcke: Das Verhältnis von Freiheit und Macht – ein Grundproblem im Schaffen von B. N. Tschitscherin. S. 137–151. – Lutz-Dieter Behrendt: M. N. Pokrowski über das Verhältnis von Rußland und Europa. S. 153–160. – Erhard John: Rußland und Europa – Rußland in Europa. Alternative oder dialektische Einheit. S. 161–167. – Wolfram Wette: Rußlandbilder der Deutschen im 20. Jahrhundert. Kristallisationspunkte, Haupt- und Nebenlinien. S. 169–179. – Wolfgang Ruge: Europäische und russische Exportgüter: Ideen, Kriege, Revolutionen. S. 181–193. – Michael Hagemeyer: Die »Protokolle der Weisen von Zion«. Einige Bemerkungen zur Herkunft und zur aktuellen Rezeption. S. 195–206. – Frank Haney: Russischer Kosmismus und europäische Wissenschaft. S. 207–224. – Claus Remer: Zum Ukrainebild in Deutschland vom 19. zum 20. Jahrhundert. S. 225–243. – Werner Fritsch: Zum Rußlandbild linksdemokratischer Intellektueller in der Weimarer Republik. S. 245–253. – Manfred Weißbecker: Großmacht- und kriegsbesessen. Hitlers rassistisches Rußlandbild und die Folgen. S. 255–267. – Paul Heider: Der Bolschewismus – eine Hauptlinie im prosowjetischen Rußlandbild deutscher Kommunisten und Antifaschisten. S. 269–279. – Holger Politt: Der Schatten des östlichen Nachbarn. Versuch über polnische Schwierigkeiten. S. 281–293. – Horst Fliege: Der Menschlichkeit verpflichtet – Wirkungen russischer Literatur im 20. Jahrhundert. S. 295–301. – Katja Lebedewa: Neoslavophile Tendenzen in der russischen Gegenwartskultur als Seismograph von Modernisierungskonflikten. S. 303–313. – Autorenverzeichnis. S. 315–316. – Personenverzeichnis. S. 317–325.]

**»Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt...« Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov.** Hrsg. von Manfred Neuhaus und Hemut Seidel in Verbindung mit Gerald Diesener und Matthias Middell. Leipzig 1995. 262 S. [Enthält: Vorbemerkungen der Herausgeber. S. 7. – Walter Markov: Wieviel Leben lebt der Mensch? S. 9–10. – Grußworte zur Eröffnung des Walter-Markov-Colloquiums am 16. April 1994 in Leipzig. S. 11–14. – Walter Grab: Walter Markovs Weg und Werk. S. 17–21. – Manfred Kossok: Walter Markov. S. 23–31. – Hannes Schmidt: Erinnerungen an Walter Markovs Wirken in den Jahren 1935 und 1936. S. 33–34. – Herbert Bartholmes: Erinnerungen an Walter Markov 1945–1949. S. 35–39. – Eberhard Wächtler: Erinnerungen an die Fachrichtung Geschichte der Universität Leipzig im Jahre 1951. S. 41–44. – Veit Didczuneit: Walter Markov und die SED-Bezirksleitung Leipzig im Dezember 1956. S. 45–47. – Peter Sebald: Das Markovsche »atmosphärische Umfeld«. S. 49–51. – Bärbel Plötner: Erinnerungen an Walter Markov. Gedankensplitter zum Kolloquium »Jakobinismus und Volksbewegung« zu Ehren seines 80. Geburtstages im Oktober 1989. S. 53–57. – Werner Bramke: »Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt...«. Walter Markov und die Widerstandsforschung in der DDR. S. 59–63. – Volker Külow: Von Holzhausen nach Summt. Anmerkungen zum letzten Lebensabschnitt Walter Markovs. S. 65–66. – Jean Suret-Canale: Hommage à Walter Markov. S. 67–68. – Fernand L’Huillier: Souvenirs personnels. S. 69. – Ernstgert Kalbe: Und der schwierige Balkan blieb immer im Blick. S. 73–80. – Werner Bahner: Zu einigen spezifischen Aspekten der rumänischen Aufklärung in Siebenbürgen. S. 81–83. – Erhard Hexelschneider: Markov liest Karamsin – eine Miscelle. S. 85–89. – Georg G. Iggers: Einige Bemerkungen zum historischen Denken und zur Geschichtsschreibung im 18. Jahrhundert in Europa. S. 93–104. – Werner Berthold: Walter Markov zur Geschichte und zu Perspek-

