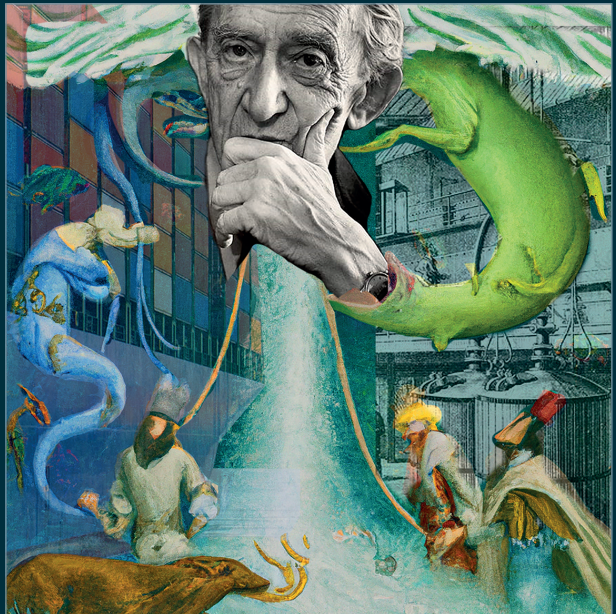


Dannemann | Schäfer | Schiller [Hrsg.]

Staat und Revolution bei Georg Lukács

STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos

<https://doi.org/10.5771/9783748918523>

Generiert durch Ulisse Dogà, am 21.12.2023, 18:08:06.

Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Wissenschaftlicher Beirat:

Andreas Anter, Erfurt

Horst Bredekamp, Berlin

Norbert Campagna, Luxemburg

Oliver Hidalgo, Passau

Sebastian Huhnholz, Hannover

Florian Meinel, Göttingen

Herfried Münkler, Berlin

Henning Ottmann, München

Walter Pauly, Jena

Wolfram Pyta, Stuttgart

Volker Reinhardt, Fribourg

Peter Schröder, London

Kazuhiro Takii, Kyoto

Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Rio de Janeiro

Loïc Wacquant, Berkeley

Barbara Zehnpfennig, Passau

Moshe Zimmermann, Jerusalem

Staatsverständnisse | Understanding the State

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 173

Rüdiger Dannemann | Gregor Schäfer
Hans-Ernst Schiller [Hrsg.]

Staat und Revolution bei Georg Lukács



Nomos

<https://doi.org/10.5771/9783748918523>

Generiert durch Ulisse Dogà, am 21.12.2023, 18:08:06.

Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Titelbild von Hans Stützer unter Verwendung eines Fotos von Demeter Balla.
© Hans Stützer, Zsolt Hegyi

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7560-1325-8 (Print)

ISBN 978-3-7489-1852-3 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2023

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2023. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die „Entgrenzung der Staatenwelt“ jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien früherer und heutiger Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema „Wiederaneignung der Klassiker“ immer wieder zurückzukommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den zeitgenössischen Staatstheoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer voneinander zu trennen sind. Auch die Verstrickung Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen und Philosophinnen, sondern auch an Geistes- und Sozialwissenschaftler bzw. -wissenschaftlerinnen. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. Auf diese Weise wird der Leser/die Leserin direkt mit dem Problem konfrontiert, den Staat zu verstehen.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Throughout the course of history, our understanding of the state has fundamentally changed time and again. It appears as though we are witnessing a development which will culminate in the dissolution of the territorially defined nation state as we know it, for globalisation is not only leading to changes in the economy and technology, but also, and above all, affects statehood. It is doubtful, however, whether the erosion of borders worldwide will lead to a global state, but what is perhaps of greater interest are the ideas of state theorists, whose models, theories and utopias offer us an insight into how different understandings of the state have emerged and changed, processes which neither began with globalisation, nor will end with it.

When researchers concentrate on reappropriating traditional ideas about the state, it is inevitable that they will continuously return to those of Plato and Aristotle, upon which all reflections on the state are based. However, the works published in this series focus on more contemporary ideas about the state, whose spectrum ranges from those of the doyen *Niccolò Machiavelli*, who embodies the close connection between the theory and practice of the state more than any other thinker, to those of *Thomas Hobbes*, the creator of *Leviathan*, those of *Karl Marx*, who is without doubt the most influential modern state theorist, those of the Weimar state theorists *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* and *Hermann Heller*, and finally to those of contemporary theorists.

Not only does the corruption of Marx's ideas into a Marxist ideology intended to justify a repressive state underline the fact that state theory and practice cannot be permanently regarded as two separate entities, but so does Carl Schmitt's involvement in the manipulation conducted by the National Socialists, which today tarnishes his image as the leading state theorist of his era. Therefore, we cannot forego analysing modern state practice.

How does all this enable modern political science to develop a contemporary understanding of the state? This series of publications does not only address this question to (political) philosophers, but also, and above all, students of humanities and social sciences. The works it contains therefore acquaint the reader with the general debate, on the one hand, and present their research findings clearly and informatively, not to mention incisively and bluntly, on the other. In this way, the reader is ushered directly into the problem of understanding the state.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Inhaltsverzeichnis

<i>Rüdiger Dannemann, Gregor Schäfer, Hans-Ernst Schiller</i> Einleitung	9
---	---

I Demokratie

<i>Rüdiger Dannemann</i> Leitmotive der politischen Theorie Georg Lukács'. Zur Kontinuität und Diskontinuität in Lukács' Staatsphilosophie	25
<i>Frank Engster</i> Lukács, die Spaltung der Totalität und der unmögliche Souverän	45
<i>Michael Rudlof</i> Die Rechtssphäre als Teilkomplex des gesellschaftlichen Seins. Zur Staats- und Rechtstheorie von Georg Lukács	65
<i>Paula Alves / Dominik Nagl</i> „Aufstand der Masse für die Vernunft“ – Georg Lukács und die Demokratie	87
<i>Christian Lotz</i> Lukács und die gegenwärtigen Krisentendenzen in Westlichen Demokratien	109

II Diskursüberschneidungen

<i>Gregor Schäfer</i> Dialektik als Handlung in der Gegenwart der Krise. Zur politischen Aktualität Hegels in Lukács' Denken	131
<i>Ulisse Dogà</i> Revolte vs. Revolution. Von den Dostojewski-Notizen zu <i>Geschichte und Klassenbewusstsein</i>	151
<i>Mariana Teixeira</i> Lukács' Rezeption von Webers Darstellung der Rationalisierung der modernen Welt in <i>Geschichte und Klassenbewusstsein</i>	173

<i>Alexander Neupert-Doppler</i> Von der Staatskritik zum Verfassungspatriotismus und zurück: Lukács und Habermas	193
---	-----

III Politische Praxis

<i>Hans-Ernst Schiller</i> Augenblick der Entscheidung. Politische Moral und kommunistisches Ziel bei Lukács	217
<i>Karl Lauschke</i> Die Konterrevolution in Ungarn aus der Sicht von Georg Lukács	233
<i>Stefan Bollinger</i> Wie Lukács Lenin verstand. Revolution, Sozialismus, Rätemacht – die ewigen Konstanten eines auch zweifelnden Marxisten	253
<i>Miklós Mesterházi</i> Die Blum-Thesen oder Leben und Ansichten von Genossen Lukács, dem Linksabweichler	269
Zu den Autoren	289

Revolte vs. Revolution.

Von den Dostojewski-Notizen zu *Geschichte und Klassenbewusstsein*

Einleitung

Die Dostojewski-Notizen bilden das von der Lukács-Forschung¹ lange gesuchte Verbindungsglied zwischen metaphysisch-ästhetischem Frühwerk und marxistischem Spätwerk, also zwischen den Büchern *Die Seele und die Formen* (1911) und *Theorie des Romans* (1916) einerseits, die den jungen ungarischen Philosophen in der deutschsprachigen akademischen und kulturellen Welt berühmt machten, und *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) andererseits, das Lukács ins Zentrum der politisch-philosophischen Debatte der Weimarer Republik katapultierte und dessen philosophisch-kritische Kraft uns, 100 Jahre nach seiner Publikation, heute noch immer fasziniert und beschäftigt.

Die Notizen entfalten *in nuce* eine geistesgeschichtliche Dialektik, welche auf die von Dostojewski verkündete Idee der „Seelenwirklichkeit“ und der Utopie der brüderlichen Gemeinschaft zuläuft. Nach der bolschewistischen Revolution aber wird Lukács das utopische Ideal der brüderlichen Gemeinschaft selbst als Idee einer nicht-verdinglichten Welt historisieren und die Überwindung der Verdinglichung mit einer politischen Praxis verbinden. Lukács änderte also das utopische Endziel der Notizen zu einem durch die politische Praxis erreichbaren geschichtlichen Endziel ab, es wurde „eine Wirklichkeit, die man erreichen muß“.² Vor den Trümmern der Geschichte müsse die verklärende Kraft der poetischen Welt Dostojewskis kapitulieren, und die Ästhetik habe der Politik weichen müssen.

