

Georg Lukács

Dostojewski
Notizen
und
Entwürfe

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

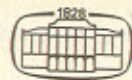
VERÖFFENTLICHUNGEN
DES LUKÁCS-ARCHIVS
AUS DEM NACHLASS VON GEORG LUKÁCS

REDAKTION
LÁSZLÓ SZIKLAI

GEORG LUKÁCS
DOSTOJEWSKI
NOTIZEN UND ENTWÜRFE

HERAUSGEGEBEN VON

J. C. NYÍRI



AKADÉMIAI KIADÓ · BUDAPEST 1985

INHALT

Einleitung	7
Aufriss	35
Notizen und Entwürfe	39
Verzeichnis der Werke bzw. Ausgaben, auf welche Lukács in den Dostojewski-Notizen hinweist	191

ISBN 963 05 3957 8

HU ISSN 0231—1380

© Lukács Archivum és Könyvtár, Budapest 1985

Printed in Hungary

Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest

EINLEITUNG

Die hier abgedruckten, 1914/15 in Heidelberg entstandenen Notizen Lukács's sind als Vorbereitungen zu einem von ihm zu dieser Zeit geplanten Buch über Dostojewski aufgezeichnet worden. Ein erster Hinweis auf das geplante Werk ist in einem an Paul Ernst gerichteten Brief, im März 1915 geschrieben, enthalten. „Ich mache mich jetzt“ — heißt es dort — „endlich an mein neues Buch: über Dostojewsky (die Ästhetik ruht vorläufig). Es wird aber viel mehr als Dostojewsky enthalten: große Teile meiner — metaphysischen — Ethik und Geschichtsphilosophie etc. Doch darüber ist es so gut wie unmöglich sich brieflich mitzuteilen; ich würde Sie sehr gerne sprechen; speciell im ersten Teil kommen viele Fragen der epischen Form zur Frage, wo mir ein Meinungsaustausch mit Ihnen sehr wertvoll wäre. Doch was kann man tun? Wenn ein einigermaßen abgeschlossenes Manuscript vorliegt, werde ich es Ihnen zuschicken und Sie um Ihre Ansicht bitten. — In Bezug auf dieses Buch hätte ich eine Gefälligkeit von Ihnen zu bitten. Im Jahre 1910 ist im Berliner Tageblatt ein Roman erschienen ‚Das fahle Roß‘ von Ropschin. Mir wäre es sehr wichtig ihn zu lesen (zur Psychologie des russischen Terrorismus, worüber ich viel schreiben will, im Zusammenhang mit Dostojewsky), aber das B. T. ist in der hiesigen Bibliothek nicht zu haben; und mein Buchhändler, der die Nummern des B. T. bestellt hat, kann von der Administration des B. T. nicht einmal eine Antwort erhalten. Ich bitte Sie also: wenden Sie sich persönlich (Sie kennen ja gewiß jemand in der Redaktion und haben in das Blatt geschrieben) an das B. T. als ob Sie

diese Nummern für sich selbst brauchen würden: Ihnen wird man es gewiß nicht abschlagen und die Sache (was für mich ebenfalls sehr wichtig ist) bald erledigen. — Entschuldigen Sie, daß ich Sie belästige, aber die Sache ist mir wichtig und ich habe keinen anderen Weg.“¹ Ernst kann die alten Nummern nicht besorgen, meint aber, daß Lukács dieselben im Archiv der Redaktion studieren könnte, und lädt ihn nach Berlin ein. Lukács antwortet am 14. April: „Lieber Herr Doktor, vielen Dank für Ihre Information. Nach Berlin zu kommen ist mir jetzt unmöglich, so schön es auch wäre bei dieser Gelegenheit Sie endlich wiederzusehen. Aber das Buch, so wichtig es mir auch ist, hat doch nicht die Bedeutung für mich, daß ich deshalb mein Schreiben abbrechen könnte. Meine Frau hat mir inzwischen das russische Buch deutsch vorgelesen und wird mir von einigen wichtigen Teilen eine Probeübersetzung machen. Da es mir hier in erster Reihe auf das ethische Problem des Terrorismus ankommt und ich das Buch als Dokument nicht als Kunstwerk betrachte (sein Verfasser war einer der berühmtesten Terroristen, hat an den Attentaten gegen Plehwe, Sergej etc. teilgenommen und kannte die Gestalten auf die es mir hier ankommt nahe) muß mir das genügen.“² Lukács's russische Gattin, Ljena Grabenko, die er im Frühjahr 1914 in Heidelberg geheiratet hat, hatte selbst eine terroristische Vergangenheit, und hat gewiß viel dazu beigetragen, daß sich sein Interesse gerade um diese Zeit so stark auf Dostojewski konzentrierte.³ Auf Dostojewski, und auf die russische Revolution. „Ich wollte Sie hier“ —

¹ K. A. Kutzbach, Hrsg., *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*. Düsseldorf—Emsdetten: 1973/74. S. 64. Vgl. Georg Lukács, *Briefwechsel 1902—1917*, hrsg. v. Éva Karádi und Éva Fekete, Budapest: Corvina, 1982, S. 345.

² Kutzbach, a. a. O., S. 65.

³ Zu diesem Punkt, und zu den hier behandelten Fragen überhaupt, vgl. das ausgezeichnete Buch von Lee Congdon, *The Young Lukács*, Chapel Hill und London: The University of North Carolina Press, 1983.

lautet doch weiter der eben zitierte Brief — „eins fragen: ein Bekannter von mir, ein junger Balte, Hans von Eckardt, möchte aus den Memoiren-Sammlungen der großen Russischen Revolution (1904—1907) eine kleine Auswahl übersetzen. Glauben Sie, daß das Buch einen Verleger finden könnte? Etwa in der Lutz'schen Memoirensammlung? Ich interessiere mich *sehr* für diesen Plan, da ich der Ansicht bin, daß hier ein neuer Menschentypus da ist, den es wichtig ist kennen zu lernen, und habe Herrn von Eckardt versprochen eine Vorrede zu dieser Übersetzung zu schreiben. Könnten Sie etwas vermitteln? Wenn das Problem Sie interessiert so lesen Sie gelegentlich den anderen Roman von Ropschin (Als wär' es nie gewesen. Bei Rütten und Loening in Frankfurt a. M.); aber auch als *Dokument* nicht als Kunstwerk. — Meine Arbeit geht sehr langsam vorwärts. Ich habe durch die Ästhetik meine alte glückliche Kürze verloren und es fällt mir schwer einen episch-essayistischen Stil zu finden. Doch darüber ließe sich eher sprechen als schreiben. Wenn man breit sein muß und die (unglückliche) Anlage hat alles auf die letzten Wurzeln zurückzuführen, muß man eine eigentümliche, symphonische Gedankenführung erreichen, die von der architektonischen einer systematisch-philosophischen Schreibweise ganz verschieden ist. Wenn der erste Abschnitt fertig ist, und es Sie interessiert, schicke ich Ihnen einen Abzug. Ich war noch nie einer Arbeit gegenüber innerlich so unsicher.“⁴ Zögerndes Schreiben und innere Unsicherheit also; aber was die Grundidee des geplanten Werkes betrifft, zugleich auch große Entschlossenheit. Die Macht der Konventionen, der „Gebilde“, schreibt doch Lukács zum Abschluß seines Briefes, „scheint in stetigem Zunehmen zu sein und für die meisten Menschen wohl lebendigere Wirklichkeit zu sein als das wirklich Seiende. Aber — dies ist für mich *das*

⁴ Kutzbach, a. a. O., S. 65f.

