Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 68 (1988)
Heft: 6

Artikel: Vom späten zum jungen Lukács und Bloch
Autor: Sauerland, Karol
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-164576

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Karol Sauerland

Vom späten zum jungen Lukács und Bloch

Diesen Aufsatz hat Karol Sauerland in Polen auf einer Konferenz zum 100. Geburtstag von Bloch und Lukács in polnischer Sprache vorgetragen. Der Text erschien auf Polnisch im vergangenen Jahr im sogenannten «Zweiten Umlauf» (d. h. ohne offizielle Genehmigung) in einer Krakauer Kulturzeitschrift. Der Verfasser wollte die deutsche Fassung in Paris auf der internationalen Bloch-Lukács-Konferenz vortragen. Er durfte jedoch nicht ausreisen. Von Januar 1988 bis Semesterende hielt Karol Sauerland an der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich als Gastdozent eine Reihe von Vorträgen zum Thema «Der Dichter und die Macht».

Zu Bloch und Lukács habe ich ein sehr persönliches Verhältnis. Schon als Gymnasiast las ich ihre Schriften, vor allem die von Lukács. Über sie wurde im Elternhaus gesprochen. Ich kannte mehrere Erwachsene, die einem von beiden oder beiden begegnet waren. Am 14. November 1956 erlebte ich als junger Philosophiestudent Bloch persönlich in dem Festvortrag zu Hegels 125. Todestag. Von seinen Hegelausführungen verstand ich relativ wenig, aber unvergesslich bleibt mir, wie er mitten in seiner Rede plötzlich sagte: «Die Zeit des Mühlespiels geht zu Ende, wir müssen anfangen, Schach zu spielen.» Es folgte ein langer Beifall. In diesem Vortrag sprach er auch von der Schmalspurigkeit in der philosophischen Ausbildung und dem Fehlen einer marxistischen Ethik, Ästhetik und — man höre — Religionsphilosophie. Er traf damit mitten in eine Diskussion, die seit Wochen in Polen, Ungarn und der DDR geführt wurde.

Mit grosser innerer Anteilnahme verfolgte ich in dieser Zeit auch das Wirken von Lukács, dessen Reden im Petöfiklub und dessen Artikel von Hand zu Hand gingen. Seine Internierung in Rumänien ging mir sehr nahe. Nun begannen an vielen Orten die Attacken gegen Lukács und auch Bloch, der Anfang 57 nicht mehr lehren durfte.

1961 war ich zufällig am Tag des Berliner Mauerbaus in der DDR, wo ich hörte, dass Bloch im Westen geblieben sei. Kurz darauf hörte oder las ich mit Interesse seinen Brief an den Präsidenten der Deutschen Akademie der Wissenschaften, in dem er seinen Entschluss, in der Bundesrepublik zu bleiben, damit begründete, dass er in letzter Zeit in der DDR keine Möglichkeit mehr hatte, frei zu wirken, und dass seine besten Schüler verfolgt wurden. Tatsächlich hatte man es vor allem auf seine Schüler abgesehen, wie ich damals von mehreren Freunden und Kollegen erfahren konnte. In dem Brief stand auch der Satz, dass nach den Ereignissen vom

13. August «für selbständig Denkende» kein «Lebens- und Wirkungsraum» mehr bleiben werde.

Als Bloch im August 1977 starb, hätte ich um ein Haar an dem denkwürdigen Begräbnis in Tübingen teilgenommen. Der Mangel eines zweimaligen Ein- und Ausreisevisums liess aber nicht zu, dass ich mich zusammen mit Theo Pinkus von Zürich zum nahen Tübingen begeben konnte. Immerhin hörte ich dann die lebhaften Berichte von dieser Beerdigung, wo noch einmal viele bedeutende deutsche Intellektuelle zusammengekommen waren.

Bloch und Lukács stellten für mich, den Gymnasiasten und Studenten der ersten beiden Studienjahre in Philosophie, ein Vorbild dar. Mir imponierte einerseits ihre Gelehrsamkeit und anderseits ihr Engagement in politischen Fragen. In Lukács sah ich den Menschen, der immer wieder kurz vor dem Parteiausschluss stand (bis er endlich erfolgte, um doch wieder zurückgenommen zu werden), und dem mindestens dreimal der Tod drohte: 1919, zur Zeit der stalinistischen Säuberungen und 1956/57. Von Bloch wusste ich, dass er in Leipzig Auseinandersetzungen mit den allgewaltigen Dogmatikern nicht scheute, deren Namen schon lange vergessen sind. Ich bewunderte ihn auch für seine undogmatische Haltung in der Expressionismusdebatte in den dreissiger Jahren.