Der Übergang Lukács' von der ästhetisch-metaphysischen zur theoretisch-politischen Sphäre konkretisiert sich exemplarisch im Unterschied zwischen einer in den Notizen herbeigerufenen mystisch-religiösen und zum Scheitern verurteilten „Revolte“ des Einzelnen und einer in *Geschichte und Klassenbewusstsein* geschichtlich ersehnten proletarischen „Weltrevolution“. In diesem Aufsatz zum 100. Jubiläum von *Geschichte und Klassenbewusstsein* möchte ich am Beispiel der literarischen und politischen Kategorien der Revolte und der Revolution den (wesentlichen) roten

1 Siehe Keller 1984, S. 165 ff.; Káradi und Vézér (Hrsg.) 1985, S. 269 und ff.; Dannemann 1986, S. 262 ff.; Hermann 1986, S. 41 und 63; Fehér 1974, S. 241-327; Hoeschen 1999.
2 Lukács 1975, S. 45.

Faden aufzeigen, der die Notizen mit dem unübertroffenen Meisterwerk der marxistischen Philosophie verbindet.

1. Der Begriff der Totalität

Bereits für den jungen Lukács stellt sich die gegebene Realität als etwas Definitives und Geschlossenes dem Subjekt entgegen. Die Gegebenheit ist für das bestürzte Bewusstsein ein strenges, von eigenen objektiven Gesetzen reglementiertes System, dessen Wirkungen man nur erleiden kann: „Nicht einmal auf der Ebene der abstraktesten Gedanklichkeit“ – sagte Lukács einmal, als er auf sein Frühwerk zurückblickte – „gab es damals bei mir Vermittlungen von der subjektiven Stellungnahme zur objektiven Wirklichkeit.“³ Beeinflusst von Georg Simmel und Max Weber versteht der junge Lukács die moderne Gesellschaft als eine Gesamtheit von Apparaten, „Gebilden“, die sich unabhängig voneinander entwickeln, die Ziele der einzelnen Individuen nicht berücksichtigen und sie dadurch dementieren. Die „Totalität“, ein zentraler Begriff Lukács’ bereits in der Phase der Dostojewski-Notizen, bekommt webersche Züge: Sie ist das Ergebnis einer formalen Rationalität, die das Wesen des Menschen, die Seele, als unerhebliche Irrationalität betrachtet und von den Lebensnerven des Systems absondert. Die Macht der Institutionen und des Staates, des so genannten objektiven Geistes, setzt sich als etwas Metaphysisches durch, weist jede Neutralisierung ab und wirft das Subjekt auf seine Einsamkeit zurück: „In der neuen Welt“, schreibt Lukács, „heißt Mensch-sein: einsam sein.“⁴

Lukács legt bereits im Dostojewski-Entwurf den Grund dafür, aus einer dialektischen Perspektive die starren Gebilde des objektiven Geistes zu überwinden, aber er wird erst in *Geschichte und Klassenbewusstsein* die Kritik der formellen Rationalität ausdrücklich und ausführlich formulieren. Lukács’ Kritik beweist hier mit argumentativer Strenge, dass alle bürgerlichen Wissenschaften (Soziologie, Philosophie, Ökonomie, Rechtswesen) von einem durch und durch formell-rationalisierten Charakter, von einer spezialisierten Methode bestimmt sind, die den Weg zur Erkenntnis der Totalität des Prozesses verhindert: In den modernen Wissenschaften verlangen abstrakte, mathematisierte Formsysteme, den Gegenstand ihrer Untersuchungen in einem Netz von formalen Gesetzen zu fassen, aber genau diese rationalen Systeme bilden gleichzeitig auch eine unüberwindliche Schranke für die richtige Begreifbarkeit dieses Gegenstandes selbst oder genauer alles dessen, was außerhalb des formalen Systems fällt. Diese Problematik fällt laut Lukács in den Krisenmomenten der Systeme besonders auf: Das qualitative Sein der Dinge, das als unbegreifliches und ausgeschaltetes Ding an sich in der Philosophie und als Gebrauchswert in der

³ Lukács 1994, S. 6.

⁴ Lukács 1994, S. 28.

Ökonomie sein „außerökonomisches“ und „außerbegriffliches“ Leben führt, wird in den Krisen plötzlich zum ausschlaggebenden Faktor: „Oder besser gesagt: seine Wirkungen äußern sich in der Form des Nichtmehrfunktionierens dieser Gesetze, ohne daß der verdinglichte Verstand in der Lage wäre, in diesem ‚Chaos‘ einen Sinn zu erblicken.“⁵

Lukács erkennt (die dialektische Kritik der „Aufklärung“ der Frankfurter Schule antizipierend bzw. grundlegend beeinflussend) im formell-rationalen Prinzip der bürgerlichen Wissenschaften eine bewusste Ausschließung des qualitativen Seins der Dinge, eine gezielte Beschränkung des Untersuchungsfeldes, die als Irrationalität alles abstempelt und vom System ausschließt, was sich nicht ins Interpretationsraster einfügen lässt. Genauer: Diese Beschränkung schließt bewusst vom Forschungsfeld aus und markiert alles das als irrational und nicht untersuchungswürdig, was sie in eine Krise stürzen würde. Dies ist nach Lukács die Geburt des „falschen Bewusstseins“ der modernen bürgerlichen Wissenschaften, ihr Verzicht auf eine Betrachtung der Totalität des sozial- und ökonomisch-historischen Verlaufs, die für die bürgerlichen Wissenschaften ja bedeuten würde, das Prinzip ihrer dialektischen Überwindung in ihre Systeme aufzunehmen. Stattdessen beruht das falsche Bewusstsein der formellen Systeme auf einer undialektischen Wechselwirkung von streng gesetzlicher Notwendigkeit in allen Einzelercheinungen und von relativer Irrationalität des Gesamtprozesses. Die Rationalisierung „erfordert in jeder Lebensäußerung dieses Wechselverhältnis von gesetzmäßigen Details und zufälligem Ganzen; sie setzt einen solchen Aufbau der Gesellschaft voraus; sie produziert und reproduziert diese Struktur in dem Maße, als sie sich der Gesellschaft bemächtigt.“⁶

Nach Lukács erscheint diese Sachlage eindeutig in der Rechtswissenschaft, da diese „alles juristisch Ungeregelte, mit Übernahme der Terminologie der Physik, ‚einen rechtsleeren Raum‘“ nennt.⁷ Wie die Ökonomie den Gebrauchswert und die Philosophie das Ding an sich aus dem System ausschließen, so schließt die Rechtswissenschaft als „jenseits des Rechts“, „gegen die Norm“ alle Handlungen aus, die sich in ihrem formellen System juristisch nicht reglementieren, formalisieren, vorbestimmen lassen: „Diese Rechtsauffassung verwandelt aber das Entstehen und das Vergehen des Rechts in etwas – juristisch – ebenso Unbegreifliches, wie die Krise für die Nationalökonomie unbegreifbar geworden ist.“⁸ Von einem formellen Gesichtspunkt der Rechtswissenschaft aus, die die abstrakte und eherne Gültigkeit des Rechts einerseits und die Realität andererseits polarisiert, ist Entstehen und Vergehen des Rechts unbegreifbar geworden; die Krisenmomente des Rechts werden als „rechtsleerer Raum“, als „Mysterium“ definiert und als solche aus dem System

5 Lukács 1968, S. 281.

6 Lukács 1968, S. 279.

7 Lukács 1968, S. 284.

8 Lukács 1968, S. 285.

und der formellen Praxis des Rechts ausgeschlossen. Aber auch in diesem Fall sollte man nach Lukács in den Krisenmomenten nicht einfach einen Kurzschluss des Systems, sondern einen bewussten Verzicht erkennen. Das System schließt alles aus, was dialektisch betrachtet seine Überwindung darstellen könnte. Auch in der bürgerlichen Rechtswissenschaft ist das falsche Bewusstsein am Werk, das die ökonomischen und philosophischen Systeme der Moderne charakterisiert.

2. Legalität und Illegalität

Der Begriff der Totalität ist nach Lukács entscheidend, um nicht nur die Antinomien des bürgerlichen Denkens zu enthüllen, sondern auch, um die Praxis der revolutionären Bewegung neu zu artikulieren. Denn die Gefahr ist, dass auch das revolutionäre Denken sich der bürgerlichen abstrakten Kategorien bedient und damit in einer rein kontemplativen Haltung verharret. Dieser zur Überwindung der Abstraktion notwendige Schritt des dialektischen Denkens wird von Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* am entscheidenden Beispiel der Kategorien der „Legalität“ und „Illegalität“ ausgeleuchtet. Legalität und Illegalität – was innerhalb und außerhalb des Rechts steht – bleiben in der Perspektive der bestehenden und herrschenden Rechtsordnung abstrakte, maßgebende und einander entgegengesetzte Begriffe. Doch wäre es ein Fehler für das dialektische Denken, bei den bloß abstrakten bzw. bereits gegebenen Begriffen von Legalität und Illegalität stehen zu bleiben:

„Denn es ist zwar für die Opportunisten durchweg bezeichnend, daß sie an der Legalität *um jeden Preis* festhalten, für die revolutionären Parteien würde es aber keineswegs treffen, wenn man sie bei dem Wollen des Gegenteils, der Illegalität, fixieren wollte. Es gibt zwar in jeder revolutionären Bewegung Perioden, wo eine Romantik der Illegalität vorherrschend oder wenigstens mächtig ist. Diese Romantik ist aber entschieden eine Kinderkrankheit der kommunistischen Bewegung; eine Reaktion auf die Legalität *um jeden Preis*, die deshalb von jeder reif gewordenen Bewegung überwunden werden muß und sicher überwunden wird.“⁹

