

Heydorn, Heinz-Joachim

Werke 6. Philosophische Schriften 1939-1974

Studienausgabe

Wetzlar : Büchse der Pandora Verlags-GmbH 2006, 287 S.



Quellenangabe/ Reference:

Heydorn, Heinz-Joachim: Werke 6. Philosophische Schriften 1939-1974. Wetzlar : Büchse der Pandora Verlags-GmbH 2006, 287 S. - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-354740 - DOI: 10.25656/01:35474

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-354740>

<https://doi.org/10.25656/01:35474>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der

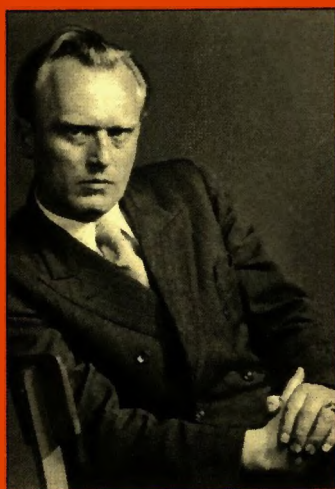

Leibniz-Gemeinschaft

HEINZ-JOACHIM HEYDORN

PHILOSOPHISCHE
SCHRIFTEN
1939–1974

WERKE · BAND 6 · STUDIENAUSGABE

*Herausgegeben von Irmgard Heydorn,
Hartmut Kappner, Gernot Koneffke und Edgar Weick*



BÜCHSE DER PANDORA

Heinz-Joachim Heydorn
Werke · Band 6

Philosophische Schriften
1939–1974

Büchse der Pandora

Heinz-Joachim Heydorn, geb 1916 in Hamburg Altona, studierte in Hamburg Philosophie, Sinologie und Englisch. Während der Nazizeit arbeitete er illegal in Deutschland. 1944 wurde er nach seiner Desertion von einem Kriegsgericht in Abwesenheit zum Tode verurteilt. Nach dem Krieg Eintritt in die SPD. 1946 Vorsitzender des SDS. 1946–1953 Mitglied der Hamburger Bürgerschaft. 1950 Berufung an die Pädagogische Hochschule Kiel, 1952 an das Pädagogische Institut Jugenheim. Von 1961 bis zu seinem Tod am 15. Dez. 1974 Professor für Erziehungs- und Bildungswesen und seit 1972 auch für Philosophie an der Universität Frankfurt/Main. Wegen seiner positiven Stellungnahme für den SDS wurde Heydorn 1961 aus der SPD ausgeschlossen. In den sechziger Jahren unterstützte er aktiv die Studentenbewegung, die Ostermarschbewegung und die außerparlamentarische Opposition.

Heinz-Joachim Heydorn
Werke · Band 6
Studienausgabe

Philosophische Schriften

1939–1974

Herausgegeben von Irmgard Heydorn
Hartmut Kappner, Gernot Koneffke und Edgar Weick
Mit einer Einleitung von Gernot Koneffke

1996 Topos Verlag AG, Vaduz, Liechtenstein

2006 Büchse der Pandora Verlags-GmbH, Wetzlar (Studienausgabe)

Studienausgabe

CODIGO # 260324

© 2006 by The Estate of Heinz-Joachim Heydorn / Irmgard Heydorn

© 2006 by Büchse der Pandora Verlags-GmbH, Wetzlar

Nachdruck und Vervielfältigung jeder Art, Verwertung in anderen Medien und anderen Sprachen, elektronische Speicherung, Bearbeitung oder Aufbereitung – auch in Auszügen – nur mit Genehmigung des Verlags.

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-88178-336-9

Gestaltung und Ausstattung: Peter Großhaus, Wetzlar

Druck und Bindung: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

www.digitalakrobaten.de

Büchse der Pandora Verlags-GmbH

Postfach 2820 · 35538 Wetzlar

INHALT

1. Wesen und Verpflichtung der Philosophie (1939)	1
2. Schopenhauer und Nietzsche. Ein Essay zu dieser Zeit (1939)	5
3. Nietzsche (1944)	29
4. Notizen (1948)	35
5. Leonard Nelson (1952)	39
6. Martin Buber und der Sozialismus (1953)	43
7. Theodor Lessing (1953)	51
8. Schopenhauer und Bahnsen (1956)	55
9. Gustav Landauer – Einleitung zu „Aufruf zum Sozialismus“ (1967)	69
10. Gustav Landauer – Einleitung zu „Zwang und Befreiung“ (1968)	113
11. Etienne de la Boétie – Einleitung zu „Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen“ (1968)	139
12. Vom Hegelschen Staat zur permanenten Revolution (1971)	165
13. Mitleid und Erkenntnis im Werk Arthur Schopenhauers (1972)	203
14. Bildungsmotivation durch Schopenhauer (1973)	225
15. Blinde Unterwerfung (1973)	231
16. Ernst Bloch (1974)	241
17. Leonard Nelson – Einführung zu Leonard Nelson „Ausgewählte Schriften“ (1974)	249
Editorische Hinweise	281

1. Wesen und Verpflichtung der Philosophie (1939)

„Philosophie ist die Antwort des ganzen Menschen auf die ganze Welt“, vielleicht könnte man diesen Satz voranstellen, um das Wesen der Philosophie zu kennzeichnen. Sie ist der Versuch der Sinndeutung der menschlichen Existenz und der Erkenntnis der Aufgabe, die diesem Menschen in seiner Welt auferlegt ist.

Ethik, Ästhetik und Erkenntnistheorie waren die großen, traditionellen Teilgebiete, in die der philosophische Mensch die Totalität des Lebens einzufangen versuchte. Er war sich darüber klar, daß es darum ging, die ganze Welt in allen ihren Erscheinungsformen gedanklich zu durchdringen und somit zu ihr Stellung zu nehmen.

Wie sich aber der philosophische Mensch aufgerufen fühlt, eine Antwort auf das ganze Leben und seine Probleme zu geben, so ist auch seine ganze Existenz, die ganze Leidenschaft seines Herzens dieser Aufgabe untertan, in der sich der Sinn seines Daseins erfüllt.

So verstand nicht zuletzt Nietzsche – dieses letzte große Ereignis europäischen Philosophierens – den Sinn philosophischer Berufung: In der Hingabe des ganzen Menschen, seiner ganzen Hoffnungen und Sehnsüchte an die Idee, die ihm offenbar wurde.

Auch die politische Sphäre, und nicht zuletzt gerade sie, ruft den philosophischen Menschen zur Entscheidung. Man kann kein Weltbild haben, das sie ignoriert und damit beweist, daß es nicht das ganze Leben umfaßt und ihm somit der eigentliche Existenzhintergrund fehlt. Gerade hier aber erkennen wir, warum fast die gesamte deutsche Universitätsphilosophie so beschämend versagt hat, wo doch gerade sie Trägerin der größten deutschen geistigen Tradition und damit geistigen Verpflichtung gewesen war. Für sie war die Philosophie ein wissenschaftlicher Beruf, in dem die Leidenschaft Spinozas und Kierkegaards keinen Platz mehr hatte. Es gab keine Philosophie aus Existenz mehr, keine Philosophie, die in der tiefen Einheit des menschlichen Lebens ihren Grund hatte. Wir, die wir in den Jahren nach 1933 in den deutschen Hörsälen gesessen haben, wissen das. Man hat uns nichts, aber auch gar nichts gesagt zu den entscheidenden Problemen unserer Zeit, um die wir kämpfen und leiden mußten.

Diese Vertreter der Philosophie hatten ihr privates Leben und ihre private Anschauungswelt, die neben ihrer philosophischen Tätigkeit ein gesondertes Dasein führte, und die aufzugeben oder abzuändern ihnen nicht zu schwer erschien, wenn man ihnen nur die sogenannte Freiheit

der wissenschaftlichen Forschung beließ, einer wissenschaftlichen Forschung, die in ihrer ganzen Ausrichtung in der Luft hängen und steril sein mußte, weil sie nicht aus dem Leben geschaffen war und somit auch auf die Probleme des Lebens keinerlei Antwort geben konnte. Es fehlte das große Erlebnis, die Philosophie als Schicksal und Bestimmung – um mit Schopenhauer zu reden – die den ganzen Menschen zu einer inneren Einheit formt. Für einen Menschen aber, der Philosophie so versteht – oder sagen wir besser: erlebt – gibt es keine private Welt mehr; der letzte Gedanke ist dann so tief mit der gesamten geistigen Existenz verbunden, daß mit seiner Aufgabe alles zusammenbricht, was dem Leben Sinn und Wert verleiht. Nur eine solche Philosophie aber – als die Antwort des ganzen Menschen an das ganze Leben – kann Widerstand leisten und wird innerlich gezwungen sein, Widerstand zu leisten.

Stand die Philosophie in früheren Jahrhunderten immer im entscheidenden Zentrum der weltanschaulichen Kämpfe, war sie früher nur zu oft das erste Signal eines neuen geschichtlichen Morgens, so scheint es, daß die Philosophie in unserer Zeit kaum noch etwas zu sagen hat und als entscheidender Faktor vollständig wegfällt. Sie ist wissenschaftliche Forschungsarbeit geworden, sie erschöpft sich in historischen Analysen und hat darüber jene Verpflichtung vergessen, die ihr immer wieder die beste Jugend Europas zugeführt hatte. Diese Verpflichtung war es, ewige Kritik aller menschlichen Existenz und aller öffentlichen Welt zu sein, sie zu messen mit dem strengen und unerbittlichen Maß jener idealen Werte, die ihr aus der Erkenntnis dieses Daseins offenbar wurden. So, und nur so, blieb sie das tiefe und laute Gewissen der Menschheit in der Dunkelheit der Zeiten.

Noch niemals vielleicht ist die Aufgabe der Philosophie so tief verstanden worden wie in der antiken Welt. Sie wurde verstanden als die Aufgabe zur Menschenerziehung und zur Menschenformung und nur dadurch, daß die antike Philosophie diese ihre Verpflichtung begriff und Wirklichkeit werden ließ, gelang es ihr, zu der Macht zu gelangen, die sie im Leben der griechischen und römischen Welt darstellte. Voraussetzung aber, eine Generation zu gewinnen und in ihr die Ideen stark werden zu lassen, die diesem Leben Tiefe und ethische Würde verleihen, ist, daß die Philosophie wieder etwas zu den entscheidenden Problemen der menschlichen Existenz zu sagen hat, daß sie mit der ganzen Gewalt ihres Geistes und ihrer Verantwortung den Kampf aufnimmt, zu dem die Zeit sie ruft.

Nicht zuletzt aber ist es das persönliche Vorbild ihrer Vertreter, was entscheiden wird. Größe und Bedeutung des geistigen Werkes stehen

nicht in der Hand des Einzelnen, wohl aber die Größe des Lebens. Brachte die Antike nach dem Tode Aristoteles auch keinen Philosophen von Weltbedeutung mehr hervor, so doch Tausende, denen der Einsatz und die Hingabe des persönlichen Lebens nicht zu gering erschien für eine Aufgabe, deren Ziel es war, das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft tiefer, reicher und verantwortungsvoller zu machen. Hier, in der vollständigen Hingabe des Einzelnen liegt vielleicht das tiefe Geheimnis der Macht, die die antike Philosophie über die Seele des Menschen hatte.

Die europäische Philosophie der Gegenwart wird sich ihre Existenzberechtigung neu erkämpfen müssen. Sie wird das nur können, wenn sie aus dem toten wissenschaftlichen Lehrbetrieb heraus ihre ganze Kraft der Erziehung und Formung des europäischen Menschen zuwendet, um dadurch der Ideenwelt zu neuer Bedeutung zu verhelfen, für die unsere Väter litten und kämpften und durch die sie sich zu jener Höhe freier und klassischer Menschenbildung hindurchrangen, die Vorbild bleibt.

Nur dann aber wird die Philosophie Jugend und Zukunft haben, wenn sie sich mitten in den Kampf der Zeiten hineinstellt, wenn ihr Leiden und ihr Problem Leiden und Problem ihrer Gegenwart ist, und wenn ihre Vertreter mit der ganzen Leidenschaft und Hingabe ihrer Existenz jenen Werten dienen, die sie als die höchsten erkannt haben.

Die neue Bereitschaft der Herzen ist nicht immer etwas, was sich von heute auf morgen vollzieht – Kierkegaard hatte mehr als ein Menschenleben zu warten – aber sie wird und muß eintreten, wenn das philosophische Denken sich seiner Verantwortung gewachsen zeigt.

2. Schopenhauer und Nietzsche

Ein Essay zu dieser Zeit (1939)

„Dies Schicksal liegt nunmehr über Europa, daß gerade seine stärksten Söhne spät und selten zu ihrem Frühling kommen – daß sie zumeist schon jung verreckt, verwintert, verdüstert zugrunde gehen, gerade weil sie den Becher der Enttäuschung – und das ist heute der Becher der Erkenntnis – mit der ganzen Leidenschaft ihrer Stärke getrunken, ausgetrunken haben: – und sie würden nicht die Stärksten sein, wenn sie nicht auch die Enttäuschtsten gewesen wären! Denn das ist die Probe ihrer Kraft: erst aus der ganzen Krankheit der Zeit heraus müssen sie zu ihrer Gesundheit kommen. Der späte Frühling ist ihr Abzeichen; fügen wir hinzu: auch die späte Torheit, die späte Narrheit, die späte Übermütigkeit! Denn so gefährlich steht es heute: Alles, was wir geliebt haben, als wir jung waren, hat uns betrogen. Unsere letzte Liebe – die, welche uns dies gestehen macht: unsere Liebe zur Wahrheit – sehen wir zu, daß uns nicht auch diese Liebe noch betrügt!“¹

Der große, schöpferische Mensch hat nur zwei Möglichkeiten: Er kann der höchste Ausdruck seines Zeitalters sein, seine Vollendung im idealen Sinne – Thomas von Aquino, Kant und Goethe –, oder das erste Morgenzeichen einer neuen Welt, deren Tag noch nicht angebrochen ist. Ein solcher Mensch war Rousseau, waren Schopenhauer und Kierkegaard, und nicht zuletzt Nietzsche.

Eine Zeit braucht sich nicht selbst zu verstehen, sie kann in dem Glauben der Ewigkeit der Ideen ihres Tages leben, und doch steht immer der Einzelne auf, der das Unbewußte, noch nicht Verstandene, aber doch schon spürbar Vorhandene in sich bewußt macht, der die dunklen Kräfte, die auf ihr geschichtliches Morgen warten, in sich zum Ausdruck bringt. Dieser Mensch wird einsam sein, er wird vielleicht zugrunde gehen, aber er hat das tiefe Wissen, daß seine Zeit kommt und kommen muß.

Im neunzehnten Jahrhundert hebt eine Entwicklung an, von der man sagen kann, daß sie für das Verständnis unserer Gegenwart – und nicht zuletzt auch der politischen – von entscheidender Bedeutung ist.

1 Nietzsche, Friedrich: Cultur, 4. Modernität. In: Friedrich Nietzsche: Gesammelte Werke in 23 Bänden (Musarion-Ausgabe), München 1922 ff., Band XVI, S. 407.

Die ganze geistig-sittliche Grundlage des Abendlandes, eben die Ideen, die Europa im höheren Sinne zu einem Kulturbegriff gemacht hatten, gehen einem langsamen, aber unaufhörlichen Verfall entgegen. Das beginnt mit der Romantik, in der uns plötzlich ein ganz neues Lebensgefühl entgegentritt.

Will man versuchen, zu beschreiben, worin das Wesen einer großen und schöpferisch geistigen Zeit bestehen dürfte, so kommt man immer wieder auf einige wenige zentrale Ideen zurück: Der Mensch und seine Würde in den Mittelpunkt des Daseins gestellt, seine Fähigkeit als Geisteswesen, objektive Normen der Lebenshaltung zu erkennen oder zu fordern, sein Geformtsein in der Richtung auf eine bestimmte ideale Welt, der er das Persönliche und Subjektive seines Wesens unterwirft, und nicht zuletzt der Wille zur Realität, der Mut zu der gegebenen Wirklichkeit des Lebens, und damit der Glaube an seine Sinnhaftigkeit und die Erfüllung, die der Einzelne in ihm fand. Kant, Goethe und Beethoven waren der große Ausdruck einer solchen Zeit, sie erreichten jene Höhe idealer Vollkommenheit, die wir heute klassisch nennen; klassisch aber ist ein Mensch, ist eine Epoche, in der eine große und schöpferische Idee des Lebens ihre tiefste Vollendung erfährt.

Ein tiefer Zweifel an dem Sinngehalt dieses Daseins wie an den Ordnungen, die bis dahin das sittliche und metaphysische Gefüge der christlich abendländischen Welt ausgemacht hatten, tritt uns in der Romantik entgegen. Es ist ein anderer Pessimismus als der, den wir in früheren Jahrhunderten kennengelernt hatten. Denker wie Hobbes oder Hume fanden immer wieder den Weg zum Leben, wenn auch nur in der nüchternen und praktischen Bejahung dieser als unveränderlich erkannten Realität. Die deutsche Barockdichtung – aus der ein so tiefes und unheilbares Leiden am Leben spricht – hatte ihren großen metaphysischen Halt in der christlichen Heilswelt, die sie immer wieder von der Not und dem Abgrund alles irdischen Lebens erlösen konnte. Der Pessimismus der Romantik hat nichts mehr von dem. Er war hoffnungslos, substanzlos, er ließ nur noch die Flucht in die selbsterdachte Welt der Träume und Illusionen offen. Das Ja zum Dasein, von Goethe noch einmal nach schwerstem Lebenskampfe in den Mittelpunkt seines Lebens erhoben – in Deutschland läuft Romantik und Klassik seltsam nebeneinander, ein Zeichen der plötzlichen, sprunghaften und verspäteten Kulturentwicklung um die Wende des 19. Jahrhunderts – dieses Ja zum Dasein wandelt sich zum Gefühl der Welteinsamkeit, zur Angst vor der Realität, zur Flucht vor dem tatsächlichen Leben, und mündet in eine tiefe Müdigkeit der menschlichen Existenz, die ihre Aufgabe nicht mehr versteht. Der

Mensch erschafft sich eine neue, eine irrealer Welt, in der er sich aus Idealen und Träumen einen neuen, künstlichen Lebensgrund gestaltet, da er in dem wirklichen Leben Wert und Erfüllung seines Daseins nicht mehr zu finden vermag. Idee und Realität, Sehnsucht und Erfüllung – dieser Unterton, der die ganze Romantik durchzieht – werden auf immer getrennt, während es doch gerade das Zeichen großen, klassischen Menschentums gewesen war, daß es Idee und Erfüllung in und durch die Welt dieses uns gegebenen Lebens fand.

Es gibt noch weitere Symptome in der Romantik, die von tiefer, symbolischer Bedeutung sind. Einmal begegnen wir hier in hohem Maße der Form des Fragments, der nicht zu Ende gebrachten geistigen Schöpfung – das vollendete Werk aber, oder etwa das in sich abgeschlossene philosophische System bleiben immer ein bedeutsamer Ausdruck des Willens zur Realität, zur Ganzheit des Lebens, zum Fertigwerden mit seinen Problemen. Das Entscheidendste aber an der ganzen romantischen Lebenshaltung ist ihr Subjektivismus im geistigen Bereich, der sich bis zu einer vollkommenen Eigenmächtigkeit des Subjektiv-Persönlichen steigert. Hier ist sie wieder das genaue Gegenteil der klassischen Attitude – war es ja das Ideal des klassischen Menschen, eben dieses Subjektiv-Persönliche dem Ideal-Objektiven unterzuordnen – vollendet ausgedrückt in der Kantschen Ethik, im Werke Schillers und Goethes, in der Musik Beethovens, deren Leiden und Jubel zur Stimme der Menschheit wird. Das Persönlich-Einmalige wird hier zum Ausdruck des Gemeinen, und gerade in dieser Leistung erreicht die Persönlichkeit ihre letzte Vollendung.

Schopenhauers Denken ist tief mit der Romantik verbunden, worüber eine gedankliche und formale Schulung an Kant nicht hinwegtäuschen kann. Es ist ihm gelungen, das Lebensgefühl ganzer Jahrzehnte in seinem Werke zum Ausdruck zu bringen, die Formel zu finden, nach der die müde Seele der Zeitgenossen verlangte.

Schopenhauer hat einmal gesagt, daß für jeden philosophischen Menschen das erste Lebenserlebnis schlechthin gültig bleibe – ein Satz, der zwar nicht für die Philosophie als solche, wohl aber für die Schopenhauers von unbedingter Gültigkeit ist. Es ist die subjektive Grundlage des Schaffens, die sich hier anzeigt, die nachklassische, späte Welt.

Einmal, noch als Knabe, trat dieses Leben mit seinem ganzen gesteigerten Leiden und seiner Sinnlosigkeit vor sein Auge, und so blieb es. Er sieht in Toulon die Galeerensklaven, er wandert über die Tempelruinen von Nîmes, und der Duft der Vergänglichkeit, der Schauer des Leidens überfällt ihn. Später spricht er davon: „In meinem 17. Jahre, ohne alle

gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen wie Buddha in seiner Jugend ... Mein Resultat war, daß diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens seyn könnte.“²

In der Studentenzeit und durch die Begegnung mit Goethe reift das Werk. Wie das Kind im Mutterleibe so seltsam und ohne alles Zutun heranreift, so fühlt und vergleicht der junge Schopenhauer die Entstehung dieses Werkes, als das große fremde Geheimnis, das das Genie überfällt. ... „ich, der [ich] hier sitze und den meine Freunde kennen“, so heißt es in den Berliner Manuskripten, „begreife das Entstehn des Werks nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift. Ich seh' es an und spreche wie die Mutter ‚ich bin mit Frucht gesegnet‘. Zufall, Beherrscher dieser Sinnenwelt! laß mich leben und Ruhe haben noch wenige Jahre! denn ich liebe mein Werk wie die Mutter ihr Kind!“³

Langsam ahnt er das Schicksal, das ihn berufen hatte. Nachdem vorher durch die Doktorarbeit „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ die erkenntnistheoretische Vorarbeit geleistet worden ist, ist die „Welt als Wille und Vorstellung“ im Jahre 1818 vollendet. Schopenhauer jubelt: Ist er sich doch bewußt, daß ihm Unsterblichkeit verheißen war, daß dieses Werk nicht für ein Volk, nicht für eine Zeit, sondern für die Menschheit bestimmt ist.

In diesem Jahre 1818, als Schopenhauer kaum 30 Jahre zählte, kann seine geistige Entwicklung als abgeschlossen gelten; alles, was nachher kommt, ist nur noch Ergänzung und Erläuterung.

Schopenhauer kommt von Kant, und so ist ihm die „Kritik der reinen Vernunft“ das Buch der Bücher, weil durch sie die große Erkenntnis offenbar wurde – die Schopenhauer später in der Weisheit Indiens wiederfindet –, daß dieser Welt kein eigentliches Sein zukomme, daß sie in ihrem Sosein abhängig sei von den menschlichen Erkenntnisfunktionen, daß um sie der Schleier der Maya liegt, der ihr wahres Wesen verdeckt.

Gerade hier aber zeigt sich ein großer und entscheidender Unterschied zwischen Schopenhauer und Kant. Während bei Kant die Realität der Welt – trotz ihrer Abhängigkeit vom erkennenden Geist des Menschen – immer wieder betont wird, fließen bei Schopenhauer Welt und Traum beinahe in eins zusammen, wird die reale Welt unseres Lebens im höchsten Grade unreal und unwirklich. Wenn aber diese Welt des menschlichen Auges nur Schein, nur Vordergrund sein kann, so fragt der Mensch dann nach ihrer eigentlichen Wirklichkeit – und hier erhebt

2 Schopenhauer, Arthur: Cholerabuch (1832). In: Arthur Schopenhauer: Der handschriftliche Nachlaß in 5 Bänden, hrsg. v. Arthur Hübscher, 1966 ff., Band, 4, S. 96.

3 a.a.O., Manuskripte 1813, Band 1, S. 55.

sich nun für Schopenhauer das Grundproblem seines Philosophierens. Was bleibt von dieser Welt, wenn wir von dem absehen, was sie durch uns, durch den Intellekt des Menschen ist? Schopenhauer findet den Weg zum Wesen der Welt durch sich selbst, durch das subjektivste Element menschlichen Daseins – den Willen. Nur der Blick in uns selbst kann den Blick in das Innerste der Dinge ermöglichen, und hier finden wir den Willen als das Eigentlichste unseres Existierens. Er ist das Kant-sche „Ding an sich“, das „ens realissimum“, die grundlegende Wirklichkeit aller Dinge überhaupt. Ein tiefer pantheistischer Zug wird hier spürbar, der sich durch das ganze Werk hindurchzieht. Durch die Kategorien von Raum und Zeit und Kausalität aber wird die Welt zur Vielheit der Dinge, zur Welt unseres täglichen Lebens, der Welt des Scheins, der die tiefe Einheit des Willens zugrundeliegt.

Wir haben auf zwei für die Geistigkeit der Moderne entscheidende Züge aufmerksam gemacht – die Verwandtschaft der Welt mit dem Traum, das romantische Erlebnis, im Gegensatz zur großen klassischen Konzeption der Wirklichkeit und der Bedeutung unserer Welt, und den subjektiven, im persönlichen Bereich liegenden Ursprung des Schopenhauerschen Philosophierens, seine Abwendung von dem Ideal des Objektiven, vom persönlichen Erlebnisinhalt des Einzelnen bewußt absehbenden Erkenntnisideals der großen Epoche europäischen Philosophierens. Hier tritt nun ein drittes Moment hinzu, das von größter Bedeutung werden sollte: Die Behandlung, die der Intellekt, der menschliche Geist im Schopenhauerschen Denken erfährt. Die ganze Aufgabe, die Schopenhauer diesem Geist zuweist – in dem ganze Zeitalter das Erhabenste menschlicher Würde und Gottverbundenheit überhaupt erblickt hatten – ist die, dem Willen die Motive zuzuweisen, die er als Ursache seines Handelns braucht, – das bedeutet, diese Scheinwelt in Zeit und Raum zu schaffen, in der sich alles tätige Leben vollzieht.

Dieser Wille, als der Dunkle, nur auf sich selbst gerichtete Drang zum Leben, ist absolut unvernünftig und gegenstandslos. Er erzeugt sich ewig neu, ohne sich doch jemals befriedigen zu können. Zwischen Wollen und Erreichen fließt das Leben dahin. Aber auch im Erreichen bleibt der Schmerz der stärkere Faktor. „Man vergleiche einmal“, sagt Schopenhauer, „die Lust des fressenden Tieres mit der Qual des gefressenen, und man wird ungefähr richtig das Verhältnis zwischen Lust und Schmerz in der Welt erkennen“. Diese Welt als die Verwirklichung des Willens ist eine Welt des ewigen Schmerzes und Leidens. Hier ist vielleicht der entscheidende Zug, in dem sich diese Philosophie von der Lebenshaltung jenes Menschentums [abhebt], das immer wieder, auch

durch das Leiden und durch die Enttäuschung hindurch, die Erfüllung in dem Leben fand, das uns gegeben ist.

Diesem Leiden gegenüber, so lehrt uns Schopenhauer, gibt es nur ein wirkliches ethisches Grundgefühl: Das Mitleid. Im Mitleid gibt der Mensch seinen Individualwillen auf, in ihm fühlt er sich eins, aufgehoben in die Einheit des Gesamtwillens. Der Schmerz des anderen wird hier zum eigenen. Außer diesem Mitleid aber, das ein reines Gefühl und kein moralisches Gesetz ist, kennt Schopenhauer keine besondere Ethik. Auch das ist typisch, und es wird davon noch später im Zusammenhang mit den Problemen unserer Gegenwart die Rede sein. Die ganze Ordnung, auf der jede menschliche Gemeinschaft basiert, wird hier auf ein Gefühl reduziert, neben dem die traditionellen, ihrem Wesen nach christlichen Werte als ohne Bedeutung erklärt werden. Sie verlieren ihre Berechtigung und damit ihren Anspruch auf objektive Geltung. Gerade aber in der Ethik hatte die Philosophie immer wieder jene konstitutiven und normativen Elemente gefunden, durch die das Leben der Gesellschaft zusammengehalten wurde und die ihm erst seinen tieferen Sinn verliehen.

Auch das Mitleid hebt den Willen zum Dasein nicht auf, der immer wieder in das Leiden führt und führen muß. „Die Sonne brennt ewig Mittag.“

So tritt das Leben in seiner Substanz als ewiges Gleichnis vor das betrachtende Auge hin, und Menschen, Völker und Geschichte sind nur das Kostüm, in dem sich die Tragik alles Daseins vollzieht. Das Nirvana, das Nichts der ewigen Verneinung, bleibt Illusion; der Wille führt immer wieder in das Leben. Nur in wenigen begnadeten Momenten höchster interesselloser Anschauung gelingt dem Menschen die Erlösung, indem er sich selbst vergißt.

Schopenhauers Werk trägt – was seine formale Seite angeht – noch ganz die Kennzeichen des großen philosophischen Stils. Die Schulung an Kant wird in dieser systematischen Form erkennbar. Verfolgt man aber die Entwicklung Schopenhauerschen Philosophierens von ihren ersten, noch bis in spätere Zeit hinein sichtbaren, aphoristischen Anfängen an, so wird deutlich, mit welcher Anstrengung hier noch ein das gesamte Erkenntnisgebiet umfassendes, in sich exakt gegliedertes philosophisches System geschaffen werden konnte. Schopenhauer brachte nur noch mit Mühe ein System fertig, Nietzsche schon nicht mehr. Seine Philosophie ist wesentlich aphoristisch, fragmentarisch, sie löst das geschlossene Weltbild in den Einzelgedanken auf, und wo Schopenhauer noch exakt und formgebunden den Weltgedanken zum Ausdruck bringt,

verliert sich Nietzsche nur zu oft in die Andeutung und Vision. Das System aber hatten wir schon als einen symptomatischen Ausdruck geistiger Machtstärke, des Willens zur Ganzheit der Realität, zum Fertigwerden mit ihr gedeutet. So ist auch hier das Werk Schopenhauers – und Nietzsches – von symbolischer Bedeutung.

An äußeren Daten ist das Leben Schopenhauers nicht reich. Die ganzen letzten Jahrzehnte seines Lebens verbringt er in Frankfurt am Main, einsam, scheu und verbittert. Auch hier hat er die Züge der Intelligenz seines Jahrhunderts – er zieht sich zurück. Der Begriff des Genies bedeutete für ihn die Einsamkeit und das Leiden, das den „Wenigen“ mit ihrer Gnade zuteil ward – ein Begriff der geistigen Existenz, wie er bis heute von entscheidender Bedeutung geblieben ist. Doch gerade hier denke man einmal an Locke, Leibniz oder Hume, die gerade als philosophische Menschen im höchsten Grade die Verantwortung für das öffentliche Leben empfanden und an ihm teilnahmen, oder an Kant und Goethe – seltene, vielleicht nie wiederkehrende Ausnahmemenschen größten Stiles –, die so ganz einfach ihre Pflicht gegenüber dem Leben erfüllten, die sich in ihrer Größe nicht zu gering hielten, die Jugend zu erziehen, Professoren zu sein, oder an der Verwaltung ihrer Länder teilzunehmen.

Erst am Ende seines Lebens kommen Schopenhauer die ersten Stimmen der Anerkennung, und als er die Augen schließt, ist er bereits der Philosoph Europas geworden. Der Glaube an den Sieg seiner Wahrheit und an die Bedeutung seines Werkes gaben ihm die Kraft, die Verlassenheit zu tragen, in der er sich befand. Philosophie war für ihn – wie er einmal, noch als Student, in sein Kollegbuch schrieb – der Mut zur Freiheit und zur Gefahr. So sah ihn Nietzsche, und so wollen wir ihn sehen. Hier bleibt er das Vorbild, die große Verpflichtung, die Wahrheit auszusprechen, auch in Einsamkeit, Leiden und Verfolgung, wie sie uns heute getroffen haben. Denn kein Leiden und keine Einsamkeit sind zu groß für die Wahrheit, wenn sie erkannt ist.

Auch zum Verständnis des Lebenswerks Friedrich Nietzsches ist die Betrachtung seiner Jugend von größter Bedeutung. Viele Dinge werden hier offenbar, die tief in die Hintergründe des Gesamtwerkes hineinsehen lassen. Eine äußerste, sublimste Schmerzempfindlichkeit, die sich oft bis zu dem Gefühl des Leidens als Wollust steigert, das brüchige Realitätsgefühl, das Sichverstellen, die Maskenhaftigkeit seines Daseins, und nicht zuletzt jenes Leiden am Leben, das sich durch das ganze Werk hindurchzieht, sind hier schon festzustellen. Es ist fast unheimlich, unter diesem Gesichtspunkt die Geschichte seiner frühen Jugend zu

lesen – so unaussprechlich müde, frühreif und schmerzhaft tritt uns der junge Nietzsche gegenüber. Lesen wir später die Briefe, die Peter Gast, Nietzsches engster Freund, aus Italien schreibt: Nur ein Mollakkord, eine Wolke am blauen italienischen Himmel, und hemmungsloses, oft langes Zerbrechen. Klingt es nicht wie ein Selbstbekenntnis, wenn Nietzsche einmal in „Jenseits von Gut und Böse“ schreibt: „Es giebt freie freche Geister, welche verbergen und verleugnen möchten, daß sie zerbrochene, stolze, unheilbare, Herzen sind...; und bisweilen ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges, allzu gewisses Wissen.“⁴ Man denke an die Turiner Tage – ein Schicksal wurde hier beschrieben, das sich erfüllen mußte.

In dem Werke Nietzsches sind das persönliche Element und die philosophische Lehre so zusammengeschmolzen, daß es unmöglich ist, das eine vom anderen zu trennen. Kants Werk – und das ist symbolisch – versteht man kaum besser, wenn man seine Persönlichkeit kennt – Nietzsches Werk versteht man sonst überhaupt nicht; es ist nur noch subjektiv. Gerade aber diese Subjektivität wird hier zum allgemeinen, zum historischen Ausdruck von entscheidender Bedeutung.

Nietzsches ganzes Lebenswerk ist das Zeugnis eines einzigen großen Kampfes gegen die Verzweiflung und der Sieg über sie, der zuletzt in der Idee der ewigen Wiederkunft seinen größten Ausdruck findet. Aus dem Leiden am Leben ist hier das große Gegenbild entworfen, sieghaft, steigernd, sich selbst bejahend, als eine ewige Rechtfertigung dieses Daseins, und damit zugleich als die Rechtfertigung des eigenen. Zarathustra, die amor fati, die ewige Wiederkunft sind die Gegenbilder des Nietzscheschen Lebens, aber zugleich das große Stimulans, das ihn der Verzweiflung entriß.

Richard Wagner und Schopenhauer sind die ersten großen Eindrücke des jungen Philosophen, der schon mit wenig mehr als 20 Jahren Professor der klassischen Philologie in Basel geworden ist. Zu der „Geburt der Tragödie“, der ersten großen Veröffentlichung, haben Wagner und Schopenhauer Pate gestanden. In dieser Schrift wird zum erstenmal und mit aller Schärfe ein Gegensatzpaar von Begriffen gefaßt, das von größter Fruchtbarkeit werden sollte: Das Apollinische und das Dionysische, der Schopenhauersche Wille und die Idee Hegels, möchte man sagen, der Rausch, der in die ewige Einheit des Willens führt, und die Welt des Scheins, der Klarheit und der Ordnung. Die Kunst aber wird hier das

4 Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Neuntes Hauptstück: Was ist vornehm? In: Friedrich Nietzsche: Gesammelte Werke in 23 Bänden (Musarion-Ausgabe), München 1922 ff., Band XV, S. 245 f.

Mittel zur Erlösung von der Qual des Willens, und in Richard Wagner sieht Nietzsche den Geist, der berufen ist, diese Kunst – wie sie das Griechentum verstand – wieder neu und für die Gegenwart zu schaffen.

In seinem zweiten bedeutenden Werk – „Menschliches, Allzumenschliches“ – sehen wir Nietzsche schon in eine ganz andere Entwicklung gedrängt. Der „freie Geist“ ist es, der hier im Mittelpunkt des Denkens steht, der von allen sinnlichen und übersinnlichen Bindungen befreite philosophische Mensch. Erkenntnis, ästhetisches und theoretisches Genießen des Lebens – bei Ablehnung aller Metaphysik – ist jetzt Ziel und Sinn philosophischen Existierens geworden.

Wenn man hier von der apollinischen Epoche Nietzsches sprechen kann, so kommt in dem späteren und für uns bedeutsamsten Lebenswerk die dionysische Leidenschaft wieder mit ihrer ganzen Gewalt zum Durchbruch.

Der stärkste Instinkt des Menschen ist der Wille zur Macht, das Leben ist agonaler Kampf, und diese Wirklichkeit gilt es zu steigern und zu bejahen. Diesem Willen aber, diesem Agon sind keine Grenzen von Gut und Böse gesetzt – alles, was stärker macht, was dem Wettkampf des Lebens dient, ist gut – ihm steht nur das Schwache, die Wertwelt der Schlechtweggekommenen gegenüber, und was aus ihm stammt, die ganze christliche Ethik des Ressentiments. Nietzsche versucht alle ethischen Ordnungen, ja alle menschliche Erkenntnis überhaupt aus diesem „Willen zur Macht“-Instinkt zu deuten. Jeder Mensch wählt die Erkenntnis, die er braucht; selbst das letzte mathematische Axiom scheint ihm tief mit dem menschlichen Instinkt der Selbsterhaltung und Selbsterhöhung verbunden. Aus dem Instinkt, dem Instinkt des schwachen oder starken Menschen, wird hier alle menschliche Wertwelt gedeutet. Wie auf der einen Seite der Schopenhauersche Wille zum Leben zum „Willen zur Macht“ geworden ist, so folgt auch hier der Schüler seinem Meister: Auch bei Nietzsche wird der Geist nur zum Ausdruck, zum Symbol des Willens, der den Intellekt bestimmt. Der Mensch aber, der den Willen zur Macht in seiner höchsten Potenz verkörpert, das Genie, der Übermensch, wird hier zum Sinn der Geschichte überhaupt – ihm stehen die Völker, die Massen, die Allzuvielen gegenüber als das Nichts, als der Stoff, aus dem der Übermensch erwächst und der nur für ihn da ist. Sahen wir schon bei Schopenhauer – der sämtliche ethischen Wertmaßstäbe auf das Mitleid reduzierte – das Fehlen allen Materials, das eine konstruktive Gemeinschaftsidee ermöglichen konnte, so trifft das für Nietzsche in vollendeter Weise zu. Dementsprechend finden wir in seinem Werk auch nicht einmal eine Andeutung eines Verständnisses

für die großen sozialen Probleme seines Jahrhunderts, das Leiden des „profanen vulgus“, auf das er wie Montaigne heruntersieht.

Aber auch der Gedanke eines rassisch bedingten Herrenvolkes trifft die Ablehnung der rein kosmopolitisch orientierten Übermenschidee des Europäers Nietzsche. Der große Einzelne ist Zufall, er kann in jeder Rasse Wirklichkeit werden. Nationalismus und der Glaube an die höhere Bedeutung des eigenen Volkes sind Verbrechen an dem, der zur Herrschaft über die Völker berufen ist. So spricht Nietzsche von dem großen Kulturverbrechen der Deutschen, von dem Separatistenaufstand von 1813 – Napoleon gehörte Europa, diesem Zufall Mensch, dieser „Synthesis von Unmensch und Übermensch“ –, im Nationalismus wie im Nationalitätenprinzip sah Nietzsche die großen Antipoden eines zukünftigen Europas, das dem Cäsar gehörte, den er erträumte.

Schon in der Frankfurter Einsamkeit Schopenhauers hatten wir ein Symptom der Flucht vor der Realität feststellen müssen, einer Flucht, die das Leben Nietzsches entscheidend kennzeichnet. Schon rein äußerlich sind Sils-Maria, die kleinen Orte Italiens und der Schweiz, in die sich Nietzsche zurückzieht, ein Beweis für diesen Gedanken. Nietzsche entflieht allen politischen Entscheidungen, die er, wie die deutsche Reichsgründung, um eine Unendlichkeit unter sich sieht. Der Übermensch in der Nähe – Bismarck – ist ihm untragbar, er weicht ihm aus oder er greift ihn mit Argumenten an, die nur seinen völligen Mangel an politischer Tatsachenkenntnis beweisen können. Dafür aber träumt er von den Borgias, von Napoleon, tausend Vergangenheiten und Zukünften, in denen Traum zum Leben wird und das Leben ein Traum. Ende Januar 1889 verliert die reale Welt ihre Sichtbarkeit, um der romantisch solipsistischen Welt zu weichen. Nun glaubt er die Zeit gekommen, selbst als Cäsar den neuen Menschen zu realisieren, die Welt neu zu schaffen, die Umwertung aller Werte zu vollziehen. Aber die Welt, in der allein alles menschliche Tun einen Sinn haben kann, gab es nicht mehr. Die Grenze war überschritten, die in die Nacht des Geistes führt.

Die letzten Briefe zeugen davon, daß Nietzsche dieser Welt, die für den normalen Menschen die allein wirkliche ist, entglitten war. Er will den Deutschen Kaiser und alle Antisemiten erschießen lassen, er will einen europäischen Fürstentag nach Rom berufen, sein alter Haß auf Deutschland gewinnt pathologische Züge: Die Welt soll zum Vernichtungskampf Deutschlands aufgerufen werden, und er selbst schreibt ein Promemoria dafür, das er an sämtliche regierenden Häuser Europas schicken will. Es waren die Tage einer letzten und hemmungslosen ro-

mantischen Erfüllung. In einem letzten Brief an Jacob Burckhardt tun wir noch einmal einen tiefen Blick in eine der größten privaten Tragödien des neunzehnten Jahrhunderts – in den wenigen Worten Nietzsches, daß er doch viel lieber Basler Professor als Cäsar sein möchte, liegt das ganze Schicksal eines großen Menschen verborgen – seine Sehnsucht nach Ruhe, dem Glück der vielen – und doch der Wille zur Einsamkeit und dem großen Leiden, das die Berufung auferlegt. In Nietzsche endet die letzte, große romantische Tragödie.

Nietzsche konnte nicht einmal einen Teil seiner Lebensidee verwirklichen, weil er die Wirklichkeit, diese ganz einfache Wirklichkeit unseres Lebens nicht ertragen konnte; aber der Weg, eine große Idee zu erschaffen und zu realisieren, geht nur durch diese Wirklichkeit und – wenn es sein muß – durch das Leiden an ihr hindurch. Daß er trotzdem sein Leben trug, daß er trotz der Verzweiflung, die täglich, ja stündlich in den Abgrund wies, die Idee der ewigen Wiederkunft als ein „Dennoch“ zu diesem Leben aus sich konzipieren konnte, ist vielleicht seine größte Leistung – aber sie ist nichts neben der Leistung Goethes, dessen Größe es war, daß er sich durch das Leben und das Leiden an ihm zur Realität hindurchrang, zu jener klassischen Weltanschauung, jener Harmonie und Gotterfülltheit aller Gegenwart.

Wie Nietzsche die Realität der äußeren Welt nicht sah, nicht ertrug, so zeigt uns auch die Betrachtung seiner eigenen Persönlichkeit ein absolut brüchiges Realitätsgefühl. Man kann von einer Maskenhaftigkeit der Nietzscheschen Existenz sprechen – bedingt und vereinigt mit einer Einsamkeit, einem Gefühl der metaphysischen Isoliertheit des Individuums, das hier an seine absolute Grenze streift. Aber gerade hier hat Nietzsche das Schönste geschenkt, was er geben konnte – in einer seltenen Beherrschung und Kunst der Sprache, einer Kunst, die ihm wie auch Schopenhauer – trotz der völligen Heterogenität ihres Stiles – einen dauernden Platz in der Geschichte der deutschen Literatur gesichert hat. Man denke an das Nachtlied aus dem Zarathustra – dieser Quelle unendlichen Wehs und des Verlangens – „Licht bin ich: ach, daß ich Nacht wäre!“⁵, oder an das Ariadne-Symbol, dieses Symbol der ewig unerfüllten Sehnsucht nach der Frau des Lebens. Ergreifend, wo die Ariadne singt: „Nein! Komm zurück! Mit allen deinen Martern!“⁶, dies sind Stellen von einer letzten Süßigkeit, mit dem tiefen, romantischen Unterton von Sehnsucht und Nichterfüllung.

5 a.a.O., Dichtungen. Das Nachtlied, Band XX, S. 161.

6 a.a.O., S. 210.

Es war schon gesagt, Philosophie, Kunst und Dichtung können der vollkommene Ausdruck ihres Zeitalters sein, seine Erfüllung im idealen Sinne wie Kant und Goethe, Plato und Aristoteles, die gerade in ihrer Verschiedenheit die ganze Fülle des klassischen Geistes zum Ausdruck zu bringen vermochten. Aber die Kunst, die Philosophie kann auch ein Signal sein, das erste Zeichen einer noch unbewußten Welt, die die Welt von morgen sein wird. Langsam nur dringt dann dieses Unbewußte an die Oberfläche des geschichtlichen Lebens, aber eines Tages wird es politische Realität geworden sein. Die politische Realität ist immer der zeitlich letzte, wenn auch deutlichste und vollkommenste Ausdruck des Geistes einer Epoche. Sie beruht auf dem Menschen, der sie schafft, und noch lange kann eine alte Klasse, eine alte Lebensform das politische Antlitz bestimmen, während der Mensch schon längst ein anderer geworden ist.

Nietzsche war der erste große Ausdruck eines neuen Menschentyps, der in Europa heraufzog. Er war sich dessen in dem Sinne nicht bewußt, den wir heute seinem Werke entnehmen können, und er konnte das auch nicht. Solche Dinge vollziehen sich schicksalsmäßig, jenseits des Willens des einzelnen Individuums; und doch hatte gerade Nietzsche das tiefe und seltsame Bewußtsein, daß er ein Schicksal war, die Stimme einer neuen Welt, der die Zukunft gehörte. So schreibt er im Jahre 1887 – in jenem unheimlich hellsichtigen Brief an Overbeck – „Das gegenwärtige Europa hat noch keine Ahnung davon, um welche furchtbaren Entscheidungen mein ganzes Wesen sich dreht, und an welches Rad von Problemen ich gebunden bin – und daß mit mir eine Katastrophe sich vorbereitet, deren Namen ich weiß, aber nicht aussprechen werde.“⁷

In Nietzsche bricht das Fundament zusammen, das den geistigen Begriff des Abendlandes erst eigentlich ausgemacht hatte, das Fundament jener objektiven und normativen – in ihrem letzten Wesen immer christlichen – sittlichen Ordnung, dem der Einzelne und die Gemeinschaft unterworfen waren. Hier berührt er sich mit Stirner und Marx, wie er sich in seinem Subjektivismus, seinem Leiden am Leben mit Kierkegaard und Bahnsen trifft. Bei ihnen allen bricht das ethische Gesetz zusammen, indem es durch das Gesetz des Einzelnen oder durch das Gesetz der Klasse ersetzt wird. (Kierkegaard: „Die Subjektivität ist die Wahrheit“). Eine Welt sittlicher Werte aber kann nur allgemeine Bedeutung haben oder sie hat überhaupt keine.

7 Nietzsche, Friedrich: Brief an Franz Overbeck vom 14. April 1887. In: Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck, hrsg. von Dr. Richard Oehler und Carl Albrecht Bernoulli, Leipzig 1916, S. 375.

Philosophie ist immer der vergeistigste und bewußteste Ausdruck, den eine Epoche finden kann, auch wenn sie sich, wie das 19. Jahrhundert, des großen und revolutionierenden Vorgangs unter ihrer oftmals satten und gesicherten Oberfläche nicht bewußt wird. Rousseau war die Stimme eines solchen Vorgangs, die eigentliche Stimme seiner Zeit, trotzdem erst nach seinem Tode seine Gedankenwelt von seinem Schüler Robespierre in die politische Wirklichkeit umgesetzt wurde. Es gelang ihm, den Sinn, das eigentliche Wesen seiner Gegenwart in sich zu fassen und so die Zukunft vorwegzunehmen, eine Zukunft, die er persönlich absolut nicht so gedacht zu haben brauchte, wie sie geschichtliche Wirklichkeit wurde. Es handelt sich hier ja gar nicht um das eigentliche Wollen oder Nichtwollen des einzelnen Individuums, sondern um den tiefen, schicksalshaften Gang geschichtlichen Lebens, das sich seltsam und gleichsam zufällig und unerklärbar den Menschen wählt, durch den es sich aussprechen will. Rousseau hatte die Methode, die brutale Wirklichkeit der großen Revolution sicher nicht gewollt – Nietzsche Hitler erst recht nicht. Doch sie faßten die Zukunft aus dem Hintergrund einer Gegenwart, den sie fühlten und durch sich aussprechen mußten.

Man kann hier Geschichte nicht im kausalen Sinne verstehen – Nietzsche als Vorläufer oder gar als Ursache einer bestimmten Gegenwart. Aber so sicher wie in allem Persönlichen, in allem, was nur dem Menschen Nietzsche gehört, der Judenfrage, dem Anti-Nationalismus, der antideutschen, der vornehmen Lebenshaltung, der Vision des „einen“ Europa, das absolute Gegenteil dessen angezeigt ist, was wir heute als Wirklichkeit erleben, so wird doch hinter aller persönlichen, aller romantischen Verkleidung das europäische Schicksal in der Tiefe sichtbar.

Im Jahre 1887 schreibt Nietzsche an Overbeck: „Zuletzt gehört das alles einer Generation zu, die wir beide wahrscheinlich nicht mehr erleben werden: dieselbe, in welcher die großen Probleme, an denen ich leide, so gewiß ich auch durch sie und um ihretwillen noch lebe, leibhaft werden müssen und in That und Wille übergehen müssen.“⁸ Das klingt, wenn man Nietzsches Werk kennt, wie ein Schicksal, und das ist nicht zu viel gesagt, wie das Schicksal, das sich heute vollzieht und das Europa auszulöschen droht.

Nietzsche war der erste, der – im Anschluß an Paul Bourget – das Problem der Decadence mit vollem Bewußtsein gestellt hat; er selbst glaubte, die Überwindung dieser Decadence zu sein, die große Gesund-

8 a.a.O., S. 383.

heit, die aus der moralischen Krankheit seines Jahrhunderts hervorzunehmen sollte. Vielleicht darf man heute sagen: Nietzsche selbst war der größte und tiefste Ausdruck einer Krankheit, an der Europa leidet und an der wir alle leiden; seine Philosophie ist ein Schicksal – nicht wie er es verstand – sie ist unser Schicksal, nämlich ob es Europa gelingt, in sich selbst und zuerst in dem Einzelnen sich zu erneuern und aus der Überwindung heraus jenen Geist zu finden, der Zukunft verbürgt.

Nietzsche, und das hat er mit Burckhardt gemein, erkannte mit hellseherischem Blick die Müdigkeit, den Zerfall und das drohende Ende unter der Oberfläche seines moralisierenden und zukunftsfreudigen Jahrhunderts. Er verwechselte aber nicht nur die große, das Leben stärkende Kraft der traditionellen Werte abendländischer Kultur mit der Verzerrung, die ihm sein Zeitalter darbot, er selbst war die logische Konsequenz dieses Zeitalters, seine vorweggenommene Zukunft, sein Abschluß.

Gehört Schopenhauer – wie später Richard Wagner – noch ganz der bürgerlichen Welt des neunzehnten Jahrhunderts an, deren Kehrseite, deren tieferes Wesen er zwar zum Ausdruck bringt, ohne die er aber nicht zu denken ist, ist auch der „Mensch“ Nietzsche noch zutiefst mit ihr verbunden – man beachte die erstaunliche Nähe der Empfindung, die Nietzsche der zeitgenössischen französischen Literatur entgegenbringt oder den psychologisch so aufschlußreichen Brief an seine Schwester (1887) über das Vorspiel zum Parsifal –, so hat doch der Denker diese Welt lange hinter sich gelassen. Was Nietzsche von Schopenhauer, von Wagner trennt, ist eine zeitliche Differenz, das Ende des Weges, möchte man sagen, auf dem sich jene noch befanden. Die Formen, die ihr Scheindasein noch auf Jahrzehnte weiterführen sollten, waren schon von ihm abgefallen, und die latente Krankheit zeigte ihre ganze Sichtbarkeit.

Seit hundert Jahren hat das Abendland den Aufbruch eines Nihilismus erlebt, der in seiner Geschichte einzig dasteht. Langsam und verhängnisvoll ist die sittliche Ordnung und Formenwelt zusammengebrochen, deren Bestimmung es war, das triebhaft Elementare, den reinen Willen in die Form zu zwingen, unter der er allein für die Gemeinschaft fruchtbar werden konnte. Stück für Stück ist diese Form gebrochen, und der Mensch fragt nach ihrem Sinn, den er nicht mehr versteht. Die private Welt des Einzelnen hatte hier den Anfang gemacht, und jede ihrer Äußerungen ist unter diesem Gesichtspunkt von höchster symptomatischer Bedeutung, und es ist kein Wunder, wenn wir heute die öffentlichen, die politischen Folgen sehen. Sie wird überall folgen, wenn der

Mensch, der ihr Träger ist, derselbe bleibt. In der privaten Welt hat sich zuerst der moralische Anarchismus verwirklicht, und wir müssen uns heute fragen, wie weit wir selbst innerlich zu dem gehören, was wir bekämpfen. Denn das ist heute die ganze Frage, durch die reine Wandlung der politischen Machtverhältnisse ist nichts getan. Der Mensch, der ihnen zugrunde liegt, muß sich erneuern, nur dann kann auch die Erneuerung des öffentlichen Lebens zur Wirklichkeit werden.

Der Aufbruch der Instinkte – und hier haben wir das eigentliche Gegenbild zu dem immer stärker werdenden Subjektivismus, der sich in Literatur, Kunst und Philosophie des 19. Jahrhunderts bis in unsere Gegenwart hinein vollzieht –, der öffentliche Materialismus des Lebens, das heißt, die Bewertung aller Objekte nach dem Grade des Lustgefühls, den sie den Grundtrieben bereiten können (vielleicht könnte man sie alle auf den Begriff der reinen ungeformten Macht reduzieren), hat den öffentlichen Geist in einer Weise ergriffen, die zu einer tiefen Selbstprüfung der europäischen Menschheit führen sollte.

Jakob Burckhardt, der große Schweizer Historiker und Schopenhauerschüler, einer der tiefst blickenden Männer seines Jahrhunderts, war einer der wenigen, vielleicht der einzige, der diesen Vorgang in seiner ganzen Bedeutung begriffen hatte. Der Niedergang der sittlichen Formenwelten, der ganzen Formwelt der großen Kultur überhaupt, gemahnte diesen Schweizer Denker an das Schicksal der Antike und die Tragik ihres geschichtlichen Verfalls. Man lese heute einmal die Briefe Burckhardts, und man wird es nicht ohne echte Ergriffenheit tun können. Ein seltener Prophet hatte hier seine Zeit und ihr Schicksal erkannt. Nicht zuletzt wußte Burckhardt von dem tiefen Zusammenhang zwischen dem Aufbruch der Masseninstinkte, dem Weg vom geformten, in einer großen Ordnung gebundenen Volk zum Chaos der Masse und der politischen Despotie, der Herrschaft des Instinkts des Einzelnen, der seine zeitliche Folge sein muß.

Griechenland, die Cäsaren Roms, die Geschichte des chinesischen Weltreiches lehren das. Am Ende des Niederganges der menschlichen und sittlichen Lebensform steht immer der neue Cäsar.

So aber haben wir die deutsche Gegenwart zu deuten. Sie ist nicht nur eine Anknüpfung, eine Verkörperung schon vorhandener politischer Tendenzen, sie ist nicht nur aus dem Preußentum oder aus der Fortsetzung imperialistischer Strömungen des Kaiserreichs zu erklären. So werden wir viel, aber niemals das innerste Wesen der neuen Bewegung verstehen, das mit rein politischen Kategorien nicht zu erfassen ist. Das Kaiserreich war ein Kulturreich und das Preußentum eine geistige Le-

bensform, sie waren beide nicht nihilistisch, wie auch der Einzelne zu ihnen stehen mag. Aber was sich heute in Deutschland vollzieht, ist ebenfalls nicht nur eine rein deutsche Angelegenheit, wie viele heute glauben möchten. Europa ist eine Kultureinheit, es hat noch niemals entscheidende geistige und politische Bewegungen in Europa gegeben, die sich vollkommen auf ein Volk beschränkt hatten, und kann sie auch nicht geben. Es ist absolut undenkbar, daß sich im Herzen Europas plötzlich eine nihilistische Bewegung vollzieht, die einen vollkommen isolierten Ausgangspunkt hat. Der Nationalsozialismus ist der politische Ausdruck eines neuen Lebensgefühls, einer neuen Lebenshaltung, die ganz Europa angeht und die in ganz Europa spürbar ist, und es ist weltgeschichtlich gesehen beinahe Zufall – ein Zufall, dessen Gründe uns aus der politischen und wirtschaftlichen Geschichte wohl deutlich sind – daß dieser Nihilismus zuerst in Deutschland politische Realität wurde, nachdem er durch ein Jahrhundert im europäischen Menschen vorbereitet war.

Vor diese Welt gestellt – und auch da bleibt Nietzsches Beispiel – scheint das geistige Individuum nur zwei Möglichkeiten zu haben: Die Flucht vor dieser Realität, in der der Mensch keine Werte mehr zu entdecken vermag, oder der Weg zu ihr in dem Sinne, daß der Einzelne sich dem Instinkt der Masse unterwirft. So sind Individualismus und Kollektivismus die beiden großen Lebensformen geworden, zwischen denen entschieden werden mußte. Die Unterwerfung unter die Masse und das anarchische Gesetz ihres Lebens, oder die Flucht in den Traum, in die Welt des „L'art pour l'art“, in die metaphysische Isoliertheit des bindungslosen Individuums, das den Blick auf jenes Leben nicht mehr aushält, daß es in ihm keinen Sinn mehr zu finden vermag, weil es – sich selbst schon fragwürdig geworden – die innere Substanz dazu nicht mehr hat. Kant und Goethe kannten eine solche Haltung nicht, ihnen war die Not und die Einsamkeit des Nietzsche, des Jacobson und des Baudelaire fremd; sie wollten Mittler sein zwischen der Welt der idealen Werte und der Gesamtmenschheit, der Welt des gegenwärtigen Lebens, und verstanden so aus dieser Berufung den Platz, den ihnen der Weltgeist angewiesen hatte.

Die Klassik wußte um ein tiefes Geheimnis des Lebens; sie wußte, daß das Leben nur dann einen Sinn hat, daß der Mensch nur dann die Erfüllung in ihm zu finden vermag, wenn er nicht an diesem Leben vorbeiläuft, sondern seine Verantwortung und sein Leiden teilt, wenn er sich durch die Realität und durch die Schmerzen, die sie immer für den Einzelnen bereithält, vollendet. So rang sich Goethe durch das Leiden

am Leben zu jener vollendeten und gegenwartsnahen klassischen Persönlichkeit hindurch, so überwand Beethoven die unaussprechliche Not seines Daseins bis zu jenem Chor des Jubels und der Freude, der Stimme des Sieges und der Liebe nach der Nacht der Verzweiflung.

Unsere moderne Intelligenz hat zu lange abseits gestanden, sie hat zu lange in einer Welt der Wirklichkeitsfremdheit und der romantischen Flucht verharret und das Leben mit Idealen gemessen, die ihm nicht entnommen waren. So mußte ihr dieses Dasein sinnlos werden. Sie hatte nicht den Mut zu dieser – und wir wissen, der oft so grausamen – Realität des Lebens, aber eben deshalb fehlte ihr die Widerstandskraft, die Substanz, die nur aus den Idealen kommen kann, die durch die Wirklichkeit dieses Daseins erkämpft sind.

Viele von uns tragen heute das große geistige Erbe mit einer tiefen Müdigkeit des Herzens, und das, was Verpflichtung und Verheißung sein sollte, ist ihnen nur das Bewußtsein einer späten, einsamen Auserwähltheit in einer niedergehenden Zeit. Aber noch niemals hat eine Zeit so viel an Verpflichtung und Verantwortung übriggelassen wie die unsrige, und je größer auch Not und Verzweiflung sein mögen, um so größer ist auch die Aufgabe, zu der wir berufen sind.

Es steht nicht in der Hand der Philosophie, ob ihr morgen wieder das Glück der großen Schöpfung zuteil werden wird – die Erfüllung ihrer Aufgabe gegenüber der Welt aber kann von ihr vollzogen werden oder nicht.

Das war die Größe der ausgehenden Antike. Nach dem Tode des Aristoteles hatte sie keinen Philosophen von Weltbedeutung mehr hervorgebracht (Plotin gehörte bereits einer ganz anderen, der morgenländischen Welt an), trotzdem aber hatte die Philosophie ihre Aufgabe als die große Erzieherin des Menschen nicht vergessen. So zogen ihre Boten durch die Länder und Völker des römischen Weltreiches, um von der sittlich-menschlichen Haltung zu zeugen, die sie als das Höchste erkannt hatten. Hier sehe ich die große Aufgabe, die die europäische Philosophie zu erfüllen hat – gerade heute in der Stunde der tiefsten menschlichen Krisis – sie muß wieder Erzieherin zum „Menschen“ werden, zur Geformtheit und Ausrichtung alles menschlichen Lebens auf eine ideale Welt, durch die alleine die Instinkte des Chaos wieder in die Nacht des Unbewußten zurückgedrängt werden können.

Das griechische Volk – und das wissen wir heute – war ein sehr unglückliches Volk, voll von mächtigen und zerstörenden Instinkten. Aber durch die agonale Lebensform, die Lebensform des geistigen und physischen Wettkampfs erlöste sich Griechenland von dieser tiefsten Not sei-

nes Daseins, und erhob damit gerade jene Instinkte in eine einzigartige Welt des Geistes und der Schönheit. So aber ist es mit der ganzen Welt des Menschen, gerade der „Wille zur Macht“, um mit Nietzsche zu reden, das Primitiv-Instinktive ist der Bürge unendlicher Fruchtbarkeit, wenn es, in die Sphäre der Form erhoben, gebildet und eine für die Gemeinschaft produktive Richtung gewiesen wird.

Das zu schaffen, eine Lebensform, die sich auf sittliche Werte gründet, ist die Aufgabe der Erziehung und damit der Philosophie; kein Volk hat es jemals besser gewußt als das griechische, für das deshalb der Begriff der Paideia zum Zentralbegriff der Kultur überhaupt wurde.

Der politische Kampf alleine kann im besten Fall einer Regierungsform ein Ende bereiten, und er ist sicher wichtig, zu wichtig, als daß es hier beschrieben werden müßte; aber die Substanz der Menschen, die wirkliche innere Lebenshaltung des Jahrhunderts zu verändern, dazu kann er wohl die Wege freimachen, er selbst vermag es nicht. Das wird die Aufgabe einer großen, gemeineuropäischen Erziehung sein – und ebenso sicher gemeineuropäischen, wie das Schicksal, das uns heute traf, in einem tieferen Sinne unser aller Schicksal ist. Wer Europa, seine Literatur und seine Menschen kennt, weiß das.

Um aber eine das Leben bestimmende sittliche Ordnung zu schaffen, um dem Menschen eine sittliche Basis und Form seiner Existenz zurückzugeben, müssen wir den Glauben an die schöpferische, normenschaffende Kraft des menschlichen Geistes zurückgewinnen. Bei Nietzsche fällt der Mensch aus dem Zentrum in die Peripherie der Schöpfung, und keine Betonung der menschlichen Größe, kein Zarathustra kann darüber hinwegtäuschen. Der Geist wird Werkzeug der Instinkte, er wird relativiert, er verliert seine umfassende normative Kraft. Dies ist wenigstens die Konsequenz, die Nietzsche aus dieser Erkenntnis der Abhängigkeit des Intellekts ziehen zu müssen glaubt: Die „Umwertung aller Werte“, die Anarchie des Instinkts des Einzelnen, der dann „Recht“ hat, wenn er sich als der stärkere erweist; dessen Gesetz im letzten Grunde immer sein eigenes Gesetz bleiben muß, weil er nicht über seine individuelle Gegebenheit hinaus kann, und seine Gedankenwelt somit auf ihn selbst beschränkt und Ausdruck seines eigensten Lebensinteresses und Lebensglücks bleiben muß. Der Mensch als Krone der Schöpfung, der Mensch des produktiven Intellekts, der kantische Mensch weicht dem animalischen. Auch hier berührt sich Nietzsche in einem tieferen Hintergrund mit Karl Marx und dem historischen Materialismus.

Bei beiden wird die absolute sittliche Ordnung auf die subjektive der Klasse oder des einzelnen Individuums reduziert, bei beiden wird der

Geist als Funktion bestimmter Lebensgegebenheiten gedeutet und ihm somit der normative Anspruch genommen. Marx und Nietzsche sind typische Ausdrücke einer und derselben Epoche und ihrer zum Wertproblem. Sie sind – trotz und in der völligen Heterogenität ihres Werkes Ausdruck desselben Geistes, wie etwa Plato und Aristoteles Ausdruck desselben, sich in seinen unerschöpflichen Möglichkeiten verwirklichenden klassischen Geistes waren.

Gerade hier aber wird es zur großen, verpflichtenden Aufgabe der abendländischen Philosophie, trotz und angesichts aller psychologischen und historischen Relativität menschlicher Schöpfung die produktive Fähigkeit des Geistes herauszustellen, allgemeine, die ganze menschliche Gemeinschaft umfassende absolute Werte zu postulieren, die über alle geschichtliche und soziale Einteilung der Gesellschaft hinaus Gültigkeit haben.

So sicher wie alle menschliche Schöpfung dem Gesetz der Zeit unterworfen ist, das ihre Inhalte wechseln läßt, wie der Geist nicht als ein autonomes, vom ganzen Menschen und seinen Bedürfnissen getrenntes Instrument betrachtet werden kann, wie das Leben eine Ganzheit ist, so nimmt doch diese Erkenntnis dem Postulat des menschlichen Geistes nichts von der Allgemeinheit seiner Forderung, und der Lebendigkeit seiner Stärke. Man denke an das Christentum, an die dauernde Metamorphose seiner Inhalte durch die Jahrzehnte, oder an die griechische Ethik, die alleine aus den einfachen, quälenden Existenzbedürfnissen des griechischen Volkes erwachsen und zu erklären ist, und wie sie beide dadurch nichts an ihrer schöpferischen, sittlichen und verpflichtenden Kraft eingebüßt haben. Das Gesetz der geschichtlichen Wandlung, die Abhängigkeit vom Instinktiven, von dem Drang nach Lebenserhaltung und -erhöhung des Individuums entwertet das sittliche Gesetz nicht, sondern steigert nur seine Fruchtbarkeit, seine konstruktiven Möglichkeiten. Der Glaube, und die Forderung nach der ethischen, über dem einzelnen, der Klasse, der Nation stehenden Ordnung, die Forderung nach ihrer unbedingten Erfüllung, auch in zwischenstaatlichen Beziehungen, muß Aufgabe der Philosophie unserer Zeit sein, wenn sie den Ruf, wenn sie die geschichtliche Not ihrer Gegenwart verstanden hat.

Die große, sich auf Werte gründende Lebensform war es gewesen, die Individuum und Volk, den Einzelnen und die Gemeinschaft aneinander gebunden hatte. Nur dadurch war dem geistigen Menschen jene klassische Mittlerstellung möglich geworden, wie wir sie in der großen Zeit deutscher Geistesgeschichte kennengelernt haben, jene Brücke zu sein

zwischen der Welt der Idee und der Welt des gemeinsamen Lebens. Nur so verstanden hat die geistige Existenz ihren ihr bestimmten Platz gewählt, in dem Freiheit und Verantwortung, Einmaligkeit des Persönlichen und Verpflichtung gegenüber dem Allgemeinen miteinander verbunden sind.

Wir sind heute, ja heute mehr denn je, unendlich müde, und das Leben ist uns ohne Sinn. Das ist es, was in unserem Herzen als die scheinbar tiefste Wahrheit wohnt: Die Flüchtigkeit, eine letzte Fragwürdigkeit allen Begehrens und allen Lebens, und ein großes Unerfülltsein, das doch immer wieder in scheinbar sinnloser Qual nach Leben verlangt. Ein Ungenügen an Leben ist es, ein Leiden an der einsamen Isoliertheit der geistigen Existenz, die uns Schicksal scheint, das Nichtertragenkönnen dieser scheinbar so sinnlos grausamen Realität, und eine tiefe, traurige Müdigkeit.

Francisco de Goya sah das Leben in einer Großen Vision als die Wirklichkeit des unendlichen Grauens und der Verzweiflung. Doch das ist das Geheimnis allen Lebens, die Verzweiflung und das Leiden fangen erst an verständlich zu werden, wenn man an ihnen teilnimmt und ihre Verantwortung auf sich nimmt. Man wird einen neuen Sinn finden in der „Forderung des Tages“ und in der Verpflichtung, die sie uns auferlegt, und man wird die Erfüllung erfahren, nach der die Sehnsucht des Herzens verlangt. Nicht zuletzt, nur aus der Kenntnis des wirklichen Lebens, aus der Teilhabe an seinem Leiden und seiner Verheißung werden wir die Ideale finden können, die ihm in seiner Wirklichkeit gerecht werden, und damit einen Anspruch auf die Zukunft haben.

Wir werden uns nicht mehr täuschen, dieses Leben ist tagtäglich bereit, in die Nacht des Chaos zurückzusinken, und der Mensch ist gewiß kein vollkommenes ethisches Wesen. Es ist sinnlos, ja gefährlich, hier zu träumen und sich Illusionen hinzugeben; aber aus der Kenntnis der Wirklichkeit des Menschen werden wir die Wege finden können, ihn im Bereich seiner Möglichkeiten zu formen und zu vollenden, und noch immer sind diese Möglichkeiten unendlich fruchtbar und schöpferisch. Gerade der „Wille zur Macht“ zum Beispiel wird hier – in die Welt der Form erhoben – zu einer schaffenden Kraft, die die größten Möglichkeiten in sich birgt.

Das war nicht zuletzt die Größe Kants, daß er das Leben – auch in seiner ewigen und „radikal bösen“ Wirklichkeit – erkannte und doch, und eben aus dieser Kenntnis an den Menschen glaubte.

In Nietzsches Leben und Denken sind fast alle Probleme zusammengefaßt, an denen wir heute leiden und an denen wir uns zu entscheiden

haben. Doch der Weg, den wir hier gehen müssen, ist vorgezeichnet. Es ist der Weg aus der Isoliertheit der geistigen Existenz in die Verpflichtung des geschichtlichen Tages, aus der imaginären in die wirkliche Welt, der Goethesche Weg vom Subjektiven zum Objektiven, zum Unterwerfen des Einmalig-Persönlichen unter das Allgemein-Ideale, nicht zuletzt ist es der Weg zu Form und Wert, zu einer normativen, alle verpflichtenden sittlichen Ordnung.

Klassik und Griechentum bleiben der ewige Quell, an dem alles Reifen und Bemühen seine Bewährung finden muß; hier, bei Kant und Schiller, Goethe, Humboldt und Beethoven werden wir die Werte finden, die über den Wechsel der Zeiten hinaus das Leben zu steigern und zu vertiefen vermögen. Gerade hier aber soll uns nichts selbstverständlich sein, was nicht durch den Kampf unseres Tages neu erworben und erlitten wäre. Eine Kultur ist wertlos, wenn sie nur Vergangenheit ist, wenn ihre Werte und ihre Humanität sich nicht dauernd durch uns erneuern.

Das geistige Individuum aber hat heute die große Verpflichtung, die Aufgabe, die die Zeit gestellt hat, zu begreifen und zu erfüllen. Aus der Flucht vor der Realität muß es den Weg zu ihr wiederzufinden wissen, denn nur durch das wirkliche Leben, seine Grausamkeit und seine Not hindurch kann gewirkt und Werte geschaffen werden – mag auch der Einzelne hier zerbrechen und zugrunde gehen.

Nur so können wir auch an den Menschen und seine Welt herankommen, die zu formen und mit einem neuen Inhalt zu füllen unsere Aufgabe ist. Volk und Intelligenz werden in einer neuen Beziehung zueinander finden, sie werden sich endlich wieder näher kommen, gebunden durch das gemeinsame Verlangen nach der Verwirklichung dieser so ganz einfachen, heute fast in die Ferne des Traums und der Sehnsucht gerückten, Grundsätze alles menschlichen Daseins: Der Ehrfurcht vor dem Leben, der Humanität, Freiheit und Menschenwürde.

Diese Aufgabe findet aber an dem Einzelnen ihren Anfang: ohne seine Erneuerung gibt es keine Erneuerung der Gesamtheit und der Zeit, die ihr Ausdruck ist. „Erst aus der ganzen Krankheit der Zeit heraus“ – so sagt Nietzsche von den Söhnen Europas – „müssen sie zu ihrer Gesundheit kommen.“⁹

Man könnte hier schließen, und doch wäre es ungerecht gegenüber denen, denen diese Arbeit gewidmet war. Es gibt ein Vermächtnis, ein

9 Nietzsche, Friedrich: *Cultur*, 4. Modernität. In: Friedrich Nietzsche: *Gesammelte Werke* in 23 Bänden (Musarion-Ausgabe), München 1922 ff., Band XVI, S. 407.

wahres, ein echtes Vermächtnis, das uns Schopenhauer und Nietzsche hinterlassen haben, und das es zu verwirklichen gilt. Ich meine die unbestechliche Größe ihrer Haltung, ihre Bereitschaft, alles für die Wahrheit zu opfern, die Hingabe ihres Lebens an die Idee. In einer Zeit, in der die Niedrigkeit der Gesinnung bis zum letzten, widerwärtigsten Ekel, ja bis zum Ekel vor dem Leben selbst führen kann, soll das nicht vergessen werden. Hier bleibt Schopenhauer, hier bleibt Nietzsche Verpflichtung, eine lebendige Forderung, die noch nicht erfüllt ist. Vielleicht ist das heute entscheidender als alles andere, vielleicht sogar als ihr ganzes Werk selbst. Hier können wir ihnen die Liebe zurückgeben, die wir ihnen – selbst wenn das Herz auch hier oft anders sprach als die Erkenntnis, die sich uns aufzwang – versagen mußten, hier ihre Größe eingestehen, die sie weit und einsam über ihre Zeit – und wieviel mehr noch über die unsrige – herausragen läßt.

Aus dem Geist dieses Vermächtnisses und aus dem Willen, es Wirklichkeit werden zu lassen, soll diese Arbeit mit einem, den ganzen Zauber Nietzscheschen Philosophierens in sich bergenden Worte, ihren Abschluß finden:

Es gibt etwas von Verfall in allem, was den modernen Menschen anzeigt, aber dicht neben der Krankheit stehen Anzeichen einer unerprobten Kraft und Mächtigkeit der Seele.¹⁰

Finis.

Nachwort

Diese Arbeit ist aus einem Vortrag entstanden, den der Verfasser, ein junger Deutscher, im März dieses Jahres vor einer kleinen Gemeinschaft von Freunden im Reich gehalten hat. Bewußt ist an dem Inhalt so gut wie nichts geändert worden, um ihm nichts von der Stimmung und dem Gehalt des Augenblicks zu nehmen.

Ein Vortrag ist das Resultat einer Arbeit, und keine wissenschaftliche Untersuchung. Er ist die Darstellung eines Gedankens in nuce, für den der Beweis nur angedeutet, ja im eigentlichen Sinne vielleicht

10 Nietzsche, Friedrich: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. In: Friedrich Nietzsche: Werke in 3 Bänden, München 1962, 3. Band, S. 844.

überhaupt nicht dargebracht werden kann. Deswegen wäre es unsinnig, wenn hier auf Dinge hingewiesen würde, die keine Erwähnung gefunden. Um die moderne Existenz zu verstehen, müßte man eine Geschichte der letzten hundert Jahre schreiben, in der ihre heutige Form sich vorbereitet hat.

Zu den kurzen, und selbstverständlich in keiner Weise ausreichenden Bemerkungen über Karl Marx möchte der Verfasser hinzufügen, daß es ihm dabei lediglich auf eine Kritik des marxistischen Weltbildes unter den durch sein Problem gebotenen Gesichtspunkten ankam, nicht aber um eine Stellungnahme zur sozialistischen Lösung der wirtschaftlichen, und damit so tief verbundenen politischen Probleme der Gegenwart.

Zu bemerken wäre noch, daß die Schopenhauersche Ethik hier nur für einen ganz bestimmten Rahmen interpretiert werden konnte. Der Verfasser ist sich bewußt, daß dabei die echten sittlichen Werte, die diese Ethik sicherlich enthält, nicht voll zum Ausdruck kommen konnten. Zu der Erwähnung des Subjektivismus Kierkegaards ist es selbstverständlich, daß diese Subjektivität – wie auch die Schopenhauers, Bahnsens und Marx' – eine ganz andere ist als die Nietzsches, der hierin Stirner wohl am nächsten kommt. Die Kierkegaardsche Existenz ist viel zu kompliziert, als daß sie in einigen wenigen Sätzen auch nur angedeutet werden konnte. Trotzdem aber wurzelt auch Kierkegaard in einem tieferen Sinne in demselben Lebensgrund, auf dem Schopenhauer und Nietzsche möglich wurden.

Dieses, wie so vieles andere, konnte hier aber nicht ausgeführt werden, so daß die kurzen Andeutungen leicht irreführen können. Über diese wissenschaftlichen Bedenken mußte aber bei einem Vortrag hinweggesehen werden.

Aufgabe des Vortrages war es lediglich, von Schopenhauer und Nietzsche ausgehend – deren Werk als solches weder ausführlich dargestellt noch bis in Einzelheiten hinein interpretiert werden sollte – zu den lebendigen Problemen unserer Zeit Stellung zu nehmen und Fragen aufzuwerfen, wie sie bisher unter dem Kampf der rein politischen Argumente oft übersehen worden sind. Es handelt sich heute aber um mehr als nur um Politik. Es handelt sich um die kritischste Stunde der europäischen Existenz, um den ganzen Menschen und seine ganze Lebenshaltung.

So sicher wie jedes Werk, und sei es das geringste, alleiniger Besitz seines Autors ist, so ist doch diese Schrift nicht in der einsamen Isoliert-heit der Studierstube entstanden, sondern in der lebenden, oftmals bitteren Auseinandersetzung des täglichen Kampfes, und der „Geburtshilfe“

– um mit Sokrates zu sprechen – der Freunde, die dieses Los mit dem Verfasser teilen.

In diesem Sinne ist es die Stimme der Gemeinschaft, der „Kirche der Wüste“ aus dem Reich der Erniedrigung und dem Reich der Zukunft.

3. Nietzsche (1944)

Nietzsche hatte recht, wenn er sich für berufen hielt, in Sachen des Niederganges, der Dekadenz gerade deswegen ein entscheidendes Urteil beanspruchen zu können, weil er selber unlösbar in sie verflochten sei. Ihre Überwindung jedoch war er nicht.

Dekadenz ist das Müdesein an den grossen traditionellen Werten, ohne daß man dazu fähig wäre, eine wirkliche schöpferische Neugeburt in sich zu erfinden. Nietzsche war es, der die letzten Konsequenzen aus der geistigen Auflösung der christlich-antiken Wertbestände und damit aus der Auflösung der europäischen Idee überhaupt zu ziehen verstand, ohne hierbei, wie so viele andere Denker des 19. Jahrhunderts auf halbem Wege stehen zu bleiben. Er war ihr Vollstrecker, ihre letzte, unausgesprochene Notwendigkeit. In ihm wird der eigentliche Schritt zum Nihilismus getan, wenn auch in einer romantischen Verkleidung, die Generationen zu täuschen vermochte. Aber fragen wir uns, wer denn eigentlich dieser Zarathustra ist, wer er wirklich ist, dieser Umwerter aller Werte, ohne das Nachtlied und die Schauer der Sehnsüchte, – sein objektiver Grundgehalt, dann können wir uns der Erkenntnis nicht entziehen, daß seine Werttafeln leer und Willkür und Voraussetzungslosigkeit des Einzelnen die ideebezogene Bindung und Formung des menschlichen Seins abgelöst haben. In ihm verabsolutiert sich die Stärke um ihrer selbst willen, um der nackten Kraft, die das Leben der anderen in dem Wettkampf des Daseins in die Tiefe zwingt. Man muß hier nur alle lyrischen Akzente wegzulesen und alle romantischen Gefühlssteigerungen zu durchdringen verstehen, um den eigentlichen Kern dieses neuen Wesens zu begreifen, dessen Schicksalhaftigkeit uns hier bewiesen werden soll. Dann aber verstehen wir, wie kurz dieser Weg ist, der von Zarathustra zu Hitler führt, so kurz und so ähnlich wie die Strecke von Rousseaus Emile zu den Dekreten von Robespierre, wie wenig auch das bewußte subjektive Wollen der geistigen Urheber hier in einem vordergründigen Sinne verantwortlich zu machen ist. Aber der Blick des Historikers sieht das Wirkliche.

Es kommt also hier lediglich auf das tiefe, objektive Verhältnis an, das zwischen Nietzsche und der Gegenwart besteht, jener Gegenwart, die im Nationalsozialismus ihren auch heute noch mitten unter uns existenten Ausdruck fand, und die mehr in sich umschließt, als nur die ökonomische Krise eines bestehenden Wirtschaftssystems; auf die geistige

Vorwegnahme einer kommenden Realität, wenn man sie auch erst suchen und in ihren Verstecken aufspüren muß. Aber seltsam wählt sich das Schicksal seine Verkünder, um Vorgänge in ihnen aufzuzeichnen, die sich tief und unbewußt unter der Oberfläche des scheinbar stationären Lebens vollziehen. Alle diese Wellenschläge der Tiefe, diese unsichtbaren Gewitterwolken an den gläsernen Himmeln des Tages verdichten sich in einem Individuum, um in ihm Gestalt zu werden, ohne daß es sich vielleicht selber über die wahre Bedeutung des Geschauten klar zu werden vermag, wozu im Grunde fast immer nur eine rückblickende Betrachtung in der Lage ist. Ihm aber ist es bestimmt, unter Schmerzen oftmals und Alleinsein Ausdruck dessen zu werden, was sich in der Tiefe des Daseins unbewußt vollzieht.

Das 19. Jahrhundert, dessen eigentliches Ende in jenen August-Tagen anzusetzen ist, da nach den Schüssen von Sarajewo der erste Weltkrieg das europäische Leben bis in seine Grundfesten erschütterte, erscheint noch als eine Epoche festgefügtter Formen im Rahmen einer bestimmten geistigen und gesellschaftlichen Struktur. Unter seiner Oberfläche jedoch vollzog sich eine entscheidende Wandlung seines Menschentums im Rahmen eines folgenschweren Vorganges, einer Entwicklung, die erst im Laufe ihrer Vertiefung und ihres Wachstums langsam ihre geistige Klärung zu finden vermochte, in der jedoch die Wahrheit des Ereignisses oftmals nur unter den Verkleidungen älterer Bewusstseinsschichten oder der unmittelbaren Hingebung an die Gegenwart ihren Ausdruck suchte. Erst der Weltkrieg vermochte diese ganze, nach aussen hin noch so fest gefügte bürgerliche Welt des 19. Jahrhunderts plötzlich zu sprengen und ihre innere Nihilität mit einem Schlage bloß zu legen, eine Welt, die sonst noch ein relativ langes, unter inneren Erschütterungen immer steriler werdendes Leben hätte vor sich haben mögen, bis eine elementare Erhebung ihre äußere Formen gesprengt hatte. Die politische Realität aber ist immer das letzte Ergebnis einer solchen Entwicklung, ihrer eigentlichen Vollendung, ihr endlicher, ganzer „Tag“, der die geistige Gestaltwerdung und die eigentliche Wirklichkeit, auf der sie erwächst, bereits vorhergegangen sind.