Als ich mich dann intensiver mit dem Stalinismus zu beschäftigen begann, musste ich erkennen, dass auch meine Vorbilder nicht frei von Makel waren. Die *«Zerstörung der Vernunft»*, die mir immer ein Greuel war, hatte ich Lukács verziehen, weil ich sie einfach als einen misslungenen Versuch ansah, die Frage nach der Entstehung der nationalsozialistischen Ideologie zu beantworten. Aber nun wurde mir immer klarer, dass dieses Buch ein Teil seines stalinistischen Denkens war, dessen Wurzeln bereits in *«Geschichte und Klassenbewusstsein»* zu suchen sind. Bei Bloch kam der Dogmatismus vor allem in seinen politischen Artikeln, Aufsätzen und Kommentaren zum Vorschein, weniger in seinen philosophischen Arbeiten, obwohl es dort ab und zu verheerende Sätze gibt bzw. gab. Über Blochs Publikationspraktiken ist schon oft genug geschrieben worden. Was er jedoch zu den Moskauer Prozessen bemerkte, bleibt unverzeihlich. Er hatte da jeden gesunden Menschenverstand verloren, obwohl er in einem Land weilte, in dem niemand auf ihn Druck ausübte. Theoretisch wäre er zu dem Urteil fähig gewesen, zu dem der französische Kommunist Gilles Martinet nach der Lektüre der offiziellen Prozessdokumente gelangt war: «Als ich», berichtet er, «die Protokolle gelesen hatte, konnte ich einfach nicht glauben, dass sie der Wahrheit entsprechen könnten. Die Anschuldigungen waren so unglaublich, dass mir unverständlich war, wie ein vernunftbegabtes Wesen daran glauben könne.»[1] Er trat daraufhin aus der Partei aus, was für ihn, wie er selber gesteht, eine «dramatische Entschei-

dung» war. Bloch gehörte dagegen zu jenen europäischen Intellektuellen, deren Zahl nicht gering war, die politisches Engagement so verstanden, dass man sich in grundlegenden Fragen entweder für die eine oder die andere Seite entscheiden müsse. Sie nahmen die Bedingtheit des Denkens so ernst, dass sie sich selber zur Bedingtheit zwangen. Sie wollten, dass nicht nur die Mit-, sondern auch die Nachwelt ihre Gedanken als Frucht jener Weltanschauung und Politik ansieht bzw. ansehen wird, der angeblich die Zukunft gehört. Ihretwegen waren sie bereit, ihre eigenen Zweifel erbarmungslos zu unterdrücken. Bei Lukács kam noch das Jesuitische hinzu, das Thomas Mann so glänzend in Naphta getroffen hat: Wenn der Ausschluss aus dem Orden, d.h. der Partei droht, muss man sich sogar wider besseres Wissen und Gewissen eines Fehlers bezichtigen und um Vergebung bitten. Jesuitisch ist auch, dass Lukács nach der Selbstbezichtigung, d.h. Selbstkritik, immer wieder versuchte, Teile der früheren Ansichten in die neue Linie einzuschmuggeln.

Nach jahrelanger Abwendung von beiden Denkern kam für mich die Zeit, in der ich mich für deren Frühwerk zu interessieren begann, insbesondere für die zahlreichen und bedeutenden Veröffentlichungen von Georg Lukács, d.h. für sein Dramenbuch, mit dem er sich als Fünfundzwanzigjähriger in Ungarn einen Namen gemacht hatte, seine Essaysammlung *«Die Seele und die Formen»,* mit der er in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg bekannt wurde, die *«Theorie des Romans»,* die viele deutsche Geister zu eigenen Überlegungen angeregt hat, und seine zum Teil zu Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen ästhetischen Schriften, die bewiesen, dass er das Zeug zu einem reinen Philosophen in sich hatte. Bei dem Studium dieser Werke konnte ich nicht fassen, wie es möglich war, dass ein so glänzender Stilist im Deutschen — das Ungarische kann ich nicht beurteilen — auf ein so jämmerliches Sprachniveau herabsinken konnte. Adornos hartes Wort von der *«Erpressten Versöhnung»* klingt, auf die Sprache und nicht nur auf das Denken von Lukács angewandt, noch milde, denn man könnte ebensogut von einer Selbstkasteiung sprechen. Doch so muss es kommen, wenn einer beginnt, in Schemen zu denken und für eine un- oder halbgebildete Leserschaft zu schreiben. Lukács hat als Marxist oft nicht mehr die einfachsten Stilregeln beachtet, wie die Vermeidung von Wortwiederholungen oder Substantivketten, bei denen man am Ende nicht mehr recht weiss, wohin die vielen Genitive gehören. Um die Suche nach neuen oder eleganten Wendungen bemühte er sich nicht mehr. Er wäre wahrscheinlich aus den vorgegebenen Fragestellungen herausgefallen. Ich kann mich erinnern, wie ich mich mit Dr. Jerzy Niecikowski, einem polnischen Kritiker und Philosophen, in den siebziger Jahren abquälte, ein längeres Zitat aus dem Expressionismus-Aufsatz von Lukács (der zu Beginn der dreissiger Jahre auf Deutsch in der Moskauer Zeitschrift *«Internatio-*

nale Literatur» erschienen war) ins Polnische zu übersetzen. Wir liessen es am Ende sein. Dieser Substantivsalat war nicht zum Klingen zu bringen. Ich musste den Gedankengang in eigenen Worten beschreiben. Die Wiedergabe des hölzernen Stils, worum es mir eigentlich ging, war damit verlorengegangen[2].