Der entscheidende theoretische wie praktische Schritt ist, die beherrschende bürgerliche Ordnung nicht als notwendige Umwelt des Daseins und demzufolge auch nicht ihre geschichtlich-ideologischen Kategorien der Legalität und Illegalität als selbstverständliche Naturnotwendigkeit zu empfinden. Der kapitalistische Staat bildet nach Lukács keineswegs die natürliche Welt des Menschen und daher muss sein Gelten und das Gelten des Rechts als überwindbares bloß empirisches Dasein behandelt werden. Doch auch in den Krisenmomenten der herrschenden Ordnung – wenn also ihre Antinomien zu Tage treten – erleben die breiten Massen den

9 Lukács 1968, S. 434.

Staat, das Recht und die Wirtschaft der Bourgeoisie als einzig mögliche Umwelt, als natürliche Basis der Gesellschaft. Es kommt nun für Lukács darauf an, diese Gegebenheit dialektisch aufzuheben. Denn:

„Dies ist die Weltanschauungsgrundlage der Legalität. Sie ist nicht immer ein bewußter Verrat, ja auch nicht immer ein bewußter Kompromiß. Sie ist vielmehr die natürliche und instinktive Orientierung nach dem Staate, dem Gebilde, das dem Handeln als der einzige fixe Punkt im Chaos der Erscheinungen vorkommt. Diese Weltanschauung muß überwunden werden, wenn die kommunistische Partei eine gesunde Grundlage für ihre legale wie illegale Taktik schaffen will.“¹⁰

Die Romantik der Illegalität, mit der jede revolutionäre Bewegung beginnt, unterschätzt die tatsächliche Macht der kapitalistischen Gesellschaft, sie reagiert – mit Lukács gesprochen – mit dämonischer Gewalt auf die Gewalt der kapitalistischen Gesellschaft, stellt aber die Grundlagen der Rechtsordnung dieser Gesellschaft nicht in Frage, sondern scheint ganz im Gegenteil von der herrschenden Ordnung eine Legimitation und Anerkennung – freilich als feindliche Macht – zu erhalten und ordnet sich damit einer ihr entgegengesetzten Gewaltorganisation unter. Auf eine solche Abhängigkeit spekuliert die herrschende Ordnung, um sie als reine Gewalt gegen die existierende Gesellschaftsordnung zu diskreditieren und zu bekämpfen: „Indem nämlich illegale Kampfmittel und Methoden eine besondere Weihe, den Akzent einer besonderen, revolutionären ‚Echtheit‘ erhalten, wird der Legalität des bestehenden Staates doch eine gewisse Geltung und kein bloßes empirisches Sein zugesprochen.“¹¹

In *Geschichte und Klassenbewusstsein* kritisiert Lukács grundsätzlich die Übertretung des Gesetzes, das dem Recht seine „negative“ Gültigkeit zuerkennt. Ein Zeichen dafür ist nach Lukács die Tatsache, dass viele illegale Parteien, die keine innere Emanzipation vollzogen haben, nach der russischen Revolution leicht den Weg zur Bourgeoisie zurückfanden, während die wirklich revolutionär-illegalen Handlungen, die nicht mehr romantisch-heroische Übertretungen des Gesetzes, sondern ein Beiseiteschieben der bürgerlichen Rechtsordnung im Ganzen waren, die Befangenheit der romantischen Illegalität in den bourgeois Rechtsbegriffen enthüllten: „Man denke an Boris Sawinkow, der nicht nur der berühmte Organisator fast aller großen Attentate unter dem Zarismus war, sondern auch einer der ersten Theoretiker der romantisch-ethischen Illegalität, der heute im Lager des weißen Polen gegen das proletarische Russland kämpft.“¹² Legalität und Illegalität, was innerhalb des Gesetzes fällt und was nicht, sind nicht ein für alle Mal bestimmte Begriffe, die dann auch naturgemäß empfunden werden sollen: Gegenüber der philosophisch-abstrakten Fixierung der Kategorien, die nun Norm und Ausnahme, Rechtsordnung und

10 Lukács 1968, S. 439.

11 Lukács 1968, S. 439.

12 Lukács 1968, S. 440.

Übertretung als hoheitsvolle Gebilde erscheinen lässt, ist nach Lukács ein ideologischer und vor allem praktischer Bruch notwendig.

3. Die Romantik der Illegalität

Das Kapitel „Legalität und Illegalität“ spielt eine zentrale Rolle in *Geschichte und Klassenbewusstsein* und stellt eine definitive Überwindung früherer „romantischer“ Positionen Lukács' wie etwa die enthusiastische Lektüre und Rezeption der terroristischen Literatur Boris Sawinkows in den Jahren 1916/17 dar. Wer aber war Sawinkow und warum spielte er eine so beachtliche Rolle in Lukács' Gedanken bis hin zu *Geschichte und Klassenbewusstsein*? Die Beantwortung dieser Frage kann einen der heikleren Momente in Lukács' dramatischer Biographie zwischen 1914 und 1919 und damit den entscheidenden theoretisch-praktischen Schritt seiner Philosophie und politischen Haltung von der Romantik der Revolte zur kommunistischen Revolution erklären.

Boris Sawinkow (Künstlername Ropschin) – Schriftsteller und Terrorist – scheint nicht nur einem Roman Dostojewskis entsprungen zu sein, sondern er bezieht sich in seinen Romanen, die seinen Weg zum Terror und sein Leben als charismatischer Führer einer terroristischen Zelle beschreiben, explizit auf die nihilistischen Figuren Dostojewskis. Lukács fand einen besonderen Zugang zum Werk Sawinkows durch Ljena Grabenko, die er 1914 heiratete und der die *Theorie des Romans* gewidmet ist; die Russin Grabenko gehörte wie Sawinkow zur sozialrevolutionären Partei und nahm an der Revolution von 1905 aktiv teil. Es war Ljena Grabenko, die Lukács als erste von Sawinkows Werk erzählte und Passagen aus dessen Werk für ihn ins Deutsche übersetzte. In diesem fand Lukács in den Jahren um den Ersten Weltkrieg eine wesentliche Bestätigung seiner eigenen, von der Lektüre des Werks Dostojewskis angeregten Gedanken und ethischen Fragen und plante daher, dem Werk Sawinkows ein ganzes Kapitel seines Dostojewski-Buches zu widmen.¹³

Das erste literarische Werk Sawinkows, die Novelle *Das fahle Pferd* (russ. *Kon' blednyj*, 1909), erzählt in Form eines Tagebuchs von der Vorbereitung und Ausführung eines Attentats gegen einen hohen Würdenträger in Moskau seitens einer kleinen Gruppe von Terroristen, die von einem George geleitet sind. George ist die literarische Transfiguration Sawinkows selbst, während die religiöse, denkende, als Opfer geweihte Figur Vanja stark an den berühmten Terroristen Kaljajew erinnert. Während der Vorbereitung auf ein Attentat sind die Protagonisten der Novelle vom moralischen Problem der Übertretung des Gesetzes durch einen Mord gequält, aber ihre Lage zeugt von einer irreversiblen Krise der einst integren revolutionären

13 Vgl. Lukács 1982, S. 356.

Ideologie und zugleich von ihrer grausamen Entschlossenheit, die allein auf die Eliminierung des Feindes konzentriert ist. Wenn die Terroristen ihr Leben opfern, dann nicht, weil sie sich umbringen wollen, vielmehr ist der Mord ein Akt von religiöser Natur. Der „heilige Terrorist“ Wanja-Kalajew opfert seinen Körper und seine Seele in der festen Überzeugung, mit dem Mord eine moralisch absolute Grenze zu übertreten:

„Man muss sein Kreuz auf sich nehmen, aus Liebe, um der Liebe willen alles wagen. Aber nur aus Liebe, um der Liebe willen. Sonst ist es abermals Smerdjakow oder der Weg zu Smerdjakow. Da lebe ich. Fragt sich nur, wozu? Vielleicht meiner Todesstunde wegen? Ich bete: Herr, beschere mir einen Tod im Namen der Liebe. Um Mord lässt sich ja schlecht beten. Wer einen Mord begeht, der betet ja nicht... Ich weiß: In mir ist zu wenig Liebe, und mein Kreuz ist schwer.“¹⁴

Wenn George Wanja fragt, wie sich sein Entschluss zu dem biblischen Gebot „Du sollst nicht töten“ verhalte, antwortet Wanja: „Du sollst töten, auf dass die anderen nicht töten. Du sollst töten, auf dass die Menschen in Gott leben, auf dass die Liebe die Welt erleuchte.“¹⁵ George stellt einen anderen Typus eines Revolutionärs dar. Er erkennt das revolutionäre Ideal, aber dieses Ideal fungiert nicht als letzte Motivation für das Töten und erfüllt nicht seine innerliche Leere, sondern umgekehrt: Das Töten erfüllt bei ihm nur einen persönlichen Willen zur Macht und schiebt den Selbstmord auf. George ist ein kaltblütiger Terrorist und extremer Rationalist. Er glaubt an nichts, nicht einmal an die Appelle seiner revolutionären Partei, die für ihn – wie für Pjotr Werchowenski aus den *Dämonen* – nur Worte sind.