Das 19. Jahrhundert, das Jahrhundert des modernen Kapitalismus, das Jahrhundert der „Sachen“, Industrialisierung und Großstadt geben ihm sein Gepräge. Der Dämon der Sachen, die in einem tiefen Sinne Herr über den Menschen werden – man denke daran, wie etwa noch bei Mathias Claudius die ganze Welt materieller Besitztümer in eine selbstverständliche Bezogenheit auf ein höheres sittliches Lebensgesetz eingebettet ist – und in deren Gefolge die eigentliche und wirkliche Aufhe-

bung der ideellen Bestände zu begreifen sein dürfte, die sich nunmehr im Individuum vollzieht. Hier vollzieht sich die Entwicklung von Volk zu Masse, von einem organischen, durch tiefe ideelle Wesenheiten gebundenen Körper zu der atomistischen Vereinzelung des Individuums, das sich nur noch in der elementaren Wirklichkeit des Triebhaften als Einheit begreift. Diese Masse aber ist nicht mehr fähig, irgendeine schöpferische Leistung als Ausdruck ihres metaphysischen Wesens vor sich hinstellen, zu der auch der Staat gehört und von der er nicht zu trennen ist. Sie ist die Voraussetzung der modernen Anarchie, wie sie die Voraussetzung der modernen Autorität ist, die sich mit Notwendigkeit aus ihr ergibt. Aus dem sinnlosen Nebeneinander ihrer Glieder ist ihre letzte Konsequenz die Tyrannis, die dem Chaos entsteigt. Auch sie aber muß ihrer inneren Natur nach etwas Totes und absolut Ideenloses sein, und nur die lebendige Wirklichkeit ideeller Kräfte kann sie binnen kurzem ad absurdum führen. Die Masse aber vermag ihr nichts mehr entgegen zu stellen, weil sie nichts mehr besitzt, sie wird unter dieser Führung willenlos zur Herde, weil sie das tiefe instinktive Wissen darum hat, daß ihr keine Alternativen mehr überlassen sind.

Der Dämon der Sachen hat das Leben materialisiert, er hat seine ethischen Wertbestände bis in die Tiefe hinein zerfressen und jenes Bündel von Trieben und Instinkten zurückgelassen, das den modernen Menschen charakterisiert. Zur Funktion der Materie degradiert, sucht der Mensch im Zuge der kapitalistischen Entwicklung sich in den Besitz jener Sachen zu bringen, die nunmehr letztlich ihn selber besitzen; eine aller idealer Bestände und Verantwortung enthobener Kampf um die Materie hat begonnen, ein Kampf des nackten, formlosen Willens zur Macht, jenes Willens, der der Materie verfallen ist und daher mit innerer Notwendigkeit ihrer Herrschaft über immer neue Katastrophen und tyrannische Zwangsrettungen zu erweitern bestrebt ist.

Hier aber finden wir die eigentlichen Realitäten, die Nietzsche in seiner Bestimmung von Übermensch und Masse zum Ausdruck zu bringen versuchte, worin Bernard Shaw in „Man and Superman“ ihn doch wohl besser verstand als die tausende romantischer Jünglinge, die mit dem Zarathustra im Gepäck 1914 an die Front zogen.

Zuletzt mag der Kosmopolitismus seines Philosophierens dazu beigetragen haben, seine Beziehung zu der Gegenwart zu verschleiern. Aber gerade an ihm wird es deutlich, wie wenig diese Gegenwart, mag sie im Einzelnen noch so tief durch nationale Momente bestimmt sein, im innersten Wesen ihres Charakters eine nationale Angelegenheit ist. Nietzsche begriff visionär, daß seine neue Sicht des Lebens nicht bei

einer europäischen Kleinstaaterci stehenbleiben konnte, weil sie Ausdruck der gesamten Wirklichkeit war und daher auch die gesamte Wirklichkeit umfassen musste; weil er, wie er sagte, an ein Ixionsrad von Problemen gefesselt sei, das den tiefsten Bezirken unseres gesamten Lebens entnommen war. Wir aber haben heute alle dasselbe Problem, dieses Problem unserer menschlichen Krisis, das damit zugleich im aktuellsten Sinne ein politisches ist, in dem der Mensch aus der Wirklichkeit seines Lebens die politischen Formen gebiert. Wir haben zu verstehen, daß wir heute nicht nur irgendeine machtpolitische Auseinandersetzung miterlebt haben, deren Ausgang uns letzten Endes in der Wurzel unseres geistigen Existierens gleichgültig hätte lassen können, sondern daß in ihr die gesamte tiefere Wirklichkeit unseres Daseins zum Problem geworden ist; daß die innere Krise unseres Menschentums, die Krise der Werte, die Krise dieser unheilsgesättigten Jahre ist, und als die große unbeantwortete Frage hinter allen Erschütterungen der Jahrzehnte und allem Schrei der Schlachten steht! Wir alle sind dabei, uns preiszugeben und vor dem Aufstand des Chaos zu kapitulieren. Wir stehen alle in einer Reihe, und Sieg oder Niederlage vollziehen sich in uns als den Trägern des Lebens selbst. Die Fronten des 20. Jahrhunderts gehen mitten durch alle Länder und Menschen hindurch, wie sie auch alle, die eines Willens sind, brüderlich binden. Hinter dem Donner der Kanonen steht der Zusammenbruch einer Welt, einer gesellschaftlichen, einer politischen und – einer menschlichen Ordnung. Die Lösung kann aber nicht nur in einem formalen Strukturwandel bestehen, in der Notwendigkeit der Beseitigung der kapitalistischen Monopole und der überkommenen Klassengesetze, wenn hinter ihnen und über ihnen jenes Problem der menschlichen, der inneren Ordnung nicht gelöst zu werden vermag. Von hier aus gesehen erhält jede andere Lösung nurmehr den Wert einer Voraussetzung, die ein endgültiges positives Ziel noch nicht mit Notwendigkeit in sich umschließt. Jene innere Ordnung, jene neue Festlegung des Sittlich-Normativen in dem Verhältnis der Menschen untereinander und damit zu seiner gesamten Umwelt überhaupt, beginnt in uns als der Keimzelle allen Lebens selbst. Unter Schmerzen sind wir uns der ganzen Unwahrheit und Entmenschlichung des Vergangenen bewußt geworden. Ist es diesem Kriege vergönnt gewesen, diesen Prozeß in einem noch viel fruchtbareren Ausmaße fortzusetzen? Denn im Kriege schwanken alle menschlichen Bestände, die Sterbenden aber brechen haltlos zusammen und ihre schwindende Substanz wird versehrt. Das Problem dieser menschlichen Ordnung ist das Problem der Werte. Ihre Relativierung ist der Ausdruck unserer furchtbarsten Krise. Keine Lö-

sung hat Aussicht auf Bestand, birgt in sich alleine die Garantie für eine echte Zukunft, die ihre Überwindung nicht in sich einschließt und damit den Menschen in seiner sittlichen Bestimmung zu einer neuen Freiheit über die Sachen erhebt, und die Voraussetzung für jene Notwendigkeit aus freiem Willen schafft, die das neue Leben bestimmt.

Es war Nietzsche, in dem diese Dinge in einem tiefen, objektiven Sinne eine Stimme hatten, wenn er auch selber ihre Realitätsbezogenheit nicht begriff, wie es Jakob Burckhard in einer Weise vermochte, die uns heute das Lesen seiner Briefe zu einem so erschütternden Erlebnis macht. Er begriff jedoch, daß er ein Schicksal war, und daß niemand an ihm würde vorbeigehen können. Dazu braucht man ihn nicht einmal gelesen zu haben, denn er ist in uns allen.

Selber war er einsam, und er hielt seine Gegenwart nicht aus. So wie er Bismarck nicht zu bewältigen vermochte und von Cesare Borgia und Napoleon hinüber in alle Zukünfte eine Heimstatt für seine Visionen suchte, die er als Realität jedoch niemals zu ertragen vermocht hätte, floh er in das Imaginäre, um seinen ruhelosen und von der Sinnlosigkeit des Wirklichen gequälten Geiste mit den Freuden einer erdichteten Erfüllung zu versöhnen.

Nietzsche ist die letzte große romantische Tragödie in der deutschen Geistesgeschichte. Ein Mensch auf der Flucht vor der Realität, die in ihm selber Gestalt wird, ein Narkotiker, eine immer größere, immer beklemmender werdende Steigerung in das Visionäre, ein letztes Auseinanderreißen von Ich und Welt – bis dann die Nacht dieses einsame und gequälte Leben in ihre mütterlichen Hände nimmt.

Dennoch aber ist das Dasein mitten in seinem Werke, dieses so ganz unmittelbare Dasein, dem er sich persönlich so sehr zu entziehen versuchte. Er ist die Stimme einer neuen Wirklichkeit, die sich selber, aller Idee von der Übermacht der Materie entzogen, auf ihre elementarsten Instinkte reduziert fand. Dahin, und nirgendwo anders, gehört der Wille zur Macht, der hier losgelöst von allen formenden und bindenden Gestalten, losgelöst von der Tiefe einer weltumspannenden Idee mit der Rechtfertigung in sich selber das ganze Dasein erheischt. Hier ist eine wesentliche Berührung seines Denkens mit Marx und Engels, in denen – trotz ihrer gerade heute so aktuellen Bedeutung auf dem Felde der reinen Ökonomie – gleichfalls das Leben auf seine einfachsten, instinktiven Gegebenheiten zurückgeführt wird, nur klarer und aus dem illusionslosen Blick auf die Realitäten des Massenlebens selbst. Dennoch ist das nicht unsymptomatisch, denn Romantik und Materialismus haben sehr viele gemeinsame Berührungspunkte, und wie in der Romantik die ei-

gentliche unmittelbare Wirklichkeit ihren auf die Idee bezogenen Sinn verloren hat, so ist im Materialismus jenes Hoffen auf die Erlösung in einer noch unrealen, letztthin zutiefst chiliasmatischen Erwartung, die ein völlig irrationaler dialektischer Umschwung des Weltlebens einmal erfüllen soll. Erst in beidem wird die ganze Gestalt des ganzen Menschen sichtbar.

Die Romantik war der letzte, wenn auch zwangsläufig vergebliche, weil dem wirklichen Dasein entzogene Versuch, den Auftrag des Geistes zu retten. Der Materialismus war die Erkenntnis seiner realen Gegebenheiten. Geist und Leben, Wirklichkeit und Idee wieder miteinander zu verbinden, ist die Forderung der Stunde, und sie führt mitten durch dieses Dasein und alle seine Leiden und Fragwürdigkeiten hindurch. Alle tiefgreifenden Veränderungen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Lebens aber ergeben sich mit innerer Notwendigkeit aus dieser neuen Besinnung auf die überdauernden ethischen Bestimmungen aller Existenz. Aus der sittlichen Selbsterkennung des Individuums, aus seiner Wiedererkennung als Mensch führt ein Weg der Freiheit in eine neue Zukunft.

4. Notizen (1948)

Im 18. Jahrhundert, weiß der Mensch noch nichts von der Geschichte. Sein Blick ist dem Zeitlosen zugewandt, das sich in der Helle des Tages offenbart. (Vico, selbst Hume bleiben Ausnahmen).

Im 19. Jahrhundert ist die Geschichte das große Erlebnis. Unendlich werden die Grenzen verschoben. Die naturwissenschaftliche Revolution der Renaissance wiederholt sich in einem neuen Bereich. Die Historie wird zum Stimulans, Zeugnis der Selbstoffenbarung einer Idee, an deren endgültige Verwirklichung man glaubt. (Hegel: „daß Vernunft in der Weltgeschichte ist, – die göttliche absolute Vernunft“, – oder der so ganz anders geartete Ranke: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott“).

Im 20. Jahrhundert erstickt die Geschichte den Atem. Sie relativiert alle Maßstäbe und macht alles Handeln fragwürdig. Sie wird zur Lehrmeisterin des großen Müdeseins, des *taedium vitae*. Sie leugnet den Sinn. – Die Geschichte wird zum Verhängnis.

Erst seit dem 19. Jahrhundert gibt es eine Einsamkeit des geistigen Menschen, in der ein letztes, metaphysisches Verlassensein offenbar wird. Bisher unbekannte Qualen und eine bohrende, alles vergiftende Weltangst treten nunmehr in den Erlebnisbereich. Aus der anorganischen Masse fällt das Atom „Ich“ in den grenzenlosen Raum. Es gibt keine echten Beziehungen mehr, keine überdachende, alle gemeinsam bindende Idee. Mit den Völkern als organischen Einheiten verschwindet auch die Persönlichkeit, die in ihnen wurzelt, die isolierte Kierkegaard-sche Existenz tritt an ihre Stelle.

Es ist ungemein bezeichnend und in gewissem Sinne sogar von eminenter Bedeutung, den Einfluß zu verfolgen, den die Hegelsche Philosophie auf die verschiedenen europäischen Nationen ausgeübt hat. England bleibt von ihm praktisch unberührt. Auch in Frankreich kommt seine Philosophie kaum zu größerer Bedeutung. Aber schon in Spanien und Italien (wo er mit Croce und Giovanni Gentile der einzige deutsche Philosoph ist, der nachhaltigen Einfluß gewinnen kann) wird er zu einer geschichtsbildenden Macht. In Rußland wird Hegel gleichsam zum nationalen Schicksal. An ihm vollzieht sich im 19. Jahrhundert die russische Selbstbewußtwerdung, von Bakunin, von der Absolutierung der Antithese bis zu jener folgenschweren Vermittlung durch den dialektischen

Materialismus, ohne den ihre gegenwärtige Gestalt nicht denkbar wäre. Vielleicht kann man sagen, daß Hegel überall dort zu entscheidendem Einfluß gelangen konnte, wo Nationen – der deutschen ähnlich – mit ihrer Geschichte noch nicht fertig geworden waren, wo es ihnen an Reife, Kontinuität, an echter innerer Bewußtheit fehlte. Hegel zwingt die Geschichte, bewältigt sie in großen, sprunghaften Stufen; er kennt nicht die Vorstellung eines langsamen organischen Werdens, bei dem die einzelnen Übergänge kaum mehr sichtbar sind, wie sie der englische Evolutionismus bezeichnenderweise geschaffen hat. Skandinavien und Holland bilden hier eine Ausnahme. Der traditionelle deutsche Kultureinfluß erwies sich bei ihnen stärker als die historische Anlage.

Faschismus und Kommunismus haben einen neuen fragwürdigen säkularen Mythos geschaffen und damit dem bedingungslosen und atheistischen Menschen des 20. Jahrhunderts eine innere Heimat gegeben. Dieser Mensch meint wieder zu wissen, warum er lebt und wofür es zu sterben gilt. Er sieht sinnvolle Zusammenhänge, wo es für ihn früher nur auseinandergerissene Triebe und Vorstellungsfetzen gab. Diese neue *ecclesia sancta* eines spiritualistischen Materialismus, mag sie auch primitiv sein – vielmehr sie ist es – schließt uns aus, es sei denn, daß sie uns zu intellektueller Selbstaufgabe zwingt.

Wo aber sind die echten Alternativen? Wem dient man damit, wenn man die Lehren dieser neuen Apostel vor das Forum des objektiven Geistes zerrt? Wer sind wir, daß wir ein Recht auf Rede hätten? Niemand gibt etwas auf unsere „Freiheit“ und die Autonomie des Gewissens, wenn sie nicht von einer neuen und unbezwingbaren Sicherheit des Lebens getragen sind. Nur, wer vorleben kann, wessen Leben sich auf tief gegründete und die Gesamtheit seines Seins umspannende Werte stützt, hat ein Recht, seine Stimme zu erheben. Wer stärker und selbstverständlicher lebt als die andern; Träger eines gewisseren Daseins ist. Wer die Agonie des modernen Geistes hinter sich gelassen hat. Sonst sollte man schweigen. Was steht höher, das Leben oder das Erkennen? Der freie Geist allein gibt niemandem etwas, es sei denn, daß er ihn zerstört.

Es ist sehr leicht, von einer isolierten Position aus die Sonde des absoluten moralischen Gewissens (falls es ein solches gibt) an die Welt zu legen und sie danach zu messen. Hier kann man alle Forderungen erheben, ohne damit eine wirkliche Verantwortung auf sich zu nehmen. Die wahre Verantwortung aber fordert einen Kompromiß um des Lebens willen. Die Verwirklichung der absoluten Moral muß, da sie der Realität

des Menschlichen widerspricht, in demselben Augenblick, in dem mit ihr ernst gemacht wird, in den Untergang führen, ohne daß damit etwas anderes erreicht würde als ihr absolutes Gegenteil: eine unendliche Vergrößerung des Leidens und des Chaos in einer Welt, die nicht zur Vollkommenheit taugt.

Saint Just's Wort: „Niemand kann regieren, ohne schuldig zu werden“, birgt eine furchtbare Erkenntnis. Die Konzession an das Leben wird von jedem gefordert, der es darauf absieht, auch nur ein Atom idealen Wollens in einem Dasein zu verwirklichen, in dem das Handeln jedes Individuums und jedes Volkes durch das Handeln aller anderen bedingt wird. Ein solcher Mensch trägt eine schwere Last, denn sein Dienst am Leben ist ein ununterbrochener Verrat an dem Bilde des Daseins, wie er es in seinem Herzen trägt. In dem Willen, Schlimmeres zu verhüten, opfert er sich selbst. Wo aber ist hier die Grenze? Wie weit darf man gehen unter dem Zwang der Umstände und der furchtbaren Notwendigkeiten, unter die unser Dasein gestellt ist? Es gibt keine logischen Grenzbestimmungen und keine unfehlbare Stimme, die einer in sich selber trüge. Die Qual der Verantwortung zerreibt die Tage und lastet wie ein erdrückendes Gewicht. Wo ist die Lösung dieser ewigen Frage, wenn man einmal auch nur bedingt „Ja“ gesagt hat zu dem verhängnisvollen Satze, daß der Zweck die Mittel heiligt!

Was sollen wir aber schließlich tun, damit unser Leben nicht gänzlich unfruchtbar bleibt? Wer hat Recht, Christus oder der Großinquisitor? Sollten wir dennoch die Apokalypse wählen, uns sinnlos den Gewalten opfern, die wie Fluten die Dämme durchbrechen, um vor uns selber rein zu bleiben? Jeden Tag stehen wir wieder vor dieser Frage.

5. Leonard Nelson (1952)

„Echter Idealismus und echter Wahrheitssinn sind nicht zu trennen vom Streben nach Verwirklichung; ja der eine wie der andere lebt nur darin.“¹ Leonard Nelson, der am 29. Oktober 1927 in Göttingen nach einem kurzen, verzehrenden Leben die Augen schloß, hatte seine ganze Existenz dieser einen Aufgabe unterworfen, eine große und für ihn umfassende Erkenntnis in die Wirklichkeit zu übersetzen. Sein Werk ist für die Ideengeschichte des Sozialismus von hervorragender Bedeutung geworden.

Nelsons Kritik an dem bis dahin noch weitgehend unerschütterten Gefüge des dogmatischen Marxismus innerhalb der deutschen Arbeiterbewegung nimmt von zwei entscheidenden Voraussetzungen ihren Ausgangspunkt. Sie leugnet die Theorie einer in sich selbst begründeten historischen Notwendigkeit, wie sie Marx im Anschluß an die Hegelsche Philosophie der Geschichte übernimmt, und sie stellt ihr den Menschen als freies, verantwortliches Wesen gegenüber. Der Mensch ist kein Funktionär eines geschichtlichen Sinnes, der seiner eigenen Vollendung über Katastrophen entgegenkriecht; die Geschichte ist Zufall, sofern sie von diesem einen Zufall allein abhängig ist, ob „sich ein Wille entschließt“, eine sittliche Wahrheit in ihr zu verwirklichen. Der Mensch, dem somit alle Bürde der Verantwortung auferlegt ist, findet in sich selbst den Kompaß, der ihm die Richtung anzeigt. Wir vermöchten dieses Leben nicht zu ertragen, wenn uns nicht die Möglichkeit gegeben wäre, die Idee einer rechtlich geordneten Gesellschaft zu erkennen und Menschen durch Erziehung fähig zu machen, sie durch das Handeln Gestalt werden zu lassen.

Das Leben wird in seiner inneren Ordnung aufgewiesen. Nelson sucht seinen Ausgangspunkt in dem Bereich der mathematischen Naturwissenschaften; über dem Reiche der Notwendigkeit erhebt sich jedoch das Reich einer vernünftigen Bestimmung, das für den Menschen durchaus erkennbar ist. Es trägt einen überzeitlichen, der Geschichte und ihren Wechselfällen für immer entzogenen Charakter, es ist ein bleibender Bezirk, der sich selber trägt. Geschichte ist seine Gestaltwerdung durch Freiheit, sie ist an das Gesetz gebunden und schließt die Willkür im Sin-

1 Nelson, Leonard: System der philosophischen Rechtslehre und Politik (Vorwort). In: Leonard Nelson: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Hrsg.: Paul Bernays u.a. Hamburg 1970 ff., Sechster Band, S. 14.

ne eines Beliebens in scharfer Weise aus. Es gibt erhebliche Unterschiede zwischen den Menschen, wie im platonischen Staate muß der Vernünftigste, der das moralische Gesetz am deutlichsten erkannt hat, auch über die Voraussetzungen bestimmen, unter denen sich das Leben vollzieht. Wahrheit kann in keiner Form dem numerischen Prinzip verbunden werden, die Zahl bleibt eine reine Größe.

Der ethische Mensch handelt aus Pflicht. Nelsons ganzes Leben war gleichsam Form gewordene Pflicht, vor der das Vergängliche am sinnlichen Dasein wie eine Hülle abfällt. „Die Pflicht empfiehlt sich uns nicht durch einen Wert, den ihre Erfüllung mit sich bringt. Sie belohnt nicht. Sie ist kein Verdienst.“² Nur die Handlung ist gut, die durch Pflicht erfüllt wird. Es gibt daher keine notwendige Verknüpfung zwischen Pflicht und Befriedigung. Liebe ist ein freies Geschenk. „Die Pflicht dagegen ist ein Gesetz, und wer entschlossen ist, dieses Gesetz zu erfüllen, der muß bereit sein, seiner Liebe entgegen zu handeln.“³

Nelsons Auffassung weist auf Kant zurück; zugleich ist bekannt, daß er der Philosophie des deutschen Idealisten Jakob Friedrich Fries und dessen Interpretation der Kantischen Kritiken Entscheidendes zu verdanken hat. Wie ein Block steht sein Werk heute vor uns, den Ansichten des marxistischen Revisionismus diametral entgegengesetzt. In den Jahren der Weimarer Demokratie führten die Auffassungen Nelsons zu einer heftigen Auseinandersetzung im Lager der deutschen Linken und zwangen ihn schließlich dazu, fast allein seinen Weg zu gehen. 25 Jahre nach seinem Tode sind diese Kämpfe vergangen, und die Zeit ist dafür reif, seinem Bilde Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Zugleich wird auch eine Kritik nunmehr die Voraussetzung vorfinden, wie sie die geschichtliche Distanz gewährt.

Nelson hat mit Recht gesehen, daß nur die Einsicht in eine überdauernde menschliche Aufgabe der sozialen Bewegung ein echtes Fundament geben kann, sie muß eine sittliche Grundlage haben, die auch dann noch gilt, wenn uns die Geschichte enttäuscht. Ähnlich hat später Max Adler seine Aufgabe verstanden und den Marxismus einer Korrektur unterzogen. Um der Würde des Menschen willen haben wir uns soziale Ziele gesetzt, um unserer Würde willen müssen wir sie in die Tat übersetzen. Das schließt auch bei Nelson die Innigkeit eines wahren religiösen Gefühls keineswegs aus, wir haben vielmehr die ruhige Gewißheit, daß, „je ausschließlicher und unbedingter wir uns dieser Aufgabe wei-

2 Nelson, Leonard: Sittliche und religiöse Weltansicht. a.a.O., Achter Band, S. 316.
3 a.a.O.

hen, desto freier und stärker Begeisterung und Wärme des religiösen Lebens unter uns erwachen wird“.⁴

Die, man könnte sagen: aufklärerische Kritik im besten Sinne, die Nelson am reinen Geschichtsdenken des 19. Jahrhunderts übt, enthält fraglos eine bleibende Berechtigung. Die letzte ideologische Erklärung der internationalen Sozialdemokraten bejaht sie, wenn sie in eindeutiger Weise die sogenannte Notwendigkeitstheorie fallen läßt und das freie, sittliche Tun wieder in seine Rechte setzt. Jedoch muß man Nelson gegenüber geltend machen, daß er nicht nur das rein intellektuelle Moment, das Moment der Einsicht in gleicher Weise wie Sokrates – dem er sich tief verbunden wußte – in allzu starker Form überbetont hat, sondern daß er nicht genügend Gewicht darauf legte, die reine sittliche Wahrheit zu der Geschichte in eine sinnvolle Beziehung zu bringen. Die Geschichte fragt nach der Möglichkeit, sie fragt nach den Grenzen, die durch eine gegebene gesellschaftliche und geistige Situation gesetzt sind und innerhalb derer eine sittliche Aufgabe verwirklicht werden soll. Die Erkenntnis einer unendlichen Wahrheit muß ihre Ergänzung finden durch eine nüchterne Analyse des vorhandenen Zustandes, damit Wirklichkeit und Idee auf eine fruchtbare Weise einander verbunden werden; allzusehr stehen sich bei Nelson absolute Aussage und die Gebrechlichkeit des Endlichen gegenüber. So ist seine Kritik der Demokratie zwar der Sache nach richtig und wird es vermutlich immer bleiben, angesichts der Wirklichkeit bleibt jedoch seine Alternative, der reine Vernunftstaat, eine Utopie.

Die Einsicht in das Reich der sittlichen Wahrheit ist ein Werk der Vernunft; sie ist spröde und läßt dem Gefühl keinen Raum. In dem gemeinsamen Bemühen jedoch, in der Freundschaft, die um der Verwirklichung willen geschlossen wird, entfaltet sich die Tiefe des Gemütes in einer Schönheit der Sprache, die Nelson zu den ersten philosophischen Schriftstellern deutscher Zunge erhebt. „Die höchste Form der Gemeinschaft ist die Freundschaft.“⁵ Der griechische Geist, der in den Schriften Nelsons lebt, findet hier seinen unmittelbarsten Ausdruck. Freundschaft ist Erotik in ihrem vergeistigten Sinne, Eros nach der Wahrheit.

Das Leben dieses Göttinger Professors ist durch eine beinahe übermenschliche Konsequenz gekennzeichnet; er ging unerschüttert seinen Weg. „Du kannst, denn du sollst“⁶ war die Devise, der er sich in jedem

4 a.a.O., S. 328.

5 Nelson, Leonard: Achtung und Liebe als Bedingung der Freundschaft. a.a.O., Fünfter Band, S. 255.

6 Nelson, Leonard: Führer und Verführer. Rede und Gegenrede aus einem pädagogischen Seminar – Sommersemester 1916. a.a.O., Achter Band, S. 392.

Falle unterwarf. Er war ein „Zufall“, um mit Nietzsche zu reden, volle Verkörperung der Identität von Wahrheit und Leben. Sein Leben selbst ist zum Ideal geworden.

6. Martin Buber und der Sozialismus (1953)

„In der geschehenden Geschichte harrt Gott des Menschen.“¹ In der „Chassidischen Botschaft“ finden wir diese Worte niedergeschrieben; sie erhellen mehr als irgendeine andere Äußerung das Anliegen, um das es Martin Buber zu tun ist. Jenseits aller Prinzipien und Ideologien geht es um den Menschen, um das einzelne Ich, das somit aufgerufen ist, zu seiner ursprünglichen Bestimmung zurückzufinden. Wo auch immer ein „Wort“ gesprochen wird, da gewinnt es für Buber erst dann eine Bedeutung, wenn es als Teil des wirklichen Lebens erfaßt wird. Darum kommt es, wenn man diesem seltenen Manne gerecht werden will, auch nicht allein darauf an, die entscheidenden Gedanken seines Werkes herauszustellen; die wahre Bedeutung seiner Erscheinung wird damit nicht enthüllt. Was die Größe dieses Lebens ausmacht, läßt sich nicht durch eine niedergeschriebene Erkenntnis, durch eine Summe von Aussagen ermitteln. Außer Albert Schweitzer kenne ich niemanden, der eine gleich große und wahrhaft tiefe Identität von Wahrheit und Leben in sich verwirklicht hätte; hier handelt es sich nicht allein darum, seine sogenannte geistige Bedeutung abzumessen oder geistesgeschichtlich einzuordnen. Dieser kleine, alte Mann mit den durchdringenden, unbestechlichen Augen beginnt heute bereits wie eine legendäre Figur in die Gebrochenheit unserer Zeit hineinzuragen, er ist ein lebendiger Beweis dafür, wozu dieses Leben fähig ist, wenn es sich selber nur in Verantwortung und furchtlos erfüllen will. Man wird das vielleicht sehr viel später erst einschätzen können, was eine solche Erscheinung in dieser Zeit bedeutet. Wir leiden ja nicht an einem Mangel an ethischen Prinzipien, ja nicht einmal so sehr an einem Mangel an tiefen Geistern als vielmehr daran, daß niemand diese Tiefe, diese sittliche Wahrheit des Lebens wieder verbindlich machen kann. Unter der Oberfläche unserer moralischen Haltungen beginnt ein Zynismus sichtbar zu werden, der sie schließlich aufheben muß; wir sind immer weniger imstande, uns mit ihnen in unserem innersten Sein zu identifizieren. Auf dem Grunde der modernen Existenz wohnt die Angst, ohne daß wir sie uns eingestehen; sie wird in der eigentümlichen Zwiespältigkeit unserer Verhaltensweisen erkennbar. Was jedoch die besondere Bedeutung Martin Bubers ausmacht, wird gerade daran greifbar, daß er diese Zeit erkannt und trotzdem über-

1 Buber, Martin: Die Chassidische Botschaft, 1952.

wachsen hat, daß er ihr nicht zum Opfer gefallen ist. Hier wird eine Existenzform sichtbar, die Nachfolge erheischt, die den Mut eingibt, das Wagnis des Lebens neu zu beginnen, ohne an ihm zu zerbrechen. Buber beweist, daß es Sittlichkeit gibt, weil sie gelebt werden kann. In diesem Sinne erfaßt er die Aufgabe der Erziehung: Es ist das „Sein“ des Lehrers, welches über die Zukunft entscheidet. Alles andere tritt dahinter zurück. „Wir leben – man muß es immer wieder sagen – in einer Zeit, in der Schlag auf Schlag die großen Träume, die großen Hoffnungen des Menschevolks sich erfüllen: als ihre eigenen Karikaturen. Was ist die Ursache all dieses Scheins? Ich weiß keine andere als die Macht der Fiktivgesinnung. Diese Macht nenne ich die Ungebildetheit des Menschen dieses Zeitalters. Gegen sie steht die zeitwahre, zeitgerechte Bildung, die den Menschen hinführt zum gelebten Zusammenhang mit seiner Welt und ihn von da aufsteigen läßt zu Treue, zu Erprobung, zu Bewährung, zu Verantwortung, zu Entscheidung, zu Verwirklichung.“²

Wenn man Bubers Lebensweg verstehen und auch seine politischen Thesen sinngemäß und aus ihren Hintergründen begreifen will, dann muß man wissen, in einem wie starkem Maße das religiöse Erlebnis zum entscheidenden Kennzeichen seiner Entwicklung wird. Ich sage: Das religiöse Erlebnis. Was hier im Gewande der jüdischen Religiosität mit allen ihren spezifischen Wendungen sichtbar wird, weitet sich zum religiösen Grundproblem überhaupt. „Wir leben in einer unerlösten Welt, aber aus jedem willkürlos weltverbundenen Menschen fällt in sie ein Samen der Erlösung. Und die Ernte ist Gottes.“³ Es ist das Besondere am Chassidismus, an dieser großen, mystischen Erweckungsbewegung des Jüdischen Volkes in Polen zu Ende des 18. Jahrhunderts, daß sie den Glauben aus der engen Gesetzlichkeit der Gemeinde erlöst, aus der Not des Gettos, und wie nie zuvor die ganze Menschheit in ihm umschließt. Es ist der Geist dieses Chassidismus, den Martin Buber wieder lebendig gemacht hat: „Durch die Welteinwohnung Gottes wird die Welt zum Sakrament. Aber das ist keine objektive Aussage, die unabhängig vom gelebten Leben der Menschenperson zu Recht bestünde, noch weniger freilich eine in der Subjektivität allein beschlossene; sondern in der konkreten Berührung mit dem Menschen wird die Welt je und je sakramental. Die Dinge und Wesen, in denen allen Funken des Göttlichen wohnen, werden diesem Menschen zugereicht, daß er in der Berührung mit ihnen den Funken erlöse.“⁴ Jede spätere Erkenntnis wur-

2 Buber, Martin: Reden über Erziehung, 1953, S. 60.

3 Buber, Martin: Deutung des Chassidismus, 1935, S. 64.

4 a.a.O., S. 47/48.

zelt in dieser einen, in der die wahre Bestimmung des Menschen umgriffen wird. Kein politisches Prinzip und keine politische Ideologie kann jemals den Raum einnehmen, der bereits vor ihr und von Anfang an gefüllt ist. Innerhalb dieses Raumes aber geht es darum, die Gottesebenbildlichkeit der Dinge wiederherzustellen, das zerstörte menschliche Antlitz zu heilen.

Buber war ein Teilnehmer an jener berühmten Heppenheimer Begegnung aus dem Jahre 1928, in der es um die Erneuerung des Sozialismus ging. In dem Beitrag, den er leistet, kommt sein persönliches Anliegen in unmittelbarer Form zum Ausdruck: „Der Ort, wo Religion und Sozialismus einander zu begegnen vermögen, ist die Konkretheit des persönlichen Lebens.“⁵

Religion ist hier keine Kultvorschrift, keine Sammlung dogmatischer Wahrheiten, sie ist das Standhalten im Abgrund der menschlichen Beziehungen mit dem Geheimnis Gottes. Wo sie sich in dieser Form dem Menschlichen ausliefert, wo sie die Ansprache Gottes nicht nur vernimmt, sondern erwidert, kann sie „ihre volle Wirklichkeit nur am Willen zu einer Gemeinschaft des Menschengeschlechtes gewinnen“.⁶ Die innere Wahrheit des Sozialismus hängt jedoch davon ab, wie „ähnlich oder unähnlich dem gesetzten Zweck das Mittel war, durch das er erreicht wurde“.⁷

Nur wo diese Mittel einer echten sittlichen Beurteilung standhalten, werden sich Religion und Sozialismus verbinden können, vielmehr verbinden müssen. Religiöser Sozialismus bedeutet, daß „der Mensch in der Konkretheit seines persönlichen Lebens mit den Grundfakten dieses Lebens Ernst macht“.⁸ Buber distanziert sich sehr eindeutig von einem jeglichen Versuch, den Sozialismus auf einer bestimmten Philosophie der Geschichte zu begründen und damit seinen existentiellen Ernst in Frage zu stellen. Wir wissen vielmehr überhaupt nichts vom objektiven Sinn der Geschichte, „der Sinn der Geschichte ist nicht eine Idee, die ich unabhängig von meinem persönlichen Leben formulieren kann, mit meinem persönlichen Leben allein vermag ich ihn aufzufangen, denn es ist ein dialogischer Sinn“.⁹

Dennoch ist es möglich, ja notwendig, über die einfache, existentielle Begegnung von Mensch zu Mensch, vom Menschen zur Gesamtheit der

5 Buber, Martin: Hinweise – gesammelte Essays, 1953, S. 261.

6 a.a.O., S. 259.

7 a.a.O., S. 261.

8 a.a.O.

9 Buber, Martin: Geschehende Geschichte. In: a.a.O., S. 147.

ihn umgebenden Schöpfung zu einer sinnvollen Einsicht dessen zu gelangen, was in einer besonderen Situation not tut. Buber hat in einer ganz vorzüglichen Arbeit, die auch in deutscher Sprache unter dem Titel „Pfade in Utopia“ erschienen ist, eine solche Analyse unserer Zeit gegeben. Man kann Buber daher ein sehr ausgeprägtes historisches Bewußtsein nicht absprechen, wenn er auch die Geschichte selber niemals zu einer eigenständigen Schöpfungsmacht umdeutet. Der Mensch ist heute im industriellen Zeitalter auf das höchste gefährdet, er vermag sein wahres Personsein nicht mehr zu erhalten. Es kommt also darauf an, in diesem Zeitalter den Raum für den Menschen wieder frei zu machen. Hiermit ist das entscheidende Anliegen der Arbeit gekennzeichnet.

„Pfade in Utopia“ greift auf die sozialistischen Utopisten zurück, ein ganz wesentlicher Teil dieses Buches enthält den Versuch, ihre aktuelle und unmittelbare Bedeutung sichtbar zu machen. Die „sozialistische Utopie“ weiß sehr viel tiefer um den realen Ort des Menschen, als es der Marxismus im 19. Jahrhundert jemals vermocht hat. Buber kommt hier zu einer sehr tiefen Unterscheidung, an der spezifischen Form der Erwartung werden die beiden großen Tendenzen des modernen Sozialismus erkannt. „Es gibt aber, wie angedeutet, zwei Grundformen der Eschatologie: eine prophetische, die die Bereitung der Erlösung in jedem gegebenen Augenblick in einem nicht zu bestimmenden Maße in die Entscheidungsmacht jedes angeredeten Menschen stellt, und eine apokalyptische, für die der Erlösungsprozeß in all seinen Einzelheiten, nach Stunde und Verlauf, von urher festgesetzt ist und zu seinem Vollzug die Menschen nur als Werkzeug verwendet werden.“¹⁰ Der Marxismus enthält in diesem Sinne eine apokalyptische Wendung, er erwartet das Heil als Vollendung eines Gesetzes. Wenn wir jedoch die Wirklichkeit verändern wollen, dann müssen wir von einer gänzlich undogmatischen Erkenntnis der bestehenden Verhältnisse und des gegenwärtigen Menschen ausgehen, um eine „Wandlung beider anzubahnen, um die Widersprüche, die das Wesen unserer Gesellschaft ausmachen, zu überwinden“.¹¹ Es geht Buber nicht darum, den Untergang der bestehenden Gesellschaft durch die Verschärfung der ihr innewohnenden Tendenzen zu beschleunigen; ein solcher Versuch muß an seiner inneren Gegensätzlichkeit scheitern. Es kommt vielmehr darauf an, die bestehende Gesellschaft zu überwachsen, neue, sinnbezogene Zellen in ihr zu schaffen, um damit eine mögliche Zukunft des Menschengeschlechts vorzu-

¹⁰ Buber, Martin: *Pfade in Utopia*, 1950, S. 23/24.

¹¹ a.a.O., S. 26.

formen. Der Marxismus ist in der Tat utopisch, er ist trotz seines betont rationalen Gehalts eine Erlösungslehre, in der sich die endgültige Erfüllung in keiner Weise aus dem beschrifteten Wege ableiten läßt. „Uniformie als Weg schlägt geheimnisvoll in Mannigfaltigkeit als Ziel, Zwang als Weg geheimnisvoll in Freiheit als Ziel um.“¹² Was jedoch die großen nichtmarxistischen Sozialisten des 19. Jahrhunderts auszeichnet, ist gerade diese Erkenntnis, daß nur der Weg, der dem Ziel wesensgleichartig ist, auch schließlich zur Verwirklichung des Zieles beitragen kann, das Ziel geht auf allen Etappen des Weges mit. Weg und Ziel sind im menschlichen Handeln, im Vollzug jeder Einzelexistenz unlösbar aneinandergekettet. Es gibt keinen Sprung, der aus der Notwendigkeit zur Freiheit führt, es gibt nur eine in ihrem Wesen revolutionäre Kontinuität, innerhalb derer die Revolution nur die „Durchsetzung, Freimachung und Erweiterung einer bereits zum möglichen Maße erweiterten Wirklichkeit bedeutet“.¹³

Bedeutsam, wie Buber einen heute in Deutschland weitgehend vergessenen Denker wie Proudhon aktualisiert. Kaum jemand hat im 19. Jahrhundert die Gefahr eines Staatstotalitarismus in gleicher Weise erkannt und aus dieser Erkenntnis gleich tiefe Konsequenzen gezogen. Wenn wir den Menschen retten wollen, dann müssen wir ihm neue und konkret erlebbare Sinnbezirke schaffen, in denen er sich wieder seiner ursprünglichen Bestimmung gewärtig werden kann. „Der Mensch will nicht mehr“, schreibt Proudhon, „daß man ihn mechanisiere. Sein Streben geht nach Defatalisation.“¹⁴ Die industrielle Entwicklung drängt den Menschen immer stärker in eine anonyme Existenz, er wird zur reinen Funktion der zentralistischen Gewalten, die der Wirtschaftskörper aus sich erzeugt. Es kommt aber darauf an, daß der Mensch zu seiner Ichhaftigkeit in einer Welt lebendiger Aufgaben und Beziehungen zurückfindet. Auf diesem Hintergrund sieht Buber die Auseinandersetzung, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts innerhalb der deutschen Sozialdemokratie um die Bedeutung des Genossenschaftswesens stattfindet. Erst ganz langsam wird dieser Gedanke der „Genossenschaften“ von der marxistischen Führung aufgenommen, handelt es sich doch für sie nicht darum, die kapitalistische Gesellschaft zu überwachen, sondern ihren Zusammenbruch zu beschleunigen. Die Erneuerung der Gesellschaft durch den bewußten Willensakt einer Gruppe, die hier und jetzt damit beginnen will, findet erst sehr spät Verständnis. Für Buber aber wird

12 a.a.O., S. 29.

13 a.a.O., S. 29.

14 a.a.O., S. 49.

gerade dieser Begriff der „Genossenschaften“ zum entscheidenden sozialistischen Anliegen; der Mensch, der zu einer „Genossenschaft“ findet, findet den Weg zurück zu einer lebendigen Zelle.

An Hand einiger großartiger Analysen des Marxismus, des Leninismus, des inneren Verlaufes der russischen Revolution kommt Buber immer wieder auf sein zentrales Anliegen zurück. Der Mensch ist heute in einer unmittelbaren Gefahr, da die gegenwärtige, technische Gesellschaft immer strukturärmer wird und ihm keinen Raum für ein wahres Leben mehr läßt. Der Mensch wird dazu gezwungen, seine Verantwortung abzugeben, er wird zur Funktion degradiert. Er wird zum mechanischen Glied einer übergeordneten Einheit, er verliert den Charakter spontaner und selbstverantwortlicher Ichhaftigkeit. Nach Marx jedoch darf sich unter der Herrschaft des Kapitalismus keine „auch nur fragmentarische, soziale Regeneration“¹⁵ vollziehen, während es zugleich illusorisch ist, etwas Konkretes über die zukünftige, sozialistische Gesellschaft auszusagen. Der Sozialismus jedoch, der im Strombett dieser Entwicklung zu seinen endgültigen Zielen gelangen will, der sich derselben Prinzipien bedient, die den Verfall der menschlichen Gesellschaft herbeigeführt haben, muß früher oder später in einer furchtbaren Weise zu seiner eigenen Antithese werden. Die kapitalistische Gesellschaft hat die Wirklichkeit destrukturiert, sie will nur noch „Individuen“ vor sich haben, vereinzelte, vereinsamte, ihrer eigenen Ganzheit verlustig gegangene Menschen, um sie so ihren Zwecken als willenloses Objekt einfügen zu können. Sie muß notwendigerweise, je ärmer das Leben selber wird, um so vergewaltigendere Organisationsformen schaffen, die dieses sinnentleerte Dasein tragen helfen. Sozialismus aber bedeutet für Buber eben etwas anderes, als diese bestehende Gesellschaft durch neue Formen der Zentralisation abzulösen. Sozialismus heißt: Eine neue Form der Gemeinschaft schaffen, in der sich das zersetzte Leben aus seinen Zellen zu erneuern beginnt, eine Gemeinschaft, die überall dort möglich wird, wo sich Menschen an einer konkreten Aufgabe begegnen.

Hier beginnt die Geburtsstunde der neuen Gesellschaft in der Wiederentdeckung eines ursprünglichen Lebenszusammenhanges, „die Urhoffnung aller Geschichte geht auf eine echte Gemeinschaft des Menschengeschlechts“.¹⁶ Je mehr von einer solchen Gemeinschaft bereits in einer Stunde lebendig ist, in der auch die Möglichkeiten zu einer politischen Veränderung der Gesellschaft in großem Stile sichtbar werden, um so

¹⁵ a.a.O., S. 168.

¹⁶ a.a.O., S. 241.

größer wird auch die Aussicht sein, durch einen reinen politischen Akt sinnvolle Wirklichkeit zu begründen. Einen bedeutenden Versuch zur Neugestaltung eines echten Gemeinschaftsprinzips sieht Buber in den landwirtschaftlichen Genossenschaften Palästinas, in denen sich eine lebensnahe und innerlich wahre, weil unmittelbare gelebte Form des Sozialismus verwirklicht. Hier wird erneut „Sinn“ gegenwärtig, das Leben gewinnt in einer organischen, sozialen Vielfältigkeit seine ureigene Kraft zurück. Diese Auffassung, daß eine echte gesellschaftliche Revolution sich immer nur von unten vollziehen kann, wird jedoch erst dann überzeugend deutlich, wenn wir uns von der Vordergründigkeit eines rein politischen Denkens frei machen können, das weder durch die menschliche Existenz voll gedeckt wird noch die echten und langfristigen Probleme unseres modernen Lebens erkennt. Bubers Untersuchungen stellen meiner Ansicht nach den bedeutendsten Beitrag dar, der seit vielen Jahren zur Frage des Sozialismus geleistet worden ist. Hier wird endlich einmal wieder die Urfrage aller Erneuerung gestellt: die Frage nach dem Menschen. Aber diese Frage bleibt der Wirklichkeit tief verbunden, es geht um den Menschen in seiner heutigen Gestalt, um den Menschen in dieser Zeit. Die Wirklichkeit, in der dieser Mensch lebt, die Wirklichkeit seiner technischen Größen, hat ihm in steigendem Maße den wahren Zugang zu sich selbst versperrt, wir werden ihm diesen Zugang nicht wieder öffnen können, wenn wir ihn nur politisch erlösen wollen, ohne ihm seine unmittelbare Existenz zurückzugeben. Wenn der Mensch nicht wieder zu sich selbst entlassen wird, muß er sich selbst verlieren. Keine dunkle Weltstunde bringt seinen Sinn zurück. Gerade deshalb aber kann der Sozialismus niemals etwas Absolutes sein, er ist nur das „jeweilige Werden von Menschengemeinschaft im Menschengeschlecht, im Maße und in der Gestalt dessen, was jeweils, in jeweils gegebenen Bedingungen, gewollt und getan werden kann. Allem Verwirklichten droht die Erstarrung.“¹⁷ Sozialismus ist eine ewige Aufgabe, die sich niemals endgültig fassen läßt. Mit den Worten seines Freundes Gustav Landauer – der heute mehr denn je eine neue Aktualität in Deutschland verdient hätte – spricht Buber diese Erkenntnis noch einmal aus: „Keinerlei endgültige Sicherheitsvorkehrungen fürs Tausenjährige Reich oder die Ewigkeit sollen hergestellt werden, sondern eine große und umfassende Ausgleichung und die Schaffung des Willens, diesen Ausgleich periodisch zu wiederholen. Das brauchen wir wieder: eine Neuregelung und Umwälzung durch den

17 a.a.O., S. 98.

Geist, der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, sondern sich selbst als permanent erklären wird.“¹⁸

Wir haben den Versuch gemacht, von einer bestimmten Seite her an das große Lebenswerk Bubers heranzuführen. Alle Aussagen dieses Mannes aber gehen schließlich immer wieder auf jene eine Erkenntnis zurück, auf jene eine Wahrheit, daß es die Aufgabe des Menschen ist, seine Ebenbildlichkeit in dieser Welt immer sichtbar zu machen. Was auch immer Gestalt annimmt, trägt die Gestalt, die wir selber haben. Buber hat es in seinem Leben zu einer höchsten Einheit von Wahrheit und Wirken gebracht, er hat, was man nur von sehr wenigen sagen kann, die Grenzen seines eigenen Seins erreicht. Wo auch immer ein Mensch die Grenzen seiner eigenen Individualität in einer solchen Weise erreicht hat, hört er auf, für sich selbst dazusein, das Allgemeine wird transparent.

18 a.a.O., S. 98/99.

7. Theodor Lessing (1953)

Am 31. August 1933 wurde Theodor Lessing in Marienbad erschossen. Wer in den Feuilletons der deutschen Presse ein kurzes Gedenken oder auch nur einen flüchtigen Hinweis auf dieses Ereignis suchte, der tat es vergeblich. Der Mann, den man vor 20 Jahren aus dem Hinterhalt ermorden ließ, gehört zu den peinlichen Erinnerungen, an denen die deutsche Geschichte nicht gerade arm ist. Man hat ihn „abknallen“ lassen, wie sich einer seiner Mörder auszudrücken pflegte. Als ich 1935 als junger Student in den Arbeitsdienst eingezogen wurde, war dieser Mann für kurze Zeit mein Vorgesetzter. Das Grauen des Dritten Reiches wurde in ihm in seiner unmittelbarsten Form gegenwärtig.

Theodor Lessing war ein eigenwilliger Denker, der sich auch in den Jahren der Weimarer Republik schwer einzuordnen verstand. Am 8. Februar 1872 zu Hannover geboren, blieb diese Stadt sein ausschließliches Domizil; hier wirkte er schon als junger Mensch in Arbeiter-Unterrichtskursen, – eine Aufgabe, der er sich mit besonderer Liebe unterzog, – und später als Dozent an der Technischen Hochschule. Trotz seiner bedeutenden Arbeiten hat er es niemals zu einer besoldeten Professur gebracht, ihm fehlten die Verbindungen und jene Konformität, mittels derer man an deutschen Universitäten weiterkommt. Hannover ist in gewissem Sinne auch zur Ursache jenes „Falles Lessing“ geworden, der im Jahre 1925 für kurze Zeit die deutsche Öffentlichkeit in hohem Grade erregte. In dieser Stadt nämlich wohnte auch der General-Feldmarschall Paul von Hindenburg, Sieger von Tannenberg, der in jenem Jahre zum Reichspräsidenten gewählt werden sollte. Lessing, der Hindenburgs Persönlichkeit mit großer Klarheit richtig einzuschätzen verstand, wandte sich mit Entschiedenheit gegen die Wahl dieses Mannes in die höchste Verantwortung, die das damalige Deutschland zu vergeben hatte. Es ist wert, daß man dieser Auseinandersetzung heute noch einmal nachspürt. Sie erschließt uns in überzeugender Weise die Vornehmheit eines Charakters, dem es allein um die Sache zu tun ist und nicht etwa darum, einen ihm politisch fernstehenden Menschen persönlich zu verletzen. Das Bild, das Lessing von Hindenburg zeichnet, zeugt von einer solchen Objektivität und einem so tiefen Einfühlungsvermögen, daß es Gültigkeit besitzt. „Ich kenne dieses Antlitz und kenne sein Leben seit früher Jugend“, so heißt es in jenem umstrittenen Aufsatz über Hindenburg, „ich habe es oft mit Lächeln, oft mit Ehrfurcht, immer

mit Rührung betrachtet“.¹ Aber hinter diesem Menschen, dem volle Gerechtigkeit widerfährt, tut sich die Zukunft in einer Entsetzen erregenden Weise auf, und hier nun gewinnt diese Schrift, aus dem Blickfeld der Gegenwart, eine unheimliche Kraft. „Nach Plato sollen die Philosophen Führer der Völker sein. Ein Philosoph würde mit Hindenburg nun eben nicht den Thronstuhl besteigen. Nur ein repräsentatives Symbol, ein Fragezeichen, ein Zero. Man kann sagen: Besser ein Zero als ein Nero. Leider zeigt die Geschichte, daß hinter einem Zero immer ein künftiger Nero verborgen steht“.²

Lessing mußte gehen, „eine deutsche Dutzendhochschule für Maschinenbau übernimmt es, mein Dasein nach zwanzig unbesoldeten Dienstjahren zu zerstören“.³ Obwohl eine *venia legendi*, eine Zulassung zum Lehramt an einer deutschen Hochschule im Prinzip überhaupt nicht wieder rückgängig zu machen ist, hat man damals die Entlassung Lessings, dieses bedrohliche Anzeichen der beginnenden geistigen Unfreiheit in Deutschland weithin übersehen. Mit der Entlassung Lessings begann bereits mitten in der Weimarer Republik der Abbau unserer elementarsten Freiheiten sichtbar zu werden. Mit tiefer Bitterkeit schrieb der Philosoph in jenen Tagen: „Es gibt nun aber leider in unserm Deutschland keine Mäzene und keine Behörde, die sich um das Los ihrer schöpferischen Geister kümmert. Sämtliche Dichter und Denker können getrost auswandern oder Selbstmord begehen, unser Ministerium für Kunst, Wissenschaft und Volksbildung würde nichts davon merken“.⁴ Wenige Jahre später war es soweit.

Die eigentliche Bedeutung Theodor Lessings wird durch diesen bemerkenswerten Zwischenfall natürlich nur am Rande berührt. Schon seine frühen Arbeiten, „Schopenhauer, Wagner, Nietzsche“ und die „Wertaxiomatischen Studien“ zeigen eine überaus kritische und sensible Natur, der fast alle kulturellen Erscheinungsformen offenstehen. Eine kleine Schrift, wie der „Fröhliche Eselsquell“, die gleichfalls noch vor dem Beginn des ersten Weltkrieges abgeschlossen wurde, enthält wahre essayistische Kostbarkeiten. Hier finden wir zum Beispiel auch jene Abhandlung über das jiddische Theater in London; in der unlösbaren Verschlingung von Mitleid, Selbstironie und Verstandesschärfe ist mit ihr eine der besten Darstellungen des jüdischen Geistes gelungen. Später haben dann zwei große Werke, „Untergang der Erde am Geist“

1 Lessing, Theodor: Hindenburg. Vorwort v. Maximilian Harden, 1925, S. 16.

2 a.a.O., S. 23.

3 a.a.O., S. 29.

4 a.a.O., S. 28.

und „Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen“ den Ruhm Lessings begründet und ihm einen bleibenden Platz in der Geschichte des deutschen Denkens gesichert. Während der „Untergang der Erde am Geist“ das große Thema seit Schopenhauer und Nietzsche, das Thema von Wille und Vorstellung, von apollinischer und dionysischer Spannung des menschlichen Seins in den Mittelpunkt rückt und damit zu einer scharfen Kritik an der europäischen Intellektualität weiterführt, enthält die Geschichtsphilosophie ohne Zweifel Lessings bedeutendste Leistung. Der Geschichtsmythos des 19. Jahrhunderts, die These, daß der Geschichte ein eigenmächtiger und in ihr selbst angelegter Sinn innewohnt, wird hier in radikaler Weise zerstört. Der Mensch selber rationalisiert die Historie und unterlegt ihr eine Bedeutung, aus der er seine eigene Existenz schließlich gerechtfertigt sehen will. Erst „post festum“, nach den Ereignissen werden diese in Zusammenhänge und Entwicklungsbezüge eingeordnet, die der reinen Wirklichkeit fremd sind. Die Geschichte, so sagt Lessing, „vorfindet nicht den Sinn der Welt, sie gibt ihn“. Somit wird auch der nationalistischen Ideologisierung der Geschichte der Boden entzogen. Dennoch wird der Mensch immer wieder das Chaos der Realität unter umfassende Sinnbezüge stellen, um sich selber die Möglichkeit eines wertgerichteten Lebens zu erhalten. „Ich weiß es genau, die Geschichte ist eine Legende, ein Mythos, eine Lüge. Aber ich glaube auch zu wissen, daß diese Lüge zu den Notwendigkeiten des Lebens gehört“.⁵

Lessings krasser Antirationalismus, der auf Schopenhauer zurückweist, ist oft Gefahr gelaufen, die sinnvollen Möglichkeiten der menschlichen Vernunft zu übersehen. Hier enthält seine Philosophie in der einseitigen Betonung der elementaren und spontanen Daseinskräfte fraglos auch eine bedenkliche Wendung, die man nicht einfach übergehen darf. In dem Ringen um ein wahrhaftiges und sittlich ernstes Leben ist Lessing jedoch einen beispielhaften Weg gegangen. Wie schwer das ist, wie schwer das vor allem in diesem Lande ist, haben wir alle erfahren. Es steckt eine tiefe Wahrheit in seinen Worten: „Die wahre Geschichte Deutschlands ist das Los seiner Bekenner und Offenbarer, Denker und Dichter. Diese Geschichte ist in einem ganz anderen Sinne ewig als die Schlacht bei Tannenberg oder der Friede von Versailles“.⁶ Wenig später heißt es in dem berühmten Briefe an den Reichspräsidenten von Hindenburg, und man darf angesichts der Bedeutung dieser Worte die Stimme

5 a.a.O., S. 34.

6 a.a.O., S. 30.

wieder laut werden lassen, die im August 1933 für immer verstummte: „Aber auch ich darf behaupten, daß nicht mein kleines, dunkles Stück Menschenschicksal hier in Frage steht, sondern auch etwas Symbolisches: Das Los der aufrechten, aufrichtigen Wahrheit im Deutschland der Gegenwart. Wenn man in Deutschland nicht mehr Wahrheit suchen darf, oder wenn man in Deutschland nicht mehr die Wahrheit vertragen kann, dann ist Deutschland eben dahin. Und Fichte und Kant würden sagen: Dann soll Deutschland dahin sein. [...] Das Studium der Geschichte lehrte mich immer nur Eines: Nichts wird geschichtswirklich als der Erfolg. Nichts wird geschichtlich anerkannt als die Macht. Und darum [...] halte ich es mit der Wahrheit, deren Macht längeren Atem hat als alle Geschichte der Schlachten und Staatsverträge“.⁷

Theodor Lessing ist nicht vergessen. Es gibt ein Deutschland, auch wenn seine Stimme heute wieder schwerer vernehmbar wird, das sein Erbe bewahrt.

7 a.a.O., S. 31–32.

8. Schopenhauer und Bahnsen (1956)

In seiner Unzeitgemäßen Betrachtung „Schopenhauer als Erzieher“ versucht Friedrich Nietzsche das Geheimnis der Wirkung des Philosophen zu ergründen: „Ich schildere nichts als den ersten gleichsam physiologischen Eindruck, welchen Schopenhauer bei mir hervorbrachte, jenes zauberartige Ausströmen der innersten Kraft eines Naturgewächses auf ein anderes, das bei der ersten und leisesten Berührung erfolgt.“¹ Schopenhauer ist der Mensch, der in sich selber ruht, der eine volle Übereinstimmung mit sich selbst erreicht hat. „Ich ahnte, in ihm jenen Erzieher und Philosophen gefunden zu haben, den ich so lange suchte. Zwar nur als Buch: und das war ein großer Mangel. Um so mehr strengte ich mich an, durch das Buch hindurch zu sehen und mir den lebendigen Menschen vorzustellen, dessen großes Testament ich zu lesen hatte, und der nur solche zu seinen Erben zu machen verhiess, welche mehr sein wollten und konnten als nur seine Leser: nämlich seine Söhne und Zöglinge.“²

Als Bahnsen im Sommer des Jahres 1856 Schopenhauer zum ersten Male persönlich begegnet, steht er noch ganz unter dem Eindruck der schwersten geistigen Krise seines Lebens. Die intimere Bekanntschaft mit dem Werk des Frankfurter Philosophen konnte nur wenige Monate vorher erfolgt sein, bis zum Jahre 1855 haben wir einen verhältnismäßig lückenlosen Überblick über die innere Entwicklung. Um diese Zeit sieht sich Bahnsen vor unlösbare Fragen gestellt, die Konsequenzen des Denkens laufen ihm davon. Der nihilistische Grundgedanke seiner Philosophie hatte ihn bereits mit 19 Jahren unter allen Zeichen einer elementaren Erkenntnis überfallen, er fühlte sich der Wirklichkeit in einer unerträglichen Weise konfrontiert, in der er den Hegelschen Weltprozeß zu einem unaufhebbaren Gegensatz von These und Antithese umgedeutet hatte; in der Auseinandersetzung mit dem idealistischen Tübinger Professor Reiff war ihm der neue Geist des Materialismus vertraut geworden, er hatte ihn in seine Dialektik einbezogen. Die Argumentation verstrickt sich immer tiefer in Gegensätze, die sie endlos aus sich erzeugt. „Dieser Zauberkreis, in dem uns die Dialektik herumschleudert, scheint undurchbrechbar zu sein und die Versuchung nahezulegen, mit Hegel

1 Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück. Schopenhauer als Erzieher. In: Gesammelte Werke in 23 Bänden, Band VII, München 1922, S. 51.

2 a.a.O.

als einzig Realem diesen ewigen Prozeß des Werdens – die Realität der Dialektik und die Dialektik der Realität festzuhalten. Aber das schließt *eo ipso* aus, daß die arme Seele je zur Ruhe gelange und fordert somit eine Resignation, die der Verzweiflung an aller Erkenntnis gleichkäme.“³ Am 3. Mai 1855 schreibt Bahnsen diesen Satz als *Résumé* in sein altes Kollegheft; wenig früher hatte er in einer kleinen Schrift über Aristoteles formuliert: „Weil sich der Gravitationspunkt den Blicken entzieht, scheint Freiheit der Willkür vorhanden; weil sie ihren Halt, den Kristallisationspunkt, um den sich alle einzelnen Strebensrichtungen ansetzen, nicht kennen, wissen solche Geister auch sich selber darin nicht zu erfassen.“⁴ Nur in der großen, der untergangsbedrohten Haltung, in der ein unbeugsamer Wille zu seiner Verwirklichung drängt, wird noch ein letzter, schmerzlicher, durch sich selbst gehaltener Sinn erkannt.

Im Jugendwerk Bahnsens liegen uns einige der genialsten Manuskripte vor, die das an revolutionärer geistiger Bewegtheit so reiche 19. Jahrhundert hinterlassen hat, voller Unruhe und unbestimmter Erwartung; mit großen Sprüngen eilen die Gedanken ihren äußersten Konsequenzen zu, gehetzt, getrieben, bis an eine Grenze, an der der Mensch vor den Abgründen schaudert. In kurzer Zeit wird die Hegelsche Philosophie ihrer eigenen Selbstaufhebung zugeführt, eine kaum mehr haltbare Position ist erreicht, in der sich das Sein zum Widersinn verkehrt. An Hegel, an der Form seines Denkens wird die Antithese entwickelt: Die absolute Selbstverwirklichung wird durch ihre eigene Triebkraft, sie wird durch den Widerspruch der Zerstörung überliefert. In dem Bannkreis dieser Gedanken scheint sich die Möglichkeit zu verschließen, der sittlichen Aufgabe des Menschen einen Halt zu gewähren; dennoch weiß auch der junge Bahnsen sehr tief darum, daß es eine solche Aufgabe gibt, daß sie unverlierbar gesetzt ist. Die ganze Wirkung der Schopenhauerschen Philosophie wird erst verstehbar, wenn man diese entscheidende Beziehung erkennt: Schopenhauer ist es gewesen, der Bahnsen eine sittliche Selbstverständigung ermöglicht hat, die für seine Existenz von wesenhafter Bedeutung war, ohne die er sie nicht hätte fortsetzen können. Erst nach der Begegnung mit Schopenhauer hat Bahnsen auch für seine eigene Philosophie eine ethische Grundlage gefunden, die es ihm erlaubte, mit ihr zu leben; die absolute Verzweiflung ist gebannt. Wertvolle Ma-

3 Bahnsen, Julius: Kollegbuch über die bei Prof. Reiff in Tübingen gehörten Kollegs mit persönlichen Anmerkungen vom 30.4.1851 bis 3.5.1855. Kollegheft vom 3.5.1855, S. 270. Bahnsen-Nachlaß im Hamburger Staatsarchiv.

4 Ders.: Aristoteles werde als Lehrer des Alexander geschildert und aus diesem Verhältnis nachgewiesen, wieweit darin ein Vorbild für die Aufgabe eines jeden Lehrers liegt, 10.3.1855, S. 8.

nuskripte müssen während dieser Zeit, in der Bahnsen einen überwältigenden Eindruck von den Anschauungen Schopenhauers empfing, durch ihn selbst vernichtet worden sein; sie vermochten vor dieser neuen Wirklichkeit nicht mehr zu bestehen. Der Briefwechsel, den er mit Schopenhauer bis zum Jahre 1860 führt, gehört zu den intimsten Dokumenten der deutschen Briefliteratur, in ihm wird ganz deutlich, wie sehr es hier nicht nur um die Aufnahme einer neuen geistigen Möglichkeit geht, sondern um die nackte Existenz-Errettung, wie sehr ihn Schopenhauer einer heillosen Krise entriß. Später wird in der Autobiographie: „Wie ich wurde was ich ward“ noch einmal das Bild des Frankfurter Meisters in aller Unmittelbarkeit wiederhergestellt. Schopenhauer ist zugleich auch der Mensch im Sinne seiner höchsten Verwirklichung.

Eben deshalb wird man das Verhältnis Bahnsens zu Schopenhauer unter einen zwiefachen Gesichtspunkt rücken müssen. Es geht nicht nur um die Feststellung, was Bahnsens späteres Denken Schopenhauer objektiv zu verdanken hat, wie stark sich der Einfluß der Schopenhauerschen Philosophie in den entscheidenden Denkprozessen nachweisen läßt. Für Bahnsen, dem alle Aussage in der Subjektivität seines Erlebens gründet, fließen die persönliche Begegnung mit Schopenhauer und die objektiven Einwirkungen seiner Philosophie in eins zusammen; selbst in den privatesten Niederschriften vermag er nur mit großer Selbstüberwindung den Trennungsstrich zwischen sich und Schopenhauer zu ziehen. Dieses Verhältnis zu Schopenhauer hält sein Leben fortan umklammert, erst sehr spät wagt er auch vor der Öffentlichkeit ganz er selbst zu sein. Doch ist die Bewertung Bahnsens als Schopenhauerschüler nur sehr bedingt richtig. In dem Augenblick, in dem er seine Auseinandersetzung mit der Schopenhauerschen Philosophie beginnt, sind die entscheidenden Auffassungen seines Denkens bereits geprägt. Die Grundelemente der Realdialektik sind erfaßt, alles, was später kommt, betrifft nur ihre innere Ausgestaltung, ihre Entwicklung zu einem umgreifenden System menschlicher Erkenntnis. Im Gegensatz zu dem kühnen Flug der Jugendmanuskripte geht diese Entwicklung jedoch unter großen Umwegen vor sich, der prägnante Stil der frühen Aussagen läßt nach und weicht einer umständlichen, oft schwer ergründbaren Sprache; neben den elenden äußeren Umständen des Lebens, die Bahnsen erfahren muß, spielt hierbei auch der innere Zwiespalt eine Rolle, die immer wieder auftauchende Frage, ob sein Verhältnis zu Schopenhauer nicht etwa durch seine eigene Arbeit getrübt werden könnte.

Der ethischen Fundierung des Denkens durch Schopenhauer hatte der junge Philosoph bereits mitten in seiner Gewissenskrise vorgearbeitet.

Zwar wird die Frage, wie dem Menschen angesichts der Bewußtwerdung seiner eigenen Fragwürdigkeit noch ein fester sittlicher Halt vermittelt werden kann, nicht beantwortet, aber der Begriff des Mitleids ist bereits in seiner Bedeutung erkannt. In der Doktorarbeit heißt es: „Die Versuche, die Ethik auf der Theorie des Mitleids aufzuerbauen sind nicht die schlechtesten, um eine wahre Immanenz des Sittlichen festzuhalten.“⁵ Aber erst nach der Begegnung mit Schopenhauer wird das sittliche Selbstbewußtsein wahrhaft zurückgewonnen und eine Grundlage geschaffen, die dem Leben auch inmitten seiner existentiellen Verlorenheit Halt und Würde gibt. In ein *privates* Manuskript mit dem Titel „Ethische Vorfragen“ trägt Bahnsen am 6.7.1871 folgende Bemerkung ein, indem er jedes einzelne Wort unterstreicht: „Die Leidensseite des Daseins ist somit das Quellgebiet aller ethischen Relationen – und nur das leidende Individuum ist das Objekt aller wahrhaft ethischen Tendenzen. Das ist der Grundgedanke, den wir von Schopenhauer herübernehmen.“⁶ Es ist das Verdienst des Meisters, der Ethik wieder ein festes Fundament in einer Zeit gegeben zu haben, in der die bisher weitgehend selbstverständlichen sittlich-religiösen Bindungen einem unaufhaltsamen Zerfallsprozeß unterliegen. In dem gleichen Manuskript, in dem in einer 80 Seiten umfassenden Niederschrift die entscheidende Auseinandersetzung mit der Schopenhauerschen Ethik vollzogen wird, weist Bahnsen auf diese besondere Leistung des Philosophen hin, daß er es sich hat „angelegen sein lassen, der Ethik eine metaphysische Basis zu retten vor einem Zeitalter, dessen weitüberwiegende Mehrzahl die bloß religiöse Autorität eines theistischen Statutarismus nicht mehr respektiert.“⁷ Aber hier taucht die Frage auf, wie es möglich sein kann, eine reine Mitleidsethik, deren Sinn durch die Leidensminderung umrissen wird, in einem individualistischen System zu behaupten. Das große Thema der Auseinandersetzung ist angeschlagen, ist es doch Bahnsen, der diesen einen Schopenhauerschen Willen in unendlich viele Teile zerschlägt. „Eine Philosophie“, so lehrt uns die Niederschrift, „welche es überhaupt noch nötig findet, auf ethische Probleme sich einzulassen, welche nicht wie der blanke Materialismus darauf verzichtet, wird es sich auch gefallen lassen, an ihrem ethischen Teile eine ihrer grundwesentlichen Proben zu bestehen. Insofern wiegt also der Einwurf nicht

5 Ders.: Versuch, die Lehre von den drei ästhetischen Grundformen genetisch zu gliedern nach den Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Psychologie. In: Schreibmaschinenabdruck von Bahnsens Doktorarbeit, 1853, S. 47.

6 Ders.: Ethische Vorfragen, die metaphysischen Bedingungen zu einer wirklichen Ethik, 29.6.1871 bis 6.4.1877, Eintragung vom 6.7.1871.

7 a.a.O.

ganz leicht, welchen man streng pluralistischen Systemen gemacht hat, sie müßten sich schließlich außerstande erweisen, ein haltbares Fundament für die Aufstellung ethisch wirksamer Prinzipien zu gewinnen. Uns aber, die wir an Schopenhauer anknüpfen, ist dies um so mehr die allernächste Vorfrage, als auch die Ethik des Meisters auf einem eminent monistischen Boden erbaut worden, – als sich mithin zwiefach fragt, ob nach Verlassen dieses Baugrundes noch soviel Gemeinsamkeit des metaphysischen Materials übrig bleibt, daß von einem Aus- und Weiterbau im Sinne einer kontinuierlichen Fortsetzung überhaupt noch werde die Rede sein können.“⁸ Diese Frage, ob „die Dignität des Mitleids als ethischen Urgefühls mit Schopenhauers Auffassung des *principium individuationis* zu stehen und zu fallen scheint“,“⁹ hat Bahnsen tief bewegt; in einem bedeutsamen geistigen Entwicklungsprozeß wird das zentrale Element der Schopenhauerschen Ethik schließlich dem metaphysischen Individualismus eingefügt. Wo uns auch immer ein Blick in diese Auseinandersetzung gewährt wird, haben wir Gelegenheit zu einer ganz unmittelbaren Begegnung, das ruhelose Suchen kreist schließlich immer wieder um diese eine Frage, wie sich im Sittlichen der Sinn einer so grausam fragwürdigen Existenz begründet. Hier kommt es oftmals, in dem vollen Bewußtsein, was es gerade in diesem Zusammenhang doch Schopenhauer zu danken gilt, zu einer herben Kritik: „Schopenhauer denunziert gelegentlich den Standpunkt Spinozas als einen im Grunde ethiklosen – aber genau zugesehen haftet seiner eigenen Darstellung ganz dasselbe Gebrechen an“¹⁰, heißt es in einer Bemerkung über den Schopenhauerschen Monismus, die wir in einem Manuskript, dessen Titel verloren gegangen ist, unter dem Datum des 25. Dezember 1865 nachlesen können. „Das Leiden ist die dem Sein gleichwertige $\iota\epsilon\div\acute{\alpha}\iota\beta$, welche die Identität des *esse*, des *operari* und des *pati* in denselben Kreis unerbittlicher Unabänderlichkeit einschließt. Damit ist die Gewissensqual nicht aus der Welt geschafft.“¹¹

Die tatsächliche Veränderung, die Bahnsens Denken durch die Schopenhauersche Ethik erfährt, kann nicht in Zweifel gezogen werden. Fraglich jedoch erscheint es bereits, wie weit durch den Willensbegriff ein völlig neues Element in seine Vorstellungswelt eintritt. In der materialistischen Tübinger Periode des Philosophen nimmt der Begriff der

8 a.a.O.

9 a.a.O.

10 Ders.: Manuskript, unvollständig und ohne Titel, allgemein philosophischen und ethischen Inhalts, vom 8.11.1865 bis 31.8.1867, Eintragung vom 25.12.1865.

11 a.a.O.

„Kraft“ eine besondere Stellung ein, er wird von ihm auf eine höchst eigentümliche Weise in seine nihilistische Dialektik verarbeitet. Der objektive Zusammenhang zwischen diesen beiden Begriffen in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, der ihnen beiden zugrunde liegende Versuch einer dynamischen Interpretation des Lebensprozesses, ist nicht zu verkennen. Die innere Entwicklung Bahnsens macht es zudem deutlich, daß er den Willensbegriff an sich ohne jede Schwierigkeit seinem bisherigen Denken einfügt; Kraft und Wille standen auch vorher schon für ihn eng nebeneinander. Jetzt aber wurde dieser Begriff des „Willens“ in einem pessimistischen Weltbild von großartiger Form und Geschlossenheit vorgetragen, – es wundert nicht, daß er von nun an eine entscheidende Stellung im System gewinnt. Sehr bald vollzieht sich aber gerade in der Auseinandersetzung mit diesem Schopenhauerschen „Willen“ eine Wendung, die überzeugend deutlich werden läßt, daß Bahnsen nur für ganz kurze Zeit die neue Philosophie in ihrer Gesamtheit akzeptiert, der Willensbegriff erfährt eine tiefgreifende Veränderung, während die wesentlichen Positionen seines früheren Denkens fast alle erhalten bleiben. Der Einfluß Schopenhauers, der in seiner subjektiven Bedeutung überhaupt nicht überschätzt werden kann, kommt objektiv nur innerhalb enger Grenzen zur Wirkung. Sofort beginnt Bahnsen die in Schopenhauers Denken aufbewahrte Erlösungsmöglichkeit in Frage zu stellen, die antiidealistische Tendenz seines früheren Philosophierens setzt sich in vollem Maße wieder durch, wie überhaupt das materialistische Erbe eine verwandelte Bedeutung auch weiterhin behält; die Grundform der dialektischen Erkenntnis bleibt völlig unberührt. Es ist jedoch festzustellen und sehr bemerkenswert, daß der metaphysische Individualismus erst in dieser Auseinandersetzung mit dem Schopenhauerschen Willensbegriff zu seiner Selbsterfassung gelangt; mit ihr beginnt zunächst eine neue und aufgewühlte Periode schöpferischen Denkens, die Bahnsen niemandem einzugestehen wagt. Die ersten bedeutenden Manuskripte, die in ihr entstehen, hat Anselm Ruest im XIX. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft in feinsinniger Weise analysiert; sie verdienen es, einem philosophischen Leserpublikum gedruckt vorgelegt zu werden. Für die weitere Entwicklung der Philosophie bleibt es jedoch bezeichnend, daß in ihr immer wieder der Versuch erkennbar wird, Schopenhauer selbst diese zum Teil völlig andersgearteten Elemente der Vorstellung zu unterscheiden; Bahnsen will sich als Vollender des Schopenhauerschen Geistes sehen. Ein zusammenhängendes Studium der ungedruckt gebliebenen Manuskripte, die sich wohlverwahrt in der Hamburgischen Staatsbibliothek befinden, macht dies vor allem offenbar.

Im Hinblick auf seine besondere Aufgabe der Entwicklung einer individualistischen Willensmetaphysik schreibt Bahnsen in sein Manuskript „Neue Metaphysische Grundlegung zur Charakterologie“ am 14. April 1870: „Der Constanzbegriff in seiner vollen Strenge genommen schließt das Nichtgewordensein schon ein. Ewige Strebungen müssen es sein, die in dem vergänglichen Thun sich offenbaren – und die Beredsamkeit, mit welcher Schopenhauer das *semper idem aliter* in allem historischen Werden und Fortschreiten noch kurz vor seinem Tode darlegte, bürgt vollends dafür, daß auch der Meister selber die Beständigkeit der individuellen Besonderheiten über die Lebensdauer des einzelnen Individuums hinaus hat behaupten wollen.“¹² Später, als in der Polemik gegen Eduard von Hartmann die Frage der Nachfolgeschafft der wahren Schopenhauerschen Philosophie gestellt scheint, bekennt er in der Niederschrift „Wille und Gefühl“ am 12.12.1878 vor sich selbst: „Dem Herzenspessimismus eines Schopenhauer hatte E. v. Hartmann ja nur deshalb seinen Kopfes pessimismus gegenüber stellen können, weil er vom allein consequenten Willensmonismus abgefallen war und neben den Willen die Idee mit gleicher Dignität gestellt hatte.“¹³ Wenige Zeilen weiter heißt es dann: „Eine innere Resonanz seiner realdialektisch in Selbstentzweiung selbstgeschaffenen Hemmungen muß vom Wesen des Willens als solchem unzertrennlich sein und deshalb in seinen Begriff mitaufgenommen werden: so lautet eine der Urforderungen der Willensmetaphysik, mit welcher auch deren erster Urheber sich *implicite* von Anfang an einverstanden erklärt hat.“¹⁴ Bahnsen sieht sich hier also selbst als den allein folgerichtigen Fortsetzer der Schopenhauerschen Willensphilosophie, obwohl doch gerade er ihren Monismus am schärfsten in Frage gestellt hatte. Noch präziser wird diese Ansicht, daß die Grundlagen seines gesamten Denkens bereits von Schopenhauer vorgebildet worden seien, in dem bereits zitierten Manuskript „Ethische Vorfragen“ zum Ausdruck gebracht. Bahnsen weist hier darauf hin, daß er sich gerade dadurch, indem er sich als Vertreter der „reinen Willensmetaphysik“ einführt und „als solcher Schopenhauer näher bleiben will“ das Recht nimmt, „alles das herauszukehren und systematisch zu verwenden, was im reinen Willenswesen als solchem schon die Anerkennung einer Vielheit impliziert.“¹⁵ Stillschweigend wird vorausgesetzt,

12 Ders.: Neue metaphysische Grundlegung zur Charakterologie, vom 14.4. bis 2.5.1870, Eintragung vom 14.4.1870.

13 Ders.: Wille und Gefühl, 12.12.1878 bis 20.2.1879, Eintragung vom 12.12.1878.

14 a.a.O.

15 Ders.: Ethische Vorfragen, die metaphysischen Bedingungen zu einer wirklichen Ethik, 29.6.1871 bis 6.4.1877.

daß damit auch alle Elemente seiner eigenen Auffassung bereits *implicit*e bei Schopenhauer vorhanden sind und nur entbunden werden müssen. Das Recht auf die genuine Nachfolge ist gesichert. In dem Manuskript „Pseudo-Scholastika“ wird schließlich am 22.12.1872 das Verhältnis zu Schopenhauer am deutlichsten charakterisiert: „So erscheint es als das metaphysische Verdienst Schopenhauers, dem rein subjectivistischen Idealismus sich dadurch entrissen zu haben, daß er an dem Willen jenes *punctum saliens* packte, welchem das schlechthin Subjective ein ebenso schlechthin objektives Element enthält und umgekehrt ein schlechthin Objectives in unmittelbarer Einheit mit dem Subject steht. Was er auch als das Wunder ἀβυσσὸς ἐαυτοῦ der Einheit des wollenden und erkennenden Ich und als das Paradoxon der unmittelbaren Objectität stehen ließ.“ Die eigene Aufgabe kann nur darin bestehen, „mit pietätvollem Nachdenken seiner Vorgedanken“ das Räthsel des Widerspruches weiter zu ergründen, – „und dazu mein Scherflein beisteuern zu können war meine Hoffnung, als ich einerseits aus der Weite des All-Einen und seiner Unendlichkeit einlenkte in die übersehbaren Engpässe des Individualismus, welcher als solcher mit endlichen Factoren operiert, und andererseits mich hinauswagte in die Domäne des Antagonisten mit meiner Realdialektik.“¹⁶

Wer einen Überblick über die gesamte Entwicklung Bahnsens gewonnen hat, ist immer wieder überrascht, wie selten sich der Philosoph Rechenschaft ablegt über die tatsächlichen Voraussetzungen seines Denkens; nach der Begegnung mit Schopenhauer scheint für ihn alles Vergangene weitgehend ausgelöscht zu sein, nur an Schopenhauer, so möchte er uns glauben machen, habe sich der Beziehungsreichtum seines Geistes entfaltet. „Als Verehrer Schopenhauers“, so führt sich der Baron Dumont am 16.4.1877 in einem Briefe bei Bahnsen ein, „und als einer, der in Ihnen den berufensten und bedeutendsten Anhänger dieses Philosophen hochschätzt.“¹⁷ Bahnsen läßt diese Charakterisierung in seinem Antwortschreiben unwidersprochen, er widerspricht auch nicht, als der gleiche Dumont ihm am 24. Juni desselben Jahres schreibt: „Ihre Realdialektik verhält sich zu Schopenhauers Willen, wie dieser zum Kantschen Ding an Sich.“¹⁸ Mit Genugthuung nimmt er vielmehr diese Einschätzung hin. Der „treudankbare Schüler“, wie er sich selbst in einem Briefe an Schopenhauer am 19.8.1860 bezeichnet, vermag sich

16 Ders.: Pseudo-Scholastika, 19.12.1872 bis 23.12.1872, Eintragung vom 22.12.1872.

17 Du Mont, Emmerich: 46 Briefe an Bahnsen vom 16.4.1877 bis 23.11.1881, Brief vom 16.4.1877.

18 a.a.O., Brief vom 24.6.1877.

auch später kaum in einer anderen Rolle zu sehen; als er Gwinners Biographie 1878 in der „Jenaer Literaturzeitung“ rezensiert, bezeichnet er sich als „entschiedensten Anhänger“ des Meisters. Seiner Lehre gegenüber verwandelt sich die nihilistische Dialektik in „eine Spezialerörterung der Frage: Wohin führt die Selbstverneinung des Willens? Was für ein Ergebnis gewinnen wir, wenn wir gleichzeitig in metaphysischer und ethischer Beziehung die asketische Doktrin einer Kritik unterwerfen? ... Der natürliche Ausgangspunkt ist hierbei wieder die Selbstentzweiung, welche Schopenhauer als dem Willen wesentlich nachweist.“¹⁹ Schopenhauer hält ihn umklammert, Stück um Stück muß er ihm sein eigenes Denken entreißen, die Gewalt dieses Genius droht ihn zu ersticken. Nur selten, und vorwiegend in den späteren Lebensjahren, vermag er seine eigene Stellung objektiv zu sehen, aber auch dann gelingt ihm kaum eine freie und unbeschwerte Aussage. Hegel hatte sein Menschentum nicht berührt, er hatte ihn nicht davor bewahren können, in einen Abgrund ohne Ende zu gleiten; Schopenhauer war es, dem sich sein Leben „aus der Fülle eigensten Willensbewußtseins zugewandt hat.“ So wird es von ihm selber am 9.10.1876 formuliert. Die innere Souveränität wird nie zurück gewonnen, auch dann nicht, als sie nach der Auseinandersetzung mit Eduard von Hartmann so sehr erstarken konnte. Schopenhauer hat Bahnsen erdrückt, aber nicht etwa deswegen, weil es ihm schließlich doch an der genügenden Originalität gefehlt hätte, die das Wesen eines großen Denkers ausmacht, sondern weil er sich in seiner tiefen inneren Vereinsamung in einem ganz einzigartigen Bewußtsein der Treue zu diesem Manne gehalten fand, der die Berührung durch die Hand des Todes im letzten Augenblick von ihm abgewandt hatte.

Nur an wenigen Stellen wird Hegel der Dank abgestattet, den Bahnsen ihm tatsächlich schuldet. Am 26.5.1870 heißt es in der „Neuen Metaphysischen Grundlegung zur Charakterologie“: „Also auch mir concreszieren Schopenhauer und Hegel wie zwei Hälften zur vollen und ganzen Wahrheit. Aber nicht die Idee entnehme ich von jenem, sondern die Realität des Widerspruchs, die Wirklichkeit der wechselseitigen Selbstaufhebung, jene objektive Dialektik, die schon Kant in seinen negativen Größen hat.“²⁰ Fast selbstquälerisch klingt es, wenn Bahnsen am 25.12.1868 in dem Manuskript: „Das Eine und das Viele. Wider die fal-

19 Bahnsen, Julius: Kritik über Eduard von Hartmanns Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, Eduard von Hartmanns „Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“ und Wilhelm Gwinners „Schopenhauers Leben“. In: Jenaer Literaturzeitung, Nr. 23, 1878.