tiven der deutschen Geschichtswissenschaft. S. 105–111. – Matthias Middell: »Gelesen, aber ehrlich gesagt nicht für marxistisch gehalten!« Walter Markov in der DDR-Geschichtswissenschaft. S. 113–126. – Wolfgang Küttler: »Weltgeschichte im Revolutionsquadrat«. Zu Theorieauffassung und Geschichtskonzeption Walter Markovs. S. 127–139. – Michail N. Maschkin: Walter Markov als Universalhistoriker. S. 141–142. – Rigobert Günther: Walter Markovs Forschungsbreite und einige spezielle Probleme des Übergangs von der Antike zum Mittelalter in Westeuropa. S. 143. – Katharina Middell: »Im Niemandsland jenseits von Marat«. Walter Markov über »legitime« und »illegitime« Linke in der Französischen Revolution. S. 147–153. – Waltraud Seidel-Höppner und Joachim Höppner: »Die Freiheiten des Priesters Roux« und die Sozialismus-Forschung. S. 155–163. – Walter Schmidt: Walter Markov und die 1848er Revolutionsforschung in der DDR. S. 165–175. – Hans Jürgen Friederici: Zum Vorlesungszyklus »Geschichte der Revolutionen der Neuzeit«. S. 179–182. – Lothar Rathmann: Walter Markov und die »farbigen Kontinente«. Persönliche Reminiszzenzen. S. 183–186. – Hans Piazza: Von der Totalität der Geschichte. S. 187–189. – Sarkis Latchinian: Die nationale Befreiungsbewegung im Werk Walter Markovs. S. 191–193. – Dieter Wittich: Wie berechtigt ist die Metapher »wissenschaftliche Revolution«? S. 197–202. – Hermann Klenner: Rechtsentwicklung von Unten versus Rechtsentwicklung von Oben. Hommage à Walter Markov. S. 203–206. – Uwe-Jens Heuer: Wissenschaft, Politik und Moral gestern und heute. Überlegungen und Erfahrungen. S. 207–212. – Wolfgang Eichhorn: Überlegungen zum Vico-Theorem. S. 213–219. – Klaus-Dieter Eichler: Utopie und Geschichte. Anmerkungen zu Walter Markov und Ernst Bloch. S. 221–236. – Volker Caysa: Wider das klassizistische Ende des Romans. Anmerkungen zu Walter Markov und Georg Lukács. S. 237–248. – Ausgewählte Veröffentlichungen über Walter Markov. S. 251–252. – Personenverzeichnis. S. 253–259. – Autorenverzeichnis. S. 261–262.]

**Walter Friedrich und Peter Förster: Jugend im Osten. Politische Mentalität im Wandel.** Hrsg. vom Rosa-Luxemburg-Verein e. V. Leipzig und dem Kommunalpolitischen Forum Sachsen e. V. Leipzig 1996. 216 S.

**Michael Meyen: Leipzigs bürgerliche Presse in der Weimarer Republik. Wechselbeziehungen zwischen gesellschaftlichem Wandel und Presseentwicklung.** Leipzig 1996. 325 S. (Hochschulschriften des Rosa-Luxemburg-Vereins.)

**SPD – PDS. Stagnation statt Aufbruch – das Jahr 1995.** Mit einem Anhang: Über SPD, PDS und linke Mehrheiten von Roland Claus. Hrsg. im Auftrag des Politikwissenschaftlichen Arbeitskreises des Rosa-Luxemburg-Vereins e. V. und der Leipziger Gesellschaft für Politik und Zeitgeschichte e. V. Leipzig 1996. 148 S.