Im Roman *Als wär es nie gewesen* (russ. *To, čego ne bylo*, 1912) sieht sich die Philosophie des Terrors von den Revolutionären in eine neue geschichtliche Situation gestellt, nämlich in die Situation der von den Massen getragenen Revolution der Jahre 1905-1906 und der dieser folgenden konstitutionellen Epoche. Der Roman schildert, inwiefern die sozialrevolutionäre Taktik der Terroristen den Massenaufstand in Russland mitbewirkt hat, wie die sozialrevolutionäre Partei einbezogen und wie diese von der siegreichen Reaktion zermahlen wurde. Der Verfall der sozialrevolutionären Partei erscheint im Roman vor allem als innere Auflösung, da die Partei von einem Provokateur geleitet wird (im Roman führt Azev, ein realer Agent der Geheimpolizei und Mitbegründer der Partei, den Namen Berg), der diese am Ende zugrunde richtet. Tatsächlich bildet dasselbe tragische Dilemma den Kern dieses Buches wie schon den des *Fahlen Pferdes*: Töten darf man entweder immer oder nie. Der Terrorist Andrej Bolotow, der Protagonist, fragt sich, welche Unterschiede es zwischen den Dragoner-Truppen, die erschießen, hängen, erdrosseln, und den Terroristen, die ebenfalls ermorden, hängen und sengen, gibt; warum in einem Fall von Schurken und Unmenschen und in dem anderen von Helden gesprochen

14 Sawinkow 2020, S. 18.

15 Sawinkow 2020, S. 79.

werde: „Eines von beiden: entweder darf man nicht töten, und dann verletzen wir beide, Sljoskin und ich, das Gesetz; oder man darf töten, und dann sind wir beide weder Helden noch Schurken, sondern einfach Menschen und Feinde.“¹⁶ Bolotows Argumentation geht aber über die Empörung des Warum und Worin der Unterschiede zwischen Mördern hinaus und stellt die philosophische Frage über Status und Geltung des Gesetzes, das vom Akt des Tötens verletzt wird. Wenn – so Bolotow – aus der „unsinnigen“ Perspektive des Terroristen das Töten zugleich erlaubt und verboten ist, wo bleibt das abstrakte Gesetz?

„,Ist es im Parteiprogramm? In Marx? In Engels? In Kant? Das ist ein Unsinn‘, flüsterte er in großer Erregung, ‚Marx, Engels und Kant haben doch nie einen Menschen getötet... Sie hören? Nie und niemals... Folglich können sie gar nicht wissen, was ich weiß, was Sie wissen, was Wolodja weiß. [...] Ich weiß z.B., ich weiß ganz bestimmt, dass man Sljoskin in keinem Falle töten dürfte, was er auch für ein Mensch gewesen sein mag und was ich auch von ihm hielt‘ [...], und doch haben wir ihn getötet‘.“¹⁷

Alle Institutionen, die revolutionäre Partei inbegriffen, verkörpern und erfüllen Prinzipien, die das Recht zum Töten nicht erklären können, und wer der Partei beitrifft, fragt sich nicht, was eigentlich der Terrorismus bedeutet, sondern befolgt nur Befehle; der Sinn des Terrors und des Mordens ergibt sich für Bolotow lediglich aus der Perspektive einer dämonischen Ethik: „,Wenn es auf Erde noch eine Gerechtigkeit gibt““, sagt sich Bolotow, „,wenn nicht alles Lüge und Dummheit ist, so ist mein freiwilliger Tod ein Gespenst dieser Wahrheit, ein Schatten der Gerechtigkeit“.“¹⁸

Doch der „vernünftige“ Parteigenosse Rosenstern kritisiert Bolotows Romantik, da aus der Perspektive derjenigen, die in der Partei Verantwortung tragen, nicht alles immer so klar ist und keineswegs „alles erlaubt“ ist. Die Parteiführung schwankt nämlich zwischen der dämonischen Ethik des Mordens, die sie versteht und sogar fordert, und einem rationalen Kalkül. Sie lässt ihre terroristischen Zellen glauben, alles sei erlaubt, und nützt so deren Entschlossenheit aus, aber erkennt auch, dass, wenn der Terrorismus nicht mehr Mittel, sondern Zweck wird, wenn nämlich die Praxis des Terrors auf eine symbolische und nicht mehr auf eine geschichtliche Weise betrachtet und betrieben wird, die Terroristen dazu verurteilt sind, besiegt zu werden: „,Wissen Sie, Bolotow, Ihr Standpunkt ist schlecht, ja, sehr schlecht. Er ist der Standpunkt derjenigen, die besiegt werden. Ich möchte sagen, es ist der Standpunkt der Romantiker.“¹⁹

Der Kontrast zwischen Kalkül und Romantik, zwischen Führung und terroristischen Zellen der Partei wird im Laufe des Romans nicht gelöst, sondern im Gegenteil auf die Spitze getrieben.

16 *Sawinkow* 1919, S. 129.

17 *Sawinkow* 1919, S. 132.

18 *Sawinkow* 1919, S. 184.

19 *Sawinkow* 1919, S. 232.

Sawinkow hat mit seinen Romanen das Problem des Terrorismus vertieft und zur ethischen Frage zugespitzt. Besonders für die sozialrevolutionäre Partei bedeutet dieses Werk eine tiefgehende Krise, da es nicht nur beschreibt, sondern moralisch wie philosophisch die terroristische bzw. zerstörerische und nihilistische Methode einer politischen Bewegung hinterfragt, die doch eine gewaltfreie und friedliche Gesellschaft und Politik zum Ziel hat. Das Tragische der Protagonisten dieser Romane besteht darin, dass sie das Verfehlt des Terrorismus einsehen, ihn aber trotzdem nicht aufgeben wollen.²⁰ Sie wissen nämlich, dass die Maxime „Alles ist erlaubt“ nicht so sehr unrichtig oder falsch, sondern politisch und ethisch-religiös unbegründet und unbegründbar ist. Die Terroristen agieren in einer geschichtlichen Leere, die nun auch für sie mythologische Züge bekommt und Symbole braucht – wie etwa die Heroisierung des Mordens und des Opfers. Derjenige aber, der in dieser Mythologisierung und Symbolisierung einer leeren ewigen Wiederkunft bloß den geschickt verdeckten Abgrund sieht, in den die Sündigen gefallen sind, der kann – wie Bolotow – nur apokalyptisch den großen Tag der Revolution als eines „Tages des Zornes und der Vergeltung“ erwarten.²¹

4. Revolte vs. Revolution

Wie bereits erwähnt, hatte Lukács im Dostojewski-Buch dem Problem des Terrorismus und insbesondere dem Werk Sawinkows ein ganzes Kapitel widmen wollen. Leider sind viele Notizen des Konvoluts bzw. des geplanten Kapitels „Revolution“ verloren gegangen. Jedenfalls zeigt die Notiz „Revolution III“ des Dostojewski-Entwurfs deutlich, welche Bedeutung das literarische Werk Sawinkows innerhalb des geplanten Buches einnehmen sollte. Dieses Werk wird für Lukács exemplarisch, da es zeigt, mit welchen Dilemmata die dostojewskischen „Gnostiker der Tat“, deren Denken das Diskursive der Erkenntnis überwunden hat und Tat geworden ist, konfrontiert sind, wenn sie die Seiten eines Romans verlassen und reale Menschen und Terroristen werden:

„Ropschins Problem: Kampf der 1-ten (Rosenstern, Ippolit) und 2-ten Ethik (Bolotow, Serjoscha) S. 338. Marx: Sieg der ersten: Kampf gegen Jehovah: die Entwicklung des revolutionären Gedankens (Zurückweichen der Substanz). Das wahre Opfer des Revolutionärs ist also (buchstäblich): seine Seele zu opfern: aus der 2-ten Ethik nur 1-te tun. (Marx: nicht Prophet, sondern Gelehrter). Gefahr: Pharisäismus (Realpolitik). Im anderen Fall: ethische Romantik. / Das notwendige, aber nicht gewollte Verbrechen (Bolotow und der Kutscher 338) – Individuelles und kollektives Verbrechen (Serjoscha Sljoskin und der Dragoner 132). Unvermeidliche Sünde (246): man muss, aber man darf nicht.“²²

20 Masaryk 1913, S. 423.

21 Sawinkow 1919, S. 37.

22 Lukács 1985, S. 125.

Die Namen sind Gestaltungen in Sawinkows Roman *Als wär es nie gewesen* und stellen einerseits die Ideologie der Partei und die Idee einer Revolution dar, die Unterbrechungen, Beschleunigungen und notwendige Verlangsamungen kennen kann und den Terror als Mittel zum Zweck braucht (Rosenstern, Ippolit); andererseits wird von Bolotow und Serjoscha das Ideal der Selbstaufopferung und die zweite Ethik verkörpert. Rosenstern und Ippolit verteidigen die Perspektive derjenigen, die – so Rosenstern – den Mut haben müssen, die Verantwortung für das Blut auf sich zu laden, sie sind nämlich Repräsentanten der ersten Ethik (der Pflicht-Ethik Kants) innerhalb der revolutionären Bewegung: „Das Schwierigste ist, über das Leben seiner Mitmenschen zu verfügen“, sagt Rosenstern, „das erfordert riesengroße Kräfte, viel größere Kräfte, als man sie für den Terrorismus braucht.“²³

Bolotow und Serjoscha dagegen sind davon überzeugt, dass nur diejenigen eine neue Zukunft aufzubauen helfen können, die im Hier und Jetzt des Aufstandes nicht dem Kalkül, sondern nur ihrem Gewissen folgen und für die anderen ihre Seele hingeben wollen. Im Unterschied zur Idee der Revolution eines Rosenstern, die dialektisch aus den inneren Widersprüchen der Gesellschaft in einem bestimmten Moment hervorgeht, behält die Revolte des Terroristen Bolotow eine undialektische tiefe Beziehung einerseits mit der Vergangenheit, die eine symbolisch-mythische Kraft enthält und die Selbstaufopferung bzw. die sichere Niederlage verlangt, und andererseits mit der Zukunft, die ebenso undialektisch als absolute Freiheit und utopisch als Garantie des ultimativen Sieges gedacht wird.