Kriegserlebnis — wir dürfen das nicht zugeben. Wir müssen immer wieder betonen, daß das einzig Essentielle doch nur wir sind, unsere Seele, und selbst deren ewig-apriorischen Objektivationen sind (nach einem schönen Bilde Ernst Blochs) auch nur Papiergeld, dessen Wert von der Einlösbarkeit in Gold abhängt. Die reelle Macht der Gebilde kann freilich nicht geleugnet werden. Es ist aber eine Todsünde an dem Geist, was das deutsche Denken seit Hegel erfüllt: jede Macht mit metaphysischer Weihe zu versehen. Ja der Staat ist eine Macht — muß er aber deshalb als Seiendes, im utopischen Sinn der Philosophie: im essentiell handelnden Sinn der wahren Ethik — anerkannt werden? Ich glaube nicht. Und ich hoffe in den nicht ästhetischen Teilen meines Dostojewsky-Buches hier energisch protestieren zu können. Der Staat (und alle Gebilde die aus ihm stammen) sind eine Macht; aber ein Erdbeben oder eine Epidemie sind es auch. Ja noch unwiderstehlicher, denn diese können wir nur mechanisch bekämpfen, während uns hier *ethische* Mittel zur Verfügung stehen (ich spreche natürlich philosophisch, und ethisch *für mich*; die praktisch-politische Frage ist sehr verwickelt; darüber müßte man sprechen, nicht schreiben).“⁵ Ernst antwortet taktvoll, aber ablehnend. Das Buch Ropschins, meint er, beschreibt ein „Krankheitsbild“; und Gebilde wie Nation und Staat mögen durchaus werttragend sein, ja ein konstitutives Element des eigenen Ich darstellen. Die Zeilen, die Lukács daraufhin an Ernst richtet, werfen ein helles Licht auf die Grundgedanken des geplanten Buches. „Über den Staat (und die sonstigen Gebilde des objektiven Geistes) müßte man“, schreibt Lukács, „mündlich versuchen einander näher zu kommen. Wenn Sie sagen: der Staat ist ein Teil des Selbst; so ist es richtig. Wenn Sie sagen: er ist ein Teil der Seele, so ist es unrichtig. Alles, wozu wir in irgend eine

⁵ Ebd., S. 66f.

Beziehung treten, ist ein Teil unseres Selbst (selbst der Gegenstand der Mathematik) aber dieses Selbst, das die Objekte ‚schafft‘ (im Sinne der synthetischen Funktion der Vernunft) und sie dadurch unlösbar an sich knüpft, ist ein *abstrakter*, methodologischer Begriff und das Teilhaben des so entstandenen Objekts am Selbst ist eine methodologische Beziehung, gültig im immanenten Bereich der methodologischen Sphäre. Das Falsche besteht darin, daß man dieses Selbst zur Seele macht, wodurch, da jede Versubstantiierung des Subjekts ein Substantiellwerden des entsprechenden Objekts bedeutet, die ‚Gebilde‘ dinghaft und metaphysisch werden. Und eine metaphysische Realität besitzt *nur* die Seele. Das ist kein Solipsismus. Das Problem liegt gerade darin, die Wege zu finden, die von Seele zu Seele führen. Und alles andere ist *nur Instrument*, nur Dienendes. Ich glaube, daß sehr viele Konflikte verschwinden würden, wenn man die absolute Priorität dieses Bereiches von den abgeleiteten (Rechten und Pflichten die aus einer ethisch verinnerlichten Institution zu folgern sind) erreicht, natürlich nicht um das Leben ganz konfliktlos zu machen, sondern, daß nur das zum Konflikt werde, was die Seele auf einen Scheideweg stellt. Ich leugne durchaus nicht, daß es Menschen gibt, deren Seele — wenigstens teilweise — in die Beziehung auf den objektiven Geist und seine Gebilde eingeht. Ich protestiere nur dagegen daß diese Beziehungen als normativ wesentlich angesehen werden, daß sie mit der Präention auftreten, daß *jeder* das Schicksal seiner Seele an sie knüpfe. (Darum sehe ich die moderne allgemeine Wehrpflicht als die niederträchtigste Sklaverei an, die es je gegeben hat.) Ich seh darum auch in Ropschin — als Dokument, nicht als Kunstwerk betrachtet — keine Krankheitserscheinung, sondern eine neue Erscheinungsform des alten Konflikts zwischen 1ter Ethik (Pflichten den Gebilden gegenüber) und 2ter Ethik (Imperative der Seele). Die Rangordnung erhält immer eigentümliche dialektische Komplizierungen, wenn die Seele nicht auf sich

sondern auf die Menschheit gerichtet ist; beim politischen Menschen, beim Revolutionär. Hier muß — um die Seele zu retten — gerade die Seele geopfert werden: man muß, aus einer mystischen Ethik heraus, zum grausamen Realpolitiker werden und das absolute Gebot, das *nicht* eine Verpflichtung gegen Gebilde ist, das ‚Du sollst nicht töten‘ verletzen. Aber im letzten Wesenskern ist es doch ein uraltes Problem; das vielleicht Hebbels Judith am schärfsten ausspricht: ‚und wenn Gott zwischen mich und meine Tat eine Sünde stellen würde, was bin ich, daß ich mich ihr entziehen dürfte?‘ Nur die Situation ist neu, und die Menschen sind neu.“⁶

Das Buch blieb, bekanntlich, unabgeschlossen, ja in der Hauptsache ungeschrieben. „Ich habe das Dostojewsky-Buch“ — lautet der Brief an Ernst vom 2. August 1915 —, „das zu groß war, abgebrochen. Es ist [ein] — großer — Essay daraus fertig geworden: Die Ästhetik des Romans. Es würde mich interessieren, was Sie dazu sagen. Soll ich ihn Ihnen zuschicken? Und wohin?“⁷ Das Essay wurde 1916 in der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* unter dem Titel „Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik“ gedruckt. Lukács hatte dem Aufsatz eine einleitende Anmerkung vorausgeschickt, welche er allerdings in der Buchveröffentlichung vom Jahre 1920 schon wegließ. „Die nachfolgenden Darlegungen“ — heißt es hier — „sind in mehr als einer Beziehung fragmentarisch. Sie waren als Einleitungskapitel zu einem ästhetisch-geschichtsphilosophischen Werk über Dostojewsky geschrieben und ihr wesentliches Ziel war ein negatives: sowohl in Bezug auf literarische Form wie auch auf deren geschichtsphilosophische Bezogenheit den Hintergrund zu zeichnen, von dem sich Dostojewsky — als Kündler eines neuen Menschen, als Gestalter einer neuen Welt, als

⁶ Ebd., S. 73f., Brief vom 4. Mai 1915.

⁷ Ebd., S. 82.

Finder und als Wiederfinder einer neu-alten Form — abhebt. Die positive Analyse seiner Werke und seiner geschichtsphilosophischen Bedeutung hätte, so hoffe ich, manches hier nur Angedeutete durch den ergänzenden Kontrast zur wahren Evidenz gebracht. Mein Einrücken zum Militärdienst zwang mich die Arbeit abzubrechen, und bei der hierdurch entstandenen Ungewißheit, wann das ganze Werk vollendet werden kann, wenn es überhaupt dazu kommt, fühle ich mich veranlaßt, die Abhandlung in dieser Form der Öffentlichkeit zu übergeben; sie behandelt ja, soweit es in diesem Umfang möglich ist, dennoch einen begrenzten Gegenstand in einer erstrebt erschöpfenden Weise. Wenn sie freilich — wegen der äußeren Umstände — nicht nur der beabsichtigten systematischen Einordnung, sondern auch an einigen Stellen der letzten Feile ermangelt, so bitte ich den Leser dies nicht ausschließlich mir zur Last zu schreiben und sich bei der Lektüre womöglich an das Positive und Geleistete: an das Spezialproblem dieses Abschnittes zu halten.“ Die Perspektive eines möglichen Militärdienstes mag nun gewiß dazu beigetragen haben, daß Lukács die Arbeit am Buch abgebrochen hat; immerhin wurde er aber im Oktober 1915 zum Frontdienst untauglich gefunden⁸, und im Juli 1916 ganz aus dem Dienst entlassen. Die Vermutung liegt nahe, daß das Scheitern des ursprünglichen Planes eher mit inneren, theorieimmanenten Gründen zusammenhing. Besteht doch schon zwischen dem Essay *Die Theorie des Romans* einerseits und der aus den Notizen entnehmbaren Konzeption andererseits eine gewisse Spannung, und entspricht doch das Essay nur sehr teilweise der Vorstellung, die sich Lukács vom ersten Teil des geplanten Buches ursprünglich gemacht hat.