Lukács hat auch intellektuell nur noch sporadisch die Höhe seines Frühwerks erreicht. Zwar sind einige literatur-historische Aufsätze, wie der über Keller oder Raabe, sein Hegelbuch und Partien aus dem Spätwerk trotz zahlreicher Einseitigkeiten beeindruckend und werden auch noch oft zitiert, aber nichts davon wird so unvergesslich bleiben wie die genannten Frühwerke. Adorno hat zu Recht erklärt, dass die *«Theorie des Romans»* «durch Tiefe und Elan der Konzeption ebenso wie durch die nach damaligen Begriffen ausserordentliche Dichte und Intensität der Darstellung einen Massstab philosophischer Ästhetik aufgerichtet» habe, «der seitdem nicht wieder verloren ward»[3]. Als er dies 1958 schrieb, muss ihm wohl vorgeschwebt haben, selber einmal eine Ästhetik zu verfassen, die sich durch Dichte und Intensität auszeichnet. Einige Jahre später arbeitete er an einem solchen Werk, das diese Merkmale aufweist. Ihm war leider nicht beschieden, es zu beenden. Er sollte jünger als Lukács sterben.

Hätte Lukács 1918 nicht seine alten Interessen an den Nagel gehängt, wäre er meines Erachtens der Begründer einer neuen Richtung in der Ästhetik geworden, die vieles vorweggenommen hätte, was wir später von Ingarden her kennen. Ich erinnere hier nur an seine Theorie des Missverständnisses[4], die er in seiner zu Lebzeiten leider unveröffentlicht gebliebenen *«Philosophie der Kunst»* (1912—1914) entwickelt hatte[5]. Er wendet sich dort gegen die Diltheysche Auffassung, dass Kunstwerke der Mitteilung von Erlebnissen dienen. Das sei unrichtig. Erlebnisse seien überhaupt nicht mitteilbar, denn jedes Erlebnis sei etwas Einmaliges und werde allein von dem Erlebenden verstanden, während es derjenige, dem es übermittelt wird, immer ganz anders auslegen wird, da er es ja aus seiner Erlebniswirklichkeit heraus interpretiert. Im Grunde genommen missversteht er es. Er missversteht es schon deswegen, weil sich jeder Erlebende in Worten ausdrücken muss, d.h. in etwas, das dem wirklichen Leben nicht entspricht, das abstrakt ist. Worte sind nach Lukács Zeichen, die sich mit verschiedenen Inhalten ausfüllen lassen. Aus dem gleichen Grund muss auch jedes Wortkunstwerk (Lukács gebraucht diesen uns von Oskar Walzel her bekannten Terminus noch nicht) zu einem Missverständnis führen. Der Schaffende glaubt zwar, seine Erlebnisse so wiederzugeben, dass sie richtig verstanden werden können, was jedoch nur Einbildung ist. Doch gerade dieses Missverständnis ist nach Lukács die Ursache dafür, dass ein Kunstwerk die Zeiten überdauern kann, dass es überhaupt möglich ist; denn dank dem Missverständnis kann es immer wieder mit neuen Erlebnisinhal-

ten ausgefüllt werden, die zwar mit der ursprünglichen Absicht des Künstlers nicht mehr übereinzustimmen brauchen, ihr bestimmt nicht adäquat sind, aber dafür vom Rezipienten als lebendig empfunden werden. Die Lebendigkeit erwächst nicht daraus, dass der Künstler seine Erlebnisse authentisch, in ursprünglicher Frische dargestellt hat, wie es z.B. Dilthey annimmt, denn dann könnte jeder authentische Bericht, sogar ein Brief als Kunstwerk bezeichnet werden; die Lebendigkeit ergibt sich vielmehr aus der Beschaffenheit des Kunstwerkes, d.h. aus der Tatsache, dass es den Eindruck eines in sich geschlossenen Erlebniskomplexes macht. Die im Werk dargestellte Welt ist aus sich heraus verständlich, sie bezieht sich nicht auf etwas ausserhalb des Werkes Liegendes, das besonderer Erklärungen bedürfte. Eine Berufung auf die Ideen und Erlebnisse des Künstlers ist nach Lukács nicht vonnöten; zwar glauben die Rezipienten, den Künstler verstanden zu haben, und der Künstler selber, verstanden zu werden, aber das ist eben ein Missverständnis. In Wirklichkeit schafft der Künstler ein Schema, das der Rezipient entsprechend seinem Erlebnishorizont ausfüllt. Der Akt des Ausfüllens (oder in der Ingardschen Terminologie der Konkretisierung) wird nur durch das Netz der Beziehungen innerhalb des Werkes beschränkt. Je mehr Missverständnisse das Kunstwerk möglich macht, desto grösser und länger wird die Wirkung des Werkes dauern. «Nur ein Werk, das in unbegrenzter Variablilität missverstehbar ist», schreibt Lukács, «vermag zu jeder Zeit und auf jeden zu wirken.»[6] Der Wandel der Zeiten wird ihm einfach nichts anhaben können. Jede neue Generation wird es mit neuen Inhalten ausfüllen.