20 Ders.: Neue metaphysische Grundlegung der Charakterologie, 14.4.1870 bis 2.5.1870, Eintragung vom 26.5.1870.

schen Dialektiker“ schreibt: „So wird denn auch hier der Scharfsinn zum Stumpfsinn. Freilich an Verkläuserungen fehlt es bei Schopenhauer nicht, welche die Nacktheit solcher logischen Willkür mit transcendentaler Keuschheit bekleiden sollen, aber das einfache, unverkünstelte Denken das bei Worten sich auch gern etwas vorstellen mag, weiß nichts anzufangen mit Vernehmungen wie: Der Wille als Ding an sich ... ist Einer, jedoch nicht wie ein Object Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird, noch auch wie ein Begriff Eins ist ... Unfaßbare Unterscheidungen. Die Unmöglichkeit, in solchen Wolkengebilden festen Wohnsitz aufzuschlagen verrät sich überall ... denn das läßt sich dem Hegel doch nicht bestreiten, daß jedes dieses ein anderes voraussetzt und somit eine Vielheit impliziert.“²¹ Nicht nur die Dialektik, sondern auch das Prinzip des Individualismus wird schließlich auf Hegel zurückgeführt. Nur wenige Tage vor seinem Tode, am 28.11.1881, trägt Bahnsen dann eine Randbemerkung in sein Handexemplar der „Realdialektik“ ein, die nur schwer leserlich ist. Sie beginnt mit den Worten: „je länger, je mehr“, – dann zerfließen die Zeilen, aber ein kurzer Abschnitt bleibt doch zu entziffern: „daß Hegel [in] seinen eigentlichen Intentionen auch mir ungleich näher gestanden als ich bisher habe anerkennen mögen.“²²

Schopenhauer aber ist der Mensch, der vor einer Welt von Feinden bestanden hat. In ihm hat der sittliche Charakter seine volle Verwirklichung erfahren. Nietzsche hat diesen Eindruck in vollendeter Weise nachgezeichnet. „Es muß die Menschheit“, so schreibt Bahnsen in einem kleinen Manuskript, ‚Ant-Elpidisches‘, „doch den tapferen Geistern Dank wissen als für eine Befreiung endlich einmal dem Elend des Daseins ins Angesicht zu schauen. Männer wie Schopenhauer ..., sie hatten jenen zaghaften Rationalismus hinter sich, dessen mißverständene Teleologie ohne Theologie nicht meinte, fertig werden zu können.“ Angesichts eines solchen sittlichen Vorbildes scheidet er sich nicht nur mit scharfer Aussage von Stirner, – seinen „grundstürzenden Tendenzen“, welche die Kraft ihres Vorgehens einem Axiom entnehmen, das von ihm als ultra-individualistisch und „atomistisch alle sittlichen Bindemittel zerstäubend“²³ erkannt wird, als „absolute Selbstgeltung des Einzelnen“ (Manuskripteintragung vom 29.6.1871, „Ethische Vorfra-

21 Ders.: Das Eine und das Viele, 23.12.1868 bis 31.12.1868.

22 Handschriftliche Randbemerkung. In: Ders.: Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt – Princip und Einzelbewährung der Realdialektik, Band I, Berlin 1880, 2. Aufl. Berlin 1882, in Verbindung mit der posthumen Veröffentlichung des Bandes II in Leipzig.

23 Ders.: Ethische Vorfragen, die methaphysischen Bedingungen zu einer wirklichen Ethik, vom 29.6.1871 bis 6.4.1877, Eintragung vom 29.6.1871.

gen“) –, sondern er verfolgt vor allem die charakterliche Haltung aller derer, die sich auf Schopenhauer berufen. Nicht ohne bitteren Unterton wird die Abgrenzung zu Nietzsche vollzogen, in einer Niederschrift „Zur Verständigung über den heutigen Pessimismus“ unter dem Datum des 9.5.1881, die später von dem verdienten Rudolf Louis zusammen mit den Tagebuchblättern veröffentlicht worden ist: „Leider dürfen sich die Jünger Schopenhauers nicht verhehlen, daß einer der Genialsten aus ihrer Mitte auf Abwege sich hat verleiten lassen. Wir meinen jenen, der sich nur noch in dem vagen Taumel eines wieder metaphysiklos gewordenen Skepticismus herumtreibt ..., auch ein Antilogiker, aber einer, der für seine Dialektik den Halt nicht fand, welchen trotz alledem und alledem selbst eine noch so unerwünschte Realität gewährt.“²⁴ Nietzsche ist der Vertreter eines „praktischen Nihilismus“; noch schärfer wirkt die Distanzierung von Eduard von Hartmann, der als entlarvter Sophist bezeichnet wird, „dem es niemals wahrhaft Ernst gewesen ist um seine Behauptungen.“ Kein Zweifel, das Vorbild verpflichtet, wer sich auf Schopenhauer beruft, muß sich durch Taten rechtfertigen können, er muß seinen eigenen Weg in sittlicher Unbedingtheit gegangen sein. „Nichts“, so heißt es in denselben Blättern, „erregt so intensiven geistigen Ekel als wenn wir irgendwo eine Karikatur unserer eigenen Grundanschauungen ausgestellt finden.“²⁵ Wo auch immer Schopenhauer eine Ehrung findet, da wird sie von Bahnsen in seinen Niederschriften mit voller Genugtuung vermerkt, selbst dann, wenn sein persönliches Interesse in keiner Weise im Spiel sein konnte. Die ganze Tiefe dieser Gefühlsbeziehung wird aber erst in einer kleinen Reihe von Gedichten angerührt, die während eines Frankfurter Aufenthaltes im Jahre 1877 entstanden sind. Kaum mehr als vier Jahre vor seinem Tode hatte der vereinsamte Mann das Grab seines Lehrmeisters aufgesucht, um an ihm den großen Augenblick seines Lebens noch einmal zurückzurufen.

*Verflattert, welk, von dem Akazienbaum
Des Nachbargrabes liegt – man sieht es kaum –
Ein Blättchen hier und da, gelb und verdorrt
So ziehst verwehte Herzen her an diesen Ort.*

24 Ders.: Zur Verständigung über den heutigen Pessimismus, Eintragung vom 9.5.1881. In: Ders.: Wie ich wurde was ich ward, hrsg. von Rudolf Louis, München 1905. Neu hrsg. von Anselm Ruest, Leipzig 1931. Die veröffentlichte Autobiographie ist unvollständig, da mehrere Kapitel des Manuskripts fehlen.

25 Ders.: Wandlungen in meiner Stellung zu Eduard von Hartmann. In: ders.: Wie ich wurde was ich ward (s. Anm. 24), Zitat aus den nicht veröffentlichten Teilen des Manuskripts vom 11.11.1877.

Keine Ruhe kennt diese Erde für die Unruhe des Geistes, für das endlose Verlangen nach nie erreichbarer Selbstgewißheit, – aber in diesen Stunden spürt Bahnsen Heimat, Aufbewahrtsein, eine Verbindung, die der Tod nicht zerreißen kann. „Bei ihm nur bin ich zu Haus.“

Ohne Schopenhauer wäre Bahnsens Leben vielleicht vor der Zeit zerbrochen, früh verblutet an den großen Fragen des Seins, dessen Abgründe sich ihm schon mit der Morgenröte geöffnet hatten; er hatte einen Blick in das Dunkel getan, das ihn immer wieder rief, um ihn in die Tiefe zu ziehen. Schopenhauer hat seinem Dasein den Halt gegeben, die Festigkeit einer sittlichen Erkenntnis, um deretwillen es sich zu leben lohnt, er wußte darum, aber er vermochte sie nicht auszusagen. Schopenhauer wird auch zum Vorbild, an dem er sich in den schwersten Stunden immer wieder aufrichtet. Die Grundgedanken von Bahnsens Philosophie aber stehen weitgehend fest, bevor er jemals dem großen Einsiedler begegnet war; Schopenhauer überlagert sie, er deckt sie immer wieder zu. Der Preis, den Bahnsen für diese Begegnung zahlen mußte, konnte nicht höher sein: Er hat die Errettung aus einer innersten Not mit dem Verlust seiner Wirkung, mit der Verkennung seiner wahren Stellung in der Geschichte der Philosophie beglichen. Spät erst findet Bahnsen zu seiner eigenen Freiheit zurück, nach langen, tastenden Jahren der Unsicherheit in seinem öffentlichen Auftreten, in denen er sich kaum zu sich selbst bekennt. Nun aber hat auch das Leben in der hinterpommerschen Verbannung bereits schwer an ihm gezerrt, kaum eine der Wunden will recht vernarben; es hat immer wieder nach ihm gegriffen, um ihn auszulöschen. Stil und Gedanke finden in diesen späteren Jahren nie wieder die geniale Unmittelbarkeit des Anfangs, die ungeheure Konsequenz, mit der der Jüngling Hegels Philosophie benutzt, um die Sinnlosigkeit des heraufdämmernden Zeitalters darzutun. Durch ihn hatte die Philosophie der Dialektik ihre radikalste Position erreicht, die hegelianische Linke eine äußerste Möglichkeit gewonnen; der Erwartung einer bevorstehenden absoluten Verwirklichung wird die Erkenntnis entgegengesetzt, daß die Entwicklung der Geschichte die Bewußtwerdung ihrer eigenen Nihilität zum Ziele hat. „Der Mensch ist nur ein sich bewußtes Nichts“, aber erst der Mensch dieses 19. Jahrhunderts darf ganz darum wissen, für ihn bleibt diese bewußteste Form der Verlorenheit aufbewahrt. Später erscheint manches abgemildert und seltsam verschlungen, ein skurriles Element gewinnt die Oberhand. Dennoch gelingt es Bahnsen auch jetzt noch, die Fragwürdigkeit eines Zeitalters, das sich vor gänzlich neue Tatsachen des Lebens gestellt sieht, ohne die Formen zu entwickeln, die für ihre Sinnbewältigung notwendig sind, in

einer Philosophie zu fassen, die seine Bedeutung erst heute erkennbar werden läßt; seine Stimme wird wieder hörbar werden.

Am 14.1.1866 schreibt Bahnsen in ein Manuskript, dessen Titel nicht mehr aufgefunden werden kann: „Das eigentlich Intuitive ist aber auch das eigentlich Reale, – Das Zero ist der eigentliche Kern und Keim alles erscheinenden Daseins, das wahre Ansich der Dinge, aber nicht ein Ding an sich.“²⁶ Die Welt ist aus dem Nichts gezeugt, es ist der Sinn ihrer Evolution, daß sie im Bewußtsein zu sich selber kommt, um ihre eigenen Kinder zu verschlingen, die Stunde des Anfangs ist für immer vergangen. Wenige Jahre später aber heißt es in einer privaten Arbeit, der Neuen Metaphysischen Grundlegung zur Charakterologie: „Dagegen der Wille ruhet nimmer, ob auch das Wollen schlummert, und mit einer ihm selber vermuthlich entgangenen Doppelbeziehung sprach Schopenhauer von einem metaphysischen Bedürfnis, denn was er als solches uns kennen lehrte, ist das wahrhaft unersättliche – in ihm brennt ein nimmer zu stillender Durst nach Wahrheit und nach Versöhnung in und mit der Wahrheit.“²⁷

26 Ders.: Manuskript, unvollständig und ohne Titel, allgemein philosophischen und ethischen Inhalts, 8.11.1865 bis 31.8.1867, Eintragung vom 14.1.1866.

27 Ders.: Neue methaphysische Grundlegung zur Charakterologie, 14.4.1870 bis 2.5.1870. Siehe auch Bibliographie und Vorwort zu Band 5 dieser Werkausgabe.

9. Gustav Landauer

Einleitung zu „Aufruf zum Sozialismus“ (1967)

„Post bellum, ante bellum, in bello“¹, dieses Wort Gustav Landauers kann auch über sein Leben gesetzt werden; nach dem Krieg, vor dem Kriege, im Krieg. Am 7. April 1870 zu Karlsruhe als Sohn einer bürgerlichen Familie zur Welt gekommen, in „indifferenter Umwelt“², seiner eigenen Aussage nach, aufgewachsen, ist die Rebellion gegen die bürgerliche Gesellschaft früh nachzuweisen. Der ungewöhnliche Schüler, der mit dem Fichte-Preis seines Gymnasiums ausgezeichnet wird, bricht die Brücke zum Vater und zu seinen Lehrern bald ab und wird schweren seelischen Belastungsproben unterworfen. Chaotisches ist in ihm, wie er auch später das Chaotische in die Nähe des Schöpferischen rückt; er erfährt die Widersprüche einer Gesellschaft, deren innere Leere ihm nicht entgeht. „Die produktive Natur holt ihre Gaben an die Menschheit aus dem Volk hervor, das sie gesammelt in sich trägt, sie gräbt sie in wilder Not aus der Wüstheit heraus“³, heißt es nach vielen Jahren; der Mensch des Geistes sei in der Wüste. Die Schule läßt den reifenden Jungen ganz unberührt, sie „bedeutete mir nur eine Abwechslung von nervöser Gespanntheit und Erschlaffung und einen ungeheuerlichen Diebstahl an meiner Zeit, meiner Freiheit, meinen Träumen.“⁴ Die ersten großen Erlebnisse vermitteln Spinoza, Nietzsche und Schopenhauer, zudem Wagner, unter den Bedingungen steigender Vereinsamung. Dieses Bildungserlebnis teilt der junge Landauer mit den begabtesten und empfänglichsten Weggenossen seiner Generation. Vor allem jedoch wirkt Ibsen auf die entscheidenden Reifejahre ein, auf eine Weise, die in hohem Maße charakteristisch bleibt: „Ibsen war es, der mich mit faszinierender Gewalt zwang, die reale Grundlage, die Gesellschaft und ihre Häßlichkeit nicht zu ignorieren, sondern ihr den Aufruhr und Kampf des Einzelnen entgegenzustellen... Ich war Anarchist, bevor ich Sozialist wurde“, so wird es in einem Rückblick niedergeschrieben, „daher kam es, daß ich einer der wenigen bin, die ihren Weg nicht über die Sozialdemokratie genommen haben. Ich bin allzu früh mit Ekel gegen das Ganze gefüttert worden.“⁵

1 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, hrsg. von Martin Buber, 2 Bände, 1929, 2. Band, S. 243.

2 a.a.O., S. 253.

3 Landauer, Gustav: Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum, Potsdam 1921, S. 256.

4 Landauer, Gustav: Vor Fünfundzwanzig Jahren. In Rechenschaft, 1919, S. 145.

5 a.a.O., S. 146 und 147.

Nach dem Abitur verläßt Landauer Karlsruhe, um Philosophie und Germanistik zu studieren. Das Studium wird jedoch nicht abgeschlossen; auch ein späterer Plan, ein Medizinstudium aufzunehmen, mißlingt. Vielmehr zieht Berlin, das nach 1870 neben München fast alle unintegrierbaren Kräfte aufnimmt, den jungen Studenten unweigerlich in seinen Bann. Hier findet er Menschen, die das Leben im kaiserlichen Deutschland nicht aushalten können oder denen es unheilbare Wunden geschlagen hat; hier findet er auch den Anarchismus in allen Formen und jeglicher Observanz. Zunächst wird nach eigener Aussage Johann Most, der von New York aus durch seine Forderung nach direkter Aktion auf Deutschland einzuwirken sucht, zum faszinierenden Vorbild, wenn auch nur für kurze Zeit. In Berlin lernt Landauer Benedikt Friedländer kennen, einen der unabhängigsten und intelligentesten Köpfe des Anarchismus, dessen Marxkritik tiefe Spuren hinterläßt; hier kommt es zu einer tiefempfundenen Freundschaft mit Moritz von Egidy, einem preußischen Offizier, der sich aus der Kaste losgerissen hatte, um die „Einung der Menschheit“ vorzubereiten. Diese erste, durch ständigen Kampf, durch manifestierendes Rebellentum gekennzeichnete Periode der Landauerschen Entwicklung deckt sich weitgehend mit seiner redaktionellen Tätigkeit an der Zeitschrift „Der Sozialist“, die von 1891 bis 1899 andauert, bis das Organ, wie er sagt, zu Tode gehetzt wurde.

Die Jahre von 1891 bis 1899 sind somit Jahre einer aufreibenden politischen Tätigkeit in der nach amerikanischen Proportionen wachsenden Stadt mit ihren unüberbrückbaren, schrillen Gegensätzen; der protzenden Bourgeoisie des Wilhelminismus und den Wärmehallen der Erniedrigten und Beleidigten, dem Hochmut der Militärs und der Hoffnungslosigkeit in den Obdachlosenasylen. Hier kommt es auch zu den ersten, bitteren Beobachtungen des Volkscharakters, bei den Tumulten in Moabit und am Friedrichshain; Landauer sieht, wie das Volk sich schlagen läßt ohne Widerstand zu leisten oder auch nur ein Gesetz zu brechen, wie es sich selber schlägt. Viel später, schon in der Gewißheit der verlorenen Revolution von 1918, bricht das wieder auf: „Pfui Teufel, die Deutschen! Es ist noch nicht einmal wie 1848, und von 1789 keine Rede. Ein Volk, das erst den Zusammenbruch besorgt, und dann in der alten Weise mit Krieg, Lüge und sentimentalem Gewinsel weitermacht! Es ist alles, alles verdorben, was die paar Kühnen in den ersten Novembertagen begonnen haben.“⁶

6 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, 2. Band, S. 376.

Im November 1893 wird Landauer zum ersten Mal zu zwei Monaten Gefängnis wegen Aufreizung zum Ungehorsam gegen die Staatsgewalt verurteilt; kurz darauf erhält er eine Zusatzstrafe von 9 Monaten, die er in Sorau verbüßt. 1896 erfolgt eine neue Verhaftung. 1897 steht er wieder vor Gericht, wird jedoch mangels an Beweisen freigesprochen. 1899 kommt es zu einer Verurteilung zu 6 Monaten Gefängnis und zur Einweisung nach Tegel. Sowohl auf dem internationalen Sozialistenkongreß in Zürich im Jahre 1893, wo ihn Bebel öffentlich als Regierungsspitzel verdächtigt und es zur physischen Mißhandlung kommt, wie auch auf dem Londoner Kongreß im Jahre 1896 ist Landauer anwesend; er erlebt, wie die Anarchisten ausgeschlossen werden. In detaillierter Form berichtet er über die Kongresse; die psychologischen Detailstudien über die Führer der Arbeiterbewegung sind bemerkenswert. Auch in diesen Jahren, in denen ihn Agitationsreisen immer wieder in die Provinz führen und die politischen Aufgaben ganz in Anspruch nehmen, ist der für Landauers Charakter so überaus kennzeichnende Wechsel von höchster Aktivität und weltabgewandter Meditation bemerkbar, dem Hineinkriechen in sich selbst, der Senkung des Lots in die eigene Tiefe. 1893 erscheint der erste Roman, „Der Todesprediger“, in dem bereits entscheidende Elemente des späteren Denkens enthalten sind, das Suchen nach einem Geistverständnis als Ausgangspunkt aller Erneuerung. Vom Gefängnis heißt es 1899: „Ich habe da innen früher einsame Wonnestunden ohnegleichen erlebt, und die Kraft des Leids hat sich mir erprobt. Und was Erinnerungsfreuden und Feste der Seele sind, weiß niemand, der nicht Ähnliches durchgelebt hat.“⁷ In der Tat entstehen in Sorau und Tegel während der Strafverbüßung einige der Novellen, die 1903 unter dem Titel „Macht und Mächte“ veröffentlicht werden. Sehr bald wird deutlich, daß Landauer in keine politische Kategorie einzuordnen ist, daß er außerhalb aller Gruppen steht und eine eigene, unverwechselbare Kraft besitzt. In diese Zeit vor der Jahrhundertwende fällt nunmehr auch das entscheidende Erlebnis seines Daseins, ohne das alle kommenden Jahre nicht zu denken sind: Die Liebe zu der Dichterin Hedwig Lachmann, seiner späteren Frau. Alles, was nunmehr kommt, ist in dieses gemeinsame Leben genommen; als Hedwig Lachmann 1917 stirbt, ist seine Kraft gebrochen, er lebt nur noch um seiner Schuldigkeit willen. „Was ich schrieb, war alles zu Hedwig gesagt.“⁸

7 a.a.O., 1. Band, S. 12.

8 a.a.O., 2. Band, S. 250.

Der letzte Aufenthalt im Gefängnis – die Haft beginnt am 18. August 1899 in Tegel – wird im Augenblick einer schweren inneren Krise angetreten. Er gibt die Gelegenheit einer Bilanz des bisherigen Lebens, seiner ewigen Unruhe und politischen Tageskämpfe; hier, im Gefängnis, gewinnt er die notwendige Distanz, die ihm die Möglichkeit für seine zukünftige Arbeit öffnet. „Es wird mir wohl gut tun, nach all den Jahren der Depression mein Bestes ein halbes Jahr lang zu finden.“⁹ Schon 1890 hatte ihm Fritz Mauthner, mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft trotz wachsender Gegensätze verband, Gelegenheit gegeben, mit einer frühen Arbeit „Über epische und dramatische Dichtung“ hervorzutreten. Die Mitarbeit an der Mauthnerschen Sprachkritik während der Haft wird von entscheidender Bedeutung für die Grundlegung des eigenen Denkens; 1903 schon erscheint die Untersuchung „Skepsis und Mystik“, ohne die kein Verständnis der späteren Auffassungen Landauers möglich ist. Zu gleicher Zeit bereitet Landauer in Tegel eine Ausgabe der Schriften Meister Eckharts vor, die 1906 erscheint; neben Spinoza bleibt Eckhart für ihn der entscheidende Denker. Er möchte nun, so heißt es in einem Brief an Hedwig Lachmann nach der Entlassung aus dem Gefängnis, einen Sammelpunkt für die Einsamen schaffen, die sich aus alter Gemeinschaft gelöst haben, er fühlt sich gelöst auch aus dem Kreise der Gruppen, die ihn an sich gebunden hatten. Es kommt zu einer wenn auch nur kurzen Begegnung mit den Brüdern Heinrich und Julius Hart, denen eine neue Gemeinsamkeit vorschwebt. Die innere Situation Landauers wird am deutlichsten in einem Beitrag zum „Reich der Erfüllung“, einer Flugschriftenreihe, die von den Gebrüdern herausgegeben wird und die den Titel: „Durch Absonderung zur Gemeinschaft“ trägt. „Nun sind wir, die ins Volk gegangen waren, von unserer Wanderung zurückgekehrt. Einige sind uns unterwegs verlorengegangen, bei einer Partei oder bei der Verzweiflung. Etwas haben wir mitgebracht: einzelne Menschen. Einzelne Menschen, mehr haben wir nicht gefunden.“¹⁰ Weil die Welt in Stücke gefallen ist, heißt es, und von sich selbst verschieden und geschieden ist, müssen wir uns in die mystische Abgeschiedenheit flüchten, um mit ihr eins zu werden.“¹¹ Dennoch wird hier, trotz eines resignierenden Untertons, deutlich, wie sehr Mystik und Aktivismus aneinander gebunden sind. „Setzen wir unser Ganzes ein, um als Ganze zu leben. Aus der Tiefe der Weltgemeinschaft heraus, die wir

9 a.a.O., I. Band, S. 15.

10 Landauer, Gustav: Durch Absonderung zur Gemeinschaft. In: Heinrich Hart u.a.: Das Reich der Erfüllung, Flugschriften Heft 2, 1901, S. 47/48.

11 a.a.O., S. 64.

selber sind, wollen wir die Menschengemeinschaft schaffen.“¹² Hier klingen Whitmansche Töne an, die sich in seiner Übersetzung der „Leaves of Grass“ später mit großer Gewalt wiederfinden, es finden sich Hinweise auf den Hymnus von Alleinheit und Geschlecht. Die Frage nach der Begründung eines menschlichen Lebens tritt nun erst mit letzter Bewußtheit hervor, nach dem Ausweg aus Desintegration und Vereinsamung, auch angesichts der ideologischen Verengung, inneren Verarmung und dem taktischen Zynismus der linken Gruppen, die er kennengelernt hat. „Versetzen Sie sich da hinein“, so steht es in einem Brief an Julius Bab aus dem Jahre 1903, „erinnern Sie sich ihrer höchsten Gefühle, Ihres tiefsten Hingenommenseins; vielleicht ist Ihnen das ein Zweck, ein Erreichtes gewesen. Mir war es, wenn ich so war, wie ich sein möchte, ein Mittel, ein Weg zur Welt.“¹³ Nicht um die begriffliche Formulierung gehe es hier, so fährt Landauer fort, Leben soll Mittel werden zur Erfassung und Gestaltung der Welt. Es wird dargelegt werden, wie diese Erfassung des Lebenden, trotz mancher Beziehungspunkte, ohne Verbindung zur zeitgenössischen Lebensphilosophie bleibt und somit frei von der spezifischen Ambivalenz des Irrationalen, die den Auflösungsprozeß der alten Systeme in der Periode des bürgerlichen Bewußtseinszerfalls nach 1870 kennzeichnet. Dennoch wird hier die Kritik einzusetzen haben. Für die Nachzeichnung des persönlichen Lebens bleibt der Versuch erkennbar, die Fülle des Seins nicht nur für den Augenblick, für eine punktuelle Existenz, sondern als ganze, in sich erfahrene, wirkende Humanität einzuholen.

Die auf die Tegeler Haft folgende Periode kann mit dem Jahre 1909 als abgeschlossen gelten, so sehr dergleichen Einteilungen auch nur den Charakter eines dürftigen Hilfsmittels besitzen, das durch die retrospektive Einheit des Lebens widerlegt wird. Im Jahre 1909 erfolgt die Neugründung des „Sozialisten“, der nun sein eigenes Werk ist und bis zu seinem Eingehen infolge der Umstände des Krieges im Jahre 1915 weitergeführt wird. Er war „das charaktervollste, also das beste Blatt Deutschlands“¹⁴, schreibt Martin Buber nach Landauers Tod. Könnte man sagen, daß das Leben zunächst, nach der Befreiung von Schule und Elternhaus, zur rebellischen Selbstbestätigung drängte, so folgt nun eine Periode der Verinnerlichung, in der jedoch die vorherrschende, politische Erfahrung stets aufgehoben und wirksam bleibt; die Akzente haben

12 a.a.O., S. 68.

13 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, I. Band, S. 118.

14 Buber, Martin: Landauer und die Revolution. In: Masken. Halbmonatsschrift des Düsseldorfer Schauspielhauses, Heft 18/19, 1918/1919, S. 284.

sich nur verschoben. Es ist dies eine Zeit der Sammlung, ein breiter Briefwechsel entfaltet sich, der zu den Kostbarkeiten der deutschen Brief-Literatur gehört, Dehmel und Richard Beer-Hofmann, Mombert und Hofmannsthal, Hermann Bahr und Rudolf Leonhard gehören zu den Adressaten, schließlich Karl Kraus, von dem Landauer später sagt, er habe ihn „als eine einzige, unentbehrliche Kraft kennengelernt“¹⁵. Eine Reihe kleinerer Arbeiten erscheint: in der „Schaubühne“, der „Gesellschaft“, in Maximilian Hardens „Zukunft“. Menschlich-geistige Begegnungen von bleibender Bedeutung sind zu verzeichnen: 1902 geht Landauer mit seiner jungen Frau für fast ein Jahr nach England, um den Schwierigkeiten bei der Eheschließung zu entgehen, da er sich kaum als akzeptabler Bürger empfehlen darf; in Bromley (Kent) wohnen die Landauers in der unmittelbaren Nähe Kropotkins. Wichtig wird die Freundschaft mit Erich Mühsam, bedeutsamer noch das sich anbahnende Freundschaftsverhältnis zu Martin Buber, der nicht ohne Einfluß auf ihn bleibt, so wie umgekehrt Landauersche Gedanken von außerordentlicher Wichtigkeit für das Bubersche Werk geworden sind. Buber ist es auch, der nach Landauers Tode den Briefwechsel herausgibt und als einziger die Hinterlassenschaft Landauers zu sichern sucht. Im Kreise der Freundschaften, die sich in diesen Jahren vertiefen oder neu anbahnen, bleibt der Historiograph des Anarchismus, Max Nettlau, zu nennen, sowie Leo Wertheimer (Constantin Brunner), dessen Buch „Die Lehre von den Geistigen und dem Volke“ erkennbare Spuren hinterläßt. Die reiche Vermittlung von Ideen, der Gedankenaustausch mit führenden Vertretern des geistigen Lebens, lassen die unmittelbare politische Aktivität zeitweilig sehr zurücktreten, doch wird sie niemals ganz aufgegeben, so wie auch die literarische Seite des Daseins, bereichert durch musikalische Leidenschaft und Kenntnis, nie ganz unterdrückt blieb. Die materiellen Umstände bleiben stets kärglich, zeitweise versucht Landauer, um des Lebensunterhaltes willen, in einer Buchhandlung zu arbeiten; viele der Übersetzungen, die er nun oftmals mit seiner Frau gemeinsam unternimmt, dienen auch dem Zweck, den einfachsten Lebensunterhalt sicherzustellen. Die Enterbung durch den Vater, die Trennung von der Familie, – nur zur Mutter bleibt ein Band, sowie zu einem Vetter, der sich seinen Ideen aufschloß –, lassen keine zusätzliche materielle Hilfe erwarten. Dennoch bleibt Zeit für eine große Arbeit: 1905 erscheint „Die Revolution“ bei Rütten & Loening, eine glänzende Untersuchung zur Funktion des revolutionären Aktes innerhalb des Ge-

15 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, 2. Band, S. 140.

schichtsprozesses; 1907 folgen die „Dreißig Sozialistischen Thesen“, die auch die Wiederaufnahme einer zusammenhängenden politischen Aktivität ankündigen. 1908 werden die Vorbereitungen zur Gründung des „Sozialistischen Bundes“ getroffen. „Man muß ganz reif sein“, heißt es im September 1908, „um das zu bekommen: die neuen Gefühle, Agitationen, Losreißungen und Negationen, die Aufbäumungen und den Radikalismus wie chemisch zu verbinden mit dem Kern des Lebens und Wesens, der inneren Ruhe, der ewigen Vergangenheit, dem stillen Frieden der Verbundenheit.“¹⁶ 1908 noch erscheint das erste Flugblatt des Bundes in 10 000 Exemplaren; die Organisation beruht auf vollkommener Freiheit. „Diese Gruppen vereinigen sich zu Gruppengemeinden und nach Bedarf zu kleineren oder größeren Gesamttagungen. Alle können sich mit allen verbinden; Föderation; keinerlei Zentralinstanz.“¹⁷ Das Vorbild, so erklärt Landauer, seien die Sektionen und Distrikte der französischen Städte zur Zeit der großen Revolution.

Von 1909 bis 1915 nimmt der „Sozialist“ alle großen politischen, sozialen und literarischen Themen der Zeit auf; in den Zentren des Reiches sowie in der Schweiz bilden sich Gruppen des Sozialistischen Bundes, auf dem Höhepunkt der Entwicklung sind es über 20, die Versammlungen weisen zeitweilig einen Besuch bis zu 800 Teilnehmern auf. In Berlin wirkt Landauer, in München führt Erich Mühsam die Gruppe als steter Anwalt der Verlorenen der Gesellschaft. Der Bund will mitten in der kapitalistischen Gesellschaft eine neue menschliche Wirklichkeit begründen; er lehnt jede Kooperation mit ihr ab, er will sie durch neues Leben zum Untergange zwingen. Landauer versteht dies nicht als Politik; Politik, so glaubt er, sei Verkettung an ein Gestern, in dem das Gesicht des Menschen zerstört worden sei; ihm geht es um das Hineinsetzen der Zukunft schon mitten in eine Gegenwart. Nur so ist es zu verstehen, daß er 1911 in Kürschners Literatur-Kalender als eine seiner Haupttätigkeiten „Antipolitik“ angibt. Die Anarchistenkongresse in Leipzig (1909) und Halle (1910) bestätigen, wie wenig Gemeinsamkeit noch mit den Kräften des eigenen Ausgangs besteht: „Wie ich dieser sogenannten Anarchisten müde bin“.¹⁸ Trotzdem bleibt auch jetzt noch nach eigenem Selbstverständnis gültig, was er 1900 an Paul Eltzbacher schrieb: „Allerdings halte ich Anarchismus für das gemäßteste Wort für meine Lebensanschauung“¹⁹. Dieser Anarchismus hat sich jedoch schon

16 a.a.O., I. Band, S. 208.

17 a.a.O., S. 199.

18 a.a.O., S. 261.

19 a.a.O., S. 52.

lange von der Klassenkampfbasis der vorherrschenden kommunistischen Richtung getrennt, wie auch von dem Individualismus anarchistischer Ästhetik; Landauer ist ganz in sein Eigenes getreten. Es gilt, den Menschen aus allen seinen Verschüttungen wieder hervorzuholen. Erweckung des Geistes ist das Ziel, das auf dem Wege eines neuen, gemeinsamen Lebens erreicht werden soll, denn der Geist wird nicht durch das Wort erweckt, sondern durch das Tun. Vor 1914 sind Versuche, sozialistische Siedlungsgenossenschaften sowie freie, genossenschaftliche Schulgemeinden zu begründen, schon in der Planung weit fortgeschritten; der Krieg macht jedoch eine Weiterentwicklung unmöglich.

Zwischen 1909 und 1914 wird von Landauer die entscheidende politische Vorarbeit für sein kurzes Wirken im Anschluß an die Novemberrevolution geleistet. 1911 erscheint der „Aufruf zum Sozialismus“, der seine Gedankengänge weiteren Kreisen zugänglich machen soll und aus einer Vortragsreihe entstanden ist. Im gleichen Jahr wird angesichts der Marokkokrise die Frage nach der Verhinderung eines kommenden Krieges in den beherrschenden Mittelpunkt gerückt. Hieß es im ersten Flugblatt des Sozialistischen Bundes: „Die Aktion der arbeitenden Menschen heißt Arbeit“, wurde zum „aktiven Generalstreik“²⁰, zum Austreten aus der kapitalistischen Gesellschaft durch zellenbildendes sozialistisches Wirtschaften aufgerufen, so erhält der Streik nunmehr noch eine andere, entscheidende Funktion. Er kann zwar, so heißt es auch in der Flugblattausgabe des „Sozialisten“ vom 1. September 1911, den Sozialismus nicht bringen; wohl aber ist der Massenstreik „das entscheidende Mittel, durch das die Arbeiter in den Zeiten der Gefahr für Leben und Sitte die Regierungen dazu bringen können, ihre Entscheidungen nach dem wahren Willen der Völker einzurichten“.²¹ Es gilt, „Künftiges, entscheidendes Eingreifen vorzubereiten.“²² Landauer ist sich des Kommenden absolut bewußt, er weiß auch, daß alles zu spät ist, wenn die Ereignisse erst eingetreten sind; die unmittelbare Kriegsgefahr des Jahres 1911 hatte ihn dies gelehrt. So unternimmt er während der letzten Jahre vor Ausbruch des Krieges einen verzweifelten Versuch, die Massen des Volkes auf sein Kommen vorzubereiten und handlungsfähig zu machen. 1911 noch wird zu einem außerordentlichen deutschen Arbeitertag auf unmittelbarer Rätebasis aufgerufen, auf dem dieses „künftige entscheidende Eingreifen“ Gegenstand der Verhandlung werden soll.

20 Aufruf der Siedlungs-Vereinigung „Gemeinschaft“, Sitz Leipzig.

21 In: Der Sozialist, Organ des Sozialistischen Bundes, Berlin, 3. Jahrg., Nr. 17 vom 1.9.1911, S. 129.

22 a.a.O.

100 000 Flugblätter werden verteilt, obwohl die Staatsanwaltschaft die Verbreitung mit allen Mitteln zu hindern sucht. Die „Abschaffung des Kriegs durch die Selbstbestimmung des Volks“²³ ist das Ziel; weder Regierungen noch Parteibürokratien sollen für das Volk denken. „Wie der Feind der Arbeiterklasse die Tendenzen der Regierungen und der in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft Bevorzugten sind, so ist das große Hindernis für die Bewegung und wahrhafte Wirkung der Arbeiter die Bürokratie, die sie sich selber in Partei und Gewerkschaften eingesetzt haben.“²⁴ Das Volk allein, glaubt er, kann den Krieg verhindern; „für den Fall einer herausfordernden und kriegerischen Regierungspolitik haben die Arbeiter eine systematische Arbeitseinstellung vorzubereiten, und zwar so vorzubereiten, daß die Regierungen wissen, was ihnen gegebenenfalls bevorsteht.“²⁵ Der Versuch, auf diese Weise Einfluß zu gewinnen, scheitert völlig; knapp unter der Oberfläche internationaler Deklamationen und proletarischer Rhetorik wartet ein wilder Nationalismus auch in den Arbeitermassen und ihrer Führung auf die Stunde seiner Freisprechung. Bei Kriegsausbruch sieht sich Landauer fast allein. Selbst Freunde des engsten Kreises trennen sich von ihm, ich sehe „meine Aufgabe gewachsen wie meine Einsamkeit“²⁶, schreibt er am 2. November 1914, und: „Daß ich das Menschengeschlecht in mir lebendig weiß, und nichts aufzugeben brauchte, das läßt mich wünschen weiterzuleben.“²⁷ In den schwersten Tagen des Kriegsausbruchs, schon unter Zensur und von der Umwelt bedroht, legt er seinen Standpunkt am 10. August 1914 im „Sozialisten“ vor aller Öffentlichkeit dar. „Wer weiß, ob nicht wir Vereinsamten und Verhöhnnten, wenn die Stunde kommt, wo die uralte Liebe über all den Haß hervorbricht, ob wir nicht die Bewahrer des Keims gewesen sind? Am Glauben liegt alles; wer jetzt nicht treu ist, verrät nicht nur sich allein.“²⁸ Hier wird schon jene Gestalt erkennbar, die über alle Todesfurcht erhaben in den Tagen der Münchener Räteregierung bis in das Sterben vorlebt; es klingt wie eine Vorahnung des ihm Bestimmten, wenn er am 20. Oktober des gleichen Jahres niederschreibt: „Todesbereitschaft des Geistes ist Ketzerei.“²⁹ Die wahren Schlachten der Völker werden im Unsichtbaren geschlagen; nicht Haß

23 Landauer, Gustav: Die Abschaffung des Kriegs durch die Selbstbestimmung des Volks. Fragen an die deutschen Arbeiter. In: Ders.: Rechenschaft, 1919, S. 39.

24 Landauer, Gustav: Vom freien Arbeitertag. In: a.a.O., S. 60/61.

25 a.a.O., S. 60.

26 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 2. Band, S. 8.

27 a.a.O., S. 10.

28 In: Der Sozialist, 6. Jahrg., Nr. 13, S. 98.

29 a.a.O., Nr. 17, S. 131.

und Gewalt schlagen sie, sondern Liebe und Arbeit, „daß in ihnen nicht Massen gegen Massen fallen, sondern Einzelne gegen die Massen und für die Menschheit“.³⁰ Ostern 1915 muß der „Sozialist“ endgültig sein Erscheinen einstellen; schon vorher hatte die Zensur eine offene Aussage kaum mehr möglich gemacht. Aber noch in einer der letzten Nummern verabschiedet sich Landauer von seinen wenigen Lesern mit einer Zusage für die Zukunft, mit dem Versprechen, den für recht erkannten Weg bis an das Ende zu gehen; „wir wollen das Amt verwalten, auch wenn uns die Hoffnung wieder und wieder schwinden sollte; wir wollen bereit sein und unsre Schuldigkeit tun; so wie bisher; besser als bisher“.³¹

Es bleibt erstaunlich, daß in diesen letzten Vorkriegsjahren, die von dunklen Ahnungen und Todesnähe gezeichnet sind und in denen Landauer, nach Zeiten relativer Zurückgezogenheit, verzweifelt politischen Einfluß zu gewinnen sucht, um dem Volke das Leben zu sichern, eine Reihe literarisch und sozialpsychologisch höchst bedeutsamer Arbeiten entstehen. „Von der Ehe“ und „Gott und der Sozialismus“, beide 1910, bieten geschlossene und für seine Weltanschauung kennzeichnende Essays, 1911 wird in „Selbstmord der Jugend“ die geistige Situation der Zeit am Primanerselbstmord hellwach erfaßt, 1913 entstehen zwei wichtige Abhandlungen zur jüdischen Frage: „Martin Buber“ und „Sind das Ketzergedanken?“, 1913, im Anschluß an das Kleistsche Marionettentheater „Puppen“, von tiefgründiger psychologischer Meisterschaft. In diesen Jahren ist es auch Tolstois Tod, der ihn tief bewegt; an Tolstoi, an seinem letzten, wilden Versuch, der bestehenden Gesellschaft zu entlaufen, wird ihm erschütternde Selbsterhellung. Es entsteht eine seiner feinsten Arbeiten: „Lew Nikolajewitsch Tolstoi“. Er hat demonstriert, daß das Ziel, die Gewaltlosigkeit, „zugleich schon das Mittel ist, um dieses Ziel zu erreichen, daß alle Gewaltherrschaft zusammenbricht und alle Unrechtsqual erlischt, wenn die Knechte aufhören, Gewalt zu üben, Gewalt gegen sich selbst“.³²

Die Kriegsjahre, bis ihn Kurt Eisner nach München ruft, damit er an die Spitze der Revolution trete, sind Jahre des inneren Monologs, der Zwiesprache im engsten Kreise, Jahre des Wartens auf den Tag. „Jetzt kommt die Zeit, wenn dieser Krieg zu Ende gegangen ist, wo der Geist ins Dasein treten will.“³³ Das Brüske in seinem Wesen verschärft sich,

30 a.a.O., S. 133.

31 a.a.O., 7. Jahrg., Nr. 1, S. 1.

32 Landauer, Gustav: Lew Nikolajewitsch Tolstoi. In: Ders.: Der werdende Mensch, 1921, S. 202.

33 Landauer, Gustav: Aus unstillbarem Verlangen. In: Ders.: Rechenschaft, 1919, S. 192.

die Rigorosität, mit der er sich einer Bestimmung unterwirft, an die er glaubt; der Krieg hat innere Wunden geschlagen, alte sind nie vernarbt. 1917 zieht Landauer nach Krumbach in Schwaben, nicht weit von Augsburg, in die Heimatlandschaft seiner Frau und führt hier ein absolut zurückgezogenes Leben, das nur von literarischen Vorträgen unterbrochen wird. Der Abschied von Berlin wird ihm nicht schwer, er hat die abstrakte Stadt immer gehaßt; Berlin ist für ihn das Zentrum des barbarischen Deutschland, das er dort miterlebt hatte, von Regierung und Polizei, Zentralismus, Leere und Atomisierung des Menschen. Wie sehr sich diese Erfahrung auch politisch umsetzt, wird nach dem Zusammenbruch deutlich, wenn er einen Bund Deutscher Republiken fordert, der sich eine neue Hauptstadt suchen soll. Er liebte die Vielfältigkeit der Stämme und Überlieferungen, das föderative Prinzip spiegelt sich auch in seinem Erleben wieder, in seiner Erlebnisfähigkeit für Menschen und Landschaften. Hier, in Süddeutschland, scheint ihm die Welt versöhnlicher, von reicherer Kultur und bunterem Menschentum. Er selbst vergißt niemals, nach seiner Herkunft befragt, hinzuzufügen: Süddeutscher. Trotz zeitweiliger Briefsperr, des stets wachsamem Auges der Polizei und des Versuchs, ihn trotz seines schwachen Körpers noch einzuziehen, findet er in Krumbach die Konzentration für ein umfangreiches Schaffen. Hier entsteht sein großes, zweibändiges Werk über Shakespeare, eine klassische Arbeit; seine Untersuchungen über Strindberg, das „Fragment über Georg Kaiser“, „Goethes Politik“ und vor allem ein Meisterwerk tiefer, innerer Wahlverwandtschaft: „Friedrich Hölderlin in seinen Gedichten“. Nie hat es einen so stillen Rausch gegeben, heißt es über Hölderlins Dichtung, „nie ist das Gewaltige, Kosmische, der grauen- und freudenreiche Verkehr von Gott und Welt so von mildem Sternenlicht überschimmert worden.“³⁴ Der späte Hölderlin erinnert ihn an die Sprache der Propheten; nichts Mythologisches kündigt sich darin an, nichts Alexandrinisches oder Archaisches, sondern das Sein unserer Zeit. „Wie das unerbittliche Verdikt eines Gottes wird es verkündet.“³⁵

Die reiche literarische Produktion ist auf einige wenige Jahre zusammengedrängt, obwohl die materiellen Grundlagen fast immer über Vorträge geschaffen werden mußten; ihnen hat er es vornehmlich zu danken, daß ihm kurz vor Kriegsende noch die Stelle eines Dramaturgen am Düsseldorfer Schauspielhaus angeboten wurde, doch konnte er sie nicht

34 Landauer, Gustav: Friedrich Hölderlin in seinen Gedichten. In: Ders.: Der werdende Mensch, 1921, S. 160.

35 a.a.O., S. 165.

mehr antreten. Das Werk selbst, das in dieser knappen Zeit entsteht, zeigt seine unausgehobene Möglichkeit, eine große, vielseitige schöpferische Begabung; zugleich steht dieses Schaffen immer unter dem Unausgesagten einer Erwartung. Er spürt, wie sich der Boden verändert, aber er will warten; der Tag wird kommen, an dem der Mensch sein zerstörtes Gesicht heilen wird. Der Krieg spricht zu sich selbst: Ich bin der letzte aller Kriege. Der Gedanke, daß Deutschland, das Land der größten Widersprüche und der größten menschlichen Demütigung auch das Land ist, das den Sprung in die Zukunft des Menschen tun wird, taucht verschiedene Male auf, der Weg zum Licht führt aus dem Dunkel. Die Fiktion eines menschlichen Lebens sei in den westlichen Demokratien größer, weil sich der Mensch eher, auf Grund des Geschichtsprozesses, als Subjekt empfindet, obwohl er es in Wahrheit nicht ist; das Elend des Menschen sei schwerer freizulegen: Hier aber gibt es Ketten, und sie werden eines Tages zerrissen werden; die Hände werden frei sein. Daneben jedoch auch Skepsis: Wie, wenn es nicht geschieht; „Deutschland hat keine Enzyklopädisten, keinen Voltaire und keinen Rousseau und keine englische und französische Revolution des 17. und 18. Jahrhunderts gehabt.“³⁶ Die Deutschen sind gar kein Volk; die Veränderungen im Gehirn einiger weniger sind das Volk, wie kann man Vertrauen zu diesem Volk haben? Die Denker und Dichter sind fast alle umgefallen, heißt es schon 1914, und noch im gleichen Jahre: „Nur wer seiner Sache folgt und gar nichts erwartet, ist vor Einzelenttäuschungen gefeit, weil er die Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit in sein Innerstes aufgenommen und zur Grundlage seiner Lebensenergie und seines Tuns gemacht hat.“³⁷ Wenig später dann: „Es ist nichts zu hoffen, es ist alles zu tun.“³⁸ Alles ist somit Warten in diesen Jahren, im Widerspruch der Gefühle und des Denkens. Obwohl Landauer von der primären Kriegsschuld des Deutschen Reiches überzeugt ist, den Einmarsch in Belgien und den U-Boot-Krieg als flagrante Verletzungen des Völkerrechts wertet, weigert er sich doch, offen auf die Seite der Alliierten zu treten und seinen Kampf vom Ausland her weiterzuführen. Er will seine Sache ganz rein erhalten. Als er zu einer Vortragsreise nach Schweden eingeladen werden soll, möchte er kommen, um „vom deutschen Geist Zeugnis abzulegen“.³⁹ 1916 gelingt es ihm, auf geheimen Wegen einen Brief an Wilson zu vermitteln, einige Wochen, bevor Wilson sein Frie-

36 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, 2. Band, S. 56.

37 a.a.O., S. 25.

38 a.a.O., S. 55.

39 a.a.O., S. 102.

densmanifest veröffentlicht. Deutlich heißt es hier: „Deutschland hat seine Einheit nicht wie die andern Völker auf dem Wege der inneren Befreiung und Erneuerung, sondern durch den Krieg gegen ein Nachbarvolk zustande gebracht; seine Leiter haben nachher geglaubt, die Stellung des Deutschen Reiches im Konzert der Mächte auch fernerhin nur der gewalttätigen Drohung verdanken zu können.“⁴⁰ Deutschland hat seine Schuld auf sich geladen. Dennoch: Aus dem Zusammenbruch soll eine schönere Welt hervorgehen, kein neues Unrecht, es soll weder Sieger noch Besiegte geben. „Ich bitte Sie im Sinn zu halten,“⁴¹ schließt der Appell, der Vorschläge für eine zukünftige internationale Ordnung enthält, „daß dieser Plan von einem Deutschen herrührt, der innig überzeugt ist, daß das deutsche Volk seine Schuld an die Menschheit leisten und die Gelübde einlösen wird, die die großen Repräsentanten deutschen Geistes in ihren Schöpfungen abgelegt haben, wenn man Vertrauen zu ihm hat und ihm in der Solidarität Beistand leistet, die aus den Stämmen und Völkern der Erde die werdende Menschheit macht.“⁴²

Landauers Haltung ist überlegt; er will erst in dem Augenblick hervortreten, in dem die objektiven Bedingungen resolutes und erfolgversprechendes Handeln zulassen. „Bei all dem zusehen müssen“, heißt es zwar, „von Sehnsucht nach dem Ende, das ein Anfang sein soll, verzehrt werden.“⁴³ Dennoch 1915: „Wer sicher ist, daß die Vernunft bis in all seine Handlungen hinein ihn leitet, der hat das Recht und die Pflicht, nicht im vornhinein nach Prinzipien einen entscheidenden Schritt zu tun, sondern bis zum letzten abzuwarten und alles dem entscheidenden Moment zu überlassen.“⁴⁴ Als der Moment kommt, liegt Landauer krank; der Tod seiner Frau, die materielle Not, Kampf, Haft und Verletzung von Jugend an haben den empfindlichen Körper an die Grenze der Leistungskraft gebracht: „Ich bin ein Wrack“.⁴⁵ Da schreibt Kurt Eisner am 14. November: „Kommen Sie, sobald es Ihre Gesundheit erlaubt.“⁴⁶ Der letzte Lebensabschnitt bricht an. „Einen Moment lang selig sein und jubeln: aber nun weiter.“⁴⁷

Für die kommenden Monate bis zu seiner Ermordung ist das Leben Gustav Landauers auf die dramatischste Weise Ereignissen verknüpft,

40 Landauer, Gustav: Friedensvertrag und Friedenseinrichtung (Brief an Wilson, Weihnachten 1916). In: Ders.: Rechenschaft 1919, S. 200.

41 a.a.O., S. 205.

42 a.a.O.

43 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, 2. Band, S. 35.

44 a.a.O., S. 67.

45 a.a.O., S. 243.

46 a.a.O., S. 296.

47 a.a.O., S. 295.

deren Konsequenzen die folgende deutsche Geschichte erst möglich machten. „Die großen Entscheidungen stehen bevor, wir sind in der Revolution, und so wird die Reinigung, die Erhebung, die höchste Zeit sein; es ist eine Gnade, daß wir sie erleben. Alles Alte muß abwirtschaften; ganz neue Menschen, von denen kein Mensch jetzt etwas weiß, werden kommen.“⁴⁸ Die anfängliche Begeisterung für Kurt Eisner, der als Ministerpräsident an der Spitze der bayerischen Regierung getreten war, weicht jedoch bald einer wachsenden Skepsis. Der sensible und hochgebildete Eisner, der auf ein Leben von großer moralischer Konsequenz zurückblicken konnte, war in ein Koordinatensystem von Zwängen geraten, aus dem er sich nicht zu befreien wußte; schließlich wagte er es nicht, den Schritt in das Unbekannte zu tun. Die sich schnell wieder formierenden Kräfte des Bürgertums und die Sozialdemokratie drängten auf gesicherte parlamentarische Institutionen, mit denen Landauer die ganze Vergangenheit zurückkommen sah. Die Kommunisten, anfänglich nur eine schwache Gruppe, dann aber unter der Führung Levinés aktionsfähig gemacht, vertraten einen revolutionären Zentralismus; sie waren für Landauer die Vertreter eines „robespierreschen Prinzips“, Vertreter einer neuen Form der Staatssklaverei und eines Staatskapitalismus, der die kapitalistische Verelendung des Menschen nicht überwinden konnte. So war er von Anfang an mit wenigen Freunden allein, als konsequenter Verfechter des Rätegedankens und eines Delegationsparlamentarismus, der die überkommenen parlamentarischen Formen ablösen und einen grundlegenden Neubau der Gesellschaft einleiten sollte. Der Sozialismus sollte von unten her, durch die Arbeiter-, Bauern- und Soldatenräte seine menschliche Freiheit gewinnen, überall sollten die Räte zur zukunftsweisenden Einrichtung werden, der Bund Deutscher Republiken sollte auf ihnen beruhen. Es ist daher nur folgerichtig, daß Landauer während der Revolution eine Sozialisierung der Betriebe ablehnte und ihnen eine genossenschaftliche Form geben wollte. Er war sich darüber klar, daß es für seine Vorstellungen keine Voraussetzungen gab, daß er sie in das Nichts hinein wagen mußte. „Den Deutschen kommt alles von oben“,⁴⁹ schreibt er am 8. Oktober an Louise Dumont; am 13. November an seine Töchter: „So stehen wir vor der größten Wandlung, ohne daß die meisten innerlich bereitet und gewandelt sind.“⁵⁰ Keineswegs utopisch hat somit Landauer in diesen Tagen seine

48 a.a.O., S. 318.

49 a.a.O., S. 274.

50 a.a.O., S. 295.

Vorstellungen vertreten; bei aller Aussichtslosigkeit schienen sie ihm die einzige Alternative zur Katastrophe: Schon am 22. November charakterisiert er die Lage mit äußerster Nüchternheit: „Die Situation ist sehr ernst: wenn die Revolution aus dieser Liquidierung heil herauskommt, wird es fast ein Wunder sein.“⁵¹ Vor allem bleibt die Masse der organisierten Arbeiterschaft weithin außerhalb der revolutionären Bewegung, so daß „sie nur Ärger über sie empfindet“.⁵² Die Siegermächte, so meint er, versuchten gemeinsam mit der Sozialdemokratie, den Kapitalismus noch einmal vor dem Zusammenbruch zu retten; auch würden die „um ihre Macht zitternden kapitalistischen Regierungen“⁵³ den deutschen Kapitalismus nicht im Stich lassen. Nur die Räterepublik kann ein Ausweg sein, „daß die einzige Stütze der Revolution jetzt in der Tat die Arbeiter-, Bauern- und Soldatenräte sind.“⁵⁴

Die letzten Wochen seines Lebens sind nur von diesem einen Gedanken beherrscht, inmitten der Widersprüche und der wachsenden Drohung der Konterrevolution doch noch den Absprung in eine neue Freiheit zu finden. Landauer wird, da er ein faszinierender Redner ist, parteiloses Mitglied des Arbeiterrats des provisorischen Nationalrats der Bayerischen Republik; zeitweise scheint er tatsächlich Einfluß auf die Massen zu gewinnen. Er hält die Gedenkrede für Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht – „man möchte fast an diesem Volk verzweifeln“⁵⁵ schreibt er am Tage der Ermordung, er gibt dem erschossenen Eisner das letzte Wort auf den Weg; ununterbrochen tritt er mit Vorschlägen und Entwürfen hervor, um den Neubau der Gesellschaft an der Basis zu beginnen, „jede Kontinuität mit dem alten Reich muß aufhören.“⁵⁶ Die parlamentarische Demokratie ist nach seiner Meinung in Deutschland ohne historische Möglichkeit: „Wenn die Verhältnisse für die Arbeiterschaft so unbefriedigend werden, daß sie zu keiner Ruhe kommt, dann kommt der Cäsarismus, irgendein noch scheußlicherer Napoleon III., heiße er Lüdendorff oder sonstwie“.⁵⁷ Dieser Cäsarismus kommt von der Rechten, denn die „cäsarisch-proletarische Diktatur“⁵⁸ wird sich nicht durchsetzen können. Die deutsche Situation ist mit gespenstischer Klarheit erkannt; die Revolution muß in die Unmenschlichkeit umschlagen, früher

51 a.a.O., S. 299.

52 a.a.O., S. 334.

53 a.a.O., S. 369.

54 a.a.O., S. 303.

55 a.a.O., S. 361.

56 a.a.O., S. 315.

57 a.a.O., S. 369.

58 a.a.O., S. 315.

oder später, wenn es nicht gelingt, ihren Inhalt zu retten. Die Menschen, die für ihr eigenes, menschliches Leben ganz unvorbereitet sind, können nur durch eine unmittelbare Glückserfahrung gewonnen werden, die ihnen von der Revolution angeboten wird, durch eine unmittelbare Erfahrung ihres menschlichen Eigentums. „Die Revolution muß, in jedem Betracht, beglücken; muß den Menschen eine Wirklichkeit, eine Gegenwart und Erlösung sein. Die Revolution bei uns war für ein paar Stunden oder Tage groß und wirklich, weil sie den Soldaten Befreiung, leibhafte Beglückung, Erlösung brachte.“⁵⁹ Inmitten des noch unentschiedenen Kampfes versucht Landauer nun alle Macht den Räten zu überantworten, das Volk aus der Tiefe zu seiner Selbstbestimmung zu rufen. Über die Rätetagung vom 13. bis zum 20. Februar heißt es in einem Bericht der Münchener „Neuen Zeitung“ vom 14. dieses Monats: „Landauer fordert in hinreißenden, leidenschaftlichen Worten zur aufbauenden, tagtäglich wirkenden Demokratie der arbeitenden Massen auf. Nur das ständige Wirken der Räte kann uns dieses verbürgen.“⁶⁰ Über die Räte soll die klassenlose Gesellschaft verwirklicht werden; alle, auch die Angehörigen der technischen Intelligenz, Wissenschaftler und Intellektuelle, die ehemaligen Fabrikbesitzer, soweit sie über sachliche Kenntnisse verfügen, haben an dieser Stelle mitzuwirken. Am 17. Februar kommt es zu einer Demonstration von 80 000 Menschen, die von Landauer geführt wird und die Macht der Räte durchsetzen soll. Nach der Ermordung Eisners durch die Gegenrevolution werden die Widersprüche jedoch auf ihre Spitze getrieben, es bleibt nur noch geringe Hoffnung; Landauer lebt dennoch aus einem tiefen Bestimmungsbewußtsein, auch in den Tagen, in denen die wahren Kräfteverhältnisse nun nicht mehr zu übersehen sind, er ist bereit, seinen eigenen Untergang zu vollstrecken. „Seien Sie um mein Leben nicht besorgt“, heißt es am 14. März in einem Brief an einen Freund, „von den drei Dimensionen habe ich mir aus der Länge immer am wenigsten gemacht“; der „heroische Jude“⁶¹ war immer eine seiner Idealvorstellungen gewesen, nun lebte er ihn. Nur der Gedanke an die Töchter quält, fast täglich erhalten sie Briefe, die ihnen die Ruhe wiedergeben sollen. Der letzte Brief, der bei ihm gefunden wurde, war an sie gerichtet.

Kurz vor Beginn der Endphase macht sich Landauer die Situation noch einmal grundsätzlich bewußt. In einem Aufsatz: „Von der Räte-

59 a.a.O., S. 359.

60 a.a.O., S. 382 (Fußnote).

61 a.a.O., S. 394.

mokratie und dem Weg der Revolution“ wird auf die außergewöhnlichen Schwierigkeiten der Situation hingewiesen; die Welt, in der sich die Räte bilden sollen, ist die Welt des untergehenden Kapitalismus, die zerrissene Welt, in der der Mensch verkrüppelt ist, der ein innerer Zusammenhang fehlt. Es muß alles nachwachsen, es ist nichts vorbereitet. „Jeder Lösungsversuch läuft also darauf hinaus: daß die neue Wirtschaft und das neue Gemeinwesen sich nur zusammen ausbilden können. Dies zu lenken ist ein Provisorium berufen, das ich zwar nie Diktatur des Proletariats nennen würde, das aber in der Tat dadurch bezeichnet ist, daß nicht nach der formalen Mitbestimmung aller, sondern nur nach dem Inhalt und Geist, nach der Richtung des Weges, der mit Energie beschritten wird, gefragt werden kann. Darin liegt eine ungeheure Gefahr des Mißbrauchs und der Verwirrung. Dieser Weg ist nur zu gehen, wenn Männer an der Spitze stehen, die so lauter wie stark sind; dies ist die Ecke, wo jede Revolution in der Gefahr allergrößter Korruption ist. Aber die Menschheit kommt nicht um ihr Schicksal herum, das Gute im Material des Schlechten vorbereiten zu müssen. Es gilt also all diese Gefahren zu sehen und doch weiterzugehen: sich zu wagen“.⁶²

Am 7. April wird die Räterepublik ausgerufen, Landauer wird Volksbeauftragter für Volksaufklärung. Die letzten Tage seines Lebens beginnen. Die Entstehung der Proklamation ist umstritten, sowie Landauers Anteil. „Wir müssen durch diese Zeit hindurch“, schreibt er an seine Töchter. „Haltet mit mir in innerster Seele zu dem, was wir versuchen. Es ist für das Heil und die Rettung der Menschheit.“⁶³ Die Regierung besteht nur wenige Tage; nach einem gegenrevolutionären Putsch, bei dem Erich Mühsam, Dichter und Weggenosse von Anfang an, verhaftet wird, ergreifen die Kommunisten die Macht. Landauer stellt sich auch ihnen in dieser Lage zur Verfügung. „Durch das tatkräftige Eingreifen des Proletariats in München ist die Räterepublik gerettet worden. Die Umgestaltung, die sich anschloß, erkenne ich an und begrüße ich.“⁶⁴ Die Kommunisten lehnen seine Mitwirkung ab. Die neue Räterepublik ist eine „Diktatur des Proletariats“⁶⁵, die Rote Armee wird organisiert, dramatische Zwischenfälle kennzeichnen die Situation. Leviné, der die Macht praktisch übernommen hat, kämpft bis zuletzt; seine Verteidigungsrede vor Gericht, das ihn zu Tode verurteilt, bleibt ein Dokument

62 a.a.O., S. 403 f.

63 a.a.O., S. 415.

64 a.a.O., S. 418 (Fußnote).

65 a.a.O., S. 402.

großer Unerschrockenheit. Kurz vor dem Fall Münchens, am 30. April, wird auch offiziell die Diktatur der Roten Armee ausgerufen, nachdem ein Teil der Revolutionäre bereits zum Gegner übergelaufen war. Am 2. Mai fällt München nach blutigen Kämpfen. Das letzte Dokument Landauers vom 16. April ist an die Kommunisten gerichtet. Es lautet: „Ich habe mich um der Sache der Befreiung und des schönen Menschenlebens willen der Räterepublik weiter zur Verfügung gestellt ... Sie haben meine Dienste bisher nicht in Anspruch genommen. Inzwischen habe ich Sie am Werke gesehen, habe Ihre Aufklärung, Ihre Art den Kampf zu führen, kennengelernt. Ich habe gesehen, wie im Gegensatz zu dem, was Sie „Schein-RäteRepublik“ nennen, Ihre Wirklichkeit aussieht. Ich verstehe unter dem Kampf, der Zustände schaffen will, die jedem Menschen gestatten, an den Gütern der Erde und der Kultur teilzunehmen, etwas anderes als Sie. Der Sozialismus, der sich verwirklicht, macht sofort alle schöpferischen Kräfte lebendig.“⁶⁶ Schließlich: „Es liegt mir fern, das schwere Werk der Verteidigung, das Sie führen, im geringsten zu stören. Aber ich beklage aufs Schmerzlichste, daß es nur noch zum geringsten Teil mein Werk, ein Werk der Wärme und des Aufschwungs, der Kultur und der Wiedergeburt ist, das jetzt verteidigt wird.“⁶⁷

Erich Mühsam durfte noch bis zum Jahre 1934 warten, ehe man ihn in Oranienburg in einem Abort strangulierte. Alfred Fischer, ein alter Genosse des Bundes, bei dem sich Landauer zwei Tage verborgen gehalten hatte, wurde gleich ihm in Stadelheim ermordet. Man bot Landauer die Flucht in die Schweiz an, sie wäre zweifelsohne gelungen. Er wollte nicht fliehen, obwohl er wußte, was er zu erwarten hatte. Am 20. März 1918 hatte er an seine Tochter Gudula geschrieben: „Die innigste, genaueste Treue erlangt so den Charakter völliger Freiheit. Aber keinerlei Willkür; nichts Gräßlicheres und Unbefugteres als Willkür“⁶⁸; mitten in der Revolution, am 12. Januar 1919, heißt es: „Ich glaube, ich bin der einzige Mensch, der dabei ruhig und freudig bleibt. Mitten drin wie von einem anderen Stern zuzusehen ist nur einem gegeben, der das alles schon im voraus längst erlebt und unter sich getreten hat.“⁶⁹

Am Nachmittag des 1. Mai wird Landauer im Hause der Familie Eisner verhaftet. Am 2. Mai wird er ermordet. Über seinen Tod gibt es un-

66 a.a.O., S. 420.

67 a.a.O., S. 421.

68 a.a.O., S. 218.

69 a.a.O., S. 357.

terschiedliche Berichte. In seiner Autobiographie „Gewagtes Leben“ schreibt Ernst Niekisch, der zu Beginn der Revolution eine führende Rolle gespielt hatte:

„Gustav Landauer war eine der bedeutendsten geistigen Persönlichkeiten, denen ich in meinem Leben begegnet bin. Ihm war der Gedanke der Humanität mehr als ein Lippenbekenntnis. Nach dem Zusammenbruch der Räterepublik lebte er in der Wohnung der Witwe Eisner. Dort stöberten ihn einmarschierende Freikorpsmänner auf. Sie setzten ihn auf einen Lastwagen, um ihn nach Stadelheim zu transportieren. Als er dort eingeliefert worden war, drangen aufgekettete uniformierte Studenten auf ihn ein und mißhandelten ihn. In seiner ruhig überlegenen und gemessenen Art sagte er ihnen mit tapferer Offenheit, wie irregeführt sie seien und wie sie sich zu Werkzeugen einer sehr schlechten Sache machten. Ein Major von Gagern, der zuhörte, wurde erbost. Er trieb die Studenten dazu an, den Mann, der sich bereits im Schutz der Gefängnismauern befand, zu ermorden. Die Horde fiel über Landauer her, schlug ihn zu Boden, ein Sergeant setzte das Gewehr auf seine Brust und erschöß ihn. Dann plünderten die Freikorpsleute den Toten bis auf die Haut aus und warfen den nackten Leichnam in die Waschküche. Es war eine Tat, die zeigte, welches Maß von Bestialität in der deutschen Seele ruht, und die bereits die späteren Greuel des Dritten Reiches ankündigte.“⁷⁰

Etwas anders berichtet Buber in seiner Ausgabe des Landauerschen Briefwechsels und stützt sich dabei auf Berichte der „Weltbühne“:

„Am Morgen des 2. Mai wurde er mit drei verhafteten Starnberger Arbeiterräten nach Stadelheim transportiert. Nach den über seine Ermordung vorliegenden auch amtlichen Berichten war Landauer vom Moment seiner Einlieferung an schutzlos den Soldaten preisgegeben, die an ihrer Bluttat von ihren Offizieren nicht nur nicht gehemmt, sondern dazu angefeuert wurden. Ein Offizier war es, der dem Zuge der Soldaten, in deren Mitte sich Landauer befand, zurief: „Halt, der Landauer wird sofort erschossen“, ein anderer Offizier, Freiherr von Gagern, der ihn mit der umgekehrten Reitpeitsche auf den Kopf schlug. Dies war das Signal für die Soldaten, die sich nun wie eine Meute auf ihn stürzten. Von ihnen ist Gustav Landauer erschossen und erschlagen worden. Die letzten Worte, die er seinen Mördern zurief, sollen nach Mitteilung eines Zeugen gewesen sein: Erschlagt mich doch! Daß Ihr Menschen seid!“⁷¹

70 Niekisch, Ernst: *Gewagtes Leben*, Köln 1958, S. 78 f.

71 Landauer, Gustav: *Sein Lebensgang in Briefen*, 1929, 2. Band, S. 423.

In seinem Nachruf schreibt Wilhelm Michel im Jahre 1920: „Im Hofe des Gefängnisses von Stadelheim ward dies erschlagen und zerstampft von armen Tieren, die er erlösen wollte.“⁷²

II

In einem Brief an Constantin Brunner heißt es im Juni 1909: „Ich habe nicht die mindeste Anlage, die Freude an meinem Judentum auch nur einen Tag zu vergessen.“⁷³ Was hier zunächst einen persönlichen Niederschlag findet, ist zugleich objektiv von größter Bedeutung. Landauers Geisteswelt ist nicht zu verstehen ohne ihren spezifisch jüdischen Ausgangspunkt. Heilsgeschichte und Reinigung des Menschen, Bund und Herrschaft des Geistes, kommen tief und gewußt aus dem jüdischen Erbe. Die Propheten des Alten Testaments und ihre Unerbittlichkeit haben den Maßstab über alle Zeiten gesetzt; „die prophetischen Bücher der Juden in der Bibel sind zur wahren Erkenntnis der gestern, heute und morgen lebenden Juden wichtiger als alle Augenblickserfahrungen mit brüchigen Existenzen“.⁷⁴ Gewiß sei das Ziel die Menschheit, heißt es in einem Briefe an Julius Bab, aber Jude sein ist nicht nur ein Weg zu dieser Menschheit: „das Ziel und diese Wege gehören mir untrennbar zusammen... Es fehlt Ihnen Ergriffenheit, Freude, Enthusiasmus im Bekennen zum Judentum.“⁷⁵ Jüdischer Geist sei das Beste, was man in sich trägt, nicht, was man an andern verachtet. Es gibt kein Neues, das nicht in der Vergangenheit dieses Geistes wurzelt und auf seine Ursprünge hinweist; „vielmehr wird das Neue gar kein reines Leben führen, wenn es nicht in der heiligen Tradition steht“.⁷⁶ Hier ist jüdische Tradition gemeint, und mit fortschreitendem Selbstverständnis wird das jüdische Problem für Landauer immer mächtiger; nicht nur sporadisch, sondern in systematischem Zusammenhang sucht er seine Bedeutung zu klären. Es ist nicht zufällig, daß er gegen Ende seines Lebens zionistischen Gedankengängen sehr nahe rückt; kurz vor seinem Tode war bereits die Teilnahme an einem Treffen deutscher sozialistischer Juden mit Nahum Goldmann vereinbart. Dabei bleibt sein Zionismus jedoch beschränkt auf die Forderung nach innerer Erneuerung, der Gedanke an eine eigene

72 Michel, Wilhelm: Gustav Landauer. In: Ders.: Essays über Gustav Landauer, Romain Rolland, Friedrich Hölderlin, Die Metaphysik des Bürgers, 1920, S. 7.

73 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, I. Band, S. 262.

74 a.a.O., 2. Band, S. 130.

75 a.a.O., 1. Band, S. 446.

76 a.a.O., 2. Band, S. 131.

Heimstätte liegt ihm noch fern. Um seinen jüdischen Ausgangspunkt ganz zu verstehen, soll jedoch hier auf einen intimen Vorgang verwiesen sein; er zeigt erst die ganze Bedeutung seines jüdischen Selbstverständnisses an. Im Jahre 1915 hatte seine Frau, Hedwig Lachmann, ein Gedicht geschrieben, in dem es an tragender Stelle heißt:

*„Ich will indessen, in den Staub gebückt
Erniedrigung mit den Besiegten leiden.“⁷⁷*

Landauer, der ansonsten nie auf ein einzelnes Gedicht seiner Frau Bezug nimmt, fühlt sich hier in der Tiefe seines Wesens angerührt. „Ich bin innig gerührt, daß gerade dieses Gefühl solange in Dir nach dem vollendeten Ausdruck suchte. Ich danke Dir, Hedwig, Frau, Jüdin, Meine.“⁷⁸ Hier wird Landauers Judentum in der umfassendsten Weise als Menschentum dargetan: Erniedrigung mit den Besiegten leiden, auf der Seite der Verlorenen kämpfen, der Krüppel und der Beschädigten, bis zum Ende.

1913 legt Landauer seine Gedanken zum Judentum in präziser Form dar, über sie werden entscheidende Perspektiven deutlich. Er polemisiert gegen die „masturbierende Selbstbefriedigung“⁷⁹ der Juden. Judentum soll „volles, schönes, strömendes und all unser Wesen erfüllendes Leben“⁸⁰ haben; wahr und wertvoll ist nur, was selbstverständlich ist, nicht das, was stets mit Bewußtsein gehalten und umklammert werden muß. Jude ist man am wenigsten, wenn man das Judentum für sich allein betont; man ist Jude, wenn man es in seinen geistigen und seelischen Regungen ist. Judentum, so erfaßt, weist über sich hinaus; „man wirkt aus dem Grunde seiner Nationalität heraus für eine Sache, die Sache der Menschheit ist“.⁸¹ Die Juden sind eine Nation, wenn auch eine solche, „die im Kampfe wird“,⁸² aber gerade indem sie eine sind, zeugen sie zwischen den Völkern für einen neuen Begriff der Nation, der alle überlieferten Grenzen aufhebt. Die Sache der Menschheit ist keineswegs nur eine jüdische Sache, ihr haben sich Menschen aller Nationen verbunden. Zwischen ihnen und den andern geht ein tiefer Riß; er geht auch durch das jüdische Volk. Diese Menschen einer neuen Nation nehmen das Beste ihrer Nationen in die Zukunft mit, die zugleich eine Zukunft von Na-

77 Lachmann, Hedwig: Gesammelte Gedichte, Potsdam 1919, S. 98.

78 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, 2. Band, S. 61.

79 Landauer, Gustav: Sind das Ketzergedanken? In: Ders.: Der werdende Mensch, 1921, S. 121.

80 a.a.O., S. 122.

81 a.a.O., S. 123.

82 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, 2. Band, S. 115.

tionen sein wird, da die „Menschheit“⁸³ das Überlieferte nicht auslöscht, sondern vollendet. Es gibt einen tiefen Zusammenhang zwischen Judentum und Menschheitsidee. In der Avantgarde für eine neue Menschheit finden sich „eine überwiegend große Zahl Juden“⁸⁴, diese Juden fühlen sich als „einen Bund, der seinen Beruf an der Menschheit zu erfüllen hat; und je mehr sie das in sich spüren, um so mehr ist für sie Zion schon lebendig.“⁸⁵ Die Wiederherstellung einer jüdischen Nation darf somit nicht getrennt werden von der Wiederherstellung der Menschheit; Zion kann im Judentum nur lebendig sein, wenn zu gleicher Zeit ein neues Jerusalem für die Menschheit gebaut wird. Der Begriff der Nation wird hier dem Begriff des „Bundes“⁸⁶ unmittelbar gleich gesetzt; „Bund“, so heißt es im „Sozialisten“ vom 15. Juni 1910, ist eine „geistige Person“⁸⁷, wo „Bund“⁸⁸ ist, wird eine besondere Aufgabe für die Menschheit erfahren. Die Stiftung des Bundes soll hier, wie im Alten Testament, schließlich alle Völker zusammenführen, nicht unterschiedslos, sondern zum Bündnis der Völker. Nicht zufällig lebt dieser Bundbegriff des Alten Testaments daher in allen revolutionär egalitären Bewegungen bis in die Neuzeit weiter, weil seine messianische Perspektive unmittelbar wirksam ist. Dies gilt für Hussiten, für Thomas Münzer „mit dem Schwert Gideonis“⁸⁹, für Gerrard Winstanley, der die chiliastische Gruppe der englischen Revolution als Volk Israel begreift. So steht Landauers Bundbegriff in einem großen Zusammenhang; er, der mit dem Judentum des kaiserlichen Deutschland früh schon gebrochen hatte, ist sich dieses Zusammenhanges völlig bewußt: „Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als ein für allemal vorgesehene Regel“⁹⁰, heißt es im „Aufruf“, „die Ordnung durch den Geist als Vorsatz; das war das Große und Heilige an dieser mosaischen Gesellschaftsordnung.“⁹¹ Als das „Jüdische Volksheim“ 1916 in Berlin eröffnet wird, wählt er als Thema des einleitenden Vortrags: „Judentum und Sozialismus“.

Der messianische Auftrag ist Ausdruck einer geschichtlichen Bestimmung; der theologische Ursprung bleibt unverkennbar. „Wir Juden“, so

83 Landauer, Gustav: Zum Beilis-Prozeß. In: Ders.: Der werdende Mensch, 1921, S. 133.

84 Landauer, Gustav: Sind das Ketzergedanken? a.a.O., S. 124.

85 a.a.O.

86 a.a.O.

87 In: Der Sozialist, 2. Jahrg., Nr. 12, S. 91.

88 a.a.O.

89 Münzer, Thomas: Sein Leben und seine Schriften, Hrsg. Otto H. Brandt, 1933.

90 Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus, 1967, S. 171.

91 a.a.O.

heißt es, sind „geworden werdende Juden“⁹², die Zukunft kann nichts anderes sein als das, was die Vergangenheit als Aufgabe hinterlassen hat. Die Darlegung dieser Aufgabe vermittelt den Schlüssel zur gesamten Gedankenwelt Landauers. Je mehr das Judentum zu Wille und Wandlung wird, je mehr es seines eigenen Wesens inne ist, um so mehr wird es sich als sachliche Richtung auf eine Erfüllung verstehen; das „uralt Gewordene“ wird zum Weg der „werdenden Menschheit“.⁹³ Nichts anderes sei in den gemarterten und sehnsuchtsvollen Herzen, meine die Überlieferung, „als die Revolution und Regeneration der Menschheit“.⁹⁴ Wesen und Drängen, Wissen und Bereiten sei unter dieses Ziel gestellt. „Wie ein wilder Schrei über die Welt hin und wie eine kaum flüsternde Stimme in unserm Innersten sagt uns unabweisbar eine Stimme, daß der Jude nur zugleich mit der Menschheit erlöst werden kann und daß es ein und dasselbe ist: auf den Messias in Verbannung und Zerstreuung zu harren und der Messias der Völker zu sein.“⁹⁵ In dem Aufsatz über „Strindbergs historische Miniaturen“ wird dieses Heilsthema erneut aufgenommen, das zunächst in den „Ketzergedanken“ des Jahres 1913 niedergelegt war: Die Menschheitsidee ist dem Judentum zur Bewahrung anvertraut, sie wurde aus Ägypten gerettet, und sie soll durch die Zeiten gerettet werden. Die beiden großen Weisen, den menschheitlichen Auftrag zu verstehen, werden hier gegenübergestellt: Rom und Jerusalem, das Imperium Romanum und das Kommen des Messias in einer erneuerten Welt. An die Stelle der Herrschaft durch die Gewalt tritt die Herrschaft des Geistes, die Prophezeiung Jesaias erfüllt sich. Dieser providentielle Glaube Strindbergs, „eben der Glaube, daß die Menschheit in diesem Geiste, der vom Judentum her kommt, eins ist, werde die Menschheit erlösen“⁹⁶, ist der tiefste Glaube Landauers.

Es kommt schließlich ein weiteres, oftmals fast masochistisches Element hinzu, das sich als Reinigung des Lebens, als fortgesetzte Heiligung der Existenz kundtut. Es macht deutlich, wie tief die Wurzeln des Denkens in das jüdisch-religiöse Leben zurückreichen. Als der „Sozialist“ am 5. November 1913 mit einer Sondernummer zum Kiewer Ritualmordprozeß Stellung nimmt – die Nummer enthält einige großartige menschliche Zeugnisse nichtjüdischer Deutscher – nutzt Landauer die

92 Landauer, Gustav: Sind das Ketzergedanken? In: Ders.: Der werdende Mensch, 1921, S. 124.

93 a.a.O., S. 125.

94 a.a.O.

95 a.a.O.

96 Landauer, Gustav: Strindbergs historische Miniaturen. In: a.a.O., S. 263.

Gelegenheit, die Frage nach dem Wesen des Judentums neu zu stellen. Judentum ist Sehnsucht nach Reinigung. Seit Moses, dem größten Kriegshelden in der Mitte des Volkes, „ist der Krieg um die Eroberung Gottes, der Krieg um Reinheit und Heiligung ins Herz des Volkes, in die Gemeinde, und ins Herz jedes Juden verlegt worden, ein Krieg, der keinem Vertreter, keinem Vorkämpfer, keinem Erlöser oder Heiligen, keinem Priester überlassen bleibt. Dieser Krieg wird mit Mitteln des Verzichtes, der Seelenwaschung, des Insichgehens, des flehentlichen Gebetes, der Einheit der Gemeinde in Stöhnen und Büßen geführt. Da ist gar kein Fetischismus. Nur wo Fetischdienst ist, können Reste des Kannibalismus versteckt erhalten sein. Daß Juden um ihres Seelenheils willen Krieg führen oder andern Menschen als sich selbst Wunden schlagen, ist längst unmöglich.“⁹⁷ Die Inhalte der alten Gemeinde sollen in Weltinhalt übersetzt werden, aber sie sollen niemals vergessen sein. „Wenn die Einzelnen zur Menschheit gegangen sind, haben sie sich bemüht, ihr Judentum zu Hause zu lassen oder zu verstecken“⁹⁸, es geht nun darum, die falsche Alternative aufzuheben. Die Juden sollen mit ihrem besonderen Wesen, das sie durch die Jahrtausende in aller Verfolgung bewahrt haben, zur Menschheit gehen, sie sollen dieses ihr Wesen mit „drängendem Leben“⁹⁹ erfüllen, rein und schöpferisch, sie sollen ihr Wesen „der entstehenden Menschheit schenken“¹⁰⁰. Damit sollen sie wieder Juden werden, sollen das Verschüttete in sich entdecken; im „Kampf um das Heilige“¹⁰¹ sollen sie sich zurückgewinnen. Die ganze innere Spannung Landauers wird offenbar, das Bewußtsein, eine Bestimmung zu haben, die niemand preisgeben darf, aber auch das Bewußtsein jahrtausendalten Leidens. Es klingt daher beschwörend: Die Nationen der Erde werden ihres Glückes nicht teilhaftig, sie werden „nie wahrhaft sie selber und nie auf dem Wege zur Menschheit“¹⁰² sein, wenn sie nicht die Juden „in ihrem Innern aufsuchen“¹⁰³. In einem Augenblick, in dem die Menschheit die Erde bis in den letzten Winkel in ihre Verantwortung genommen hat und sich die Möglichkeiten einer beispiellosen Katastrophe abzeichnen, wird es dieser Wille zur Reinigung ihres Lebens sein, der über ihre Zukunft entscheidet. Aus ihm soll das neue Volk entstehen, als Fülle der Individuen und der Völker, das menschheitliche Volk.

97 In: Der Sozialist, 5. Jahrg., Nr. 20, 5.11.1913, S. 156.

98 a.a.O.

99 a.a.O.

100 a.a.O.

101 a.a.O.

102 a.a.O.

103 a.a.O.