⁸ Er wurde zur Briefzensur eingeteilt, wo er „sogar ein wenig arbeiten“ konnte, vgl. den Brief an Ernst vom 2. Januar 1916, in Kutzbach, a. a. O., S. 83f.

Wir kennen, wenn auch nur annähernd, diese Vorstellung: denn Lukács entwarf einen Aufriß — wahrscheinlich im Sommer 1914 —, der 1971, nach seinem Tode, zusammen mit dem Manuskript des *Theorie des Romans* aufgefunden wurde. Zwei Jahre später kamen dann die Notizen selbst zum Vorschein, als man nämlich den berühmten Heidelberger Koffer entdeckt hat. Die Geschichte von diesem Koffer ist schon oft erzählt worden⁹, wir wollen sie hier nicht wiederholen, und gehen einfach von der Tatsache aus, daß die Dostojewski-Notizen, im Lukács-Archiv (LAK) des Philosophischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften aufbewahrt, seit 1973 der gelehrten Welt zugänglich sind. Die betreffenden Notizen sind mit Bleistift geschriebene, sehr schwer lesbare Aufzeichnungen; sie stehen auf losen, an dem einen Rand perforierten, oft in Teile zerschnittenen Schreibblock-Blättern. Lukács dürfte diese Blätter bzw. Zettel mehrmals geordnet bzw. ungeordnet haben; sie befinden sich heute, bis auf einige Ausnahmen, in kleineren (ganz alten) oder größeren (etwas neuer anmutenden) Briefumschlägen, auf welchen, zur Bezeichnung des Inhalts, einige Worte in Lukács's Handschrift notiert sind. Manche Briefumschläge sind leer. Es läßt sich heute nicht mehr eindeutig feststellen, welche losen Blätter und Zettel in welche Briefumschläge gehörten; bzw. wer und wann (wenn überhaupt) sie aus den Umschlägen genommen hat. — Die Notizen wurden nach 1973 von zwei ehemaligen Lukács-Schülern, Ágnes Heller und Ferenc Fehér, entziffert. Jene Blätter bzw. Briefumschläge, die die Unterlage zu dem von ihnen angefertigten Typoskript (LAK M/222/1) ausmachen, tragen Archivnummern von 1 bis 162. Aus diesem Typoskript zitiert Ferenc Fehér in seinem bemerkenswerten Aufsatz „Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus: Typologie

⁹ Unlängst in der Einleitung zum Band *Briefwechsel 1902—1917*.

und Beitrag zur deutschen Ideologieggeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács“¹⁰, hierauf gründen sich auch die entsprechenden Abschnitte von Lee Congdons bereits erwähntem Buch, sowie die Dissertation *Georg Lukács's Role in Dostoevsky's European Reception at the Turn of the Century* von Z. A. Fehér.¹¹ Das Heller—Fehérsche Typoskript hat also zweifellos nützliche Dienste geleistet; als eine endgültige Rekonstruktion konnte es jedoch nicht betrachtet werden. Fehérs Behauptung, laut welcher in jener Rekonstruktion „höchstens zwei bis drei Wörter je Zettel unentziffert“ blieben¹², ist ziemlich übertrieben. Es ist Heller und Fehér zwar gelungen, die wichtigsten eigenen Ausführungen Lukács's richtig wiederzugeben; die Entzifferung der literarischen Hinweise jedoch, welche den weitaus größeren Teil des Textes ausmachen, wurde nur sehr annähernd erreicht. Um nur auf einige solche Stellen hinzuweisen, die Fehér selbst zitiert: bei Tolstoi ist der Muschik *unchristlich*, nicht „urchristlich“, wie Fehér meint¹³; die Interpretation der Wende Paulus' ist soziologisch *richtig*, nicht „wichtig“, und Lukács spricht hier vom *Parakletischen*, nicht vom „Paraboletischen“¹⁴; der westeuropäische Atheismus ist *persönlich* und *moralisch*, nicht „pervertiert“ und „mechanisch“¹⁵; Kants „Systemtheorie“¹⁶ sollte *Sphaerentheorie* heißen.

Als der Plan zur Drucklegung der Dostojewski-Notizen gefaßt wurde, erschien es also als angebracht, eine gänzlich

¹⁰ In Ágnes Heller u. a., *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977.

¹¹ Ann Arbor, Michigan: University Microfilms, 1981. Die Dissertation wurde 1978 eingereicht.

¹² F. Fehér, „*Am Scheideweg...*“, a. a. O., S. 323.

¹³ Ebd., S. 276.

¹⁴ Ebd., S. 292.

¹⁵ Ebd., S. 305.

¹⁶ Ebd., S. 309.

neue Rekonstruktion derselben zu bewerkstelligen. Die Arbeit einer neuen Entzifferung der Notizen hat Frau Ágnes Vértes-Meller, Mitarbeiterin des Lukács-Archivs, geleistet. Sie hat aber auch noch wesentlich mehr getan, indem es ihr gelungen ist, die Zettel Nr. 1—162 aus dem die Bezeichnung „Vermischte Notizen“ tragenden Teil des Archivbestandes (LAK 558) durch weiteres, wesentliches Material zu ergänzen. Für ihre mühevollen und glänzenden Arbeit sei hier mein herzlichster Dank ausgesprochen. — Nun stellte es sich allerdings heraus, daß gar manche Teile des Textes *nicht* ohne weiteres eindeutig entziffert werden können, bestehen sie doch aus solchen Hinweisen und Exzerpten, die ohne einen Vergleich mit den exzerptierten Quellen selbst schlechthin unartikulierbar sind. So kam es also zum Entschluß gegenwärtigen Herausgebers, den betreffenden (bzw. vermuteten) exzerptierten Stellen systematisch nachzugehen. Es wurde dabei die — vielleicht nicht überraschende — Entdeckung gemacht, daß ein beträchtlicher Teil des Lukácsschen Textes, wiewohl nunmehr relativ verläßlich entziffert, nur dann mit wissenschaftlichem Verständnis studiert werden kann, wenn auch dem Leser die entsprechenden Hinweise und Zitate in einer expliziten Form zur Verfügung stehen. Nun handelt es sich bei diesen Hinweisen meistens um selten gewordene Bücher bzw. Auflagen: so ergab sich, schließlich, der Beschluß, daß die vorliegende Ausgabe von extensiven Anmerkungen begleitet werden müsse. Nicht entschlüsselt durch Anmerkungen blieben die Hinweise auf die Bibel, wobei jedoch auch diese nachgeprüft worden sind. Die in den Anmerkungen enthaltenen bibliographischen Abkürzungen sind in einem besonderen Verzeichnis aufgelöst. Bis auf ganz wenige, kenntlich gemachte Ausnahmen werden ausschließlich die von Lukács tatsächlich benutzten (bzw. mit jenen identische) Ausgaben in diesem Verzeichnis angeführt. — Es ist ein unvollständiges Verzeichnis. Manche Hinweise konnten nicht entschlüsselt, manche Ausgaben nicht besorgt

werden. Eine besondere ungelöste Schwierigkeit bilden jene Blätter, die — wie z. B. die Notizen Nr. 24, 130, 132 — Hinweise auf Stellen in schlechthin nicht angegebenen Quellen enthalten. Es kann nicht mit Gewißheit ausgeschlossen werden, daß sich diese Hinweise, oder manche von ihnen, auf bestimmte, uns unbekannte Aufzeichnungen von Lukács selbst beziehen. Um dem Leser ein eigenes Urteil, bzw. eine eigene Orientierung zu ermöglichen, drucken wir in vorliegender Ausgabe die betreffenden Blätter auch als Faksimiles ab. — Immerhin läßt sich aus all diesen Notizen und Entwürfen ein gewisses Gesamtbild entnehmen, und der Herausgeber mußte sich damit abfinden, daß die noch vorhandenen Lücken eine weitere Verzögerung der Drucklegung nicht mehr rechtfertigen könnten. Auf die unbewältigten Stellen wird in den Anmerkungen hingewiesen; unentzifferte Wörter sind durch xxxx vertreten (wobei freilich die Gefahr, daß wir etwas *falsch* entziffert haben, überall gegenwärtig ist). Lukács's Einfügungen sind durch die Symbole [: :], seine Streichungen durch [:] gekennzeichnet. Einfache eckige Klammern stammen vom Herausgeber. Orthographische Fehler und falsche Interpunktion wurden nicht korrigiert.