Lukács kommt auf diese Ideen meines Wissens nie wieder zurück. Wenn er zu erklären versucht, warum alle Werke weiterleben, pflegt er Marxens Satz über die antike Kunst zu zitieren, dass die Menschheit gern auf ihren Kindheitszustand zurückschaue. Diese an Herder erinnernde Erklärung klingt zwar ganz amüsant, aber sie erhellt ästhetisch nichts. Schon an diesem kleinen Beispiel sieht man, wie lähmend ein Satz von Marx auf das Denken eines Menschen wirken kann, der partout Marxist sein möchte.

Beispiele dieser Art liessen sich leider mehren. Und wer bedauert es nicht, dass Lukács seine Überlegungen über Dostojewskis Religiosität, mystischen oder metaphysischen Sozialismus abgebrochen hat? Welch denkender Mensch ist nicht fasziniert, wenn er Ferenc Fehérs Versuch liest, den Sinn der aufgefundenen Dostojewski-Aufzeichnungen zu rekonstruieren?[7] Hier spürt man, dass Lukács die Denkkraft eines Friedrich Schlegel hatte. Er zwingt einen selber zu intensivem Denken. Und man willigt gern ein, weil man weiss, dass es sich lohnt. Hier geht jemand neue Wege. Nach seinem Übertritt zum Marxismus wird Lukács dagegen zu einem Sophisten. Seine Erfindungskraft darf sich nur noch innerhalb der

vorgegebenen Lehre bewähren. Gedanken, die das System sprengen könnten, denkt er nicht mehr, obwohl die nach 1917 von Marxisten geschaffene Wirklichkeit schreiend danach verlangt, neu gesehen zu werden. Lukács versucht, die neuen Probleme durch geschickte Variation und scharfsinnige Verknüpfung der alten Begriffe zu lösen. Er wagt es nicht, Ideen von Marx prinzipiell in Frage zu stellen. Er will sie nur «vertiefen». So unternimmt er in seiner Altersästhetik den hoffnungslosen Versuch, den marxschen Begriff der Arbeit auch auf die Kunst anzuwenden.

Bei Bloch ist alles etwas komplizierter. Sprachlich hat er sich dem marxistischen Einerlei seiner Zeit nicht angepasst. Er hat seine Art, sich geheimnisvoll auszudrücken, es den Mystikern nachzumachen, weitgehend beibehalten. Es lässt sich streiten, ob seine Sprache als Ganzes — gewisse Begriffe wie das «Noch-Nicht» oder das «Dunkel des gelebten Augenblikkes» ausgenommen — philosophisch produktiv ist. Wahrscheinlich nicht; denn im Gegensatz zu Heidegger, dessen Rede ja auch dunkel ist, hat er sich nicht zu dessen sprachlicher und intellektueller Disziplin durchringen können. Heidegger benutzt die Sprache zur Erhellung philosophischer Probleme, zu ihrer Lösung — natürlich sind es oft auch nur Scheinlösungen. Bloch lässt sich dagegen gern in andere Gefilde locken. Die Vielfalt zieht ihn zu sehr an, wobei er aber in der Problemstellung konsequent geblieben ist. Von seiner Frage nach dem «Dunkel des gelebten Augenblicks» und nach der Rolle des «Noch-Nicht» in unserem Leben ist er nicht abgegangen. Sein Denken stand mithin viel weniger im Dienste der jeweiligen Gegenwartsinteressen der «internationalen Konstellation» als das von Lukács, obwohl er viel häufiger als dieser zu aktuellen Ereignissen Stellung genommen hatte. Trotzdem muss man sagen, dass Blochs Werk durch seine fixe Idee, Marxist zu werden und die marxistische Lehre weiterzuentwickeln, nicht gewonnen hat. Vor allem ist dadurch die subjektzentrierte Komponente in seiner Philosophie verlorengegangen. In seinem Frühwerk ging er noch von dem Streben des einzelnen nach Vollendung aus. Dort erklärte er, dass die Welt erst erlöst sein wird, wenn alle Seelen, deren Zahl eine endliche ist, ihr Selbst erreicht haben werden. Später kommt er von diesem Gedanken ab. Nun betont er den unvollendeten Zustand der Menschheit und sogar der Materie. Unsere Träume, Phantasien und utopische Vorstellungen seien Ausdruck dafür, dass uns der gegenwärtige Zustand nicht befriedigen kann und dass wir bereits ein, wenn auch unklares Bild in uns haben, wie die bessere Zukunft aussehen wird. Bloch glaubt sich hier mit Marxens Denken im Einklang, insbesondere mit dessen Brief von 1843 an Ruge. Eine kritische Marxinterpretation vermied er dagegen gefliessentlich.

Ich frage mich immer wieder, was Lukács und Bloch veranlasste, sich so plötzlich der marxistischen Ideologie und vor allem der sie begleitenden

Bewegung gleichsam mit Haut und Haaren zu verschreiben und die eigenen denkerischen Potenzen derart einzuschränken. Hierbei bleibt für mich Bloch ein grösseres Rätsel als Lukács.