Der Bund begreift den Reichtum des Lebens in sich. „Menschheit heißt nicht Gleichheit; Menschheit heißt Bund des Vielfältigen.“¹⁰⁴ Diese Liebe zur Vielfalt des Lebendigen führt ihn zu Goethe, zum Reichtum der geschichtlichen und individuellen Existenz des Menschen, aber auch hier gehen die Ursprünge auf die jüdische Bewußtheit Landauers zurück. Eben in dieser Vielfalt soll jüdisches Leben, soll die jüdische Nation, als Ausdruck gemeinsamer Geschichte und einer gemeinsamen geistigen Sprache, ihren Platz erhalten, mitten unter der Menschheit. Nation bedeutet hier, wie überall, gelebte Verbindung jenseits des Staates. Seine Angst ist groß, daß in einer abstrakten, unterschiedslosen sozialistischen Welt auch das Judentum zum Untergang verurteilt ist; vielmehr ist es berufen, Versöhnung in einer Vielfalt zu stiften. „Die Nationen, die sich zu Staaten abgegrenzt haben, haben draußen Nachbarn, die ihre Feinde sind; die jüdische Nation hat die Nachbarn in der eigenen Brust; und diese Nachbargenossenschaft ist Friede und Einheit in jedem, der ein Ganzer ist und sich zu sich bekennt.“¹⁰⁵ In ihm selbst, so gesteht er, sei ein Erstgeborener und ein Benjamin, sie sollen von einer Mutter, nicht in gleicher Art, aber in gleichem Maße geliebt werden, Jude sei er und Deutscher, „ich akzeptiere den Komplex, der ich bin.“¹⁰⁶

Weil das Judentum Landauers für sein Gesamtwerk eine entscheidende und gewußte Bedeutung hat, ist ohne diesen Ausgangspunkt keine Analyse seiner Auffassungen möglich. Die kollektive Erfahrung des Geschlechts, die für sein Denken eine so große Rolle spielt, ist nicht zuletzt eine spezifisch jüdische Erfahrung. Unter den bedeutenden deutschen Sozialisten jüdischer Herkunft ist er mit Moses Hess der einzige, der sich auf eine entscheidende Weise jüdisch versteht und das Judentum als eine eigene, wesenhafte Größe in die kommende Menschheit hineinführen will. Auch negativ erklärt sich vieles aus dieser Einstellung. Das tiefe Mißtrauen Landauers gegenüber aller einseitigen Verstandeskultur ist sein Mißtrauen gegenüber dem emanzipierten Judentum, dem die Fülle des Lebens abhanden gekommen ist, die in der alten Gemeinde lebte. Nur auf diesem Hintergrund ist auch seine Überakzentuierung des Emotionellen zu begreifen, die gelegentlich die Grenze zum Irrationalismus überschreitet; auch manche seiner evidenten Fehlurteile, wie seine unterschiedslose Ablehnung des Marxismus und der Psychoanalyse. Partiiell gründet sich die Ablehnung Marxens aber sicher auch in dessen jüdischem Selbsthaß, der bereits über die Ideologie die

104 Landauer, Gustav: Zum Beilis-Prozeß. In: Ders.: Der werdende Mensch, 1921, S. 133.

105 Landauer, Gustav: Sind das Ketzergedanken? In: a.a.O., S. 128.

106 a.a.O., S. 126.

historische Vernichtung des Judentums einschließt. Ist hiermit ein ganzer Komplex von auslösenden Motiven gegeben, so wird ein zweiter, entscheidender Ausgangspunkt durch den bedeutenden Einfluß gekennzeichnet, den die Philosophie Mauthners auf Landauer ausgeübt hat. Mauthner, einer der bedeutendsten deutschen Sprachphilosophen, verschließt dem rein begrifflichen, analytischen, über das Wort vermittelten Verfahren der Erkenntnis die Möglichkeit, der Welt inhaltlich mächtig zu werden; in seinen „Beiträgen zu einer Kritik der Sprache“ und in seinem „Wörterbuch der Philosophie“ wird dies exemplifiziert. Die Theorie führt zu einer atheistischen Mystik; sie regt Mauthner zu seiner klassischen Geschichte des abendländischen Atheismus an. Der Zugang zur Weltsubstanz kann nicht über den Begriff, sondern nur über die innere Erfahrung gefunden werden. „Skepsis und Mystik“ ist der Niederschlag dieser geistigen Begegnung mit dem Mauthnerschen Werk; daneben übt das Werk Meister Eckharts einen tiefen Einfluß auf Landauer aus. Es gehört in eben diesen Zusammenhang, daß ihn Spinoza von Jugend an begleitet; das spinozistische Element fügt sich den vorher genannten ohne Widerspruch ein. Eckhart „macht das All völlig zunichte, indem er es in die Seele hineinnimmt; und dann macht er den Gott zunichte, indem er ihn als materialistischen Begriff aufdeckt; und schließlich macht er die Seele zunichte und kommt in die ursprüngliche, undifferenzierte Alleinheit des Ich, das Gottheit ist, obwohl nichts von ihm ausgesagt werden kann: weder Ich, noch Gottheit, noch Ist“.¹⁰⁷ Aber eben hier wird auch die entscheidende spinozistische Einsicht erkannt, „Spinoza selbst sagt, daß die Dinglichkeit nur das Produkt unseres Denkens ist“¹⁰⁸, er war der einzige, der das Recht hatte, in der Sprache des Begriffes von der Tiefe der Welt zu reden, er ist „Fürst und Führer“¹⁰⁹, so wie er Fürst und Führer Goethes war. Der Parallelismus der Attribute, deus sive natura, gibt die Möglichkeit, Welt sowohl in ihrer Veräußerlichung als kausalen Zusammenhang als auch mystisch, ungetrennt zu erfahren; von dieser ihrer spinozistischen Verinnerlichung führt ein direkter Weg zur deutschen Klassik und deutschen Romantik, so wie der gleiche Spinoza Aufklärung und Enzyklopädie geistesgeschichtlich erst möglich macht. Absoluter Idealismus und absoluter Materialismus sind in ihm in gleicher Weise angelegt. Für Landauer ist die materialistische Veräußerlichung der Welt bei Spinoza nur die nach außen gesetzte

107 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, I. Band, S. 277.

108 a.a.O., S. 139.

109 Landauer, Gustav: Die Lehre von den Geistigen und vom Volke. In: Der werdende Mensch, 1921, S. 235.

Seinserfahrung, ein begrifflicher Reflex des Psychischen; „es bleibt nur der Versuch, das Materielle als Sinnbild für psychisches Leben zu nehmen“. ¹¹⁰ Der philosophische Idealismus Landauers weist dabei auch auf Berkeley zurück.

Unter diesen Voraussetzungen wird die innere Erfahrung des Individuums zur entscheidenden Größe. Über das Individuum wird die kollektive Erfahrung des Menschengeschlechts, die tief in uns ruht, geöffnet, schließlich die Erfahrung des Weltlebens überhaupt; erst über diese Erfahrung wird Weltgestaltung möglich. Zwischen Realismus und Nominalismus wird hier, in Anknüpfung an die Universalienfrage, ein eigener Standort bezogen; der abstrakte Individualismus und die Vergewaltigung des Menschen über den abstrakten Begriff in gleicher Weise zurückgewiesen. „Die Nominalisten haben eine notwendige Säuberungsarbeit vollbracht; sie beraubten Hirngespinnste ihrer Realität und Heiligkeit. Der letzte große Nominalist war Max Stirner, der mit radikalster Gründlichkeit den Spuk der Abstrakta auszukehren unternahm“. ¹¹¹ Nicht Gott sei der Erzfeind, heißt es im Anschluß an Stirner, sondern der Begriff. Alle tatsächliche Unterdrückung wird zuletzt von Begriffen ausgeübt, die für heilig genommen werden, Gott, Moral, Staat, Gesellschaft, Liebe. Dies ist aber nur die eine Position, sie führt zur Vergottung des reinen, abstrakten, isolierten Individuums als Antithese zum abstrakten Begriff. „Der letzte Nominalist setzte das konkrete Einzelwesen, das Individuum, als Realität auf den entleerten Stuhl Gottes, der von nun an von dem Einzigen und seinem Eigentum besessen wurde. Das war die Stirnersche Besessenheit.“ ¹¹² Realisten hatten die letzten, leersten Abstrakta für Wirklichkeiten erklärt, Stirner das absolute Individuum; es geht darum, so meint Landauer, eine ergänzende Arbeit zu tun, über die menschliche Wirklichkeit jenseits der Abstraktionen entdeckt wird.

Die wirkende Natur, *natura naturans*, wird nun bei Landauer nicht unmittelbar mystisch-ahistorisch, als ewig in sich ungeschiedene Einheit erfaßt, vielmehr ist es die Welt, die sich als Werden, als Unzahl vorzeitlicher und historischer Schichten über die Selbstversenkung des Individuums offenbart; erst auf ihrem Grunde ruhen alle Gestalten. Nur über das Individuum ist dieser Zugang möglich, es ist Mikrokosmos im Verhältnis zum Makrokosmos; das Lot, das in den Menschen geworfen

110 Landauer, Gustav: *Sein Lebensgang in Briefen*, 1929, I. Band, S. 109.

111 Landauer, Gustav: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik*, 1903, S. 27.

112 a.a.O., S. 28.

wird, öffnet den Zugang, nicht die Vorstellung. Schopenhauersche Motive werden erkennbar; was der Mensch in seinem eigenen Grunde findet, vermag er nur in Metaphern auszudrücken, im Gleichnis, nicht über die begriffliche Reproduktion. Abstraktionen sind hier „Gleichnisse für wahrhafte Gleichheiten und Einheiten, Ideen im platonischen Sinn“.¹¹³ Die „großen Erbgemeinschaften“¹¹⁴ werden über die Versenkung des Menschen in sich wiederentdeckt, in uns leben die „paläontologischen Reliquien“¹¹⁵, wir wissen nur wenig von dem „Vorfahrenleben und der großen Vorfahrenherrschaft in uns“¹¹⁶. Die über die Verinnerlichung erfahrene Menschheit ist somit unendliche Welt über unendliche Generationen, „die einzelnen Menschen die auftauchenden, wandelbaren und wieder untergehenden, von neuem verwandelten Schattenbilder, durch welche die Menschheit sichtbar wird“.¹¹⁷ Das rein Individuelle, das Für-sich-Sein, ist damit das Flüchtigste, soweit es Bewußtsein, Reflex seines Tages über die Vorstellung ist, während die echte Person dagegen das „Tiefste, Älteste und Unvergängliche ist: die Zwangstrieb der Gemeinschaft, die aus dem Individuum hervorquellen“¹¹⁸. Das Weltall ist die platonische Idee, heißt es im Kontext, das „ens realissimum“¹¹⁹. In diesem Sinne, meint Meister Eckhart, Gott sei nicht mit dem Einzelmenschen eins, sondern mit dem Menschtum; es sind Worte Eckharts, die Landauer seiner Untersuchung voranstellt. „Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache, denn unwesenhaftes Wesen ist über Gott und über Unterschiedenheit; da war ich selbst, da wollte ich mich selbst und erkannte mich selbst diesen Menschen machend, und darum bin ich Ursache meiner selbst nach meinem Wesen, das ewig ist, und nach meinem Wesen, das zeitlich ist. Und darum bin ich geboren und kann nach der Weise meiner Geburt, die ewig ist, niemals ersterben.“¹²⁰ Eines ist somit die Welt, die der Erkenntnis unterliegt, die über das Wort ausgesagt wird, die räumliche, zeithafte, dinghafte Welt, die der Analyse ausgeliefert ist, die aber eben darum unerkennbar bleibt, die Welt der positiven Systeme, der geistlichen und säkularen Theologen, ein anderes jene der Ketzer, Sektierer und Mystiker, die Welt einer stetig neuen inneren Erfahrung und Unruhe, der Erfahrung des Menschengeschlechts.

113 Landauer, Gustav: Gott und der Sozialismus. In: Der werdende Mensch, 1921, S. 29.

114 Landauer, Gustav: Skepsis und Mystik, 1903, S. 34.

115 a.a.O.

116 a.a.O., S. 35.

117 a.a.O.

118 a.a.O., S. 40.

119 a.a.O., S. 36.

120 a.a.O., S. 1 f.

Sie begehrt leidenschaftlich nach Ruhe und muß der Ruhe für immer entbehren. Es ist diese Geschichte der Sektierer und Mystiker, der sich Landauer zugehörig weiß. „Es geht eine Linie, die bei den Neuplatonikern sicher nicht anfängt, aber doch zum erstenmal mit Sicherheit festzustellen ist, die dann in Dionysius Areopagita wohl im fünften Jahrhundert ihren ersten Höhepunkt findet, in Scotus Erigena im neunten ihren zweiten, die dann nachhaltig die Scholastiker, Realisten und panpsychistischen Sekten des Mittelalters berührt, bis sie in Meister Eckhart ihren dritten und höchsten Gipfel erreicht. Von da geht die Linie langsam und verborgen, aber unverloren weiter über Picus de Mirandola, Molinos und Jakob Boehme zu Angelus Silesius, der wie der treffliche Gottfried Arnold sagt, aus denen vornehmsten, mystischen Theologis die summam der geheimen Gottesgelahrheit in nervösen und nachdrücklichen epigrammatibus vorträgt.“¹²¹ Der Pantheismus des Mittelalters, die mystisch-kommunistischen Gemeinschaften der europäischen Geschichte sind Landauer daher stets nahe; in ihnen erkennt er den wirkenden Geist in aller Überfremdung. Petr Chelëický ist ihm bekannt, der Separationspietismus durch Oetinger. Dieser Zusammenhang wirkt nur dort überraschend, wo die enge Nähe der Mystik zur egalitären Revolution unerkannt ist. Das „innere Licht“ geht der Vernunft voraus, zeitweilig, wie in der englischen Revolutionsliteratur des 17. Jahrhunderts, werden die Begriffe „inner light“ und „reason“ austauschbar. Die Mystik ist die Vorstufe der revolutionären Vernunft, sie begleitet sie vielmehr und wird stets wieder eingeholt, wo sich diese Vernunft nach innen wendet und als Weltgrund erfährt. Landauer weiß darum; er sieht diese Spannung im Werk Fichtes, zwischen den „Reden an die deutsche Nation“ und der „Anweisung zum seligen Leben“, in großer, existentieller Form auch bei Tolstoj. „Tolstoj, der zu seiner Mystik durch den Rationalismus und zu seinem Kommunismus durch den Individualismus kam, und der den Gott in der Seele fand und ein Jenseits nicht brauchte“¹²²; tief in sich selbst findet der Mensch Ursprung, Verbindung zu den Geschlechtern, schließlich zum Ganzen, zum Nichts, das ein Alles ist, in dem alle Widersprüche ineinanderfallen. Die Beziehung zu Nicolaus von Cusa ist evident, auch die Methode der negativen Theologie; durch Buber lernt Landauer schließlich die jüdische Mystik kennen, die einen tiefen Eindruck bei ihm hinterläßt. Sie ist, so sagt er, Weisheit und Abgrund, sanfte Schönheit und Melancholie; „die Stille, die in ihr wie in

121 a.a.O., S. 100 f.

122 Landauer, Gustav: Strindbergs Gespenstersonate. In: Der werdende Mensch, 1921, S. 318.

jeder Mystik den Atem anhält, ist zugleich eine himmlische Ruhe und eine Sehnsucht aus irdischer Gedrücktheit heraus. Es lebt in ihr ein Pathos der Verbannung und Verstoßung, eine Hingebung ans Leid, eine Erschütterung bis zur Zermürbung, und dazu aus dem Verlangen und Bangen und inständigen Sehnen heraus das Wissen um kindlich dankbar empfangene Freude ohne Ende“.¹²³

Die Welt als Gemeinschaft liegt somit im Individuum selbst und ist in ihm erfahrbar; es ist „uralter Gemeinschaftsbestand“¹²⁴, den es in sich wiederfindet; ein Uraltes und Vergessenes, das sich in seiner Seele „als das Neue“¹²⁵ auftut, formuliert Martin Buber in seiner Würdigung der Landauerschen Gesellschaftstheorie, die einen wichtigen Abschnitt der „Pfade in Utopia“ bildet. Das Individuum findet in sich „die urälteste und allgemeinste Gemeinschaft: mit dem Menschengeschlecht und mit dem Weltall“¹²⁶. Diese einzigartige Möglichkeit des Individuellen, über sich das Überindividuelle, die ganze, grenzenlose Welt zu erschließen und sie zu neuer Gestaltwerdung zu entbinden, ist in einem Brief an ausländische Freunde aus dem Jahre 1915 noch einmal präzise dargelegt. „Die Individuen haben ein schmales Einzelleben. Irgendwo in tiefen Schächten ihres unergründlichen, von der Unendlichkeit der Zeit und des Raums durchströmten Wesens haben sie alle Möglichkeiten, alle; die Möglichkeit zu jeder Umwandlung ist da, weil sie nie ein Erlernen von Neuem, sondern eine Erinnerung oder ein Vergessen, weil jede Wandlung eines Menschen ein Finden oder Verlieren seiner selbst ist. Die Möglichkeit ist da; aber das Leben ist kurz, die Macht der Verbindung zwischen ererbtem Vordergrund und Milieu ist stark, und die Umwandlungskraft derer, die auf das Individuum wirken, begrenzt.“¹²⁷ Der Entfremdungscharakter der Gesellschaft wirkt bestimmend auf den Menschen ein; er ist dadurch gekennzeichnet, daß das Handeln des Menschen von ihm selbst abstrahiert, in die totale Beziehungslosigkeit gerät. „Ich weiß, daß zwischen uns Menschen längst Taten des Hasses geschehen, ohne daß Haß empfunden wird. Ich weiß, daß wir uns Organisationen und mechanisch-bureaucratische Apparate erfunden haben, deren Funktionieren uns jede Empfindungsnotwendigkeit abnimmt.“¹²⁸ Die Zivilisationskritik, die daraus resultiert, ist nicht frei von dem für

123 Landauer, Gustav: Martin Buber. In: a.a.O., S. 246 f.

124 Buber, Martin: *Pfade in Utopia*, 1950, S. 85.

125 a.a.O., S. 85.

126 Landauer, Gustav: *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*. In: Heinrich Hart u.a.: *Das Reich der Erfüllung*, Flugschriften Heft 2, 1901, S. 48.

127 Landauer, Gustav: *Sein Lebensgang in Briefen*, 1929, 2. Band, S. 74.

128 Landauer, Gustav: *Von der tierischen Grundlage*. In: *Der werdende Mensch*, 1921, S. 48.

die neuere deutsche Ideologie typischen Gegensatz von Kultur und Zivilisation; die Welt, die „zwischen der relativ herabgekommenen Zivilisation unserer Zeit und dem chaotischen Untergang liegt: die Kultur“¹²⁹; heißt es 1909. Der Mensch, der somit verdeckt ist, dessen Wesen verschüttet und dem die unmittelbare Beziehung zu sich selbst entrissen ist, wird zum Neurotiker, „die Nervenschwäche, die Hysterie sind soziale Krankheiten“¹³⁰, sind das Ergebnis einer kranken Gesellschaft. Dennoch bleibt der Mensch, wenn auch hilflos und stumm, unter aller Entmenschlichung erhalten, sein Urwesen als Verbundenheit, wie es Kropotkin aufgedeckt hat. In einer „Polizisten und Mörder“ benannten Abhandlung aus dem Jahre 1910 wird dieser Widerspruch über die unmittelbare Erfahrung erhellt: „Das ist schuld, was zwischen uns hergeht, daß wir nicht das halten was wir versprechen; daß wir nicht das sind, was wir doch sind.“¹³¹ Die Kleider, die wir tragen, bekämpfen sich auf Leben und Tod, in der Verkleidung morden die Menschen einander, unter einer Maske bluten sie sich aus, ihr Fleisch ist der mechanische und folgsame Automat. „Erkenne dich selbst, wie du wahrhaft bist hinter all dem Plunder, den du umhängen hast, und handle nicht nach den Gesetzen des Plunders, sondern nach dem Wesen des Menschen. Erkenne dich selbst, deinen Nächsten und Gleichen in dem, der vor dir steht; erkenne ihn hinter der Larve, die er angetan hat wie du. Alle miteinander sind wir nackte Menschenleiber und lassen uns tief ins Fleisch hinein peinigern.“¹³²

Hier wird die Paradoxie des Menschseins über den unvermittelten Gegensatz von Natur und Zivilisation, Humanität und Geschichte, rousseauhaft aufgedeckt; ohne Rousseau gibt es auch für Landauer keine Selbstverständigung des modernen Menschen. Die Geschichte, die der Mensch über sich selbst verhängt hat, der „geschichtlich gewordene Unrechtsgegensatz“, wird zu seiner Antithese, die fremde, selbstgeschaffene, abstrakte Welt, die auf ihm lastet, soll in die humane Konkretheit zurückgenommen werden. Die neue Gesellschaft, in der die Ursprünglichkeit des Menschen wiederhergestellt wird, kann nur in Bildern ausgesagt werden, da sie sich der Abstraktion entzieht, weil sie Rückgewinnung einer unmittelbaren Natürlichkeit ist; die Sprache gibt keinen Begriff für sie her. Innerlichkeit, die sie ist, muß sie ihre eigene Symbolkraft entfalten. „Ich will um des Gestaltens willen erkennen“¹³³,

129 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, 1. Band, S. 250.

130 Landauer, Gustav: Tarnowska. In: Der werdende Mensch, 1921, S. 54 f.

131 Landauer, Gustav: Polizisten und Mörder. In: a.a.O., S. 76.

132 a.a.O., S. 76 f.

133 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen. 1929. 1. Band, S. 117.

und „was ich gebe, soll nicht die Wahrheit sein, sondern ein Symbol“. Das Bild, das „der Geist geschaffen hat“, soll zur Gestalt des Menschenlebens erhoben werden, „wie irgend vollkommene Bilder des Denkens und des Gestalten schaffenden Gefühls in Fleisch und Blut zu verwandeln sind“. Es ist eine mythenschaffende Kraft, die hier angezeigt ist, in den Dichtungen Alfred Momberts glaubt Landauer sie für seine Zeit wiederzufinden; das Zeitalter des Mythos schenkte den Griechen die besondere Gabe, „das Symbol als etwas Leibhaftes zu nehmen und zu erleben“.¹³⁴ Mythenschaffende Kraft beruhe auf Glauben, sie sei im Christentum durch die scholastische Theologie verlorengegangen. Gott war in die Abstraktion, in das Buch gerettet, heißt es über die Reformation, und damit als Gewalt über die Menschen gesetzt; es gab jetzt kein Volk mehr, es gab nur noch Pöbel. Schöpfungertum wird zu „Chaos und Mythoskraft“¹³⁵ in unmittelbare Beziehung gesetzt. Hier wird „Bewußtheit“¹³⁶ als Todverhängtes dem unter der Decke rationaler Registrierung verborgenen Lebenssinn gegenübergestellt; „Das Gefühl stirbt an der Bewußtheit, wie die Liebe an der Moral und die Heiligkeit am Dogma.“¹³⁷ Am deutlichsten wird diese Auffassung 1910 in der Untersuchung „Gott und der Sozialismus“ ausgesprochen. Die Gesteinsschicht der Erde ist nur eine dünne Haut, unter der das tiefe Innere gärt. Alles, was mit Worten und Begriffen in unserem Bewußtsein vorgeht, berührt nur unsere Oberfläche, „unser zuletzt Erworbenes, Unsicheres, noch nicht Einverleibtes und Eingeseeltes“.¹³⁸ Unter der dünnen, verletzlichen Haut des Bewußtseins ist unser wahres Wesen und Leben. Alles Leben ist durch das Bewußtsein gesteuert, „weil all unser Leben Oberflächenleben ist“¹³⁹, nichts kommt aus der Tiefe als Schicksal, ohne gedeutet oder gewußt zu werden. „Aber in all diesem Wissen wissen wir, daß wir unser Bestes nicht wissen.“¹⁴⁰ Es ist nun kein Zweifel, daß diese Gedanken Landauers, die einen kollektiven, archaischen, vorrationalen, unter der Oberfläche des Bewußtseins liegenden mythenzeugenden Grund des Individuums unterlegen, nicht ohne irrationalistische Ambivalenz sind. Sie nehmen, da sie bis vor die Jahrhundertwende zurückzuverfolgen sind, Momente einer Richtung der Tiefenpsychologie vorweg, die durch C. G. Jung repräsentiert ist; sie spiegeln damit den Zerfall der

134 Landauer, Gustav: Die Revolution, 1907, S. 54.

135 a.a.O., S. 67.

136 a.a.O., S. 56.

137 a.a.O.

138 Landauer, Gustav: Gott und der Sozialismus. In: Der werdende Mensch, 1921, S. 31.

139 a.a.O., S. 32.

140 a.a.O.

bürgerlichen Bewußtseinskultur. Der Schritt vom Mythos zum Logos ist der Schritt, der das Ende des Kannibalismus verheißt. Dennoch bleiben die Konsequenzen, die Landauer zieht, stets im striktesten Sinne human. So gerät auch die eigentümliche Verbindung von Mystik und Aktivismus niemals in unmittelbare Nähe des *élan vital* oder der Sorelschen Aktionsideologie, sondern ist der Aufgabe der Humanisierung der Welt bedingungslos unterworfen.

In der Geschichte lebt der ganze Mensch, aber verdeckt. Er entläßt sich in ihr aus sich selbst. Durch eigenes Bildungserlebnis, um den Gundolf'schen Begriff anzuwenden, aber auch unter dem Einfluß Kropotkins, wird nun in dieser Geschichtlichkeit des Menschen eine Zäsur gesetzt, die sowohl dem dialektischen, durch Hegel vermittelten Geschichtsdenken wie auch der evolutionistischen Theorie widerspricht. Nicht das Wachsen der Ratio, die steigende Macht der Bewußtheit, die sich im Rationalisierungsvorgang der gesellschaftlichen Verhältnisse ausspricht, wird zum Kriterium der relativen Sinnfülle einer jeweils gegebenen geschichtlichen Existenz, sondern die Fähigkeit des Menschen, sich unmittelbar gesellschaftlich, in der schaffenden Kommunikation mit anderen zu erfahren. Ist auch der ganze Mensch stets unter der Verdeckung gewärtig, so hat doch diejenige Gesellschaft eine höchste Qualität, in der gegenseitige Hilfe real werden kann. Die abstrakte Gesellschaft läßt diese Hilfe nicht zu, in ihr wird der Mensch selbst abstrakt, seine Beziehung zur Umwelt von seinem Wesen getrennt, das der Ausdürrung überlassen bleibt. Am Mittelalter entwickelt Landauer seine idealtypische gesellschaftliche Vorstellung, nicht ohne romantische Momente. Hier ist Volk, im Sinne unmittelbaren, unbewußten Schaffens, *natura naturans* im Gegensatz zur *natura naturata*: die Verdinglichung entbehrt noch ihres abstrakten Charakters der umklammernden Veräußerlichung. Die Gesellschaftsstruktur des Mittelalters ist eine Struktur der „Schichtung“¹⁴¹, der Vielfältigkeit von Korporationen, Genossenschaften und Bünden als Ausdruck verbindenden Geistes; sie hat den Charakter des Zellenbaus. Die Nation ist noch nicht identisch mit dem Staatsbegriff, sie ist natürliche Gemeinsamkeit. „Nation ist ja eben eine Gleichheit in den Individuen, ein Gefühl und eine Wirklichkeit, die sich in freiem Geiste zur Einheit und zum Bunde bringt. Jedwede Nation ist an-archisch.“¹⁴² Diese mittelalterliche Welt gesellschaftlicher Zellen bleibt immer gewärtig, wenn davon die Rede ist, daß der Sozialismus

141 Landauer, Gustav: Die Revolution, 1907, S. 43.

142 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, I. Band, S. 425.

ein Uraltes sei, das aus dem Erbe der Vergangenheit zu uns kommt, ein Ewiges von gestern, das in die Realität von heute eingeholt werden soll. Für die mittelalterliche Welt gilt nun in vollem Maße, was Landauer als „Kultur“ bezeichnet: „Eine Stufe großer Kultur kommt da zustande, wo die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Organisationsformen und überindividuellen Gebilde nicht ein äußeres Band der Gewalt ist, sondern ein in den Individuen wohnender Geist.“¹⁴³ Wie Kropotkin, so sucht auch Landauer die Reste einer vergangenen Gemeinschaftskultur des Menschen in der Geschichte, Reste humaner Kooperation, die sich erhalten haben, des Gemeindebesitzes, ursprünglich kommunistischer, agrarischer Verfassungen. Die Zäsur setzt die Reformation; mit ihr wird die moderne staatliche Gewalt begründet, das römische Recht als Recht der abstrakten Person eingeführt. Die Strukturverarmung der Gesellschaft beginnt, die Atomisierung des Individuums, die Verlassenheit des Einzelnen, eine steigende Einsamkeit, das abstrakte Spinnengewebe der Herrschaft als Ausübung der Gewalt über den Menschen im Zeichen wachsender Entfremdung. Der schöpferische Mensch wird isoliert, er muß seine Fülle inmitten der Armut in sich aushalten, von der Umwelt getrennt. In ihm leben die Zeichen der Zukunft und die Symbole der Vergangenheit vor einer leeren Gegenwart. Der Intellektuelle entsteht, es wird ein neuer Adel geschaffen, „den man wohl auch schon für jene früheren Jahrhunderte den Adel der *Décadence* nennen kann“¹⁴⁴, ein Adel „ohne Volk, ohne Macht und bald auch ohne Stand“¹⁴⁵. Geist und Sinnlichkeit, in der mittelalterlichen Welt zu eins verbunden und in der Kunst zu höchstem Ausdruck gelangt, fallen weit auseinander, die Sinnlichkeit wird degradiert und der Geist aus der Heimstätte des realen Lebens vertrieben. Dem *orbis humanus* war die Revolution gekommen, die „mit zentrifugaler Gewalt die Individuen ins Leere hinauswarf, worin einige einen Stern aus sich gebaren, die Massen aber als chaotische Staubteilchen auseinander schwirrten“¹⁴⁶. Wo auch immer die gesellschaftliche Entwicklung korrigiert, die Fülle in ihr wieder sichtbar gemacht werden soll, muß es mit Bewußtheit geschehen, da die schöne Selbstverständlichkeit des Lebens verloren, somit durch Reflexion gebrochen ist; dies gilt schon für Chelèický, für François Hotman und Hubert Languet, auch für Etienne de la Boétie, der große Bedeutung für Landauer gewann und dessen „Discours sur la servitude volontaire“ von

143 Landauer, Gustav: *Die Revolution*, 1907, S. 40.

144 a.a.O., S. 60.

145 a.a.O.

146 a.a.O., S. 58.

ihm selbst übersetzt wurde. Die Entwicklung zur modernen Gesellschaft ist durch „die Trennung des Lebens vom Glauben und den Ersatz des Geistes durch die organisierte Gewalt“¹⁴⁷ gekennzeichnet. Absolute Gewalt, absolute, abstrakte Gesetzmäßigkeit und schließlich absoluter Nationalismus sind die Charakteristika des modernen Staates. „Der Staat nach außen“, heißt es 1911 in der „Rede von der Reichstagsgalerie“, „ist und kann nichts anderes sein als eine Kampforganisation zur Behauptung und Eroberung gegen die andern Staaten; und der Staat nach innen kann nichts anderes sein als das elendeste und schlimmste Ersatzmittel der natürlichen Ordnungsbünde freier Art, und er muß immer wieder die Gestalt annehmen der Kampforganisation der Reichen gegen die Armen und Aufsässigen.“¹⁴⁸ Der Staat hat es mit Verhältnissen und Zwecken zu tun, er ist eine „Art und Weise“¹⁴⁹, die Interessen, die er befriedigen soll, sind nicht lokal, sondern modal. Die Frage einer Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist vom Staatsbegriff nicht ablösbar; an die Stelle des kapitalistischen Staates kann ein sozialistischer treten, ohne daß damit die Befreiung des Menschen bewirkt wird. Staat ist Herrschaft des Menschen über den Menschen. Die Menschen haben mit ihm den Tod zwischen sich gesetzt an die Stelle des Lebens; der Mensch ist von der Erde und ihren Produkten, von seinen Arbeitsmitteln getrennt, in seinem Werk muß die Freude fehlen. Die Frage nach dem Besitz des Bodens wird zur entscheidenden ökonomischen Frage; agrarsozialistische Tendenzen sind von hier aus zu verstehen. Der kapitalistische Staat schließlich wird zum vollendeten Ausdruck der Atomisierung des Volks, die „wirtschaftlich-technischen Fortschritte sind in ein System des sozialen Verfalls“¹⁵⁰ eingeordnet, heißt es in der „Revolution“, später im „Aufruf“: „Sehr schnell geht die Zivilisation und mit ihr in Verbindung die durchaus veritable physische und physiologische Dekadenz vorwärts.“¹⁵¹ Der Proporz-Parlamentarismus ist dabei nur die „letzte Vollendung der Atomisierung und Isolierung der Massen-Einzeln.“¹⁵² Die über den vorhandenen Staat repräsentierte kapitalistische Gesellschaft paßt sich jedoch den wechselnden Bedingungen hervorragend an, sie integriert das Proletariat durch die Entwicklung der Sozialgesetzgebung und degeneriert es, sie denkt nicht daran unterzugehen oder eine

147 a.a.O., S. 64.

148 Landauer, Gustav: Rede von der Reichstags-Galerie (Sitzung vom 11. November 1911). In: Ders.: Rechenschaft, 1919, S. 68.

149 Landauer, Gustav: Aus unstillbarem Verlangen. In: a.a.O., S. 193.

150 Landauer, Gustav: Die Revolution, 1907, S. 117.

151 Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus, 1967, S. 154.

152 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, 2. Band, S. 363.

sozialistische Gesellschaft aus sich zu erzeugen. Vielmehr leitet sie den umgekehrten Prozeß einer Absorbierung der Sozialisten ein und macht sie auf dem Boden ihrer eigenen Ideologie überflüssig. Der Niedergang des Kapitalismus kann ewig dauern; er bedient sich sozialistischer Methoden und bewährt überall seine Lebendigkeit. Zum ersten Male jedoch verbindet er sein Schicksal mit dem Schicksal der ganzen Menschheit: „Wir leben in den Zeiten der beginnenden Menschheit, ausgeschlossen ist es nicht, daß diese beginnende Menschheit der Anfang vom Ende der Menschheit sein könnte.“¹⁵³ Noch nie hat eine Zeit den Weltuntergang so gefährlich vor Augen gesehen, schreibt Landauer im „Aufruf“, „die Menschheit rund um den Erdball herum will sich schaffen und will sich in einem Moment schaffen, wo gewaltige Erneuerung über das Menschtum kommen muß, wenn nicht der Beginn der Menschheit ihr Ende sein soll.“¹⁵⁴

Auf dem Grunde der Gesellschaft bleibt eine aufgespeicherte, latente, genuin menschliche Kraft. Sie wird aus der Potenz in die Aktualität durch die Revolution versetzt. Die Revolutionen sind die entscheidenden geschichtlichen Stadien, an die eine Erneuerung der Menschheit anknüpfen muß. Auf jede Topie, so führt Landauer in der „Revolution“ aus, folgt eine Utopie; „Revolution nennen wir die Zeitspanne, während deren die alte Topie nicht mehr, die neue noch nicht feststeht.“¹⁵⁵ Revolution ist der Weg von einer Topie zur andern, von einer relativen Stabilität über Chaos und Aufruhr, Heroismus und Bestialität, Einsamsein und Massenhaftigkeit zu einer anderen, relativen Stabilität. Jede Utopie setzt sich aus zwei Elementen zusammen: Aus der Reaktion gegen die Topie und aus der Erinnerung an sämtliche früheren Utopien. „Utopien sind immer nur scheinot, und bei einer Erschütterung ihres Sarges leben sie wieder auf.“¹⁵⁶ So erwacht die Utopie, obzwar sie stets wieder untergeht, immer wieder aufs neue, so lebt sie auch in Zeiten der Stabilität unterirdisch weiter. „Die Revolution in diesem Sinne ist nicht eine Zeitspanne oder Grenze, sondern ein Prinzip, das über weite Zeiträume hinweg immer weiter schreitet.“¹⁵⁷ Die Revolutionen sind „zusammenfassende und vorausgehende, immer wiederkehrende Mikrokosmen.“¹⁵⁸ Der Geist lebt nur in der Revolution, aber er kommt nicht zum Leben durch sie; in ihr werden die Menschen Brüder, aber nur für begrenzte

153 Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus, 1967, S. 152.

154 a.a.O., S. 153.

155 Landauer, Gustav: Die Revolution, 1907, S. 14.

156 a.a.O., S. 15.

157 a.a.O., S. 18.

158 a.a.O., S. 91.

Zeit, mit dem Ende der Revolution tritt der Geist wieder in die Latenz zurück. Die Wiedergeburt der Menschheit scheitert in den modernen Revolutionen daran, weil sie sich „mit dem Krieg, mit der Gewalttat, mit der Befehlsorganisation und autoritären Unterdrückung“¹⁵⁹ verbinden, heißt es im Vorwort zu Landauers Edition der „Briefe aus der französischen Revolution“. Die moderne Revolution ist zudem an ihre historischen Ziele gebunden, sie ist Revolution für den Verfassungsstaat und für das absolute Gesetz, somit „für den absoluten Staat, seine Weiterausbildung und Demokratisierung“.¹⁶⁰ Freiheit und Eigentum werden in ihr unter dem Staatsbegriff identifiziert; sie führt nicht aus der Verslossenheit heraus. Die neue, die kommende Revolution setzt diese Revolutionen voraus, weil über sie die Kontinuität des Geistes erhalten blieb, aber sie wird „regeneratio“¹⁶¹, Erneuerung des Lebens vom Grunde her. Sie wird eine Entdeckung von „Vorhandenem und Gewachsenem“¹⁶² sein, Entdeckung der „Gesellschaft“¹⁶³; sie wird eine soziale Revolution sein. Mit ihr erst kann die Revolution ihr Ziel erreichen. „Es wird die Zeit kommen, wo man klarer sieht als heute, was der größte aller Sozialisten, Proudhon, erklärt hat: daß die soziale Revolution mit der politischen gar keine Ähnlichkeit hat, daß sie allerdings ohne politische Revolution nicht lebendig werden und bleiben kann, daß sie aber ein friedlicher Aufbau, ein Organisieren aus neuem Geiste und zu neuem Geist und nichts weiter ist.“¹⁶⁴ Die alte Revolution hatte ihre Kräfte in der Negation und im Rebellentum, obgleich die Menschen auch in ihr der Einsamkeit für einen Augenblick ledig wurden und ihr Bündnis, ihre Massenhaftigkeit erleben konnten; aber sie war doch ein „Aufschwung und ein Traumdasein und ein Taumel“¹⁶⁵, weil sie nicht weiterschreiten konnte zu neuer Inhaltlichkeit. Erst wenn die große Entscheidung zwischen Staat und Gesellschaft fällt, wird die wahre Revolution möglich sein als Entscheidung zwischen aller Gewalt und dem neuen Geistesbund der Menschen. „Nicht zu einer abstrakten Scheidung wird es kommen, sondern zu einer wirklichen: durch Destruktion und schöpferischen Geist. Man erkennt daran, daß nicht die Staatsform es ist, die die Knechtung in sich birgt, sondern daß die Selbstknechtung und Selbst-

159 Landauer, Gustav: Briefe aus der Französischen Revolution, 2 Bände, 1922, 1. Band, S. XIII (Vorwort).

160 Landauer, Gustav: Die Revolution, 1907, S. 102.

161 a.a.O., S. 58.

162 a.a.O., S. 105.

163 a.a.O., S. 105.

164 a.a.O., S. 115.

165 a.a.O., S. 113.

preisgebung, daß Mißtrauen des Menschen nicht nur gegen die andern, sondern gegen sich selbst in der Form des Staates an sich liegt, die die Form der Herrschaft, des Außen, des Toten an die Stelle des Geistes, des Innern, des Lebens gesetzt hat.“¹⁶⁶

Sozialismus ist somit Wiederherstellung des Volks als Ausdruck vielfältiger Verbundenheit bei gemeinsamem Besitz des Bodens und der Produktionsmittel. Die Revolution, die ihn herbeiführt, ist keine letzte und keine endgültige; sie ist ein Anfang. Sie wird mitten im Zeitalter des Individualismus antizipiert. Der Mensch des Geistes, heißt es, lebt in der Wüste; ein intuitiver, romantischer Geniebegriff bleibt auch hier verspürbar. Sozialismus ist eine neue Art zu leben; mit ihm sterben Zentralismus und Bürokratie ab, über die sich die alte Geschichte fortsetzt; er ist „Entdeckung der Gesellschaft“¹⁶⁷, des freien und freiwilligen Wirkens der Kräfte des Mitlebens. Er ist Anarchie und Föderation; er unterscheidet sich qualitativ vom Kapitalismus und seinen Formen der Organisation und der Arbeit, er wächst nicht aus dem Kapitalismus heraus, sondern ihm entgegen. Hier wird auch die schärfste Trennung zum Marxismus vollzogen. Der Marxismus sei nur eine Konsequenz der „staatlichen, der kapitalistischen, der technischen Zentralisation“¹⁶⁸, Gesellschaft jedoch die „Mannigfaltigkeit kleiner Zusammengehörigkeiten, ein Bau aus Gemeinden“¹⁶⁹. Mit ihr erst wird „Volk“¹⁷⁰ zurückgewonnen. Diese Wiedergewinnung kann nur das Ergebnis einer freien inneren Entscheidung zu einem gemeinsamen Leben sein, sie schließt den „Staatsproletariat“¹⁷¹ aus. Alle Nationen sollen in diese Gesellschaft eingeschlossen werden, in „konkreter Mannigfaltigkeit je nach den Völkerharmonien“.¹⁷² Auch die „Völkerverbrüderung ist nicht etwas, was verschwommen für die ganze Menschheit kommt, sondern was in der Bestimmtheit, bunt und vielfältig zu schaffen ist“.¹⁷³ In diesen Bund sind die „revolutionär neu werdenden Völker“¹⁷⁴ ausdrücklich und gleichberechtigt eingeschlossen, sie sollen vor jeder Ausbeutung und Unterdrückung geschützt werden, „wir, die wir von unten auf, aktiv bauend, die neuen Ordnungen des Sozialismus zu schaffen haben, müssen um unsrer eigenen Menschheit, um der ganzen Menschheit willen mit entscheidenden

166 a.a.O., S. 114.

167 a.a.O., S. 105.

168 Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus, 1967, S. 101.

169 a.a.O., S. 106.

170 a.a.O., S. 179.

171 a.a.O., S. 104.

172 Landauer, Gustav: Das glückhafte Schiff. In: Ders.: Rechenschaft, 1919, S. 89.

173 a.a.O.

174 Landauer, Gustav: Revolution, Nation und Krieg. In: a.a.O., S. 81.

Mitteln dafür sorgen“.¹⁷⁵ Landauer gibt nun vielfache Anregungen, wie die innere Ordnung einer neuen Gesellschaft geregelt werden soll; zwischen Gemeinden, Genossenschaften und Nationalzentrale wird über das Verhältnis von Zentralisation und Dezentralisation der Mittel eine freie Verständigung erfolgen, das Vertretungssystem wird durch Delegationen geregelt. Die Delegationen sollen mit ihren Auftraggebern in steter Verbindung bleiben, sie können jederzeit abberufen und ersetzt werden; eine öffentlich-rechtliche Form eines internationalen Kongresses soll geschaffen werden, dessen Beschlüsse obligatorisch sind. In der Räte Demokratie und im Genossenschaftswesen wird die dieser neuen Gesellschaft angemessene Form der politischen und ökonomischen Repräsentanz gesehen.

Der Zusammenhang zwischen dem Sozialismus der Tat und den Genossenschaften ist „ein für allemal von dem großen Robert Owen hergestellt worden“¹⁷⁶, heißt es im „Sozialisten“ vom 10. Oktober 1913; schon in der „Abschaffung des Kriegs durch die Selbstbestimmung des Volks“ aus dem Jahre 1911 ist der Rätegedanke deutlich entwickelt. Kurz vor seinem Tode noch schreibt Landauer, daß die Räte keine ad hoc gebildete Form sein dürfen, kein Übergang zur Diktatur des Proletariats, sondern sie seien das entscheidende Instrument der Zukunft; sein ständiger Kampf während der Münchener Tage geht eben um diese Erhaltung und Erweiterung der Räte Demokratie. Hier sind für ihn die Formen gegeben, um einen Sozialismus zu verwirklichen, nach dem „alle Welt sucht“, den Sozialismus, der „sich verwirklichen läßt, ohne die Freiheit anzutasten“.¹⁷⁷

Sozialismus ist die Gemeinschaft, die jetzt sich verwirklichen will. „Sozialist sein heißt: Beginnende des Sozialismus sein“¹⁷⁸, den Schritt vom Wort zur Wirklichkeit gehen. Der Sozialismus ist zu jeder Zeit möglich, unter den ihr angemessenen Bedingungen, wo auch immer Menschen ihn wollen; er ist der Versuch in der Geschichte, Zerstörung durch Bauen, Sofortbeginn, wenn auch nie gesichert. Nur was heute schon da ist, wird morgen da sein, es gibt keinen dialektischen Umschlag „wie auf der Wagnerbühne“¹⁷⁹. Der Sozialismus kann nicht auf Gewalt beruhen, da sein Wesen Schöpfung ist, „Gewalt führt nur immer zu Gewalt“¹⁸⁰, das Ziel, die Gewaltlosigkeit, ist zugleich schon das Mittel, um

175 a.a.O.

176 In: Der Sozialist, 5. Jahrg., Nr. 18, S. 138.

177 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, 1929, 2. Band, S. 278.

178 Landauer, Gustav: Rede von der Reichstags-Galerie. In: Rechenschaft, 1919, S. 72.

179 Landauer, Gustav: Ein Brief über die anarchistischen Kommunisten. In: Beginnen, 1924, S. 145.

180 Landauer, Gustav: Ein Protest in Volksliedern. In: Rechenschaft, 1919, S. 169.

dieses Ziel zu erreichen. Er ist Friede. Friede ist nicht Krieglosigkeit, Friede ist keine bloße Negation, „Friede ist die positive Organisation der Freiheit und Gerechtigkeit. Friede ist Aufbau des Sozialismus.“¹⁸¹ Dieser Gedanke des Sofortbeginns ist in der Tat entscheidend: Es kann kein neues Leben werden, das nicht heute schon sein will. Am 15. Juli 1915 heißt es über den anarchistischen Grundgedanken: „Die Freiheit kann nicht geschaffen, die Freiheit kann nur geübt werden. Nicht so ist es, daß wir heute unfrei, morgen aber frei sind; sondern so ist es, daß wir alle ohne jede Ausnahme die Freiheit in uns haben und sie nur in die äußere Wirklichkeit umsetzen müssen. Sozialismus ist der Ausdruck für die wahre Verbindung zwischen den Menschen, die echt ist, weil sie zwischen Menschen als freier Bund entsteht.“¹⁸²

Es gibt kein absolutes Ziel, das ein für allemal erreicht werden könnte; der Geist des Geschlechts hält an keiner Stelle an. Aus dem Begriff des Geistes wird schließlich alle Bewegung der Geschichte verstanden. Seine Definition ist schwierig, er ist etwas in allen Menschen Vorhandenes, „eine Verbindung von zu Gefühl gewordenen Erfahrungen vieler Geschlechter, Interessewahrung und Vernunft“. Er ist nicht nur Reflex eines Unterbaus, sondern schaffende Kraft an der Basis. Er ist Vernunft: „Die Vernunft zersetzt nur das Sterbende, das dem Verfall geweiht ist; sie organisiert das Lebende, das wächst.“¹⁸³ Geist ist natürliche innere Nötigung, eine verbindende Eigenschaft; wo Geist ist, ist Gesellschaft, in ihm verfügt der Mensch über sich selbst. Er ist das Gegenteil der Gewalt. Er ist immer in Bewegung, im Schaffen, im Unvollkommenen, „nirgends als im Bilde wird das Vollkommene zum Ereignis“¹⁸⁴. Er verhindert die Endgültigkeit, indem er sich selbst permanent setzt. Er ist konkret in der wirkenden Gemeinschaft, denn alle Abstraktion bleibt unverbindlich. Er ist ein Weg. Ein Weg aus der bisherigen Geschichte heraus und ein Weg, der zur Stunde begonnen werden muß. Aus der bisherigen Geschichte heraus: Dies heißt, daß die Vergangenheit ein Werdendes ist, das Unabgeschlossene. „Es gibt für uns nur Weg, nur Zukunft; auch die Vergangenheit ist Zukunft, die mit unserem Weiterstreiten wird, sich verändert, anders gewesen ist.“¹⁸⁵ Die Elemente der Vergangenheit haben wir in uns, sagt Landauer, ihre Exkremente erblicken wir hinter uns. „Die Vergangenheit, die lebendig in uns ist, stürzt

181 Landauer, Gustav: Deutschland, Frankreich und der Krieg. In: Rechenschaft. 1919, S. 138.

182 In: Der Sozialist, 3. Jahrg., Nr. 14, S. 112.

183 Landauer, Gustav: Aus unstillbarem Verlangen. In: Rechenschaft, 1919, S. 196.

184 Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus, S. 170.

185 Landauer, Gustav: Die Revolution, 1907, S. 26 f.

mit jedem Augenblick in die Zukunft hinein.“¹⁸⁶ Weg ist alles und Wegbereitung. Dieser Weg aber will geübt sein; man kann ihn nur üben, wenn man ihn beschreitet. „Wie eine Art Gehen schon da ist, ehe die Beine werden, und wie dieses Gehen die Beine erst baut und bildet, so wird es nicht der Geist sein, der uns auf den Weg schickt, sondern unser Weg ist es, der ihn in uns zum Erstehen bringt.“¹⁸⁷ Aus diesem Geist wird schließlich eine neue Menschheitsreligion entstehen, aus dem Leben selbst, aus „längst dahingegangenen Ekstasen“.¹⁸⁸ Träger dieses Geistes sind Menschen, kein anonymes Prinzip der Geschichte. „Für uns sind die Träger der Geschichte Personen, und für uns gibt es auch Schuldige.“¹⁸⁹

Die Sozialisten wollen den Geist sinnlich und leibhaft machen, sie wollen ihn ans Werk lassen; „wir werden die Sinne und das Erdenleben vergeistigen“. Menschen müssen anfangen. „Wir aber brauchen in Wahrheit die immer wiederkehrende Erneuerung, wir brauchen die Bereitschaft zur Erschütterung, wir brauchen den Frühling, den Wahn und den Rausch und die Tollheit.“¹⁹⁰ Dies ist ekstatisch gesagt, 1918, aber es soll nichts anderes sagen als jene Zeilen, mit denen das große Shakespeare-Buch abschließt: „Der Weg vom Trieb zum Geist hinauf, Shakespeares schwerer und gefährvoller Weg, ist auch der Weg vom Krieg zum Frieden, vom Tod zum Leben, – ich glaube es, gleichviel, wie lang und gewunden dieser Weg noch sein mag.“¹⁹¹

III

Gustav Landauer verdient ein Gedächtnis. Es wird nur knapp darauf hinzuweisen sein, daß er es nicht nur um seiner Person willen verdient; er verdient es um einiger entscheidender Gedanken willen. Es war eine Abgrenzung im Vorher vollzogen; das romantisch-imaginäre, das irrationalistisch-kollektive Moment, das seine Gesellschaftsphilosophie enthält, ist nicht ohne Gefahr und untergründig selbst dem Verfall verbunden. Die agrarsozialistische Akzentuierung geht an dem zentralen

186 a.a.O., S. 28.

187 a.a.O., S. 116.

188 Landauer, Gustav: Aus unstillbarem Verlangen. In: Rechenschaft, 1919, S. 197.

189 Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus, 1967, S. 94.

190 Landauer, Gustav: Eine Ansprache an die Dichter. In: Der werdende Mensch, 1921, S. 363.

191 Landauer, Gustav: Shakespeares Persönlichkeit. In: Ders.: Shakespeare. Dargestellt in Vorträgen, 2 Bände, 1920, 2. Band, S. 394.

Problem einer technologischen Gesellschaft vorbei. Landauers Stil ist zu expressiv, seine Subjektivismen sind uns fremd geworden; es ist der Stil seiner Weggenossen, Tollers, Kaisers, Rubiners. In der kritischen Abgrenzung bleibt jene Komponente ausgeschlossen, die Landauer als reinen Mystiker ausweist. Absolute Mystik und Rationalität widersprechen einander nicht.

Es bleibt der Gedanke, daß nur so viel Humanität in der Zukunft sein kann, wie heute bereits bezeugt wird, daß das Zukünftige in uns schon werden muß, bevor es ist. Erst die Vorbereitung des Kommenden über das Leben macht Kommendes möglich. Gewiß ist das Landauersche Verhältnis zur Geschichte vordialektisch; gewiß liegt auch der Hegelschen Dialektik der Gedanke zugrunde, daß der Mensch als Totum immer schon vorhanden sein muß, wenn er schließlich sich selbst finden soll. Der Umwegsgedanke des Geistes jedoch erlaubt, jederzeit in die Unmenschlichkeit zurückzufallen und diesen Rückfall über ein dialektisches Prozeßverständnis zu rechtfertigen. Hier wird die Marxsche Humanität über Hegel gebrochen. Damit aber werden die Voraussetzungen für eine menschlichere Zukunft gleichzeitig abgebaut. Landauer macht deutlich, daß es menschlichere Zukunft nur geben kann, wenn es menschlichere Gegenwart gibt; wenn mit ihr begonnen wird unter Einholung einer unerlösten Geschichte. Hier ist kein Platz für eine Auffassung, die den Menschen auch nur vorübergehend zum Mittel macht und vor unmenschlichen Zwängen zurückweicht; nur wo der Mensch Zweck ist, kann er Zweck werden. „Beginnen“ ist eine reale Utopie, ohne sie wird es keinen Topos des Menschen geben. Sicher ist Landauer dabei auch ein konservativer Denker; sein Werk erinnert zuweilen an die Notiz Theodor Lessings, daß die Juden deswegen die Revolution am meisten lieben, weil sie das konservativste Volk seien. Jeder liebe, was er nicht sei.

Die Auffassung, daß hier und jetzt mit der Menschlichkeit zu beginnen ist, verbindet sich einer hellsichtigen Analyse der kapitalistischen Wirklichkeit. Nicht der Kapitalismus erzeugt den Sozialismus, sondern der Kapitalismus macht sich sozialistische Methoden dienstbar und sichert sich damit besser ab, als er es jemals in seiner Geschichte konnte. Er bringt den Sozialismus über dessen eigene Methoden zur Auflösung. Er zwingt den Menschen zu fortschreitender Demoralisation bei gleichzeitiger Verbesserung der materiellen Bedingungen. Mit ihm ist die ganze Welt in die Zone einer geschichtlich beispiellosen Gefahr geraten. Der Schritt aus der Notwendigkeit in die Freiheit muß somit gleich geschehen, und sei es auch nur bei wenigen. Sie sind mehr als ein dialektischer Reflex ihrer Gegenwart. Sie überschreiten die Demarkationslinie.

Es bleibt der Gedanke der Dezentralisation, der „gegenseitigen Hilfe“, wie ihn Kropotkin formuliert hat, der Rätegedanke als Beispiel der Demokratie von unten. Die Landauersche Form dieses Gedankens ist nicht nur im Hinblick auf die israelischen Kibbuzim von aufschlußreicher Relevanz. Hier wird bereits deutlich, was heute deutlich geworden ist, daß das Problem der menschlichen Entfremdung unter formalen sozialistischen Bedingungen allein nicht gelöst werden kann; daß der Mensch konkret in sein Eigentum gesetzt werden muß. Das Entfremdungsproblem ist unter den gegenwärtigen Bedingungen das Problem einer abstrakten Welt. Angesichts der zentralistischen Tendenzen in Politik und Ökonomie, die die Entwicklung der Produktivkräfte widerspiegeln und somit ein Moment der Notwendigkeit enthalten, gewinnt die Frage ihrer möglichen Korrektur ein außerordentliches Gewicht. Die Entfremdung des Menschen ist seine Anonymität, das Leben in einer Welt, deren Rationalität für ihn unreproduzierbar geworden ist. Nur, wo im Rahmen des Unvermeidlichen eine gewollte und bewußte Korrektur erfolgt, die auf eine Regeneration von unten abzielt und die Selbstvergegenwärtigung des Menschen in seiner unmittelbaren Lebenswelt möglich macht, kann der Sozialismus das Entfremdungsproblem zu einer Lösung bringen. Der Mensch wird nicht frei über ein abstraktes Eigentum, er wird vielmehr selbst zum Abstraktum; Stirners Einziger ist das Gegenüber des Hegelschen Begriffs, seine letzte Konsequenz. Die Wirklichkeit des wiederzugewinnenden Menschen bedarf einer anderen Qualität. Landauer hat hier, über den konsequenten Rätegedanken, der auf einer vielfältigen Genossenschaft des Menschen fußt, wenn auch nicht allein, einen Weg aufgewiesen, der ohne Zweifel steigende Bedeutung gewinnen wird. Er hat ihn vom Ausgang her selbst gefunden; als er Proudhons Werk kennen lernte, war es nur eine Bestätigung. Die Aufhebung der Verfügung über den Menschen, der direkten und der indirekten Verfügung, wird über eine neue, sozialistische Zellenstruktur der Gesellschaft angezeigt.

Entscheidend bleibt schließlich der Gedanke, daß sich der Geist permanent setzen, daß alles Erreichte dem radikalen Zweifel unterworfen werden muß. Nichts ist gesichert, weil es die Metaphysik der Geschichte will; wo Menschen wirken, bleibt nichts für immer gegründet. Dem stetig drohenden Verfall wirkt nur der stetige Beginn entgegen, ein Wille zur Heiligung des Lebens über die immerwährende Reinigung des Menschen. Nur so bleibt menschliche Wirklichkeit in der Geschichte offen.

Landauer, der bis zum Ende an der Gewaltlosigkeit festhielt, lehrt uns eine seltene Übereinstimmung von Denken und Sein. Er war ein Märty-

rer der deutschen Linken auf ihrem jahrhundertlangen Opfergang, und, dies ist nicht zuviel gesagt, ein großer jüdischer Märtyrer. Er, der den deutschen Geist so tief in sein bejahtes jüdisches Schicksal genommen hatte, der die Sprache Hölderlins in seine eigene nahm, ahnte an der Grenze des Todes, daß dies ein entsetzlicher Irrtum war. Nicht um Hölderlins und seines zerbrochenen Lebens und auch nicht um der wenigen Freunde willen, von denen Alfred Fischer mit ihm in den Tod ging. Aber die Wirklichkeit selbst begann ihn heillos zu widerlegen, die in ihr mächtige Kraft. Nur weil es diese tiefe und einzigartige Verbindung deutschen und jüdischen Geistes gab, gab es auch Auschwitz; das Paradoxe ist hier das Wirkliche. Die Begründung einer eigenen jüdischen Heimstätte erfuhr damit erst ihre endgültige Rechtfertigung. Landauer ist einer ihrer Zeugen.

Er, dessen Leben einsamer war als das vieler anderer Vorkämpfer des Sozialismus, hat diese Einsamkeit als notwendige Entäußerung für die Zukunft gesehen. „Darum gibt es für uns keine wundervollere Vergeistigung dessen, was hier Revolution genannt wird, als Beethovens Neunte Symphonie, die nach schwerem Erleben der Einzelseele, nach dem vergeblichen Versuch, in Einsamkeit froh zu sein, in den Massenchor an die Freude mündet.“¹⁹² Er wollte Vergangenheit sein, alles Hoffende aus den Tiefen des Gestern mitnehmen, Zukunft, in der der Mensch den Menschen wiedererkennt. Ein Wort, das er liebte, kennzeichnet ihn am Besten: „aedificabo“, ich werde bauen.

192 Landauer, Gustav: Die Revolution, 1907. S. 112.

10. Gustav Landauer Einleitung zu „Zwang und Befreiung“ (1968)

I

„Es gilt jetzt, noch Opfer anderer Art zu bringen, nicht heroische, sondern stille, unscheinbare Opfer, um für das rechte Leben ein Beispiel zu geben.“¹ Gustav Landauer, der mit dem Zusammenbruch der Münchener Räteregierung am 2. Mai 1919 wie ein Tier erschlagen wurde, hat mit diesem Satz, der auf seinem Grabmal stand, einen entscheidenden Zugang selbst angezeigt. Ein Menschenleben im Kampf gegen die Gewalten der Gesellschaft, furchtlos bis zum letzten Tage. Obgleich er sein Dasein kaum mehr zu tragen vermochte, wußte er, daß alle Entäußerung umsonst ist, wenn über sie nicht bereits eine neue Erfüllung erkennbar wird, neue, vollkommenere Glückserfahrung des Menschen. Ihm ging es in allem darum, Menschentum unter jahrhundertalter Verkleidung freizulegen, das uralte, gequälte, zu ungezählten Malen zerstörte und unzerstörbare Gesicht des Menschen, um über diese Freilegung Zukunft darzutun. Dies war für ihn nicht selbstverständlich; ihm war keine glückbringende Natur beschieden, er mußte das mögliche Glück über die Wunden fassen, die ihm das Leben schlug, in dem Wissen um drohendes Unheil. Dennoch bleibt dieser Glaube an eine innere, befreiende Kraft unzerstörbar, an die Wiederherstellung eines ursprünglichen Bundes. So zielt schließlich Landauers ganzes Wirken auf einen ersten Schritt zu einem neuen Verbund, einer Gegengesellschaft, durch die glücklichere Zukunft sichtbar und damit erst möglich wird. „Die Revolution muß, in jedem Betracht, beglücken; muß den Menschen eine Wirklichkeit, eine Gegenwart und Erlösung sein. Die Revolution bei uns war für ein paar Stunden oder Tage groß und wirklich, weil sie den Soldaten Befreiung, leibhaftige Beglückung, Erlösung brachte“², heißt es noch kurz vor dem Tod. Glück, das ist wiedergefundene Bruderschaft, plötzliches Erkennen dessen, was seit je in uns war, unter dunkler Sehnsucht, Reichtum als Fülle menschlicher Schöpfung. Eben das Letzte ist wichtig: Der zu sich befreite Mensch wird mit seiner Schöpfung befreit,

-
- 1 Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus. 4. Aufl. Köln 1923, S. 152, hrsg. und eingeleitet von Heinz-Joachim Heydorn, Frankfurt/Main 1967, S. 184.
(Aus dem „Aufruf zum Sozialismus“ wird in den folgenden Nachweisen wie folgt zitiert: 1923, S. ... / 1967, S. ...)
- 2 Gustav Landauer: Sein Lebensgang in Briefen. Hrsg. Martin Buber, Frankfurt/Main 1929, Zwei Bände, Band 2, S. 359.

ein naturalistischer Rückfall bleibt ausgeschlossen. Die Kultur, unter Mühsal geworden, wird nun erst Besitz des Menschen, wird volle Vergegenwärtigung eines erworbenen und immer noch vorenthaltenen Reichtums. Lebensglück, wiedergefundenes Leben ist befreite Verinnerlichung, jetzt nicht mehr Asyl vor den Schlägen einer entfremdeten Welt, Zuflucht des einzelnen in seiner Verbannung, sondern Erfahrung einer unbekannten, gemeinsamen Freude am Geist. Das wird als Fülle der Gestalten verstanden, als neuentdeckte Landschaft, Kunst der Fuge sowohl als gemeinsame Hand an Maschine und Acker. Es ist diese Gesinnung, die dem letzten Dokument unterliegt, das uns von Landauer erhalten geblieben ist und in dem er sich an die Kommunisten wendet: „Ich habe mich um der Sache der Befreiung und des schönen Menschenlebens willen der Räterepublik weiter zur Verfügung gestellt. Sie haben meine Dienste bisher nicht in Anspruch genommen. Inzwischen habe ich Sie am Werke gesehen, habe Ihre Aufklärung, Ihre Art, den Kampf zu führen, kennengelernt. Ich habe gesehen, wie im Gegensatz zu dem, was Sie „Schein-Räte-Republik“ nennen, Ihre Wirklichkeit aussieht. Ich verstehe unter dem Kampf, der Zustände schaffen will, die jedem Menschen gestatten, an den Gütern der Erde und der Kultur teilzunehmen, etwas anderes als Sie. Der Sozialismus, der sich verwirklicht, macht sofort alle schöpferischen Kräfte lebendig.“³ Doch muß hier, um Mißverständnisse zu vermeiden, ein weiterer Satz hinzugefügt werden: „Es liegt mir fern, das schwere Werk der Verteidigung, das Sie führen, im geringsten zu stören.“⁴ Landauer wußte wohl zu werten, und er war sich bewußt, welche Kräfte vor den Toren der Stadt warteten, um den Aufstand niederzuschlagen.

Es wäre nun falsch, in der Grundthese Landauers, die auf die Sofortbefreiung des Menschen zielt, auf unverzügliches Anfangen, nur eine mangelnde Einsicht in das Wesen des historischen Prozesses und seiner Notwendigkeit zu erkennen. Vielmehr wird der abstrakten geschichtlichen Raison, die die Guillotine als unvermeidliches Durchgangsstadium einschließt, die schöpferische Erweckung des Menschen gegenübergestellt, als notwendige Spontaneität, in der sich das augenblickliche Glück als Bedingung des kommenden erfährt. Nur was heute schon freigesetzt ist, alte Verhaftung hinter sich läßt, kann Bürge der Zukunft sein; es läßt das Gedächtnis nicht wieder los. Der Mensch kann seiner Geschichte nicht mächtig werden, wenn er nicht mitten in ihr schon ist

3 Ebd., S. 420.

4 Ebd., S. 421.

und ein Zeichen für die Geschlechter gibt. Es ist dieses Zeichen, auf das Landauer hinweist, das in der Geschichte der Menschheit die Erinnerung an das Heil wachhält, sie auch im Seufzen der Kreatur nie wieder auslöscht. So gehört Landauer auf eigene Weise in eine Verbindung, die vom hussitischen Tabor und dem Reich Gottes zu Münster über den Zug der Digger auf St. George's Hill zum Kronstädter Matrosenaufstand hingeht. Sein jüdisches Bestimmungsbewußtsein sah dies als Erbe der Propheten, als ihre unwiderrufbare Botschaft an die Menschheit, es ist kein Zufall, daß sich die großen messianischen Bewegungen bis in die Neuzeit auf das Alte Testament berufen. Es war Landauers Glaube, daß sich der Geist zu jeder Zeit seine Wirklichkeit suchen kann, wenn auch nur kurz, am Rande des Unterganges, doch als unübersehbarer Hinweis auf die verborgene Zeit. Es ist dieser Glaube, daß es möglich sein muß, Verschüttetes zu erwecken, der noch die letzten Worte an seine Mörder prägt, wohl schon im Nachgeben an das Unabänderliche und inmitten der Verzweiflung: „Erschlagt mich doch! Daß Ihr Menschen seid!“⁴⁵

II

Am 7. April 1870 wird Gustav Landauer in bürgerlichem Milieu zu Karlsruhe geboren. Bald schon ist sich der Schüler des Widerspruches im Wilhelminischen Reich bewußt, seiner Leere; der Zerfall mit der eigenen Familie wird unabwendbar. Der Primaner weiß sich als Fremdling, dem keine Bleibe geboten wird; tiefe seelische Erschütterungen sind für diese Zeit kennzeichnend, plötzliche, erregende geistige Überfälle. Ein ordentlicher Berufsweg ist ausgeschlossen; Versuche scheitern. Landauers Leben bleibt bis zum Tode ohne die Kennzeichen einer bürgerlichen Existenz. Die eigene Bedingungslosigkeit läßt auch eine relative Versöhnung mit der Umwelt nicht zu. Berlin hält ihn fest, wird zur Stätte seines Wirkens, die große Stadt, in der niemand nach anderen fragt, in der die Anonymität die einzig mögliche Freiheit schafft. Hier darf er allein sein, und er blieb des Alleinseins im letzten bedürftig, erfährt er eine tiefe Leidensidentifikation mit denen, die keiner beachtet, die auf der dunklen Seite des Mondes zurückbleiben. Die Eindrücke müssen außerordentlich gewesen sein, über Nacht entstehende Vorstädte, das vibrierende Nebeneinander, Schlafkammern und dunkle Keller; die Hammerschläge einer abstrakten Wirklichkeit. Dies läßt sich heute noch nachempfinden in seinen ersten Versuchen, über sich selbst klar-

5 Ebd., S. 423.

zuwerden, in denen die Stadt weiterlebt und ihre Wunde vor alle Augen trägt; man wird an Blakes frühes, hellsichtiges „London“ erinnert, „Marks of weakness, marks of woe“.⁶

Landauers Charakter zeigt früh einander zwar nicht unbedingt widersprechende, tatsächlich aber doch schwer zu versöhnende Eigenschaften: eine reiche ästhetische Sensibilität, die sich der Welt des Geistes und der Musik überwältigt zuwendet, auch romantisch, seinsvergessend, und einen unerbittlichen Widerspruch, der auf die revolutionäre Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse drängt. Das Verlangen nach ästhetischer Erfüllung, nach sinnlich-geistiger Offenbarwerdung der Welt und der Rigorismus des puritanischen Protests, die asketisch-alttestamentarische Last ergeben ein Spannungsverhältnis, das stete Unruhe zeitigt. Der Antagonismus wird auch in den Lebensphasen erkennbar, die sich deutlich voneinander abheben, sie unterliegen zugleich äußeren Einflüssen. Jahre der ununterbrochenen Agitation, des Kampfes für die Entrechteten wechseln mit langer Zeit der Versenkung, der Suche nach einem Grund, in dem sich die Welt verbirgt. Das ästhetische Medium spielt hier eine entscheidende Rolle. Gerade in den letzten Monaten seines Lebens, da er, im schwäbischen Krumbach, zurückgezogen sein Shakespeare-Werk abschließt, wird dieser Antagonismus erkennbar: Als ihn die Revolution nach München ruft, geht er, der schon ganz andere Pläne gefaßt hat, im untergründigen Wissen um das Martyrium, unter dem Zwang einer Berufung.

Mit 22 Jahren beginnt Landauer seine politisch-literarische Tätigkeit in der Zeitschrift „Der Sozialist“, die bis 1915, mit einer zehnjährigen Unterbrechung, zur Plattform wird. Von Anfang an ist es der anarchistische, antiautoritäre Flügel der Linken, zu dem er sich hingezogen fühlt, in Berlin gerät er bald unter den Einfluß Benedikt Friedländers; zur offiziellen Sozialdemokratie bleibt er ohne jede Beziehung. Vielmehr sieht er in ihr nur die kleinbürgerliche Reproduktion der herrschenden Gesellschaft, eine neue Form bürokratisch-zentralistischer Vergewaltigung mit preußischem Hintergrund. Auf dem Züricher Sozialistenkongreß im Jahre 1893 wird er von Bebel öffentlich als Polizeispitzel denunziert; einzelne Delegierte versuchen, ihn tätlich anzugreifen. Die erste Lebensperiode, durch stete öffentliche Wirksamkeit und Fürsprache für die Parias, wiederholte Gefängnishaft und zermürende Verfahren gekennzeichnet, endet mit dem Jahrhundert. Die Tegeler Haft des Jahres

6 William Blake: London. In: Margaret u. Ronald Bottrall (Hrsg.): Collected English Verse, London 1946, S. 326.

1899 wirft ihn, nach vorher erkennbar gewordener, schwerer innerer Auseinandersetzung, ganz auf sich selbst zurück. Im Umkreis der Selbstanalyse kann er sich der Wahrheit nicht mehr verschließen, die ihn über Jahre zur Einsamkeit zwingt: Er erkennt, daß der geschäftige, von ideologischen Widersprüchen zerrissene Eifer der anarchistischen Gruppen nur mehr dem Selbstzweck dient, seine eigene, originäre Person dort keinen Platz hat, daß er sich nun fassen und vollenden muß. Es ist dies das Eine; eine zweite Erkenntnis kommt hinzu, mit der es gilt fertig zu werden. Landauer hatte das Volk gesehen, wie es sich schlagen ließ, wie die Entrechteten Schläge als Schicksal nehmen, als ihr Verhängnis. Sein Fremdsein wird ihm endgültig bewußt, bewußt auch, daß eine tragische Möglichkeit näher rückt. Das Bedürfnis wird überwältigend, Stille zu haben, Rechenschaft abzulegen, den Weg für das übrigbleibende Leben abzugrenzen; die Notwendigkeit zu erkennen, um sich ihr zu unterwerfen. Das Gefängnis wird zur mönchischen Zelle, zum Ort des Zurückgeworfenseins, der Frage nach dem eigenen Bestand. Der mystische Zug seines Geistes erfährt, nicht zuletzt unter dem Einfluß seines Freundes Fritz Mauthner, eine starke Vertiefung, eine atheistische Mystik, die im Abscheiden Kraft für die Welt erfährt, im Suchen nach der Spur einer umschließenden Gemeinschaft, nach der ursprünglichen Handschrift des Palimpsests.

Es sind gute sieben Jahre, die nun, nach der Entlassung aus der Tege-ler Haft kurz vor der Jahrhundertwende, dieser inneren Reife dienen, bevor sich Landauer erneut dem öffentlichen Handeln zuwendet. Noch im Gefängnis wird eine Ausgabe der Schriften Meister Eckharts vorbereitet, der ihm stets nahe und dem verehrten Spinoza verwandt bleibt; wichtiger noch sind persönliche Ereignisse, die diese Jahre kennzeichnen. Bestimmend für das ganze Leben wird die Begegnung mit Hedwig Lachmann, der Dichterin; sie führt, nach einer kurzen, aus Mitleid geschlossenen Frühehe und scheuem, ergriffenem Warten zu einer Lebensgemeinschaft von seltener Dichte und Innigkeit. Auch das Werk ist nun ohne Hedwig Lachmann undenkbar; dies gilt nicht nur für die gemeinsam verfaßten Arbeiten. Mit ihrem Tode im Jahre 1917 weiß sich Landauer des einzigen, großen Glücks beraubt, das ihm zufiel: die Ehe blieb für ihn die Urform des Bundes zwischen den Menschen, die Zelle einer menschheitlichen Gemeinsamkeit. Mit Hedwig Lachmann geht Landauer, um unerträglich gewordener Bedrückung zu entgehen, 1902 für nahezu ein Jahr nach England. In Bromley, Kent, leben die Landauers in der Nähe Kropotkins, der einen tiefen Einfluß hinterläßt. Zu den wenigen Besuchern gehört Rudolf Rocker, eine ungewöhnliche Erschei-

nung unter den deutschen Anarchisten, dem wir eine eindrucksvolle Skizze des Landauerschen Lebens verdanken. In diesen Jahren gewinnt auch die Freundschaft mit Erich Mühsam, der später, 1934, in Oranienburg ermordet wurde, ihre dauerhafte Bedeutung; schließlich wird Martin Buber in den Lebenskreis einbezogen. Die Beziehung ist durchaus zwiefacher Natur. Über Buber erfährt Landauer eine bisher unbekannte jüdische Welt, die ihn ergreift; Buber jedoch erhält von ihm bestimmte Anregungen für sein späteres Werk, deren objektive Bedeutung bisher kaum gewürdigt ist.

In dieser Zeit der Zurückgezogenheit erscheinen mehrere wichtige Arbeiten, deren geistiger Ursprung früh nachweisbar ist. „Skepsis und Mystik“, 1903, enthält die Frucht der Auseinandersetzung mit dem Werk Mauthners und die Begründung einer eigenen philosophischen Weltansicht; die im Jahre 1907 erscheinende „Revolution“ legt am Verhältnis von Topie und Utopie die revolutionäre Funktion in der Geschichte dar. Die Analyse zeigt große Souveränität, eine erreichte Sicherheit in der eigenen Auffassung, der Stil besitzt knappe, dichte Geschlossenheit. Nach einer langen, widerspruchshaften Anlaufzeit gelingt Landauer mit nunmehr 37 Jahren eine erste Arbeit von bleibender Bedeutung. Die objektiven Schwierigkeiten der Existenz sind dabei ungewöhnlich; täglich geht es darum, den notwendigen Lebensunterhalt zu sichern.

Dieser Hintergrund wird erkennbar, wenn es in einem Brief an Karl Kraus vom 4. Oktober 1906 heißt: „Leider konnte ich Ihnen aber nichts geben und schreiben: ich war, um geistig meine Unabhängigkeit zu wahren und doch leben zu können, Buchhändler geworden und kam nur ganz selten zur Arbeit, wo ich dann sehr langsam und sehr *con amore* an einem größeren Werke schrieb. Nun vor wenigen Tagen habe ich diese Stellung aufgegeben, plötzlich, weil ich es schon lange nicht mehr aushielt.“⁷ Die letzten Zeilen zeigen einen neuen Übergang an; der über Jahre nach innen gerichtete Vorgang der geistigen Konzentration, die introspektive Energie lösen sich zu neuer gesellschaftlicher Handlung.

Die „Dreißig sozialistischen Thesen“ des Jahres 1907 bereiten die Gründung des „Sozialistischen Bundes“ vor, mit dem Landauer bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs den Versuch einer Gegengesellschaft unternimmt, einer qualitativ neuen Art zu leben, die den Bedingungen des Kapitalismus nicht mehr unterliegt, sondern die bestehende Interdependenz an der entscheidenden Stelle aufheben soll. In den folgenden Jahren, während deren er, mit sicherem Wissen von der Möglichkeit ei-

7 Gustav Landauer: Sein Lebensgang in Briefen. 1929, Band 1, S. 153.

nes großen Krieges, um die Freisetzung der revolutionären Spontaneität der Massen kämpft, um einen Weg, aus der Dialektik des Unheils auszubrechen, der politischen und psychologischen Bestimmtheit der Linken durch die herrschende Gewalt, wird auch der Rätegedanke konkret entwickelt. Für das Jahr 1911 ruft Landauer zu einem außerordentlichen deutschen Arbeitertag auf der Grundlage eines Räteparlaments auf, um die „Selbstbestimmung des Volkes“⁸ manifest zu machen; alle Gedanken richten sich nunmehr fast ausschließlich auf den Tag des kommenden Kriegsausbruchs. Um diesen Tag zu verhindern, um an ihm wohl-vorbereitet zu sein, soll eine Bewegung entstehen, die den Völkermord nicht nur verbal verdammt, sondern ihm die erfahrene Wirklichkeit eines würdigeren Lebens entgegensetzen kann. An dem gemeinsam erfahrenen, befreiten Leben muß die Perversion scheitern; nur so kann es Hoffnung geben, den entscheidenden Tag moralisch zu überleben. Landauer erkennt illusionslos, wie wenig tatsächliche Relevanz das internationale Vokabular für die Arbeiterbewegung besitzt, wie sie längst den gesellschaftlichen Normvorstellungen unterliegt. Der Gedanke einer direkten Aktion, der unmittelbaren Aufrichtung neuer Lebensgesetze, einer sofortigen Selbstbestimmung des Menschen führt zu einer überaus scharfen Kritik am Marxismus. Die Kritik, die sich gegen jede reine Bewußtseinsphilosophie richtet, vor allem aber gegen jede Philosophie, die die Inhalte des Bewußtseins über den materiellen Gesellschaftsprozess zu fassen sucht, entbehrt dabei nicht einer irrationalistischen Komponente; sie richtet sich zugleich gegen jede politische Strategie, die sich auf die Unvermeidbarkeit verschlungener historischer Entfremdungsvorgänge stützt. Es ist evident, daß der anthropologische Ansatz Landauers ohne jede Beziehung zum herrschenden Vulgärmarxismus bleiben mußte; aus diesem, stets wieder erfahrenen Gegensatz erklärt sich manche, das kritische Maß überschreitende Formulierung. Die radikale, alle anderen Wirkkräfte ignorierende Konsequenz, mit der er seine gedankliche Welt öffnete und die ihr die Kraft der Leidenschaft verlieh, schloß zugleich eine Auseinandersetzung aus, über die auch die eigene Position eine Veränderung erfahren hätte. Es bleibt jedoch, daß Landauer, gerade in dieser Zeit, den notwendigen Zusammenbruch der Arbeiterbewegung im entscheidenden Augenblick erkannt und aus ihren eigenen Voraussetzungen abgeleitet hatte, so wie er aus ihrer eigenen, immanenten Ideologie den Terror aufkommen sah. Die entscheidende Differenz liegt im Gedanken einer utopischen Spontaneität im Glauben,

8 Gustav Landauer: An die deutschen Arbeiter. In: Rechenschaft, Berlin 1919, S. 35/38.

daß sich eine unzerstörbare Menschlichkeit in aller historischen Überfremdung erhalten hat und sofort reaktualisiert werden kann.

1911 erscheint der „Aufruf zum Sozialismus“, mit dem Ziel, eine breite Öffentlichkeit zu gewinnen; Landauer fährt von Stadt zu Stadt, um Menschen zu überzeugen. Als der Krieg aber ausbricht, ist die Einsamkeit ungeheuer, fast alle Freunde fallen ab, auch solche, von denen er es niemals gedacht hätte. Der Schlag trifft mit großer Wucht; doch heißt es schon im November: „Jetzt kann ich’s schon allgemein und also beherrscht nehmen und sehe nur meine Aufgabe gewachsen wie meine Einsamkeit“⁹, und am 18. August 1915 lesen wir: „Wir, aus aller Herren Ländern, wir sind eine neue Nation, wir sind sie, weil wir sie werden; wir tragen die Zeichen, an denen wir uns erkennen.“¹⁰ Es hat messianischen Charakter, wenn es in dem gleichen Brief, der an Romain Rolland gerichtet ist, heißt: „Die ganze Hoffnung des Geistes ruht auf dem Wechsel der Generationen, ruht auf den Möglichkeiten, die mit jedem Kinde neu zur Welt kommen.“¹¹ Der Glaube an die Bestimmung des Menschen wird trotz aller Wirklichkeitskenntnis und um den Preis des Alleinseins zu keiner Stunde zurückgenommen; es gibt keinen Augenblick, in dem er dem Todesrausch verfällt. Verborgен im schwäbischen Krumbach, nach leicht gewordenem Abschied von Berlin, das er in einem föderativen Deutschland nicht mehr als Hauptstadt erhalten will, und in die tröstende Welt des Geistes zurückgetaucht, mehren sich die Fragen, ob es noch Sinn hat, politisch in Deutschland weiterzuarbeiten. Es ist diese Zeit, in der sich Landauer mehr denn je zionistischen Gedankengängen nähert, wenn auch auf eigene, durchaus unverkennbare Weise, nie losgelöst vom Menschheitsgedanken. Inmitten der literarischen Arbeit, die oft weit vom Krieg fortfährt, wird stets wieder auf den Gedanken zurückverwiesen, daß man sich bereithalten muß, warten muß auf den Tag, der da kommt. Als ihn Kurt Eisner am 14. November 1918 nach München ruft, liegt der Tod seiner Frau hinter ihm, die Töchter bedürfen seiner Liebe und seines Schutzes, er selbst steht am Rande des physischen Zusammenbruchs. Nun beginnt eine kurze, gehetzte, tödliche Zeit. Alles geht darum, Glück inmitten der Revolution freizusetzen, die neue, wirkliche menschliche Welt, an der die alte zerschellen muß. Der Abschied von den Kindern wird schwer; Landauer schleift den zerbrechlichen, müde gewordenen Körper hinter sich. Zeitweilig scheint es, als ob es ihm gelänge, die neue Perspektive zu öffnen; am 17. Febru-

⁹ Gustav Landauer: Sein Lebensgang in Briefen. 1929, Band 2, S. 8.

¹⁰ Ebd., S. 81.

¹¹ Ebd., S. 75.

ar 1919 führt er eine Demonstration von 80 000 Menschen, die den Rätegedanken verwirklichen wollen, die umfassende Demokratie von unten. Er ist ein großer Redner, ohne Furcht: „von den drei Dimensionen habe ich mir aus der Länge immer am wenigsten gemacht.“¹² Er erlebt, wie Eisner fällt, Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg ermordet werden, er weiß, daß er auch fallen muß. Eine Möglichkeit zu fliehen lehnt er in letzter Stunde noch ab. Revolution und Konterrevolution wechseln in diesen Tagen, in denen Landauer unermüdlich tätig ist, eine wahre Demokratie entstehen zu lassen und den Gedanken an sie in das Herz des Volkes zu senken. Das kurze Stadium der roten Armee, in der Agonie des Aufstands, erlebt er in der Verlassenheit, sein Wort ist schon untergegangen, aber er möchte sterben, wie er gelebt hat, ohne Gewalt, die neue Gewalt zeugen muß; er verzichtet auf den Versuch, die Revolution mit jakobinischen Mitteln zu retten. Nur das Licht, das wir selbst anzünden, kann den Raum hell machen. Der lang antizipierte Tod tritt am 2. Mai 1919 ein; nach seiner Verhaftung erschlägt ihn die Soldateska im Zuchthaus Stadelheim, plündert den Toten und wirft den Leichnam in eine Waschküche. Bis zuletzt ist Landauers Haltung ungebrochen; nicht lange vorher hatte er inmitten rastloser Aktivität, die ihm kaum Zeit zu schlafen ließ, geschrieben: „Mittendrin wie von einem anderen Stern zuzusehen ist nur einem gegeben, der das alles schon im voraus längst erlebt und unter sich getreten hat.“¹³

Kurz nach seinem Tode schreibt Margarete Susmann: „Wenn er gewußt hätte, daß sie sich schwören würden, es sollte das letzte Mal gewesen sein, daß ein Mensch, der sie zum Licht führen wollte, von deutschen Menschen totgeschlagen worden ist – dann wäre noch unter dem Schlag seines Henkers ein glückliches Lächeln in seinem gemarterten Antlitz erschienen.“¹⁴ 1933 zerstörten die Nationalsozialisten Landauers Grabmal auf dem Münchener Waldfriedhof, warfen die Knochen in einen Sack und schickten ihn an die jüdische Gemeinde.

III

Im Werk Gustav Landauers finden sich die Spuren eines reichen und seltenen Lebens, dem viele Dimensionen der Erfahrung zugänglich waren; es bietet eine Hinterlassenschaft, der eine eigene Qualität innerhalb unserer geistigen Geschichte zukommt. Der Zwanzigjährige versucht

12 Ebd., S. 394.

13 Ebd., S. 357.

14 Margarete Susmann in der Zeitschrift „Masken“, XIV. Jg., 1918–1919, S. 299.

seine Weltansicht zum ersten Male zusammenhängend zu formulieren; im „Todesprediger“ heißt es, schon in der expressiven Sprache, die ihn auch später kennzeichnet: „Diese Jugend also rufe ich auf, sie nennen sich Abfall und Jahrhunderts-Ende, ich aber sehe noch viel Rettenswertes an ihnen, ich möchte sie sammeln im Felde der Zukunft; im Lager des Proletariats; die höchste, fast schon überdrüssige Kultur möchte ich vermählen der jungen raschen Kraft des vorwärtsstürmenden Aufschwungs.“¹⁵ Aus einer sterbenden Welt soll der Schritt in eine neue, die Welt des Geistes getan werden, doch lesen wir bereits 1903, im Rückblick auf diese erste größere Veröffentlichung: „Der Mann des Buches erlebt nach außen hin trotz all der Agitation, die von ihm berichtet wird, fast nichts; ihm leben in seinem Deutschland keine Menschen seinesgleichen. Es sind Seelenvorgänge, was gestaltet wurde, phantastisch-visionäre Sehnsucht.“¹⁶ Der Ruf nach dem neuen Menschen und das Wissen um seine Vergeblichkeit sind von Anfang an dicht beieinander.