Manches, worauf im Heller—Fehérschen Material Bezug genommen wurde, ist in gegenwärtiger Rekonstruktion weggelassen worden. So die Zettel Nr. 1—5, welche Rickert und Lask behandeln; der leere Briefumschlag Nr. 51, mit der Aufschrift „Subjektsbegriffe“; das lose Blatt Nr. 65, mit dem Titel „Probleme der Subjektstranszendenz der Subjektivität“; das Kleinformat-Notizblatt Nr. 85, welches — inhaltlich irrelevant — höchstwahrscheinlich erst nachträglich in den Briefumschlag Nr. 81 kam; der Hinweis auf das leere Blatt Nr. 104; das lose Blatt Nr. 108, mit einem längeren Plotin-Zitat, das offenbar zu einem anderen Zeitpunkt als die übrigen Aufzeichnungen notiert wurde; der Briefumschlag Nr. 110, mit der Aufschrift „Aesthetik — Hegel etc“, und die darin enthaltenen Blätter Nr. 111—125. Unsere Rekonstruk-

tion enthält aber auch, wie bereits erwähnt, gewisse Zusätze der Heller—Fehérschen gegenüber. Insgesamt wird folgendes Material in der vorliegenden Ausgabe veröffentlicht: Notizen Nr. 6—17 (lose Blätter); Nr. 18 (Briefumschlag, enthält Notizen Nr. 19—29); Nr. 19—29; Nr. 30 (Briefumschlag, enthält Notizen Nr. 31—37); Nr. 31—37; Nr. 38 Briefumschlag, enthält Notizen Nr. 39—50); Nr. 39—50; Nr. 52 (Briefumschlag, enthält Notizen Nr. 53—64); Nr. 53—64; Notizen Nr. 66—80 (lose Blätter); Nr. 81 (Briefumschlag, enthält Notizen Nr. 82—85); Nr. 82—84; Nr. 86 (Briefumschlag, enthält Notizen Nr. 87—97); Nr. 87—97; Notiz Nr. 98 (loses Blatt); Notizen Nr. 99—103 (lose Blätter); Notizen Nr. 105—107 (lose Blätter); Notiz Nr. 109 (loses Blatt); Nr. 126 (größerer Briefumschlag, enthält Notizen Nr. 127—139); Nr. 127—139; Nr. 140 (größerer Briefumschlag, enthält Notizen Nr. 141—156); Nr. 141—156; Nr. 157 (größerer, leerer Briefumschlag); Nr. 158 (größerer Briefumschlag, enthält Notizen Nr. 159—162); Nr. 159—162; lose Notiz Nr. 163; Nr. 164 (größerer, leerer Briefumschlag); Nr. 165 (größerer, leerer Briefumschlag); lose Notizen Nr. 166, 167; lose Notizen Nr. 169—183; lose Notizen Nr. 185, 186; Nr. 187 (Briefumschlag, enthält Notizen Nr. 188, 189); Nr. 188, 189; Nr. 190 (Briefumschlag, enthält Notizen Nr. 191—195); Nr. 191—195; Nr. R (Briefumschlag, enthält Notizen Nr. R/a, R/b, R/c); Nr. R/a, R/b, R/c.

Die durch die Archivnummern angezeigte Reihenfolge ist eine willkürliche. Jener Aufriß aber, auf welchen oben hingewiesen wurde, ermöglicht eine gewisse, halbwegs sinnvolle Anordnung des Materials. Hier muß allerdings eine bedauerliche Tatsache erwähnt werden: das Manuskriptblatt, auf welchem dieser Aufriß stand, ist zur Zeit nicht auffindbar, bzw. befand sich nicht unter dem Archivmaterial, das 1978 der gegenwärtigen Leitung des Archivs postenweise übergeben wurde. Gegenwärtiger Herausgeber hatte das betreffende Blatt irgendwann vor 1975 in der Hand, und half

einem Kollegen, es zu entziffern; das Resultat war kläglich, ist aber immerhin erhalten geblieben. Andererseits wurde eine Rekonstruktion des Aufrisses von Ferenc Fehér in seinem erwähnten Aufsatz veröffentlicht. Manche Irrtümer dieser Rekonstruktion ließen sich anhand des damaligen eigenen Versuches, andere anhand der Notizen selbst korrigieren; doch muß die hier gedruckte Version noch immer als an gewissen Stellen bloß hypothetisch aufgefaßt werden. Diese Version setzt sich aus drei Teilen zusammen. Der erste Teil, „Variante A“, stand auf der Vorderseite des Manuskriptblattes, und bildet einen Gesamtentwurf des geplanten Dostojewski-Buches. Es wurden in diesem Entwurf drei Kapitel vorgesehen. Der zweite Teil des Aufrisses, „Variante B“, ist auf der Rückseite des Blattes aufgezeichnet, und stellt einen etwas detaillierteren Plan des zweiten Kapitels dar. Als ein dritter Teil des Aufrisses schließlich wurde hier Notiz Nr. 98 gedruckt, deren Text eine Version vom Abschluß des Entwurfes zum geplanten III. Kapitel zu sein scheint. — Die Korrespondenz zwischen diesem Aufriß und den Notizen ist nun durchaus keine vollständige. Man dürfte aber immerhin annehmen, daß die Zusammenstellung der Notizen, 1914/15, anhand des Aufrisses erfolgte, wobei die ursprüngliche Vorstellung dann freilich Modifikationen erfahren mußte. Es lag, mit anderen Worten, niemals ein endgültiger Plan vor, und es wäre von uns folglich verfehlt gewesen, eben die „richtige“ Anordnung der Notizen zu erstreben. Wir haben hier eine gewisse Reihenfolge der einzelnen Themen, d. h. praktisch der einzelnen Briefumschläge, bestimmt; wir haben gelegentlich die Reihenfolge der Notizen *innerhalb* der einzelnen Umschläge geändert; und haben lose Notizen entsprechenden (oft durch leere Umschläge angedeuteten) Themen zugeordnet, wobei in zwei Fällen (Nr. 105 und 182) die ursprüngliche Zusammengehörigkeit innerhalb eines Umschlages gestört werden mußte. Der Herausgeber mißt der vorliegenden Anordnung keine große Bedeutung bei; der

Leser möge seine eigene Wahl treffen, die nötigen Angaben stehen ihm hiermit zur Verfügung.

Vergleicht man das Essay *Die Theorie des Romans* mit den Notizen und Entwürfen zum geplanten Buch, so stellt sich, wie bereits angedeutet, heraus, daß die 1916 veröffentlichte Schrift, streng genommen, weder einen ersten Teil, noch eine Einleitung desselben darstellt. Man nimmt eine Modifikation sowohl des Aufbaus, als auch — in bezug auf die Notizen — des Inhalts wahr. Sehr vieles von dem, was in den Notizen aufgezeichnet wurde, wird zwar im Essay verwendet. Aber die Grundeinstellung dessen scheint in wenigstens einer wichtigen Hinsicht mit jener des geplanten Buches nicht identisch zu sein. Im Gegensatz zum Essay, macht sich in den Notizen — dies wurde auch von Ferenc Fehér erkannt, wenn auch vielleicht etwas voreilig gedeutet¹⁷ — eine eigentümlich schillernde Beurteilung jener Rolle merkbar, die die „Gebilde“, die gesellschaftlichen Institutionen, in der Geschichte — und im menschlichen Leben — überhaupt spielen können. Hinter Lukács's Leidenschaft für Dostojewski kreuzten sich ja schon immer zwei eigentlich verschiedene Ansichten: die eine, nach welcher es ein Zeitalter gab, und es vielleicht wieder geben kann, in welchem die individuelle Seele und die gesellschaftlichen Einrichtungen in einem harmonischen Zusammenhang miteinander stehen — Dostojewski soll hier der dichterische Vorläufer des kommenden, glücklichen Zeitalters sein; und die andere, nach welcher Seelenwirklichkeit und Institution absolut unvereinbar sind, die Seele sich selbst, und andere Seelen, innerhalb der „Gebilden“ nie erreichen kann — wo in Dostojewski dann der Dichter der von allen institutionellen Einrichtungen entfesselten Seelen erblickt wird.^{17a} Wir wollen hier auf den Aufsatz „Ästhetische

¹⁷ A. a. O., S. 290ff.