Bloch hat nämlich noch Ende 1918 sehr prinzipiell die «bolschewistische Partei» kritisiert. So lesen wir in seinem 1919 in Bern erschienen *«Vademecum für Demokraten»*, dass zwar der «Anstoss zur sozialen Revolution» durch «Russland in die Welt gekommen» sei und Russlands Ruhm «durch alle künftigen Jahrhunderte» weiterhallen werde, aber die «Weiterführung der sozialen Revolution» in Deutschland und in der Welt sei «durch die bolschewistische Politik Russlands selbst verhindert worden» [8]. Er spricht von einer «totalen Sozialdiktatur des Bolschewismus», in der sich «der Materialismus, die geringe Achtung vor Ideen wie Freiheit, Liebe, Person, Menschenrechte, von Mystik ganz zu schweigen» [9], räche. In der Berner *«Freien Presse»* erklärt er am 6. November 1918, dass ein «Sozialismus ohne weitgehende Demokratie» lediglich «ein Preussentum anderer Ordnung» [10] sei. Und es liege auf der Hand, dass die Missachtung der westlichen Freiheiten («als welche sie ja nicht mit dem Kapitalismus zusammenfallen, sondern nur grossenteils von ihm verdorben waren») zu keiner Aufhebung von Zwang führe. Die «neu zu gewinnende wirtschaftliche Freiheit, Freiheit vom Wirtschaftlichen» heisst es von dem ersehnten Sozialismus, «wird die grossen Ideale der *bürgerlichen* Demokratie begeistert bewahren, wird sie nicht brechen, bespeien und in bolschewistischer Sozialdiktatur untergehen lassen, sondern zu den vollkommenen Idealen der *sozialen* Demokratie steigern» [11].

Gleichzeitig erwartet Bloch eine aus dem Osten, vor allem aus Russland kommende Erneuerung. So lesen wir im *«Vademecum für Demokraten»* da «Russland voll von Bauern und Christentum» sei, bleibe «Grosses zu erhoffen, das von dorther als Vorbild noch kommen» werde [12]. Bloch meint, Russland werde genesen und das Menschenrecht einführen; dann komme aus diesem Lande «endlich die Menschenliebe, die Flut der guten Neigung, das Ende aller Gewalt, die Geburt der menschlichen Erbtugend, die Lehre, wie Menschen zu Engeln werden können; und alle Wachträume Iwan Karamasows, der an Gott glaubte, aber seine Welt ablehnt, werden von Russland aus die Wirklichkeit durchdringen» [13]. Vier Jahre später drückt sich Bloch nicht mehr so konkret aus, aber nach wie vor meint er, dass sich unsere «Seelen, siech und leer» nach «einem Ex oriente lux» sehnen. Russland erscheine uns als ein «Indien im Nebel», es bringe dem «leeren westlichen Menschen» wieder Tiefe [14]. Im Spätwerk fehlen diese Erwartungen. Bloch entwickelt nun stärker den ortsungebundenen Gedanken des «Vorscheins», der uns die Fülle des Seins und die Identität der Dinge mit der Natur und den Menschen ahnen lässt. Er sei am besten ablesbar in der Religion und ganz besonders in der Kunst.

Seine Kritik am russischen Bolschewismus muss Bloch 1919 bzw. 1920 aufgegeben haben, nachdem sich seine Voraussage nicht erfüllte, dass Lenin bald scheitern werde, und nachdem Deutschland keine so radikalen Veränderungen durchmachte, wie es sich Bloch erhoffte. Trotzdem muss ihm die Anerkennung des bolschewistischen Revolutionsmodells schwer gefallen sein, denn es stimmte so gar nicht mit seinem Demokratieverständnis und seiner an Liebe und dem Seelenheil des einzelnen orientierten kommunistischen Vision überein, in der Gewaltanwendung nicht vorgesehen war. Er löste dieses Problem, indem er sich mit einem Mann intensiv zu beschäftigen begann, der messianistisches Bewusstsein und revolutionären Kampf mit der Waffe in der Hand zu vereinen wusste, nämlich Thomas Müntzer. In seinem 1921 erschienenen Buch «Thomas Müntzer als Theologe der Revolution» prägte er den Begriff des «Gewaltrechts des Guten». Es gäbe den Augenblick, wo die an die Herrscher gerichtete Predigt, guten Willen zu zeigen, keinen Sinn mehr habe, weil diese ihn nicht haben oder ihn nur vortäuschen, um in der revolutionären Situation Zeit zu gewinnen. Man müsse daher gegen sie rechtzeitig Gewalt anwenden. Dies stünde keineswegs im Widerspruch mit den christlichen Geboten, denn es sei etwas ganz anderes, ob «sich der Kämpfende um seiner selbst oder um anderer willen nötigen lässt und empört. *Denn nicht nur, was er tut, auch was er duldet, dass es anderen geschehe, richtet den Mann,* mindert möglicherweise gerade den Christen. Widerstehe nicht dem Übel — das ist gesagt, damit das Übel nicht dazu noch vermehrt werde, damit der Widerstehende nicht auch noch selber schuldig werde. Doch gibt es Zeiten, in denen das Übel so ungeheuerlich anwächst, dass der Duldende, gerade dadurch, dass er duldet und die anderen dulden lässt, das Übeltun erst recht vermehrt, bestärkt, bestätigt, ja sogar herausfordert. Er macht durch sein Nicht-Widerstehen andere schuldig oder führt sie wenigstens in Versuchung, und das ‹Widerstehen› durch Liebe statt durch Gewalt hat bislang noch nirgends die böse Gewalt ausgerissen oder auch nur entwaffnende Scham erregt. Dergestalt wird der Duldende für die Übergewalt des Übels ganz persönlich und nicht nur allgemein, aus der solidarischen Menschennatur heraus, mitverantwortlich; er wird verantwortlich für die Übergewalt nicht nur über die Seelen der Übeltäter, sondern auch für die Übergewalt des Übels über alle, denen sie Übel tun. Der Duldende gerät bei solch grossem Konflikt mindestens in nicht geringere Schuld als der tätig Widerstrebende; steht dieser selbst in Gefahr, das Heil seiner Seele durch ein gewalttätiges Mitleid, ein gewalttätiges Liebespostulat zu verlieren, so bleibt ihm auch dann noch, dann erst recht die echt christliche Frage: was liegt am Heil meiner Seele?, und für das tat twam asi anderer Seelen, des Seelenreichs gerät sogar diese noch in Hingabe. Die Liebe steht folglich nicht in unbedingtem Gegensatz zum Streben: Leid und selbst Schuld auf