Sicher kann die Revolte – wie Lukács betont – von den „Gelehrten“ in bestimmten Momenten als romantische Reaktion beurteilt werden, als ein schwerer Bruch in der revolutionären Strategie und als ein verlorener Kampf, weil sie nicht die inneren Widersprüche des Feindes berücksichtigt; sie kann nämlich als fehlerhafte und für die Revolution schädliche Darstellung der Zukunft, als ehrlicher, aber geschichtlich ungeeigneter Aufstand betrachtet werden. Aus der Perspektive der Gelehrten wirkt die Revolte zum Sturz des Staates nur als Mittel, als Element einer langfristigen revolutionären Strategie. An sich betrachtet beschränken nämlich die oft unmittelbaren negativen Folgen des Aufstandes die Entwicklung eines Klassenbewusstseins. Jedoch gibt es die Möglichkeit, die Revolte auch anders zu bewerten, nämlich nicht ideologisch, sondern phänomenologisch aus ihrem Inneren heraus und aus der Perspektive ihrer besonderen Erfahrung der Zeit, die zwischen tiefer mythologischer Vergangenheit und ferner Zukunft aufgespannt ist; mit Sawinkows Worten über Bolotow, auf die auch Lukács in den Notizen hinweist:

„Er begriff, dass er den Mord verüben musste, dass nicht die Abhandlungen vom Nutzen des Terrorismus, nicht der Haß, nicht die Rachsucht und nicht der Zorn ihn zwangen, das Schwert zu ergreifen, sondern dass eine höhere, unbegreifliche und unabwendbare

23 *Sawinkow* 1919, S. 231.

Gewalt, Millionen von Ursachen, die sich seit Jahrhunderten angesammelt haben, ihn zu dieser Tat bewogen hatten.“²⁴

In dieser Passage des Romans geht es nicht darum, mit der je nach Perspektive tadelnswerten oder lobenswerten Realität des Terrorismus und seines Imperativs „Du musst töten“ abzurechnen. Vielmehr geht es darum, der Revolte und dem Terror die Fähigkeit und Möglichkeit einer Verschärfung und einer Beschleunigung der Ereignisse anzuerkennen, die viel eher noch als die konkrete Revolution die Zukunft vorbereiten bzw. heraufbeschwören können. Wenn nur die nahe Zukunft, das Kalkül der Mittel und der Zwecke der Revolution zählen, dann gibt es keine absurderen und kontraproduktiveren Worte und Taten als die von Bolotow. Wenn einer aber die zeitliche Perspektive der in Jahrhunderten angesammelten Millionen von Ursachen der Gewalt und die ferne utopische Zukunft einer freien Welt einbezieht, dann sind Revolte und Terror aus der Perspektive der Revolutionäre absolut positiv.

Sicher ist die gewaltsame Antizipation einer Epiphanie der Zukunft (und die notwendige unvermeidliche Niederlage in der Gegenwart) kein Reifen eines Klassenbewusstseins; bereits viele Notizen des Dostojewski-Entwurfs kreisen fünf Jahre vor *Geschichte und Klassenbewusstsein* um das Problem der Spannung zwischen Kommunismus als Doktrin, Theorie und Taktik, dessen Gefahr „Kompromiss und Realpolitik“ ist, und Terrorismus, dessen Gefahr wiederum „Utopismus und In-sich-zusammenbrechen“ ist.²⁵ Der Terrorismus – so könnte man Lukács’ Gedanken vor der Oktoberrevolution interpretieren – fördert nicht das Reifen eines Klassenbewusstseins, doch stellt er in seinem tief religiösen, ketzerischen Charakter die absolute Gereiztheit und den selbstzerstörerischen Charakter des reaktionär-bürgerlichen Bewusstseins selbst dar. Der Terrorismus konstituiert deswegen in diesem Moment für Lukács die einzige konkrete Möglichkeit einer effektiven Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft, der bürgerlichen Kultur und des bürgerlichen Geistes.

Das Problem Sawinkows und Lukács’, das Problem der bürgerlich-revolutionären Intellektuellen vor der Oktoberrevolution ist, dass sie an die sozialistische Revolution als an einen historisch-dialektischen Kampf gegen die bürgerliche Welt nicht (noch nicht) glauben, weil sie in diesem Moment denken, dass der dialektische Gegensatz die Welt der Gebilde zwar bekämpfen, aber nicht überwinden kann. Die sozialistische Revolution ist in ihren Augen „prosaisch, wirtschaftlich, irreligiös“,²⁶ sie ist langfristige Strategie, die auch das Überleben der Revolutionäre genau betrachtet und abwägt, denn für die Revolution muss man in der unmittelbaren Zukunft am Leben sein; die Revolte stellt mit dem Ideal der Selbstaufopferung dieses historistische Überleben radikal in Frage: Sie ist nicht Vorbereitung eines Morgen, sondern im Gegenteil Epiphanie der befreiten Zukunft und in diesem Sinne dämonische

24 *Sawinkow* 1919, S. 338.

25 *Lukács* 1985, S. 125.

26 *Lukács* 1985, S. 124.

Antizipation eines neuen geistigen Zustandes, nicht das Reifen des „Bewusstseins“ einer „Klasse“, sondern vielmehr Verklärung der „Seele“ der Menschheit.

5. *Der Terror als moralisches Problem*

Die ersten politischen Artikel, die Lukács nach der Aufgabe des Dostojewski-Buches schrieb, beweisen, wie sehr die ethische Frage der revolutionären Praxis, genauso wie sie im Dostojewski-Entwurf problematisiert worden war, auch jetzt noch, nachdem er sich Mitte Dezember 1918 der Kommunistischen Partei Ungarns angeschlossen hatte und sich zu Beginn des Jahres 1919 bereits in eine führende Position der Räterepublik katapultiert fand, im Zentrum seines Denkens stand. Es handelt sich dabei um zwei nur scheinbar einander widersprechende Artikel („Der Bolschewismus als moralisches Problem“, November 1918, und „Taktik und Ethik“, Januar 1919), die das fast stürmische Überlaufen Lukács' zum Bolschewismus belegen. Sie zeigen, dass das dostojewskische Intermezzo nicht bloß romantische und spekulative Träumerei über Glaubenskämpfer und Gesinnungsethiker gewesen ist, sondern im Gegenteil die Schmiede vielschichtiger Gedankenkonstellationen und geschichtsphilosophischer Fragen, die allein den Übergang von der so genannten „ästhetisch-metaphysischen“ zu der „politischen“ Phase in Lukács' Leben erklären kann.

Der erste Artikel, „Der Bolschewismus als moralisches Problem“, geht von dem stark voluntaristischen Aspekt des Marxismus aus, der bereits in Bezug auf Sawinkows Romane angedeutet worden ist: Dass es keine revolutionäre Phase gibt, in der ein Machtantritt soziologisch und wissenschaftlich mit völliger Sicherheit vorausgesehen werden kann, und dass darum „eben der Wille zu einer unmittelbaren und unbedingten Verwirklichung ein ebenso integrierender Teil der Voraussetzungen wie die objektiven Verhältnisse“²⁷ sein müsse.

Lukács macht einen grundlegenden Unterschied, den er bereits in den Notizen angedeutet hat, zwischen marxischer Geschichtsphilosophie bzw. der sozialistischen Gesellschaftsordnung einerseits und marxischer Soziologie bzw. Klassenkampf andererseits. Die grundlegende Feststellung der marxischen Soziologie besteht darin, dass der Klassenkampf immer existiert hat; ist der Klassenkampf des Proletariats dazu berufen, eine neue Welt zu errichten, wobei er aber diese neue Weltordnung, die das „utopische“ Postulat der marxischen Geschichtsphilosophie ist, selbst noch nicht enthält, besitzt er eine „moralische Tendenz“, aber keine soziologische Notwendigkeit. Unter dem Gesichtspunkt rein soziologischer Notwendigkeit erfolgt nur eine Änderung in der Klassengliederung, womit die Unterdrückten zu Unterdrückern

27 Lukács 1979, S. 13.

werden. Die „moralische Tendenz“ will diese Dialektik aufheben und die wahre Freiheit – ohne Unterdrücker und Unterdrückte – herbeiführen. Der Sieg des Proletariats ist zwar unbedingt notwendig, aber er ist geschichtsphilosophisch nur eine Voraussetzung.