**Menschen ohne Hoffnung. Materialien des Symposiums vom 18. und 19. Juni 1993 in Berlin.** Veranstalter: Gesellschaftsanalyse und Politische Bildung e. V. Berlin, Rosa-Luxemburg-Verein e. V. Leipzig, Zeitgenössische Osteuropaforschung e. V. Im Auftrag des Rosa-Luxemburg-Vereins in Verbindung mit Gesellschaftsanalyse und Politische Bildung e. V. hrsg. von Birgit Schliewenz und Cornelia Domaschke. Leipzig 1996. 192 S. [Enthält: Vorwort. S. 7–8. – Birgit Schliewenz: Einführungsbeitrag für das Symposium »Menschen ohne Hoffnung – Flucht aus Europa«. S. 9–18. – Eugen Faude: Ökonomische Probleme in der GUS als Fluchtursachen. S. 19–30. – Mario Keßler: Zur Emigration osteuropäischer

Juden – historische Hintergründe und aktuelle Probleme am Beispiel Rußlands. S. 31–40. – Kirstin Knittel: Aktuelle Probleme der Rußlanddeutschen – Vor-Ort-Bericht. S. 40–45. – Ernstgert Kalbe: Historische Aspekte nationaler Identitätssuche und nationaler Konflikte in Südosteuropa, insbesondere im ehemaligen Jugoslawien. Thesen. S. 47–63. – Zlatomir Popovic: Das Schicksal der nationalen Staaten im Zeitalter des Sieges der nationalen Idee (Auszüge aus dem Konferenzbeitrag). S. 63–71. – Christof Kaiser: Migration und »Rumänisierung« – Emigration und Binnenmigration in der Geschichte Rumäniens. S. 71–92. – Ulrich Clauder: Emigration/Brain drain in der Tschechischen und Slowakischen Republik sowie Reaktionen in beiden Ländern auf die Abschottungspolitik der deutschen Regierung. Thesen. S. 93–99. – Ewa Helias: Deutsch-polnische Arbeitsmigration auf Basis der legalen Beschäftigungsmöglichkeiten. S. 99–113. – Norbert Cyrus: Polnisch-deutsche Arbeitsmigration: Skizze eines Systems ausdifferenzierter Pendelmigration. S. 114–130. – Heidemarie Englert: Minderheiten in Ungarn. S. 130–143. – Burkhard Wagner, Horst Giese, Oswald Kasper: Die Asyldebatte in Deutschland. S. 145–167. – Beate Beyer: Zur Situation von Flüchtlingen in Berlin. S. 168–180.]

**Literaturhistorische Streifzüge. Für Hans Mayer von Schülern der Leipziger Zeit.** Hrsg. von Alfred Klein, Klaus Pezold und Werner Schubert. Leipzig 1996. 312 S. [Enthält: Vorwort. S. 7–10. – Walter Dietze: Zur aktuellen Rezeption althebräischer Literatur. S. 11–31. – Kurt Schnelle: »Ich versprach, dir einmal Spanisch zu kommen«. S. 33–78. – Siegfried Streller: Staats- und Rechtsauffassung Andreas Gryphius' in »Carolus Stuardus« und »Aemilius Paulus Papianus«. S. 79–97. – Werner Schubert: Mythos und Realität des »klassischen« Weimar. S. 99–116. – Günter Mieth: Das »Iduna«-Projekt Friedrich Hölderlins. S. 117–132. – Helmut Richter: Jugenderfahrung im Alterswerk Theodor Fontanes. S. 133–178. – Günter Albus: »Krieg im Alltag«. Wilhelm Buschs Bildverserzählungen. S. 179–198. – Alfred Klein: »Die Stimme spricht«. Anmerkungen zu einem Gedichtband von Karl Wolfskehl (1869–1948). S. 199–219. – Horst Nalewski: Max Kommerell, der unzüftige Germanist. S. 221–241. – Friedrich Albrecht: Zur Gliederung des epischen Raumes bei Anna Seghers. S. 243–254. – Irmfried Hiebel: »Je dunkler die Nacht, desto heller die Sterne«. Anmerkungen zu einem vergessenen Buch Friedrich Schlotterbecks. S. 255–265. – Klaus Pezold: Friedrich Dürrenmatts »Turmbau«. Selbstbetrachtung und Weltanschauung am Ende des 20. Jahrhunderts. S. 267–276. – Joachim Pötschke: »Entlang des Flusses« und »Spektakel um den Mikrofish«. Anmerkungen zu Sprachpflege und Sprachkultur. S. 277–302. – Autorenverzeichnis. S. 303. – Namenverzeichnis. S. 305–312.]

### »**Texte zur politischen Bildung**«

*Heft 2:* Reimar Gilsenbach/Joachim S. Hohmann: Beiträge zur Geschichte der Sinti und Roma. Mit einem Titelfoto von Christiane Eisler und einer Besprechung von Ulrich Heinemann. Leipzig 1992. 51 S.