^{17a} Auf zwei „verschiedene, zumindest teilweise sogar gegensätzliche Versuche, eine Lösung für die Krise der Kultur, die Beurteilung der

Kultur“, 1910 veröffentlicht, hinweisen, in welchem sich die Spannung zwischen jenen beiden Richtungen in Lukács's Auffassung besonders grell zeigt; und auf den Dialog „Von der Armut am Geiste“, 1911 geschrieben, in welcher hingegen die geschichtliche Dimension, vorübergehend, gänzlich entschwindet. Der Aufsatz „Ästhetische Kultur“¹⁸ geht von einer *Definition der Kultur* und einer *Diagnose der Gegenwart* aus. „Die Kultur ist“ — schreibt hier Lukács — „eine Einheit des Lebens; die lebenserhöhende, das Leben reicher machende Kraft der Einheit.“ Die Gegenwart besitzt aber, außerhalb der Kunst, keine Kultur mehr, denn Flugzeuge, Züge und schnelle Telegramme, betont er, haben mit Kultur nichts zu tun: „Sind denn unsere Briefe tiefer, mehr zu der Seele sprechender geworden“ — stellt Lukács die nicht ungewöhnliche Frage — „nur weil die Post sie schneller zustellt?“ Die *Kunst* der Gegenwart ist indessen von einer Kultur geprägt, deren Einheitlichkeit eben in dem Mangel an Einheit, Festigkeit und Wert besteht. Die ästhetische oder ästhetisierende Lebensform, Lebensauffassung, ist eine Kultur der bloßen, miteinander in keiner notwendigen Beziehung stehenden Stimmungen. Diese Kultur schafft keine Verbindung zwischen den einzelnen Menschen, sie ist also, streng genommen, überhaupt keine Kultur. Von wo kann da, stellt Lukács die Frage, eine Rettung kommen, wo findet sich eine kulturschaffende Kraft? Im Proletariat, im Sozialismus wäre die einzige Hoffnung, „die Hoffnung, daß Barbaren kommen,

Zeitperspektive zu finden“ wies bereits György Márkus hin in seinem ganz vorzüglichen Aufsatz „Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der ‚Kultur‘“ (Ágnes Heller u. a., *Die Seele und das Leben*, a. a. O., S. 124): nämlich auf den *metaphysisch-existenziellen* und auf den *geschichtlichen* Versuch (ebd., S. 104 u. 118). Márkus verfaßte diesen Aufsatz 1973, zu einem Zeitpunkt, wo er die Dostojewski-Notizen anscheinend noch nicht kannte, bzw. nicht kennen konnte.

¹⁸ „Eszttikai kultúra“. *Renaissance* 1/2 (Mai 1910). Neu abgedruckt in Lukács György, *Ifjúkori művek (1902—1918)*, Budapest: Magvető, 1977.

und mit groben Händen alles überfeinerte zerreißen... . . . Was wir bis jetzt gesehen haben", fährt er dann aber fort, „verspricht nichts Gutes. Es scheint, daß der Sozialismus nicht jene religiöse Macht zur Erfüllung der ganzen Seele besitzt, welche das primitive Christentum besaß.“ Die „Formung der Seele“ wird schließlich doch eine individuelle Aufgabe sein, wenn auch das Geformte, wie Lukács sagt, „über das bloß Individuelle hinauswachsen“ wird. Jener Dichter aber, der diese Aufgabe, diese Möglichkeit der Seele klar erblickt und dargestellt hat, war *Dostojewski*. Mit seinem „geheiligten Namen“ — das sind Lukács's Worte — wird der Aufsatz abgeschlossen. Und eben über die von Dostojewski entdeckten Seelenwirklichkeiten wird dann im Dialog „Von der Armut am Geiste“ gesprochen: über jene Güte der Seele, die jenseits von jeder Ethik, jeder Form liegt; und über die unmittelbare Erkenntnis, die aus dieser Güte fließt. „Menschenkenntnis“ — sagt der Held des Dialogs — „ist ein Deuten von Aussagen und Zeichen, und wer weiss, ob sie wahr oder lügenhaft sind? und sicher ist: nach unsern eignen Gesetzen deuten wir, was im ewig Unbekannten der andern geschieht. Güte aber ist Gnade. Entsinnen Sie sich, wie dem Franciscus von Assisi die geheimen Gedanken der andern offenbar werden? Er errät sie nicht. Nein. Sie werden ihm offenbar. Jenseits von Zeichen und Deutung liegt sein Wissen. Er ist gut. Er ist in solchen Momenten der Andre.“¹⁹ Solche Güte läßt sich indessen nicht nach gewöhnlichen Wertmaßstäben messen. „Entsinnen Sie sich“ — fragt der Held Martha, seine Gesprächspartnerin — „der Sonja, des Fürsten Myschkin, des Alexei Karamasoff bei Dostojewsky? sehn Sie, auch ihre Güte ist fruchtlos, verwirrend und ohne Folge. Sie ragt unverständlich und missverstanden aus

¹⁹ Zitiert wird hier nach dem ursprünglichen deutschen Typoskript des Dialogs. Der deutsche Text erschien 1912 in der Zeitschrift *Neue Blätter*, eine ungarische Übersetzung 1911 in *A Szellem*.

dem Leben heraus — geradeso wie ein einsam-grosses Kunstwerk. Wem hat der Fürst Myschkin geholfen? Hat er nicht vielmehr überall Tragödien gesät? Und das war doch wahrlich nicht seine Absicht? Die Sphäre, worin er lebt, liegt gewiss jenseits des Tragischen, das rein ethisch oder, wenn Sie wollen, auch rein kosmisch ist; Fürst Myschkin ist aber doch darüber hinausgekommen, so wie der opfernde Abraham Kierkegaards die Welt der tragischen Konflikte und Helden, des opfernden Agamemnon verlassen hat. Fürst Myschkin und Aljoscha sind gut: was bedeutet das? Ich kann es nicht anders sagen: ihre Erkenntnis ist zur Tat geworden, ihr Denken hat das bloss Diskursive der Erkenntnis verlassen, ihre Betrachtung des Menschen ist eine intellektuelle Anschauung geworden: sie sind Gnostiker der Tat. Ich weiss nicht, wie ich es Ihnen anders verständlich machen kann als indem ich alles theoretisch unmögliche als wirklich geworden in ihrer Tat bezeichne; sie ist eine alles durchleuchtende Erkenntnis der Menschen, eine Erkenntnis, wo Objekt und Subjekt zusammenfallen: der gute Mensch deutet nicht mehr die Seele des andern, er liest in ihr wie in der eignen, er ist der andre geworden. Darum ist die Güte das Wunder, die Gnade und die Erlösung. Das Heruntersteigen des Himmelreiches auf die Erde. Wenn Sie wollen, das wahre Leben, das lebendige Leben — (ob von unten herauf oder von oben herunter, gleichviel). Sie ist ein Verlassen der Ethik: Güte ist keine ethische Kategorie, in keiner folgerichtigen Ethik werden Sie sie finden. Und mit Recht. Denn Ethik ist allgemein, verpflichtend und menschenfern; sie ist die erste, die primitivste Erhebung des Menschen aus dem Chaos des gewöhnlichen Lebens; sie ist sein Weggehen von sich, von seinem empirischen Zustand. Güte ist aber die Rückkehr in das wirkliche Leben, das wahre Heimfinden der Menschen. Was kümmert es mich, welches Leben Sie Leben nennen! Es kommt nur darauf an, die beiden Leben streng von einander zu scheiden.“ Die nicht eindeutige Wahl zwischen den