sich zu nehmen, selbst noch seiner eigenen Errettung zu entsagen, damit wenigstens die härteste Kruste vor dem Licht durchbrochen werde. Lediglich Spuren eines gewaltloseren Durchbruchs haben sich bislang gezeigt, derart dass man mindestens dem falsch placierten Bruder den Schädel erleuchten kann, damit er sich ihn nicht einschlägt. Ja, dass vielleicht auch der Sozialisierungsprozess, jedoch erst: *nach* der ersten notwendig gewaltsamen Besitzergreifung der Produktionsmittel ‹friedlich›, rational fortgeführt werden kann»[15]. Der Gedanke, dass diejenigen, die Gewalt anwandten, in der Angst vor der Rache von ihr nicht ablassen werden, scheint Bloch nie gekommen zu sein, auch nicht nach dem XX. Parteitag, den er begrüsst hatte.

Die Anerkennung der Gewalt als Mittel zur Erreichung jenes Zustandes, der uns von Unterdrückung und einfacher Not befreien soll, hatte zur Folge, dass Bloch gegen Gewalt in den realsozialistischen Staaten unempfindlich wurde. Anders lässt sich nicht erklären, dass er während der Stalinprozesse so vehement deren Kritiker angriff und auch noch 1942 gegen sie zu Felde zog. Erst als er selber einiges in Leipzig erleben musste, war er zur Kritik bereit, aber sie blieb stets auf der Oberfläche.

Lukács hatte die Oktoberrevolution nicht aus politischen, sondern ethischen Gründen verworfen. Nach seiner Meinung gab der Bolschewismus ein unslösbares moralisches Problem auf, da dieser aus dem Bösen etwas Gutes schaffen bzw. mit Rasumichin aus *«Schuld und Sühne»* gesprochen, sich das Gute erlügen wolle. Da sei es besser, meint Lukács in seinem berühmten Artikel *«Der Bolschewismus als moralisches Problem»,* sich auf den langwierigen Weg zur Demokratie einzulassen. Doch einige Wochen später, Ende 1918, entschloss er sich, zum Bolschewismus überzutreten. Schliesslich hatte er die Demokratie nie gemocht, nicht einmal die griechische Polis. Die Losungen *«Freiheit und Gleichheit»* waren für ihn ein übler Fetisch. Als er Ende 1914 mit Marianne Weber über den Krieg sprach und die Vermutung äusserte, dass der Westen gegen Deutschland siegen werde, war seine grösste Sorge, «wer uns dann vor der westlichen Zivilisation retten werde»[16]. Er sagte in dem Gespräch nicht, dass es Russland sein werde, meinte es aber sicher, wobei es ihm nicht um das zaristische ging, sondern um ein aus dostojewskischer Ethik konstruiertes Russland, in dem es noch die Gemeinde mit authentischem, konfessionell nicht gebundenem Glauben gibt. In dieser Gemeinde sei der Glaube einfach ein Lebensgefühl. Die in ihr herrschende Brüderlichkeit ergibt sich nicht aus intolerantem Sekten- oder Kirchengeist und auch nicht aus Pflichtgefühl wie in Westeuropa, sondern aus der Bereitschaft, die Schuld des anderen auf sich zu nehmen. Lukács dachte hier an Sonja und Karamasoff, die einem andern zuliebe nach Sibirien gegangen waren. In dieser russischen Gemeinde wird mit anderen Worten jene zweite Ethik verwirklicht, die Lukács als Ideal vor-

schwebte. Ein Mensch, der nach dieser Ehtik lebt, findet unabhängig von der Realität sein wahres Ich und damit auch den anderen. Er lebt, wie es Lukács in *«Von der Armut im Geiste»* ausführt, in Güte, was jedoch nur wenigen gegeben ist, und er ist imstande, Mitleid zu empfinden und die der Welt angetane Schuld auf sich zu laden. In dieser Welt hat sogar der Verbrecher Platz, der für Lukács einerseits (wie für Dostojewski) ein unglücklicher Mensch ist, dem er aber anderseits metaphysische Daseinsberechtigung zuzubilligen scheint. Wesentlich für die zweite Ethik ist auch der Gedanke der Selbstaufopferung, der Lukács später zur Rechtfertigung des für Gewalt eintretenden Revolutionärs dienen soll.