*Heft 4:* Bärbel Bergmann: Arbeitsunsicherheit. Erleben und Bewältigen. Eine Studie aus dem Raum Dresden. Leipzig 1993. 44 S.

*Heft 5:* Uta Schlegel: Politische Einstellungen ostdeutscher Frauen im Wandel. Leipzig 1993. 60 S.

*Heft 6:* Walter Poeggel: Deutsch-polnische Nachbarschaft. Die Verträge über Grenzen und gute Nachbarschaft – Grundlage für ein konstruktives Verhältnis zwischen Deutschland und Polen. Leipzig 1993. 74 S.

*Heft 8:* Landwirtschaft in den neuen Bundesländern. Leipzig 1994. 58 S. [Enthält: Otto Rosenkranz: Die Landwirtschaft in den neuen Bundesländern. Was war – was ist – was wird sein? S. 5–38. – Gerhard Müller: Die Strukturkrise in der Landwirtschaft Westeuropas und die Chancen für die Landwirtschaft in den neuen Bundesländern. S. 39–52.]

*Heft 9:* Gunhild Korfes: Zur Jugendgewalt in den neuen Bundesländern – Ergebnisse soziologischer Forschung. Leipzig 1994. 89 S.

*Heft 11:* Beiträge zur Geschichte des Warschauer Ghettos. Leipzig 1994. 67 S. [Enthält: Marian Feldman: Der Aufstand im Warschauer Ghetto. S. 5–15. – Eva Seeber: Das Ghetto von Warschau. Von der Ausgrenzung zum Völkermord. S. 17–58. [Für den Druck bearbeitete und ergänzte Fassungen der Vorträge, die die Verfasser auf der Gedenkveranstaltung des Polnischen Instituts Leipzig, der Israelitischen Religionsgemeinde zu Leipzig, des Bundes der Antifaschisten und des Rosa-Luxemburg-Vereins am 28. April 1993 aus Anlaß des 50. Jahrestages des Aufstandes im Warschauer Ghetto gehalten haben.] – Ausgewählte Veröffentlichungen über das Warschauer Ghetto S. 59–61.]

*Heft 12:* Joachim Tesch: Ziele und Wege der Wohnungsbauförderung. Leipzig 1994. 39 S.

*Heft 13:* Eva-Maria und Lothar Elsner: Ausländerpolitik und Ausländerfeindschaft in der DDR (1949–1990). Leipzig 1994. 92 S.

*Heft 14:* Jürgen Becher: Wohnen und Mietrecht. Ausgewählte Probleme in Ostdeutschland. Leipzig 1994. 41 S.

*Heft 15:* Sarkis Latchinian: »Maastricht« – Hoffnung für Europa? Fehlentwicklungen der europäischen Wirtschafts- und Währungsunion. Leipzig 1994. 47 S.

*Heft 16:* Antisemitismus und Massenmord. Beiträge zur Geschichte der Judenverfolgung von Helmut Eschwege, Nora Goldenbogen, Karl-Heinz Gräfe, Kurt Pätzold, Horst Schneider und Gustav Seeber. Leipzig 1994. 89 S. [Enthält: Nora Goldenbogen: Zum Geleit. S. 5–6. – Gustav Seeber: Zum Kampf der deutschen Sozialdemokratie gegen den Antisemitismus im Kaiserreich. S. 7–16. – Karl-Heinz Gräfe: Stalinismus und Antisemitismus in der UdSSR der 20er und 30er Jahre. S. 17–23. – Horst Schneider: Pogromnacht in Dresden. S. 25–30. – Kurt Pätzold: »Die vorbereitenden Arbeiten sind eingeleitet«. Die Wannsee-Konferenz am 20. Januar 1942. S. 31–50. – Helmut Eschwege: Zur Deportation alter Juden mit »Heimeinkaufsverträgen« 1942–1945. S. 51–73. – Nora Goldenbogen: »Schonungslos den kranken Kern aufdecken...«. Zu Problemen des Antisemitismus und seiner Rolle in den »Säuberungen« in Sachsen 1949–1953. S. 75–83.]