Zur Verwirklichung der wahren Freiheit ist laut Lukács der voluntaristische Charakter des Marxismus, „das Wollen“ einer demokratischen Weltordnung notwendig, das über die soziologischen Feststellungen und Gesetzmäßigkeiten hinausgeht. Dieser Wille ist ein notwendiges Element der sozialistischen Weltanschauung, da er das Proletariat zum „Erlöser“ der Menschheit, zur „messianischen Klasse“ der Weltgeschichte macht; er ist notwendig, weil eben ohne dieses messianische Erlöser-Pathos der Sieg der Sozialdemokratie nicht denkbar wäre. Lukács antizipiert hier einen zentralen Gedanken von *Geschichte und Klassenbewusstsein*, vielleicht den problematischsten und faszinierendsten Punkt seines marxistischen Meisterwerks, der nun – wie jetzt deutlich wird – aus der Analyse und Kritik der mythologischen Züge des objektiven Geistes der Dostojewski-Notizen direkt ableitbar zu sein scheint:

„Mit Recht erblickte Engels im Proletariat den Erben der klassischen deutschen Philosophie, da in ihm aus dem ethischen Idealismus, durch den das Kant-Fichtesche Denken die alte Welt aus den Angeln heben wollte, die Tat wurde. Hier wurde Tat, was dort nur Gedanke blieb; der Weg, der bei Schelling ästhetisch und bei Hegel staats-rechtlich in die rechte, reaktionäre Richtung bog, führte hier schnurgerade zum Ziel. Mag auch Marx nach dem Muster der Hegelschen ‚List der Idee‘ diejenige geschichtsphilosophische Entwicklung konstruieren, nach der das Proletariat durch seinen Kampf für die eigene Befreiung auch die der ganzen Menschheit erzielt, so wird doch der Entscheidungsmoment – und wir erleben ihn jetzt – kommen, wo wir diese Trennung der seelenlosen empirischen Wirklichkeit und des humanen, utopischen, d.h. ethischen Willens wahrnehmen.“²⁸

Angesichts der Tatsache, dass aus Lukács’ Perspektive gegen Ende 1918 die Möglichkeit einer Weltrevolution wirklich nahe gerückt scheint, ergibt sich nun für den Revolutionär und Sozialisten folgendes Dilemma: Entweder stellt man sich auf die Seite des Terrors und man nimmt, genau wie die Notizen es anzeigen, die Diktatur des Proletariats bzw. die Selbstaufopferung der Seele in Kauf oder man entscheidet sich dafür, eine neue Weltordnung mit neuen demokratischen Mitteln zu verwirklichen, dann muss man jedoch in Kauf nehmen,

„daß die Mehrheit der Menschheit diese neue Weltordnung vielleicht noch gar nicht haben will; in diesem Falle – wenn wir sie nicht zwingen wollen – gibt es für uns nur Warten, Lehren, Aufklären und die Hoffnung, daß die Menschheit von sich heraus einmal zustande bringt, was wir schon lange gewollt und als die einzige Möglichkeit betrachtet haben.“²⁹

28 Lukács 1979, S. 15.

29 Lukács 1979, S. 17.

Die Alternative zwischen demokratischen Mitteln und Terror entspricht demselben *aut aut* von Revolution und Revolte, mit dem Lukács in den Notizen den Revolutionär konfrontiert sah. Einerseits stellen die demokratischen Mittel durch eine bewusste Verlangsamung der revolutionären Zeit eine Abweichung vom geraden und direkten Weg dar; andererseits liegt genau in dem kompromisslosen Kampf die faszinierende Kraft des Bolschewismus, der sich jedoch mit „Bolotows Frage“ auseinandersetzen muss, ob man das Gute mit schlechten Mitteln, die Freiheit durch Unterdrückung erreichen kann. Man merkt in diesem Artikel, dass der von Sawinkows Werk geschulte Intellektuelle und Politiker wie sein Vorbild in der terroristischen Praxis nicht naiv die Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche, sondern vielmehr eine unentrinnbare, ja tragisch-metaphysische und dämonische Sackgasse sieht, die aber nach Lukács und im Unterschied zu Sawinkow nur durch einen ebenfalls übermenschlich-manichäischen Ausgleich oder ein Gegengewicht (die Ethik der Güte in den Notizen, die „moralische Tendenz“ oder die Demokratie als geschichtsphilosophisches Telos in dem Artikel) denkbar und problematisierbar ist, während der dämonische Terrorismus, an sich betrachtet, in die leere und sinnlose Dimension der Geschichte stürze:

„Ich wiederhole: Die metaphysische Begründung des Bolschewismus liegt in der Annahme, daß aus dem Bösen das Gute entstehen könne, oder wie Razumichin in Dostojewskis *Schuld und Sühne* sagt: man kann sich zu der Wahrheit hindurch-lügen. Der Verfasser dieser Zeilen kann diesen Glauben nicht teilen und sieht dem zufolge ein unlösbares Dilemma in den Wurzeln des bolschewistischen Standpunktes. Dagegen glaubt er, daß der demokratische Weg ‚nur‘ übermenschliche Selbstaufopferung und Entsagungen verlangt. Mag auch dieser Weg einen übermenschlichen Kraftaufwand fordern, er stellt uns vor keine unlösbare Frage, wie das moralische Problem des Bolschewismus.“³⁰

6. Taktik und Ethik

Einen Monat nach der Publikation des Artikels „Der Bolschewismus als moralisches Problem“ schließt sich Lukács der Kommunistischen Partei und dem Bolschewismus an. Die Begründung dieser Tat findet man explizit in dem Aufsatz „Taktik und Ethik“. Die Auslegung dieses Aufsatzes mit Blick auf die Notizen über Dostojewski wird zeigen, dass die Aufgabe des langwierigen Wegs der Demokratie und der Übergang zum Bolschewismus und zum Terror des jungen und unerfahrenen Intellektuellen Lukács nicht eine irrationale und absurde Entscheidung waren, wie viele seiner Freunde und Zeitgenossen glaubten und wie es viele Kritiker später behaupteten, sondern vielmehr eine konkrete Möglichkeit für den Revolutionär, die bereits seit der Entstehung des Dostojewski-Entwurfs angenommen worden war.

30 Lukács 1979, S. 17.

Zunächst überwindet Lukács in diesem Aufsatz die Unterscheidung und Spaltung zwischen marxischer Soziologie und marxischer Geschichtsphilosophie, die er im vorigen Artikel gemacht hatte. Beachtlicherweise war Lukács dort undialektisch mehr an deren Unterschied interessiert. Nun kam er zur Auffassung, dass dieser Unterschied bei Marx wegen seines Hegelianismus nicht so deutlich sichtbar ist; jetzt schreibt Lukács im Gegensatz zum vorigen Artikel – die revolutionäre Seite der hegelschen Dialektik zum ersten Mal hervorhebend –, dass im Klassenkampf der Endzweck nicht als eine Utopie, sondern als Wirklichkeit, die man erreichen müsse, gesehen wird. Der Endzweck des Sozialismus bleibt utopisch nur in dem Sinne, dass er über den wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Rahmen der Gesellschaft hinausgeht, aber konkret durch die Vernichtung der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht werden kann. Mit anderen Worten ist der Endzweck jetzt dialektisch-utopisch gedacht, nicht transzendent-utopisch projiziert. Die Dialektisierung der Gegensätze erreicht im Aufsatz, was in den Notizen nur postuliert sein konnte: den für die terroristische Praxis notwendigen Übergang von der transzendenten Ebene der dämonischen zweiten Ethik („Alles ist erlaubt“), die erst erreicht werden musste, zur immanent-praktischen Ebene der ersten Pflichtethik des Sollens („Du musst töten“). Die marxistische Klassenkampftheorie, so Lukács jetzt, „die in dieser Hinsicht vollkommen der Hegelschen Begriffsschöpfung folgt, ändert die transzendente Zielsetzung zur immanenten hin; der Klassenkampf des Proletariats ist die Zielsetzung selbst und gleichzeitig deren Verwirklichung“.³¹

Die Geschichtsphilosophie, die im vorigen Artikel nur eine Seite des Problems war, wird jetzt zum Rahmen, in den auch die soziologische Frage eingebettet wird; der erst unversöhnliche Unterschied zwischen marxischer Geschichtsphilosophie bzw. sozialistischer Gesellschaftsordnung einerseits und marxischer Soziologie bzw. Klassenkampf andererseits wird jetzt zugunsten eines dialektischen Gegensatzes zwischen „Tatsache“ und „Sinn“ des Klassenkampfes gelöst: Ist nämlich die Tatsache des Klassenkampfes nur eine soziologische Beschreibung und ein Erheben des Geschehens zur Gesetzmäßigkeit bzw. Notwendigkeit, geht der Sinn des Klassenkampfes über diese Beschreibung und Tatsächlichkeit hinaus. Der Sinn ist von den Tatsachen nicht zu trennen und nicht etwa darauf ausgerichtet, dass eine neue Klasse von Unterdrückern die alte ersetzt, sondern vielmehr darauf, dass eine soziale Ordnung erreicht wird, die keine Unterdrücker und Unterdrückte mehr kennt: „Der Klassenkampf des Proletariats ist kein bloßer Klassenkampf (wenn er nur das wäre, würde er tatsächlich nur von realpolitischen Vorteilen geregelt), sondern er ist ein Mittel zur Befreiung der Menschheit, ein Mittel zum wahren Anfang der menschlichen Geschichte.“³²