Lukács dachte nie an die real existierenden Menschen mit ihren Gebrechen und Schwächen, sondern immer an eine Elite, die eine neue Wirklichkeit — beim jungen Lukács heisst es *das* Leben, welches dem alltäglichen entgegengesetzt ist — schaffen muss, damit unsere Existenz endlich wesenhaft wird. Aber was heisst das? Soll der wesentlich lebende Mensch nur noch Werke schaffen, wie es Lukács nach dem Freitod seiner geliebten Irma Seidler zu tun gedachte, oder soll er in Güte leben, die Schuld anderer, ja aller auf sich nehmend? Ehe Lukács den Ausweg aus diesem Dilemma, das er sehr klar erkannte, fand, verlangten die historischen Ereignisse von ihm einen Entschluss. Jedenfalls glaubte er, dass er nach Ausbruch der Revolution in Ungarn nicht abseits stehen dürfe. Ohne zu zögern, schloss er sich den Kommunisten an. Er begründete seine Entscheidung in dem berühmten Aufsatz *«Taktik und Ethik»,* wo er sich für den Sozialisten und Terroristen Ropschin, d.i. Sawinkow ausspricht, der bereits in seinen Dostojewski-Studien und im Briefwechsel mit Paul Ernst eine Rolle spielte. Dieser ist für Lukács der reine Verbrecher, der seine Tat aus metaphysischen Gründen begeht und sich von vornherein schuldig weiss. Er ist der Held, der seine Unschuld für ein höheres Ziel opfert und deswegen, wie Lukács in «Taktik und Ethik» ausführt, als tragisch anzusehen ist. Wörtlich lauten dort die letzten Sätze: «Nur die mörderische Tat des Menschen, der unerschütterlich und alle Zweifel ausschliessend weiss, dass der 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 die Sünde gesetzt hätte — wer bin ich, dass ich mich dieser entziehen könnte?»[17]. Lukács musste zwar selber kein Ropschin werden, aber er nahm von nun an sehr bewusst im Namen der geschichtsphilosophischen Berufung Schuld auf sich[18]. Gerade weil er selber niemanden eigenhändig opferte, konnte er sich um so mehr als Mensch mit Güte im obigen Sinne empfinden, denn er lud die Schuld der anderen auf sich, d.h. der Partei, die für ihn das geworden war, was er bisher in der russischen Gemeinde sah:

«eine von Gott gewollte und erschaffene Gemeinschaft der anderen Seelen» (Dostojewski-Aufzeichnungen). Diese Gemeinschaft durfte man nicht verlassen, und es lohnte sich, für sie ein tragisches, d.h. schuldbeladenes Dasein zu leben.

Ich glaube, damit meine Frage nach den Gründen für den plötzlichen Übergang dieser beiden Denker zum Bolschewismus bzw. Kommunismus beantwortet zu haben, aber trotzdem bleibt es uns unbegreiflich, was gesellschaftlich engagierte Intellektuelle veranlassen kann, an Verfolgungen von schuldlosen Freunden und Kollegen und an der Ermordung einer Unzahl von Menschen einfach vorbeizusehen.