*Heft 17:* Walter Poeggel: Der deutsch-tschechoslowakische Nachbarschaftsvertrag als Ausgangspunkt einer neuen Ära in den gegenseitigen Beziehungen. Leipzig 1994. 59 S.

*Heft 18:* Kurt Finker: 20. Juli 1944–20. Juli 1994. Eine notwendige Nachbetrachtung. Leipzig 1995. 88 S.

*Heft 19:* Werner Bramke: Carl Goerdeler und Leipzig. Leipzig 1995. 92 S.

*Heft 20:* Walter Poeggel: Der Völkerbund als zwischenstaatliche Organisation für den Weltfrieden und die Haltung Deutschlands. Zum 75. Jahrestag der Gründung des Völkerbundes. Leipzig 1995. 66 S.

*Heft 21:* Sarkis Latchinian: »Maastricht – eine Fehlkonstruktion für Europa. Studie zur geplanten europäischen Währungsunion. Leipzig 1996. 79 S.

*Heft 22:* Andrea Fischer-Tahir und Christian Pommerening: Zwischen Aufstand und Flucht. Zur jüngeren Geschichte Irakisch-Kurdistans. Leipzig 1996. 106 S.

### »Texte zur Literatur«

*Heft 2:* Verbrannt, verboten, verbannt. Vergessen? Zum 60. Jahrestag der Bücherverbrennung von 1933. Leipzig 1995. 76 S. [Enthält: Vorbemerkung. S. 5. – Alfred Klein: Vernichtungssymbol und Mobilmachungssignal. Zum ideologiegeschichtlichen Ort der Bücherverbrennung vom 10. Mai 1933. S. 7–28. – Hans Jürgen Friederici: Bücherverbote und Bücherverbannung in der Buchstadt Leipzig. S. 29–36. – Anneliese Feurich: Erinnerung an Karl Barth. S. 37–38. – Wolfgang U. Schütte: Bücherverbrennung 1933 und Büchervernichtung 1989/1990. S. 39–41. – Juliane Krummsdorf: Probleme einer Bibliothekarin im Umgang mit Schwarzen Listen, Schandpfahl und Autodafé. S. 42–46. – Frank Andert: Tucholsky auf den Müll? S. 47–51. – Rahel Springer: Der Verlust von Büchern war schmerzlicher als der von Möbeln. S. 52–53. – Rudolf Scholz: Rede anlässlich der Eröffnung der Ausstellung »Verbrannt, verboten, verbannt. Vergessen?« S. 55–63. – Personalia. S. 65–70.]

### »Texte zur Philosophie«

*Heft 1:* Eva J. Engel: Moses Mendelssohns Briefwechsel mit Lessing, Abbt und Iselin. Leipzig 1994. 42 S. [Enthält: Helmut Seidel: Zum Geleit. S. 5. – Eva J. Engel: Moses Mendelssohns Briefwechsel mit Lessing, Abbt und Iselin. S. 9–34. – Zur Autorin dieses Heftes. S. 35. – Debatten, Kolloquia und Vorträge im Philosophischen Arbeitskreis. S. 37–38.]

*Heft 2:* Claus Träger: Johann Gottfried Herder und der Fortschritt als Beförderung der Humanität. Leipzig 1996. 35 S.

### »Texte zur Hochschulpolitik«

*Heft 1:* 4. Alternativer Hochschultag (11. März 1995). Leipzig 1995. 124 S. [Enthält: Vorwort. S. 5. – Torsten Bultmann: Zu den Thesen »Hochschule als gesellschaftliches Risiko« des Bundes demokratischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler. S. 7–11. – Markus Gunkel: Die gesellschaftlichen Widersprüche bleiben ausgeblendet. Zwei kritische Bemerkungen zu den Thesen des BdWi »Hochschule als gesellschaftliches Risiko«. S. 13–17. – Barbara Höll: Frauen in der Wissenschaft. S. 19–21. – Astrid Franzke: Frauen unter Hochschulgesetzen. Bilanz, Grenzen, Auswege. S. 23–33. – Rainer Rilling: Mit der Datenauto-bahn in den Elfenbeinturm? Was Hochschulpolitik mit G-7, World Wide Web und nicht nur mit der PDS zu tun hat. S. 35–40. – Peter Döge und Brigitte Fenner: Orientierungspunkte und Leitlinien einer sozial-ökologischen Umgestaltung der Forschungs- und Technologiepolitik. S. 41–56. – Peer Pasternack: Die Zusammenführung der Defizite. Zu Risiken und Nebenwirkungen des ostdeutschen Wissenschaftsumbaus. S. 57–64. – Siegfried Kiel: Zu dominierenden Wertungen der konservativen Hochschulerneuerung. S. 65–70. – Ludwig Elm: Aufarbeitung von Vergangenem als Zukunftsaufgabe der Hohen Schulen. S. 71–80. – Werner Bramke: Landeshochschulpolitik zwischen Vision und mittelfristigem Ansatz. S. 81–88. – Uwe Hirschfeld: Politikwissenschaft an ostdeutschen Fachbereichen und Hochschulen für Sozialarbeit. Vertane Chancen, Stand und mögliche Perspektiven S. 89–97. – Werner Grahn: Hochschulen und Staat in Thüringen. S. 99–101. – Andreas Trunschke: Brandenburgische Hochschulreförmchen in der Krise. S. 103–114.]