verschiedenen Lebensebenen ist das *einzig* Vergehen („In Ihren Augen gibt es also nur eine Sünde: die Vermengung der Kasten“, spricht es Martha aus), der gewöhnliche Begriff der Sünde löst sich hingegen im Begriff des guten Lebens auf. „Man darf“, sagt der Held, „nicht zu gut sein wollen, und vor allem nie im Verhältnis zu jemand gut sein wollen. Man muss jemanden retten wollen, dann ist man gut. Man will die Rettung und handelt schlecht, grausam, tyrannisch, und jede Tat mag eine Sünde sein. Aber selbst die Sünde ist dann kein Gegensatz zur Güte; und wenn auch, so doch nur ein notwendiger Missklang in der Begleitstimme. Die Rücksicht, das Denken an sich und an den andern, die Vordergründe, die Feinheit, die Zurückhaltung, die Bedenken — hier haben Sie . . . alles, was unmenschlich, unlebendig, von Gott verlassen und wahrhaft sündenvoll ist. Ich habe ein reines Leben führen wollen, wo alles nur mit behutsamen und ängstlich reingehaltenen Händen angefasst wird! diese Art des Lebens ist aber die Anwendung einer falschen Kategorie auf das Leben. Rein muss das vom Leben getrennte Werk sein, das Leben aber kann nie rein werden, noch sein; das gewöhnliche kann nichts mit der Reinheit anfangen, in ihm ist sie bloss eine kraftlose Verneinung, kein Weg aus der Verwirrung heraus, vielmehr ihr Vermehrer. Und das grosse Leben, das Leben der Güte braucht eine solche Reinheit nicht mehr; sie hat eine andre, eine höhere. Reinheit im Leben ist ein blosser Schmuck und kann nie eine wirkende Kraft des Handelns werden.“

In den Dostojewski-Notizen ist die geschichtsphilosophische Dimension nun freilich wieder gegenwärtig, ja Lukács exzerptiert hier, anscheinend in fieberhafter Hast, eine eindrucksvolle Masse der relevanten Literatur. Aber es kommt keine Synthese zwischen der geschichtsphilosophischen und der metaphysisch-metapsychologischen Anschauungsweisen zustande; weitgehend ungeklärt bleiben Begriff und Bedeutung etwa der Polis, der Kirche, des Jehovaischen und des Luziferischen, des Terrorismus und der Revolution;

es fehlt völlig die Vermittlung zwischen geschichtlicher Wirklichkeit und geschichtsphilosophischer Konstruktion; und die Ansätze zu einer Dostojewski-Interpretation sind zwar scharfsinnig, aber — Kennern der Dostojewski-Literatur wird dies unangenehm auffallen müssen — willkürlich bis ins Extreme. Bereits darin steckt ja etwas Gewolltes, daß Lukács den politischen Schriftsteller Dostojewski fast überhaupt nicht, allein den Dichter zur Kenntnis nimmt — bestehen doch zwischen den beiden gewiß wesentliche Verbindungen. Lukács merkt weder das Schielende in Dostojewskis — von Paul Ernst so ausgezeichnet entblößter — russischer Mystik, noch etwa das gänzlich Verfehlete in jenem Bild, welches Dostojewski einerseits von der orthodoxen Kirche, und andererseits von den römischen und protestantischen Richtungen zeichnet — ein Bild, das doch eben zu dieser Zeit tieferschürfend von Max Scheler kritisiert wurde.²⁰ Die Dostojewski-Notizen stellen einen grandiosen Versuch — und ein grandioses Scheitern dar. Aus dem Wrack entstand das Essay *Die Theorie des Romans*.

Es kann nicht Aufgabe dieser Einleitung sein, einen detaillierten Vergleich zwischen dem Essay und den Notizen anzustellen. Auf ein bestimmtes terminologisches Moment möchten wir jedoch aufmerksam machen. Dies ist die Gegenwart der *Kultur—Zivilisation* Gegenüberstellung im ersteren, und deren Abwesenheit in den letzteren. Die Idee der verfallenden westeuropäischen Zivilisation im Gegensatz zur zukunftsreichen russischen Kultur spielt bekanntlich nicht nur bei Dostojewski eine ständige Rolle, sondern bildet einen wesentlichen Bestandteil jenes Gedankengutes, das den Slawophilen von der französischen und der deutschen Philosophie des 18. und des frühen 19. Jahrhunderts ver-

²⁰ Vgl. etwa „Über östliches und westliches Christentum“, *Die Weißen Blätter* 2/16 (Okt. 1915), jetzt in Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (Gesammelte Werke, Bd. 6)*, Bern: 1963.

macht wurde. Dostojewski wirkte dann allerdings entscheidend auf Europa zurück: von ihm übernahmen doch die erwähnte Gegenüberstellung Nietzsches, Thomas Mann, Spengler — und Lukács. Im Aufsatz „Ästhetische Kultur“ nur angedeutet, kommt dieselbe offen zum Vorschein im Essay *Die Theorie des Romans*, wo auf eine „kulturfremde, bloß zivilisationshafte Wesensart“ hingewiesen wird.²¹ Nun trägt aber der Gegensatz von Kultur und Zivilisation immer eine gewisse geschichtsphilosophische Bedeutung: die Zivilisation ist ein bestimmtes Zeitalter, welches auf das Zeitalter der Kultur folgt, und das von einer neuen Kulturperiode wieder abgelöst werden kann. Seele und Kultur, Kultur und gesellschaftliche Einrichtungen sind, dieser Anschauung zufolge, einander nicht wesensfremd; Kritik an dem zivilisationshaften muß keine Kritik an den Gebilden überhaupt sein. Eben die geschichtsphilosophische Dimension wird jedoch in den Dostojewski-Notizen, zugunsten der metaphysischen, in den Hintergrund gedrängt. *Die Theorie des Romans* ist nun ein Versuch, aus der metaphysischen Negation der bürgerlichen Gesellschaft einen geschichtsphilosophischen Ausweg zu finden; dieser Versuch gelingt jedoch erst einige Jahre später, mit Lukács's marxistischer Wende, bei Gelegenheit welcher — so in dem 1919 geschriebenen Aufsatz „Alte Kultur und neue Kultur“²² — die Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“, freilich etwas umgedeutet, wieder auftauchen.

Inzwischen bleibt die Geschichtsphilosophie nach wie vor von einer Seelenmetaphysik überlagert. 1918 veröffentlicht Lukács das Bändchen *Béla Balázs und die ihn nicht wollen*²³, in

²¹ S. 157 der Ausgabe von 1920.

²² „Régi kultúra és új kultúra“. Deutsche Übersetzung in Georg Lukács, *Taktik und Ethik: Politische Aufsätze I*, Sammlung Luchterhand 39, Darmstadt und Neuwied: 1975.

²³ *Balázs Béla és akiknek nem kell*. Gyoma: Kner.

welchem er die Dichtung seines Freundes — philosophisch — mit der Epik Dostojewskis gleichsetzt. Manche Gedankengänge dieses Bändchens können geradezu als retrospektive Zusammenfassungen jenes früher geplanten Dostojewski-Buches aufgefaßt werden. Wir wollen hier ein längeres Zitat bringen, das zugleich manche interessante Parallelen bzw. Verschiebungen im Vergleich zu dem oben angeführten Aufsatz „Ästhetische Kultur“ zeigt. „Die Romane Dostojewskis“ — schreibt hier Lukács — „wurden von der Generation, die vor uns ging, als chaotisch beurteilt, ob sie nun diesem ‚naturalistischen‘ Mangel an ‚Geformtheit‘ enthusiastisch oder ablehnend gegenüberstand. Heute wissen wir: nach einer Problematik von Jahrhunderten hat er als erster organische und sinnliche Verbindungen, eine wirkliche Form im epischen Werk geschaffen, und dieses Wissen von uns wurde im selben Akt geboren, als das Erleben der Seelenwirklichkeit als wahre Wirklichkeit. Denn damit haben wir erfahren, daß jene Bindungen, die zwischen den auf dem Niveau des (wenn auch hochstilisierten) gewöhnlichen Lebens lebenden Menschen möglich sind, die sozialen Verbindungen, jene der Sympathie und Abneigung, die von ‚Stimmungen‘ geschaffene Nähe und Entfernung, aus welchen die Epik vor Dostojewski als ausschließlichem Material seine Welt bauen konnte, auf dem Niveau der Seelenwirklichkeit als Prinzipien wesentlicher Zusammenhänge nicht vorkommen können. Und dennoch: das ‚naturalistische Chaos‘ Dostojewskis ist die tiefste Ordnung, in diesem gibt es, im wesentlichen, nie und nirgends einen Zufall. Das Treffen von Myschkin und Rogoshin im Zug, die gemeinsame Einschlebung von Nastassja Filippownas Namen, Bild und schließlich ihrer Person in das Schicksal des beiden — was ist das etwas anderes, als eine plötzliche Entfaltung ihrer Seelen? . . . Die Menschen Dostojewskis leben ohne Distanz das Wesen ihrer Seelen. Während das Problem der anderen Schriftsteller, auch noch von Tolstoj, darin besteht, wie die Seele jene Hindernisse