[1] Giuseppe Boffa/Gilles Martinet, Marxistische Stalinismuskritik, Hamburg 1978, S. 102. — [2] Es handelte sich um einen Aufsatz über die Expressionismusdebatte, den ich in der Zeitschrift «Literatur na Swiecie» 1977 veröffentlichte. — [3] Theodor W. Adorno, Noten zur Literatur II, Frankfurt am Main 1961, S. 152. [4] Die Theorie der Missverständnisse hat Lukács im Wesen von seinem Jugendfreund Leo Popper übernommen, wie neueste ungarische Forschung nachgewiesen hat. — [5] Georg Lukács, Heidelberger Philosophie der Kunst, Darmstadt-Neuwied 1974, S. 204. — [6] Vgl. Ferenc Fehér, Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologiegeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács, in: Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács. Beiträge von Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Sándor Radnóti, Frankfurt am Main 1977. — [7] Ernst Bloch, Vademecum für heutige Demokraten, Bern 1919, S. 51. — [8] Ebenda S. 65. — [9] Zitiert nach «Sabotage des Schicksals», hg. von Gottfried Heinemann und Wolf-Dietrich Schmied-Kowarzik, Tübingen 1982, S. 88. — [10] Ebenda S. 89. — [11] Ernst Bloch, Vademecum für heutige Demokraten, a.a.O., S. 66. — [12] Ebenda. — [13] Ernst Bloch, Geist der Utopie, Frankfurt am Main 1974, S. 215. — [14] Ernst Bloch, Thomas Müntzer als Theologe der Revolution, Frankfurt am Main 1985, S. 113f. — [15] Vgl. Georg Lukács, Theorie des Romans, Neuwied und Darmstadt 1971, S. 5 (Vorwort). — [16] Georg Lukács, Werke Bd. 2, Neuwied und Berlin 1968, S. 52f. — [17] Lukács hat allerdings selber einmal ein Erschiessungskommando zur Zeit der ungarischen Revolution von 1919 geleitet. Im «Gelebten Denken» berichtet er: «... zu einer Menge Einheiten kamen die Kommunisten als Politkommissare. Ich meldete mich für diese Arbeit und wurde nach Tiszafüred geschickt, wo wir uns in Verteidigungsstellung befanden. Die Verteidugng Tiszafüreds war sehr schlecht gelungen, weil die Budapester Rotarmisten, ohne auch nur einen Schuss abzugeben, davonliefen, und dadurch konnten auch die beiden anderen Bataillone, die bereit gewesen wären, Tiszafüred anständig zu verteidigen, ihre Stellungen nicht halten, so dass die Rumänen hinter die Frontlinie gelangten und Tiszafüred fiel. Und da habe ich auf sehr energische Weise die Ordnung wiederhergestellt, das heisst, als wir nach Poroszló übersetzten, rief ich ein ausserordentliches Kriegsgericht zusammen und liess dort auf dem Marktplatz acht Leute dieses davongelaufenen Bataillons erschiessen. Dadurch war die Ordnung im grossen und ganzen wiederhergestellt. Später verwandelte sich meine Mission insofern, als ich Politkommissar für die ganze fünfte Division wurde. Zusammen rückten wir bis nach Rimaszombat (Grosssteffelsdorf) gegen die Tschechen vor. Bei der Einnahme von Rimaszombat war ich noch dabei, dann wurde ich nach Budapest zurückbeordert, und damit hörte meine Verbindung zur Roten Ar-

mee auf» (Georg Lukács, Gelebtes Leben. Eine Autobiographie im Dialog. Red. István Eörsi, Frankfurt am Main 1981 S. 104f.). Es muss nachdenklich stimmen, mit welcher Leichtigkeit Lukács nach Jahrzehnten über die Erschiessung berichtet. Hat er sich jemals gefragt, ob die Strafaktion nicht die Falschen getroffen hat? Sieht er nicht die erschrockenen Gesichter vor sich? Oder hat er gar nicht erst hingeschaut? Wahrscheinlich hätte er solche Fragen mit den Worten von sich gewiesen, dass es sich eben um eine Revolution gehandelt habe, wo es nicht um den Einzelnen, sondern um das Ganze ging. — [18] Die Seele und das Leben, a.a.O., S. 300.

Die neuen Filme von AGFA!

Tolle Bilder.
Natürliche Farben.
Günstiger Preis.

Mit AGFACOLOR-Negativfilmen
und AGFACHROME-Diafilmen
machen Sie mehr gelungene Bilder.

AGFA Agfa

Hans Beck, emerit Pfarrer, 8880 Walenstadt, Seestrasse 78
Dr. phil. Peter Coulmas, D-5000 Köln 51, Remagenerstrasse 8
Divisionär Dr. Gustav Däniker, Stabschef Operative Schulung, 3006 Bern, Obere Zollgasse 100
Dr. iur. Arnold Fisch, 3032 Hinterkappelen, Kappelenring 28/c
Dr. phil. Dieter Fringeli, 4123 Allschwil, Spitzwaldstrasse 55
Prof. Dr. phil. Georg Kreis, Nationales Forschungsprogramm 21, 4003 Basel, Spalenvorstadt 11
Prof. Dr. oec. publ. Willy Linder, 8132 Egg, Brunnenwiese 58
Dr. phil. Fred Luchsinger, 8127 Forch, Bundtstrasse 26
Robert Mächler, 5035 Unterentfelden, Flurweg 7
Hans Ulrich Meier, F-92160 Antony, 65, Rue Roger Salengro
Dr. phil. Wolfgang Mildenberger, 8053 Zürich, Wiesliacher 9
Ulrich Pfister, 8008 Zürich, Seehofstrasse 15
Richard Reich, 8034 Zürich, Postfach 378
Dr. phil. Peter Schnyder, 4600 Olten, Reiserstrasse 15
Prof. Dr. Kurt R. Spillmann, 8053 Zürich, Steinbrüchelstrasse 22
Dr. phil. hist. Peter Utz, 3270 Aarberg, Laupenstrasse 3
Dr. phil. Peter Walser, 8953 Dietikon, Guggenbühlstrasse 27
Uwe Wolff, D-3152 Jlsede, Lahweg 3

Errata

Das Zitat von Golo Mann (Juni 1988, Seite 501) entstammt dem Werk «Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts», Frankfurt 1958.

Die auf Seite 522 (Juni 1988) genannte Autobiographie von Georg Lukács trägt den Titel «Gelebtes Denken».