31 Lukács 1975, S. 46.

32 Lukács 1975, S. 47.

Die Überwindung der Spaltung und die Einbettung der soziologischen Aspekte des Sozialismus in dessen geschichtsphilosophische Achse ändern konsequenterweise auch die „moralische“ Frage, die Lukács nun wie folgt formuliert:

„Welche ethischen Überlegungen lösen im Individuum die Entscheidung aus, daß das notwendige geschichtsphilosophische Bewußtsein in ihm zur richtigen politischen Aktion, d.h. zum Bestandteil eines kollektiven Willens werden, erwachen und diese Aktion auch entscheiden kann?“³³

Nach Lukács genügt eine rein formal-ethische Bestimmung des individuellen Handelns nicht zur Klärung der Beziehung zwischen Taktik und Ethik, da das ethische Individuum, das einer bestimmte Taktik folgt oder sie ablehnt, sich auf die Ebene der Politik begibt, in der man nicht nur für die voraussehbaren Folgen seines Handelns aufzukommen hat und mit den durchschnittlichen Defekten der Menschen rechnen muss. Vielmehr setze diese besondere Ebene des Handelns voraus, dass man „wissen“ muss, unter welchen Umständen und wie gehandelt wird. Das Wissen des Revolutionärs ist geschichtsphilosophisch durch den Grad der Aktualität seines Ideals bestimmbar. Wie bei Benjamins *Thesen über den Begriff der Geschichte*, deren geschichtsphilosophisch-messianischer Kern von diesem Aufsatz auf erstaunliche Weise vorweggenommen wird, ist Lukács' Begriff der Aktualität fundamental unterschieden von dem marxistisch-sozialdemokratischen Begriff des historischen Bewusstseins. Lukács bestimmt den Begriff der Aktualität gegen das sozialdemokratisch-aufklärerische Ideal des revolutionären Bewusstseins und gegen die sozialdemokratische Partei, die den Verfall der bürgerlichen Gesellschaft nicht bekämpft, sondern verdeckt, indem sie als Hegemonialmacht der demokratischen Gesellschaft die Energie der Revolution und des Klassenkampfes, die in diesem Moment überall in Europa zu funkeln scheint, in einem langwierigen kompromissreichen Annäherungsprozess an das Ideal der gerechten Gesellschaft auslöscht. Die Aktualität der Revolution zu betonen bedeutet also, die evolutionistische Ideologie der Sozialdemokratie zu bekämpfen, bedeutet „einen Sprung“ von der schlechten Unendlichkeit der unbegrenzten Annäherung zum Absoluten der Aktualität:

„Die den Sozialismus verwirklichenden Klasseninteressen und das Klassenbewußtsein, das sie zum Ausdruck bringt, bedeuten eine weltgeschichtliche Berufung – und somit bedeutet die obenerwähnte objektive Möglichkeit auch jene Frage, ob der historische Augenblick bereits gekommen sei, der aus dem Stadium der steten Annäherung – sprunghaft – in das der echten Verwirklichung hinüberleitet.“³⁴

Lukács erklärt an diesem Punkt genauer, was er mit „Möglichkeit“ meint; denn es ist keine menschliche Wissenschaft vorstellbar, die mit der Genauigkeit und Sicherheit der Naturwissenschaften die Stunde der Verwirklichung des Ideals des Sozialismus

33 Lukács 1975, S. 49.

34 Lukács 1975, S. 52.

voraussehen kann. Wissenschaft und Erkenntnis, betont der ehemalige Schüler Husserls und Webers, können nur Möglichkeiten aufweisen, und es ist nur in diesem Bereich des Möglichen, dass das webersche „verantwortungsvolle“ Handeln möglich ist. Grundsätzlich anders ist die moralische Einstellung des Revolutionärs, für den es, wenn er diese Möglichkeit erfasst und wenn also geschichtsphilosophisch die Zeit der Tat gekommen ist, „keine Wahl und kein Schwanken“ gibt. Die kantische Verantwortungsethik eines Webers scheitert nach Lukács wegen der unüberbrückbaren Kluft, die sie zwischen Wert und Wertrealisation, zwischen Ideal und Tat öffnet; und ganz im Sinne der Notizen über Dostojewski weist Lukács auf die für ihn einzige wahre moralische Wahl des Revolutionärs, die Selbstaufopferung:

„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 ja gerade darauf hin, dass es Situationen gibt – tragische Situationen –, in 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.“³⁵

Dieser Voluntarismus, das Überleben einer dämonischen Ethik als autonome Sphäre und Diskurs, der den Weg des Politischen kreuzt – auch jetzt noch, da Lukács der Partei und dem Bolschewismus sich angeschlossen hat –, beweist ohne Zweifel, dass die ethischen Fragen des Dostojewski-Entwurfs keine bloß „romantische“ Weltanschauung eines politisch unerfahrenen Intellektuellen waren, sondern im Gegenteil die problematische Wurzel darstellen, aus denen das Projekt eines messianischen Marxismus emporwächst. Der gesamte messianische Marxismus der zwanziger und dreißiger Jahre, von Blochs *Geist der Utopie* über Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* selbst bis zu Benjamins *Thesen über den Begriff der Geschichte*, kann und wird diesen ursprünglich der wissenschaftlichen Doktrin des Marxismus völlig fremden Gedanken der Aktualität des Klassenkampfes vielleicht abändern, unterschiedlich akzentuieren, aber nie in Frage stellen.

Lukács antizipiert in den Notizen und vertieft in den politischen Aufsätzen die wirklich tragische Entscheidung, das Entweder-Oder, das viele Menschen, Intellektuelle, Politiker auch in Deutschland in den Jahren unmittelbar vor und nach der bolschewistischen Revolution vor sich sahen. Diese Entscheidung wurde dramatisch, weil sie auf jeden Fall ein „Opfer“ bedeutete: entweder die Sozialdemokratie und das Opfer der Kohärenz in den politischen Kompromissen oder Bolschewismus und Terror und das Opfer der Seele. Die Notizen des Dostojewski-Entwurfs antizipieren nicht nur Lukács' eigenes Schicksal in der revolutionären Bewegung in Ungarn 1919, sondern z.B. auch Rosa Luxemburgs und Karl Liebknechts Schwanken zwi-

35 Lukács 1975, S. 52.

schen der Führung der Partei und der Beteiligung an der Revolte in Deutschland und ihr tragisches Ende, wie auch Antonio Gramscis revolutionären Weg in Italien. Kurz gesagt, sie fokussieren und nehmen das politische Problem, das *aut aut* der Protagonisten der revolutionären Parteien Europas in den Jahren 1917 bis 1921 vorweg: Revolution oder Revolte? Geschichtlicher Kompromiss, wenn es nötig wird, mit anderen Bewegungen und sozialdemokratischen Parteien seitens der neugeborenen kommunistischen Parteien, Kalkül, notwendige Aufhebung der revolutionären Ungeduld und der berechtigten Empörung im Namen politischer Taktik, Verschiebung des Endziels auf eine geschichtliche Achse – oder Aufstand, Aktualität des Endziels, *tabula rasa*, Selbstaufopferung und Ethik des Terrors? Klassenbewusstsein oder Bewusstsein der Jetztzeit?

7. Treue zur Utopie

Lukács' vormarxistisches Denken ist bewusst streng dichotomisch. Kunst und Mystik (das Opfer der Seele) stellen sich als zwei Stufen eines geistigen Prozesses der Annäherung an die Wahrheit dem formal-rationalistischen Denken entgegen, das sich in den zwei abstrakten, unmenschlichen und von Lukács vehement abgelehnten (weil die Integrität des Menschen vernichtenden) Formen der Ethik des Sollens und der formell-intellektuellen Anschauung ausdrückt. Insofern hatte Lukács bereits vor *Geschichte und Klassenbewusstsein* das Problem eines bürgerlichen, formalistischen Denkens erkannt, das sich der geschichtsphilosophischen Frage nach seiner Entstehung und seinem Vergehen und dem Schicksal der bürgerlich-imperialistischen Weltanschauung versperrt. Freilich gilt Lukács' Kritik bis 1919 weder dem verdinglichten Denken der kapitalistischen Gesellschaft noch dieser Gesellschaft selbst, sondern der Entwicklung des westlichen rationalistischen Denkens und allgemeiner dem unmenschlichen System, der Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit als ganzer.