überwinden kann, durch welche sie im Erreichen, ja Erblicken ihrer Selbst behindert wird, beginnt Dostojewski dort, wo die anderen aufhören: er beschreibt, wie die Seele ihr eigenes Leben lebt. Das Problem wird umgekehrt: was bei den anderen Gegenstand der Sehnsucht und der kaum ergriffene und sogleich verlorene Schatz der seltenen Momente von seltenen Ekstasen war, wurde zum alltäglichen Leben für die Menschen Dostojewskis. Betrachten wir die Entwicklung von dem Gesichtspunkt der Seelenwirklichkeit, so ist Dostojewski, dem Wortgebrauch Schillers gemäß, der erste naive Dichter nach jahrhundertelanger Sentimentalität. Wie dieses scheinbare ‚Chaos‘ (Chaos, denn jede im gewöhnlichen Leben vorkommende Form, jedes Hindernis der Distanz zwischen dem Menschen und seiner Seele löst sich hier auf) bei Dostojewski episch zur Form wird, das könnte nur in einem großen Buch auf eine würdige Art dargelegt werden. Hier ... wird es vielleicht genügen, wenn wir hervorheben: bei Dostojewski ist jeder Mensch notwendig für den *Charakter* jedes anderen Menschen; nicht das gibt ihm also eine kompositionelle Stelle und Notwendigkeit, ein kompositionelles Gewicht, was als Folge seines Erscheinens mit dem anderen geschieht, sondern ausschließlich jene Seite der Seele, jene Qualität ihrer Manifestation, deren Materialisation ohne seines Erscheinens unmöglich gewesen wäre. Unmöglich, denn diese Eigenschaft des Betreffenden *existiert* nur in seinem Verhältnis zu diesem Menschen; die Sache steht nicht so, daß diese Eigenschaft sich nur ihm gegenüber offenbart (denn dann könnte sie sich gegebenenfalls auch einem anderen gegenüber offenbaren, und die Verbindung der beiden Menschen wäre trotz allem bloß ‚gelegentlich‘), sondern sie existiert im strengen Sinne des Wortes nur ihm gegenüber, nur in Verbindung mit ihm — als das zeitlose Wesen der betreffenden Seele, als das überzeitliche Verbundensein zweier Seelen. Darum können sich die Menschen Dostojewskis ‚zufällig‘ treffen: weil in ihrem Treffen ohnehin

das überzeitliche Wesen zum Wort gelangt, und da dessen ‚erste‘ Revelation ohnehin nicht anders, als in Raum und Zeit geschehen kann, ist es gleichgültig, und kann die ontologische Notwendigkeit nicht berühren, wo und wann es geschieht. Erscheint doch auch noch das, was die mit keinem zusammenhängende, ewige und eigenste Eigenschaft einer Seele ist, in einer Weise, wo dieser Erscheinung ebenfalls ein *hic et nunc* anhaftet — ihre Notwendigkeit wird aber nicht durch die kausale (soziale, psychologische, usw.) Notwendigkeit des *hic et nunc* gegeben, sondern dadurch, daß sie mit ontologischer Evidenz aus der Seele kommt. Dem aber, der nur die Kausalitäten des ‚Lebens‘ als Notwendigkeiten verfolgen kann, dem wird die Welt des Dostojewski eine chaotische, zusammenhanglose, mit Zufällen erfüllte sein. — Dies um so mehr, da das Setzen der Seelenwirklichkeit als einziger Wirklichkeit auch eine radikale Wende in der soziologischen Darstellung des Menschen bedeutet: auf dem Niveau der Seelenwirklichkeit lösen sich von der Seele alle jene Fesseln ab, durch welche sie sonst zu ihrer gesellschaftlicher Stellung, Klasse, Abstammung usw. gebunden wurde, und neue, konkrete, von Seele zur Seele reichende Verbindungen treten an ihre Stelle. Die Entdeckung dieser neuen Welt ist die große Tat des Dostojewski. Vor ihm erschien jede Gestalt jedes Dichters, von Homer durch Shakespeare und Goethe bis Tolstoj, in konkreter sozialer Bindung, und diese Bindung blieb auch noch in dem Verhältnis dieser Gestalt zum Absoluten bis zuletzt konstitutiv: der zum Absoluten führende Weg, das vollkommene Sich-Erreichen der Seele hob nicht die soziale Erscheinungsform auf, in welcher sich die Seele für die sinnliche Wirklichkeit inkarnierte; Lear zieht genauso als König ins Pantheon seiner Ewigkeit ein, als Don Quijote als Ritter, und wenn Wilhelm Meister und Levin die Harmonie mit Gott und Welt erreichen, so bleibt dennoch der eine ein mitteladeliger Gutsbesitzer und der andere ein gebildeter Bürger auch noch in dem metaphysischsten Moment seines

Lebens. Dostojewski ist der erste, in dessen Welt das Konstitutivsein dieser Determination aufgehoben ist. Myschkin ist sowenig Knjäs wie Jepantschin General oder Rogoshin bürgerlicher Millionär; nackt konkrete Seelen sind sie, und ihre konkreten Verbindungen zueinander sind noch nicht einmal polemisch mit dieser Erscheinungsform ihrer verknüpft. Diese Attitüde kannten vor Dostojewski nur die Mystiker, doch bei ihnen war der Akt der Ablösung aller gesellschaftlichen Formen von der Seele mit einer Vernichtung jeder Form gleichbedeutend: nur Gott steht dann die Seele gegenüber, und nur um, alle Verschiedenheiten aufhebend, in ihm aufzugehen. Und darum — gerade darum — kamen die konkreten Beziehungen der Seelen, sofern sie von ihrem Standpunkt aus überhaupt erblickbar waren, auf ein Niveau mit den äußerlichen, gesellschaftlichen: beide waren aus der Welt der Maya, der Kreatur, und es ist kein Zufall, daß derselbe indische Mystizismus, der die Wiederkehr in das Ewig-Eine als das einzig wahre und endgültige Ziel des menschlichen Seins forderte, für das konkrete Leben das Verharren in der Kaste, die strengste Erfüllung der Kastepflichten anordnet, und das Hinauswollen aus der Kaste als die größte Sünde betrachtet. Bei Dostojewski hingegen ist dieses nicht gesellschaftliche, nicht empirische Niveau des Selbsterreichthabens der Seele eine ebenso konkrete Verbindung der Menschen, als die empirische; nur eben — um seinen Ausdruck zu gebrauchen — ein wahrhaft ‚lebendiges Leben‘, weil unmittelbar gelebte Verbindung konkreter Seelen zum Absoluten. — Es ist kein Zufall, daß die Entdeckung und Darstellung dieser Welt gerade in unseren Tagen vor sich gegangen ist. Denn das, daß die nicht eng zum Wesen der Seele gehörenden Verbindungen von der Seele abgelöst werden können, und zwar auf solche Weise, daß dieselbe nicht nur nicht ihre konkrete Wirklichkeit verliert, sondern eher auf einem neuen Niveau in ihrer wahren Heimat ankommt, hängt tief und unzertrennbar mit der geschichtsphilosophischen