Als „Weg vom Trieb zum Geist“¹⁷ wird der Weg Shakespeares in den letzten Zeilen des ihm gewidmeten Werks begriffen, stellvertretend für den Weg der Menschheit und kurz bevor der Tod Landauer die Feder aus der Hand nimmt. Geist als überwältigende Erfahrung der in uns wirkenden Kraft verstanden, als Erfahrung der Stille und des Abscheidens, die sich zugleich als gesellschaftsverändernde, revolutionäre Aktion beweist. Es ist nicht zufällig, daß die Herausgabe von „Meister Eckharts mystischen Schriften“ der „Revolution“ nur kurz vorangeht; Mystik und Revolution bewahren einen tiefen inneren Zusammenhang, der sich stets wieder öffnet. Ist dies ein Ausgangspunkt, so soll das Werk Landauers hier nur in seinen entscheidenden Aspekten angesprochen werden; es ist umfangreich und zerstreut, seine Sammlung wäre eine höchst verdienstvolle Aufgabe. Die Fülle der Aufsätze und der kleineren Arbeiten zeigt erst den Umkreis an, der ihm zugänglich war, die Selbstverständlichkeit des Umgangs mit der geistigen Aussage der Jahrhunderte; läßt uns auch seine Empfindsamkeit erst ganz gewärtig werden, seine romantische Sensibilität, die Fähigkeit, sich mit dem geschundenen Leben zu identifizieren. Landauer war ein gebildeter Mensch im Sinne der höchsten Anforderung des Begriffs; das Wort der Zeiten, das vorhergegangene, große, erfüllte, tragisch bedrohte Leben nahm er in das eigene auf, um es zu beheimaten. Die Shakespeare-Interpretation, ein Werk

15 Gustav Landauer: Der Todesprediger. Köln 1923, S. 124.

16 Ebd., S. 126.

17 Gustav Landauer: Shakespeare. Dargestellt in Vorträgen. Frankfurt/Main 1920, Zwei Bände, Band 2, S. 394.

bleibender Bedeutung, zeigt dies vornehmlich in der Verbindung einer hohen literarischen Begabung mit dem um die werdende Gestalt des Menschen ringenden Humanisten; die reiche Übersetzungs- und Vermittlertätigkeit gehören der Leistung in einem bedeutsamen Sinne an. Die Vielzahl der politischen und literarischen Arbeiten, die der Forderung des Tages unterliegen und sich zugleich oft vergessenen, längst vergangenen Erscheinungen zuwenden, sind fast alle unter drängender wirtschaftlicher und seelischer Not entstanden. Für eine Aufdeckung des Standpunktes kommt jedoch drei größeren, zusammenhängenden Arbeiten eine besondere Bedeutung zu. Es sind dies „Skepsis und Mystik“ aus dem Jahre 1903, „Die Revolution“, 1907, sowie der „Aufruf zum Sozialismus“, dessen erste Auflage im Jahre 1911 erschien.

Als „Skepsis und Mystik“ abgeschlossen wird, sind die Elemente der politischen und philosophischen Weltansicht längst gegeben; 1895 war bereits im „Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse“ ein gesellschaftliches Programm formuliert. Doch wird nun, in der über Jahre andauernden Auseinandersetzung mit Mauthners Sprachkritik, die Frage nach den Prämissen gestellt. Zunächst wird die begriffliche Welt auf ihre Gültigkeit hin untersucht; Stirner hat entdeckt, so entwickelt Landauer, daß „alle tatsächliche Unterdrückung zuletzt von den Begriffen und Ideen ausgeübt wird, die respektiert und für heilig genommen werden“¹⁸. Hier ist auch der Ansatz für die Marxkritik zu sehen; sie richtet sich gegen den Begriffsfetischismus. Der Begriff kann nur ein abstraktes, auf sich selbst zurückgeworfenes Individuum letztlich als Gegenüber haben, oder er verschlingt es in sich. Dem Verhältnis von Begriff und Individuum wird die Unmittelbarkeit einer Erfahrung gegenübergestellt, die der Mensch nur über sich selbst vollziehen kann, die aber zugleich seine Isolierung aufbricht. Diese Erfahrung ist kosmischer Natur, sie übergreift den Menschen, „unsere Werke, was wir wirken, solange wir leben, sind Teile, die uns mit dem All verbinden, auch unser Leichnam ist eine Brücke, auf der wir weiter in die Welt hineinschreiten“.¹⁹ Landauer zitiert Clemens Brentano: „Leben ist nichts als die Ewigkeit, die wir uns zueignen dadurch, daß wir uns ein Stückchen von ihr mit einem hinten vorgehaltenen Tod auffangen.“²⁰ Die kosmisch-universelle Erfahrung, die den Hintergrund bildet, schwächt bei Landauer die Historizität des Menschen durchaus nicht ab; der Mensch verwirklicht sich mit seiner Geschichte. In uns selbst finden wir diese Geschichte wieder, „die gro-

18 Gustav Landauer: Skepsis und Mystik. Berlin 1903, S. 27.

19 Ebd., S. 30.

20 Ebd.

ßen Erbgemeinschaften sind wirklich“²¹, sie führen zugleich hinter sich zurück, in eine verschollene Welt, von der man „in der über und über durchwühlten Erde“²² nur armselige Reste gefunden hat, in uns selbst aber leben diese „paläontologischen Reliquien“²³ leibhaftig weiter, es „bedarf nur des zweiten Gesichts, damit wir sie gewahren“²⁴. Von dem „Vorfahrenleben und der großen Vorfahrenherrschaft in uns“²⁵ wissen wir nur wenig. „Die Menschheit ist das Wirkliche und Lebende“²⁶, sie nimmt alle Geschichte mit, das Weltall „ist die platonische Idee, das ens realissimum“²⁷, der „alte Baum stirbt ab und vergeht, der Schößling gedeiht und wird ein neuer Baum: so stirbt auch der Mensch und stirbt doch wieder nicht; in seinen Kindern, in seinen Werken lebt er selbst verwandelt und mit den Kräften anderer Menschen vereinigt weiter“.²⁸

Als „Est, ergo cogitat“²⁹ bezeichnet Landauer sein cartesisches Grundwort; die Gemeinschaftswelt, die gelebt werden soll, muß der Mensch zunächst introspektiv wiederherstellen und damit seine Isolierung durchbrechen; „weil die Welt in Stücke zerfallen und von sich selbst verschieden und geschieden ist, müssen wir uns in die mystische Abgeschiedenheit flüchten, um mit ihr eins zu werden“.³⁰ Damit wird die Welt „leibhaftig und seelenhaft“³¹ in uns, das Tiefste, Älteste und Unvergängliche gewinnen eine neue Wirklichkeit, „die Zwangstrieb der Gemeinschaft, die aus dem Individuum hervorquellen“.³² Die Individualität, die ihren eigenen Abgrund neu erfährt, „ist eben schon die Gemeinschaft, das Menschtum, das Göttliche“³³; über diese Erfahrung wird der Mensch reif für eine neue, Wirklichkeit umgestaltende Verbindung. Das Individuum, das seine eigene Tiefe freisetzt, gewinnt damit kein neues Gedächtnis, es ist dieses Gedächtnis, es besitzt es nicht. Es ist charakteristisch für Landauer, daß er stets einer unmittelbaren Seinserfahrung den Vorzug gegenüber einer primär über das Bewußtsein vermittelten Theorie gibt; er hatte die Kluft beobachtet, die sich zwischen dem Leben und seiner Proklamation auftat. Unter Hinweis auf Berkeley,

21 Ebd., S. 34.

22 Ebd.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 35.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 36.

28 Ebd.

29 Ebd., S. 35.

30 Ebd., S. 39.

31 Ebd.

32 Ebd., S. 40.

33 Ebd.

Dionysius Areopagita und Picus de Mirandola heißt es: „Ich bin die Ursache meiner selbst, weil Ich die Welt bin. Ich bin die Welt, wenn ich ganz ich bin.“³⁴ Die Quelle ist in der Ewigkeit entsprungen, die Kette ist niemals abgerissen, aber von der „ewigen Gegenwart“³⁵ kann ich nur über mich selbst wissen, ich kann sie nicht zum Objekt machen. Die Methode der Theologia negativa ist deutlich erkennbar, auch historisch wird diese Verbindung stets wieder aufgewiesen; Scotus Erigena, der Cusaner, Silesius, Böhme, Gottfried Arnold, die jüdische Mystik werden genannt. Somit ist diese Erfahrung auch über Begriffe nicht reproduzierbar, „aber wohl vernehmen wir in dem Tiefsten und Wunderbarsten, was der Menscheng Geist zeugen kann, die Stimme der Ewigkeit“.³⁶ Die Welt läßt sich nicht mit Worten und Abstraktionen erobern, es bleibt „die symbolische oder metaphorische Ausdeutung der Metaphern unserer Sinne und der Metaphern unseres inneren Bewußtseins“³⁷, die Kunst. Sie ist „zwingendes Sinnbild der Welt“.³⁸

Damit sind Voraussetzungen des Landauerschen Weltbildes aufgewiesen, die Elemente einer großen mystischen Tradition seit dem Neuplatonismus enthalten; Landauer rechnet sich zu denen, „die leidenschaftlich nach Ruhe begehrten, aber durch nichts beruhigt werden konnten: die Ketzer, Sektierer und Mystiker“.³⁹ Versucht die Mystik jedoch in der Regel die Historizität des Menschen als ein Zufälliges in seinem Wesen untergehen zu lassen, ist in ihr auch zugleich der Ursprung eines Vernunftbegriffs zu suchen, der die Geschichtlichkeit des Menschen zugunsten seiner unmittelbaren Verwirklichung revolutionär negiert, – die Übergänge sind durchaus fließend, vom Spätmittelalter bis zur reifen Aufklärung –, so ist Landauers Gesellschaftsauffassung entscheidend durch sein Verhältnis zur Geschichte mit bestimmt. Dies hindert ihn daran, die Bedingungen zu übersehen, unter denen sich der Mensch verwirklichen soll; ein irrationalistisches Aktionsprinzip bleibt zudem ausgeschlossen, der blinde Ausbruch des Menschen. Schon sein ausgeprägt jüdisches Traditionsbewußtsein bindet ihn an historische Ausgangspunkte und zeigt eine Grenze der Mystik auf, die niemals außer acht gelassen wird; die geschichtlich erreichte Selbsterfahrung des Menschen soll mitgenommen, aus ihrer Verdunklung erlöst, in der ihr gemäßen Gesellschaftsverfassung verwirklicht werden. Was sichtbar,

34 Ebd., S. 42.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Ebd., S. 107.

38 Ebd.

39 Ebd., S. 100.

aus würgenden Zwängen befreit werden soll, ist zwar der Mensch, der aller Geschichte unterliegt, und stets innerlich erfahrbar bleibt; zugleich wird das Verhältnis des Menschen zu seiner Geschichte auf eine besondere Art vermittelt. Sie schließt den Fortschritt als Gesetz ebenso aus wie die Unterstellung einer verschütteten Natur, die es lediglich bloßzulegen gilt. Geschichtliche Bedingung und Menschentum werden von Landauer vielmehr in einem eigentümlichen Widerspruchsverhältnis aufgedeckt, über das ein Strukturprinzip angezeigt wird, das diesen Widerspruch überwinden soll. Dabei wird jedoch rückgegriffen auf „Tiefbegrabenes“⁴⁰, „Plötzliches“⁴¹, im Menschen Bewahrtes.

Der im Jahre 1907 erschienenen „Revolution“, die für Landauers Geschichts- und Gesellschaftsauffassung entscheidend bleibt, wird ein Satz des Maximus Tyrius vorangestellt: „Hier siehst du nun den Passionsweg, den du Untergang nennst, der du nach dem Wege derer urteilst, die schon auf ihm fortgegangen sind, ich aber Rettung, da ich nach der Folge derer urteile, die da kommen werden.“⁴² Das Geleitwort wird verdeutlicht, es wird immer veränderten Gesichtspunkten unterworfen. „Anders ausgedrückt heißt das, daß die Vergangenheit nicht etwas Fertiges ist, sondern etwas Werdendes. Es gibt für uns nur Weg, nur Zukunft; auch die Vergangenheit ist Zukunft, die mit unserem Weiterschreiten wird, sich verändert, anders gewesen ist.“⁴³ Die Vergangenheit, so argumentiert Landauer, ist das, wofür wir sie nehmen, sie unterliegt einem dauernden Prozeß der Wandlung. „Die Vergangenheit, die lebendig in uns ist, stürzt mit jedem Augenblick in die Zukunft hinein, sie ist Bewegung, sie ist Weg.“⁴⁴ So haben wir ihre Elemente stets in uns, nur das, was in ihr selbst ohne Mächtigkeit war, liegt hinter uns. „Was immer wir tun, die herüberlangenden und durchgreifenden lebendigen Mächte des Vergangenen tun es durch uns hindurch.“⁴⁵ „Alles, was in jedem Moment überall geschieht, ist die Vergangenheit“⁴⁶, sie manifestiert sich auf unendliche Art. Diese in uns treibende Geschichte hat damit den Charakter einer ständigen Erwartung, in die die Vergangenheit mitgenommen und einer stetigen Aktualisierungsmöglichkeit unterworfen wird. Der Rückgriff auf die Geschichte ist daher nicht nur ein konservatives Phänomen, sondern zugleich ein revolutionäres; Konservativismus

40 Gustav Landauer: Die Revolution. Frankfurt/Main 1907, S. 119.

41 Ebd.

42 Ebd., S. 5.

43 Ebd., S. 26.

44 Ebd., S. 28.

45 Ebd., S. 27 f.

46 Ebd., S. 29.

und Revolution schließen einander nicht aus, die Befreiung des Menschen geschieht immer zugleich im Rückgriff auf das Gewesene, aus einer Erinnerung, die sich der Zukunft verbindet. So hat der Aufstand keinen Ort, der sich im Sinne einer reinen Fortschrittsideologie bestimmen ließe; im Aufstand selbst wird die Geschichte reaktualisiert, die vergangene Zeit gewinnt eine neue und veränderte Gewalt. Vielmehr sieht Landauer im Fortschrittsdenken seiner Zeitgenossen die Gefahr einer lebensgefährlichen Illusion; es schließt das Wissen um eine mögliche Katastrophe aus. Die Kriterien nun, an denen Landauer den Vermenschlichungsgrad der Geschichte mißt, bestimmen sich durch den Grad an Kooperation, der in ihren Abläufen erkennbar ist, an innerer Erfüllung, die damit möglich wird; an der Abwesenheit fremder Verfügung über den Menschen. Wo eine Fülle von Gesellschaftsgebilden möglich war, die „von einem einheitlichen Geist durchdrungen eine in Freiheit sich zusammenschließende Gesamtheit vieler Selbständigkeiten darstellen“⁴⁷, wird ein Strukturprinzip erkennbar, das diesen Kriterien entspricht. Unter allen geschichtlichen Bedingungen, und Landauer weist auf diesen Gesichtspunkt wiederholt hin, kann eine menschenwürdige Gesellschaft verwirklicht werden, wenn auch jeweils auf eine eigene Weise, nicht nur unter den Bedingungen der industriellen Produktion. Somit hängt es „ganz und gar von unserer Natur, von unserem Willen, von unserer inneren Macht ab, ob wir den Punkt, in dem wir stehen, als einen Wendepunkt, als eine Entscheidung betrachten“.⁴⁸ Im werdenden Charakter der Geschichte gibt es daher Verwirklichung und Verfall, Erhebungen und Zusammenbrüche, eine ständige Möglichkeit, das Gesicht des Menschen erkennbar zu machen; es gibt jedoch keine endgültige Möglichkeit, sie ist nur gedacht. Der zugleich konservative und revolutionäre Charakter der Landauerschen Denkweise wird an der Beurteilung des Mittelalters besonders deutlich. Seine Ordnung war eine „Synthese von Freiheit und Gebundenheit“⁴⁹; Landauer spricht vom Mittelalter als der „bisher einzigen Blütezeit unserer eigenen Geschichte“⁵⁰, sein Prinzip war „im Gegensatz zum Prinzip des Zentralismus und der Staatsgewalt, das immer da eintritt, wo der gemeinsame Geist verlorengegangen ist, das Prinzip der Schichtung“.⁵¹ Das entscheidende Gesellschaftsprinzip wird auf die kürzeste Formel gebracht, wenn es heißt:

47 Ebd., S. 43.

48 Ebd., S. 26.

49 Ebd., S. 36.

50 Ebd.

51 Ebd., S. 43.

„Vielheit der Stützen, die einander Hilfe leisten“.⁵² Damit ist der qualitative Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Denkens bestimmt. Es besteht kein Zweifel, daß Landauer das Räteprinzip am Modell der mittelalterlichen Selbstverwaltung entwickelt hat; so paradox es klingen mag, die Forderungen, die er während der Tage der Münchener Räteregierung erhob, finden hier ihren Ursprung. Elemente einer verwandelten Vergangenheit werden zum Postulat der totalen Umgestaltung.

Der sich selbst verwirklichende, schöpferische Mensch, der Mensch des gemeinsamen Bauens, taucht aus seiner Geschichte auf und geht in ihr unter, überdeckt von verstümmelnden Formen der Gewalt, die es stets wieder zu zerbrechen gilt. Um den Menschen in unserer Zeit freizusetzen, müssen die Bedingungen untersucht werden, die sie konstituieren. Landauer unterzieht sich eben dieser Analyse mit großer Genauigkeit; die Verarmung des Menschen und seine schließliche Quantifizierung durch den Kapitalismus sind Folge einer menschenfeindlichen, vom Menschen abstrahierten Rationalität, einer über den Menschen ausgeübten Herrschaft. Eine wirkliche Befreiung vom Kapitalismus ist daher nur möglich bei gleichzeitiger Befreiung von der Gewalt, die mit ihm einhergeht und ursprunghaft mit ihm entstanden ist; Kapitalismus, Staat und Terrorisierung des Menschen sind ein Zusammenhang. „Man erkennt dann, daß nicht die Staatsform es ist, die die Knechtung in sich birgt, sondern daß die Selbstknechtung und Selbstpreisgebung, das Mißtrauen des Menschen nicht nur gegen die andern, sondern zumal gegen sich selbst in der Form des Staates an sich liegt, die die Form der Herrschaft, des Außen, des Toten an die Stelle des Geistes, des Innern, des Lebens gesetzt hat.“⁵³ Es ist der „Ersatz des Geistes durch die organisierte Gewalt“⁵⁴, den es aufzuheben gilt; erst mit dieser Aufhebung bricht auch die kapitalistische Verfassung wahrhaft zusammen, die auf der Herrschaft über den Menschen beruht. Die moderne Revolution stellt nun eine Folge von Ausbruchsversuchen dar, die in ihrer letzten Konsequenz vergeblich bleiben. Der Hintergrund, auf dem sie sich vollziehen, ist deutlich: „Eine Zeit der Geistlosigkeit und darum des mächtig gespannten Geistes einzelner Individuen; eine Zeit des Individualismus und darum der Atomisierung und der entwurzelten und zu Staub gewordenen Massen; eine Zeit des Personalismus und darum der entwurzelten und im Tiefsten melancholischen großen Geister; eine Zeit ohne Geist und darum ohne Wahrheit; eine Zeit des Verfalls und darum

52 Ebd., S. 48.

53 Ebd., S. 114.

54 Ebd., S. 64.

des Übergangs; eine Zeit von Menschen ohne Tapferkeit des Herzens, ohne Gehaltenheit, des Gehenlassens, des Duldens; und darum auch wiederum eine Zeit des Versuchens, der Kühnheit und der Frechheit, des Mutes und der Rebellion. Das ist die Gesamtheit, in der wir noch mittendrin sind, dieser Übergang, diese Verlorenheit und dieses Suchen: diese Revolution.“⁵⁵

Im Revolutionsbegriff Landauers findet sich sowohl eine allgemeine Theorie der Revolution als auch ihre Anwendung auf eine bestimmte geschichtliche Periode, von der auszugehen ist. „Die Revolution ist ein Mikrokosmos: in unglaublich kurzer Zeit, in großartiger Zusammendrängung, weil die Geister der Menschen komprimiert waren und aufspringen, wird die Welt des Möglichen wie ein Fanal, das über die Zeit flammt, zur Erfüllung gebracht.“⁵⁶ Revolutionen sind daher „zusammenfassende und vorausgehende, auch immer wiederkehrende Mikrokosmen“⁵⁷, der Geist lebt nur in der Revolution, „aber er kommt nicht zum Leben durch die Revolution“.⁵⁸ Der Revolution wird somit eine entscheidende Funktion zugewiesen; die Funktion wird zugleich kritisch begrenzt. Revolutionen umfassen die Zeitspanne zwischen einer alten erschütterten Welt und einer neuen, die noch nicht feststeht; die Revolution ist somit der Weg „von der einen Topie zur andern, von einer relativen Stabilität über Chaos und Aufruhr, Individualismus (Heroismus und Bestialität, Einsamkeit der Großen und armselige Verlassenheit des Massenatoms) zu einer anderen, relativen Stabilität“⁵⁹. Die Utopie entsteht aus dem Gegensatz zur Topie, sie ist revolutionärer Inhalt, in ihr leben alle vergangenen Utopien und wachen aus ihrem Schlummer wieder auf, doch nimmt die siegreiche Utopie in einer neuen Gesellschaft Wohnstatt mit den Elementen, die „aus dem Willen zur Wirklichkeit geworden sind“⁶⁰, sie nimmt zugleich alte, erhalten gebliebene Reste einer früheren Topie auf. Der neue Topos tritt in sein Leben; er rettet die Utopie und bereitet ihr ihren Untergang. Im Aufstand lebt somit die Erinnerung weiter, an alle, längst schon verlorenen Aufstände. „So erwacht die Utopie, obwohl sie immer wieder untergeht, sich auflöst und im Fremden verschwindet“⁶¹, als Vision der Befreiung; unterirdisch lebt sie weiter, um auf eine neue Stunde zu warten. Mit ihr tritt der Mensch

55 Ebd., S. 52.

56 Ebd., S. 81.

57 Ebd., S. 91.

58 Ebd., S. 92.

59 Ebd., S. 14.

60 Ebd., S. 15.

61 Ebd., S. 17.

für einen Augenblick in seine Geschichte: „In dem Feuer, der Hungerissenheit, der Brüderlichkeit dieser aggressiven Bewegung erwacht immer wieder das Bild und das Gefühl der positiven Einung durch verbindende Eigenschaft, durch Liebe, die Kraft ist“⁶², ohne dieses kurze Auftreten des Menschen müßten wir verdorren. Revolution in diesem Sinne „ist nicht eine Zeitspanne oder Grenze, sondern ein Prinzip“⁶³, das über die Zeiten hinweg immer weiter schreitet; sie hält den Menschen an seinem Menschsein. Die latenten, aufgespeicherten Kräfte der Menschlichkeit werden erkennbar, ein unzerstörbarer Inhalt; die Kruste der Erde wird aufgebrochen. Die Menschen werden „ihrer Einsamkeit ledig“⁶⁴, sie erfahren „ihre Zusammengehörigkeit, ihr Bündnis, geradezu ihre Massenhaftigkeit“.⁶⁵ So wird die geschichtliche Kraft des Menschen, sein Leben selbst zu gestalten, bewahrt, eine große Selbsterfahrung bleibt möglich, der Glaube erhalten, daß wir nicht verloren sind. Doch sieht Landauer zugleich seine Aufgabe darin, den Geist des Aufstands, der positiven Negation, der in den modernen Revolutionen zum Ausdruck kommt, in eine neue, menschengerechte Inhaltlichkeit der Gesellschaft überzuleiten. Die Grenze aller neuzeitlichen Revolutionen sieht er darin, daß sie sich von einem vorgegebenen Herrschaftsprinzip nicht endgültig frei machen konnten und daher in allem Umsturz letztlich systemimmanent blieben. Die wahre revolutionäre Entscheidung der Zukunft fällt zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Herrschaft und Mensch; erst mit dieser Entscheidung kann auch der Kapitalismus wahrhaft überwunden werden. Erst mit der Aufhebung der Herrschaft über den Menschen wird eine neue Qualität gesetzt; es wird neu begonnen. Die historische Revolution ist zwar die Voraussetzung für das Gelingen der gesellschaftlichen, denn sie hat die Utopie aufbewahrt, aber die gesellschaftliche Revolution selbst „ist ein friedlicher Aufbau, ein Organisieren aus neuem Geiste und zu neuem Geist“⁶⁶, sie ist „regeneratio“.⁶⁷ Die Befreiung des Geistes ist an ein neues Strukturprinzip der Gesellschaft gebunden. Aller wirtschaftlich-technischer Fortschritt ist „in ein System des sozialen Verfalls eingeordnet“⁶⁸; innerhalb dieses Systems gibt es keinen Fortschritt zum Menschen, sondern nur seine permanente Demoralisation. Das Erbe, das die letzten großen Revolutionen hinter-

62 Ebd., S. 108/109.

63 Ebd., S. 18.

64 Ebd., S. 111.

65 Ebd.

66 Ebd., S. 115.

67 Ebd., S. 58.

68 Ebd., S. 117.

lassen haben, besteht darin, „daß nichts mehr ganz feststeht, nichts mehr unanrührbar heilig ist, nichts mehr zur Ruhe kommt“. ⁶⁹ Damit sind die Voraussetzungen für eine Neuentdeckung der Gesellschaft geschaffen, für die Herausforderung eines tief Begrabenen und auf seine Befreiung Harrenden, für den ersten Schritt zu einer Gegengesellschaft, die sich mitten in einer alten und untergehenden Welt kundtun will. Wer diesen Schritt geht, geht über die Revolution hinaus; er gibt das Zeichen für einen Kulturausgang. Das wird plötzlich dasein, als Weg, als Wiedererkennen alter, verborgener Sehnsucht. Über diesen Weg wird der Geist; „So wird es nicht der Geist sein, der uns auf den Weg schickt, sondern unser Weg ist es, der ihn in uns zum Erstehen bringt“. ⁷⁰ Dieser Sozialismus beruht nicht auf einem abstrakten System, das verwirklicht werden soll und den Menschen unter sich subsumiert. So heißt es 1910 in einem äußerst aufschlußreichen Brief an einen Unbekannten: „Woran der Sozialismus als Verwirklichung anzuknüpfen hat, das ist nicht eine fertig ausgearbeitete Theorie, sondern die Gestalt der Wirklichkeit, aus der heraus, der entgegen er sich gründen will“. ⁷¹

Der „Aufruf zum Sozialismus“ enthält nun den Versuch, kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges, zu diesem Weg aufzurufen, in dem von Landauer begründeten „Sozialistischen Bund“ sollen sich die Menschen sammeln, die zur Tat schreiten wollen. „Keinerlei Analogie der Vergangenheit kann auf uns mehr ganz zutreffen: die Erdoberfläche ist uns bekannt, wir haben die Hand auf ihr“ ⁷²; die Menschheit ist in ihre Geschichte gekommen, aber es ist nicht ausgeschlossen, daß diese beginnende Menschheit der Anfang vom Ende ist. „Vielleicht hat nie eine Zeit, was man wohl den Weltuntergang nennt, so gefährlich vor Augen gesehen wie unsre.“ ⁷³ Die ganze Erde ist vom Menschen umfaßt; vor der Möglichkeit des Unterganges haben die Sozialisten ihre Aufgabe als Menschheitsaufgabe zu verstehen, in die die „revolutionär neu werden- den Völker“ ⁷⁴ mit ihrer Not eingeschlossen sind. Sozialismus ist die Aufgabe aller, die sich verstümmelt wissen, „nur aus der Tiefe unsrer inneren Not und unsres inneren Reichtums wird die große Wendung kommen, die wir heute Sozialismus nennen“. ⁷⁵ Landauer tritt jedem Gedanken entgegen, der die Verwirklichung des Sozialismus an eine be-

69 Ebd., S. 119.

70 Ebd., S. 116.

71 Gustav Landauer: Ein Brief über die anarchistischen Kommunisten. In: Beginnen. Aufsätze über Sozialismus. Köln 1924, S. 142.

72 Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus. 1923, S. 12 / 1967, S. 66.

73 Ebd., 1923, S. 113 / 1967, S. 152.

74 Gustav Landauer: Revolution, Nation und Krieg. In: Rechenschaft, Berlin 1919, S. 81.

75 Aufruf zum Sozialismus. 1923, S. 11 / 1967, S. 66.

stimmte Klasse bindet, die einen historischen Auftrag zu erfüllen hat, vielmehr: „Keine Schicht der Bevölkerung wüßte, wenn es heute zur Revolution käme, weniger, was zu tun ist, als unsere Industrieproletarier.“⁷⁶ Sie haben über Jahrzehnte den Kampf gegen den Kapitalismus unter den Gesetzen des Kapitalismus geführt; nun sind sie seine Opfer. Sie selbst sind ein Stück „Geschichte des Kapitalismus“.⁷⁷ Befreiung gibt es für die nur, die „sich innerlich und äußerlich in Stand setzen, aus dem Kapitalismus auszutreten, die aufhören eine Rolle zu spielen, und beginnen Menschen zu sein“.⁷⁸

Damit wird auch der Austritt aus der „autorité“⁷⁹ vollzogen, der öffentlichen Gewalt, denn unter ihrer Aufrechterhaltung muß jeder Sozialismus in Terror enden, in einer neuen Verwüstung des Menschen. Dieser Austritt ist ein positiver, inhaltlich bestimmter Akt; mit ihm tritt der Mensch in eine andere Lebensgemeinschaft ein. Es ist diese Lebensgemeinschaft, die Landauer als „Bund von Bünden“⁸⁰, als „ein Gemeinwesen von Gemeinschaften von Gemeinden“⁸¹ bezeichnet, als „Geist, welcher Selbständigkeit und Gemeinschaft, Verbindung und Unabhängigkeit“⁸² ist. Die Wiedergeburt der Völker soll aus dem Geist der Gemeinde kommen, auf ihr baut sich die räteparlamentarische Verfassung auf; hier, an der Basis, sollen Produktion und Konsum gemeinschaftlich und unter Ausschaltung jeden Profits geordnet, an der Basis soll die Selbstbestimmung des Menschen zurückgewonnen werden. „Schönheit, Größe, Fülle der Völker“⁸³ sollen sich enthüllen. Das Prinzip der sozialistischen Wirtschaft wird unter dem Einfluß Proudhons formuliert: „Daß in kein Haus mehr an Wert zum Verzehr eingehen soll, als in dem Hause gearbeitet worden ist, weil kein Wert in der Menschenwelt entsteht als allein durch die Arbeit“⁸⁴. Niemand kann diesen Sozialismus verstehen, der nicht „aus den Jahrhunderten und den Jahrtausenden herkommt“⁸⁵, aber auch niemand, der ihn für endgültig hält und damit die Zukunft versperrt. Hatte Landauer schon früher geschrieben: „Ich sehe, wenn ich in die Zukunft blicke, immer nur Wirklichkeit, ich sehe Wirklichkeiten hinter Wirklichkeiten auftauchen“⁸⁶, und das Prinzip der Revolution

76 Ebd., 1923, S. 142 / 1967, S. 175/176.

77 Ebd., 1923, S. 82 / 1967, S. 126.

78 Ebd., 1923, S. 129 / 1967, S. 165.

79 Gustav Landauer: Antwort auf einen kritischen Brief. In: Beginnen, Köln 1924, S. 177.

80 Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus. 1923, S. 131 / 1967, S. 166.

81 Ebd.

82 Ebd.

83 Ebd., 1923, S. 22 / 1967, S. 75.

84 Ebd., 1923, S. 137 / 1967, S. 172.

85 Ebd., 1923, S. 22 / 1967, S. 75.

86 In: Der Sozialist, Organ des Sozialistischen Bundes, Berlin, 2. Jg. Nr. 21 vom 1.11.1910, S. 164.

auch für die kommende, sozialistische Gesellschaft gefordert, so wird nun der Aufruhr für permanent erklärt. „Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als ein für allemal vorgesehene Regel, die Ordnung durch den Geist als Vorsatz“⁸⁷, dies und nichts anderes habe die mosaische Gesellschaft gefordert und damit den Anfang gesetzt. „Wir brauchen Versuche, wir brauchen den Zug der Tausend nach Sizilien, wir brauchen Garibaldinaturen“⁸⁸, die Wirklichkeit soll durch einen Geist umgeschaffen werden, „der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, sondern der sich selbst als permanent erklären wird. Die Revolution muß ein Zubehör unsrer Gesellschaftsordnung, muß die Grundregel unsrer Verfassung werden“⁸⁹. Mit dieser Gesellschaft soll gleich begonnen werden, der Gegengesellschaft, der Gesellschaft der Zukunft, in der sich der Mensch erfährt und verwandelt. Sie hat Jahrhunderte auf ihre Zeit gewartet. „Die Erde sei herrenlos; dann nur sind die Menschen frei.“⁹⁰

Leben, Denken und Sterben Gustav Landauers zeugen von einer seltenen Einheit. „Leben heißt leben, Schaffen und Leiden des Kommenden.“⁹¹ Die Tiefe der Versenkung, sein Umgang mit dem Vergangenen, die Hingabe an die Forderung des Tages finden durch die Sprache, in der er Walt Whitmans „Gesänge und Inschriften“ übersetzt hat, eine Gestalt großer Schönheit:

*Dies ist deine Stunde, o Seele, die freie Flucht ins Wortlose,
Weg von Büchern, weg von Kunst, der Tag gelöscht, der Unterricht
aus,
Hebst du dich völlig empor, schweigend, schauend
deine liebsten Gegenstände betrachtend,
Nacht, Schlaf, Tod und die Sterne.*

...
*Gestorbene Dichter, Philosophen, Priester,
Märtyrer, Künstler, Erfinder, begrabne Regierungen,
Sprachgestalter an andern Küsten,
Einstmals gewaltige Völker, nun verfallen, abberufen oder vernichtet,
Ich trau mich nicht weiter, ehe ich dankbar gut geschrieben, was zu
uns von euch her geschwommen kam,*

87 Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus. 1923, S. 136 / 1967, S. 171.

88 Ebd., 1923, S. 45 / 1967, S. 95.

89 Ebd., 1923, S. 137 / 1967, S. 171.

90 Ebd., 1923, S. 134 / 1967, S. 169.

91 Ebd., 1923, S. 29 / 1967, S. 82.

*Ich hab es durchlaufen, bewundre es willig, (eine Weile hingegeben),
Glaube, daß nichts je größer sein kann, nichts mehr Verdienst haben
als es hat,
Betrachte es alles gespannt lange Zeit, geb dann ihm den Ab-
schied,
Ich stehe an meiner Stelle hier im eigenen Tag.*

IV

Die Auswahl bedarf einer kurzen Begründung. Zunächst muß darauf hingewiesen werden, daß alle ausgewählten Stücke den Sammelbänden „Rechenschaft“ und „Der werdende Mensch“ entnommen worden sind. „Rechenschaft“, ein Sammelband, der vornehmlich politische Arbeiten enthält, wurde von Landauer noch selbst redigiert; der Band erschien kurz nach seinem Tode bei Paul Cassirer. „Der werdende Mensch, Aufsätze über Leben und Schrifttum von Gustav Landauer“ wurde von Martin Buber 1921 besorgt und bei Gustav Kiepenheuer veröffentlicht. Buber hat sich auch weiterer Arbeiten Landauers angenommen, auf die in der Bibliographie verwiesen ist, vor allem aber des Briefwechsels, der der großen deutschen Briefliteratur angehört. In „Pfade in Utopia“ hat er ihm schließlich ein eindrucksvolles Denkmal gesetzt.

Es wird mit einem autobiographischen Aufsatz begonnen, damit der Leser einen unmittelbaren Eindruck von der Person und ihrem Werdegang erhält. Dann folgen insgesamt zehn Stücke, in denen einzelne, große Erscheinungen des geistigen Lebens im Mittelpunkt stehen und ihr Beitrag, ihre eigentümliche Art zu denken und zu leben, untersucht wird. Mit Ausnahme des Aufsatzes über Walter Calé, über den das Hinwelken einer Zeit verdeutlicht wird, ist die besondere Kommunikation zwischen Autor und Gegenstand evident. Der große Mensch, und dies ist bezeichnend für Landauers Denkweise, wird nicht für sich selbst genommen; seine Einsamkeit ist die Einsamkeit eines Sachwalters, dessen Sache im allgemeinen Gedächtnis verloren ist, der ein Gut für eine noch unbestimmte Zukunft verwahrt. „Der Geist zieht sich in die Einzelnen zurück. Einzelne, innerlich Mächtige waren es, Repräsentanten des Volks, die ihn dem Volke geboren hatten; jetzt lebt er in Einzelnen, Genialen, die sich in all ihrer Mächtigkeit verzehren, die ohne Volk sind: vereinsamte Denker, Dichter und Künstler, die haltlos, wie entwurzelt,

fast wie in der Luft stehen.“⁹² In ihnen lebt ein „ertötetes Volk“⁹³, begraben und zur Auferstehung berufen, „mit gewaltiger Schmerzlichkeit“.⁹⁴ Moralische und ästhetische, politische und historische Gesichtspunkte greifen eng ineinander; Größe heißt: Eine Not in sich aushalten. So sollten diese Stücke im Sinne Landauers gelesen werden.

Die geistige Nähe wird dort besonders deutlich, wo sie sich, etwa im Verhältnis zu Tolstoi oder Kropotkin, in einer gemeinsamen, humanitär-anarchistischen Ausgangslage gründet; das Verhältnis zum deutschen Geist gewinnt seine innigste Kraft in dem Hölderlin-Aufsatz. Ohne Illusion über die deutsche Wirklichkeit lebte Landauer im Bewußtsein einer tiefen Wahlverwandtschaft zur deutschen Sprache und zur höchsten Inhaltlichkeit, die über sie vermittelt wurde; er litt um so mehr an dem entsetzlichen Widerspruch, den diese Wirklichkeit seit jeher anzeigt. Kann dies auch nicht bezweifelt werden, so bleibt zugleich wahr, daß Landauer sich als Jude verstand; er hat sich stets zum Judentum bekannt und jede preiswerte Assimilation abgelehnt. Je älter er wurde, um so umfassender hat er dieses, sein Judentum, verstanden. Der Aufsatz über Martin Buber gibt bereits einige Hinweise; die beiden Abhandlungen „Sind das Ketzergedanken?“ und „Zum Beilis-Prozeß“ zeigen eine Einstellung, die das Judentum als menschheitlich-geistigen Auftrag begreift. In den letzten Lebensjahren nähert sich diese Einstellung zionistischen Auffassungen an, ohne dabei jemals ihren auf die ganze Menschheit hin gerichteten Charakter aufzugeben. In diesem Verständnis des Judentums, als Gehorsam gegenüber einem menschlicheren Anfang, hat Landauer noch kurz vor seinem Tode auch auf Pioniere gewirkt, die für die Begründung einer jüdischen Heimstätte in Israel von Bedeutung wurden. Gershom Scholem schreibt hierzu in einem Brief an den Herausgeber, nachdem er selbst seinen Dank gegenüber Landauer abstattet: „Landauers Einfluß auf die sich damals bildende Gruppe des Hapo'el Haza'ir, besonders auf deren führenden Kopf Chaim Arlosoroff, war sehr beträchtlich, zwischen 1917 und 1919, und Arlosoroffs Schriften wie auch die Zeitschrift in deutscher Sprache, die diese Gruppe von 1920 an veröffentlichte (Die Arbeit), stehen tief unter seinem Einfluß.“⁹⁵ Die letzten Aufsätze sind vornehmlich politisch-soziologischen Inhalts, sie geben einen vielfältigen Einblick in die gesellschaftliche Denkweise, den Charakter der politischen Kritik, und machen die Elemente bewußt,

92 Ebd., 1923, S. 6/7 / 1967, S. 62.

93 Ebd., 1923, S. 7 / 1967, S. 62.

94 Ebd.

95 Brief Scholems an Heydorn vom 24.5.1968 (Privatbesitz).

von denen Landauer ausging. Zugleich vermitteln sie einen Eindruck von seiner Unbestechlichkeit, seiner seltenen Souveränität auch während des Krieges gegenüber allen kriegführenden Mächten. Die Abhandlung „Von der Ehe“ macht auf eine charakteristische Weise deutlich, wie er die historisch gewordenen Formen der Verinnerlichung in die Zukunft mitnehmen möchte; „Selbstmord der Jugend“ und „Polizisten und Mörder“ schließlich besitzen ihren eigenen Rang. Die Hinfälligkeit der Gesellschaft wird transparent, an wenigen Beispielen des Selbstmords aufgewiesen, einigen jungen Leuten, die an ihr zerbrechen. Das geschieht meisterhaft, mit großer Gabe, in einer flüchtigen Erscheinung das Ganze wiederzuerkennen, die Strangulierung des Menschen. Aber es gibt Hoffnung; „Polizisten und Mörder“ macht glaubhaft, daß der Mensch doch nicht verurteilt ist. Unvergesslich die letzten Sätze: „Erkenne dich selbst, wie du wahrhaft bist, hinter all dem Plunder, den du umhängen hast, und handle nicht nach den Gesetzen des Plunders, sondern nach dem Wesen des Menschen. Erkenne dich selbst, deinen Nächsten und Gleichen, in dem, der vor dir steht; erkenne ihn hinter der Larve, die er angetan hat wie du. Alle miteinander sind wir nackte Menschenleiber und lassen uns tief ins Fleisch hinein peinigen und ins Blut hinein vergiften von den Nessusgewändern dieser verruchten Fratzengesellschaft, die keiner sein will und die jeder doch ist.“⁹⁶

Die Auswahl schließt mit der „Ansprache an die Dichter“. Sie steht, am 18. Oktober 1918 niedergeschrieben, schon unter dem Einfluß der Revolution; die ekstatische Sprache läßt die Erwartung nachempfinden.

Die Gesichtspunkte, die für die Auswahl maßgeblich waren, sollten gewährleisten, daß ein möglichst reicher und zugleich innerlich zusammenhängender Eindruck vermittelt wird.

V

Landauer ist in Deutschland fast vergessen. Diese Tatsache mochte ihre Begründung lange darin finden, daß die Ablehnung aller gesellschaftsverändernden Konzepte eine Sperre errichtete, die nicht nur ihn ausschloß. Inzwischen ist jedoch eine andere Generation aufgetreten; ein neuer Versuch wird erkennbar, die deutsche Misere zu beenden. Eine Reaktualisierung seiner Gedankenwelt erscheint möglich. Die un-

⁹⁶ Gustav Landauer: *Polizisten und Mörder*. In: *Der werdende Mensch, Aufsätze über Leben und Schrifttum*, Potsdam 1921, S. 76 f.

verkennbar anarchistischen Elemente, die sich im Denken der jungen Intelligenz äußern, bieten eine Verbindung unzweifelhaft an. Der Gedanke der Rätedemokratie ist von niemandem in Deutschland so konsequent entwickelt worden wie von Gustav Landauer, wenn auch die industrielle Struktur keine zureichende Berücksichtigung findet; ihm wird der „Aufruhr als Verfassung“⁹⁷ zugeordnet, die permanente Revolution. Der Sozialismus, der Sofortglück schafft, entspricht zudem einer vorhandenen psychologischen Bedingung, dem Willen zum Ausbruch aus den sinnlosen Zwängen industriegesellschaftlicher Herrschaft. Den Demoralisierungsprozeß der traditionellen Arbeiterbewegung hat Landauer früh erkannt und seine Voraussetzungen aufgewiesen; er wird heute von der kritischen Intelligenz nicht mehr bestritten. Die These, daß Sozialismus unter allen Bedingungen möglich ist, wird durch die chinesische und die kubanische Revolution eindrucksvoll bewiesen, auch jene Erkenntnis, daß der qualitative Inhalt des Sozialismus nicht an bestimmte, auf die westlichen Industriegesellschaften begrenzte historische Bedingungen gebunden ist. Mehr denn je wird damit auch die Möglichkeit einer menschlicheren Gesellschaft nicht nur auf eine Klasse festgelegt, sondern über alle Grenzen als menschheitliche Aufgabe verstanden. Der Anruf an alle, deren Menschentum verkrüppelt wird, ist der Anruf Landauers.

Alle diese Gesichtspunkte sind im Bewußtsein einer jungen Generation vorhanden, die die lastende Decke durchstoßen möchte, gewiß auch, wenngleich den Bedingungen gemäß modifiziert, in den sozialistischen Ländern Europas. Landauers Werk müßte somit eine Zukunft beschieden sein. Doch gibt es auch hier Sperren, die in Betracht gezogen werden müssen. Eine neue, zukunftsgerichtete Romantik ist im Entstehen, der Traum eines Versuchs, von einer ungewesenen Freundlichkeit zwischen den Menschen; er versteht sich zugleich als Beendigung aller bisherigen Geschichte, als Auslöschung der Stationen, über die wir gekommen sind. Es ist seine Verhaftung an die Geschichte, die Landauers Wirkung im Wege steht. Doch ist es gerade diese seine Bindung, die ihn niemals ins Leere gehen, sondern alles schon vorher Erlittene und Gedachte mit in die Zukunft nehmen läßt; die Erinnerung wird zur Zukunft. Die Beziehung zum Mittelalter mag zunächst ungewohnt erscheinen; sie ist nicht fremder und unverständlicher als der Rückgriff auf die antike Republik in der Französischen Revolution. Zukunft ist ein Neues; sie ist immer zugleich die Verwandlung einer Vergangenheit. Diese Erkennt-

97 Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus. 1923, S. 136 / 1967, S. 171.

nis Landauers ist höchst bedeutsam, gleich jener anderen, daß diese Zukunft nur so weit menschlich sein kann, als wir mit der Menschlichkeit jetzt beginnen.

Die Kritik wird manches in Landauers Werk als zeitbedingt erkennen und auch aussondern müssen; sein Antirationalismus ist nicht frei von Färbungen, die der Epoche des spätbürgerlichen Verfalls angehören. Der ethische Rigorismus schließt aber jede ambivalente Konsequenz aus. Die Beziehung zwischen Mystik und Revolution ist dagegen alt und hat eine große Überlieferung. Der Geistbegriff endlich, der dem Vulgärmaterialismus gegenübergestellt wird, auf den der Marxismus weithin erfolgreich heruntergebracht wurde, weist auf eine bestimmte Inhaltlichkeit, auf ein gesellschaftliches Strukturprinzip, dem sich der anthropologische Ausgang verbindet. Das neue Leben begründet sich nicht aus sich selbst, sondern durch eine neue Gesellschaft von eindeutigen Charakter. Um sie möglich zu machen, muß der Mensch aufgeweckt werden, der aller Geschichte unterliegt, dessen Verlassenheit und dessen Trauer immer vernehmbar blieben. Die Erkenntnis Landauers, daß durch die Selbstevidenz materieller Interessen keine wahre Befreiung des Menschen möglich ist, wird unter den Bedingungen des modernen Kapitalismus immer deutlicher; die materielle Selbstevidenz in einer Gesellschaft, die das zukunftslose, quantifizierbare Glück des Individuums zum einzigen Maßstab erhebt, schließt das Glück aller Völker ebenso aus wie das Glück der erniedrigten Minderheit. Der Aufstand des Menschen muß sich unter den Bedingungen hoher industrieller Produktivität einen anderen Weg suchen, über die Erfahrung der psychischen Verkrüppelung, die den einzelnen letztlich zu Tode quält und alle in den gegenseitigen Mord treibt. Über die denkende Selbsterfahrung und durch das gemeinsame Handeln wird der erste Schritt zur Befreiung getan, der alle, ohne Ausnahme, einschließt. Früh hat Landauer um diese Fragen gewußt. Seine entscheidenden Gedanken sind heute unabweisbar.

11. Etienne de la Boétie

Einleitung zu „Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen“ (1968)

I

Das kurze Leben des Etienne de La Boétie gehört einer bewegten Epoche der französischen Geschichte an. Als er am 1. November 1530 zu Sarlat geboren wird, ist die Freisetzung des Selbstbewußtseins bereits in vollem Gange und wird von Rabelais in die Gestalt eines neuen, seine Verliese aufbrechenden Menschen übersetzt; 25 Jahre nach seinem Tod stürmt das Volk von Paris zum ersten Mal die Bastille. Die Einwirkungen, denen der junge Boétie ausgesetzt ist und unter denen er, wie man mit Sicherheit annehmen darf, im Alter von 18 Jahren den „Discours de la servitude volontaire“ schrieb, zeigen den Widerspruch eines großen Übergangs; Unruhen und Kriege erschüttern das Land, Massenexekutionen werden durchgeführt. Das untergehende Mittelalter kämpft seinen Todeskampf, Reformation und Humanismus verbinden sich vielfältig, aber auch antagonistisch einander, die ersten Zeichen einer kommenden, absolutistischen Verfassung werden erkennbar. Der Frühkapitalismus tritt auch in Frankreich mit den Ideen der Renaissance und des Calvinismus auf; sie sind Ausdruck einer Selbsterfahrung, über die sich das Individuum seiner eigenen Größe bewußt wird und sich zum Gegenstand macht. Die wirtschaftliche Situation unterliegt, vor allem durch den Zustrom von Edelmetallen aus den vor kurzem entdeckten überseeischen Gebieten, unberechenbaren Schwankungen; die Spekulation gewinnt vorherrschende Bedeutung, der Wechsel der Vermögen ist beträchtlich. Neue Industrien und die Akkumulation beweglichen Kapitals kennzeichnen die Periode, aber auch der Verfall der Währung und ein Depossidierungsprozeß, der weite Kreise des Landadels erfaßt. Der ökonomische Zusammenhang ist früh und hellsehtig von Jean Bodin analysiert worden, vor allem in seinem 1588 erschienenen „Discours sur le rehaussement et la diminution des monnaies“; die geistigen Zusammenhänge sind ungleich schwieriger aufzudecken, sie greifen tief in die Vergangenheit zurück und antizipieren die Zukunft. Über die fortschreitende Rezeption der Antike war die mittelalterliche Welt bereits seit langem, vor allem jedoch seit der Bekanntwerdung der Aristoteles-Kommentare des Averroes, zersetzt und in ihren Fundamenten aufgelöst worden; alle gesellschaftlichen Möglichkeiten sind vorbereitet.

Boétie, dessen Vater früh gefallen war, wird von seinem Onkel erzogen. Sarlat ist zu dieser Zeit eines der kleineren Zentren humanistischer Studien. Die Erziehung muß von früh auf den selbstverständlichen Umgang mit der antiken Literatur einbezogen haben, im Sinne jener sofortigen intellektuellen Hochzüchtung, die vergangene Jahrhunderte kennzeichnet und wohl in der kürzeren Lebenserwartung einen Grund findet. Aus naheliegenden Beispielen darf angenommen werden, daß neben dem Studium philosophischer und juristischer Werke auch die weltliche Literatur dem jungen Boétie als Zeichen geistiger Befreiung aufgeschlossen wurde, Vergil, Ovid, Plautus, Terenz, Aristophanes, die großen Tragiker. „En effet, dès l'âge de seize ans, il avait déjà traduit plusieurs ouvrages de Xénophon et de Plutarque“, heißt es in der „Biographie Universelle“ des Jahres 1811; die Angabe wird auch heute nicht bestritten. Auch ist bekannt, daß Boétie bereits in jugendlichem Alter lateinische und griechische Verse schrieb, alle Hinweise lassen auf eine stupende, frühreife Begabung schließen. Nach dem Abschluß seiner Ausbildung in Sarlat verliert sich zunächst die Spur, aber es ist sehr wahrscheinlich, daß sich Boétie nach Paris begeben hat. Die Art und Weise, wie er im „Discours“ die Dichter der „Pleiade“ nennt, läßt vermuten, daß er einige von ihnen zu dieser Zeit bereits persönlich kennenlernte, obwohl der Hinweis wohl von ihm selbst später nachgetragen worden ist, da das Manifest der Pleiade erst 1549 erscheint, somit nach der Entstehung der Schrift. Inhalt und Zielsetzung des „Discours“ lassen zudem mit Sicherheit annehmen, daß Boétie in Paris zu den Hörern Buchanans zählte, doch wäre es möglich, daß er ihn früher schon in Bordeaux erlebt hat. Der Einfluß Buchanans erscheint zweifelsfrei: Der Verfasser des Dialogs „De iure regni apud scotos“, der sich als Emigrant in Frankreich aufhielt, hat den Aufstand gegen die Tyrannei auch während dieser Jahre konsequent vertreten. Fehlt für einen Pariser Aufenthalt Boéties nach Beendigung seiner ersten Studien jedoch eine letzte, unanfechtbare Beweiskraft, so ist es sicher, daß er in Orléans studiert und an der dortigen Universität seine Examina gemacht hat. Es darf davon ausgegangen werden, daß er sich im Jahre 1548 immatrikulierte. Im gleichen Jahr kommt es in Bordeaux, in der Nähe seiner Heimatstadt, zu einem blutigen Massaker. Wegen der Salzsteuern war es zu schweren Unruhen gekommen, Jacques Bainville weist in seiner „Histoire de France“ auf die allgemeineren Gründe hin: „Geldentwertung, Verteuerung der Lebenshaltung und vielleicht auch das plötzliche Hereinströmen des amerikanischen Goldes“ hatten Unzufriedenheit hervorgerufen und ein „günstiges Terrain für die Politische Opposition infolge der Ver-

armung der mittleren Klassen“ geschaffen. Am 9. Oktober besetzt Anne de Montmorency, von d'Aubigné als „großer Menschenschinder“ bezeichnet, die Stadt und veranstaltet ein Blutbad. Die Verwüstung seines unmittelbaren Heimatgebietes hat Boétie sicher nicht unberührt gelassen.

Orléans ist zu dieser Zeit nach der Sorbonne die bedeutendste französische Universität und ein wichtiger Sitz kritischer Strömungen und reformatorischer Tendenzen. Zwischen 1548 und 1550 ist die Anwesenheit Boéties in Orléans gesichert, er erwirbt den Grad des bachelier und anschließend den des licencié en droit. Neben gründlichen juristischen Studien widmet er sich auch weiterhin der klassischen Literatur; sein Name besitzt hohe Geltung im Kreise der Humanisten. Seine Beherrschung der griechischen, lateinischen und französischen Sprache sind beispielgebend. „Il se passionait pour la philologie antique“, schreibt Maurice Rat, „composait des poèmes grecs et latins, qu'il envoyait à ses amis, et fut bientôt réputé comme l'un des hommes de son temps qui avait le mieux pénétré les secrets de la langue et de la littérature grecques“. Es ist der Geist der Freiheit und der individuellen Selbstbestimmung, der über das Griechentum eingeholt wird, er wird mit der vollen Entdeckung der Antike seiner selbst gewiß, gewinnt zuletzt, mit den Emigranten aus Konstantinopel, Züge heidnischer Ekstase. Daneben geht ein anderer, über den Neuplatonismus vermittelter Strom; er führt zur Bruderschaft, zum Tag eines kommunistischen Reichs. Boétie hat bedeutende Lehrer, unter ihnen ist Anne du Bourg, der zu den unruhigsten und mutigsten Geistern dieser Zeit gehört; Professor des Zivilrechts, geht er schließlich zu den Hugenotten über, wird 1559 in die Bastille geschleppt und verbrannt. Hintergrund, Atmosphäre und Weltumgang der Bildung sind damit gekennzeichnet; offenbar gleich nach dem Eintritt in die Universität gelingt Boétie sein größtes Werk, genial, meisterhaft in der Sprache, mit der Frühe des ersten Aufbruchs, alle Entfremdung über die Möglichkeit einer revolutionären Vernunft begrabend: „Assez vu. La vision s'est rencontrée à tous les airs“, wie es bei Rimbaud heißt, „Genug geschaut. Die Vision ist mir begegnet unter allen Himmelsstrichen“.

Boétie ist 18 Jahre alt, nur alt genug, um zu sterben oder eine Versöhnung mit der Welt zu finden, die ihn dennoch ohne Verlust der Selbstachtung weiter leben läßt. Ursprünglich wird dieses Alter auch durch Montaigne bestätigt, der es am besten wissen mußte, doch hat er später seine eigene Angabe verändert. Wie Paul Bonnefon in der Einleitung zu seiner „Discours“-Ausgabe mitteilt, hat Montaigne bei den Korrekturen

zur Edition der Essais des Jahres 1588 die anfängliche Fassung gestrichen und das Lebensalter für die Zeit der Abfassung auf 16 Jahre heruntersetzt. Die Gründe sind eindeutig, inzwischen hatte der „Discours“ seine Wirkung getan. Die Arbeit eines Sechzehnjährigen jedoch könnte harmloser erscheinen, noch ohne politisches Bewußtsein verfaßt. Es sei nur eine Stilübung gewesen, erklärt Montaigne, man könne der staatsbürgerlichen Loyalität Boéties nur das beste Zeugnis ausstellen. Deswegen ist „diese Materie von ihm schon in seinen Knabenjahren, gleichsam als zur bloßen Übung, bearbeitet worden, als eine Materie, die alltäglich genug und schon in tausend Stellen in Büchern abgedroschen worden“. Damit die Aussage nicht allzu unglaublich klingt, fügt er jedoch hinzu: „Dabei weiß ich noch, daß, wenn die Wahl bei ihm gestanden hätte, er lieber zu Venedig als zu Sarlat geboren wäre; und zwar mit Recht“. Das Republikanertum Boéties wird selbst in diesem Zusammenhang nicht geleugnet. Montaigne war ein vorsichtiger Mensch, ein abstrakter Aufklärer, der eine Veränderung des Bewußtseins nach seinem Tode gerne bewirkt hätte, der konkreten Wahrheit wich er jedoch aus.

Nach Beendigung seines Studiums erhält Boétie einen Ruf nach Bordeaux; am 20. Januar 1553 wird er, kaum mehr als 22 Jahre alt, zum Mitglied des dortigen Parlaments durch Heinrich II. berufen, obwohl die Mitgliedschaft die Vollendung des 25. Lebensjahres vorsieht. Er wird Nachfolger Guillaume de Lur de Longas, der mit Buchanan und Scaliger in Verbindung stand; als Beruf Boéties wird „avocat“ genannt. Es ist ersichtlich, welcher Ruf ihm bereits zuteil wurde. Bald ist sein Einfluß schon außerordentlich, er wird „comme l'oracle de cette compagnie“ angesehen. Zu Ende des Jahres 1554 oder zu Beginn des Jahres 1555 heiratet Boétie Marguerite de Carle, eine Witwe und Schwester des Parlamentspräsidenten, der die französischen Liebesgedichte gewidmet sind; sie bringt einen Sohn und eine Tochter in die Ehe. 1558 kommt es zu der engen Freundschaft mit Michel de Montaigne, der gleichfalls dem Justizparlament angehört. Den großen antiken Vorbildern gemäß besitzt die Freundschaft einen hohen Rang im Denken Boéties; die Bindung zwischen ihm und Montaigne wird zum Symbol aller Freundschaft schlechthin. Darüber hinaus unterhält er eine ständige Verbindung mit den Dichtern der „Pleiade“, – der vertraute Hinweis im „Discours“ läßt auf ein besonderes Verhältnis zu Ronsard schließen – in Orléans hatte er sich mit Lambert Daneau, einem Schüler Du Bourgs, verbunden. Politisch ist aus diesen Jahren nur wenig bekannt. Immerhin tritt Boétie dafür ein, daß die Urteile des Parlaments in französischer Sprache abgefaßt werden, damit sie das Volk versteht – bemerkenswert auch ange-

sichts seiner Verliebtheit in die Antike –; 1560 erhält er den Auftrag, bei Unruhen zu vermitteln, die anlässlich der Aufführung eines Stückes nach Motiven des Aristophanes entstanden. In der Auseinandersetzung, die im Zusammenhang mit der aufkommenden, weltlichen Denkweise gesehen werden muß, entscheidet sich Boétie für die Freiheit des Theaters. Noch im gleichen Jahr findet man ihn als Mitglied einer Delegation, die dem jungen König Karl IX. in Paris den Treueid leisten soll. Bei der Rückkehr überbringt er dem Parlament die neuen, auf eine Vermittlung der religiösen Gegensätze zielenden Empfehlungen des Kanzlers Michel de L' Hospital, der der humanistisch-liberalen Richtung angehört, „qui coïncidaient trop bien avec le sentiment personnel de La Boétie sur la situation présente“.

Im Jahre 1561 schließlich wird Boétie noch einmal mit einer wichtigen Mission betraut. Am 18. Januar dieses Jahres schickt Katharina von Medici, die Königinmutter, Herrn von Burie, den Lieutenant du roi à Bordeaux, nach Agen, wo offene Kämpfe zwischen den Konfessionen ausgebrochen sind. Als Burie eintrifft, ist die Ruhe bereits wiederhergestellt, da die Reformierten den Kampf aus taktischen Gründen abbrechen. Kurz nach dem Abzug der Truppen brechen jedoch neue Unruhen aus. Burie erhält den Befehl, sofort nach Agen zurückzukehren. Am 23. September verliest er eine Botschaft des Königs vor dem Parlament von Bordeaux und erklärt, daß er Herrn de La Boétie in dessen Auftrag mitzunehmen hätte; „supplia la Cur de ne trouver mauvais, si, pour le service du roi, il menait avec lui, au pays d'Agenais, M. Etienne de La Boétie“. Am 3. Oktober trifft Boétie in Agen ein. Angesichts unversöhnlicher Gegensätze bietet er einen Kompromiß an, der ungewöhnlichen Charakter trägt und beweist, wie sehr er außerhalb jeder dogmatischen Bindung stand. Er gibt die Hauptkirche des Ortes den Katholiken zurück, bestimmt jedoch zugleich eine zweite Kirche für die Reformierten; überall, so ordnet er an, wo zwei Kirchen vorhanden seien, solle die Hauptkirche den Katholiken, die andere den Protestanten vorbehalten bleiben. Die Maßnahme gibt, gegenüber anderen Auffassungen, der Aussage Théodore de Bèzes Gewicht, in der es heißt: „... ne se souciât pas beaucoup de la religion romaine“; er stand dem Katholizismus ziemlich indifferent gegenüber. Trotz des Angebots gehen die Unruhen aber weiter, und es kommt schließlich, wie in Cahors am 16. November 1561, zu schweren Massakern.

In der Mitte des Jahres 1562 muß das Memorandum entstanden sein, mit dem Boétie die religiöse Frage zu lösen sucht. Für die vita ist dieser Zeitpunkt mit einiger Genauigkeit zu bestimmen. Unter dem Einfluß

von L'Hospital sucht Katharina von Medici das Edikt vom 11. Juli 1561, nach dem den Reformierten die Ausübung des Gottesdienstes untersagt wurde, aufzuheben und die Grundlagen einer allgemeinen Toleranz zu sichern. Schon vorher war ein Vermittlungsversuch mit dem Religionsgespräch von Poissy unternommen worden. Aus der Ratsversammlung von Saint-Germain geht das „Januaredikt“ des Jahres 1562 hervor, das, neben dem Edikt von Nantes, die liberalste Lösung anbot. Wenige Wochen später beginnen mit dem von Franz von Guise veranstalteten Blutbad von Vassy die jahrzehntelangen, grausamen Hugenottenkriege. Boétie schreibt sein Memorandum unter dem Eindruck unabsehbarer Ereignisse nieder. Gewiß tat er dies in geistiger Übereinstimmung mit L'Hospital, dessen Wertschätzung er sich erfreute.

Als schwere Kämpfe überall ausbrechen, sieht sich die Stadt Bordeaux selbst bedroht. Das Parlament beschließt die Einberufung von 1200 Soldaten, zwölf Räte, darunter La Boétie, übernehmen je eine Hundertschaft. Pest und Hunger beginnen sich auszubreiten, Boétie wird offenbar von ihnen erfaßt. Am Sonnabend, den 14. August, macht er sein Testament und hinterläßt seinen literarischen Nachlaß Montaigne. Am Mittwoch, den 18. August 1563, gegen 3 Uhr morgens, stirbt er.

Die dürren Angaben werden durch die persönlichen Mitteilungen Montaignes ergänzt; sie geben uns einen Eindruck der Freundschaft. Von dieser Freundschaft sagt er, daß sie „so innig, so vollkommen war, daß man gewiß von viel dergleichen nicht lesen wird; und unter den Menschen heutigen Tages findet sich davon gar keine Spur mehr“. Er habe Boétie geliebt, „weil er's war, weil ich es war“. Es sei dabei etwas gewesen, was über den Verstand ginge, „und alles, was ich besonders davon sagen kann, ist, diese Vereinigung ward durch eine unbegreifliche, unwiderstehliche Macht vermittelt. Wir suchten uns, bevor wir uns noch gesehen hatten“. Eine tiefe Wahlverwandtschaft sei es gewesen, „wir umarmten uns durch unsere Namen“, schon bei der ersten Begegnung anläßlich einer feierlichen Stadtgesellschaft hätten sie sich einander verbunden gewußt, „daß von der Stunde an uns nichts so nahe war als wir uns einer dem andern“. Die kritische Distanziertheit Montaignes weicht an diesen Stellen einem intensiven, oft überwältigenden Gefühl. Wir hatten „keine Zeit zu verlieren“, berichtet Montaigne, wohl im Gedanken an diesen frühen Tod, weiter, unsere Freundschaft hatte „keine andere Idee als von sich selbst und kann sich auf nichts anderes beziehen als auf sich selbst“; sie habe seinen Willen getrieben „sich ganz in den seinigen zu stürzen und sich darin zu verlieren“, so sei es auch Boétie

ergangen. „Einerlei Hunger“ sei zwischen ihnen gewesen, keiner habe das Geringste dem andern als Eigentum vorbehalten „oder etwas, das sein oder mein gewesen wäre“. Glücklicherweise habe der alte Menander denjenigen gepriesen, der auch nur den Schatten einer Freundschaft finden könne; nun, da der Freund gegangen sei, bleibe nur „bloßer Rauch, nichts weiter als eine dunkle, freudenlose Nacht ... Wir gingen beständig zur Hälfte: mich dünkt, ich raube ihm jetzt seinen Anteil“.

Das antike Muster wird hier gewiß gesprengt, ohne Frage war es die tiefste Freundschaft, die Montaigne erlebt hatte, der doch wählerisch und in hohem Grade selbstgenügsam war. Nur wenige Stellen weisen unmittelbar auf Boétie hin. „Im Hinblick auf die Naturanlagen seiner Seele und die Beschaffenheit seines Gemüts war er der größte Mensch, den ich jemals gekannt habe, und ich habe ihn genauer als irgendeinen anderen gekannt“; er sei häßlich gewesen, aber die Häßlichkeit, „die seine schöne Seele begleitete, war von der Häßlichkeit des Sokrates“. Hätte das Schicksal es ihm gestattet, so würde er zweifelsohne „große Dinge“ hervorgebracht haben. Schließlich: „Er hatte seinen Geist nach dem Muster anderer Jahrhunderte als des gegenwärtigen gebildet.“ Montaigne ist es auch, der am Totenbett Wache hält und uns die letzten Stunden aufbewahrt hat. Das Gespräch ist heiter, führt auf gemeinsame klassische Studien zurück, Boétie zitiert Pindar, nur einmal schreit er auf: „Es sind nun schon drei volle Tage, daß ich mich quäle, abzuschneiden.“ In der Agonie habe er, so berichtet Montaigne, nach ihm gerufen, dann gab er seinen Geist auf, „en me nommant une fois ou deux“.

Sicher war die erste Vision des Lebens untergegangen; der Skeptizismus, der sich schon im „Discours“ ankündigt, ist größer geworden, das Wissen um die reale Bedingung. Doch zeugen sowohl die wenigen Fakten als auch das Memorandum davon, daß sich Boétie eine menschliche Gesinnung bewahrt hat, souverän, im Sinne einer frühen, kritisch aufklärerischen Toleranz. Auch dort, wo er sich einer neu aufkommenden Staatsraison gallikanisch verbindet, entsteht der Eindruck, daß er in eine Rolle schlüpft, in der er nicht aufgeht.

II

Die Texte sprechen für sich selbst. Dennoch erscheint es angebracht, auf einige Bedingungen hinzuweisen, die mitgedacht werden müssen. Dem „Discours“ liegt der Begriff eines revolutionären Naturrechts zugrunde. Keine Schrift des Jahrhunderts hat diesen Begriff mit vergleichbarer Radikalität gefaßt; es geht in ihr nicht um diese oder jene Herr-

schaft, sondern um die Negation aller Herrschaft. Insofern nimmt der „Discours“ auch innerhalb der utopischen Literatur der Zeit einen eigenen Rang ein; er zielt weder auf eine bürgerliche Demokratie noch auf eine staatssozialistische Ordnung, er läßt unter diesem Gesichtspunkt Morus und Campanella hinter sich. Gustav Landauer, der zu den wenigen gehört, die in Deutschland auf Boétie aufmerksam gemacht haben, hat Recht, wenn er bemerkt: „Dieser Essay verkündigt, was in andern Sprachen später Godwin und Stirner und Proudhon und Bakunin und Tolstoi sagen werden: In euch sitzt es, es ist nicht draußen; ihr selbst seid es; die Menschen sollten nicht durch Herrschaft gebunden sein, sondern als Brüder verbunden. Ohne Herrschaft; An-archie“.

Boétie setzt mit der revolutionären Fassung des naturrechtlichen Gedankens eine bereits intensiv vorentwickelte Theorie fort, er legt sie vielmehr aus ihrer Verschüttung erst ganz wieder frei. Das Naturrecht wird bei den Sophisten, vornehmlich unter Einschließung der Vertragstheorie, zum Inbegriff einer totalen Revolution. Nomos und Thesis stehen sich unvermittelt gegenüber, die wahre und die zerstörte Menschlichkeit; zugleich geht es darum, das Instrumentarium der Herrschaft zu entmythologisieren. Es gibt keine spätere, naturrechtliche Auffassung, die hier nicht bereits antizipiert worden wäre. Das griechische Modell wirkt auf das römische Denken weiter, die epikureische Vertragstheorie weist auf Demokrit und die Sophisten zurück, die Analyse der Gesellschaft aus ihrem Interessenzusammenhang ist voll ausgebildet. Mit dem Gedanken der *lex naturae* bleibt die Erinnerung an einen Ursprung bewahrt, der alles positive Recht in Frage stellt. Der Gedanke an eine ursprüngliche Gleichheit wird somit niemals endgültig aus dem Gedächtnis gelöscht, obwohl die Hinterlassenschaft der Antike zunächst untergeht. Den ersten großen Anstoß zur Wiederaufnahme dieses Gedankens gibt Averroes; eine von der Erbsünde befreite Vernunft wird entdeckt, die allen Menschen gemeinsam ist und individuelle Unterschiede hinter sich wirft; der „*intellectus agens*“ ist die treibende Gattungsvernunft des Menschen, während die individuelle Vernunft bezeichnenderweise als „*intellectus passivus*“ verstanden wird. Die Wiederherstellung der Gattungsvernunft wird nun sogleich in allen ihren politischen Konsequenzen begriffen; gewiß auch aus diesem Grunde werden die Thesen des Averroes zur Häresie erklärt. Die Bewegung wird damit jedoch nicht aufgehalten, die Pariser Universität bleibt ihre Hochburg, Siger von Brabant führt sie bereits zu einer äußersten Konsequenz, es gibt nur eine, alle Menschen umfassende Vernunft. Die entscheidenden, wahrhaft umwälzenden Sätze lauten: „*Ergo anima intellectiva non debet multiplicari*

multiplicatione materiae neque multiplicatione corporum humanorum“. Die Vernunft darf nicht aufgesplittet werden, weder durch die Vielfältigkeit der Materie noch durch die Zahl der Menschen. Wilhelm von Occam, der die Gesellschaft als Produkt des realen Interesses begreift, stellt die Verbindung zwischen dieser Restituierung einer ursprünglichen Vernunft und der politischen Wirklichkeit her, ihm eng verbunden entwickeln Johannes von Jandun und Marsilius von Padua eine neue revolutionäre Vertragstheorie auf der Grundlage des Naturrechts. Es ist bezeichnend, daß Johannes von Jandun zugleich einen Kommentar zur Schrift des Averroes „Sermo de substantia orbis“ abfaßt; im „Defensor pacis“, den beide gemeinsam verfassen, wird im Jahre 1346 die Souveränität des Volkes als Quelle aller politischen Macht erklärt. Die Problemstellung, die dem „Discours“ zugrunde liegt, ist somit, vor allem in Frankreich, schon lange ausgebildet; ihre theoretische Differenzierung findet sie jedoch erst mit dem fortschreitenden Aufstieg der bürgerlichen Klasse. Dies gilt neben Frankreich vor allem für England und die Niederlande; aber auch in Deutschland formuliert Oldendorp in seiner „Eisagoge“ 1539: „Lex est notitia naturalis a deo nobis insita, ad discernendum aequum ab iniquo.“ Mit der Wiederaufnahme naturrechtlicher Gedanken verbindet sich weithin eine gleichfalls über die Wiederentdeckung der Antike vermittelte Rezeption der Skepsis. Auch hier gibt der fast völlig der Vergessenheit anheimgefallene Johannes von Jandun ein frühes Beispiel; bei Montaigne erscheint der Pyrrhonismus bereits ganz ausgereift.

Die Frage nach der Berechtigung des Tyrannenmords, die zu Boéties Lebzeiten eine steigende Bedeutung gewinnt, setzt die angezeigte Problementwicklung voraus, zugleich jedoch die mit der Reformation eingeleitete konfessionelle Spaltung Europas. Mit der Thronbesteigung Heinrichs von Navarra wird die Tyrannenmordthese auch von den Katholiken, vor allem durch den Jesuitenorden, entwickelt, fast immer unter Berufung auf die Vertragstheorie; die Hinrichtung Karl I. von England zeigt die historische Wende an. Buchanan ist es, dessen Einfluß auf Boétie dem Verfasser gesichert erscheint, der Tyrannenmord und die Versklavung des Menschen am konsequentesten durchdenkt und von aller konfessionellen Bindung befreit; obgleich das Hauptwerk erst 1579 vorliegt, sind seine Voraussetzungen bereits früher und für Boétie relevant entwickelt. Unter den zeitgenössischen Franzosen ist Bodin der überragende Geist, doch bleibt er viel vorsichtiger in seiner Behandlung der Problematik. Ist Boétie Zeuge einer anhebenden, auf den direkten Angriff gegen die Gewalt abzielenden Auseinandersetzung, so erfolgt

nach seinem Tod die Ermordung Heinrichs III.; mit dem Mord an Henri Quatre, der letzten faszinierenden Erscheinung der französischen Renaissance, findet die Entwicklung eine dramatische Zuspitzung. „Es ist nichts. Noch einmal, das letzte Es ist nichts – da schoß ihm das Blut aus dem Mund“; Heinrich Mann, der den Augenblick dieses Sterbens beschreibt, gibt in seinem Roman den großen Bericht über den Ausgang einer Epoche, deren Höhepunkt Boétie angehört.

Der „Discours“, der offenbar im gleichen Jahr wie die „exercitia spiritualia“ des Loyola abgeschlossen wird, beginnt mit einem unerhörten Auftakt. Homer läßt den Odysseus sagen, es sei nicht gut, wenn viele Köpfe regierten, „einer sei Kopf, einer König“. Ein vielköpfiges Regiment taue in der Tat nichts, aber „warum ist denn ein mehrköpfiges Regiment unerträglich? Doch nur, weil schon ein einköpfiges entsetzlich ist“. Damit wird die bürgerlich demokratische Ablösung zu Beginn versperrt, es geht um etwas anderes, um die Herrschaft selbst. Wir wollen, in Übereinstimmung mit der Vernunftnatur, „niemals jemandes Sklaven sein“; Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind die Postulate dieser Natur. Der Schlachtruf der Französischen Revolution ist präzise vorgebildet und geht zugleich über ihren girondistischen Kern hinweg. „Die Natur ist eine gute Mutter, sie hat uns alle im gleichen Hause untergebracht und sie hat uns nach demselben Modell geformt, auf daß ein jeder sich im andern widerspiegeln und in seinem Nächsten sich selber erkennen möge. Sie gab uns das große Geschenk der Sprache, auf daß wir durch das Wort immer vertrauter und immer brüderlicher miteinander werden. Auf diesem Boden des gemeinsamen Gedankenaustausches erwächst alsdann die Bildung eines gemeinsamen Willens.“ Der Tyrann „hat keine Macht über euch als die durch euch selber“.

Es geht um die Begründung des Widerstandes. Sie wird nicht kompliziert durch den Gedanken an einen gebrochenen Vertrag, der seine Wiederherstellung verlangt; Vernunft und politische Wirklichkeit werden einander unvermittelt gegenübergestellt. Noch fehlt zwar ein tieferes Verständnis für die Historizität des Menschen, aber eben dieser Mangel läßt den Widerspruch um so unerbittlicher erscheinen. Die Frage nach dem Vertrag taucht nur einmal auf, als Boétie das Verhalten der Tierwelt untersucht. Der Elefant bietet dem Jäger seine Zähne als Lösegeld für die Freiheit an, er schlägt „einen Vertrag“ vor; der Mensch ist an keinen Vertrag gebunden, er erhebt Anspruch auf sein Erstgeburtsrecht. Die Aufhebung der Herrschaft versteht sich über die „natürliche Anlage zur Vernunft“, sie ist „ein Bestandteil der Selbsterkenntnis und liegt in ihr beschlossen“. Der Mensch muß sich somit nur selbst begreifen und

seine eigene Vernunft in sich entdecken; niemand kann dieses Verlangen der Menschen nach sich selbst endgültig auslöschen. „So wie Odysseus über Land und Meere nach dem Rauch seiner Hütte Ausschau hielt, so sind sie in ihrem Innersten gedrängt, nach ihren natürlichen Rechten Ausschau zu halten“. Auch wenn sich das Licht verdunkelt, bleiben doch wenige, die „die Freiheit in ihrer Gedankenwelt auch dann schöpfen und schaffen, wenn sie völlig vernichtet und von der Erde verschwunden wäre, denn diese Menschen spüren die Freiheit in ihrem Geiste und ermessen sie ganz und gar“.

Entscheidend taucht nun die Frage auf, die Rousseau später mit einer brisanten Kritik an der Zivilisation wieder aufnimmt, auf welche Weise der Mensch aus seiner Geschichte herausgefallen ist und der Entfremdung verfällt. Wie alle Aufklärer beantwortet Boétie diese Frage mittels einer ahistorischen Rationalität; seine Beobachtungen zeugen zugleich von einer tiefen Menschenkenntnis. Er ist illusionslos, fast schon zu skeptisch, man spürt das Zeitalter Ludovico Vives und Montaignes, einer beginnenden empirischen Psychologie. Gewalt, Täuschung, List und vor allem Gewöhnung lassen den Menschen zum Tier werden; der Mensch ist absolut disponibel, man kann alles mit ihm machen. Boétie erzählt die Geschichte des Lykurg, der zwei Hunde verschieden abrichten ließ; sie hatten nichts mehr miteinander gemein. Unter den Bedingungen seiner Entfremdung verliert der Mensch jede Würde; Schmerz und Unrecht lassen ihn ungerührt, aber die Henkersknechte leiden ebenso sehr wie jene, die gehenkt werden. Der pervertierte Mensch wird als Teil eines Systems von Abhängigkeiten erkannt, Millionen leben davon, daß sie einander schinden. Dieses System bringt schließlich „genauso vielen Menschen Nutzen“, als es „Menschen erzeugt, welche immer heftiger und immer heftiger nach der Freiheit verlangen“. Die Gesellschaft wird zudem durch „Drogen“ zusammengehalten. An Cäsar weist Boétie auf, daß das System noch perverser ist, wenn es den Anschein der Menschlichkeit erweckt, – „schlimmer und schändlicher als die Grausamkeit“. Er erkennt den Verschleierungscharakter der Religion, er weiß um die Ambivalenz des Eigentums, ohne dieses Problem jedoch bis in seine letzten Konsequenzen hinein zu verfolgen. Die Menschen „wollen dienen, weil sie besitzen wollen! Es fällt ihnen nicht ein, daß sie nichts gewinnen können, was ihnen gehören würde, da sie doch nicht einmal von sich sagen können, daß sie sich selber gehören“. Die Analyse nimmt die Gegenwart nicht aus, „unsere Regenten“ treiben es nicht viel besser, man kennt ihre Modelle, sie sind grenzenlos schamlos.

Die Völker „knechten sich selber, sie sind dem gleich, der sich die Kehle selbst durchschneidet“. Nur durch uns selbst hat die Herrschaft Macht über uns. Das Volk braucht nicht das geringste für sich zu tun, es muß nur aufhören, sich zu quälen. Es kommt darauf an, daß die Menschen, die sich „zu ihrer eigenen Mißhandlung drängen“, endlich aufhören, „ihrem Unterdrücker den Rücken zu bieten“. Millionen leben in elender Knechtschaft, aber „wir sollten unser eigenes Unglück nur so lange tragen, bis der Augenblick kommt, es abzuschütteln“. Trotz aller Skepsis wird der direkte Anruf formuliert: „Ihr aber leihet die Augen, die euch beobachten, die Ohren, die euch belauschen, die Hände, die euch schlagen, die Füße, die euch und eure Städte in den Staub treten“; aber der Dienst soll endgültig aufgesagt werden. „Seid entschlossen, dem Tyrannen nicht mehr zu dienen und ihr seid frei! Ihr braucht ihn weder zu stoßen noch zu stürzen, ihr braucht ihn nur nicht mehr zu halten und zu stützen, und er fällt in sich zusammen wie jener Koloß, der sich unter der Last seines eigenen Gewichts begräbt, wenn man ihm sein tönernes Bein weghaut“. Das ist die Sprache der Revolution, die Aufforderung zu einem Widerstand, wie er als Mittel des politischen Kampfes erst Jahrhunderte später ausgebildet wurde und nun erst und mit der Zukunft seine volle gesellschaftliche Relevanz erhält. Die revolutionäre Vernunft will sich unter Umgehung der bürgerlichen Herrschaft direkt in die Geschichte setzen und damit alle Verfügung beenden. Die Forderung Boéties ist die Forderung nach der direkten Aktion.

Die französische Boétie-Forschung hat sich sehr eingehend mit der Frage beschäftigt, welche literarischen Vorbilder im „Discours“ wirksam geworden sind. Trotz der originären Inhaltlichkeit des Werkes darf auf einige Beziehungen hingewiesen werden. Der Einfluß antiker Schriftsteller ist selbstverständlich; Boétie lebte mit der Antike. Platon, Aristoteles, Thukydides und Plutarch sind besonders zu nennen, auch Tacitus. Der Begriff der „freiwilligen Knechtschaft“ stammt vermutlich aus dem „Gastmahl“. Sicher ist, daß er Thomas und Dante gelesen hat, vor allem unter dem Gesichtspunkt der Herrschaftstheorie, Contarinis Werk über die Republik von Venedig sowie Thomas Morus. Macchiavelli ist gründlich von Boétie erarbeitet worden, manche französische Autoren nehmen an, daß der „Discours“ eigens gegen Macchiavelli geschrieben worden sei. Vergleichende Stilanalysen, die einen hohen Wahrscheinlichkeitsgrad anzeigen, weisen darauf hin, daß er mit der führenden zeitgenössischen Literatur eingehend vertraut war, den Cortegiano des Castiglione gekannt hat und die „Institutio principis christiani“ des Erasmus aufmerksam studierte. Dieses Werk bietet ein klassi-

sches Beispiel humanistischer Anpassung an die gegebenen Herrschaftsverhältnisse, um sie auf dem Schleichwege zu vermenschlichen. Die „Mémoires“, auf die Montaigne bereits hinweist, galten lange Zeit als verschollen. Sie wurden von Paul Bonnefon in Aix-en-Provence in einem Stapel alter Schriften des 16. Jahrhunderts wieder aufgefunden und 1917 veröffentlicht. Sie enthalten den Versuch einer generellen Regelung des französischen Konfessionsproblems, um den einander stetig ablösenden Edikten und vor allem dem vernichtenden Bürgerkrieg ein Ende zu setzen. Die Schrift bezieht sich auf das Toleranzedikt, das von Katharina von Medici am 17. Januar 1562 erlassen worden war; am gleichen Tage hatten interkonfessionelle Gespräche stattgefunden, um vornehmlich Fragen des Bilder- und des Reliquienkultus zu disputieren. Auch dieses Gespräch spielt bei den Vorschlägen eine Rolle. Lösungen, wie sie von Boétie vorgeschlagen werden, waren immerhin noch möglich, erst 1564 wird durch die „*Professio fidei tridentinae*“ eine neue Situation geschaffen.