Zwischen dem ästhetisch-mystischen und dem politisch-revolutionären Denken Lukács' gibt es aber einen wesentlichen Unterschied: Die Kunst kann einerseits auf ihre Art und Weise gesellschaftliche Widersprüche aufheben, sie vermag „gedanklich“ den gesellschaftlich vernichteten und zerstückelten Menschen wieder herzustellen; sie erreicht eine Einheit und bringt eine Erfüllung hervor, die für das formell-rationalistische Denken und für die Ethik des Sollens unerreichbar bleibt. Andererseits bleibt diese Lösung/Integrität des sonst zerstückelten gesellschaftlichen Daseins des Menschen in der Kunst eben „gedanklich“, abstrakt. Die Kunst überwindet, mit anderen Worten, nicht real die Kluft zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Welt. Und auch das andere Extrem der vormarxistischen dichotomischen Perspektive, die Mystik bzw. das Opfer der Seele, kann „an dem Wesen dieser Sachlage“ nichts ändern, da sie *per definitionem* das Leben eines

einzelnen Individuums verklären, aber nicht die gesellschaftliche Lage einer Klasse revolutionieren kann.³⁶

Erst mit der Vertiefung des dialektischen Kerns der Philosophie Marx' wird Lukács den starren Manichäismus und den dämonischen Extremismus seines Denkens überwinden. Es geht in *Geschichte und Klassenbewusstsein* tatsächlich darum, wie eine Einheit der in den Dostojewski-Notizen getrennten Instanzen von Leben und Wesen, Wert und Wertrealisation, von Recht und Gerechtigkeit nicht abstrakt oder mystisch-irrational (durch die Kunst oder dämonisch durch das Opfer der Seele), sondern historisch-konkret durch die revolutionäre Praxis des Proletariats realisiert werden kann. Das identische Subjekt-Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses wird für Lukács allein das Proletariat sein können, weil es – wie Marx schreibt – die „faktische Auflösung dieser Weltordnung“ ist.³⁷

Und doch gilt das ästhetische Gestaltungsprinzip der Wirklichkeit, der geheime Motor von Lukács' Geschichtsphilosophie, als Muster und Aufgabe der marxistischen Philosophie und der revolutionären Praxis: Das Niederreißen der kapitalistischen Strukturen und der Privilegien der Herrscherklasse bedeutet für Lukács aber auf keinen Fall das Beiseiteschieben der kulturellen Werte, die die Geschichte der Menschheit bislang produziert hat und welche für das Reifen des proletarischen Bewusstseins als legitimes Erbe der deutschen klassischen Philosophie unabdingbar sind. Die revolutionäre Kultur muss das humanistische Erbe bewahren bzw. sich die universalistischen Werte aneignen, die auch die Bourgeoisie während ihres gesamten historischen Verlaufs zum Ausdruck gebracht hat, die sie jedoch nicht in die Praxis umgesetzt und verwirklicht, sondern in einen tragischen Dualismus von Sein und Sein-Sollen gespannt hat. Die proletarische Revolution ist für Lukács insofern notwendig, als sie es schaffen soll, diesen epochalen Dualismus zu überwinden und sich nun als Erfüllung der Hoffnungen der Vergangenheit zu präsentieren.

In der Art und Weise, diese Treue zu den utopischen Werten zu bekennen, ist die Kontinuität zwischen dem jungen Essayisten und dem marxistischen Philosophen erkennbar. Sowohl in *Die Seele und die Formen*, in dem ein tragischer Zwiespalt von Leben und Werten dargestellt wird, als auch in der *Theorie des Romans* und in den Dostojewski-Notizen, in denen die Werte in einen mystisch-utopischen Horizont projiziert werden, und noch in *Geschichte und Klassenbewusstsein*, wo die Ohnmacht der bürgerlichen Kultur und ihre Kluft zwischen Leben und Wesen von der revolutionären Bewegung überwunden werden muss, vibriert immer das dramatische Gefühl der Notwendigkeit eines Bruches, eines Akts der totalen Subversion, die zur Zerstörung der kapitalistischen Gesellschaft führen soll.

1929, also kaum sechs Jahre nach seiner Publikation, schrieb Walter Benjamin in einem Artikel zu vier „gelehrte(n) Bekenntnisschriften, deren Verborgenheit in

36 Vgl. Lukács 1968, S. 154.

37 Vgl. Lukács 1968, S. 173.

den Fachbibliotheken nur eine besondere Spielart der Vergessenheit darstellt“,³⁸ dass *Geschichte und Klassenbewusstsein* das geschlossenste philosophische Werk der marxistischen Literatur sei:

„Seine Einzigartigkeit beruht in der Sicherheit, mit der es in der kritischen Situation der Philosophie die kritische Situation des Klassenkampfes und in der fälligen konkreten Revolution die absolute Voraussetzung, ja den absoluten Vollzug und das letzte Wort der theoretischen Erkenntnis erfaßt hat. Die Polemik, die von den Instanzen der Kommunistischen Partei unter Führung Deborins gegen dies Werk veröffentlicht wurde, bestätigt auf ihre Art dessen Tragweite.“³⁹

Lukács widersetzte sich – nach der Kritik Zinovevs gegen den Idealismus von *Geschichte und Klassenbewusstsein* auf dem V. Kongress der Internationale – für Jahrzehnte einer neuen Auflage seines sofort vergriffenen Buches, das somit sein heimliches und erfolgreiches Fortleben im Westen begann. Erst 1967 entschied sich Lukács für eine neue Ausgabe, die er mit dem bekannten selbstkritischen Vorwort versah. Die Aufmerksamkeit der neuen Leser, Forscher und Kritiker, wie bereits die von Adorno, Sartre oder Merleau-Ponty, richtete sich wieder und massiv auf den philosophischen Kern des Buches, insbesondere auf das zentrale vierte Kapitel „Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats“. Vernachlässigt, weil nicht mehr an der Tagesordnung, wurden Kapitel des Buches wie „Legalität und Illegalität“, die den Ursprung der Theorie aus dem Magma der Geschichte bezeugen; ignoriert wurde also gerade das, was Benjamin als „absolute Voraussetzung“, „absolute[n] Vollzug“ des Erkenntnisgewinns des Buches erkannte: und zwar die kritische Situation des Klassenkampfes, „der fälligen konkreten Revolution“. Lukács spürte oder wollte die Weltrevolution als bevorstehend spüren und sah die Aufgabe des Proletariats in einer zugleich geistigen wie praktischen Stellungnahme zur Geschichte, wie er auch die eigene Aufgabe als eine „sachlich-inhaltliche Stellungnahme zu den aktuellen Problemen der Gegenwart“ verstand. Sein Verhältnis zur Klasse des Proletariats und seiner Aufgabe ist im Moment der Herausgabe des Buches nicht das leninistische Verhältnis eines führenden Partei-Intellektuellen zu der zu belehrenden Masse, sondern das geradezu mystische Verhältnis eines führenden Kämpfers mit den Mitkämpfern, welches unwiderlegbar den dostojewskischen Ursprung der tiefen und lebendigen Gedanken des marxistischen Philosophen offenbart. Mit dem Erwachen aus dem Alptraum des Ersten Weltkrieges gab Lukács seine ästhetische Utopie der dostojewskischen Brüderlichkeit nicht einfach auf, sondern er übertrug sie auf das politisch-utopische Ziel der Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft. Das Scheitern des Dostojewski-Buches bedeutet, dass Lukács angesichts des wüsten Landes, in das sich das alte Europa verwandelt hatte, den Schlüssel zur Lösung der Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins nicht mehr in der Poesie

38 Benjamin 1991, S. 169.

39 Benjamin 1991, S. 170.

suchen wollte und konnte: Die Ästhetik übergab der Politik den Stab der Utopie. Dieser Utopie, dieser lebendigen Inaktualität, der benjaminschen „Einzigartigkeit“ von *Geschichte und Klassenbewusstsein* sind diese Zeilen zu seinem 100. Jubiläum gewidmet.

Literaturverzeichnis

- Benjamin*, Walter, 1991: Bücher, die lebendig geblieben sind, in: Gesammelte Schriften Bd. 3, hrsg. von Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main, S. 169-171.
- Dannemann*, Rüdiger (Hrsg.), 1986: Georg Lukács jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie, Frankfurt am Main.
- Fehér*, Ferenc, 1974: Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologieggeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács, in: Agnes Heller (Hrsg.): Die Seele und das Leben, Frankfurt am Main, S. 241-327.
- Hermann*, István, 1986: Georg Lukács: Sein Leben und Wirken, Böhlau.
- Hoeschen*, Andreas, 1999: Das „Dostojewski-Projekt“. Lukács' neukantianisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext, Tübingen.
- Káradi*, Éva, *Vezér*, Erzsébet (Hrsg.), 1985: Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis, Frankfurt am Main.
- Keller*, Ernst, 1984: Der junge Lukács, Frankfurt am Main.
- Lukács*, Georg, 1968: Geschichte und Klassenbewusstsein (1923), in: Werke Bd. 2, Neuwied/Berlin, S. 161-517.
- Lukács*, Georg, 1975: Taktik und Ethik, in: Politische Aufsätze 1918-1920, hrsg. von Jörg Kammler und Frank Benseler, Darmstadt/Neuwied, S. 43-84.
- Lukács*, Georg, 1979: Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Brecht-Jahrbuch (1979), Frankfurt am Main, S. 12-18.
- Lukács*, Georg, 1982: Briefwechsel 1902-1917, Stuttgart.
- Lukács*, Georg, 1985: Dostojewski. Notizen und Entwürfe (1914-1915), Budapest.
- Lukács*, Georg, 1994: Theorie des Romans, München.
- Masaryk*, Tomáš Garrigue, 1913: Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, Jena.
- Sawinkow*, Boris (W. Ropschin), 1913: Als wär es nie gewesen, Roman aus der russischen Revolution, Frankfurt am Main.
- Sawinkow*, Boris (W. Ropschin), 2020: Das fahle Pferd, Berlin.