Stelle und Bedeutung der jetzt erlebten Zeit zusammen. Ich kann hier nur ganz kurz auf den entscheidenden Punkt hinweisen: es ist für jede gebundene und geschlossene Periode charakteristisch, daß in ihr die Menschengruppen, Klassen zu organischen Einheiten artikuliert werden durch die Gewißheit ihrer Überzeugungen, durch jene eindeutig endgültige Überzeugung, die sie in Bezug auf richtig und falsch besitzen, und dadurch, daß sich alle die Gebote und Verbote, welche den Rhythmus ihres Lebens ordnen, in einem einzigen Mittelpunkt treffen. Mit dem Vergehen und Entarten vom Idealismus des bürgerlichen, des achtzehnten Jahrhunderts, vom Idealismus der individuellen Freiheit, hat diese Gemeinsamkeit der Ideologien aufgehört, und mit ihrem Aufhören wurden die letzten Jahrzehnten von einem fieberhaften Suchen der gemeinsamen Überzeugungen, oder vom resigniert zynischen Sichabfinden in dem hoffnungslosen Verlust der Gemeinschaft beherrscht. (Die Ideologie des Proletariats, sein Solidaritätsgedanke ist heute noch derart abstrakt, daß sie — außer den Waffen des Klassenkampfes — keine wahre, alle Äußerungen des Lebens beeinflussende Ethik zu bieten imstande ist.) Ist es aber wohl notwendig, daß derjenige, der außerhalb der Klassen steht — wozu der Umstand, daß die Ideologie unfruchtbar geworden ist, jeden wahren und ernstesten Menschen zwingt —, zur Romantik oder zur Anarchie gedrängt werde? Die geschichtsphilosophische Bedeutung des Dostojewskischen Werkes besteht gerade in der Antwort, welche es auf diese Frage gibt: das Zeigen dessen, daß es für den aus dem Klassensein ausgeschlossenen Menschen, wenn er ein wahrhaftig wahrer Mensch ist, auch noch einen anderen Weg gibt: sich von aller sozialer Determiniertheit loszulösen, und die konkrete Wirklichkeit der konkreten Seele zu erreichen. So wie in der Welt von Dostojewski die gesellschaftlichen Beziehungen nicht mehr konstitutiv sind, redet diese Welt nicht mehr irgendwelche gesellschaftlich determinierte Gruppe der Menschen an,

sondern — unabhängig von jeder gesellschaftlichen Bindung — jene Seelen, die diese konkrete Seelenwirklichkeit bereits gefunden haben, oder sie doch wahrhaftig, mit der wahren Intensität ihrer Seele suchen.“²⁴

Eine eigentümliche Kategorie, die in den Dostojewski-Notizen eine wichtige Rolle spielt, und im hier zitierten Büchlein über Béla Balázs wieder auftaucht, ist die der „schnellen Heldentat“²⁵. Dies ist jene heroisch-selbstaufopfernde Gebärde, von der erwartet wird, daß sie das Absolute gleichsam in einem ruhmvollen Sprung verwirkliche. Lukács scheint hier eine falsche ethische Utopie zu bemerken, und der schnellen Heldentat jene *langsame* der Güte, des „lebendigen Lebens“ entgegenzustellen. Und es ist interessant, daß er seine bolschewistische Wende, Ende 1918, offenbar nicht als eine „schnelle“ Tat, sondern als die Entscheidung eben zum „langsamen“, das Kreuz der rücksichtslosen Güte tragenden Heroismus auffaßte. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die Erinnerungen des — gegenüber Lukács ziemlich kritisch eingestellten — alten Kommunisten József Lengyel. Lengyel traf „die sogenannten Ethiker, also diejenige Gruppe, die mit Georg Lukács zur Kommunistischen Partei gekommen war“, im Frühjahr 1919. „Außer dem Genossen Lukács“ — berichtet Lengyel — „spielte Jelena Andrejewna Grabenko, Lukács' Frau, eine ehemalige Sozialrevolutionärin, die Hauptrolle. Direkt oder indirekt hatten die beiden aus Heidelberg, von der Heidelberger Universität die Philosophie des deutschen Mystikers Fichte, des Dänen Kierkegaard,

²⁴ Zitiert nach Lukács György, *Ifjúkori művek*, S. 683ff. Unsere Übersetzung.

²⁵ Ebd., S. 707f. — Der Herausgeber ist Prof. Lee Congdon (Harrisonburg) aufrichtig verbunden für anregende Gespräche in bezug auf diese Kategorie. Allerdings weicht seine Interpretation derselben von jener Prof. Congdons beträchtlich ab.

hauptsächlich aber Hegel sowie ein bißchen Max Webersche Soziologie mitgebracht, was sie alles mit Marx' Anschauungen vermischt hatten.“ Lengyel wurde nun ermahnt, „erst einmal ‚Die Brüder Karamasow‘ von Dostojewski [zu] lesen. Das sei viel tiefer als Tolstoi! Vor allem solle ich die Reden des Starez Sossima vom ‚langsamen Heldentum‘ lesen; denn das sei mehr, als für eine Sache sterben zu können. Sterben, fest und kühn etwas Großes zu vollbringen sei leicht. Aber wie ein Heiliger zu leben, das solle man mal versuchen! — Ich las die Reden des Starez; schön, sehr schön, aber was ging mich das an? — Dann erfuhr ich, was für Probleme [im Lukács-Kreis] aufgeworfen wurden, und ich sperrte buchstäblich Mund und Augen auf. — Eins der Probleme: Wir Kommunisten sind wie Judas. Unsere blutige Arbeit ist, Christus zu kreuzigen. Aber diese sündhafte Arbeit ist zugleich unsere Berufung; Christus wird erst durch den Tod am Kreuze Gott, und das sei notwendig, um die Welt erlösen zu können. Wir Kommunisten also nehmen die Sünden der Welt auf uns, um dadurch die Welt zu erlösen. — Und warum müssen wir die Sünden der Welt auf uns nehmen? Auch darauf gab es eine Antwort, und zwar die sehr ‚klare‘ Antwort aus Hebbels ‚Judith‘: ‚Wenn Gott zwischen mich und meine Tat eine Sünde stellt: wer bin ich, daß ich mit dir darüber hadern, daß ich mich dir entziehen sollte!‘“²⁶ Eben der Satz Hebbels also, den Lukács, bekanntlich, am Ende seiner ersten marxistisch gemeinten Schrift²⁷ (wenn auch ungenau) zitiert.

Die sich in den hier veröffentlichten Notizen widerspiegelnde Grundhaltung wurde Lukács nur sehr allmählich los. Auch der Kampf gegen die „Verdinglichung“ in den Studien *Geschichte und Klassenbewußtsein* ist ja in gar mancher Hinsicht immer noch der alte Kampf gegen die Macht der

²⁶ József Lengyel, *Visegráder Strasse*. Berlin—Budapest: Dietz—Corvina, 1959, S. 244ff.

²⁷ Vgl. *Taktik und Ethik: Politische Aufsätze I*, S. 53.

„Gebilde“ überhaupt; im marxistischen Messianismus des jungen Lukács hallt noch unverkennbar Dostojewskis russischer Messianismus nach. Erst die dreißiger Jahre bringen den Durchbruch, erst in dem Werk *Der junge Hegel* wird es Lukács gelingen, jene Einsichten der deutschen Philosophie und der deutschen Geschichtswissenschaft, mit denen er sich in den Dostojewski-Notizen so fruchtlos auseinandersetzte, wissenschaftlich zu verwerten. Und es ist nicht zu übersehen, worin er hier den Schlüssel zum Verständnis der deutschen Philosophie entdecken wird: in der klassischen politischen Ökonomie, in der Analyse vom alltäglich-profanen Wunder der bürgerlichen Gesellschaft; in der Analyse eben jener wirtschaftlich-gesellschaftlichen Bindungen und Rollen, deren Wirklichkeit er in den Dostojewski-Notizen derart leidenschaftlich zu verneinen versuchte.

J. C. Nyíri