Im Memorandum ist der Gedanke der Staatsraison vorherrschend, die Einheitlichkeit des französischen Staatswesens soll, vor allem auch aus außenpolitischen Erwägungen, wiederhergestellt werden; Boétie weist hier auf die Lage Deutschlands hin. Der korruptierte Zustand der katholischen Kirche wird nicht bezweifelt, auch fehlt der Glaube, daß sie sich aus eigener Kraft erneuern kann. Die Aufgabe der Kirchenreform wird dem Staat über die Justizparlamente zugewiesen. „Es waren die Mißbräuche der Kirche, die dem jetzt entflammten Feuer soviel Kraft gegeben haben“, jedoch hat die Kirche ihre Kritiker verfolgt, statt sich selbst zu überprüfen. Es sollen keine Märtyrer geschaffen, keine Meinungen „mit dem Messer“ weggeschnitten werden – an das Beispiel der Hydra wird erinnert –, aber Frankreich trägt nur eine Kirche, wenn es sein politisches Gewicht behalten soll. Boétie ist sich über die Situation vollkommen im klaren; die Mehrheit des Volkes ist katholisch geblieben, aber die wichtige bürgerliche Klasse, große Teile des Adels und der Intelligenz halten zu den Reformierten. Daher schlägt er einen Kompromiß vor: Die alte Kirche muß erneuert werden, bis an eine Grenze, die gerade noch möglich ist; sie wird der calvinischen Lehre weithin angepaßt, so daß die Rückkehr der Häretiker ohne Verlust der Selbstachtung möglich wird. Bei den Vorschlägen fällt die Begrenzung der Priesterschaft auf sowie der Vorschlag, den Laienkelch einzuführen und Laien am Predigtamt zu beteiligen. Dies sind dezidiert demokratische Vorschläge; seit den Hussitenkriegen war der Laienkelch zum Symbol der Gleichheit geworden. Wenn Boétie unter den Reformatoren auch Schwenckfeldt

nennt, dann wird deutlich, daß er den Umkreis der reformatorischen Bewegung einschließlich ihrer radikalen Flügel voll erkennt. Die ökonomische Kontrolle, der die Kirche unterworfen werden soll, erfolgt aus Staatsinteresse. Das Memorandum kann als frühes Dokument des Gallikanismus gewertet werden, es zeigt einen erfahrenen Politiker; die wachsende Bedeutung Bordeaux' angesichts eines zunehmenden internationalen Handels und die ständige Verbindung seines Parlaments mit den entscheidenden politischen Instanzen hatten eine vielfältige Behandlung der anstehenden Probleme eingeschlossen. Die Substanz des Dokuments ist, trotz aller Verbeugungen vor dem König, somit demokratisch; sein Grundton skeptisch. Die Frage nach der religiösen Wahrheit steht gewiß nicht im Vordergrund, das Beiwerk ist hier nicht bedeutsam, wohl aber hat sich das Mißtrauen gegen den Menschen unsäglich vertieft, das schon im „Discours“ bemerkbar war. „Da es selbst nicht urteilen kann, glaubt es anderen“ heißt es über das Volk, „von der Menge und ihrer schönen Gesellschaftsordnung“ kommt nur der „vollständige Ruin ihrer selbst“. Der Umgang mit der Realpolitik hat Boéties Bewußtsein ohne Zweifel verändert, doch mehr als dies: Der Glaube an eine Erhebung des Menschen war verlorengegangen.

Es ist möglich, daß Interpolationen bei beiden Schriften vorgenommen worden sind; konventionelle Vermerke mögen hier ihren Grund finden. Montaigne vor allem mag Korrekturen vorgenommen haben. Er hielt beide Schriften für gefährlich genug, um sie nicht zu veröffentlichen; er behielt sie im Nachlaß. „Was nun die beiden Stücke anbetrifft, so finde ich ihre Art zu zart und zu heikel“ – „délicat“ und „mignard“ –, „um sie der schweren und drückenden Luft einer so unangenehmen Zeit auszusetzen“. Wenn Montaigne auch das Memorandum der Öffentlichkeit vorenthält, so beweist dies, daß es Gedanken enthielt, die keineswegs machtkonform waren, so sehr es hinter dem „Discours“ zurückbleibt. Dafür hat er uns die poetischen und literarischen Arbeiten Boéties aufbewahrt, derer sich später kein geringerer als Sainte-Beuve angenommen hat. „Madame“, heißt es in der Anrede an Frau von Grammont, Comtesse de Guise, der „belle Corisande“ und Geliebten des späteren Henri Quatre, „diese Verse verdienen, daß Sie solche gütig aufnehmen“. Sie haben „Leben und Feuer: weil er sie in einem Alter der blühendsten Jugend machte, als er von der reinen Glut einer edlen Leidenschaft erwärmt wurde, die ich Ihnen, Madame, einst ganz leise ins Ohr anvertrauen werde. Die übrigen machte er zu einer Zeit, da er damit umging, sich zu verhebelichen, für seine Braut, und da er bereits ich weiß nicht was für eine Kälte des lieben Ehestandes fühlte“. Aus den Sonetten

Boéties, die Montaigne der Frau von Grammont anbietet, seien einige Zeilen in der klassischen Übersetzung Johann Joachim Bodes zitiert, nicht nur um ihre Sprachkunst anzudeuten, sondern auch um ihrer Fröhlichkeit willen; sie muß zu Boéties Psyche gehört haben.

*Die Sonne deines Aug's, Mut gibt sie meinem Herzen.
Drin seh ich Heiterkeit und Unbefangenheit.
Mein kleiner Bogenschütz, am Arm der Munterkeit,
Sitzt auch darin, und scherzet mit den Scherzen.*

III

Es bleibt ein Hinweis auf die Wirkung des „Discours“. Das Werk taucht bald schon in Abschriften auf; für das Jahr 1570 ist eine solche bezeugt. Nach der Bartholomäusnacht des Jahres 1572 gewinnt der Inhalt eine ungewöhnliche Bedeutung, der militante Flügel der Hugenotten nimmt sich der Schrift an. Die Wertschätzung wird an einem Vermerk Agrippa d'Aubignés in seiner „Histoire Universelle“ erkennbar; Boétie gehöre zu den erregten Geistern, die mit bewunderungswürdiger Kühnheit Bücher schrieben, „deren Inhalt man sich zu anderen Zeiten nicht einmal ins Ohr flüstern möchte“. Der Stoß der Hugenotten richtet sich nun offen gegen die Zentralgewalt, ihre Blutopfer sind außerordentlich, die Zahl ihrer Märtyrer wächst ununterbrochen. Politisch stützen sie sich auf ein Bündnis des Adels mit dem Bürgertum; es besteht eine Koinzidenz der ökonomischen Motive, die sich gegen den Zentralismus richten, alte Erinnerungen an die Gemeindefreiheit leben gleichzeitig weiter. Dies bleibt bezeichnend für einen Aspekt der revolutionären Bewegungen Frankreichs und ist noch im Anarchismus der Pariser Kommune lebendig.

Elf Jahre nach Boéties Tod, im Jahre 1574, erscheint zum ersten Mal ein längerer lateinischer Auszug des Werks in der Schrift „Dialogi ab Eusebio Philadelpho“, wenig später nimmt François Hotman den Text auf französisch in den „Réveille-Matin des Français“ auf. 1576 erscheinen die „Mémoires de l'Etat de France sous Charles Neuvième“ von Simon Goulard; sie enthalten die komplette Schrift. François Hotman gehört zu den frühen radikalen Verfechtern der Demokratie in Frankreich, sein entscheidendes Buch, „Franco-Gallia“, erscheint wenige Monate nach der Bartholomäusnacht. Der Gedanke der Volkssouveränität

wird bedingungslos, und sicher nicht ohne Einfluß Boéties, ausgesprochen, das Volk hat das Recht, jede Herrschaft zu wählen und wieder abzusetzen. Der Aufruhr wird zum legitimen Mittel erklärt. Gleichfalls unter dem Einfluß des „Discours“, aber im Inhalt Hotman eher noch hinter sich lassend, veröffentlicht Hubert Languet unter dem Pseudonym Etienne Junius Brutus 1579 die „Vindiciae contra Tyrannos“. Wer also „lieber dem Könige als dem Gesetz gehorchen will, scheint die Herrschaft eines Tieres vorzuziehen“, und: „Wie wir alle in der Gesamtheit Herren sind, so stehen wir alle einzeln genommen im Verhältnis von Brüdern zueinander.“ Die erste, ungemein heftige Wirkungsperiode des „Discours“ geht mit dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts zu Ende; es wird erkennbar, daß der Kampf der Protestanten verloren ist. Richelieu mußte bereits 5 Pistolen zahlen, um noch ein Exemplar zu erhalten, da es selten geworden war. Der erste Wirkungsabschnitt des „Discours“ muß als Teil einer Bewegung gesehen werden, die, nach längerer Verbannung in den Untergrund, mit der Aufklärung wieder lebendig wird. Die reformatorische Bewegung in Frankreich enthält von Beginn an eine aufklärerische Perspektive, sie ist zumindest so stark wie jene Tendenz, die sich aus dem orthodoxen Calvinismus versteht. Das gilt bis zur Aufhebung des Edikts von Nantes, wird an dem Widerspruch zwischen den protestantischen Akademien von Saumur und Sedan erkennbar; noch die untergehende Kirche bringt mit Moïse Amyrant, der in Saumur lehrte, eine der großen Gestalten der Frühaufklärung hervor. Seine Weltfriedenspläne haben überdauernde Bedeutung. So ist es kein Zufall, daß Pierre Bayle aus dieser Tradition hervorgeht und als reformierter Pfarrer, nach seiner Emigration aus Frankreich, die Bewegung eines neuen Jahrhunderts einleitet. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts nimmt in Frankreich diesen Zusammenhang, nun ganz säkular, wieder auf, der über den französischen Protestantismus zuerst ausgebildet wurde, aber dessen Strangulierung verfiel; sie führt den Vernunftgedanken weiter zur revolutionären Gewalt.

Das 17. Jahrhundert läßt den „Discours“ somit schließlich verlorengehen; es ist nur bekannt, daß Pascal ihn gelesen hat; Fénelon hat ein Urteil über ihn abgegeben, seine Sprache habe etwas Knappes, Naives, Kühnes, Lebhaftes, Leidenschaftliches. Bemerkenswert bleibt eine Bemerkung Colletets aus dieser Zeit, eines Literaten von unruhigem, schließlich elendem Lebensschicksal: Boétie habe eine Passion für die Freiheit gehabt und sei von Natur aus ein Feind jeder Tyrannei gewesen; aus diesem Grunde habe das freie Buch – „ce libre discours“ – einen solchen Beifall erhalten. Dies sind jedoch sporadische Bemerkungen,

erst mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts gewinnt der „Discours“ seine Leser zurück. Von großer Wichtigkeit ist es dabei, daß die Schrift 1727 in Genf zum ersten Mal als Anhang der Essais des Montaigne erscheint; von nun an bleibt diese Gewohnheit bestehen. Der Einfluß Montaignes auf die französische Intelligenz ist während der kommenden Jahrzehnte außerordentlich groß, über ihn wird die erste Aufklärungsperiode der Renaissance rezipiert; kein Gebildeter, der ihn nicht gelesen hätte. Somit ist es sicher, daß Rousseau den „Discours“ studiert hat; einzelne Formulierungen lassen auf eine eingehende Beschäftigung schließen. 1735 wird eine englische Übersetzung in London registriert; zugleich wird auch der Name Boéties und der genaue Titel des Werks allgemein bekannt. Die Hugenotten hatten die Schrift zumeist anonym und unter der Bezeichnung „Contr'un“, „Wider den Einen“, verbreitet. 1781 bemerkt der Marquis de Paulmy, Minister des Königs und Mitglied der Akademie, über den „Discours“, daß er das gleiche Lob und die gleichen Vorwürfe verdiene, wie jene, „die in unseren Tagen die paradoxen philosophischen und politischen Ansichten über den Despotismus und die Gleichheit der Bedingungen für alle vertreten. Der Zusammenhang zwischen den Ideen Boéties und denen der bevorstehenden Revolution ist klar erkannt. So ist es nicht überraschend, daß bereits 1789 eine neue Ausgabe erfolgt, die in der Sprache dem Pathos der Revolution angepaßt ist, auch der „L'Ami de la Revolution“ veröffentlicht eine eigene Übersetzung. Von dieser Zeit an bis zur Pariser Kommune bleibt der „Discours“ im Bewußtsein der revolutionären Kräfte Frankreichs und gewinnt den Charakter eines klassischen Dokuments. 1835 erscheint er mit einer Parole Royer-Collards, der zu den führenden Männern von 1830 gehörte und aus den Girondisten hervorgegangen war: „Die freiwilligen Sklaven schaffen mehr Tyrannen als die Tyrannen Menschen zu Sklaven machen.“ Im gleichen Jahr wird auch Lamennais' Ausgabe publiziert, mit einem langen und leidenschaftlichen Vorwort; die Ausgabe fällt in die entscheidende Entwicklungsperiode Lamennais', mit der er den Übergang zum Sozialismus und den Bruch mit der katholischen Kirche vollzieht. Nach dem Staatsstreich des Louis Napoleon erscheint eine weitere Edition 1852 in Brüssel unter dem Titel: „Tyrannie, Usurpation et Servitude volontaire.“ Die Urteile über den „Discours“ stehen daher angesichts seiner immer wiederkehrenden aktuellen Bedeutung für die neuere Geschichte Frankreichs im engen Zusammenhang mit der politischen Überzeugung ihrer Verfasser. Bonnefon, der sich hervorragende wissenschaftliche Verdienste um Boétie erworben hat, persönlich jedoch zu den konservativen Beurteilern der Schrift gehört, schreibt dazu: „In den

Tagen des Aufstands macht man aus allem eine Waffe, aus dem Straßenpflaster und aus den Werken der Vergangenheit. Der „Discours“ entging diesem gemeinsamen Schicksal nicht. Mitten in der Revolution brachte man ihn ans Licht, verjüngt, kommentiert und den Bedürfnissen der Stunde angepaßt. Später noch diente Boétie dem gleichen Zweck.“ Wie sehr Boétie im Bewußtsein der Zeitgenossen lebt und auf dem Hintergrund der revolutionären Bewegungen interpretiert wird, geht auf klassische Weise aus der bedeutenden Untersuchung Henri Baudrillarts „Jean Bodin et son temps“ des Jahres 1853 hervor. „Diese Seele“, sagte er, „war berauscht von Titus Livius, angerührt von dem glühenden Hauch des Wiedertäufertums. So wird er mit seiner Sprache zum Echo aller antiken Grundsätze gegen die Tyrannei. Er wird zum Tribun der unterdrückten Völker und bereits zum Apostel einer menschlichen Bruderschaft, die mit bewaffneter Hand an die Beseitigung der Ungerechtigkeiten herangeht“. Boétie habe die Illusion gehabt, das Paradies der Unschuld wiederherstellen zu können, eine vollkommene Anarchie; er habe die Idee des passiven Widerstandes entwickelt. Der philosophische Gehalt seines Werks hätte jedoch stark übertrieben werden müssen, „weil sich unsere eigene Epoche in dem Anruf dieser gleichmacherischen und zerstörenden Lehren wiedererkannte“. Boétie sei „Typ und Vorläufer jener jungen Generation, die wir erlebt haben: erregt vom Republikanertum und vom egalitären Fieber mit 20 Jahren, dann aber später sich der Gesellschaft anpassend und an ihre Mißbräuche gewöhnend“; es sei diese Generation gewesen, die ihn aufgenommen habe. Großartig schließlich wird Boétie von Villemain, einem der hervorragenden liberalen Politiker und Literaturhistoriker der Zeit, Mitverfasser der berühmten „Adresse der 221“, die zur Revolution von 1830 führte, beurteilt: „Man hielt seine Schrift für ein Manuskript der Antike, in den Ruinen Roms aufgefunden, unter einer zerbrochenen Statue des jüngsten der Gracchen.“

Auch in Deutschland hat der „Discours“ seine Geschichte gehabt; die geringen Nachwirkungen liefern zugleich eine Beschreibung der Situation mit. In der Märznummer des Jahres 1793 des einflußreichen, von Wieland herausgegebenen „Neuen Teutschen Merkurs“ greift der Herausgeber selbst auf Boétie zurück. Den Anlaß gibt die Französische Revolution. Wieland ist Sprecher der konstitutionell bürgerlichen Schichten, der „Merkur“ ein führendes liberales Organ. Dem Leser wird, auf eine ambivalente Weise, die Wieland kennzeichnet, eine anarchistische Schrift dargeboten, um ihn vom Anarchismus abzuschrecken; Wieland selbst ist der Übersetzer. Es ist nun außerordentlich charakteristisch, die Art und Weise zu untersuchen, in der Boétie hier zum Gegenstand ge-

macht wird, weil sie die Haltung der gesamten deutschen Bourgeoisie zur Französischen Revolution widerspiegelt.

Wieland will zwei Parteien das Wort geben, von denen eine behauptet, daß „die Herrschaft eines Einzigen oder einer geringen Anzahl“ schlechterdings ungerecht und „Dienstbarkeit schändlich“ sei, während die andere von der Notwendigkeit der Herrschaft als Bedingung menschlichen Glücks überzeugt ist und allen Ungehorsam als „ruchlos“ verurteilt. „Es dürfte zwar schwer sein“, meint er, „für die erste Partei einen so geschickten Advokaten zu finden, daß er dem der andern gewachsen wäre“, denn die Weltgeschichte habe stets die Sache des Gehorsams verfochten; wenn aber überhaupt jemand als Advokat in Betracht käme, sei es Boétie. Wieland führt Boétie über Montaigne ein, weist auch darauf hin, daß seiner Schrift vielleicht kein letzter Ernst zuzumessen sei. Mit sicherem Instinkt und kluger Selbstbeobachtung erkennt er jedoch, daß es Montaigne um eine Verschleierung der Tatbestände ging, aus Furcht vor den Gewalten, mit denen er leben mußte; Wieland kannte diese Gewalten nur zu genau. So schreibt er: „Diese Rede des Boétie verdiente um mehr als einer Ursache willen, vornehmlich aber darum aus der Vergessenheit gezogen zu werden, weil es sonderbar genug ist, einen jungen Franzosen unter der Regierung Heinrichs II. in seinem sechzehnten Jahre gegen die Monarchie in dem Geist und Ton der französischen Republikaner unsrer Zeit deklamieren zu hören. So spürbar auch immer für jeden aufmerksamen Leser das noch unreife Alter des Verfassers in diesem Produkt ist, so würde man ihm doch Unrecht tun, wenn man es für nichts mehr als eine rhetorische Übung eines von Kindheit an mit den Werken der alten griechischen und römischen Republikaner aufgezogenen Jünglings halten wollte. Es ist vielmehr unverkennbar, daß das Herz des jungen Boétie ebenso viel und fast noch mehr Anteil an dieser Rede hatte als sein Kopf; und ungeachtet der auffallenden Verworrenheit und Unbestimmtheit seiner politischen Begriffe, zeigt sich ein männlicher Ernst und eine Energie der Seele darin, die den Leser nicht zweifeln läßt, daß er, wenn er in unsern Tagen gelebt hätte, keine unbedeutende Rolle unter den Männern vom 10. Julius und 21. September des vorigen Jahres gespielt haben würde.“ Entschuldigend fügt Wieland aber sogleich hinzu, daß Boétie in einer Zeit gelebt habe, die die Segnungen Montesquieus noch nicht kannte, „es gab damals noch keinen monarchischen Staat, dessen Konstitution die Rechte des Volks mit den Rechten der Regierung in eine so schöne Harmonie und die dreifache Macht der Souveränität in ein so wohlabgewogenes Gleichgewicht gesetzt hätte, wie dasjenige ist, welchem Großbritannien

seit der Revolution seine Macht, seinen Reichtum und seinen eben so soliden als glänzenden Wohlstand zu danken hat“. Daher konnte Boétie noch die natürliche und die bürgerliche Freiheit, Monarchie und Despotismus miteinander verwechseln. Wieland nimmt den „Discours“ nun zum Anlaß einer grundsätzlichen Erörterung. Der Geist der Anarchie, so meint er, begänne auch in Deutschland Wurzeln zu fassen, aber: „Was wollen wir dann tun, wenn wir frei sind?“ Ob wir nicht bereits, so wird ein weiser Mann fragen, „so frei sind als wir sein können?“; wird die Freiheit uns nicht „zum Tier herabwürdigen?“ Müssen wir nicht, „ehe wir rufen: lasset uns frei sein! den Ruf hören: lasset uns Menschen sein! Lasset uns dankbar sein gegen diejenigen, die uns zu Menschen bildeten!“ Nur unter einer „bestimmten, uneingeschränkten und feststehenden Oberherrschaft“ kann die Kultur Fortschritte machen und „Ruhe und Sicherheit stattfinden“. Zudem seien Menschen, die das Große und Schöne anstrebten, „ungemein selten“; ganz offen erklärt Wieland – und reproduziert damit die Bewußtseinslage des deutschen Bürgertums: „Ich glaube nicht die Menschheit zu beleidigen, wenn ich sage, dergleichen Menschen finden sich gar nicht, weil dies Verleugnung aller Klugheit erforderte.“ Auch die Demokratie sei, wenn man unter ihr keine „Pöbelherrschaft“ verstehen wolle, nichts anderes als „eine Monarchie oder Aristokratie“, im Grunde gehe es nur um die Frage, auf welche Art die Alleinherrschaft einem oder mehreren zu übertragen sei, ohne daß ein Nachteil dadurch entsteht. Nach diesen Prämissen formuliert Wieland die entscheidende Position: Schließlich gehe es nur um das Eigentum, um die Sicherung des Besitzes; die Französische Revolution habe begonnen, an dieses Eigentum zu rühren und ihren bürgerlichen Charakter zu überschreiten. Angesichts dieser Entwicklung wird der bürgerliche Antifeudalismus sofort aufgegeben und ein Bündnis mit der bestehenden und bislang bekämpften Herrschaft gesucht. Die Oberherrschaft, stellt Wieland fest, entsteht aus der „Verteidigung des Besitzes“, weil „ohne Eigentum, das ist ohne einen Besitz, worin man sich behaupten kann, gar keine Kultur stattfindet“. Eigentum und Herrschaft werden als gleiche Größen erfaßt; „Niemand kann daher von dem Oberhaupte sich trennen, ohne sein Eigentum zu verlieren.“ Nur durch eine gültige Gewalt kann das Eigentum gesichert bleiben, es sollte festgestellt werden, daß „diese Gewalt nie durch eine Stimmenmehrheit kann gewählt werden“, sie bedarf der „von der Vorsehung dazu bestimmten Menschen“. Die Thesen lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, sie sind zudem intelligent und offen; die Rechte der Obergewalt, und damit zieht Wieland die Konsequenz seiner Boétie-Kritik, entspringen nur daraus, „daß sie das Eigentum

sanktioniert“. Nur „in der Voraussetzung, daß durch die Obergewalt Eigentum entsteht, eigneten wir derselben obrigkeitliche Rechte zu“.

Nach diesem marxistischen Lehrkurs kommt es im „Merkur“ zu einer Reihe bemerkenswerter Äußerungen. Wieland weist noch darauf hin, daß Boétie die Antike ganz mißverstanden habe, die deutschen Bürger könnten somit ihre Griechen gefahrlos weiter lieben; die alte Welt habe keine Ideale gehabt, wie sie „durch die Französische Revolution in Umlauf“ gebracht würden, wo „das Volk Kopf für Kopf die Obergewalt ausüben wollte“, dies sei „völlige Anarchie“. Ähnliche Auffassungen werden in dem liberalen Blatt im Anschluß dezidiert wiederholt; Frankreich lehre durch seinen schrecklichen Anblick, „daß es unendlichmal besser ist, lieber alle unserm gegenwärtigen Zustande anklebende Gebrechen zu dulden und mit einer erträglichen Existenz zufrieden zu sein, als über dem Schnappen nach dem Schatten einer Glückseligkeit, die wir wahrscheinlich nie erreichen werden, auch das Gute, so wir wirklich besitzen, zu verlieren“. Inniger Abscheu vor dem Königsmord wird beschworen, Haß gegen die „Sankülotterie“ in Frankreich und Deutschland, die den „Namen der Demokratie“ beflecke; diese Menschen gäben vor, „freie Menschen“ zu sein, „was nach ihrer Meinung so viel heißt, als: tun können, was sie wollen“. Sie wollten die Freiheit mit der Gleichheit verbinden, hätten keinen Respekt vor persönlichem Verdienst, aber, wer „die untern Klassen der Menschen kennt, wird mir gestehen müssen, daß sie, ich will lieber nicht überhaupt, sondern nur meistens sagen, wohl nicht anders als durch den Imperativ regiert werden können“, fügt Wieland der Debatte hinzu. Frankreich werde nun durch die physische Gewalt des Pöbels und eine fatale Philosophie regiert, die Revolution sei durch nichts mehr zu entschuldigen, sie habe sich „einer so ungeheuern Menge von brutalen, barbarischen und diabolischen Atrozitäten schuldig gemacht“, daß „keine Zeit die Schande, so sie dem französischen Namen dadurch zugezogen, jemals auslöschen kann“. Doch, zum Glück: „Verdienten unsere Könige den verhaßten Namen von Tyrannen, der ihnen von unwissenden und übermütigen gallischen Freiheitsschwärmern mit ebenso viel Unbilligkeit als Frechheit unaufhörlich in die Ohren gekeilt wird“, wäre vielleicht alles anders, aber sie verdienen ihn nicht, gewiß nicht, in Deutschland war es immer fortschrittlicher, „Teutschland hat von dem gegenwärtigen Zustande“ weder seiner Philosophie nach, noch auf Grund „seiner Staatsverfassung und Staatsverwaltung ein ähnliches Schicksal zu besorgen“. Die Deutschen sind bereits „im wirklichen Besitz eines großen Teils der Freiheit, die unsre westlichen Nachbarn erst erobern mußten“; fast hymnisch heißt es dann

in dem progressiven Intelligenzblatt: „Unser wohlbeleibter Bauer, unser wohlgekleideter, bequem wohnender und wohlgenährter Bürger (wenn er nur tätig und wirtschaftlich ist) – wie weit steht er über den Sanskulotten! Mit welchem Ekel und Abscheu sieht er auf diese Elenden herab! Er schüttelt seinen Kopf über die lächerliche, immer wie es der Zufall gibt unbedingte, und daher höchst unnatürliche, sogenannte natürliche Freiheit und Gleichheit. Er ist zu aufgeklärt dazu, um sich zu so etwas überreden zu lassen, zu aufgeklärt, im Gegensatz des Franzosen, um nicht einzusehen, daß schon der bloße Begriff vom Staate nicht bei Freiheit und Gleichheit bestehen könne.“ Freiheit und Gleichheit für den großen Haufen sind wie ein „Messer in den Händen eines Säuglings“. Es gibt nur wenige Gegenstimmen; über einen Unbekannten wird berichtet, er habe gesagt: „Die ganze Volkskraft ist unser, und mehr als eine Million Handwerksbursche in Teutschland ...die nur einen Stoß brauchen, werden das erste unwiderstehliche Werkzeug sein.“ Schließlich erhält die Redaktion eine anonyme Zuschrift. „Die Sansculottes mögen Schandtaten begangen haben, aber sie begingen sie mit brausendem Blute; und warum schwiegen und schweigen die Philosophen bei den Schandtaten, welche von dem großen Friedrich, der philosophischen Katharina, und dem menschenfreundlichen Joseph begangen wurden?“ Der Einsender fügt hinzu: „Ohngeachtet ich arm und frei bin, von keinem Fürsten abhängen, und morgen meinen Wohnplatz in Tahiti aufschlagen kann, so muß ich doch ein Verhältnis scheuen, darf also meinen Namen nicht nennen.“ Gewiß wußte er, warum er dies hinzufügte; Wieland verabsäumt es dann auch nicht, ihn hemmungslos zu beschimpfen. Es ist dieser Kontext, in dem Boétie im „Merkur“ übersetzt, kommentiert und diskutiert wird.

Im Vergleich zu dieser Diskussion, die den Charakter unmittelbarer Aktualität besitzt und einen tiefen Einblick in die Geschichte gewährt, erscheint die „Discours“-Einleitung von Wolfgang Hoffmann-Harnisch aus dem Jahre 1961 fast schon antiquiert. Die Situation seiner Zeit gibt sie dennoch vorzüglich wieder. Sie zeigt zugleich den geistigen Niedergang des deutschen Bürgertums an; Wieland durchschaute auf seine Weise die gesellschaftlichen Zusammenhänge mit großer Souveränität. Die Kommunisten hätten, so führt Hoffmann-Harnisch an, die Schrift Boéties „wie könnte es anders sein, um ihren Sinn gebracht“. Boétie sei es nicht um die konkrete Tyrannei gegangen, sondern „um die höllische Tyrannei und die himmlische Freiheit“, er habe den Menschen in seiner Unvollkommenheit erkannt. Dies sei nicht begriffen worden, Danton, Robespierre und ihre Spießgesellen hätten die Aristokraten fuderweise zur Guillotine geschleppt, später die Marxisten die Bourgeois. Man ver-

fiel „auf die Wahnsinnsidee, einen neuen Menschen schaffen zu wollen ... Eine Literaten-Idee! Kein gelernter Pädagoge käme je auf diesen Nonsens!“ Boétie habe uns gelehrt, daß sich diese Welt nicht verändern ließe, ihm sei es um die Gnadenlehre der katholischen Kirche gegangen, nur habe er nicht darauf verwiesen, weil diese Lehre zu seiner Zeit noch selbstverständlich gewesen sei. Wird Boétie hier dem juste milieu der deutschen Nachkriegsperiode unter seltener Mißachtung unterworfen, so zeigt doch auch eine Bemerkung Fritz Mauthners in seiner Geschichte des Atheismus, wie andersartig der „Discours“ in Deutschland aufgenommen wurde: „Boétie, der wahrlich kein Rebell war“. Mauthner, ein abstrakter Aufklärer, faktisch jedoch ein Konservativer, hütete sich, eine konkrete Übersetzbarkeit auch nur anzudeuten.

Nur selten ist das Werk Boéties in Deutschland registriert worden, seltener noch hat es einen revolutionären Anstoß vermittelt. Eine große Ausnahme macht Gustav Landauer; der „Discours“ hat einen tiefen Einfluß auf ihn ausgeübt. Boétie, sagt er, sei „der größere Freund des berühmten Montaigne“ gewesen, ein weltlich freier Geist. Er habe die Frage seiner Zeit getroffen, „wenn die Zeit ihr eigenes Problem so tief hätte erfassen können“. Spätere Revolutionäre seien meist „weit hinter La Boétie zurückgeblieben“. Auch für die Zeiten, die „mehr kommen als sie schon da waren: wo es weniger Personen unschädlich zu machen gilt als eine Institution ... braucht man nur wenige Worte bei Boétie zu verändern, wenn man die Stimmung und die leitenden Gedanken dieser neuen Revolution aus dem Mund eines Revolutionärs kennen lernen und studieren will.“ Boétie, heißt es in einem Brief vom 15. September 1910, „das ist ein prachtvolles Stück Mensch“. Für seine Zeitschrift „Der Sozialist“ übersetzt Landauer den „Discours“, doch nimmt nur ein kleiner anarchistisch gestimmter Leserkreis Kenntnis davon. 1924 endlich gibt Felix Boenheim den „Discours“ im Malik Verlag heraus; die Einbandzeichnung liefert George Grosz. Der Übersetzung liegt eine bis dahin unbekannte Ausgabe des Jahres 1577 in der Württembergischen Staatsbibliothek zugrunde. Die Knechtschaft des Menschen bestehe fort, schreibt Boenheim, „unverändert ist auch das Mittel zur Befreiung“. Zwar hätten Montesquieu, Marx und Lenin über Boétie hinausgeführt, doch sei der „Discours“ auch heute „noch von akuter Bedeutung“.

IV

Boétie hat während seines Lebens nichts veröffentlicht; nur seine intimsten Freunde kannten seine Gedanken. Was er einsam zu Papier

brachte, war, um Montaignes Hinweis aufzunehmen, letztlich nur ein Wort: „Nein“. Aus Anlaß einer Bemerkung Plutarchs sei der „Discours“ entstanden, – „Die Bewohner Asiens wären nur einem Despoten untertan, weil sie eine Silbe nicht aussprechen könnten“. Die Vernunftnatur, wie sie Boétie versteht, ist noch ohne jenen späteren sentimental Charakter, den sie bei Rousseau erhält, um sich schließlich in die reine Natur aufzulösen, ein Dunkles und Unüberwundenes, in den Rausch des Vergessens. Alles Gewordene wird abgeworfen; „Würden heute irgendwelche neuen Menschen geboren, die weder den Ruf der Freiheit in sich spürten, noch aber an Unterdrückung gewohnt wären, die weder von dem einen noch von dem anderen Zustand etwas wüßten, ja die nicht einmal Begriffe davon hätten, solche neuen Menschen würden, wollte man ihnen die Wahl anbieten, sich auf irgendwelche Gesetze zu einigen, nach denen sie entweder als Sklaven oder als Freie leben sollten, solche neuen Menschen würden zweifellos der Vernunft folgen“. Dies ist die extreme aufklärerische Position: Wenn der Plunder der Geschichte fortgeworfen ist, tritt der Mensch auf seine Bühne. Boétie hat diese Möglichkeit aufgetan, er hilft, sie nicht zu vergessen. Die Dialektik der Geschichte führt über Wege, denen der Horizont fehlt, auf denen man es lange aushalten muß. Hier ist ein großes Gedächtnis, aufgegangen im Überfall des schnell terminierten Lebens. An Genialität des Entwurfs mag der „Discours“ nur mit den „Pensées“ sein Gegenbild finden, an Pascals Antithese des Paradoxen, eines letzten Widerspruchs in der Analyse. In unserer Zeit kann Boétie, da in ihr der Hunger Mensch zu sein wieder erwacht ist, Leser finden. Agrippa d’Aubigné mag an ihn gedacht haben, als er schrieb: „Comme un nageur venant du profond de son plonge, tous sortent de la mort comme l’on sort d’un songe“, – Wie ein Schwimmer aus seiner Tiefe auftaucht, taucht alles aus dem Tod, wie man aus einem Traum kommt.

Bibliographie

Paul Bonnefon: Oeuvres Complètes d’Etienne de La Boétie. Bordeaux 1892.

Jean-Paul Boncour: Etienne de La Boétie et l’origine des libertés modernes. Paris 1899.

Joseph Barrère: Etienne de La Boétie contre Nicole Machiavell. Bordeaux 1908.

Joseph Barrère: L'Humanisme et la Politique dans le Discours de la Servitude volontaire. Paris 1923.

Paul Bonnefon: Erstdruck des Memorandums „Les Mémoires sur l'Edit de janvier 1562“. In: Revue d'Histoire littéraire de la France, Jahrgang 1917.

Maurice Rat: Etienne de La Boétie: Discours de la Servitude volontaire, Bibliothèque de Cluny, Paris 1963. Textkritische Ausgabe mit wissenschaftlichem Apparat; sie führt den Leser zugleich bibliographisch in die französische Boétie-Literatur weiter ein.

Deutsche Boétie-Übersetzungen finden sich in dem von Wieland herausgegebenen „Neuen Teutschen Merkur“, Jahrgang 1793, und in der von Gustav Landauer herausgegebenen Zeitschrift „Der Sozialist“, Jahrgang 1910/1911.

Zu Boétie wird auf folgende Werke aufmerksam gemacht, in denen seine Thesen eine ausführliche Behandlung finden:

Gustav Landauer: Die Revolution, 2. Auflage, Frankfurt 1923.

Gustav Landauer: Sein Lebensgang in Briefen. Unter Mitwirkung von Ina Britschgi-Schimmer, herausgegeben von Martin Buber, 2 Bände, Frankfurt 1929.

Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Band II, Stuttgart 1922.

Bei den Montaigne-Zitaten wurde die Ausgabe der „Gesammelten Schriften“ in der Übersetzung von Johann Joachim Bode benutzt, mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von Otto Flake und Wilhelm Weigand, München und Leipzig 1908.

Als französische Ausgabe lag zugrunde: Les Essais de Michel Seigneur De Montaigne, 3 Bände, Amsterdam 1781.

Die Übersetzung des Rimbaud-Zitats wurde der Übertragung von Walther Küchler entnommen: Arthur Rimbaud: Sämtliche Dichtungen, Französisch, mit deutscher Übertragung von Walther Küchler, Heidelberg 1965.

12. Vom Hegelschen Staat zur permanenten Revolution (1971)

Mit dem auslaufenden 18. Jahrhundert wird Deutschland für einige Jahrzehnte zum Mittelpunkt der kritischen Philosophie. Hier wird der gesellschaftliche Widerspruch in der Spekulation ausgetragen, Zukunft auf einzigartige Weise antizipiert, da sich dem Wirklichen nichts vermitteln läßt, die Realität auf unerträgliche Weise dürr bleibt. Der deutsche Geist vollzieht seine Konsequenz im Niemandsland, aber der Begriff des Menschen, der dem geschichtlichen Prozeß nun verbunden und als sein Ziel bestimmt wird, zeugt das Bewußtsein aller kommenden Revolutionen. Er verbindet sich dem realen Bedürfnis und zerstört eine alte Welt. So formuliert Warnkönig schon im ersten Bande der „Jahrbücher“: „Die Stellung des gelehrten Deutschlands dem gebildeten Europa gegenüber hat einen so entschiedenen Charakter von Universalität, daß die wissenschaftlichen Bestrebungen und Bewegungen des gesamten Auslandes für unser Vaterland von stets zu beachtender Wichtigkeit sind. In Deutschland als der Mitte unseres Weltteils strömen alle Ergießungen fremder Wissenschaft wie in ihrem natürlichen Bassin zusammen, um ihre Probe zu bestehen.“ Die politisch zurückgebliebenste Gesellschaft des zivilisierten Europa trägt den Gedanken der Revolution in ihrem Leibe bis in die letzte Konsequenz aus.

Die Darlegung wird sich in der Sache auf diesen einen Gesichtspunkt beschränken, da ihm die übergreifende historische Bedeutung zukommt. Der Inhalt der Jahrbücher wird damit nicht umrissen, noch wird es möglich sein, die oftmals wesentlichen ideologischen Differenzen zwischen den Wortführern selbst genügend zu charakterisieren; dennoch bietet sich ein gewaltiger Zusammenhang von unbedingter Stringenz an.

Hegel gibt den Anstoß; alle Folgerungen werden über ihn entwickelt. „Die Hegelsche Methode hat die Fichtisch-Schellingsche Genialität, diesen Proteus der unbewußten Dialektik eingefangen und gebunden“, schreibt Echtermeyer zu Beginn. Mit der Restauration, wie sie nach den Karlsbader Beschlüssen machtvoll einsetzt, legt sich der Winter über das Land. Im Jahre 1820 muß Karl Follen, um dem Tod zu entgehen, ins Ausland fliehen; ein revolutionäres Genie ohne historische Bedingung. Der ideologische Charakter der Restauration wird nicht zuletzt durch die Hegelsche Philosophie selber bedingt; die Ambivalenz des Werks, die in ihm wuchernden Widersprüche, werden zum ersten Mal in einer historischen Auswirkung erkennbar; seine romantische Komponente vor-

nehmlich wird der restaurativen Staatsidee verbunden. Hatte doch Hegel selber den preußischen Staat als die Verwirklichung der historischen Vernunft angesehen, dessen aufklärerische Überlieferung nun wachsend verdunkelt wird. Die Auseinandersetzung mit Hegel umschreibt den gesamten Gedankenprozeß, aus dem die Theorie der Zukunft hervorgeht, die einzelnen Momente des Werks werden voneinander geschieden, sein revolutionärer Inhalt herausgearbeitet. „So bildete sich nächst einem vermittelnden Zentrum der vorigen rechten Seite gegenüber die linke Bewegungsseite der Hegelschen Philosophie.“ Die Einteilung, die von David Friedrich Strauss vorgenommen wird, erhält eine bleibende Bedeutung. Es ist die elende Bedingung selbst, die zur Bedingung der revolutionären Aneignung wird. „Die Modernen – auch die Individuen – müssen erst durch die Schule der Entfremdung von sich selbst hindurch, um, wenn sie sich das außer ihnen schon Gebildete angeeignet haben, mit desto größerer Energie in die eigene Tiefe zurückzukehren“, liest man im ersten Bande zu Hegels Vorlesungen über die Geschichte. Das produktive Bewußtsein ist das Erzeugnis der wirklichen Not.

Die Anfänge sind tastend. Das verinnerlichte preußische Staatsbewußtsein, wie es vornehmlich Arnold Ruge charakterisiert, bestimmt die Operationsmöglichkeit. Die Versöhnung von Subjekt und Objekt wird als Ziel angezeigt, doch heißt es zugleich: „Auf dem Begriffe der absoluten Vermittlung beruht die Dialektik; sie ist die Durchführung, die allseitige Realisierung dieses Begriffs“, wobei die Vermittlung den Charakter einer idealistischen Schimäre annimmt. Vertreter der vermittelnden Richtung wie Schaller und Vatke gehören zu den hervorragenden Autoren des Beginns. Der „Weltgeist“ wird die Menschheit zu ihren Zielen führen. „Die Menschheit, der Weltgeist, ist kein Sisyphus, der den zurückrollenden Stein fruchtlos immer von neuem wälzt“, Hegel gibt uns die beste Propädeutik für eine Zukunftsperspektive; „indem er zeigt, daß das Wesen des Geistes, Vernunft und Freiheit, bisher immer in fortschreitender Entwicklung begriffen gewesen, können wir uns auch von dem Inhalt der Zukunft keinen andern Begriff machen“. In der Kritik des Werkes von H. M. Chalybäus „Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel“ wird dieser Arbeit ein bezeichnendes Zitat entnommen. „Ob und wann diese Entwicklung dereinst zu einer Blüte, die zugleich ihr Beschluß wäre, führen werde, ist eine für uns dermalen noch ganz transzendente Frage. Mit einer solchen wirklichen Vollendung des Bewußtseins würde das menschliche Geschlecht auch zugleich das Ziel seiner möglichen Entwicklung erreicht, der Erdball selbst, wenigstens in seiner jetzigen Gestalt, für die allgemeine Ökono-

mie der Geister ausgesiedet haben.“ Verwirklichung gewinnt einen metaphysischen Charakter. Obwohl der aufklärerische Ausgangspunkt von Anfang an festgehalten ist, wird doch die erste Phase durch relativ enge Grenzen bestimmt, die prinzipielle Identität mit dem empirischen Staat vor allem wird nicht in Zweifel gezogen. Vielmehr wird die Hegelsche Philosophie offen gegen den Verdacht der Subversion in Schutz genommen, die Thesen der reaktionären Berliner „Evangelischen Kirchenzeitung“ etwa, mit denen die Hegelsche Philosophie zur Philosophie der Revolution gestempelt wird, werden als „dummdreiste Redensarten“ bezeichnet; in der Tat erkennt eine Gruppe intellektueller Reaktionäre sehr viel schneller den revolutionären Gehalt der Hegelschen Philosophie als die Verfasser der Jahrbücher selbst. „Zur Zeit des Wartburgfestes wurde es vornehmlich dem Einflusse Hegel's zugeschrieben, daß sich auf der Universität Berlin ein loyaler Sinn unter der aufgeregten Jugend mehr und mehr befestigte, und diese Gesinnung ist auch später von den Schülern Hegel's bewährt worden“, bemerkt F. Förster in der 49. Nummer der Jahrbücher. In den ersten Auseinandersetzungen mit David Friedrich Strauss wird der restriktive Charakter der Aufklärung zugleich betont; sie wird zum Besitz der happy few im Sinne der Bolingbroke und Voltaire, schon wegen der lateinischen und griechischen Ingredienzien ihrer Sprache. Das Denken, das Hegel für „göttlich“ erklärt, ist „das spekulative Wissen, das Wissen, das über alle Gegenstände hinausführt, das reine Wissen der Wahrheit, das reine Denken, das Denken und Wissen Gottes selbst“. Hegel ist kein Staatsfeind, die Vollendung hat, wie Vatke feststellt, „ihre Wahrheit in der Idee der Menschheit überhaupt und ihre Wirklichkeit in der organischen Entwicklung der einzelnen Momente“, der Charakter der absoluten Vollendung ist „keinem empirisch gegebenen Momente“ zu eigen, sondern dem „in der Menschheit wirkenden göttlichen Geiste“. Sorgfältig wird der Prozeß auf die reine Gedankenarbeit beschränkt. Derjenige würde sich sehr irren, liest man, „welcher Krisen nur in großen politischen Umwälzungen und Kriegen suchen wollte, indem gerade unsere Zeit weit mehr eine sich im Gedanken selbst auskämpfende ist, und eben dadurch die Größe und Tiefe ihrer Gährung, die Freiheit ihrer Entwicklung offenbarte“. Doch wird schon zu Anfang, bei aller Selbsttäuschung über den eigenen Standort und stets wiederholter Loyalitätserklärung, eine radikale Konsequenz unübersehbar. „Dieses freie Denken hat nun erst alle Fesseln abgeworfen und den ungeheuersten Kampf mit aller Unmittelbarkeit begonnen. Der konkrete Gedanke, somit der Alles zersetzende und Alles vermittelnde, ist die Macht der Welt geworden.“ Die Erkenntnis „wird

die absolute Befreiung der Menschheit sein“. Erst die absolute Philosophie „ist das totale Auflösen aller Vorstellungen und das völlige Abstreifen alles Mythologischen, ist die ideale Rekonstruktion des Universums“. In der Kritik zu Hothos Hegelscher Ästhetik heißt es: „Der Begriff der Methode in diesem Sinne, der Denkbewegung durch immanente Negativität ist nach unserm Dafürhalten der eigentlich wesentliche Fortschritt, welchen die Philosophie Hegels gemacht hat.“ Dies allein sei ihre bleibende Entdeckung, auch wenn einmal von ihr „kein Stein auf dem andern bleiben sollte“. So formuliert auch Echtermeyer: „Das negative Moment ist nichts anderes als das Bewegende selbst“, und: „Niemand projiziert, niemand macht und niemand hindert eine wirkliche Revolution; sie wird nicht gemacht, sie macht sich.“ Das Nichtanerkennen der welthistorischen Revolutionen sei das Verkennen der welthistorischen Dialektik. „Gott hat die Revolutionen und ihre Greuel nicht aus Schwäche zugelassen und er hat den Teufel nicht als Gegenkaiser sich gegenüber, sondern das ist die Schöpfung selbst, das ist die Qual der Kreatur, die ihr nicht erspart werden kann.“ Die Arbeit, die es zu tun gilt, wird von Ruge präzisiert; von Anfang an ist er der entscheidende Kopf der Jahrbücher, von hervorragender Begabung, gleichermaßen versiert auf den Gebieten der Philosophie, der schönen Literatur und der praktischen Politik, von ungewöhnlichem historischen Bewußtsein: „Die Wissenschaft, die freie Wissenschaft, die Gegensätze des freien Geistes, die Straussische Kritik und die Hegelsche Kritik der Straussischen Kritik, die Hegelsche Schule, die Savignysche, die Schleiermachersche, der Kantianismus, der Rationalismus, der Pietismus, alles was ein Prinzip hat und herausarbeitet – das Alles hat scharf, schroff vielleicht, sich auszuarbeiten, seinen Gegner zu suchen und durch die ganze Bewegung die Arbeit des Zeitgeistes zu leisten.“ Es geht um die gesamte Aufarbeitung des kritischen Prozesses, wie er in Deutschland mit Kant begonnen hat, in der Konsequenz um die Aufarbeitung der gesamten Aufklärung. Sie wird nicht möglich sein, ohne den Idealismus in ihr selbst untergehen zu lassen. „Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, den Geist, also auch Religion und Staat zu erkennen, wie er ist und geworden ist, nicht wie er sein wird oder sein soll“; die „Kategorie des Sollens“, fügt Ruge hinzu, „ist nicht unsere“. Damit werde es zwar nicht Aufgabe der Wissenschaft, für die Zukunft zu sorgen, aber: „Das ist unser Recht und unser Amt, das ist die freie und wirkliche Wissenschaftlichkeit, daß wir überall das vom Geiste herausgearbeitete, das Wirkliche, den bestehenden Staat, die bestehende Religion, die bestehende Wissenschaft erkennen und solche Erkenntnis zu Tage fördern.“ Ob-

wohl die empirische Gesellschaft noch keineswegs voll umfaßt ist, wird doch das wirkliche Prinzip der Zukunft bereits in aller Deutlichkeit angezeigt, als ein Prinzip, das die Gegenwart in sich selber verbirgt. Bleibt auch hier für Ruge die Identität mit dem bestehenden Staate erhalten – Preußen sei Träger und Gestalt des „freiesten Geistes“ –, so muß doch die wirkliche Folgerung beachtet werden. Sie wird in der Auseinandersetzung mit Hengstenberg, dem Vertreter der protestantisch-orthodoxen Reaktion in Preußen, unmißverständlich dargelegt. Hengstenberg hatte darauf hingewiesen, daß von der „junghegelschen Rotte“ eine Revolution zu erwarten sei; der ehemalige Burschenschafter und Revolutionär mußte es wissen. Hegel zerstöre, jedoch „ohne es zu wissen“; auch sei glücklicherweise seine Sprache „gleich großen Quadersteinen so unhandlich und so unverständlich, daß sie keinen Schaden anrichte und nur höchst selten Einer die Mühe übernehme, dahinter zu kommen“. Die Junghegelianer aber redeten „das in Hegel Verborgene mit gemeinverständlichen Worten gerade heraus“, sie übersetzten den Professor im Schlafrock in die Sprache der Revolte. Ruge nimmt die Herausforderung an. Die Reaktionäre behaupten: „Wie die Verbreiter der Lehren Montesquieus, Rousseaus, Voltaires, die in Flug- und Zeitschriften an die Masse des Volkes gelangten, Ursache der Revolution Frankreichs waren, so werden die ‚junghegelschen Journalisten und Schriftsteller‘ Ursache der Revolution in Preußen werden.“ Die Revolutionen sind jedoch die Gerichte Gottes. „Die ungeheure Weltbewegung, der Orkan der französischen Revolution, der durch die Flammen Moskaus, durch die Schneegefilde Rußlands durch die Wüsten Ägyptens, durch die Gauen des deutschen Vaterlandes zerstörend und bildend umherfuhr“, dieses Ungeheure, „wer hat es gemacht?“ Die Reaktionäre sagen: „Die dummen Jungen haben es getan mit Rousseaus Pudelmütze und Voltaires Allongenperücke, mit den mißverstandenen Gedanken sich selbst mißverstehender Verirrter, die sie wie Pertückenstaub der Schaflherde der Franzosen in die Augen geklopft.“ Doch wird damit der wirkliche Prozeß der Geschichte in sein Gegenteil verkehrt. „Revolutionen werden von Einzelnen weder gemacht, noch gehindert, und gerade am wenigsten von den Beteiligten vorausgesehen.“ Das weltverzehrende Feuer wäre vermutlich nicht ausgebrochen, „wenn die Ergriffenen gewußt hätten, wo es glimmt, das aber die am wenigsten merken, deren Kleider die Funken verschleppen“. Die Revolution der Zukunft kommt aus einer „verderbten Gegenwart“. Mit einem Griff wird der welthistorische Standpunkt in der Auseinandersetzung mit Görres umrissen: „Das Bleibenwollen des Endlichen gegen den ewigen Geist, dieses ist das Böse.“

Beiläufig, aber doch ungemein realistisch wird angezeigt, daß es die zeitgenössische Gesellschaft selber ist, in der sich die Revolution gebiert. So liest man in der Kritik von Reinholds „Die neueste Belletristik und der Roman Seraphine“: „Die sozialen Zustände und Bedürfnisse sind in einer solchen Krisis, daß jeder mit Ernst unternommene Anspruch derselben seinen Boden nicht verfehlen kann. Zugleich ist das moderne Leben so sehr in abstrakte Betrachtung, in ein Netz von dialektischen Gegensätzen hineingearbeitet worden.“ Die Formulierung ist souverän und läßt die aufkommende Industriegesellschaft ganz sichtbar werden. Schließlich heißt es: „Denn das Erscheinen der revolutionierenden Negation zeigt immer an, daß eine Periode abgeschlossen sei.“ Der gesellschaftliche Übergang jedoch, der mit höchstem Bewußtsein registriert ist, zeigt auch die Wege einer Passion an, die von der Menschheit mit unerbittlicher Notwendigkeit durchlaufen werden muß. In der Besprechung des Fröbelschen „Sonntagsblatts“ weist Bayrholder darauf hin: „Es ist gewiß, mit der anwachsenden Erkenntnis und dem Befreiungsstreben der Zeit, die mit immer erneuten Ansätzen der Mechanik sowohl als des geistigen Abklärungsprozesses aus den Fesseln der Naturgebundenheit sich losreißt, mit diesem Riß ist des Lebens unschuldige Harmonie tausendfach gebrochen, entzweit und zerrüttet. Die Zeit ist eine Zeit des Bösen und zugleich seiner bewußten Überwindung.“ Die naturwüchsige Gesellschaft geht ihrem Ende zu, sie soll durch die bewußte Gestalt des Menschen abgelöst werden, durch seine eigene Schöpfung. Dieser Prozeß geht mitten durch die Zerrissenheit hindurch, das Leiden, das aufgehoben werden soll, muß noch einmal, in seiner äußersten Verdichtung, durchlaufen werden. Es muß die Periode seiner Bewußtheit durchlaufen.

Der Maulwurf gräbt seinen Gang durch die Erde. Im geistigen Klärungsprozeß wird spät und nun bereits unter allen Anzeichen einer fortgeschrittenen Kritik Spinoza noch einmal wieder aufgenommen und damit auf ein auslösendes Motiv der klassischen deutschen Philosophie zurückverwiesen. Aber der Gott, der der Natur gleichgesetzt wird, *deus sive natura*, führt zum naturwissenschaftlichen Monismus oder zum Pantheismus des absoluten Gefühls, er birgt keinen Verwirklichungsprozeß der Geschichte. Er ist Alles in Allem, zu viel und doch eben zu wenig, er wird zum Reservat einer Romantik, die sich den wirklichen Widersprüchen entzieht. Julius Schaller erkennt dies mit großer Schärfe in seiner Schleiermacherskritik. „Allerdings war in Spinoza's Begriffe der Substanz der Gegensatz aufgehoben, welchen die kritische Philosophie hervorrief und unaufgelöst festhielt, also gerade der Gegensatz, um

dessen Lösung es der intellektuellen Anschauung vor allem zu tun war, dessen Negation geradezu als der Begriff der intellektuellen Anschauung und somit der spekulativen Philosophie von Schelling gefaßt wurde. Jedoch so wenig das Denken vor Spinoza den Gegensatz des Subjekts und Objekts in der Weise, wie die Kantische und Fichtische Philosophie produziert und mit solcher Strenge entwickelt und auf seine Spitze getrieben hatte, eben so wenig ist auch Spinoza's Begriff des Absoluten die ausdrückliche, als solche gesetzte Lösung dieses Gegensatzes.“ Der entscheidende Gesichtspunkt wird formuliert: Spinozas Gott bleibt ohne Dialektik. Die Auseinandersetzung, die mit der Sichtung der klassischen deutschen Philosophie bis auf Spinoza zurückgreift, verbindet die neue geschichtliche Dimension mit dem strengen Erbe der Aufklärung; sie sichtet jenes Element, über das die bewußtlose Zurücknahme des Wirklichen, eine fiktive Leidbefreiung ermöglicht werden soll. Überaus deutlich wird dies an der Auseinandersetzung mit Schelling, dessen Berufung auf den Berliner Lehrstuhl zu einer Zäsur wird und mit dem die Spekulation schließlich dem Mythos anheimfällt; exemplarisch wird das Thema stets wieder in der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Romantik abgehandelt. Die Aufsatzfolge von Echtermeyer und Ruge: „Der Protestantismus und die Romantik“ stellt einen absoluten Höhepunkt der deutschen Kritik dar.

Die entscheidende Selbstverständigung wird am Gegenüber vollzogen. Es geht um den unüberwundenen Dualismus, der mit seiner Cartesianischen Formel in die Neuzeit eintritt, um den Konflikt „zwischen Natur und Geist, Subjekt und Objekt, Sein und Denken“. Hier wird „am entschiedensten der Punkt bezeichnet, von dem aus die schwebenden Probleme der Zeit zu lösen und der Zwiespalt und die Gegensätze unserer inneren und äußeren Zustände zu versöhnen sind“. Die Romantiker, so wird 1842 ausgesagt, „finden gerade darin die Tiefe und den Reiz des Geistes, daß er sich selbst unzugänglich und unerforschlich ist“. Die poetische Vorbildung ist die romantische Befriedigung der historischen Sehnsucht; die Erkämpfung der Zukunft ist „die prosaische Arbeit“. Die Romantik verhält sich zu ihr „wie die Stumme von Portici zur Julirevolution“. Sie ist die Drohnennatur der impotenten Genialität, die Weltverachtung des blasierten Ich. Der Charakter der romantischen Agonie wird im Detail freigelegt. „Das einseitige theoretische Verhalten führt zur Ironie, zur zwecklosen Absorption der Welt in den Abgrund des widerstandslosen Ich, das sich damit zur affektlosen Camera obscura der Objektivität herabsetzt.“ Die Romantik ist die Verzweiflung am Geist, Krankheit zum Tode, ein „Weltuntergangstrieb“; das ironische Subjekt

denkt nur sich selbst, wie das egoistische nur sich selber will. Am Beispiel des Naturverhältnisses werden These und Antithese umrissen. Die durch den Menschen gestaltete Natur reflektiert sein Wesen, sie reflektiert ihn selbst als Bewußtsein; die romantische Natur läßt dieses Bewußtsein unterliegen. „Die Harmonie der Waldwildnis mit der Ruine wäre das Überwuchern der wüsten und verwüstenden Natur, wäre nichts als das gleichmäßige Aufheben und Zerstören des schönen Menschenwerks; und alles Ruinenwesen hat sein Interesse nicht darin, daß nur die Natur gesiegt hätte, sondern daß sie noch nicht völlig zum Siege hat durchdringen können, vielmehr die Gedanken der Vernunft, den geschichtlichen Geist auch aus der Verwüstung noch hervorragen läßt. Kommt dazu nun das Bewußtsein einer vorgeschrittenen, in Unterwerfung der Natur immer nur mächtiger gewordenen Gegenwart, so ist gerade der Verfall jenes vorzeitlichen Menschenwerks ein Triumph des Geistes selbst, dem damit auch die verwitternde Natur dient.“ Das einzige Positive in der romantischen Selbstvernichtung, heißt es später, sei der „Selbstgenuß“. An der Ästhetik Jean Pauls wird der implizite Nihilismus der Romantik zunächst aufgewiesen; das Werk des Novalis bildet den beherrschenden Gegenstand der Analyse. Mit ihm wird die romantische Position an ihren äußersten Rand getrieben, in wahnsinnigem Drang und weitab noch vom Manierismus ihres sklerotischen Verfalls. „Hier haben wir Alles beieinander: die Nacht, das in sich schwelgende Gemüt, das Unaussprechliche, die Tiefe der Wollust, die Krankheit und die Wollust der Krankheit und am Ende das Sterben, welches dann wieder Nacht ist.“ Wollust sei hier „in der Aufhebung des Selbstgefühls, in diesem Streit des Selbstgefühls und des Vernichtungsgefühls“. Die Romantik sei die geistige Krankheit als Wollust. „So wird das leere fremde Objekt hereingezogen in das Subjekt, und der Dualismus scheinbar aufgehoben, in der Tat aber der unaufgelöste Widerspruch nur auf seine höchste Spitze, in das Ich selbst, getrieben, in welchem die abstrakte Unendlichkeit und die schlechte Endlichkeit immer nebeneinander bestehen und sich nicht durchdringen und erfüllen können.“ Rauschgift wird zum Ausweg, um der Angst zu entkommen; Novalis wird zum Opium-Esser. Ein absoluter Gegensatz zur Philosophie wird erkennbar, die sich als unerbittliches Bewußtsein definiert. Dennoch wird wirkliche Zerrissenheit, eine gesellschaftlich vermittelte Bewußtseinsspaltung in der Romantik nachweisbar. „Überall in diesem merkwürdigen Punkte der Doktrin leuchtet das Bestreben der wirklichen Rückkehr zum ruhigen Sein hindurch“, aber als imaginäre Täuschung. Die Romantik ist „Rückkehr zur Natur gegen des Geistes Natur und Wesen, das Prinzip der Ge-

nialität also in seiner Selbstvernichtung“. Friedrich Schlegel vor allem zeige dies an, die „reflektierte Rückkehr zur Unmittelbarkeit, d. h. das freche Zurückbringen der Natur in die Kultur, des Geistwidrigen in den Geist, des Unvernünftigen in die Vernunft, des Negativen ins Positive, der negierten Vorzeit in die ponierende Gegenwart“. Soziologisch sei die Romantik schließlich eine Ideologie der Privilegierten, ein Palliativmittel, welches sie „bei dem Genuße privilegierter Freuden und Leiden lassen“. Sie ist vollendete Sinnlichkeit als Betäubung. An keiner Stelle der Zeit, – mit Ausnahme Kierkegaards, hier jedoch in verschiedenem Kontext –, wird die Analyse der Romantik auf gleiche Weise zu Ende geführt. Sie setzt sich über alle Jahrbücher fort, unterscheidet sehr wohl den ästhetischen Rang, wie an der Bewertung Shelleys oder Novalis erkennbar wird, ist unablösbarer Teil des gesamten Prozesses der Selbstfindung. Die niedergehende Romantik vor allem wird zum Medium der Wirklichkeitserkenntnis, des tatsächlichen gesellschaftlichen Befundes, den es auszuhalten und zu überwinden gilt. Angesichts des Fluchtversuches, der die Ängste der bürgerlichen Gesellschaft schon zu Beginn der industriellen Revolution kennzeichnet, ihres Ausweichens in die untergehende Gestalt aristokratischer Todesträume, wird die wirkliche Aufgabe erkannt: Die begriffene Gesellschaft auch praktisch aufzuheben.

Zwischen der sinnlich-materiellen Determination und seiner imaginären Freiheit soll der wirkliche Mensch aufgedeckt werden; der Inhalt der eigenen These wird langsam herausgearbeitet. Es ist Feuerbach, der hier zunächst die entscheidende Arbeit leistet und den Kontrapunkt zur Romantik setzt. Obwohl er das empirische Subjekt noch nicht voll zu fassen und es dem historischen Prozeß vor allem nicht zu vermitteln vermag, legt er den anthropologischen Ausgangspunkt fest; auch ist er es, der die bewußte Hegel-Kritik einleitet. „Die Hegelsche Philosophie trifft daher derselbe Vorwurf, der die ganze neuere Philosophie von Cartesius und Spinoza an trifft: der Vorwurf eines unvermittelten Bruches mit der sinnlichen Anschauung, der Vorwurf der unmittelbaren Voraussetzung der Philosophie.“ In dem gleichen Beitrag des Jahres 1839 „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ fährt Feuerbach fort. „Hegel hat daher die Genesis des Nichts nicht untersucht; er hat das Nichts als bare Münze angenommen.“ 1841 wird der Standort mit nunmehr wesentlich schärferer Pointierung dargelegt. „Der Geist folgt auf den Sinn, nicht der Sinn auf den Geist; der Geist ist das Ende, nicht der Anfang der Dinge. Der Übergang von der Empirie zur Philosophie ist Notwendigkeit, der Übergang von der Philosophie zur Empirie aber luxuriöse Willkür. Die Philosophie, die mit der Empirie beginnt, bleibt ewig jung, die Phi-

losophie aber, die mit der Empirie schließt, wird zuletzt altersschwach, lebenssatt, ihrer selbst überdrüssig. Denn wenn wir mit der Realität beginnen und in ihr bleiben, so ist die Philosophie uns ein immerwährendes Bedürfnis, die Empirie läßt uns bei jedem Schritte im Stiche und treibt uns so stets auf das Denken zurück. Endlich ist daher die mit der Empirie schließende, unendlich die mit ihr beginnende Philosophie.“ Wird damit der allgemeine philosophische Rahmen abgesteckt, so hatte Feuerbach schon im Jahre 1840 in einer wenig bekannten Rezension „Dr. Karl Bayer, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend“ auf großartige Weise die Stellung des Menschen innerhalb dieser empirischen Welt angezeigt. „Allein es ist an sich kein (wenigstens in der Natur, im Wesen begründetes) Bedürfnis, empirisch, gemein, unedel. Das Bedürfnis ist vielmehr selbst ein Ausdruck von Unbeschränktheit, von Freiheit. Je höher ein Wesen ist, desto mehr Bedürfnisse hat es. Das Tier ist unfrei, weil es beschränkt, aber beschränkt, weil ihm nur Etwas von der Welt Bedürfnis; der Mensch dagegen ist frei, weil er unbeschränkt, und unbeschränkt, weil ihm nicht Etwas, sondern Alles, die Welt, das Universum, das Unendliche Bedürfnis ist. Das Bedürfnis tritt nur dadurch in Widerspruch mit der Freiheit, daß einem niederen, unwesentlichen Bedürfnis ein höheres Bedürfnis geopfert wird, und nur dadurch in Widerspruch mit der Idee der Sittlichkeit, daß ein Wesen, ein Gegenstand, welcher seiner Natur nach Objekt eines höheren Triebes und Bedürfnisses ist, zum Objekt eines niederen Bedürfnisses degradiert wird.“ Die klassische Formulierung, die dem Begriff des Bedürfnisses erst seinen menschlichen Inhalt gibt, wird 1842 durch einen Zusatz vollendet. „Die wesentliche Tendenz der philosophischen Tätigkeit kann überhaupt keine andere mehr sein, als die, den Philosophen zum Menschen, den Menschen zum Philosophen zu machen. Der wahre Philosoph ist der universelle Mensch – der Mensch, der für alles wesentlich Menschliche Sinn und Verstand, also den Sinn und Verstand der Gattung hat.“ Der endgültige Bruch mit Hegel wird ausgesprochen. „Hegel ist durch und durch Widerspruch. Es gehört wesentlich zur Charakteristik seiner Philosophie, daß sich eben so gut die Orthodoxie, als die Heterodoxie auf ihn stützen kann und sich wirklich gestützt hat“, und: „Die wahre Stellung der Natur finden wir aber nur, wenn wir an die Stelle des abstrakten Spektrums des ‚Weltgeistes‘ den lebendigen Menscheng Geist setzen.“ So wahr es nun ist, daß mit Feuerbach die empirisch-anthropologische Position der Jahrbücher zu ihrer vollen Reife entwickelt wird, bleibt diese Position doch insofern isoliert, als sie sich der spekulativen Konsequenz aus der Hegelschen

Dialektik, wie sie vor allem durch Bruno Bauer und schließlich durch Bakunin zu ihrer äußersten Möglichkeit gebracht wird, nicht vermitteln kann. Die empirische und die spekulative Konsequenz der Jahrbücher finden letztlich nicht zusammen, was auch über die subjektive Einstellung der einzelnen Verfasser zueinander belegbar ist; rückblickend erst werden die Elemente, die oft erratisch nebeneinander liegen, zu einem Ganzen, zu einem Ansatz insgesamt, der weit in die Zukunft weist.

Feuerbach macht den Bruch mit Hegel überaus deutlich. „Hegel ist die Aufhebung des abgelebten Alten im Alten. Wie überhaupt die philosophischen Systeme, so ist auch, und zwar insbesondere das Hegelsche System ein unerläßliches, bleibendes Zucht- und Bildungsmittel des Geistes, das keiner ungestraft ignorieren kann. Aber so notwendig die Schule, so notwendig ist die Überwindung der Schule. Nicht die Schule, sondern die Freiheit von der Schule ist der wahre Zweck derselben.“ Kann man bei Feuerbach auch de facto einen totalen Bruch mit Hegel konstatieren, durch seine Rückkehr zur Aufklärung und die Weiterentwicklung ihrer klassischen Position, so bleibt doch die spekulative Tendenz der Jahrbücher zugleich an Hegel gebunden, indem sie den revolutionären Charakter der Dialektik zu Ende bringt. Erst in dieser Beziehung von Revolution und Empirie, von Aufklärung und revolutionärer Geschichtsdialektik schließen sich die Jahrbücher vollends auf. Im Fortgang des Prozesses setzt die Auflösung des Bestehenden über die Entmythologisierung der Religion ein, wobei Feuerbach eine entscheidende Markierung des Weges setzt; erst über die Auslöschung der Transzendenz wird die Revolution der Geschichte verbunden, Hegel selber in die Geschichte zurückgeholt.

Um die Bedeutung des initiierten Prozesses zu erhellen, hilft eine Bemerkung Bruno Bauers in einer der letzten Nummern der Jahrbücher, die nun schon den Blick zurückwendet. Es ging darum, „die wahre, notwendige und für immer entscheidende Entzweiung“ von Philosophie und Religion zu vollziehen, eine Entzweiung, die mit der wirklichen Erkenntnis einherging. Die „wirkliche Erkenntnis“ jedoch „entzweit uns nicht mehr mit uns selbst, da sie vielmehr die Erkenntnis der Religion und der Beweis ist, daß die Religion die Entzweiung des Menschen mit sich selbst und die Verkehrung des Selbstbewußtseins in das Bewußtsein einer fremden Macht sei. Ist die Religion als diese Entzweiung und Verkehrung erkannt, so ist sie aufgelöst, so gibt es wenigstens keine transzendente, keine schimärische Entzweiung für uns mehr. Der erkannte Gegensatz quält uns nicht mehr, der als ein falsch gestellter erkannte Gegensatz existiert für uns nicht mehr, und mit den andern, ver-

nünftig gestellten, geschichtlichen Gegensätzen werden wir schon fertig werden, ohne daß wir die furchtbaren Qualen zu erleiden brauchen, welche die religiöse, die transzendente Entzweiung über die Menschen bisher verhängt hat“. Enthält dies auch eine bemerkenswerte Illusion, so ist doch der Hintergrund des theologischen Entmythologisierungsprozesses vollkommen aufgedeckt. Es geht darum, dem Menschen seine eigene Identität zu vermitteln; das Vorterrain des geschichtlichen Handlungsprozesses wird gleichsam geklärt, der Schritt von der Religion zur Wirklichkeit vollzogen. Zum ersten Mal wird in dieser Auseinandersetzung das Thema der Entfremdung als beherrschendes Thema der Anthropologie erkannt und in allen seinen Varianten durchgeführt; der Erkenntnis des realen Entfremdungscharakters wird umfassend vorgearbeitet. Die Auseinandersetzung beginnt mit der Kritik von D. F. Strauss. Sein Werk wird zur Fanfare, der Hinweis, daß sich die Idee der Gottmenschheit „in der Gattung der Menschheit realisiere“ nimmt die gesamte kommende Auseinandersetzung vorweg. Arnold Ruge kennzeichnet 1839 bereits den Problemhintergrund: Die Strausssche Kritik schließt sich an das Vergängliche und Bleibende im Christentum auf die Weise an, „daß sie ihm den Boden bereitet durch den Versuch einer Deduktion des Prinzips der modernen Weltanschauung, welche im Prinzip der Immanenz, des Göttlichen in der Welt, dem ursprünglich christlichen Bewußtsein der Transzendenz, der überweltlichen Göttlichkeit und des nur ausnahmsweise und wunderbar erscheinenden Göttlichen vollkommen entgegengesetzt“ sei. Noch deutlicher wird der Ausgangspunkt im gleichen Jahr ausgesprochen: „Die Begnadigten und die Profanen hören auf, geschieden zu sein“, und: „Es gilt um das Himmelreich auf Erden.“ Der historische Prozeß wird angezeigt. „Der Geist wandte sich gegen die Natur, die ihm bisher als ein fremdes, furchtbares Rätsel gegenübergestanden, die er in dumpfem Aberglauben angestaunt und gefürchtet hatte. Von nun an überwand er ihre Fremdheit, entriß ihr ihre Geheimnisse und erkannte die ewigen göttlichen Gesetze, nach welchen sie nicht anders, als der subjektive Geist auch, regiert wird.“ Es ergibt sich die Folgerung, „alles Heil nur in der Arbeit zu finden, welche sich selbst die Wahrheit erwirbt“; hierin sei das Prinzip einer „neidlosen Ausgießung des Geistes über die ganze Gemeinde“ zu finden. Die Strausssche Position, die im Pantheismus wurzelt und deren vielfältige Beziehungen zu Schelling und Jakob Böhme – dessen spezifische Dialektik jedoch unerkannt bleibt – wiederholt aufgedeckt werden, wird mit ihrer Formulierung bereits wieder überschritten. Die Beantwortung des Problemkomplexes, den Strauss bewußt gemacht hat, zielt auf die

„Ausbreitung des philosophischen Selbstbewußtseins über dies theologische und religiöse Gebiet und eine Auflösung der Theologie in Philosophie“; Strauss habe bewiesen, argumentiert Ruge, daß es nur die Idee sei, die „in Allem überhaupt allein Macht und Gewalt hat“. Abschließend heißt es im letzten Band der Jahrbücher über Strauss, dessen Position längst durch Feuerbach und Bauer obsolet geworden ist: „Diese letzte Humanisierung der Religion hat Strauss noch nicht herbeigeführt. Er hat im Gegenteil die Religion in die Erkenntnis derselben mit hinübergetragen, also ihre Erkenntnis unmöglich gemacht.“ Die wahre Aufgabe sei die Zurückführung der Religion in ihren menschlichen Ursprung; die wahre Humanisierung der Theologie sei ihr Untergang. Doch ist dies retrospektiv; Strauss kennzeichnet eine wichtige Wegstrecke. Der fortschreitende Prozeß der Säkularisation wird 1840 durch Ruge ausgesprochen: Die neue Zeit beginnt „mit dem Begreifen des geistigen und des historischen Prozesses“, der „neue Glaube“ ist kein anderer, „als der Glaube an die Alles durchdringende Seele des Wissens oder an die Wahrheit“. Zwar wird gerade an dieser Stelle die Strausssche Methode eben noch festgehalten, 1841 wird die Religion jedoch bereits als eine Form des Opiums bezeichnet. Die Theologie, heißt es, sei die Anthropologie. Der Übergang zu Feuerbach ist deutlich angezeigt. Im gleichen Jahr definiert Ruge den Auftrag des Philosophen: „Der Philosoph ist ein Apostel der Zukunft. Dies ist sein Begriff. Er schüttelt den Staub von seinen Füßen, und was er zurückläßt, ist das Erbe des Todes.“ Feuerbach formuliert den neuen Erkenntnisstand. Die Religion erklärt sich aus der Bedürfnisstruktur des Menschen, sie ist ein vornehmlich psychologisches Phänomen. „Und die Zeit der Befriedigung ist erschienen, wo eben ein Bedürfnis nicht mehr den Charakter eines subjektiven, darum unberechtigten Wunsches hat, sondern unter der Gunst oder Mißgunst äußerer historischer Verhältnisse und Bedingungen mit der Gewalt, d. h. dem absoluten Rechte der Notwendigkeit auftritt. Das Bedürfnis ist die höchste, die souveräne Macht – das Schicksal der Geschichte. Und noch mehr: das Bedürfnis einer Zeit ist die Religion dieser Zeit – der Gegenstand dieses Bedürfnisses ihr höchstes Wesen, ihr Gott.“ Hegel setzte „das Endliche in das Unendliche“; „ich setze das Unendliche in das Endliche“; Hegel setzte das Spekulative dem Empirischen gegenüber, „ich finde, eben weil ich schon im Endlichen das Unendliche, schon im Empirischen das Spekulative finde, das Unendliche mir nichts Andres ist, als das Wesen des Endlichen, das Spekulative nichts Andres, als das Wesen des Empirischen“. Die Hegelsche Religionsphilosophie kann schon deshalb nicht festgehalten werden, weil die

„untergeordnete, unnatürliche Stellung der Natur in ihr ganz der Bedeutung widerspricht, welche immer mehr im Leben und in der Wissenschaft die Natur gewinnt“. In der Religion findet sich der Mensch schließlich selber als das absolute Wesen, er nimmt sich in sein Selbstbewußtsein zurück. Er erkennt Gott als sein eigenes, tiefstes Bedürfnis, das es zu verwirklichen gilt. In der Sache führt nun nichts mehr über Feuerbach hinweg, wohl aber in der Methode. Es ist Bruno Bauer, der die Analyse der Religion mit den Kategorien des Hegelschen Geschichtsdenkens zu Ende führt. Das Verhältnis von Bauer zu Feuerbach ist daher nicht deckungsgleich; es sind durchaus nicht die gleichen Konsequenzen, die hier aus Hegel gezogen werden. Bauer führt die Radikalisierung des Begriffs zu Ende; ihm fehlt eine vergleichbare empirische Basis, aber erst er bringt die Dimension der Geschichte in die Theologiekritik vollends ein. Der historische Fortschritt wird als werdendes Selbstbewußtsein des absoluten Geistes erfaßt, der aus seiner Verborgenheit als *deus absconditus* in die Menschheit heraustritt; die Dialektik des Selbstbewußtseins löst sich schließlich endgültig von ihrem transzendenten Hintergrund und begreift sich als reine, emanzipatorische Qualität. Besteht die Aufgabe zunächst noch darin, „die Reflexion, die über der Geschichte ihr besonderes Reich erbaut hat“, wieder der Reflexion zu unterwerfen, so wird sie dahingehend erweitert, neben der Form auch den Inhalt als „freie Schöpfung des Selbstbewußtseins“ aufzudecken. 1841 bereits wird die endgültige These formuliert: „Es ist kein Inhalt in dem Gotte, der dem Menschen nicht bekannt ist, den er nicht in sich selbst finde.“ Die gesellschaftlichen Implikationen sind evident; das subjektive Selbstbewußtsein ist die geschichtlich freizusetzende Größe. Die Umwandlung der Theologie zur Vernunftwissenschaft, heißt es 1842, wie sie erst Bruno Bauer gelungen sei, sei die Vollendung und Aufhebung des Protestantismus, und kurz vor dem Verbot der Jahrbücher schreibt Arnold Ruge: „Wir haben der Welt ihre Geheimnisse veraten und ihre eigne Macht.“ Die zu Ende geführte Entmythologisierung der Religion bereitet die Entmythologisierung der Gesellschaft vor, enthält ihren gesamten Prozeß bereits in einer herausgesetzten Sphäre in sich. Über die Theologiekritik wird der Hegelsche Widerspruch überwunden, das revolutionäre Werk freigelegt, wird der Mensch zum eigenen Täter bestimmt.

Erst damit sind die Voraussetzungen eingebunden, die nunmehr zum vollen Verständnis der politischen Entwicklungslinie der Jahrbücher führen, mit denen der Theorie der Revolution auf unabsehbare Zeit vorgearbeitet wird. Auch hier ist der Ausgangspunkt umgrenzt, Loyalität

unumstritten. „Preußen ist die gerechte Monarchie, Preußen ist der Arm und das Schwert des deutschen Volkes, Preußen ist der protestantische Staat und sein Prinzip ist Licht und Wissenschaft“ heißt es anfangs. Deklamationen dieser Art setzen sich noch lange fort. Mit der Reformation habe der Geist mit seinem bloßen Natursein gebrochen, im preußischen Staat hätten Protestantismus und Aufklärung ihr Bündnis geschlossen, das Bewußtsein von sich selbst gewonnen. Zwar beginnt das Sehen nach der Blindheit mit dem Zweifel, vermerkt Ruge, doch kann der Zweifel nur Durchgangspunkt sein, so daß „der Endzweck dieses zersetzenden dialektischen Vorganges nicht Zerstörung, sondern nur festeres Aufbauen sein kann“. Dies ist durchaus auf den empirischen Staat gerichtet; ein preußisches Staatsbewußtsein bleibt für Ruge auch dann noch bestimmend, als dieser Staat der Restauration unterworfen wird, ein preußischer Hegelianismus tritt stets wieder hervor, mit dem sich die Idee über den Staat begreift, unter unzureichender Erkenntnis ihrer realen, empirischen Bedingung. Zunächst geht es darum, „den Rest bloßer Natur im Geiste immer mehr in Geist umzuwandeln“, doch ist der preußische Staat eben die objektive Gestalt dieses Geistes. In der Person Friedrich II. personifiziert, kommt es zu hymnischen Ausbrüchen, die den König als Praeceptor der Aufklärung feiern. Deutschland braucht keine Revolution, weil Preußen die notwendigen Reformen bereits durchgeführt hat. In der Auseinandersetzung mit Görres und Leo polemisiert Ruge: „Wissen die Herren nicht, daß die Reformation und ihr Prinzip und so auch das Prinzip Preußens, das der freien und freiwilligen Entwicklung, schon le contraire der französischen Revolution, der gewaltsamen Entwicklung im Kampfe gegen die Unterdrückung des Reformationsprinzips ist?“ Wird die Revolution daher für Frankreich ausdrücklich bejaht, so wird sie zugleich für Preußen als überflüssig erklärt. Die Widersprüche, die die Revolution produzieren, sind hier bereits aufgehoben. „Sodann muß Ein für alle Mal von Preußen dieses Gespenst abgewendet werden, weil hier alle Bedingungen fehlen, die es fürchten lassen könnten.“ 1830 habe sich deutlich genug gezeigt, daß „Preußen keine Revolution zu fürchten hat“. Die herbe Notwendigkeit habe die französische Revolution gemacht, in Preußen sei „das Reich der Sittlichkeit“ jedoch „zu einer bewunderungswürdigen Wirklichkeit gediehen“; der Staat sei „ein Bewußtes, ein Sittliches“. Alle Autorität habe sich zwar „als vernünftig zu rechtfertigen“, was allen gelten soll, „muß sich Allen als wesentlich allgemein bewahrheiten können“, doch hält der preußische Staat diese Prüfung aus. Bei Gervinus wird in einer anonymen Kritik hervorgehoben, daß er „nicht die geringste Sympathie mit

den unruhigen hitzköpfigen Wortführern der Staatsumwälzung“ gehabt habe, „welche vom ersten französischen Schusse aufgeschreckt, aus dem Verstecke hervorstürzen, den kahlen Freiheitsbaum aufpflanzen und die rote Mütze schwingen“. Der Staat „fixiert den vernünftigen Gemeinwillen“, in dieser Form ist der Staat „die Gerechtigkeit selbst“, er ist das Gute in der Wirklichkeit, „die Vernünftigkeit des Diesseits“. Nach der Seite der äußeren Existenz und der Objektivierung des Geistes in der Außenwelt gibt es nichts, „was nicht in die allumfassende Sphäre des Staates fiele“. Die Auflösung der Kirche, aller geistigen Äußerungen in den Staat wird stets wieder proklamiert; der Staat ist total. Kein Zweifel, daß das Hegelsche Spätwerk einen bestimmenden Einfluß ausübt. Von den Bedingungen der Zeit her gesehen ist diese Behauptung eines bürgerlichen, aufklärerischen Staates mit umfassender Kompetenz ohne Zweifel noch immer ein Fortschritt; trotz gelegentlicher romantisch nationalistischer Abweichungen wird an der Verbindung dieses Staates zur Französischen Revolution festgehalten. So versteht sich die wiederholt vorgenommene, kritische Auseinandersetzung mit dem nationalen Pathos der Befreiungskriege, dessen irrationalistische, romantisch-reaktionäre Durchsetzung erkannt wird. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt wird von Ruge unter dieser Voraussetzung eines aufklärerischen Staatsbegriffs gefaßt: „Die Freiheit der Aufklärung fing von vorne an und erbaute die Welt aus sich, das ist das Recht des Subjekts, sie machte das Gesetz des Subjekts zum Gesetz der Welt, das ist das Unrecht des Subjekts, welches es darum nicht zum objektiven Geiste kommen läßt, weil es beim Abbrechen vom Bestande stehen bleibt.“ Das Subjekt hat nun den Anspruch nicht aufgegeben, „überall mit seinem Wissen sich selbst bei der Sache zu beteiligen; denn die gegenwärtige Freiheit ist das Sicheinsetzen mit dem Gesetze, das Sichwissen der Vernunft im Staate sowohl als im Dogma“. Es sei diese Form des Bewußtseins, auf die es ankäme, „trotz der unteren Regionen, die nur einen unbewußten und unvollkommenen Anteil an dem geschichtlichen Prozeß nehmen“. Bis hin zum Abschluß der Jahrbücher bleibt eben dieser Staatsbegriff für Ruge entscheidend, auch wenn er den empirischen Staat einer zunehmend revolutionären Kritik unterwirft. Er ist ein preußischer Liberaler von außerordentlicher Konsequenz, aber eben so wenig, wie er den Begriff des Staates selbst über seine empirische Basis in Frage zu stellen vermag, so wenig vermag er seine These der geistigen Freisetzung auf die wirkliche gesellschaftliche Bewegung zu beziehen. Die Begriffe bleiben letztlich unverbunden; innerhalb seiner Denkbedingung zieht Ruge jede nur mögliche Konsequenz, er vermag diese

Bedingung jedoch nur selten zu transzendieren. Der Staat macht die Gattung erkennbar. Zwar heißt es, mit zunehmender Erfahrung des restaurativen Drucks, daß der Staat „in der abstrakten Trennung von Fürst oder Regierung und Volk“ stehen geblieben sei, daß er eine „schiefe Stellung“ habe, der Entwicklung des Geistes gegenüber „die Legitimität zur Illegitimität, das historische Recht zum Unrecht, das Bestehende zum Nichtigen“ werde, doch wird das Staatsprinzip selber umfassend aufrechterhalten. „Aber die Absolutheit“, schreibt Ruge am 1. Dezember 1841, „um die es sich jetzt handelt, ist die freie Weltmacht, durch die freien Subjekte erzeugt, also der absolute Staat, als freie Bewegung des Geistes.“ Der Staat ist „die eigne Macht des Geistes selbst“. Bei der Realisation der Gattungsvernunft im Staat spielt „die Zufälligkeit der natürlichen Individualität keine große Rolle“. Ohne Zweifel rückt dieser Staatsbegriff, der die vernünftige Gattung für sich behauptet, in die Nähe der Omnipotenz.