### »Osteuropa in Tradition und Wandel«

*Heft 2: Zwischen sozialer Transformation und nationaler Identifikation (I).* Leipzig 1995. 88 S. [Enthält: Zum Geleit. S. 5. – Erhard Crome: Vergleichende Osteuropaforschung. Einige methodische und theoretische Aspekte. S. 7–17. – Eckart Mehls: Zum Transformationsprozeß in Polen. Bemerkungen eines Historikers. S. 19–35. – Bernd Koenitz: »Wir sind ein kleines Volk«. Zu den Existenzbedingungen der tschechischen Nation und ihren Wirkungen. S. 37–53. – Dietmar Endler: Südslawische Literaturen im Spannungsfeld zwischen nationaler Identitätssuche und zwischennationalen Gemeinsamkeiten. S. 55–69. – Olaf Kirchner: Kolloquia des Leipziger Gesprächskreises Osteuropa. S. 71–76. – Zu den Autoren dieses Heftes. S. 77–78. – Kolloquia der Gesellschaft für Kulturosoziologie für 1996. S. 79.]

### »Rohrbacher Manuskripte«

*Heft 1: Globale Probleme im Meinungsstreit.* Leipzig 1995. 84 S. [Enthält: Vorwort. S. 5–7. – Rudolf Rochhausen: Ist unser Planet noch zu retten? S. 9–32. – Gerhard Poppei: Die globalen Dimensionen der Energie. S. 33–47. – Gerhard Gruhn: Alternative Energien. S. 49–58. – Reinhard Grienig: Globale Zivilisationskrise – gibt es einen Ausweg? S. 59–67. – Manfred Jödecke: Dialog als lokales Problem (menschlichen) Überlebens. S. 69–72. – Kurt Reiprich: Wissenschaft und Wert. S. 73–78.– Zu den Autoren dieses Heftes. S. 79.]

*Heft 2: Beiträge zur Methodologie der Wissenschaften.* Leipzig 1996. 112 S. [Enthält: Vorwort. S. 5–7. – Rudolf Rochhausen: Gibt es einen methodologischen Dualismus zwischen Natur- und »Geisteswissenschaften«? S. 9–19. – Wolfgang Jantzen: Diagnostik, Dialog und Rehistorisierung: Methodologische Bemerkungen im Zusammenhang von Erklären und Verstehen im diagnostischen Prozeß. S. 21–40. – Manfred Jödecke: Paradigmenwechsel in der Sonderpädagogik oder wider den methodischen Reduktionismus. S. 41–48. – Horst Pickert: Methoden in der Philosophischen Anthropologie der Gegenwart. S. 49–58. – Gerhard Poppei: Entwicklung und Entropie. Selbstorganisation, Strukturbildung und Entropieproduktion. Reflexionen über ein womöglich allgemeingültiges Prinzip. S. 59–69. – Hans Eigler: Methoden bei der Entwicklung und Überleitung mikroelektronischer Bauelemente und Mikrosysteme und ihr Gültigkeitsbereich. S. 71–80. – Jan-Peter Domschke: Die Rezeption philosophischer Auffassungen von Natur- und Technikwissenschaftlern in der Philosophie. S. 81–90. – Roland Opitz: Russische Schriftsteller in der deutschen Emigration. S. 91–101.]