„Allerdings“, heißt es in einem ersten Rückblick des Jahres 1839, „war gleich im Anfange theoretisch der Protestantismus und die freie Wissenschaft, praktisch der protestantische und moderne Staat als das Prinzip des Blattes ausgesprochen.“ In der These ist ihre Auflösung bereits impliziert. Das „Protestantische Prinzip“, das den zur Absolutheit gebrachten aufklärerischen Staatsbegriff stützen soll, enthält zugleich seine revolutionäre Aufhebung. „Das Prinzip der Subjektivität, der Freiheit, der Reflexion in sich, der Lossagung vom Gegebenen und bloß Positiven, ist identisch mit dem des Protestantismus.“ Bis zur Reformation sei der Geist noch unfrei gewesen, eine Art Naturprodukt; „mit ihr – da die Religion der Nilmesser des ganzen Geistes ist – war der Bruch des Geistes mit seinem bloßen Natursein ein für allemal gegeben“. Es sei protestantisches Prinzip, das Natursein des Geistes endgültig hinter sich zu lassen. Die Aufhebung der „abstrakten Trennung des Göttlichen und Menschlichen, dieses Abhalten des Absoluten von der Welt“ ist das protestantische Prinzip, für dieses Prinzip ist „die Einheit des Göttlichen und Menschlichen konkret“. Das Prinzip des Protestantismus sei das Prinzip der totalen Immanenz. „Trotz unseres status quo geht es aber natürlich in der Welt vorwärts“, heißt es 1841, „und der protestantische freie Geist findet überall seine Organe. Es kommt die zweite französische Revolution, es kommt die polnische, die belgische, es kommen die Unruhen in Deutschland.“ Der Protestantismus sei ein Kind der Illegitimität; „Wir sind ja selbst Kinder der Revolution!“ Das protestantische Prinzip, mit dem der absolute Staat zum Prinzip einer totalen Immanenz deklariert wird, zeugt zugleich seine Auflösung. Der Staat ist die letzte,

säkularisierte Form der Transzendenz, der Kleriker der Gesellschaft, ein letztes Gegenüber, das in die menschliche Wahrheit noch eingeholt werden muß. Das Prinzip, das den modernen Staat gebiert, zeugt sich fort, indem es sich gegen das von ihm selber Erschaffene wendet und seine eingeborene Sache, die Sache der vollendeten Immanenz, als unbeendete Revolution zum Ziel führt.

Bereits 1841 wird deutlich, daß der Begriff zu seinen äußersten Grenzen gebracht wird; es sind die einzelnen, oft kurz aufeinander folgenden Stadien, ein atemberaubendes Fortschreiten, mit denen die Unerbittlichkeit des logischen Prozesses angezeigt wird. Der Prozeß, der von der preußischen Legitimität zur permanenten Revolution führt, wird durch den wachsenden Druck der Restauration stetig angetrieben, läßt schließlich jede geschichtliche Möglichkeit hinter sich und eilt in eine unbekannte Zukunft davon. Auch hier setzt Feuerbach einige erste, wichtige Akzente, die ihn als entschiedenen Vertreter eines aufklärerischen Bürgertums kennzeichnen. Die einzig positiven Güter seien: „Die Freiheit des Gedankens, die Freiheit der Gesinnung.“ Erst Kant, Fichte und Jacobi hätten das Wort „Freiheit“ zu einem Substantiv erhoben; Freiheit sei für Hegel jedoch „nur der objektive, wissenschaftliche Geist“, weil hier der Geist bei sich selbst sei. „Gerecht war darum der Krieg gegen Hegel in dieser Beziehung“, gegen das starre Festhalten an seinem System. Feuerbach, der das reaktionäre Moment bei Hegel sicher erkennt, fährt fort: „Notwendig ist die Freiheit, notwendig die Philosophie, aber nicht Hegel, nicht Fichte, nicht Kant. Der Gedanke besteht, aber das Wort vergeht. Unendlich ist nur die Idee, endlich jedes System.“ Ein Jahr später, 1839, formuliert Feuerbach das klassische Prinzip der Geistesfreiheit. „Philosophie ist wesentlich freier Geist, darum nur der Vorzug freier Menschen.“ Wer die wahre Philosophie will, muß auch die falsche leben lassen, denn „mit der Möglichkeit des Irrtums fällt auch die Möglichkeit der Wahrheit“. Die Geistesfreiheit ist das oberste Gebot, der „kategorische Imperativ“. Der Ausgangspunkt des politischen Kampfes ist gekennzeichnet. Die Wahrheit siegt, heißt es im gleichen Jahrgang unter Berufung auf die klassische persönliche Denkfreiheit, der Staat soll den freien Geist „in allen Gestalten“ schützen. „Das ist erst der wirkliche historische Verlauf.“ Das Gelichter führt immer noch sein Gespensterleben, „das Gelichter lebt, weil es nicht zu sterben versteht, auch nachdem es gestorben ist, es kann sich nicht ums Leben bringen, wie sich Niemand um das bringen kann, was er nicht besitzt“. Ohne Krieg und Schlacht, „auf dem Felde des Geistes selbst, allein durch die Waffe der Wissenschaft“ geht die Genesung vor sich.

Eine vergleichbare Position wird zwar noch geraume Zeit durchgehalten, doch wandelt sich der Charakter der Wissenschaft, sie wird zur Waffe in einer direkten gesellschaftlichen Auseinandersetzung, sie sucht ihre eigene, materielle Bedingung. Es ist dies ein Boden, der „in seinen eigenen Fugen, auf tiefer vulkanischer Gefahr gebaut, schon das durchbrechende Feuer in sich selbst“ trägt. Bereits 1839 heißt es, daß der Geist der Revolutionär sei. Von da an wird das Thema der Revolution bis zu Ende durchgehalten, mit wachsender Absolutheit. Am 10. Februar 1840 schreibt Ruge: „Anfangen muß immer das nicht geltende Prinzip. Aber darauf kommt es an, ob der Prinzipienkrieg auf dem Boden des Lebens geführt wird, wo er Revolution ist und die ganze Masse des Volks in Anspruch nimmt mit seinem Für oder Wider, oder ob er, wie bisher, trotz den Versuchen der Romantik, das Schlachtfeld zu ändern, auf dem Boden der Wissenschaft und der Theorie bleiben soll, wo er die Reformation ist, und nicht eher das Leben des Staats und der Gesellschaft umgestaltet, als bis beide freiwillig die neue Gestalt für die wahre erkennen.“ Die Aussage bleibt zwar ambivalent, aber schon am 24. November des gleichen Jahres nimmt Ruge das Thema wieder auf. „Die Zeit wird nur von der Philosophie verstanden, und es ist die Aufgabe, der Zeit dazu zu verhelfen, daß die Philosophie nun auch von ihr nicht nur verstanden, sondern auch bestätigt werde. Wer die Freiheit vertilgen will, der fange damit an, die Philosophie, diese Sonne des Geistes, vom deutschen Himmel zu nehmen, und wenn er dies nicht vermag, wie er es denn nicht vermögen wird, so ergebe er sich drein: was der Mensch weiß, das macht ihn auch heiß; die Philosophie wird zur Gesinnung, die Gesinnung zum Charakter und der Charakter zur Tat werden.“

Die letzten Jahre der Jahrbücher, die nun wachsender Verfolgung ausgesetzt sind und mit ihrem Domizil nach Sachsen ausweichen müssen, machen das Thema der Revolution zum entscheidenden Mittelpunkt, obwohl Ruge nur noch um „diplomatische“ Beiträge bittet. Ruge selbst erkennt nun die materielle Bedingung einer kommenden Umwälzung; er sieht sie in engem Zusammenhang mit dem schnellen naturwissenschaftlichen Fortschritt. Im Oktober 1840 argumentiert er: Alle Arbeit geschieht im Dienste des Geistes, um der Natur, der inneren und der äußeren Natur, Herr zu werden; dies muß ihr Resultat sein. Das Thema der frühen Aufklärung, ihr erstes, großes Befreiungsthema, wird damit erneut angeschlagen. Die industrielle Arbeit führt „zum Umsatz der Gedanken“, durch „den unmittelbaren Anteil des Ärmern an einer erweiterten Weltbildung wird die pöbelhafte Apathie, die Verzichtleistung auf das Recht des Geistes, auf das Herrenrecht des Menschen, unmittel-

bar gebrochen, nicht einige wenige Edelleute sind dadurch kreierte, die ganze Menschheit ist durch ein solches Institut nobilitiert“. Die Industrie wird zum Movens, das die Geschichte antreibt. Eine Dialektik der Bildung ist angezeigt, die der industrielle Progreß aus sich gebiert. Bereits die Französische Revolution sei ohne die Bildung des 18. Jahrhunderts undenkbar gewesen. Es ist dieser Gesichtspunkt, unter dem nun die Hegel-Kritik erneut wieder aufgenommen wird. Auch hier zeigt Ruge zunächst die Richtung an. „Daß die gegenwärtige Vernunft, eben darum, weil sie Resultat der ganzen bisherigen vernünftigen Entwicklung ist, auch die Negation derselben und damit die Position der Zukunft ist. Die Hegelsche Philosophie hört bei sich, bei der theoretischen Systematisierung von Geist und Natur, von Geschichte und Dasein auf, sie besinnt sich über Alles, nur nicht über sich selbst, denn es entgeht ihr, daß sie mit diesem ihrem System der bisherigen Vernunft nun zugleich die Forderung des zukünftigen vernünftigen Werdens ist.“ Nach der erzwungenen Flucht von Halle nach Dresden setzt Ruge im Vorwort des nunmehr in „Deutsche Jahrbücher“ umbenannten Organs die Auseinandersetzung mit Hegel noch entschiedener fort. Die alte Hegelsche Orthodoxie war „Abhängigkeit von fremden Mächten, also die offenbarste Knechtschaft“. Hegels politische Ansicht, seine im Hinblick auf England entwickelte Staatslehre trage unverkennbar das Gepräge der Restaurationszeit, er habe die Julirevolution in ihrer welthistorischen Notwendigkeit nicht erkannt. Er sei seiner eigenen These verfallen, daß jede Philosophie nur den Gedankeninhalt ihrer eigenen Zeit enthalte. Nun müßten die Konsequenzen gezogen werden, die in Hegel bereits angelegt seien, die Konsequenzen für eine kommende Geschichte. Es gehe um die Ehrenrettung Hegels, um die Rettung des Genies vor dem Professor, der tausend Einflüssen unterlegen gewesen sei, um die Rettung der Antizipation. Mit der Untersuchung des negativen Moments der Dialektik müsse wieder von vorn begonnen werden. Im August 1842 schreibt er: „Dies Interesse für die Existenz der historischen Bildungsstufen und ihrer Staatsformen, welches der Hegelschen Politik fehlt, wird die Politik der Zukunft sich nicht entgehen lassen“, und: „Die wahre Verbindung des Begriffs und der Wirklichkeit ist nicht die Apotheose der Existenz zum Begriff, sondern die Inkarnierung des göttlichen Begriffs zur Existenz.“ Schließlich liest man: „Was historisch ist und was historisch werden will, steht sich gegenüber.“

Die Zeitschrift, so wird nun proklamiert, muß „der Dialektik des Geistes – der theoretischen Revolution –, die unsere Zeit hervorbringt, folgen, und wo sie es vermag, ihr vorangehen“. Die Geschichte habe eine

neue Ausbreitung gefunden, „sie umfaßt immer mehr alle Teile der bewohnten Erde, aber zugleich ist sie konzentrierter durch die erstaunliche Vervollkommnung der Mittel des gemeinsamen Lebens; und nie lebte der Mensch so mit ganzer Seele in ihr, als jetzt, wo das Hausen vor den Toren der Welt in den gespenstischen Regionen eines erträumten Jenseits von Tag zu Tag mehr außer Kredit kommt und der Trost auf den Himmel gerade denen am wenigsten zusagt, die in Masse auf die Erde resignieren mußten“. Auf dem angedeuteten Hintergrund von industrieller Revolution, Säkularisierung und beginnendem Massenbewußtsein, unter den Flügeln einer bisher unbekannten Hoffnung, gewinnt die Sprache Ruges den Stolz selbstsicherer Erwartung. „Der Geist, die menschliche Vernunft, ist souverän, ist der Ozean, der sich selbst regiert, ist die Werkstatt der Geschichte und der Webstuhl der Zeit, ist das Element, in dessen allmächtigem Wogen nur seine eigne Natur gebietet. Wem gehört diese Welt, wenn nicht ihr selber?“ Das Leben dieser Welt liegt im Schoße ihrer ganzen Vergangenheit. Eines Schattens Traum sind die Fürsten. „Sie können nicht, was sie wollen, sondern nur, was sie müssen, sagt Platon.“ Mit Scham blicken wir auf unsere Nachbarn, Frankreich ist Deutschland in der praktischen Freiheit und der Humanität „unendlich vorangeeilt“, aber auch in Deutschland wird nun der Boden endgültig zubereitet. Es gilt, an Frankreich zu lernen, auch das Unerledigte zu erkennen. Frankreich beweist, „daß der geistige bereits wirklich sein mußte“, bevor der politische Umschwung erfolgen konnte, aber es beweist zugleich, daß die „Masse der Nation noch zurück“ ist und noch nicht auf den Stand des vorausgeeilten Bewußtseins gebracht werden konnte. Die Aufgabe zeichnet sich ab: Die Theorie der Revolution, die zu Ende gebracht werden muß, muß sich dem Massenbewußtsein verbinden.

Eben dies wird nun Schritt um Schritt versucht, obwohl die Praxis weit hinter der Theorie zurückbleibt. Dennoch heißt es zu Anfang des Jahres 1841: „Die Theorie ist nicht mehr isoliert und wird es in Zukunft noch weniger sein.“ Wir wollen „mit der vollkommensten Offenheit unsere Lage besprechen; das Verhältnis zur Geschichte und zur Praxis läuft keine Gefahr, wenn es vollkommen erkannt und ohne Rückhalt enthüllt wird“. Keine Politik sei schlauer als die, die sich jeder Schlaueit entschlägt; die Erfahrung lehrt, „daß man keinem Menschen weniger glaubt als dem, der immer die ganze Wahrheit heraussagt; es fürchte also Niemand, der das Heil von den Verstößen unserer politischen und wissenschaftlichen Gegner erwartet, daß wir imstande sein möchten, mit unsern Aufklärungen, Beweisen und Kritiken den heilsamen Sauer-

teig der Reaktion aus der Geschichte zu verbannen. Umgekehrt, sie verhalten sich wie Oedipus, der hinging, seinen Vater zu erschlagen, weil der Gott ihm sein Schicksal enthüllte. Das Orakel unserer Zeit ist die Revolution der europäischen Menschheit; es ist umsonst, es ihnen zu verkündigen; hoffe Niemand einen solchen Erfolg: um dies Orakel zu vermeiden, ziehen sie dem Laufe der Geschichte entgegen, lassen die Sterne ihrer glorreichen Heimat, Protestantismus, Philosophie und politische Freiheit, hinter sich, und rücken dem Hohlwege immer näher, wo ihr Verhängnis sich erfüllt“. Immer noch wird indes die theoretische Basis der Revolution mit den Kategorien der radikalen bürgerlichen Aufklärung umschrieben; Autonomie des Geistes sei das Ziel, wissenschaftliche Rationalität und politischer Liberalismus, der Staat soll kein „fremder Zustand“ bleiben, sondern die „prozessierende Existenz unseres Selbstbewußtseins“ werden, „das geordnete und in allgemeinen oder vernünftigen Formen sich selbstbestimmende Volk“. Das Reich der Freiheit sei die öffentliche und objektiv realisierte Vernunft der Nation. Eben damit beende die Geschichte ihren Naturzustand, werde ihre Rationalität freigelegt – „so wahr ein Gott lebt, denn dieser Prozeß ist das Leben Gottes selbst“. Freiheit, vermerkt Ruge später, sei das innerste Pathos unserer Zeit“. Damit bleibt die Theorie innerhalb des Jahres 1789 und seiner Folgen.

Die Zersetzung der bürgerlichen Basis geschieht über den Versuch, die Geschichte ihres personalistischen Aspekts zu entkleiden, die proletarischen Massen selbst als Bewegungskraft zu entdecken. In der Kritik am Geschichtswerk Leopold von Ranke liest man zunächst: „Seine obersten Kategorien, über welche er niemals und nirgends hinauskommt, sind demnach die Verhältnisse und die Personen.“ Man täusche sich nicht. „Es hat mit diesem allgemeinen Gesetz des Lebens, diesem Zeitgeiste, der so alt als die Welt ist, dieser Hand Gottes über uns, diesen wunderbaren Wegen der Vorsehung u. s. w. nicht allzu viel zu sagen; sie sind nur Lückenbüßer, dei ex machina, Homerische Paradegötter, die wesentlich nichts tun, sondern es den Helden, d. h. hier den Diplomaten überlassen, den Willen des Schicksals zu erfüllen.“ Der dunkle Rand der Massen wird nirgends erkennbar; er tritt nun immer mehr in die Sichtbarkeit. „Den Historiker, den Politiker unserer Tage, der ruhig in seinem Ideenkreise die Massen ordnet, wie zu mathematischen Berechnungen, stört eine Erscheinung auf, die zu seinem Gefühle spricht. Denkst du auch für uns, ist die Geschichte, die Vergangenheit auch zu unserem Heile da gewesen? – Der Schiffszieher, der Bettler fordert Brod. Der Hunger, der zu Verbrechen getrieben, widerspricht der stolzen Theorie

menschlicher Willensfreiheit und Zurechnungsfähigkeit“; das abstrakte Recht auf Freiheit wird zur Illusion, zum Privileg einer Klasse. Die Aufgabe, die dem Staate nun übrig bleibt, „ist die Befreiung der bürgerlichen Heloten, welche täglich mit der Materie zu kämpfen haben, für das Allgemeine die Sinnlichkeit überwinden, ohne für ihre Person in diesem Kampfe des Allgemeinen, dem sie dienen, sich wahrhaft bewußt zu werden“. Es ist Bruno Bauer, der diese Sätze formuliert und damit die Rolle des Industrieproletariats unüberhörbar anspricht; noch im gleichen Jahrgang zieht er die volle Konsequenz. „Ja, wir wollen mitgenießen, wie alle neuen Prinzipien die privilegierten Klassen mit ihrer Begierde nach Mitgenuß beunruhigt und sie endlich gestürzt haben. Wenn einmal diese Begierde erwacht ist, dann hilft es Nichts mehr, daß die gebenedeite Klasse wenigstens die Fürsten an ihrer Benedeitung teilnehmen ließ – ihr Vorrecht muß allgemeines Recht werden. So wollten die Hussiten den Wein nicht allein den Pfaffen lassen, ihre Begierde war damit noch nicht gestillt, daß die Priester einigen gekrönten Laien Anteil an dem Weine hatten zukommen lassen, sie wollten vielmehr, daß jeder genießen sollte, und es dauerte nicht mehr lange, so konnte jeder trinken, der da wollte. So hat in der ganzen Geschichte jede ausgeschlossene Klasse mitgenießen wollen, und es hat bis jetzt noch keiner, die es ernsthaft wollte, versagt werden können. Trinket Alle daraus, stehet geschrieben.“ Wie sehr nun der neue Gedanke zu seiner vollen Erkenntnis gebracht wird, kann an der Besprechung des Buches von Louis Blanc „Histoire des dix ans 1830–1840“ durch Heinrich Marc ermessen werden. „Die Bourgeoisie vor Allem aber“, lautet hier die Beurteilung, „wurde für alle Zukunft durch die Herrschaft des Julikönigtums zernichtet. Der Egoismus ist die Erbsünde des Menschen, und auch mehr oder weniger aller Völker und aller Parteien. Erst durch die Taufe der Aufopfrung, der Hingebung gelangen die Menschen und die Völker zum ewigen Leben.“ So ist das Ende der Herrschaft der Bourgeoisie gekommen, weil sie „Alles allein sein will“. Sie hat von dem Baum der Erkenntnis gegessen, um Gott gleich zu sein, und wurde sterblich durch die verbotene Frucht. Die Bourgeoisie war berufen, die Verhältnisse „noch eine gute Weile zu lenken“, aber „nur als ein Werk des Opfers, der Hingebung, der Herrschaft im Interesse Aller, und ganz besonders im Interesse der geringern Volksklassen“. Marc schließt ab: „Das ist die Lage, in der sie sich heute befindet. Die Zeit aber wird zeigen, daß die Bourgeoisie der einzige Boden war, in dem das neue Königtum dauernd Fuß hätte fassen können. Ihr Untergang wird gemeinsam sein, und wenn das Urteil noch nicht vollstreckt, so ist es wenigstens bereits gesprochen, und der Vollstrecker

wird für Beide nicht auf sich warten lassen. Hr. Louis Blanc hat seine Geschichte der Julirevolution angefangen, ehe diese vollendet war. Aber wir haben erst einen Band, erst einen Akt vor uns. Ehe der letzte Band geschrieben sein wird, könnte auch der letzte Akt gespielt sein.“ Die Geistlichkeit, der Adel wurden vernichtet, als sie nicht mehr an das Allgemeine dachten und für das Allgemeine wirkten, als sie ausschließlich nur für sich arbeiteten“; so ist auch der Untergang der Bourgeoisie beschlossen.

Mit Macht drängt nun die Thematik zum Kommunismus hin. Die französische Revolution, schreibt Bruno Bauer, war unklar, inkonsequent, sie ging „nicht bis zu dem auch theoretisch bewußten Extrem“ fort. Es ist Edgar Bauer, der diese These inhaltlich füllt. In seiner Kritik der „Geschichte Europas seit der ersten französischen Revolution“ von Archibald Alison wird die Frage nach der Berechtigung des Privateigentums in den Mittelpunkt gerückt. An der Revolution selbst wird das Problem aufgewiesen. „Nein! Ihre Anschauungen waren ihr durch eine neue Zivilisation gegeben, welche nichts Privates anerkannte, Alles auf die Allgemeinheit des Staats, Alles auf den Vorteil des Volkes zurückführte.“ Hiernach war alles Eigentum unberechtigt, das nicht durch die Nation sanktioniert war. „Das war aber in der Tat die Aufhebung des Privateigentums. Es war hiedurch das Volk, der Staat zum alleinigen Besitzer geworden, und wenn die Aufhebung des Eigentums zum Besten der Allgemeinheit unbedingt vom Staate gefordert werden konnte, so gab es in Wirklichkeit kein wahres Eigentum mehr, d. h. keinen Besitz, der mir, als dieser bestimmten Einzelheit gehörte. Über diesen ihren Widerspruch wurde sich die Constituante, wurde sich die Revolution überhaupt nicht klar, und daß es ihr nicht gelang, auf diesem Punkte die alte Zivilisation zu überwinden, war der Grund, weshalb diese später scheinbar wieder über sie triumphierte.“ Durch die Revolution wurde nur „eine Aristokratie der Besitzenden organisiert“, wer nichts hatte, ging auch mit ihr seines Menschen- und Bürgerrechts verlustig. Mit dem Versuch einer bewußten Einbeziehung des Proletariats in den revolutionären Prozeß geht die neue Hoffnung auf. Dies wird nun vor allem in dem glänzenden Beitrag dargelegt, den Bakunin unter dem Pseudonym Jules Elysard für die Jahrbücher mit dem Titel: „Die Reaktion in Deutschland“ 1842 liefert. „Andrerseits aber regen sich Erscheinungen um uns her, welche uns verkündigen, daß der Geist, dieser alte Maulwurf, sein unterirdisches Werk bereits vollbracht hat und daß er bald wieder erscheinen wird, um sein Gericht zu halten; es bilden sich überall, und besonders in Frankreich und England sozialistisch-religiöse

Vereine, welche, der gegenwärtigen politischen Welt ganz fremd, aus ganz neuen uns unbekannten Quellen ihr Leben schöpfen und sich im Stillen entwickeln und verbreiten. – Das Volk – die arme Klasse, welche ja ohne Zweifel die größte Mehrzahl der Menschheit bildet –, die Klasse, deren Rechte man schon theoretisch anerkannt hat, die aber bis jetzt noch durch ihre Geburt, durch ihre Verhältnisse zur Besitzlosigkeit und zur Unwissenheit, somit aber auch zu faktischer Sklaverei verurteilt ist, – diese Klasse, welche das eigentliche Volk bildet, nimmt überall eine drohende Stellung an und beginnt die im Verhältnisse zu ihr schwachen Reihen ihrer Feinde zu zählen und die wirkliche Vollführung ihrer von Allen schon zugestandnen Rechte zu fordern. – Alle Völker und alle Menschen sind von einer gewissen Ahnung erfüllt und Jeder, dessen Lebensorgane nur nicht gelähmt sind, sieht mit einer schauerlichen Erwartung der nahenden Zukunft entgegen, welche das erlösende Wort aussprechen wird. – In Rußland selbst, in diesem endlosen und schneebedeckten Reiche, das wir so wenig kennen und dem vielleicht eine große Zukunft bevorsteht, – in Rußland selbst sammeln sich dunkle, Gewitter verkündigende Wolken!“

Ist es kein Zweifel, daß die Jahrbücher schließlich auf eine revolutionäre Linie mit proletarischer Massenbasis einzuschwenken suchen, so erfährt in dieser letzten Etappe auch der Begriff der Revolution seine endgültige Fassung. Am 1. November 1841 heißt es bereits, unter Hinweis auf den „reißenden Fortschritt des Werkes der Zerstörung“, in einem anonymen Beitrag: „Niemand kann gegenwärtig noch läugnen, worauf es mit den neuesten Taten der Kritik abgesehen ist.“ Es sei dies kein Kampf gegen einzelne Bestimmungen, keine theologische Emeute, keine Revolte, – „es ist eine Revolution“. In Revolutionen aber „ist demjenigen nur immer der Sieg und die Oberherrschaft gewiß, der am weitesten geht und das negierende Prinzip am schärfsten und konsequentesten ausbildet“. In Revolutionen gilt der Grundsatz, daß man nicht weit genug gehen kann, und das Gesetz, daß derjenige unterliegt, der nicht so weit geht, als die Verneinung nur reichen kann. Die Gemäßigten sind die Opfer der Revolution, die neueste Kritik ist die revolutionäre Widerlegung der früheren; „Wer still steht, fällt, nur wer wagt, gewinnt.“ Am Beispiel der Theologiekritik wird der revolutionäre Prozeß anatomisiert. „Nur die erste Negation steht mit den alten Mächten unmittelbar im Kampf, die spätere hat für das Positive keine Handhabe mehr, sie ist sicher vor allen Angriffen, die von der Seite des Alten herkommen könnten – aus dem einfachen Grunde, weil sie an der früheren Verneinung ihren Gegner und mit diesem zu kämpfen hat.“ Wir müssen

hoffen, daß sich auf diese Weise die gefährlichste Kollision der Zeit lösen wird. „Die Führer der Revolution bekämpfen sich unter einander und die Geschichte zieht erst aus diesem Kampfe die Resultate, auf welche sie es von vornherein abgesehen hatte.“ Die Kritik der Revolution ist mit sich zerfallen, und es wird nicht mehr lange dauern, „so werden die Girondisten und der Berg in offenem Kampf auf Tod und Leben stehen“, aber „die Wahrheit kann durch den Kampf nur gewinnen“. Sprunghaft wird nun fortgeschritten. Die Ideologie der Freiheitskriege wird als „reaktionärer Idealismus“ abgetan, Reaktion und Revolution „steht die politische Gegenwart in Gesetz und Verfassung im Wege“; die Gegenwart wird entleert, ihre Möglichkeit beiseite geschoben, Vergangenheit und Zukunft kämpfen den Kampf miteinander, – „Aber die Zukunft ist unvermeidlich: die projizierte Vergangenheit ist nicht die wirkliche, es wird auch mit ihr das Neue“. Die Vergangenheit selbst, die reaktionäre Unterdrückung, die sie erneut herbeiführen soll, „ist Revolution und macht die Revolution“, die Gegensätze schlagen ineinander um. Man liest, daß die Historie „ein unendlich bewegtes Ding, eine ewige Revolution sei, gegen die der Vesuv mit all seinen Eruptionen eine langweilige Eintönigkeit ist“. Ein zeitliches Dasein, „welches keine Wahrheit mehr hat, und so schamlos ist, sich dennoch erhalten zu wollen“, muß „abgeschafft werden“. Am 29. Dezember 1841 schreibt Ruge, „daß die ungeheure Ausbreitung des Denkens vor sich geht; und die Welt wird das Wunder der Aufklärung in höherer Form wiederholen, sie wird Wunder tun im Denken: sie wird in Masse denken“. Das Geheimnis der Philosophie wird jetzt rücksichtslos ausgeplaudert, das neue Prinzip ist nicht mehr in Furcht, die Angst des Zeitalters, die Angst des isolierten Individuums wird mit ihm überwunden. „Denn es ist nicht mehr in der Form des einzelnen Menschen, der sich isoliert fühlt und darum sich fürchtet und äußerlich unterwirft. Erst die unendliche Ausbreitung hebt die falsche Stellung des Prinzips auf: es versteht sich erst selbst, wenn es sich überall wiederfindet und es fürchtet nicht mehr den Riß mit der Welt, wenn die Welt bereits von ihm erfüllt ist. Die Zeit ist jetzt.“

Die emphatische Sprache Ruges setzt auch den Auftakt für den letzten Jahrgang. Ruge argumentiert, daß die Worte „Partei, negativ, auflösend, revolutionär“ nichts anderes beinhalten, als den Denk- und Geschichtsprozeß und seine Stufen, der Probleme schafft und Partei macht, Probleme löst und Partei zerstört, seine vorherige Stufe negiert, um zur nächsten fortzuschreiten, und sich damit als revolutionäre Permanenz erweist. Zugleich macht Ruge seine eigenen Grenzen erkennbar. „Denn

wenn auch der Gott unserer Zukunft ein diesseitiger ist, so ist er doch der Geist und seine Tiefe.“ Bakunin jedoch geht weit darüber hinaus. Demokratie sei eine totale Umwandlung des Weltzustandes, es gibt keine Vermittlung, der Gegensatz „ist das innerste Wesen nicht nur aller bestimmten, besonderen Theorien, sondern der Theorie überhaupt“. So ist der Moment des Begreifens derselben auch ihre Vollendung, die Vollendung der Theorie aber „ist ihre Selbstauflösung in eine ursprüngliche und neue praktische Welt, in die wirkliche Gegenwart der Freiheit“. Von hier aus gewinnt die Philosophie der Revolution ihre endgültige Gestalt. „Das Positive und das Negative sind folglich nicht gleichberechtigt, wie die Vermittelnden es denken; – der Gegensatz ist kein Gleichgewicht, sondern ein Übergewicht des Negativen, welches der übergreifende Moment desselben ist; das Negative, als das bestimmende Leben des Positiven selbst, schließt in sich allein die Totalität des Gegensatzes ein und so ist es auch das absolut Berechtigte.“ Der Aufsatz schließt mit dem Satz: „Laßt uns also dem ewigen Geist vertrauen, der nur deshalb zerstört und vernichtet, weil er der unergründliche und ewig schaffende Quell alles Lebens ist. – Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust!“ Ganz unmißverständlich übersetzt Edgar Bauer die revolutionäre Theorie in ihre gedachte, praktische Konsequenz. „Es war also die rücksichtslose Dialektik der Geschichte selber, welche Ludwig XVI. dem Schaffot zuführte. Mit ihm sind Viele, Revolutionärs wie Reaktionärs, dieser Dialektik zum Opfer gefallen. Warum bedauert man jenes Eine Opfer so sehr, warum nicht alle andern, den Robespierre, den Danton, den Marat mit ihm? Doch der Geschichtsschreiber soll nicht bedauern, eben sowenig als die Geschichte bedauert. Sentimentalität ist in der Geschichte nicht angebracht, und der Geschichtsschreiber soll die Kraft haben, gelassen über das Schicksal von Tausenden dahinzugehen.“ Die Theorie des Reformismus, des „organischen Wachstums“, wird virulent verworfen. Es geht um die Betätigung der „totalen Negation“. Die Handlung des Verbrechens, konstatiert nun auch Ruge, tut „dem öffentlichen Willen Gewalt an“, der Wahnsinn „tut der Vernunft überhaupt Gewalt an“, Gegengewalt ist unabdingbar. Verbrechen und Wahnsinnigen bleibt die Vernunft fremd, die Anwendung der Vernunft auf sie muß notwendigerweise „Aufhebung ihrer Selbstbestimmung“ sein. Es ist die Gewalt der Vernunft, die die Stunde fordert. In gewaltsamen inneren Entwicklungen „findet allemal die totale Negation der ganzen Sphäre der Freiheit statt“. Jedes neue Prinzip, das die völlige Negation des alten Geistes enthält, „entzündet notwendig gewaltsame Kämpfe, denn die feindlichen Prinzipien sprechen sich gegen-

seitig die Vernunft ab, sobald sie ihre totale Differenz bemerken“. Wieder ist es Edgar Bauer, der die Sache auf die kürzeste Formel bringt. „Fürs Erste ist freilich der Mensch der Erlösung bedürftig; doch wie und wovon und durch wen? Der Mensch soll sich selber erlösen.“

Die spekulative Konsequenz, die aus der Hegelschen Dialektik gezogen wird, ist Radikalisierung des Begriffs. Obwohl nun der wachsende Widerspruch der Gesellschaft diese Radikalisierung antreibt, verbleibt sie doch innerhalb des Denkens; sie vermag sich dem Wirklichen trotz aller Versuche nicht zu vermitteln. Eine Analyse der Wirklichkeit, wie sie für die Organisation eines revolutionären Prozesses notwendig gewesen wäre, fehlt. Nur Ansätze einer solchen Analyse sind zu vermerken. Vergangenheit und Zukunft sind die Kategorien der Geschichte; die Gegenwart, das einzige Handlungsfeld, tritt demgegenüber zurück. Dennoch bestätigt der Zensurbescheid, mit dem die Jahrbücher verboten wurden, daß ihr Einfluß eine außergewöhnliche Stärke erreicht hatte. Das Verhältnis von Theorie und Praxis wird nun verschiedene Male in den Jahrbüchern zum Gegenstand der Untersuchung; es darf noch kurz darauf eingegangen werden. Zunächst heißt es im Hinblick auf Herwegh, dessen Poesie erhebliche Anstöße vermittelt: „Die Kunst stellt schon die Praxis der Idee dar.“ In der Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie Savignys, deren resignatorischer Charakter gegenüber der Geschichte festgehalten wird, liest man im Fortgang der Fragestellung: „Die Furcht vor dem Denken und vor der Besinnung über die Forderungen der Gegenwart hat die ‚Theorie‘ entseelt, sie schwebt wie ein irrender Schatten um die Grube des Odysseus; sie muß erst Blut und Leben aus dem Denken und aus der Gegenwart trinken, um hören zu können, was sie soll, und um zu reden, was man von ihr hören will.“ Die Spaltung zwischen Theorie und Praxis, heißt es gleichfalls 1841, „kann nur auf einer falschen Stellung der ersteren beruhen, und sie beruht wirklich darauf“. Wenn der Deutsche jedoch handeln soll, wird 1842 bemerkt, „träumt er; wenn er etwas tun will, so schreibt er ein Buch; wenn er sich über die Gegenwart erheben soll, so besteigt er ein Katheder; wenn er eine große Zukunft verlangt, so meint er ein neues System der Psychologie“. In Deutschland versuche man, Macht durch Bildung zu unterlaufen, durch ästhetische Erziehung. Jede andre Nation würde das mindestens komisch finden: bei uns idealistischen Deutschen ist das ganz in der Ordnung. „Der Deutsche fände seine süßesten Stunden in der Einsamkeit, und schreibt er auch keine Quartbände mehr aber eben diesen Gegenstand, so flüchtet er dahin doch immer aufs Neue, um sich selbst wieder zu finden“. Die Kritik an den zurückgebliebenen deut-

schen Verhältnissen und an der durch sie bewirkten Mentalität gewinnt gelegentlich eine solche Stärke, daß sie den Charakter der Handlungsunfähigkeit annimmt. Ist es doch der dürre Boden selbst, der die gewaltsame, abstrakte Theorie erzeugt, sie ist selber das Ergebnis eines erzwungenen Praxismangels, der Abwesenheit einer jeden Vermittlung. „Also auch Hegel ein Diplomat!“ –, schreibt Ruge am 11. August 1842, „O wir Deutsche sind nicht so täppisch als es scheint; ist doch auch sogar Kant, diese anima candida, ein Diplomat. Beide machen keine Opposition, sie begnügen sich damit, es zu sein. Ihre Systeme sind Systeme der Vernunft und der Freiheit mitten in der Unvernunft und Unfreiheit; und dieses Verhältnis wird verdeckt.“ Der Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis „gehört bis jetzt dem deutschen Geiste überhaupt an“. Die „Wendung der Theorie auf die Existenz“ fehle. Das deutsche Laster sei das Laster „der abstrakten Bewegung der Theorie in sich selbst“. Die französische Praxiserfahrung tritt nun immer stärker in den Vordergrund und setzt die Maßstäbe; unter dem Gesichtspunkt von Theorie und Praxis wird die revolutionäre französische Aktion zum Exempel. Da das deutsch-französische Verhältnis ein Hauptthema der Jahrbücher bildet, ist dieser Bezug höchst bedeutsam. „In der Tat, wann in der Geschichte hat sich das deutsche Volk als Volk und als großes Volk bewiesen? Gibt es irgend eine Periode, wo von dem deutschen Volke ein Anstoß ausgegangen, wo sich an den Namen Deutsch eine große Erinnerung knüpfte?“ Wir werden es nicht eher zu etwas bringen können, „als bis wir uns selbst, unser ganzes bisheriges Wesen verachten gelernt haben. Man sage uns doch nur irgend eine deutsche Tugend, die einen politischen, einen öffentlichen Charakter hat. Da kommt ihr zuerst mit der deutschen Biederkeit! Das ist eine Privattugend, eine Familientugend, und ihr werdet doch nicht so exklusiv sein wollen und diese ‚Tugend‘ irgend einem andern Volke absprechen. Dann mit der deutschen Treue. Wie man wohl auch an dem Pudel die Treue rühmt!“ Alle Ideen, die „jetzt in Deutschland eine nachhaltige Bewegung hervorbringen“, sind durch die große Revolution angestoßen worden; in Deutschland müsse dem französischen Geist ein „Tummelplatz“ eröffnet werden. Im Fortschreiten der revolutionären Kritik wird der anfänglich eher nationale, gelegentlich sogar chauvinistische Standort fast gänzlich aufgehoben und weicht einem Minderwertigkeitskomplex, der für die spätere deutsche Intelligenz vielfach charakteristisch bleibt. Eine gefährliche Entwicklung ist damit angezeigt. Zwar heißt es: „Die theoretische Vernunft führt notwendig zur praktischen“, doch wird bald hinzugefügt, daß Englands Größe aus den Parteikämpfen hervorgegangen sei, Frankreichs Größe

und Macht aus der Revolution. Deutschland bleibt ausgelassen. Endlich liest man bei Edgar Bauer: „Es gibt eigentlich nur zwei wahre Parteien; die eine steht ganz links, die andre ganz rechts.“ Nur die Extreme wissen, „was sie an der Revolution haben; denn sie haben ein Prinzip. Alles, was zwischen ihnen liegt, ist vom übel ... Sie werden Nichts oder sie werden Alles anerkennen“. Die moderne Freiheit ist das Ergebnis der Weltgeschichte. „Dies Bewußtsein über sich selber hat sich der Mensch im Laufe der Geschichte errungen.“ Er schüttelt alle Autorität ab. „Er hat vor Nichts mehr Respekt, als vor sich selbst.“ Damit hat der Mensch erst den Boden gewonnen, auf dem er handeln kann, „er hat den Anfang zu einer wahrhaft menschlichen Geschichte gefunden“. Die These, daß sich nur noch Extreme gegenüberstehen, reflektiert die wirkliche Situation Deutschlands, seinen Sprung aus dem Mittelalter in die moderne Welt, die Abwesenheit der Vermittlung durch eine geschichtsmächtige, bürgerliche Liberalität; noch vor 1848 wird hier Zukunft vorweggenommen, das deutsche Problem in seinen Bedingungen festgehalten. Evolution ist hier ausgeschlossen. Gerade an dieser Stelle ist die enge Verbindung zwischen den Jahrbüchern und dem Marxschen Frühwerk ganz augenfällig. Im Verhältnis von Theorie und Praxis zeigen die Jahrbücher eine wachsende Isolierung der radikalen Intelligenz; eben dies zeigt ihre Hilflosigkeit an. Der Publikumserfolg kann über den wirklichen Tatbestand nicht hinwegtäuschen. Theorie und Praxis sind weit auseinandergerückt; sie können nur durch einen totalen Akt zueinander finden.

Hiermit bricht die spezifische Thematik ab. Damit bleibt Vieles unberücksichtigt; die Jahrbücher sind ein Dokument universellen Charakters. Sie geben Aufschluß über die gesamte Problemlage ihrer Zeit im Sinne der Definition Ruges „als Bewegung in die Zukunft hinein“. Dazu gehört der weite Umkreis der philosophischen Analyse, die Auseinandersetzung mit Schopenhauer, Comte oder Kierkegaard; die Thematik bleibt nicht auf Hegel beschränkt. Die Rechtsphilosophie vor allem findet eine zentrale Berücksichtigung; hier bietet sich eine seltene Fundgrube. In der Literaturkritik, deren Anteil ungemein groß ist, wird vornehmlich der Roman als spezifisch bürgerliche Kunstform zum Gegenstand. Schon 1839 heißt es: „Der moderne Roman, wie er sich aus der Romantik des Mittelalters herausbildete, und an die Stelle des aufgelösten Rittertums trat, hat seine natürliche Basis in der bürgerlichen Gesellschaft; er füllte hier die Stelle des Epos nach der Seite des Selbstbewußtseins, und schloß durch die Selbständigkeit der individuellen Besonderheit die Form des Mythos aus“. Die historische Einordnung ist damit präzise umrissen; über den zeitgenössischen Roman wird die Of-

fenlegung der Gesellschaft hervorragend vollzogen. Allgemein politisch ist nicht nur das deutsch-französische Verhältnis stetiger Gegenstand der Jahrbücher, vielmehr wird die gesamte internationale Politik einbezogen. Rußland findet eine erhöhte Aufmerksamkeit; die Berichte über die Vereinigten Staaten geben erste, bedeutsame Hinweise auf das Wesen des amerikanischen Frühkapitalismus und seine Verbindung zur Gewalttätigkeit. Der Überwindung des Provinzialismus entspricht die Bedeutung, die Ruge dem Völkerrecht zu geben sucht. Hinzuweisen ist auf die besondere Berücksichtigung, die die Probleme des Bildungs- und Schulwesens finden; sie sind vom Verfasser im Zusammenhang mit den Jahrbüchern an anderer Stelle* im Detail untersucht worden. Hier werden frühzeitig bedeutsam Hintergründe aufgedeckt; es wird auf die ersten Anzeichen einer beginnenden Koalition zwischen Feudalismus und Bürgertum in der Auseinandersetzung um reale und humanistische Bildung verwiesen. Die Mitarbeiter, die während der Jahre häufig wechseln, was nicht zuletzt auf die zunehmend radikale Entwicklung der Jahrbücher zurückzuführen ist, repräsentieren den vornehmsten Teil der progressiven deutschen Intelligenz; eine Intelligenz, die im Anschluß an die klassische deutsche Philosophie und durch das Geschäft ihrer Aufarbeitung europäischen Rang für sich in Anspruch nehmen kann.

Nicht nur für die Aspekte des Bildungswesens war eine gesonderte Analyse notwendig; sie mußte für weitere Bereiche geleistet werden, um die Jahrbücher und die mit ihnen erkennbar werdenden Ausgangspunkte der späteren Geschichte für ein gegenwärtiges Problembewußtsein in Besitz zu nehmen. Dazu gehören ohne Zweifel auch jene kritischen Punkte, die nicht übersehen werden dürfen. Auch hier handelt es sich um Bereiche von erheblicher Konsequenz. Der zu Ende geführte Gedanke der bürgerlichen Revolution in Deutschland bleibt nicht frei von chauvinistischen Gesichtspunkten, die dem auftretenden Minderwertigkeitskomplex in keiner Weise entgegenstehen. Vor allem in der oftmals herabsetzenden Auseinandersetzung mit den slawischen Völkern, vornehmlich aber mit Rußland, werden düstere Züge erkennbar; von einem deutschen Weltberuf ist verschiedentlich die Rede. „Ein Volk“, heißt es 1841, „in dessen Brust ein neues weltgeschichtliches Prinzip aufgeht, wird, je bewußter es dieser Idee wird ... desto entschiedener moralischer Herr und Gebieter der übrigen Völker.“ Vergleichbare Bemerkungen finden sich des öfteren, gelegentlich auch ohne morali-

* Heinz-Joachim Heydorn: Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Frankfurt 1970; Bildungstheoretische Schriften, Band 2, Frankfurt 1979; Band 3 dieser Werkausgabe, 1995.

schen Zusatz. Die Verbindung von bürgerlicher Revolution und Nationalismus ist indes ein durchaus generelles, wenn auch höchst ambivalentes Phänomen, da sich der Nationalismus zu verselbständigen, von seiner progressiven Verbindung zu lösen sucht und in die Barbarei umschlägt. Die Verbindung von Revolution und Nationalismus setzt sich auch in den sozialistischen Revolutionen unseres Jahrhunderts vielfach fort. Ideologisch ist gerade in diesem Zusammenhang ein Staatsbegriff bedeutsam und ebenso kritisch zu untersuchen, der sich zwar als umfassendes menschliches Selbstbewußtsein setzt, ohne sich dabei jedoch strukturell aufzufüllen, ohne eine zu Ende geführte, sich in vielfachen Instanzen der Selbstbestimmung repräsentierende, radikal demokratische Basis zu enthalten. Der Staat, der die Gattung zum Ausdruck bringen will, bleibt damit abstrakt, wird zum Feind der Gattung. Er tritt als zentralisierte Bürokratie in den Widerspruch zu seinem eigenen Begriff. Überall hier sind Untersuchungsansätze von aktueller Relevanz; sie richten sich unmittelbar auf die Möglichkeit einer zukünftigen humanistischen Entwicklung. Schließlich bleibt ein besonderes Thema, dessen Durchführung gewiß nicht ohne historische Konsequenz geblieben ist. Bis zu Bauers berühmter „Judenfrage“ im Jahrgang 1842 weisen die Jahrbücher eine fast durchgehende, oftmals primitive, niederträchtige antisemitische Tendenz auf, so wenig dies in den Kontext zu passen scheint. Um nur ein Beispiel zu geben, das durch andere ersetzt werden könnte: 1840, den 11. Mai, liest man in einer Literaturkritik, daß am jüdischen Friedhof „die müden Schacherer von der Verfolgung ausruhn“; von judenfreundlichen Deutschen heißt es, „daß sie die Judengefühle bei sich zu Gast laden, um nur überhaupt Gefühle zu haben. Diese Judenlüge ist eine bedauernswürdige Armut des Geistes und der Interessen“. Schließlich: „Diesen Tollwurm der Jüdelei, dieses Faseln verrückter und gänzlich von Gott verlassener Modenarren sollte man als eine beschimpfende Lüge der Zeit überall mit unerbittlicher Schärfe ausrotten; statt dessen wimmelt die ganze Literatur von diesem Ungeziefer. Wie Heuschreckenschwärme verdunkeln sie die Sonne der wahren Freiheit, die wahrlich ernstere und wesentlichere Emanzipationen, als die von Moses und Levi zu treiben und zu zeitigen hat, nämlich die des deutschen Namens.“ Kein Zweifel, daß Bauers folgenreiche Schrift ein höheres Niveau repräsentiert, obwohl es auch hier an schlichtem Antisemitismus durchaus nicht mangelt; fataler ist die Theorie selbst, die Bauer entwickelt. Für die Emanzipation des Juden wird der Preis seiner Selbstaufgabe gefordert; für die Marxsche Behandlung des Themas ist diese Voraussetzung, trotz aller Kritik an Bauer, entscheidend gewor-

den. Hier werden historische Konsequenzen erkennbar, die sich keineswegs nur auf die Endlösung des deutschen Faschismus beschränken, sondern bestimmende ideologische Weichenstellungen ankünden. Totalitarismus und Antisemitismus fehlen in den Jahrbüchern eben so wenig wie der gewaltige Gedanke einer realen Befreiung der gesamten Menschheit. Sie sind eine Geburtsstätte von unübersehbarer Folge.

Am 24. Februar 1842 schreibt Ruge an Feuerbach: „Lieber Freund! Ihre Befürchtungen im vorletzten Briefe, daß Gewalt gegen die Philosophie gebraucht werden würde, sind eingetroffen.“ Die Jahrbücher wurden verboten, in der Begründung der Zensur heißt es, daß mit ihnen „alle sozialen Verhältnisse“ zu Grunde gingen. Es bleibt ein kurzer Ausblick auf die Schicksale der Männer, die an hervorragender Stelle die Jahrbücher prägten. „Es ist traurig“, heißt es noch am 17. Dezember 1842, anläßlich einer Besprechung von Gutzkows „Briefen aus Paris“, „daß in Frankreich die Greise nicht das Ehrwürdigste sind.“ Das Zitat ist Gutzkow selber entnommen, um an dieser Bemerkung die eigene Situation zu erhellen. „Daß aber in Deutschland Leute wie Hardenberg, Gentz, Görres, Schelling, Steffens und Leo auch nicht gern an ihre Vergangenheit erinnert waren und sind, daß die meisten ehemaligen Demagogen jetzt ins Gegenteil umschlagen, daß es ein junges Deutschland gab, zu dem Laube, Mundt und Gutzkow gehörten, welches recht artige Antecedentien aufweisen kann, darüber sagt Gutzkow kein Wort.“ Kein Zweifel, daß diese „in den meisten Fällen ein beschämender Spiegel sind, in dem man ein verlornes besseres Selbst zeigen könnte“. So war es mit dieser Generation, als ihr die deutsche Aussichtslosigkeit bewußt wurde. Es wurde nicht viel anders mit den Männern der Jahrbücher, obgleich sie ein höheres Bewußtsein, auch um ihre eigene, mögliche Zukunft, mit einbrachten. Bakunin war Russe, sein Lebenslauf ist bekannt. Feuerbach vollzog die letzten Konsequenzen der Jahrbücher gewiß nicht mit, er blieb, was er war, ein aufrichtiger bürgerlicher Liberaler, er gab das Beispiel eines würdigen Lebens. Herwegh, dessen indirekter Einfluß auf die Jahrbücher nicht gering ist und dessen Poesie zum dauernden Ansporn wurde, blieb unbestechlich und zog eine fast absolute Einsamkeit der Kapitulation in den Tagen nach 1871 vor. Er allein verband sich der kommenden Arbeiterbewegung. Strauss wird jedoch bereits zu einer fatalen Erscheinung, zum Eiferer des Reiches aus Blut und Eisen. Mit seinem „Neuen Glauben“ lieferte er dem Industriebürgertum des anhebenden Imperialismus jene materialistische Ideologie, die mit einem Gemisch von Evolution, Darwinismus und Religionsersatz die eigene

Fortschrittsthese atavistisch verkehrt. Dies mag ideologiegeschichtlich interessant bleiben; zur Person reicht die Bemerkung Nietzsches aus den „Vorarbeiten zu David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller“ im Frühjahr 1873: „Es ist tröstlich, wenn einer alt wird und sein literarisches Testament macht; man darf anfangen ihn zu vergessen und nicht mehr zu lesen – und das ist ein positiver Gewinn.“

Echtermeyer starb früh nach schwerem Leiden, kaum, daß die Jahrbücher ein Ende gefunden hatten. Der Weg Ruges, der als junger Mensch sechs Jahre in Festungs- und Untersuchungshaft verbracht hatte, führte zunächst zu Marx, mit dem er in Paris die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ herausgab. Nach eigenem Zeugnis wurde das Studium der Hegelschen Philosophie seine zentrale Lebenserfahrung, „ihr Widerspruch mit ihrem eigenen Prinzip“. 1848 finden wir Ruge im Frankfurter Parlament wieder, neben anderen Mitarbeitern seines Organs, 1849 führt sein Weg erneut nach Paris, von dort aus zu dauernder Emigration nach England, wo er sich in Brighton niederließ. Das Werk und der vorliegende Briefwechsel zeugen von einem ungewöhnlichen Lebensschicksal, dessen Produktivität jedoch langsam erlöscht. Der Ausgang ist auch hier trübe. Mit Marx kommt es bald zu einem tiefgreifenden sachlichen und persönlichen Zerwürfnis; er wird als „bornierter Apostel des ‚Heils‘ der absoluten Ökonomie“ bezeichnet, er werde „alle schlachten, die ihm, dem neuen Babeuf, den Weg vertreten“. Verständlich, daß sich der Weg auch von Bakunin trennt, den Ruge einmal enthusiastisch begrüßt hatte. Die wesentlichen Briefe, die über seine Trennung von der entschiedenen Linken berichten, stammen aus dem Dezember 1844 und sind in Paris geschrieben. Dennoch bleibt er zunächst eine souveräne Erscheinung, deren analytische Fähigkeit stets wieder überrascht. So heißt es in einem Brief an Moritz Fleischer vom 9. Juli 1844: „Ohne den Sturz des Patriotismus kann Deutschland nicht für die Freiheit gewonnen werden. Mit dem Patriotismus kann man es gegen jede Freiheit hetzen wie einen treuen Hund.“ In den England-Jahren löst die Erinnerung den Kampf um die Zukunft wachsend ab, das geistige Licht verbrennt schnell. 1866 und 1870 stellt sich Ruge hinter Preußen, nicht ganz ohne Kontinuität mit den eigenen Anfängen, aber unter Verlust jener wachen, unerbittlichen kritischen Fähigkeit, die ihn einmal ausgezeichnet hatte. Als Bismarck ihm im Jahre 1878 einen „Ehrensold“ von jährlich 3000 Reichsmark für seine nationalen Verdienste anträgt, nimmt der müde gewordene Mann mit demütiger Ergriffenheit an. „Außerdem ist die Creierung dieser Kategorie und die Anerkennung durch das Reichskanzeler-Amt, die in dem Ausdruck ‚Ehrensold‘ liegt, höchst schmeichelhaft für mich.“

Bedrückender noch ist das Ende der Gebrüder Bauer. Bruno vor allem bewegt sich sehr bald auf eine Position der absoluten Negierung, die kein positives gesellschaftliches Prinzip mehr aus sich zu entwickeln sucht, sondern solipsistisch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft verbleibt. Das Selbstbewußtsein, das es zu befreien gilt, wird zum individuellen Selbstbewußtsein, das sich schließlich zum Objekt seines intellektuellen Spiels macht, dessen Entleerung unvermeidbar ist. Mit der individualistischen Wendung findet Bauer zur bürgerlichen Gesellschaft zurück, aber er hält ihre Negation unter ihrer eigenen Bedingung nicht aus. Es fehlte ihm die Konsequenz Stirners, um mit einer solchen Stellung über die bürgerliche Gesellschaft zugleich hinauszuweisen, die Bereitschaft zum Untergang, wie sie Nietzsche oder Kierkegaard auf sich nahmen. Er wurde keine Tragödie, die Zukunft aufdeckt. Die Dialektik des individuellen Selbstbewußtseins wird von allen handlungsrelevanten Bezügen gelöst, auch von der Notwendigkeit, sich selber zu Ende zu leben. Die Kritik, die ihrer stetigen Selbstaufhebung unterliegt, rückt Geist und Masse in einen unversöhnlichen Gegensatz, versteht Masse als Produkt der gesellschaftlichen Destruktion. Auch die bürgerliche Revolution wird damit zur Selbsttäuschung, der Kommunismus beantwortet die Frage nach dem Menschen „durch den gesellschaftlichen, gemeinsamen Tod“. Bauer wird zur Verzerrung des „Protestantischen Prinzips“, das eine anarchistische Konsequenz ursprungshaft in sich birgt. Der Übertritt zur politischen Reaktion erscheint damit notwendig; als Redakteur des Wagenerschen „Staats- und Gesellschaftslexikons“ wird Bauer zu einer ideologischen Instanz des Konservatismus, schließlich, durch seine letzten politischen Arbeiten, zum Verfechter des Imperialismus mit offen faschistoiden Zügen. Es bleibt die Bedeutung seiner theologischen Kritik, die Albert Schweitzer umfassend gewürdigt hat. Edgar Bauer geht einen vergleichbaren Weg. Seit 1870 findet man ihn gemeinsam mit dem streng konservativen Bischof Koopmann als Herausgeber der „Kirchlichen Blätter“. Die ultralinke Position schlägt auch hier in die ultrareaktionäre um. In der Tat, die ursprüngliche Position war schwer auszuhalten, ohne die Hoffnung auf baldige Verwirklichung; die Existenz, die sich der Wirklichkeit nicht vermitteln kann, bleibt abstrakt. Abstraktheit kann aber auch Zukunft enthalten, den von der Geschichte erst zu erfüllenden Begriff.

Das Schicksal dieser Menschen ist Teil einer Entwicklung, in der sie moralisch unterliegen. Die Jahrbücher jedoch bleiben, in allen ihren Widersprüchen, ein Dokument von internationalem Rang; mit ungeheurem Zugriff wird die These der Zukunft aufgewiesen.

1840 heißt es, daß alle wahre Philosophie destruktiv sei. Es ist die Destruierung des Zeitalters, mit der Humanität freigelegt, eine zu Grunde liegende Angst überwunden wird. Hatte die Romantik den Geist in die Natur zurückgeholt, so holt Feuerbach die Natur in den Geist, um ihr Bewußtsein zu geben, sie zu ihrer Bestimmung zu führen. Der Geist wird vor seinem Untergang gerettet; eine reale Überwindung des Widerspruchs von Geist und Natur kündigt sich an. Die Natur wird aus ihrer traumlosen Nacht geborgen, der Geist hält auf, Opfer zu sein. Am zerrissenen Bewußtsein wird seine Möglichkeit neu entdeckt. Die Feuerbachsche Position greift auf den Empirismus der Aufklärung zurück, aber sie vermag sich dem geschichtlichen Prozeß nicht zu verbinden, sie verbleibt in diesem Sinne im 18. Jahrhundert. Es ist wichtig, die methodischen Schritte noch einmal zu rekonstruieren. Der Begriff der Revolution, der in der Verhüllung der Hegelschen Dialektik entdeckt wird, wird zunächst über sich selbst zu Ende geführt, ohne hinreichende Verbindung mit der gesellschaftlichen Praxis. Er erreicht mit Bakunin seine äußerste Möglichkeit. Die Versuche, dem revolutionären Moment eine empirische Basis zu geben, sind augenfällig, aber sie reichen nicht zu; sie können nicht zureichen, da die Theorie der Revolution schließlich weit über die Wirklichkeit hinausgreift. Verschiedene Tendenzen kommen dabei in Betracht, die sich nur mühsam vermitteln lassen; so distanziert sich Ruge 1842 in einem Brief an Moritz Fleischer mit großer Schärfe von Bruno Bauer, weil dieser den Staat „im Begriff“ auflösen wolle, dazu das Eigentum und die Familie. Er distanziert sich von der totalen Negation. Dennoch finden die entscheidenden Thesen zueinander. Edgar Bauers Selbstschöpfung des Menschen, die sich als Ziel der Revolution setzt, enthält keinen Widerspruch zu Feuerbachs Universalität; diese bezeichnet vielmehr nur den Inhalt, eine volle Wiederherstellung des menschlichen Wesens nach überwundener Klassenherrschaft. Die Folgerung wird in dieser Form jedoch erst von Marx gezogen; die Genese des Marxschen Frühwerks ist ohne die Jahrbücher undenkbar. In der Tat gelingt es erst Marx, der dialektischen Kategorie der Geschichte eine feste empirische Basis zu geben, das empirische Subjekt voll herauszuarbeiten, Hegel und die französische Aufklärung miteinander zu verbinden. Doch wäre es falsch, die Jahrbücher ausschließlich im Hinblick auf Marx zu verstehen. Marx ist kein Abschluß, so wenig ein Weg an ihm vorbei führt. Der Begriff der Revolution, den die Jahrbücher zu Ende hin entwickeln, versteht sich als Permanenz. Damit wird auf eine Zukunft verwiesen, die noch jenseits aller erfahrbaren Geschichte lag. Die permanente Revolution wird erst möglich mit der permanenten Re-

volutionierung der technischen Basis der Gesellschaft, mit der unaufhaltsamen, forttreibenden Revolution der Produktivkräfte. Erst damit wird sie zur geschichtlichen Notwendigkeit, wird sie aus dem Schattenreich der Idee entlassen. Mit der Absolutsetzung des revolutionären Prozesses gewinnen die Jahrbücher eine weit über sie hinaus weisende Zielsetzung, sie werden zum Geburtsbett des Umsturzes in der modernen Welt. Die Unabgeschlossenheit, mit der der Prozeß gesetzt wird, seine Offenheit für alle zukünftige Geschichte weist in dieser Form über Marx hinaus, der Charakter der Spekulation wird durch die Geschichte eingeholt; was Spekulation war, wird nun Notwendigkeit. Die permanente Revolution des Bewußtseins ist das notwendige Pendant zur permanenten Revolution der Materie, falls der Mensch seiner habhaft werden will. Die Jahrbücher lassen eine erste Zellbildung erkennen. Sie schließen den Widerspruch zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit im Sinne seiner fortdauernden revolutionären Überwindung. 1838, im ersten Jahrgang, heißt es über die Hegelsche Philosophie: „Man vernimmt die Kunde, es sei ein neues Land entdeckt worden. Die ungefähre Lage, die ungefähre Beschaffenheit wird angedeutet. Aber es vergeht geraume Zeit, ohne daß uns eine Einsicht in das Innere des Weltteils gegeben wird, bis endlich die Beschreibung eines gründlichen Reisenden das hochgespannte Verlangen befriedigt.“ In groben Umrissen wird eine Karte gezeichnet, ihr Inhalt ist die zukünftige Geschichte. Tiefe des Widerspruchs und der Möglichkeit können erst heute erfahren werden. Auf sie wird verwiesen, unzulänglich, erratisch, mit der Gewalt der Hellsicht, mit Blitzen aus einem verhüllten Himmel.

Frankfurt, Hamburg, Juli 1971

13. Mitleid und Erkenntnis im Werk Arthur Schopenhauers (1972)

Die Studie, die hier dargebracht wird, weicht von dem strengeren Herkommen der Wissenschaft ab. Sie enthält einen subjektiven Charakter, der auf den eigenen Ursprung zurückweist, auf erste, entscheidende Erfahrungen. Der Anlaß mag dies rechtfertigen, ist doch auch das Lebenswerk Arthur Hübschers auf eine höchst persönliche Weise mit der Sachwaltung des Schopenhauerschen Erbes verknüpft.

Schopenhauer war die frühe, schmerzlich beglückende Erfahrung der Philosophie in einem Alter, in dem sich die Welt erstmals öffnet, mit ihren Widersprüchen unwiderruflich in das Bewußtsein tritt. Es geschah dies in einer Umwelt, in der die Zeugnisse der überlieferten Kultur fast erdrückten, sich mit der Gewalt ihrer Geschichte auf den Atem legten und dennoch die Zeichen ihres Versinkens schon deutlich erkennbar machten; unter der sichtbaren Schrift war eine andere, die den Verfall anzeigte. Schopenhauer war es, der diese dunklere Schrift entzifferte, aus ihr das Verborgene hob, zum ersten Male nun auch eine Antwort auf die Frage nach dem Tod gab, die doch in allem war. Die Konturen der Dinge erschienen auf ihrem Hintergrund; ihre Vergänglichkeit wurde nah, wie nie wieder bis zu den verkürzten Tagen, in denen sich die Nähe des Todes von selber ankündet. Aber eben diese frühe Todesgewißheit, wie sie mit der ersten, bewußten Öffnung auf das Leben hin erfahren wird, auf seine verzehrende, ewige, unaufhörliche Bewegtheit, wurde durch Schopenhauer zum Musageten der Philosophie. Ihre Selbstergründung über das Dementi des Todes, auf die Schopenhauer mit dem platonischen Sokrates hinweist, gab nun der Lebenswelt einen eigentümlichen Sinn, eine Notwendigkeit ihres Untergangs nach aller Blüte und überreicher Entfaltung. So heißt es 1813 – und es steht dies in dem von Arthur Hübscher vorzüglich edierten ersten Band des handschriftlichen Nachlasses zu lesen: „Wenn man das Moralische, Asketische, von allem Irdischen sich losreißende – mit einem Wort die Freiheit im Menschen vergleicht mit dem Gebunden-sein an Naturgesetze der Tiere; so liegt der Vergleich nah, daß die sämtliche, lange, abgestufte Reihe der Tiere, den unreifen, mehr oder minder festsitzenden und Säfte saugenden Früchten des Baums gleiche, der Mensch aber den reifen, die auf dem Punkt der höchsten Vollendung sich von selbst

ablösen.“¹ Dieser Augenblick schien für die überlieferte Kultur gekommen, die im kurzen Licht ihres Unterganges noch einmal ihre unsägliche Faszination wiederholte, aber unter den Erdstößen, die das Ende der Weimarer Republik und eine kommende Barbarei anzeigten. Ein wüster Übergang zu beispiellosen und noch ganz unübersehbaren gesellschaftlichen Veränderungen wurde erkennbar. So war es diese erste Lektüre, die unwiderstehlich ergriff, den Zerfall deutete, sich dem Lesen einer späten Poesie und Prosa verband, Schnitzler, Hofmannsthal, Baudelaire, dem Frühwerk Thomas Manns. Der in das Selbstbewußtsein geholte Tod enthielt dabei zwei stets wieder aufeinander hinweisende und einander bedingende, nie ganz voneinander gelöste Momente; eine innere Erfahrung, deren Inhalt nun erst verständlich wurde, den Hinweis auf ein Dunkles in uns selber, und einen anderen, der Helligkeit war, Licht griechischer Landschaft, eine Welt des geöffneten Auges, die sich der Welt des geschlossenen verband. Damit erst wurde eine unendliche ästhetische Beglückung in Besitz genommen, ein Residuum in der Wildnis, die Gestalt eines Traumes, der nun begreifbar wurde – „we are such stuff as dreams are made off“ –, eine Beglückung, mit der sich die Erkenntnis von ihrer Verhaftung losriß, sie überwältigte. In diesem platonischen Moment blieb die Schönheit aufbewahrt, die doch untergehen mußte, gewann sie eine eigene Ewigkeit in der Überwindung des Schicksals, eine eigene Weise überzeitlichen Schweigens. In uns war Widerspruch, doch blieb dies nun nicht allein, dunkel, sinnlos an sich selber tragend, sondern es gewann jene ästhetische Unverlierbarkeit, mit der es sich als Grund der Idee auswies, zum Zeichen einer Aristokratie wurde, die alle Grenzen hinter sich gelassen hat, alle dumpfen und haßtragenden Bindungen. Leiden und Bewußtsein gingen somit eine erste, entscheidende Verbindung miteinander ein. Dies eben vermittelte Schopenhauer, nicht ohne jene Ausnahmeerfahrung, mit der sich die Einsamkeit rechtfertigt, um ihre eigenen, tiefen Konflikte aushalten zu können, aber doch ganz ohne Menschenverachtung. Er zeigte vielmehr die Spur des Menschen an, wies darauf hin, ihn zu suchen, in einer untergegangenen Stimme seiner Geschichte, an irgendeinem Platze der Welt. Es war dieses sein geistiges Weltbürgertum, das eine Grundlage schuf, um der kommenden Geistfeindlichkeit zu widerstehen. So war er Erzieher, als den ihn Nietzsche begriff, Geburtshelfer für den eigenen Weg. In einer seiner frühen Aufzeichnungen heißt es bereits, daß man Philosoph nur

1 Schopenhauer, Arthur: Manuskripte 1813. In: Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß in 5 Bänden, hrsg. von Arthur Hübscher, Frankfurt am Main 1966 ff. (in der Folge gekennzeichnet als Hübscher, 1966 ff.), Band I, S. 39/40.

durch eine Perplexität wird, die Plato als Staunen bezeichnet. Schopenhauer rief dieses Erstaunen hervor. Er gab die ersten Instrumente an die Hand, um die Wirklichkeit zu bewältigen, ließ alle Dinge in neuem Lichte erscheinen, trug das Dunkle in das Bewußtsein, aber er hielt nicht an sich selber fest, um den also Gehaltenen erst unter schmerzlichen Brüchen wieder freizugeben. Er suchte keinen Denker aus zweiter Hand zu machen. Mit Schopenhauer begann vielmehr die Reise in eine unbekannte Zukunft. Dies mag widersprüchlich erscheinen, da doch auch seine Philosophie den Anspruch auf Wahrheit erhebt, auf die Bejahung ihrer Inhalte. Aber mit diesem Anspruch war da ein anderes, das sich unüberhörbar geltend machte: eine Aufforderung, den eigenen Weg zu gehen, Unbedingtheit zu suchen, *vitam impendere vero*. Hier wurde man für die eigene Sache bestimmt und für sie ausgerüstet. Dies will zusammengekommen sein, um die Wirkung Schopenhauers zu begreifen, die weiter geht, als es einzelne Gesichtspunkte dartun; Schopenhauer ging in das Leben ein. Retrospektiv erst kann man eine solche Wirkung in ihrem annähernden Umfang bestimmen, ohne damit zu Ende zu kommen. Gewiß war Schopenhauer nur Glied in einer Kette, wenn auch das erste Glied, es mußte die notwendige Auseinandersetzung folgen, um der Erkenntnis des Wirklichen genüge zu tun, um unsere eigene Bedingung zu begreifen; es folgten Nietzsche und Kierkegaard, Hegel und Marx, in der Suche nach neuen Ausgängen. Die Welt in der wir handeln müssen, meldete sich an, ohne Alternativen zu lassen, ohne Zeit für Meditation, sie war voller Notzeichen des Menschen. So soll noch einmal, in einer erinnernden Wiederholung, das Verhältnis von Mitleid und Erkenntnis im Schopenhauerschen Werk mit wenigen Strichen dargelegt werden, um Vergangenes lebendig zu machen und um an neuer Einsicht reicher zu werden. Es geht auch um Schopenhauers Anrecht. Es geht um sein Anrecht auf einen bleibenden Platz in der Geschichte als einer der großen Repräsentanten bürgerlicher Humanität. Selbstverständlich ist eben heute nichts, da die Verbindung zu unserer eigenen Überlieferung im Zeichen eines blinden Positivismus unaufhörlich verfällt.

Der Ausgangspunkt soll kurz angerissen werden. Die Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie führt auch hier zu einem neuen, eigenen Entwurf. Für die gesamte Periode wird Kant zum Ausgangspunkt. Es sind zwei große Ansätze, die ausschlaggebend werden und über den Begriff der Freiheit einander verbunden sind: Das Ding an sich, leer und sprachlos, wird zum Geburtsbett einer neuen und unabsehbar folgenreichen Metaphysik, in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ vornehmlich wird das System der

Geschichtsdiagnostik früh angerissen. Für Schopenhauer bleibt eben diese Geschichte wesenlos: „Die Zeit kann uns weder helfen noch schaden: denn sie ist ein unendliches Nichts.“² Der wirkliche Inhalt der Welt wird für Schopenhauer nicht über die Geschichte entfaltet, ihre Wahrheit ist nicht das Ergebnis eines Prozesses, sondern sie ist unmittelbar und ewig vorhanden. Die Frage nach der Freiheit, nach dem *mundus noumenon*, wird erfahrbar in uns selber zurückverlegt. Der Mensch ist somit bereits in seiner Endgültigkeit gewärtig, wie er dies auch für Kierkegaard ist, den anderen, großen und verlassenen Antipoden Hegels; sein wahres Totum kommt nicht erst zum Vorschein, wenn sich der Geist am Ende seiner Geschichte zurücknimmt. Geschichte ist unaufhörliche Wiederholung des Gleichen. Dennoch wird auch für Schopenhauer die Frage nach dem Menschen unter eine Bedingung gesetzt, die Entfremdung, wenngleich in einem begrifflich ganz unterschiedlichen Sinne, anzeigt; über dem Willen, der sich selber verzehrt, lastet die Traurigkeit der Jahrhunderte. Zugleich wird eine konkrete Welt offenbar. Mit dem anhebenden Industriezeitalter, der Revolutionierung der Produktivkräfte, wird eine Welt gekennzeichnet, deren Innerlichkeit der Mord ist. Es ist ein blinder Wille, den Schopenhauer im Ding an sich antrifft, in einer Höhle, in die kein Licht fällt. So wird der Wille schon früh im Kantischen Werk erspürt –; im Notizheft „Gegen Kant“ (1817), in dem sich diese Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie niederschlägt, liest man: „Hätte K das Ding an sich bloß erschlossen, wie er vorgibt, und zwar mit einem ganz gesetzwidrigen Schluß: wie wäre er darauf gekommen es, sobald er näher daran herangeht, sogleich als Wille, als freien, in der Welt nur in Erscheinungen sich kund gebenden Willen zu erkennen? Vielmehr hat er, sooft er vom Ding an sich sprach, undeutlich immer schon den Willen gedacht.“³ Hier, in den Vorarbeiten zum Hauptwerk, ist der Ausgang der Willensphilosophie erkennbar, wie sie für ein Zeitalter bestimmend wird, als Ausdruck seiner Selbstqual und Selbstzerstörung. Dieser Wille verleugnet das rationale *Movens*, das für die überlieferte Philosophie im Anschluß an die Antike bestimmend blieb, als Hinweis auf künftige Möglichkeit. Nimmt man die Geschichte der Philosophie nicht nur als eine Geschichte verselbständigter Ideen, so wird mit der Willensphilosophie ein Bruch erkennbar, der Untergang eines Bestandes, an den sich die Hoffnung auf Aufstieg knüpfte. Der irrationale Wille spiegelt wirkliche Irrationalität, wuchernde Vernunft-

2 a.a.O., Manuskripte 1814, S. 120.

3 a.a.O., Studienhefte 1811–1818, Gegen Kant, Band 2, S. 420.

losigkeit bei wachsender technischer Beherrschung der Natur, triebhafte Entfesselung, existentielle Spaltung. Wie im gesamten Werk Arthur Schopenhauers, so ist auch hier die Genese des Denkens auf erste Eindrücke zurückführbar, die für immer aufbewahrt bleiben; die Frühreife ist außerordentlich, die Anzeichen des Genies überwältigen. „Sonntag, den 8. April“ – es ist das Jahr 1804 – und man liest über die Galeerensklaven von Toulon, die zum Sinnbild einer durch den Willen verzehrten Welt werden: „denn während ihrer Sklaverei werden sie ganz wie Lasttiere behandelt: es ist schrecklich, wenn man es bedenkt, daß das Leben dieser elenden Galeerensklaven, was viel sagen will, ganz freudenlos ist“; der Sklave kommt in die Welt zurück, in der er tot war – „keiner will den zu sich nehmen, der von der Galeere kommt“.⁴ Er muß zum zweiten Mal ein Verbrecher werden. Die Bilder der frühen französischen Reise werden tief eingesenkt, als ewige Wiederholung des Geschundenseins, als Vergänglichkeit, die das Werk des Menschen überwuchert und fortnimmt. Der Wille erscheint als Verhängtsein; dies ist seine Unabänderlichkeit, seine tiefe Angst, seine Nähe zum Tragischen. 1814 wird die Verlorenheit des Tieres unter diesem Gesichtspunkt gefaßt. „Warum flieht ein Tier, zittert und fürchtet sich? – Weil es lauter Wille zum Leben ist, weiß daß es sterben muß und Zeit gewinnen möchte!“⁵ Introspektiv erfahren wir dies alle, lehrt Schopenhauer, je dumpfer wir es jedoch erfahren, um so unabänderlicher erfahren wir es, um so ausgelieferter sind wir. Der Egoismus ist ungeheuer, er bewegt die Welt als Wille zum Leben, in dem sich die Kreatur verschlingt; durch das, was wir tun, erfahren wir was wir sind, *operari sequitur esse*. Die Bilder sind furchterregend, traumatisch, zeigen eine Realität an, die letztlich nur durch Gewalt in Grenzen gehalten wird. „Wir haben also im Staat das Mittel kennen gelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht.“⁶ Die Nähe zu Hobbes, dessen Werke zum festen Bestand seiner Bibliothek gehörten, ist unübersehbar. Der Konservatismus Schopenhauers richtet sich daher auf eine Legitimität, die den Einbruch der Selbstvernichtung verhindern soll, die Angst vor dem Schlachthof wird zum ausschlaggebenden Motiv. Staatliche Gewalt

4 Schopenhauer, Arthur: Reisetagebücher aus den Jahren 1803–1804, hrsg. von Charlotte von Gwinner, Leipzig 1923, S. 155 f.

5 Schopenhauer, Arthur: Manuskripte 1814. In: Hübscher, 1966 ff, Band 1, S. 178.

6 Schopenhauer, Arthur: Bei erreichter Selbsterkenntnis Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. In: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in 6 Bänden, hrsg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1891 (in der Folge gekennzeichnet als Frauenstädt, Leipzig 1891), Zweiter Band: Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1, S. 413.

stellt die mühsam errichtete Grenze gegenüber dem Chaos dar. Es geht nicht um Privilegien, die für den aufklärerischen Sinn des Philosophen nicht in Betracht kommen, vielmehr um jene Menschenkenntnis, die Schopenhauer mit den großen und von ihm geliebten französischen Moralisten verbindet, um eine illusionslose Erkenntnis des Menschen, die sich als Aufklärung versteht, als Aufhebung einer idealistischen Täuschung.

Die nur eben gebändigte Welt wird einem unerhörten Realismus unterworfen. Dies unterscheidet Schopenhauer von den späteren, vornehmlich englischen Vertretern eines biologischen Voluntarismus, der sich selber als Evolution mißversteht, als unabgebrochene Glücksperspektive. Dennoch sind auch bei Schopenhauer in der Aseitität des Willens durchaus verschiedene Momente enthalten, die sich erst der Erkenntnis öffnen, erst mit ihrer Verselbständigung gegenüber dem bloßen Sein offen gelegt werden können. Die Darlegung des Willensprinzips erfolgt durchaus mit den Mitteln eines naturwissenschaftlichen Empirismus, die Schopenhauer mit Souveränität zu nutzen verstand; diese Komponente seines Philosophierens ist oft unterschätzt worden, sie ist für den methodischen Ansatz von außerordentlicher Bedeutung. Die intime Vertrautheit mit der Entwicklung der englischen Naturwissenschaft vor allem bleibt über das ganze Leben nachweisbar. Dem metaphysischen Entwurf steht somit eine empirische Methodologie durchaus gleichberechtigt gegenüber. Diese erstreckt sich jedoch nicht nur auf die Beobachtung der Natur und das Verarbeiten ihrer Ergebnisse; die Zeugnisse der inneren Erfahrung des Menschen werden auf gleiche Weise gesammelt, verglichen und als Teil eines gesamten Prozesses der Naturerkenntnis begriffen. Auch die literarische Analyse besitzt somit jenen charakteristisch empirischen Ansatz, der sie den Naturphänomenen verbindet, sie von innen her erfaßt. Die Verbindung ergibt sich aus der Sache; in der Schrift „Über den Willen in der Natur“ wird dies in der Analyse des animalischen Magnetismus und der Magie eigentümlich deutlich. Es wird der Versuch gemacht, der Natur gleichsam von innen her habhaft zu werden, die naturwissenschaftliche Erkenntnis durch einen inneren Befund des Menschen zu ergänzen. Alles rein Spekulative bleibt Schopenhauer fremd. Man liest, indem er eine alte Spur verfolgt, „daß es außer der äußern, den nexum physicum begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt, noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher, von einem Punkt der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne,

durch einen *nexum metaphysicum*“; wie es „im somnambulen Hellsehn, eine Aufhebung der individuellen Isolation der Erkenntnis gibt, es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des Willens geben könne“.⁷ Wir seien nicht nur fähig, kausal, als *natura naturata*, zu wirken, sondern auch als *natura naturans*. Das frühe Zeugnis des inneren Befundes muß sich noch magisch verkleiden, der Mensch kann sich zunächst nur als Andeutung fassen, er hat es noch nicht gelernt, „die Spekulation auf die geheimnisvollen Tiefen seines eigenen Innern zu richten; sondern er suchte Alles außer sich“, konnte es noch nicht wagen, den Willen, den er in sich selbst fand, „zum Herrn der Natur zu machen“.⁸ In dieser magischen Versetzung wird der Wille zuerst zur Selbsterfahrung, und Schopenhauer erkennt sehr wohl, daß es einer ganzen Geschichte bedurfte, bis sich der Mensch wahrhaft zum Gegenstand werden kann. Bedeutsamer ist es, daß sich der Wille als Wille zur Herrschaft aufgräbt, mit der ersten, folgenreichen naturwissenschaftlichen Erkenntnis, daß er sich als Machttrieb faßt. *Natura naturans*, der *nexus metaphysicus* enthält aber zugleich eine andere Möglichkeit, in der alle Macht untergeht. Mit ihr wird die Einheit des Menschseins als Einheit aller Kreatur aufgedeckt. Dies wird zum entscheidenden Thema. Es wird zum Thema in einer Zeit, in der der Nationalismus zur beherrschenden Ideologie zu werden beginnt, eine weltweite imperialistische Auseinandersetzung anhebt, die Internationalität einer gemeinsamen geistigen Überlieferung der Verwüstung anheimzufallen droht. Bei Schopenhauer gewinnt die Welt des Geistes jedoch an dieser Grenzscheide den Charakter uneingeschränkter Menschlichkeit. Der Ausgangspunkt ist die Erkenntnis der Identität des eigenen Wesens mit dem Wesen aller Dinge. Die Einheit des Menschseins wird erfahren als Einssein in menschlicher Bedrängung. Der Wille zur Herrschaft wird als ewige Leidensverhängung erkannt. Die Arbeit gilt nun dem Aufspüren aller jener Dokumente in der Geschichte des menschlichen Geistes, in denen eine gleiche Selbsterfahrung offenbar wird, eine zweite Spur wird verfolgt, die neben der bekannten einhergeht, aber verwitterter ist und kaum beachtet ward. „Nichts kann überraschender sein“, wird im 2. Band der „Welt als Wille und Vorstellung“ festgestellt, „als die Übereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller unter einander, bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand

7 Schopenhauer, Arthur: *Animalischer Magnetismus und Magie*. In: Frauenstädt, Leipzig 1891, *Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik*, Vierter Band, S. 111.

8 a.a.O., S. 115.

ihrer innern Erfahrung vortragen“.⁹ Höchst gewissenhaft, mit der ganzen Akribie, die ihm zu eigen war, werden die Belege gesammelt. Auf außerordentliche Weise wird die Welt umfaßt. Die europäische Mystik erfährt eine neue Interpretation, die ihr ein bisher unbekanntes Gewicht gibt und sie in den Standort des Naturforschers einbezieht; in ihr spricht sich diese innere Erfahrung am ungebrochensten aus, die Erfahrung des Willens und eines Versuches, ihn absterben zu lassen. Scotus Eriugena, Tauler, die Deutsche Theologie und Jakob Böhme nehmen ihren Platz ein wie die Madame Guyon, eine verschüttete Welt von Erlebnissen kommt an den Tag. Dies geschieht eben nicht im Zusammenhang mit einer Spekulation, die sich des Irrationalen bedient, sondern unter dem Auge des Forschers, der die Natur ergründet. Eine Gewißheit wird angezeigt, mit der sich die Grenze zwischen den Menschen aufhebt, sich die leidende Kreatur in allem wiedererkennt. „Alle wahre und reine Liebe hingegen, ja selbst alle freie Gerechtigkeit, geht schon aus der Durchschauung des principii individuationis hervor, welche, wenn sie in voller Kraft eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlösung herbeiführt.“¹⁰ Dies wird aufgefunden, in freudig erfahrener Bestätigung. In der „Deutschen Theologie“, heißt es im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“, steht geschrieben: „In der wahren Liebe bleibt weder Ich, noch Mich, Mein, Mir, Du, Dein.“¹¹ Der ganze ethische Bestand wird auf die kürzeste Formulierung gebracht, und so schreibt Schopenhauer am 11.3.1852 an seinen Schüler Julius Frauenstädt: „Die Übereinstimmung mit meiner Philosophie ist wundervoll.“ Für den Einsamen war dies das tiefste Glück; auf der unbewohnten Insel wurde die Spur des Menschen gefunden. Je mehr er verloren war, die immer gebrechlicher werdende Autonomie des bürgerlichen Ich bis in die letzte Konsequenz hinein lebte, um so größer war seine Bereitschaft, dieses Ich an die Menschheit zurückzugeben, in einen grenzenlosen Bestand. Was seine Erkenntnis auf ihren wahrhaften Höhepunkt führt, sie zu einer Leistung von bleibender Repräsentanz erhebt, ist die absolute Souveränität, mit der Schopenhauer alle Grenzen hinter sich läßt. Mit ihm verläßt die Philosophie in einer bisher unbekannten Weise die Grenzen ihrer europäischen Tradition und wendet sich der Welt zu. Dies geschieht eben in einem beinahe absoluten Gegensatz zur Tendenz seines Zeitalters, das nunmehr

9 Schopenhauer, Arthur: Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben. In: Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, hrsg. v. Julius Frauenstädt, 2 Bände, Leipzig 1873 (in der Folge gekennzeichnet als Frauenstädt, Leipzig 1873), Zweiter Band, S. 704.

10 a.a.O., Band 1, S. 470 f.

11 a.a.O., Band 2, S. 705.

selbst in Europa immer unüberwindbarere Grenzen aufrichtet, die überkommene geistige Einheit zerstört. Mit seiner menschheitlichen Kommunikation gibt Schopenhauer ein Beispiel, dessen wirkliche Bedeutung erst heute erkannt werden mag. Seine geistige Welt war die ganze Welt. Seine innere Freiheit ist gewaltig, er ragt wie ein Leuchtturm aus seiner Zeit. Die Philosophie des Orients, der Chinesen, vor allem aber der Inder ist bei ihm zu Hause wie nur an irgendeiner Stätte ihrer Überlieferung, ist selbstverständlicher Umgang geworden. Buddha spricht: „Meine Schüler verwerfen den Gedanken, dies bin Ich oder dies ist Mein.“ Es war die gleiche Wahrheit wie jene, die in der Deutschen Theologie stand. Was nun Schopenhauers Leben in einer universellen Kultur der Menschheit ausmacht, ist dort am eindrucksvollsten bezeugt, wo ihm die Erkenntnis ganz fremder Völker zum wertvollsten Besitz seines eigenen Daseins wird. Universalität versteht sich hier nicht als Normsetzung eines Erdteils für alle anderen – und wir sind heute kaum über diese Voraussetzung hinausgelangt –, sondern als beglückendes Geben und Nehmen. Er lebte eine Humanität, die auch heute noch fern ist. Am Bestande der Schopenhauerschen Bibliothek, die seine intimste Lebenssphäre spiegelt, gewinnt dies auch für den Zeitgenossen eine ganz unmittelbare Gegenwart, in den „Parerga und Paralipomena“ wird im Urteil über das Oupnek’hat, die Übersetzung der Upanishaden, eine Stimme von tiefer Ergriffenheit hörbar. „Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein“.¹²

Man muß die Zusammenhänge genau registrieren, damit der Begriff des Mitleids bei Schopenhauer seine volle Bedeutung gewinnt. Mitleid begreift sich aus einer unmittelbaren Erfahrung, die wir in uns selber machen; es ist dies eine Erfahrung, die Schopenhauer als Menschheitsphänomen darlegt. Wir selbst entdecken uns auf dem Grunde der Welt. Formal wird die moralische Handlung durch die Abwesenheit einer egoistischen Motivation bestimmt; ihr Inhalt beruht auf der Unteilbarkeit des Weltganzen. Im ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“ wird die Fragestellung in eindrucksvoller Weise zusammengeschürzt: „Wer also bis zu der besagten Erkenntnis gelangt ist, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das An-Sich aller Erscheinung ist, die über Andere verhängte und die selbsterfahrene Qual, das Böse und das

12 Schopenhauer, Arthur: Einiges zur Sanskritliteratur. In: Frauenstädt, Leipzig 1891, Sechster Band, S. 427 (Parerga und Paralipomena, 2. Band).

Übel, immer nur jenes eine und selbe Wesen treffen; wenn gleich die Erscheinungen, in welchen das Eine und das Andere sich darstellt, als ganz verschiedene Individuen dastehn und sogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt sind. Er sieht ein, daß die Verschiedenheit zwischen Dem, der das Leiden verhängt, und dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist und nicht das Ding an sich trifft, welches der in beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntnis getäuscht, sich selbst verkennt, in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein suchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und so, im heftigen Drange, die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt, dergestalt, durch das Medium der Individuation, den Widerstreit mit sich selbst offenbarend, welchen er in seinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte sind Eines.“¹³ Die Qual, in die wir eingebunden sind, macht Mörder und Ermordete gleich, verweist beide auf einen Ursprung. Im Kampf aller gegen alle sind alle Opfer. Schopenhauer, so wird stets wieder nachgesprochen, habe den Willen nur verneint, in dem sich die anhebende Irrationalität einer kommenden Verfassung niedergeschlagen habe. Eine solche Aussage trifft jedoch nur den zweiten Halbsatz. In die Verneinung des Willens ist eine Bejahung eingeschlossen, die sich der leidenden Kreatur grenzenlos zuwendet. Die Resignation entstammt der Erkenntnis der Unaufhebbarkeit. Im Willen wird das Movens eines neuen Zeitalters begriffen, das auf ungebundene Entfesselung von Herrschaft gerichtet ist, auf die grenzenlose Entfaltung der Triebkräfte, in denen die alten Bewußtseinskulturen untergehen; aber in diesem gleichen Willen begreift sich die Menschheit als Opfer. Wir werden auf den gemeinsamen Ursprung verwiesen. Im Rückgriff auf die Mystik, die ihn erhellt, erkennt sich der Mensch in allen Menschen; es ist dieser Rückbezug, auf den Gustav Landauer, einer der einsamsten Denker des neueren Sozialismus, seine Menschheitsgemeinde gründete. Nimmt man die Bedingungen hinzu, unter denen sich Schopenhauers Leben vollzog, unter denen es seine Selbstgewißheit behaupten mußte, bis endlich die Mauer durchbrochen wurde, die es umgab, dann wird erst die volle Souveränität seines ethischen Standpunkts deutlich. Der große Mensch macht das Leiden der anderen zu seinem eigenen. „Offenbar“, wie es in der Preisschrift „Über die Grundlage der Moral“ heißt, „nur dadurch, daß jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird; ganz so wie

13 Schopenhauer, Arthur: Bei erreichter Selbsterkenntnis Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. In: Frauenstädt, Leipzig 1873, Erster Band, S. 418/419.

sonst ich selbst es bin.“¹⁴ Aus dieser Auffassung geht nach Schopenhauer alle Gerechtigkeit hervor; mit ihr hält der Mensch in der Unaufhebbarkeit an sich selber fest. Es geht darum, sich von dem Selbstvorwurf, „die Ursache fremder Leiden zu sein, frei zu erhalten“, das eigene Teil zu tragen, „um nicht das eines Andern zu verdoppeln“. Im Mitleid wird das fremde Leiden „an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv“; daß ich den Andern „aus seiner Not und Bedrängnis gerissen, ihn von seinem Leiden befreit wissen will: und nichts darüber und nichts daneben!“ Die Agape erscheint in ihrer reinsten Form. „Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewissermaßen identifiziert habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei“; daß ich „in ihm leide“, obgleich „seine Haut meine Nerven nicht einschließt“.¹⁵ Wie sehr dies auch konkret gemeint ist, die verpflichtende Stellungnahme zu den geschichtlichen Ereignissen einschließt, dafür gibt es genügend Beispiele. Im Zeitalter eines fortschreitenden Kolonialismus, mit dem eine Vernichtung von bisher unbekanntem Ausmaß beginnt, verteidigt Schopenhauer die Rechte der gedemütigten Völker, den Reichtum ihrer Zivilisation eben so sehr wie ihren Anspruch auf Leben gegenüber einer bluttriefenden europäischen Geschichte. Dies wird unmißverständlich dargelegt, mit den „zahlreichen Religionskriegen, den unverantwortlichen Kreuzzügen, in der Ausrottung eines großen Teils der Ureinwohner Amerikas und Bevölkerung dieses Weltteils mit aus Afrika herangeschleppten, ohne Recht, ohne einen Schein des Rechts, ihren Familien, ihrem Vaterlande, ihrem Weltteil entrissenen und zu endloser Zuchthausarbeit verdamnten Negerklaven“.¹⁶ So sprachen in der Tat nicht viele. Der universelle Charakter der Menschlichkeit, der sich über alle Vorurteile hinwegsetzt, nimmt auch das Tier in seinen Schutz, weil es dem gleichen Archäus, dem gleichen inneren Wesen verbunden ist. Die Güte des Herzens besteht in einem „tief gefühlten, universellen Mitleid mit Allem, was Leben hat“.¹⁷ Hier gibt es keinen Umweg des Geistes, der über Massengräber führt. Ohne die Dimension zu berühren, mit der Hegels Bedeutung verstanden sein will, darf doch behauptet werden, daß der wirkliche, leidende Mensch in seinem System keine Stelle hat, keinen persönlichen Anspruch besitzt; daß er sich in eine abstrakte Nomenklatur auflöst.

14 Schopenhauer, Arthur: Aufstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder. In: Frauenstädt, Leipzig 1891, Vierter Band, S. 208.

15 a.a.O., Die Tugend der Menschenliebe, S. 227 ff.

16 a.a.O., Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral, S. 234.

17 a.a.O., Vom ethischen Unterschiede der Charaktere, S. 253.

Ohne die Stimme dieses wirklichen, leidenden Menschen jedoch wird der Begriff menschenfeindlich. Schopenhauer hält an diesem Menschen fest; dies bleibt ein unersetzlicher Beitrag.

„Reines Subjekt des Erkennens werden, heißt, sich selbst loswerden.“¹⁸ Wird dem Intellekt in dieser Philosophie, die einen voluntaristischen Ausgang setzt, nur eine sekundäre Rolle zugewiesen, so bedarf doch eben dies einer sorgfältigen Differenzierung. Es stimmt nur im Hinblick auf die einleitende, generelle These. Zunächst argumentiert auch Schopenhauer: Mensch und Tier unterscheiden sich allein im Sekundären, „im Intellekt, im Grad der Erkenntniskraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen abstrakter Erkenntnis, genannt Vernunft, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwicklung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Teiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach“.¹⁹ Die physiologische Definition ist dabei durchaus charakteristisch, sie kennzeichnet auch hier die naturwissenschaftlich-empirische Komponente, den Ursprung in einer aufklärerischen Überlieferung, die die Ergebnisse des französischen 18. Jahrhunderts einschließt. Ist dem Intellekt im Gesamtsystem seine Stelle angewiesen, so gewinnt er doch eine Möglichkeit der Verselbständigung, über die sich menschliche Qualität erst erweist, „weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält: daher die unzähligen, geistigen und körperlichen Leiden des Menschen das Mitleid viel stärker in Anspruch nehmen, als der allein körperliche und selbst da dumpfere Schmerz des Tieres“.²⁰ Eben hier wird eine entscheidende Differenz erkennbar, Leidensfähigkeit und Bewußtsein sind einander auf das engste verbunden, erst mit der höchsten Form des Bewußtseins gewinnt sich das Leiden in Wahrheit selber. Das Bewußtsein, die Brücke zwischen Innen- und Außenwelt, gewinnt eine eigene Dimension. Erst mit ihm gibt es Aussicht auf Erlösung; erst über das Verhältnis von Leiden und Bewußtsein vermag der Mensch seine Möglichkeit zu ermessen. Am deutlichsten wird dies dort, wo eine äußerste Möglichkeit auftritt: am Genie. Genie ist Ausdruck höchster Bewußtheit, die sich in der Zerrissenheit erhält. Zwar bleibt auch eine romantische Faszination, mit der die Produktivität in einen unterbewußten Schöpfungsprozeß verdrängt und der Intuition verbunden wird, die das principium individuationis zurücknimmt, die Trennung von Ich und Du verfallen läßt. Doch

18 a.a.O., Zur Metaphysik des Schönen, Sechster Band: Parerga und Paralipomena, 2. Band, S. 448.

19 a.a.O., Die beiden Grundprobleme der Ethik, Vierter Band II, S. 240 f. (Grundlage der Moral).

20 a.a.O., S. 253.

werden gerade an der moralischen und der ästhetischen Ausnahmeerscheinung Bedingungen aufgewiesen, denen ein durchaus prinzipieller Charakter zukommt und die sich der Aufschließbarkeit nicht entziehen. „Das Leiden“, heißt es 1818, „ist Bedingung zur Wirksamkeit des Genius“.²¹ Genie ist die höchste Form des Menschentums, die einer höchsten Form der Erkenntnis verbunden bleibt. In den vorbereitenden Niederschriften zum Hauptwerk liest man: „Zwischen Genie und Heiligkeit ist eigentlich folgendes Verhältnis. – Beide haben die Erkenntnis der Idee des Lebens gemein: dem Heiligen wird sie zum Quietiv des Willens, den er aufgibt; sie ist ihm also Mittel zum Zweck, folglich untergeordnet und er bleibt nicht bei ihr stehn. Das Genie aber wiederholt die erkannte Idee des Lebens in der Kunst, bleibt also bei ihr stehn.“²² Der Gartenrose gleicht das Genie, der wilden Rose der Heilige. Entscheidend ist hier nicht das Detail, sondern die enge, erkenntnishafte Beziehung, die zwischen einer vollkommenen Moral und der ästhetischen Produktion aufgewiesen wird, übrigens durchaus in Übereinstimmung mit einem bedeutenden Aspekt der Tradition. In beiden Fällen wird eine Verbindung von Leiden und Erkenntnis zur ausschlaggebenden Voraussetzung; sie werden aufeinander hingewiesen. Das große Bewußtsein und die große Leidensfähigkeit sind einander verschwistert, zeugen Eros und Agape. Das Bewußtsein, nur „Brücke zwischen Innenwelt und Außenwelt, welche sonst durch eine bodenlose Kluft getrennt blieben“, ²³ gewinnt als Organ der Erkenntnis eine eigene Selbständigkeit, löst sich von seiner voluntaristischen Instrumentalisierung, vom Grunde des Willens gleichsam ab, indem es ihn selber zum Gegenstand macht. Die unerbittliche Notwendigkeit wird durch die Erkenntnis überwunden; das Leiden ist die schöpferische Kraft, mit der es zugleich seine Überwindung findet. Die „Güte des Herzens“, liest man in der Preisschrift über die „Grundlage der Moral“, besteht in einem tief gefühlten, universellen Mitleid mit allem, was Leben hat, zunächst aber mit dem Menschen, „weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält“.²⁴ Hier wird eine menschliche Qualität *sui generis* erkennbar; der Mensch allein vermag sich selbst zu erkennen und das gesamte Universum in diese Erkenntnis einzubeziehen. Er allein vermag einen Akt der Identität zu vollziehen, eine erlösende Formel zu finden; „tat

21 Schopenhauer, Arthur: Manuskripte 1817. In: Hübscher, Frankfurt 1966 ff., Band 1, S. 488.
22 a.a.O., S. 477.

23 Schopenhauer, Arthur: Die beiden Grundprobleme der Ethik behandelt in zwei akademischen Preisschriften. I. Über die Freiheit des menschlichen Willens, In: Frauenstädt, Leipzig 1891, Vierter Band, S. 18.

24 a.a.O., II. Über die Grundlage der Moral. Vom ethischen Unterschiede der Charaktere, S. 253.

twam asi“ (Dies bist du)²⁵, welche mit Hindeutung auf das Lebende, sei es Mensch oder Tier, ausgesprochen wird. „Nur der Mensch vermag die Idee zum Gegenstand seines Erkennens zu machen, um damit des Glücks inmitten seiner Verkettung teilhaftig zu werden, eines Glückes, das ihn zugleich an die Welt zurückgibt. Moralische und ästhetische Existenz sind in gleicher Weise umfaßt. In der „Welt als Wille und Vorstellung“ wird die Thematik vollkommen umrissen. „Die Erkenntnis überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivierung, als eine bloße $\iota\epsilon\tau\alpha\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\varsigma$, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes.“ Der Mensch aber gewinnt, auf seiner höchsten Stufe, die er mit dem Preis des bewußtesten Leidens begleichen muß, eine Möglichkeit, die Erkenntnis ihrem Knechtstum zu entziehen, so daß sie „ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehen kann“, als „bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht“. Über die freigewordene Erkenntnis wird jene Selbstaufhebung des Willens nahe, „welche das letzte Ziel, ja, das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlösung von der Welt ist“.²⁶

Es darf diesem Zusammenhang, in dem sich platonische und religiöse Elemente auf eigentümliche Weise verbinden, ästhetische Leidbefreiung und das Verlangen, das Trost der Welt sucht, noch einmal nachgegangen werden. Der ästhetische Geniebegriff wird in der Dresdner Niederschrift des Jahres 1817 mit der ganzen eigentümlichen Schönheit einer frühen Überwältigung formuliert. „Der Genuß alles Schönen, der Trost, den die Kunst gewährt, der Enthusiasmus des Künstlers, der ihn die Mühen des Lebens vergessen macht, dieser eine Vorzug des Genius vor den Andern, welcher ihn für sein größeres Leiden und die öde Einsamkeit unter einem heterogenen Geschlecht entschädigt – dies Alles beruht darauf, daß (wie sich uns weiterhin zeigen wird) das an Sich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst teils jämmerlich ein stetes Leiden und teils schrecklich ist, dasselbe hingegen als Vorstellung, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, frei von Qual ein bedeutendes Schauspiel gewährt: diese rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derselben in irgend einer Kunst ist das Element des Künstlers: ihn fesselt die Betrachtung des Schauspiels der Objektivierung des Willens: bei demselben bleibt er stehn, wird nicht müde es zu betrachten

25 a.a.O., S. 271.

26 Schopenhauer, Arthur: Die Objektivierung des Willens. In: Frauenstädt, Leipzig 1891, Zweiter Band, S. 181/182.

und darstellend zu wiederholen und trägt derweilen selbst die Kosten der Aufführung jenes Schauspiels, d. h. ist ja selbst der Wille der sich also objektiviert, und in stetem Leiden bleibt. Jene reine wahre und tiefe Erkenntnis des Wesens der Welt wird ihm nun Zweck an sich.“²⁷ Der platonisch-antike Charakter wird ganz offenbar, wenn es in der gleichen Zeitperiode heißt: „Der Egoismus ist so sehr die Form der Erscheinung des Willens zum Leben, daß, wo der Egoismus aufgehört hat, auch dieser Wille nicht mehr ist, sondern Erlösung durch den Sieg der Erkenntnis“²⁸, schließlich: „Das willenslose Erkennen allein ist Befreiung vom Leiden des Lebens für die Zeit: ist allein der schmerzlose Zustand Epikurs.“²⁹ Die Erkenntnis, das Medium der Motive – „auf dieser schmalen Linie nun schwebt die Welt als Vorstellung“ –, ein Ephemerer, das nirgends als in Gehirnen vorhanden sein kann; so wenig wie die Träume, als welche, für die Zeit ihrer Dauer, eben so dastehn“,³⁰ diese Erkenntnis gewinnt noch einmal eine eigene, unvergleichliche Mächtigkeit. Sie ist „klares Weltauge“, sieht das unendlich Vereinzelte in seiner wahren Einheit; „dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis.“³¹ In der Welt der Vorstellung, die ihrer Verwandtschaft zum Traum nie entrückt, macht sich das Leiden der Welt von sich selber frei, gewinnt der mundus phänomenon im Bild der Idee eine letzte Herrschaft über die heranspülende Gier, indem er sie erkennt. Dem Raube des Lebens tiefer abgerungen als je zuvor, erhält der ἀβύσσος ἐκείνη den Glanz einer neuplatonischen Schönheit, erficht die Erkenntnis ihren späten Sieg über das Dunkel, darf sie es vergessen.

Eben in dieser Vollendung, in der sich die Individualität endgültig gewinnt und zugleich aufhebt, ist auch das Wesen der moralischen Genialität zu suchen. Auch der Heilige wird durch das Leid getrieben, es wird ihm zum Gegenstand, zur Bedingung seiner Fähigkeit, die Scheidewand zwischen Ich und Du zu öffnen. „Weil alles Leiden, indem es

27 Schopenhauer, Arthur: Manuskripte 1817. In: Hübscher, Frankfurt 1966 ff., Band 1, S. 477, Anmerkung.

28 a.a.O., S. 435.

29 a.a.O., S. 477.

30 Schopenhauer, Arthur: Pflanzen-Physiologie. In: Frauenstädt, Leipzig 1891, Vierter Band, Über den Willen in der Natur, S. 71.

31 Schopenhauer, Arthur: Die Platonische Idee: Das Objekt der Kunst. In: Frauenstädt, Leipzig 1873, Erster Band, S. 210/211.

eine Mortifikation und Aufforderung zur Resignation ist, der Möglichkeit nach, eine heilende Kraft hat.“³² Die Liebe des Heiligen schließt erst dann ihre Fülle ein, wenn das principium individuationis durchschaut, das Blendwerk der Maya erkannt ist. Heiligkeit geht aus dem Quietiv des Willens hervor, „welches die Erkenntnis seines innern Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit ist, die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen.“³³ Die Tugenden entstehen aus dem Innewerden der Identität der Wesen. Daher die Freundlichkeit des Heiligen: er fühlt sich allen verwandt, nimmt unmittelbar Teil an allen, setzt mit Zuversicht eine gleiche Teilnahme voraus. „Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Innern.“³⁴ Auch hier also „stellt sich die Forderung einer Metaphysik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene.“³⁵ Der Heilige und der Künstler, Agape und Eros, verstehen sich somit in tiefer Verwandtschaft, als gemeinsame, erkenntnishafte Schöpfung des Leidens. Daher wird auch die Ethik, in ihrer gültigen Form, zu einer Leistung der Erkenntnis, die sich über das Leiden vermittelt, so sehr uns das Substrat der Erscheinung, unser inneres Wesen an sich, das Wollende und Erkennende selbst, unzugänglich bleiben. Wie sehr nun das ethische Handeln, wenn es nicht Ausdruck einer zufälligen Bewegtheit bleiben soll, an den Erkenntnisprozeß gebunden ist, wird auch in anderem Kontext gewärtig. Weinen sei „Mitleid mit sich selbst“, das auf seinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Alles Mitleid sei in diesem Sinne Mitleid mit uns selber, da wir alle aus gleichem Stoff sind, „und also durch einen weiten Umweg immer doch wieder über uns selbst weinen“. Im Lose einer Menschheit, „welche der Endlichkeit anheimgefallen ist“³⁶, erblicken wir unser eigenes. Auch hier geht es darum, den „weiten Umweg“ zu erkennen, nicht bei uns stehen zu bleiben, letzter Zusammenhänge gewärtig zu werden. Die Macht der Vorstellung gewinnt dort ihre absolute Herrschaft, wo wir durch die historische Zeit von uns selbst getrennt sind. Am Schlusse des achten Gesangs der Odyssee bricht Odysseus, der, worauf Schopenhauer hinweist, doch niemals weinend dargestellt worden sei, in Tränen aus, als der Sänger des Phäakenkönigs sein eigenes, versunkenes Leben besingt. Nicht seine elende Gegenwart läßt Odysseus weinen, sondern das Bild dieser Gegenwart wird

32 a.a.O., Bejahung und Verneinung des Willens, S. 468.

33 a.a.O., S. 470.

34 Schopenhauer, Arthur: Metaphysische Grundlage. In: Frauenstädt, Leipzig 1891, Vierter Band, S. 272.

35 a.a.O., Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens, S. 261.

36 Schopenhauer, Arthur: Bejahung und Verneinung des Willens. In: Frauenstädt, Leipzig 1873, Erster Band, S. 446.

über die Imagination erzeugt, durch den Widerspruch, den die Vorstellung hervorruft. Die historische Zeit, die dem Tod verfällt, ruft die Vorstellung zurück, an der sich die Gegenwart erkennt. Es ist die Vorstellung, über die sich unsere flüchtige Existenz erzeugt, die ansonsten im Dunkel bliebe. „Da der Gegenstand großen geistigen Schmerzes“, heißt es 1814, „doch immer nur im Gedächtnis liegt (deshalb auch die Tiere desselben nicht fähig sind, da sie nur in der Gegenwart leben), so erklärt es sich, wie aus solchem Schmerz Wahnsinn wird (King Lear, Ophelia etc.), indem der Mensch im Übermaß der Qual gleichsam das Gedächtnis von sich wirft und so im Wahnsinn Erleichterung findet.“³⁷ Die Vorstellung wird somit zu einer eigenen Größe; mit ihr versteht der Mensch sich selbst und das Universum, kann er sich aushalten, weiß er schließlich um den Tod, welcher „der eigentliche inspirierende Genius“ ist, vermag er die Drohung des Todes in Schöpfungstum zu übersetzen. An der Frage nach dem Tod gewinnt Schopenhauer nun sein bewegendstes Wort, tief eingebettet, wie sie nunmehr in das Ganze erscheint, in die Macht der Vorstellung und ihre Unterwerfung unter die Zeit; seit den Stoikern gibt es keine souveränere Aussage. Im Schatten des Todes versteht sich der Mensch, wird er seiner selbst erst teilhaftig. „Der, welcher in allen Andern, ja in Allem, was Leben hat, sein eigenes Wesen sich selbst erblickte, dessen Dasein daher mit dem Dasein alles Lebenden zusammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Teil seines Daseins: er besteht fort in allen Andern, in welchen er ja sein Wesen und sein Selbst stets erkannt und geliebt hat, und die Täuschung verschwindet, welche sein Bewußtsein von dem der Übrigen trennte.“³⁸

Mit der Bedeutung, die die Frage nach dem Tode gewinnt, leitet Schopenhauer die Geschichte eines späten europäischen Selbstverständnisses ein. Das Kapitel „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich“ stellt einen Höhepunkt der Philosophiegeschichte dar, sofern Philosophie auch meint, daß man Leben mit ihr begründen kann. Es ist dies ihr Anspruch seit Heraklit. Der Tod verfällt bei Schopenhauer aber noch nicht der Auflösung; antike Autarkie wird vielmehr noch einmal gegenwärtig, Freiheit, wie sie Erkenntnis gewährt, der Geist Senecas und des Epiktet, der Geist Marc Aurels. War der Genius der Idee und des Mitleids aus der Erkenntnis eines gemeinsamen Ursprungs geboren, so wird die Erkenntnis des Todes selber zum Genius, weil sie die Tore öffnet. Wir philosophieren in ihrem Schatten.

37 Schopenhauer, Arthur: Manuskripte 1814. In: Hübscher, Frankfurt 1966 ff., Band 1, S. 146 ff.

38 Schopenhauer, Arthur: Metaphysische Grundlage. In: Frauenstädt, Leipzig 1891, Vierter Band II, S. 273.

Von der fuga mortis ist der Schrecken gezeichnet, den die Erkenntnis überwunden hat. „Der Tod (man entschuldige die Wiederholung des Gleichnisses) gleicht dem Untergange der Sonne, die nur scheinbar von der Nacht verschlungen wird, wirklich aber, selbst Quelle alles Lichtes, ohne Unterlaß brennt, neuen Welten neue Tage bringt, allezeit im Aufgange und allezeit im Niedergange. Anfang und Ende trifft nur das Individuum, mittelst der Zeit“.³⁹ So ist es unumstößlich gewiß, daß das Nichtsein nach dem Tode nicht verschieden sein kann von dem Nichtsein vor der Geburt, folglich auch nicht beklagenswerter. „Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir noch nicht waren.“⁴⁰ Mit dem Wehen der Geburt und der Sterbestunde sind die Konstanten angezeigt, zwischen denen sich eine flüchtige Welt bewegt, die Objektivation des Willens, aber der Erkennende weiß, daß wir unvertilgbar sind, *sentimus*, *experimurque nos aeternos esse*, wie Spinoza sagt. Nur das Bewußtsein endet; „Es ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat.“⁴¹ Für sie allein gibt es ein endgültiges Dementi. „Hier also tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. – Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und genießt es als ein geschenktes: aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind ein Wesen.“⁴² Der Tod wird für den Erkennenden zur Befreiung, er befreit uns von einer Art Verirrung, welcher die Natur anheimgefallen ist, er ist eine *restitutio in integrum*. Der Traum endet, das Schauspiel. „*Pardon's the word to all*“, wie Schopenhauer mit Shakespeares „*Cymbeline*“ sagt, dem romantischen Shakespeare, der die Widersprüche im Entrückten versöhnt. Das letzte Wort ist Versöhnung, in dem sich die Nichtigkeit erkennt. In seiner Untersuchung „Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus“ bemerkt Isaac Jacob Schmidt, daß das Nirvana „gänzliche Befreiung von der Materie und von der Wiedergeburt in derselben, und Vereinigung mit der Gottheit“ sei.⁴³ Schopenhauer

39 Schopenhauer, Arthur: Bejahung und Verneinung des Willens. In: Frauenstädt, Leipzig 1891, Band 2, S. 433.

40 Schopenhauer, Arthur: Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich. In: Frauenstädt, Leipzig 1891, Dritter Band, S. 533.

41 a.a.O., S. 572.

42 a.a.O., S. 577.

43 Schopenhauer, Arthur: *Orientalia*: /1088/-/1212/. In: Hübscher, Frankfurt 1966 ff., Band V/1191/, S. 347.

streicht die letzten Worte. Er setzt: „Nichts“. „Nichts“ ist das ganze Bewußtsein, platonische Idee, Mitleid mit aller Kreatur, die Vorstellung, mit der sich der Mensch ergründet, nur er sich ergründen kann, die grenzenlose Welt seiner Bilder zum Eigentum macht, indem er sie erkennt. „Nichts“ ist alles, Meeresgrund des Seins.

Die Studie, die ein eigenes Erinnern zum Ziel hatte, hat sich unbeachtet von diesem Ziel entfernt. Ganz gegenwärtig ist wieder geworden, was Schopenhauer, in nunmehr fortgeschrittenem Leben, bedeutet, auf welche Weise er weiterführt. Die entscheidende Hilfe drückt sich wie je über den Versuch einer eigenen Existenzbewahrung aus. Nietzsche hat es unvergleichlich ausgedrückt: „Er weiß so gut als jeder kleine Mensch, wie man das Leben leicht nehmen kann und wie weich das Bett ist, in welches er sich strecken könnte, wenn er mit sich und seinen Mitmenschen artig und gewöhnlich umginge: sind doch alle Ordnungen des Menschen darauf eingerichtet, daß das Leben in einer fortgesetzten Zerstreuung der Gedanken nicht gespürt werde. Warum will er so stark das Gegenteil, nämlich gerade das Leben spüren, das heißt am Leben leiden? Weil er merkt, daß man ihn um sich selbst betrügen will“.⁴⁴ Die Zwiesprache mit Schopenhauer dauert an; jenseits wechselnder Fragestellung bleibt das persönliche Wort, das uns zuspricht, gleichsam unter vier Augen. Schopenhauer hilft, die zerbrechliche Selbstbehauptung zu stützen; an der Schwelle des Alters sucht er uns mit dem Tod zu versöhnen, indem er die Nacht des Bewußtseins freundlicher macht. Auch in Zeiten, in denen sein Werk gleichsam ruht, geht ein Gespräch weiter, je mehr unsere Freiheit von wachsendem Verfall bedroht ist. Um noch einmal mit Nietzsche über Schopenhauer zu reden: „Wo es mächtige Gesellschaften, Regierungen, Religionen, öffentliche Meinungen gegeben hat, kurz wo je eine Tyrannei war, da hat sie den einsamen Philosophen gehaßt.“⁴⁵ Schopenhauer war einsam; er ist überall dort, wo auch noch heute die Frage nach der Selbstverständigung gestellt wird. „Was macht den Philosophen?“ heißt es 1814 – „Der Mut, keine Frage auf dem Herzen zu behalten.“⁴⁶ Es ist in diesem Sinne, daß sich das Zwiegespräch fortsetzt, die historische Zeit mißachtet. Es bleibt jener stetig erneuerte Eindruck, den Julius Bahnsen anläßlich seines ersten Besuches bei Schopenhauer im Jahre 1856 festgehalten hat: „Mir war dabei zumute

44 Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück. Schopenhauer als Erzieher (1874). In: Nietzsche, Friedrich: Gesammelte Werke in 23 Bänden, München 1922 ff., Band VII, S. 77.

45 a.a.O., S. 55.

46 Schopenhauer, Arthur: Manuskripte 1814. In: Hübscher, Frankfurt 1966 ff., Band I, S. 126.

wie im Vorzimmer eines Weltpotentaten“, und: „ich zog von dannen mit dem Bewußtsein, nicht nur einen Genius des Denkens, sondern auch einen Charakter echter Erhabenheit von Angesicht zu Angesicht gesehen zu haben.“⁴⁷ Es mag dies eben nur einen subjektiven Charakter besitzen, doch ist es viel. Es hilft, nicht aufzugeben.

Die erratische Größe Schopenhauers besteht aber nicht nur darin, daß sich mit ihr philosophische Existenz auf ungewöhnliche Weise dartut. Der objektive Charakter des Werks reflektiert die Geschichte des Denkens. Thomas Mann hat dies in seinem Schopenhauer-Essay vorzüglich formuliert. „Schopenhauer faßt vieles zusammen, seine Lehre birgt viele Elemente: idealistische, naturphilosophische, ja pantheistische: und daß seine Persönlichkeit stark genug ist, diese Elemente, wie eben auch das Klassische und Romantische, zu binden, sie zu etwas ganz Neuem und Einmaligem zusammenzuschmelzen, so daß von Eklektizismus nicht im entferntesten die Rede sein kann, das ist das Entscheidende.“⁴⁸ In der Tat, wie in einem konzentrierenden Punkt laufen die Ströme zusammen, in zunächst seltsam widerspruchshafter Verschlingung. Ein Konservatismus wird offenbar, der sich aus der Aufklärung begründet, aus einer unerbittlichen Kenntnis des Menschen, die alle Illusionen abwirft, frei ist von allem, was in Deutschland unter Konservatismus verstanden wird, vielmehr Weltläufigkeit anzeigt. Nicht zufällig ist das Bild, das Graf Alexandre Foucher de Careil 1859 zeichnet: „Glücklich diejenigen, denen es vergönnt war, diesen letzten Causeur aus dem Zeitalter des 18. Jahrhunderts zu hören! Er war in dieser Hinsicht ein Zeitgenosse Voltaires und Diderots, Helvetius' und Chamforts.“⁴⁹ Der aufklärerischen Tradition entspricht, ihrem englischen Charakter vornehmlich, der naturforschend empirische Zug, der sich detaillierten physiologischen Studien verbindet. Das Bewußtsein, der Hort der Erkenntnis, wird damit „tertiär“, „indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen“, es wird zur bloß scheinbaren Realität, zum Bild „im Fokus des Hohlspiegels“⁵⁰. Aber diese Einheit des Bewußtseins, der Brennpunkt aller Strahlen, gewinnt eine eigene Selbständigkeit, eine platonische

47 Schopenhauer, Arthur: Gespräche, neue, stark erweiterte Ausgabe, hrsg. von Arthur Hübscher, Stuttgart/Bad Cannstatt 1971, S. 277/278. Außerdem in: Heydorn, Heinz-Joachim: Julius Bahnsen. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte der modernen Existenz, Göttingen-Frankfurt am Main 1952, S. 45 ff. Siehe auch Band 5 dieser Werk-Ausgabe.

48 Mann, Thomas: Schopenhauer. In: Mann, Thomas: Gesammelte Werke, Band IX, Frankfurt am Main 1960, S. 576.

49 Schopenhauer, Arthur: Gespräche, neue, stark erweiterte Ausgabe, hrsg. v. Arthur Hübscher, Stuttgart/Cannstatt 1971, S. 366.

50 Schopenhauer, Arthur: Objektive Ansicht des Intellekts. In: Frauenstädt, Leipzig 1873, Zweiter Band, S. 314.

sche Faszination, wird zum Inbegriff einer ästhetisch-romantischen, fast somnambulen Verhaftung, stellt die Idee vor uns hin. Das Mitleid wird zur moralischen Kategorie, in tiefer Übereinstimmung mit einer alten Botschaft der Religionen, nicht nur der christlichen, aber Schopenhauer bleibt entschiedener Atheist, der jeden Gedanken an eine positive religiöse Setzung zurückweist. Eben dies ist alles in dem geschlossenen Bau des Schopenhauerschen Denkens enthalten, wird unter einen Gesichtspunkt gerückt und weist zugleich auf die vielfältigsten Ursprünge. Schopenhauers Philosophie führt damit in die gesamte Geschichte der Philosophie ein. Doch sind dies nur karge Hinweise. Wichtig vor allem bleibt eine Problemstellung. Für Schopenhauer, auch dies hat Thomas Mann vorzüglich bemerkt, ist das Problem der Erlösung entscheidend, nicht das Problem der Befreiung. Erlösung ist vor allem ein individuelles Problem, es muß sich nicht aus dem Zusammenhang einer gegebenen geschichtlichen Bedingung begreifen, es besitzt einen ahistorischen Charakter. Befreiung ist ein kollektives, vorzüglich historisch-gesellschaftliches Problem. Die Fragestellungen laufen nebeneinander her, aber beide enthalten die Chiffren für die jeweils andere. Schopenhauer hat diese eine, individuelle Seite des Problems, die Frage nach der Erlösung, wie kein anderer in den Mittelpunkt der modernen Philosophie gerückt; sie bleibt der Frage nach der Befreiung zutiefst verbunden. Im Schatten ungeheurer Widersprüche wird das gesamte Problem zum Problem des Menschen.

In einer vollkommenen Sprache, die selber zum Erziehungsmittel von seltenem Ausweis wird, hat Schopenhauer mit dem Begriff des Willens die Enfesselung einer Welt erkannt, in der die überkommenen Kulturen zerfallen und sich das Ende der bürgerlichen Epoche in Europa ankündigt. Das Bewußtsein, das an diesem Willen als schöpferische Größe zerbricht, als Aussicht auf Widerspruchsüberwindung, gewinnt diese seine Größe noch einmal zurück. Der Zusammenbruch, der mit Nietzsches Tragödie sichtbar wird, bleibt gebannt. Der Wille, der den Menschen zum Gefangenen macht, zum Triebtäter, wird noch einmal mit antiker Freiheit unter das Licht der Erkenntnis gerückt, in der Nähe des Todes wird eine letzte Weise angezeigt, mit dem Erbe des Geistes Mensch zu sein. Erst heute wird dies verstehbar. Aber wie nie zuvor wird auch die Menschheit universell umfaßt, aus ihrem ganzen Bestand werden die alten Grenzen niedergerissen. An einer Scheide der Zeitalter fällt nicht nur das Licht zurück, wird nicht nur eine Behauptung des Selbst gelebt, die Ungeheurem widersteht; es wird auf mögliche Menschlichkeit verwiesen. Im Kampf aller gegen alle wird Einheit

des Geistes gesetzt, Einheit im menschenfreundlichen Handeln. „Einzig bleibt die durch den Fortschritt selbst gefährdete Sehnsucht, die den vom Elend der Vergangenheit, dem Unrecht der Gegenwart und der Aussicht auf eine des geistigen Sinns entbehrende Zukunft wissenden Menschen gemeinsam ist.“⁵¹ Max Horkheimer schrieb dies im Schopenhauer-Jahrbuch des Jahres 1971. Die Geschichte, die wir erlebt haben, hat Schopenhauer recht gegeben. Aber gerade er erlaubt es uns nicht, sie tatenlos hinzunehmen, unser Menschsein in ihr untergehen zu lassen.

Arthur Hübscher hat das Werk Schopenhauers in diesem Jahrhundert wie kein anderer bewahrt. Selbst ein bedeutender Gelehrter, hat er die Hinterlassenschaft nicht nur im wissenschaftlichen Sinne betreut, fortschreitend geöffnet und vermittelt; er hat sich dieser Arbeit auf die persönlichste Weise verbunden. Er hat damit eine beispielhafte Leistung erbracht. Schopenhauersche Nachfolge wird nicht zuletzt an einer seltenen Integrität erkennbar. Beim Nachlesen der Arbeiten Arthur Hübschers zur Schopenhauerschen Philosophie aus den Jahren 1933–1945 wird offenbar, daß es auch nicht eine Zeile gibt, die heute nicht unverändert wieder gedruckt werden könnte. Ein Beispiel mag die Bedeutung dieser Aussage erhellen. Schopenhauer vermachte seinen literarischen Nachlaß seinem jüdischen Schüler Julius Frauenstädt. In seiner gültigen Schopenhauer-Biographie des Jahres 1937 würdigt Arthur Hübscher Grenzen und Verdienste dieses Mannes. Es geschieht dies auf eine Weise, die den höchsten Ansprüchen klassischer Wissenschaftlichkeit Genüge tut. Ein schwächerer Charakter hätte sich dem Opportunismus gebeugt, den die Straße anbot. In Hübschers Biographie findet sich davon auch nicht eine Spur. Gewiß wird auch sein Name bleiben als der eines vornehmen Repräsentanten einer geistigen Überlieferung, die sich nicht aufgab und damit Zukunft verdient.

51 Horkheimer, Max: Pessimismus heute. In: Schopenhauer-Jahrbuch 1971, hrsg. v. Arthur Hübscher, S. 6.

14. Bildungsmotivation durch Schopenhauer (1973)

Die kurze Darlegung kann auf das Werk Schopenhauers nur insoweit eingehen, als es wichtige Anstöße für einen weiterführenden Bildungsprozeß vermittelt. Ohne ernsthafte Arbeit ist auch hier kein Ergebnis zu erzielen, auch keine persönliche Befriedigung; das Glück, das sie beinhaltet, wird nicht verschenkt. Wem die philosophische Fragestellung, als Frage nach der Erhellung unseres Lebens, Entscheidendes bedeutet, der wird zu den Werken der großen Philosophen greifen und sie lesen. Schopenhauer gehört zu ihnen. Er läßt uns jedoch nicht bei sich selber stehen, sondern eröffnet uns Ausblicke auf eine vielfältige und unverzichtbare geistige Welt. Hier ist es somit nicht nur überaus lohnend, das Werk zu erarbeiten, sondern es gibt uns zugleich eine Hilfestellung für die eigene Weiterbildung.

In der nachgelassenen Bibliothek Schopenhauers fanden sich 1375 Werke; sie zeugen für die strenge Auswahl, die er seiner eigenen Bildung zugrunde legte. Schon dieser erste Gesichtspunkt ist nicht ohne Belang: Wer sich bilden will, sollte von vornherein darauf achten, sorgfältig auszuwählen und diese Auswahl im Laufe des eigenen Fortschreitens stetig verschärfen. Bei zeitgenössischer Literatur ist dies gewiß schwierig, weil ihre Bedeutung oft genug noch nicht abgemessen werden kann; der kleine Anteil wirklich bedeutender Arbeiten wird erst späteren Generationen offenbar, die Zeit selber trifft ihre Auslese. Wichtige Arbeiten sind auch heute nicht dem vorübergehenden Konsum verhaftet und werden deshalb häufig übersehen; ihr Merkmal ist eine Fragestellung, die auch unter veränderten Umständen ihr Gewicht nicht verliert. So haben auch die bedeutendsten Werke der Vergangenheit ihr Gewicht nicht verloren, weil sie auf ihren Augenblick hin nicht allein festmachbar sind; ihnen unterliegt der Mensch, der nicht nur ein Produkt seiner jeweiligen Bedingung ist, sondern zugleich bleibendes Wesen seiner gesamten Geschichte. So kommt es, daß jede Zeit Shakespeare neu entdecken und für sich interpretieren kann, sein Werk in diesem Sinne kein Ende findet. Für Schopenhauer ist es bezeichnend, daß er mit größter Sicherheit solche Werke in seine eigene Entwicklung einschloß, denen eine wichtige und unabgeschlossene Bedeutung für die geistige Geschichte der Menschheit, auch im Hinblick auf eine von ihm selber nicht mehr erlebte Zeit, zukommt. Er bietet uns nicht nur einen eigenen Inhalt, sondern vielfache Hinweise, die über ihn selbst hinaus weiterführen.

Unter den Philosophen steht Kant bei Schopenhauer im Mittelpunkt; der Ausgang der Problemstellung wird mit ihm bezeichnet. Dies gilt für viele große Denker des 19. Jahrhunderts; das Kantische Werk ist die Nahtstelle der gesamten neueren Entwicklung. Es hat auch heute nichts von seiner Bedeutung verloren und ist für ein philosophisches Studium ganz unerlässlich. Wird Schopenhauer auch Hegel nicht gerecht, so wird doch gerade von ihm die heute wieder höchst aktuell gewordene Philosophie der bürgerlichen Aufklärung auf bemerkenswerte Weise eingeholt. Die aufklärerische Komponente des Schopenhauerschen Werkes ist der romantischen gegenüber oft unterschätzt worden, sie geht auch bei einer allzu schlichten voluntaristischen Einordnung dieses Werkes verloren; in Wahrheit besitzt sie erhebliches Gewicht. In der vorherrschenden provinziellen Enge des damaligen Deutschland stand Schopenhauer großbürgerlich-kaufmännischen Überlieferungen verbunden, in engem Umgang mit der realistischen Tradition Westeuropas. Machiavelli und vor allem Hobbes sind für seine eigene geistige Erfahrung ungemein bedeutsam geworden, er hat die Schriften dieser Autoren bis zu seinem Tode stets wieder gelesen. Vergleichbares gilt für Bacon, für Helvetius, Voltaire oder Condillac, für Locke und Hume. Es ist kein Zufall, daß für einen Denker wie Horkheimer, der der Schopenhauer-Gesellschaft angehörte, das Werk dieses Philosophen eben so sehr zum bestimmenden geistigen Früherlebnis wurde wie die Philosophie der Aufklärung, in die Schopenhauer stets wieder motivierend einführt. Es ist der nüchterne Zug der Beobachtung, die vornehmlich empirische Methode der Erarbeitung, die ihn dieser Periode verbinden. Schopenhauer war kein Antiaufklärer; sein Pessimismus ist nicht zuletzt ein Ergebnis seines Realismus. So wird man über Schopenhauer besonders auch die praktischen Psychologen der europäischen Aufklärung kennen lernen, Gracian und Montaigne, Vauvenargues und La Rochefoucauld, La Bruyère oder Lichtenberg. Hier geht es um Werke, die nicht nur wichtige Zusammenhänge erhellen oder unbeendete Fragestellungen vermitteln, sondern zum unmittelbaren Besitz des täglichen Umgangs werden können, weil sie eine praktische Erkenntnishilfe bieten. Schopenhauer verweist somit auf die aufklärerische Tradition des europäischen Denkens und führt auf vorzügliche Weise auf sie hin. Hier darf hinzugefügt werden, daß Schopenhauer die Autoren durchgängig selbst zu Worte kommen läßt, uns somit einen direkten Eindruck von ihnen vermittelt, der durch keine Philosophiegeschichte ersetzbar ist.

Es ist für das Schopenhauersche Werk charakteristisch, daß es die humanistische Komponente der naturwissenschaftlichen stets verbindet,

keine von beiden isoliert beläßt. Damit wird ein höchst aktuelles Problem berührt. Das Auseinanderfallen von Humanismus und Naturwissenschaften, als Frage nach dem Menschen und als Frage nach der Natur, enthält eines der ernstesten Probleme unserer Zeit und unseres gegenwärtigen Selbstverständnisses. Die Frage nach dem Menschen ist jedoch bei Schopenhauer eng eingebunden in die Frage nach der gesamten Natur. Die empirisch-methodologische Bedeutung der Naturwissenschaft wird vor allem unterstrichen. Das Werk wird damit für den zukünftigen Naturwissenschaftler ebenso motivierend wie für einen Leser, der sich, beruflich oder privat, vornehmlich humanistischen Studien widmen will. Auch hier ist der vielfältige Hinweis auf wichtige und weiterwirkende Werke bemerkenswert. Lamarck etwa spielt keine geringe Rolle, Fragestellungen des späteren Darwinismus werden vorweggenommen, Probleme der Physiologie und der Anatomie, der Pathologie oder der Tier- und Pflanzenkunde sind stets präsent. Das didaktisch vorzüglich ausgewählte Beispiel läßt den Zusammenhang sogleich erkennen. Es darf an dieser Stelle hinzugefügt werden, daß der didaktischen Sicherheit ein großartig einfacher Stil entspricht, der Schopenhauers Werk für jeden aufgeschlossenen und bildungswilligen Leser erarbeitungsfähig macht. Es unterscheidet sich hierin von der sprachlichen Dunkelheit mancher bedeutenden Werke gerade der deutschen Philosophie; der Schopenhauersche Stil besitzt klassische Schlichtheit und Prägnanz. Soweit nun die naturwissenschaftliche Komponente des Werks in Betracht kommt, darf schließlich bemerkt werden, daß Schopenhauer gewiß kein philosophischer Materialist war, er ist aber ebenso weit von einem Idealismus entfernt, der die materielle Erscheinung ignoriert. Ihre stetige Verarbeitung spielt vielmehr eine hervorragende und den Erkenntnisbestand immer wieder kontrollierende Rolle. Im Gegensatz zu Hegel vermag gerade Schopenhauer naturwissenschaftliche Problemstellungen zu vermitteln, die ihren Wert für die Gegenwart auf keine Weise verloren haben, deren Bedeutung vielmehr ständig gewachsen ist.

Führt man die Frage der Bildungsmotivation durch Schopenhauer weiter, dann wird mit ihr zugleich ein Werkumriß erkennbar. Man wird der persönlichen Bildung Schopenhauers nicht gerecht, ohne ihre literarische Seite zu umfassen; sie wiederum besitzt einen spezifischen Charakter. Wie in der Philosophie Platon, so steht Goethe hier an der Grenze von Klassik und Romantik, von aufklärerender Vernunft und Transzendierung der Wirklichkeit. In der literarischen Motivation kommt das romantische Moment des Schopenhauerschen Werkes zu seiner vollen

Geltung: Shakespeare vor allem ist hier im Sinne der Schlegel-Tieckschen Interpretation ein stets wieder neu erlebter, die Sinnfrage hinter der Erscheinung aufdeckender Autor. Unter den großen Philosophen des 19. Jahrhunderts ist es nur Marx, für den Shakespeare eine vergleichbare persönliche Bedeutung besaß, doch ist hier der Werkzugang ausschließlich realistisch. Im Sinne einer romantischen Rezeption werden auch Calderon und Cervantes vielfach von Schopenhauer zitiert; ihre weltliterarische Bedeutung ist durch ihn in Deutschland mit durchgesetzt worden. Auch die literarische Auslese gibt sich nur mit bedeutenden Werken zufrieden; lediglich dort, wo eine persönliche Affinität überwältigt, kommt es gelegentlich zu einer Überschätzung, wie im Falle Byrons. Sie ist die Ausnahme von der Regel. Der italicische Dichter Leopardi etwa, den Schopenhauer sehr liebte und der auch heute in Deutschland nur wenig bekannt ist, wird von seinen Landsleuten als ein Autor ersten Ranges eingeschätzt.

Mit welcher Sicherheit Schopenhauer seine Auswahl traf, zeigt sich auch an der hohen Wertschätzung, die er Laurence Sterne entgegenbrachte, der, damals außerhalb Englands wenig gelesen, inzwischen zum festen Bestand der Weltliteratur gehört. Sternes Mischung von Realismus, Ironie und Frühromantik ist für den Schopenhauerschen Charakter bezeichnend. Gilt auch im ganzen, daß die Schopenhauersche literarische Auslese durch eine Verbindung zur Romantik bestimmt ist, die der augenblicklichen ästhetischen Tendenz weniger entspricht, so bleibt doch ein romantisches Element ständiger, weil menschlich unaufhebbarer Bestandteil aller Literatur, Ausdruck eines Zaubers, der uns hinweg- und stets wieder auf uns selbst zurückführt. Der romantische Charakter wird zugleich als Ausdruck eines tiefen Widerspruchs aller Wirklichkeit verstanden.

Es bleiben zwei Bereiche einer möglichen Bildungsmotivation, von denen der erste oft genug übersehen wird. Schopenhauer vermittelt uns einen tiefen Einblick in die Geschichte der europäischen Mystik, zugleich auch in ihre komplementäre, außereuropäische Erscheinung. Wir haben inzwischen von der Bedeutung dieser Mystik eine veränderte Auffassung gewonnen; geschichtlich geht sie der Aufklärung voraus, ihre Frage nach dem Wesen besitzt bleibende Bedeutung. Kein geringerer als Ernst Bloch hat dies wieder erkennbar gemacht. Die herabsehende Geringschätzung einer verflachten Aufklärung kann als überwunden gelten. Auch bei Schopenhauer wird diese Frage nach dem Wesen, obwohl anders beantwortet, einer mystischen Erfahrung verbunden, die uns wichtige Hinweise vermittelt. Sie hilft uns, die Täuschung zu über-

winden, die der reinen Erscheinung innewohnt. So lernt der Leser hervorragende Vertreter und Werke dieser Mystik kennen, die „Deutsche Theologie“, Angelus Silesius und die Madame Guyon, Tauler und Jakob Böhme. Wird über die Mystik ein universelles Wesen offenbar, so ist es der Sache nach nur ein Schritt, daß Schopenhauer dieses Wesen in den Quellen der gesamten Menschheit sucht. Für seine Philosophie ist es bezeichnend, daß sie die Gesamtheit aller Erscheinungen in einem einzigen Grunde findet, für den Philosophen selbst, daß er keine nationalen Grenzen anerkennt, sich als Glied der Menschheit versteht. Aus dieser souveränen Einstellung heraus hat Schopenhauer vor allem der indischen philosophischen Literatur in Europa zur Anerkennung verholfen, einer Literatur, die seine eigene Entwicklung mit bestimmt hat. In einem Zeitalter, in dem die Welt zusammenrückt und sich eine werdende Menschheit nicht nur auf das europäische Geisteserbe stützen darf, werden gerade hier Bereiche eröffnet, die uns immer noch weithin fremd sind. Das Gesagte gilt nicht nur für die indischen Quellen; auch die chinesische Philosophie, um nur diese zu nennen, hat Schopenhauer vielfach mit in sein Werk einbezogen.

Wer sich daher mit Schopenhauers Werk befaßt, wird nicht nur einen bedeutenden Philosophen kennenlernen, der auch dann noch zur stetigen Lebensbegleitung wird, wenn sich die eigene Denkposition längst von ihm fortentwickelt hat. Das Werk, das eine seltsame innere Geschlossenheit besitzt, gibt Antwort auf die Lebensfrage, eine Antwort, die neue Fragen erzeugt, es enthält in sich selbst Hinweise auf unverzichtbare Bereiche, die wir uns erschließen sollten. Es ist im höchsten Grade bildungsmotivierend, es besitzt schließlich den besonderen didaktischen Vorzug, daß wir von jeder Stelle aus in seinen Mittelpunkt eindringen können. Befreiung durch Erkenntnis will es anbieten, es setzt einen lebenslangen Erkenntnisprozeß in Bewegung. Bestimmende Fragestellungen der Philosophie werden ebenso gegenwärtig wie zentrale Probleme der Naturforschung, die ästhetische Welt wird einbezogen, der geistige Hintergrund streift alle provinzielle Enge ab, das Werk umfaßt eine universelle Selbstdarlegung des Menschen. Persönlich gibt Schopenhauer ein Beispiel philosophischen Lebens, was eben heißt, daß er seinen Lebensweg in langer Vereinzelung unbeirrbar ging. Über Nietzsche und Thomas Mann ist er bis in die Gegenwart immer wieder Anstoß eigener Verwirklichung geworden; neue Akzente, die heute in der Bewertung seines Werks gesetzt werden können, beweisen nur dessen Dauerhaftigkeit. Schopenhauer selbst und alle Autoren, auf die er verweist, sollten aber im Sinne jener Bemerkung der „Parerga und Para-

lipomena“ gelesen werden, in der es heißt: „In meinem Kopfe gibt es eine stehende Oppositionspartei, die gegen Alles, was ich, wenn auch mit reiflicher Überlegung, getan oder beschlossen habe, nachträglich polemisiert, ohne jedoch darum jedesmal Recht zu haben“.¹

1 Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena. In: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, hrsg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1891, Sechster Band, S. 639.

15. Blinde Unterwerfung (1973)

Mit dem Thema dieses Vortrags soll auf eine Tendenz verwiesen werden, die in der gegenwärtigen Entwicklung unserer Bildungsinstitutionen erkennbar wird. Es gibt Abschnitte in ihrer Geschichte, denen der Charakter einer tiefgreifenden Zäsur innewohnt. Alte Bedingungen sterben ab; eine neue Periode wird eingeleitet. Sie enthält Aussichten ebenso wie die Gefahr eines Widerrufs dessen, was in einer mühseligen Geschichte erreicht worden ist. Nur in einer knappen Skizze können die bestimmenden Momente hier festgemacht werden und die in ihnen enthaltenen Widersprüche.

Will man Bildung, im Sinne der bedeutendsten Verständigung über den Begriff, definieren, dann verweist sie auf eine Fähigkeit, über sich selbst zu verfügen, aller äußeren Bestimmung ledig zu werden. Sie verweist auf eine Autonomie, deren Charakter in der antiken Tradition zuerst gefaßt und zu früher Reife gebracht worden ist. Auch in seiner neu-humanistischen Prägung bleibt der Begriff der Antike darin verbunden, daß Verfügung des Menschen über sich selbst als Ergebnis eines Erkenntnisprozesses verstanden wird; der Mensch wird seiner habhaft, indem er sich selber begreift. Es versteht sich, daß Bildung, die sich als Autonomie und damit letztlich als Befreiungsansatz des Menschen versteht, nur über den Prozeß ihrer eigenen Geschichte ganz zu erfassen ist; die Autonomie des antiken Menschen bleibt noch geschichtlich unvermittelt. Diogenes gibt das bezeichnendste Beispiel. Dennoch ist der entscheidende Ansatz gefaßt: Der Mensch wird sehend, Bildung meint das geöffnete Auge. Das menschliche Leiden, das damit bewußt wird, gewinnt eine Aussicht, vom Menschen überwunden zu werden. Es verliert den Charakter seiner Verhängung. In dem Spektrum der geistigen Bewältigung bleibt die Konstante doch gegenwärtig; die entscheidende Funktion der Erkenntnis gilt für Schopenhauer ebenso wie für Hegel, mag der Kontext auch weit auseinanderfallen. Der Bildungsbegriff, der auf eine schließliche Übereinstimmung des Menschen mit sich selber verweist, gewinnt seine wachsende Inhaltlichkeit innerhalb einer Geschichte, in der Herrschaft und Verwüstung des Menschen zueinander gehören.

Geht man von einer solchen Definition des Bildungsbegriffes aus, so bleibt er in der Geschichte der Institution zunächst verdeckt, er entzieht sich der unmittelbaren Darlegung. Die Geschichte der Institution folgt

der Geschichte festlegbarer Bedürfnisse, die über den historischen Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse und die ihnen zu Grunde liegenden Bedingungen ableitbar sind. Qualifikationen werden erforderlich, die auf alten, tradierten Wegen nicht mehr erwerbbar sind; die europäische Geschichte wird in diesem Sinne zur Bildungsgeschichte par excellence. Die Aufgaben der kirchlichen und bürgerlichen Schulen des Mittelalters und der anhebenden Neuzeit sind auf festmachbare Zwecke hin gerichtet; es werden Theologen benötigt, Mediziner, im wachsenden Maße auch Juristen für die feudalen und mit Stadtverfassung und Handel fortschreitenden bürgerlichen Beziehungen. Die Institution entwickelt sich zunächst nur langsam, stets nur im Rahmen unumgänglicher Notwendigkeiten, wesentliche Ausbildungsbedürfnisse verbleiben außerhalb ihrer selbst, da sie einer vergleichbaren Institutionalisierung noch nicht bedürfen. Eine obligatorische, alle umfassende Bildung setzt erst mit dem Zwang einer allgemeinen Alphabetisierung ein, wie sie der sich entwickelnde, abstrakte Produktionsprozeß erfordert. Der Vorgang wird in Deutschland durch die Konkurrenz der Territorialherrschaften beschleunigt, führt in Ländern mit einer früher zentralisierten Staatsverfassung, wie in England oder Frankreich, jedoch erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem Abschluß. Es wird deutlich, daß eine obligatorische Volksschule erst mit der Großindustrie unbestritten ist. Die spezifischen Schulzweige sind auf die erwartete, spätere gesellschaftliche Verwertbarkeit hin gerichtet, dabei gibt es tiefgreifende, den geschichtlichen Veränderungen unmittelbar folgende Umgestaltungen. In Deutschland wird dies vor allem in der Periode zwischen 1870 und 1914 erkennbar. Den industriellen und administrativen Bedürfnissen gemäß wird sogleich nach dem deutsch-französischen Krieg ein Mittelschultypus geschaffen, der diesen Bedürfnissen unmittelbar angepaßt ist und sich zugleich auf die ersten Ansätze industrieller Mobilität einstellt; die ursprünglich einheitlich neuhumanistische gymnasiale Bildung wird durch naturwissenschaftliche und neuphilologische Zweige ergänzt. In allen Fällen ist die Begründung pragmatisch, läßt Bildung, wie in den Protokollen der Schulkonferenzen der Jahre 1890 und 1900, als rein utilitaristisches Unternehmen erscheinen. Im Rahmen historischer Gesellschaftsverfassungen soll ideologischen und ökonomischen Belangen gedient werden. Der Staat, der die Institution in das Leben ruft und sie subventioniert, bindet daher auch die Lehrerschaft durch besondere rechtliche Verfügung unmittelbar an sich, wie dies in Deutschland über den Beamtenstatus geschieht. Betrachtet man die geschichtliche Organisation der Bildung unter diesen Gesichtspunkten, legt man ihre unmittel-

telbar empirische Erscheinung zu Grunde, so wird nur der exekutive Aspekt offenbar; die Investition soll eine ideelle und materielle Rendite erbringen. Es ist notwendig, diesen Gesichtspunkt einzubeziehen; er steht zunächst in einem äußersten Widerspruch zu einem Selbstverständnis, das Bildung als anhebende Autonomie begreift, er zeigt nichts anderes an als Auftragserfüllung.

Bildung, als mögliche Selbstinnewerdung des Menschen, kann jedoch nicht umfaßt werden, wenn man von ihrer institutionellen Form abstrahiert und sie ausschließlich als freien Erwerb begreift. Freier Bildungserwerb geht stets neben der institutionellen Form einher und kündigt in seiner höchsten Erscheinung verwirklichtes Menschentum, aber auch den Preis dieser Freiheit als Vereinsamung und Erleiden an; es ist dies seit jeher eine Form der Autonomie, die am Rande des Abgrundes errichtet ist. Von ihr ist nicht die Rede; sie kann auch heute nur *à fonds perdu* gewählt werden, als tragisches Glück, das dem Verhängtsein ebenso unterliegt wie es Schicksal durch Selbstentwurf bestreitet. Es geht vielmehr darum, in der Institution eine Möglichkeit zu erfassen, die in ihr angelegt ist und über sie hinausweist. Die Geschichte der Bildung ist zugleich eine Geschichte möglichen menschlichen Selbstbewußtseins; Lessing hat dies aus dem Geiste der Aufklärung auf großartige Weise gefaßt. Mit dieser Geschichte tritt der Mensch aus der Selbstverständlichkeit seines Tuns heraus; seine eigene Arbeit wird ihm zum Gegenstand. Subjekt und Objekt können in ein schöpferisches, vielfach gebrochenes Verhältnis zueinander gesetzt werden. Die Zucht, die wir durchlaufen müssen, die sich im Begriffe der Erziehung als notwendige Aneignung kundtut, birgt ihre eigene Aufhebung als Bildung in sich. Aneignung und Befreiung, Bewältigung des Vorgegebenen und die Möglichkeit es zugleich hinter uns zu lassen, einer wachsenden Freiheit durch Erkenntnis habhaft zu werden, gehören untrennbar zueinander. Es ist dieser Zusammenhang, unter den die Geschichte der Bildungsinstitution gefaßt werden muß; ist sie Ausdruck der Abhängigkeit des Menschen von seinen Bedingungen, so ist sie zugleich Hinweis auf ihre mögliche Bewältigung. Erst das Bewußtsein unserer Unterlegenheit vermag sie zum Gegenstand zu machen, ein Instrumentarium an die Hand zu geben, das uns nicht mehr hilflos läßt. Der Schritt vom *animal rationabile*, um mit Kant zu reden, zum *animal rationale*, wird möglich. Nun enthält die Geschichte der organisierten Bildung diesen Schritt nicht mit Notwendigkeit, wie es keinen notwendigen Progreß in der Geschichte der Menschheit gibt, wenn man Progreß als Humanisierung faßt. Die in ihr enthaltene Potentialität jedoch wird um so bedeutsamer,

je mehr Bereiche über ein organisiertes Bildungssystem erfaßt werden und je länger es auf die Entwicklung des einzelnen Menschen einwirkt. Die historische Tendenz macht deutlich, daß der Umfang der institutionalisierten Bildung, zumal in den Industriegesellschaften, jeden bisher erreichten Stand hinter sich läßt, daß Bildung im comenianischen Sinne das gesamte Leben zu erfassen beginnt, womit zunächst nur die Quantität angezeigt ist. Die ökonomischen Bedingungen selbst erzwingen diese Bildungserweiterung, mit der ständige Lern- und Umstellungsprozesse verbunden sind. Der sachrationale Charakter der Gesellschaft wird ganz übermächtig, mit der technologischen Rationalität ihrer Produktion erhalten die formal rationalen Momente des Bildungsprozesses ein ständig wachsendes Gewicht; ihre instrumentelle Bedeutung für die Selbstverständigung des Menschen steht außer jedem Zweifel. In der Erkenntnis der stetigen Erweiterungstendenz des Bildungsbereichs erscheinen seine materiellen Unzulänglichkeiten eher als vorübergehend; die notwendigen Anpassungsvorgänge an die gegenwärtigen Bedingungen werden ohne Zweifel vollzogen werden. Es hat den Anschein, als ob die Lessingsche Erwartung, mit der Erziehung zur geschichtlich-metaphysischen Sinnggebung erhoben wird, auch durch den Fortschritt der organisierten Bildung bewahrheitet wird. Doch beginnt hier erst die wirkliche Fragestellung; der quantifizierbare Progreß ist mit dem Fortschritt an Humanität nicht gleichzusetzen. Potentialität und Aktualisierung stehen in keinem notwendigen Verhältnis zueinander; die Erkenntnisfähigkeit, die zunehmend durch die organisierte Bildung vermittelt wird, führt nicht durch sich selber zur Erkenntnis. Vielmehr wird eine Ambivalenz in der Entwicklung der menschlichen Verhältnisse erkennbar. Mit dem Fortschreiten schreitet seine Negation fort, sein Dementi; mit den wachsenden Möglichkeiten eines menschenwürdigeren Lebens und eines höheren Maßes an Selbstbestimmung wächst die Verdunkelung dieses Lebens, seine Unerkennlichmachung. Die Evolution trägt ihren Widerspruch in sich, sie erzeugt selber die Mittel, mit denen ihre Aussicht verdunkelt wird. Die Verfügungsgewalt der geschichtlichen Herrschaftssysteme wächst in das Ungemessene, ihre Mittel werden zunehmend sublimier. Der materielle Reichtum, den die Gesellschaft wie nie zuvor erzeugt, wird planmäßig zerstört und dem Menschen entzogen. Mit der Aussicht wächst eine beispiellose Bedrohung.

Unter diesem Gesichtspunkt soll eine knappe Analyse derjenigen Planungsperspektiven erfolgen, die heute im Mittelpunkt der Bildungsthematik stehen und sich durch die Unterstützung breiter gesellschaftlicher Gruppen sowie durch eine nachweisbare internationale Tendenz aus-

weisen können. Mit ihnen soll der Anschluß an die fortschreitende technologische Revolution vollzogen werden. Gerade hier wird der Widerspruch innerhalb der historischen Evolution jedoch erkennbar. In der Auseinandersetzung werden die organisatorischen Veränderungen zurücktreten, obwohl sie fast immer in den Mittelpunkt gerückt werden. Entscheidend sind die inhaltlichen Veränderungen, die in der Planung erkennbar werden. Sind Form und Inhalt auch interdependent, so muß doch die Form über den Inhalt begriffen werden. Die bisherige Unterschiedlichkeit der Bildungszweige, mit der sich die älteren Weisen sozialer Determinierung niederschlugen, wird durch ein einheitliches Schulsystem abgelöst, innerhalb dessen sich indes auch in Zukunft, wenngleich beweglicher, soziale Festlegungen vollziehen werden; das System identifiziert sich mit einer geschlossenen, wissenschaftlichen Bildungstheorie. Dies unterscheidet es prinzipiell von seinen Vorgängern; Volksschule etwa und Gymnasium verwiesen auf durchaus unterschiedliche Bildungsauffassungen. Der geschichtliche Einschnitt ist unverkennbar. Entscheidende Einflüsse wirken von den Vereinigten Staaten und Schweden herüber; die Entwicklung vergleichbarer Systeme und ihre bildungstheoretische Festlegung sind hier bereits zur Reife gediehen. Die pädagogische Wissenschaft selber vollzieht mit dieser Veränderung einen tiefgreifenden Wandlungsprozeß. Die geisteswissenschaftliche Pädagogik, die in Deutschland seit Dilthey bestimmend war und ihre hermeneutische Methode, haben innerhalb weniger Jahre fast jeden Einfluß verloren. Der rapide Veränderungsprozeß, der sich an den Universitäten vollzieht, greift den tatsächlichen Veränderungen weit voraus und kündigt zugleich ihre Unvermeidbarkeit an.

Es ist hier nicht der Platz, das Vergangene in die Kritik zu nehmen; es geht um diejenigen Fragen, mit denen wir uns in der Zukunft auseinandersetzen müssen. Das projektierte System, das in unserem Lande als Gesamtschule bezeichnet wird, zielt auf die totale Ökonomisierung des Bildungsprozesses, ohne dabei die vorherrschenden gesellschaftlichen Verfügungen kritisch aufzulösen; es soll sie vielmehr einbruchssicher abdecken. Es bereitet auf einen arbeitsteiligen und schnell wechselnden Markt schmiegsam und unter den Gesichtspunkten maximaler Effizienz vor. Historisch nimmt es damit Momente der Aufklärungspädagogik wieder auf, die in der Konsequenz des Idealismus und der neuhumanistischen Bildungsbewegung partiell untergegangen waren, doch findet in der Theorie keine Vermittlung ihrer eigenen geschichtlichen Voraussetzungen statt. Es ist vielmehr bezeichnend, daß sie ihre geschichtlichen Wurzeln abschneidet. Sie setzt sich als geschichtslose, naturwissen-

schaftliche Wahrheit. Tatsächlich wird mit ihrer Begriffssprache die entscheidende Kontinuität europäischen Denkens, einschließlich des Marxismus, zerrissen; ihre Ursprünge liegen außerhalb einer Überlieferung, die seit der Antike, vornehmlich aber seit Descartes, für die Frage nach dem Menschen bestimmend war. Die Sprache der gegenwärtigen Bildungstheorie ist die Sprache der amerikanischen empirischen Soziologie. Auch diese Sprache, mit der die historischen philosophischen Sprachbestände fortschreitend abgelöst werden, verweist auf einen historischen Ursprung. Ihr Ausgangspunkt ist in der englischen Philosophie des 19. Jahrhunderts zu suchen, deren Einfluß auf das kontinentale Europa zunächst beschränkt blieb, die amerikanische Entwicklung jedoch nachhaltig bestimmte und durch sie zugleich charakteristisch verändert wurde. Der darwinistische Ursprung ist zunächst von hervorragender Bedeutung; er prägt die Philosophie der amerikanischen Gesellschaft. Evolutionsprozesse sind durch stetige Anpassungen gekennzeichnet, deren Erfolg das Überleben der Rasse ausmacht. Das survival of the fittest, der Rekurs auf die Utilisierung des Instinkts, den gerade der einflußreichste amerikanische Pädagoge und Denker, John Dewey, vollzieht, verbindet sich einem Positivismus, der nur die meßbaren und damit zugleich regulierbaren Erscheinungen gelten läßt. Es wird ein System der Verhaltensberechenbarkeit entwickelt, in dem Instinktdominierung und naturwissenschaftlich-empirische Methode als Steuerungsorgan unmittelbar einander zugeordnet werden; Skinner hat von dieser Position aus in „Beyond freedom and dignity“ alle überlieferten humanistischen Thesen verworfen. Das bewußte Wesen kann damit nicht Ziel des Bildungsprozesses sein; es gefährdet vielmehr das Überleben der Sozietät. Bildung wird zu einem systematischen Anpassungsunternehmen, zum Inbegriff meßbarer Regulierung. Die Daten werden vor allem auch über Tierversuche gewonnen; Wahrheit ist Fungibilität und nur sie allein. Damit wird Bildung zur Überlebenshilfe im Zeitalter der Technologie, des stetigen Bewegens ungeheurer Menschenmassen, der Notwendigkeit ihrer festen Organisation innerhalb sprengender Konkurrenzmechanismen; im System der labilen Gewichte wird der Einbruch des Unberechenbaren, des unverplanten Menschen, zur tödlichen Gefahr. Die Humanität des nackten Überlebens löst damit die Humanität an der Grenze des Tragischen ab, mit der sich, wie im Tode des Sokrates, Zukunft noch über den Untergang der Person setzt. Mit der Eliminierung der Qualität des Bewußtseins, das von Augustin als einzige Anknüpfung Gottes an den Menschen definiert wird, wird auch die Welt zerstört, die dieses Bewußtsein zu erzeugen vermag; eine unendliche,

widerspruchshafte, stetig gefährdete und damit hoffnungsberechtigte, unbegrenzt aussichtsvolle Welt. Die Theorie erkennt nur die meßbaren Erscheinungen an, hinter ihnen gibt es nur das Nichts; der Mensch ist das Nichts. Es gibt keine Wirklichkeit, die wir erst aufzuarbeiten hätten, um uns mit uns selber zu versöhnen. Damit wird das Ende aller Philosophie angezeigt, die, aus dem mythischen Leiden hervorgegangen, auf seine schließliche Überwindung durch den sehend gewordenen Menschen zielt. Ein neuer Mythos wird über uns verhängt, der Mythos der positiven Wissenschaft. Das gewaltige System der social adaptation, als das Bildung nunmehr erscheint, gründet sich auf der empirischen Soziologie als Universalwissenschaft; Spencer, der mit seinen „Essays on Education“ gerade für den pädagogischen Aspekt von entscheidender Bedeutung wird, faßt die bestimmenden Gesichtspunkte auf gültige Weise. Entscheidend ist die Herrschaft des Instinkts als Regulator aller Selbsterhaltung – „Happily, that all-important part of education which goes to secure direct self-preservation, is in great part already provided for. Too momentous to be left to our blundering, nature takes it into her own hands“ –, doch bedarf der Instinkt einer Ergänzung durch ein Planungssystem, das ihn den jeweiligen Bedingungen vermittelt. Eben dies wird von der Soziologie als Herrschaftswissenschaft besorgt; schon bei Spencer werden Soziologie und Wissenschaft als austauschbare Begriffe verwandt. In diesem Sinne ist der Satz zu verstehen, der sich, unter den Bedingungen einer Gesellschaft, die Konkurrenz und Produktion zu absoluten Normen erhebt, unmittelbar auf den Bildungsprozeß bezieht. „Just as fast as productive processes become more scientific, which competition will inevitably make them do; and just as fast as jointstock undertakings spread, which they certainly will: so fast must scientific knowledge grow necessary to every one.“ Spencer ist es schließlich auch, dessen Begriffe von Integration und Differenzierung zu bestimmenden Begriffen des Bildungssystems werden und seine Inhaltlichkeit ebenso aufschließen wie die Form seiner Organisation. Mit ihnen wird nicht nur das amerikanische Schulsystem vorgeplant, sondern auch das Modell, das in der Bundesrepublik eingeführt wird. Die absolute Wissenschaftlichkeit der Bildung, die nunmehr allen zugesagt wird, entstammt einer Wissenschaft, die sich selber absolut setzt und jede Hinterfragung ausschließt; ihr Kriterium ist ihr Funktionieren. Sie mißt dieses Funktionieren ununterbrochen, durch Psychometrie, Soziometrie; der Mensch ist, was an ihm gemessen wird. Die den Naturwissenschaften entlehnte Methode ist in sich widerspruchslös, der Mensch aber, der sich hinter ihr verbirgt, fällt einem Leiden anheim, das er nicht fassen kann.

Unter der glatten Oberfläche seiner meßbaren Relationen schreitet seine Deformation voran, seine kollektive Neurose, ein Widerspruch, dessen er nicht einmal bewußt werden darf, da er nach dem Verdikt dieser Wissenschaft nicht existiert.

Geht man von den Ausgangspunkten an das System heran, das die Bildungsplanung für die kommenden Generationen anbietet, so kann man sich auch angesichts der Möglichkeiten, die es ohne Zweifel anbietet, nicht mehr täuschen. Eine umfassende Förderung unterprivilegierter Kinder wäre auch auf andere Weise denkbar. Die entscheidende Frage lautet, wozu denn nun Menschen gefördert werden sollen, ob ihre Förderung sie ihrem Menschentum auch nur um eine Handbreit näher bringt. Das angebotene System sucht alle unterrichtlichen Prozesse im Sinne seiner Voraussetzungen zu programmieren, es bezieht jeden nur möglichen Schritt in mechanistische Lernvorgänge ein, plant die totale Kontrolle des Bildungsprozesses als vollendete Technologie. Es wird zum Inbegriff einer lückenlosen Steuerung. Der industrielle Produktionsprozeß wird zum Modell. Damit wird der formell rationale Charakter des Lernvorgangs gegenüber der bisherigen Massenbildung ohne Zweifel erhöht, ohne jedoch seinen Inhalt zu gewinnen. Es geht darum, im Mindestmaß jeden mit der Fähigkeit auszustatten, industrielle Teilprozesse formalisieren zu können; die äußerste Grenze der Selektion wird durch eine naturwissenschaftliche Elite bestimmt. Während der Gesichtspunkt der Integration innerhalb des Systems darauf abzielt, gemeinsame Verhaltensweisen im Sinne einer naturwissenschaftlichen Lenkung der Massenprozesse zu erreichen und sich damit als vollendete Demokratie ausgibt, zielt die Differenzierung auf ein vielfältiges Angebot von Spezialisten, das dem gesellschaftlichen Bedarf flexibel angepaßt ist. Angesichts schnell wechselnder Produktionsverfahren und stetiger Rationalisierung ist das System auf Disponsibilität hin angelegt, auf reibungslose Umstellungsmöglichkeiten. Damit soll der Anschluß an die fortschreitende technologische Revolution gewahrt bleiben. Die materiellen Sachinhalte, gleich welcher Natur, werden nurmehr zu Übungsgegenständen, denen kein dauernder Wert zukommt. Die Ideologie des technologischen Progresses kennt keine dauerhaften Inhalte. Alle zehn Jahre veraltet ein Drittel unseres Wissens, lautet die Devise, die Inhalte fallen durch unser Bewußtsein wie durch ein Sieb. Es sind die Inhalte, die im Funktionssystem der Produktion ihren Platz haben; hier löst eine Kenntnis die andere ab. Nur die formale, bewegliche Facultas überdauert das Wechselnde, dessen sie sich stetig bemächtigt. Da es keine überdauernden Inhalte gibt, keine bleibenden Fragen, die sich

als Kommunikation der Menschheit über ihre Geschichte erweisen, gibt es auch keine Philosophie; die Endform des Positivismus tritt an ihre Stelle. Das System ist damit postliterarisch; es bedarf keiner Rechtfertigung über eine Selbstdarstellung des Menschen, die sich nicht statistisch verifizieren läßt. Literatur, von Aischylos bis Thomas Mann, erscheint als nutzloser Unfug oder als bürgerliches Relikt. Es wird in Quantitäten produziert oder konsumiert; nur was quantitativ faßbar ist, hat Realität. Werden somit neue Fähigkeiten erzeugt, die sich als erweiterte, formelle Bewegungsfreiheit kundtun und keineswegs ohne potentielle Bedeutung sind, so wird zugleich ein in dieser Form bisher unbekannter Stand geistiger Verdunkelung erreicht, den die veränderten Mittel ermöglichen.

Die qualitative Dimension des Menschen ist abgeschnitten, nicht durch brutale Gewalt, die sich offen zur Unmenschlichkeit bekennt, sondern durch eine Hintergehung, mit der die Sprache entzogen wird, mit der sich der Mensch befragen kann. Sie endet immer mit einer mathematischen Gleichung. Damit entfällt jene tiefgreifende Spannung zwischen Subjekt und Objekt, mit der sich die Geschichte aller Erkenntnis enthüllt. Es entfällt jener Ansatz der historischen Bildung, der in dem bewegenden Verhältnis des formalen und des materialen Prinzips, von Allgemeinbildung und Bildung für die Faktizität, der wir unterworfen sind, einen Hinweis auf menschliche Verwirklichung enthält, auf Hervortreten des Menschen aus seiner Geschichte. Davon bleibt nichts; der Mensch wird auf keinen Weg geschickt. Bildung und Verwertungsprozeß sind identisch. Mit der Geistfeindlichkeit wird die Verstümmelung des Menschen beschleunigt, die unser Jahrhundert kennzeichnet, seine Ausweidung für vorübergehende Zwecke, die sich nicht rechtfertigen können; die menschliche Versagung muß Zerstörungstrieb und Aggressionen forttreiben. Der Widerspruch, den die Evolution in sich enthält, ist der immer heilloser werdende Widerspruch, in den der Mensch zu sich selber gerät. Da das Bildungssystem die Erkenntnis seiner eigenen Bedingung ausschließt und sich als verhängte Rationalität der Sache setzt, dem Menschen somit keine Mittel zur Selbstbewältigung an die Hand gibt, muß es zugleich ununterbrochen Irrationalität produzieren. Es überläßt den Menschen der Selbstzerstörung. Es ist Ausdruck des bisher höchsten erreichten Grades an technischer Rationalität, die sich zugleich in den äußersten Widerspruch zur humanen setzt. Der gemeinsame Ursprung von technischer und humaner Rationalität ist unerkennbar geworden; die Diskrepanz wird tödlich. Der elementare Kampf des Menschen mit der Natur ist beendet; der Mensch ist wie nie zuvor zu sich freigesetzt. Die technische Rationalität unter die humane zu zwin-

gen ist die entscheidende Bildungsaufgabe dieser Zeit; es ist diese Aufgabe, vor der die Bildungsplanung absolut versagt. Sie wird zum bildungstheoretischen Aspekt des Orwellschen 1984.

Die positivistische Bildungstheorie ist Inbegriff einer blinden Unterwerfung, die sich zur fortgeschrittensten Wissenschaft erklärt. Sie löst die Wissenschaft vom Menschen durch die Naturwissenschaften ab, deren humane Herkunft verdunkelt ist. Sie definiert Wissenschaft als System einer umfassenden Quantifizierung. Bildung wird diesem System lückenlos subsumiert. Die technokratische Hierarchie wird zur Hierarchie der Minderwertigen, die unter dieser Bedingung am erfolgreichsten überleben können; der Denkfähigen, Empfindungsunfähigen, Leidensunfähigen. Für die positivistischen Bilanzbuchhalter besitzt der Mensch keine Qualität. Bildung aber heißt, dem Menschen seinen Anspruch auf Qualität zu erhalten, auch inmitten der Antagonismen, denen wir unterliegen. Nur so gibt es Aussicht. Es ist die Sache des geistigen Menschen, an dieser Aussicht um jeden Preis festzuhalten; es ist seine Aufgabe, den Widerspruch darzulegen. Es ist dies immer noch in der Machtlosigkeit des Geistes zu tun; sie allein verweist auf menschlichere Geschichte. Der Widerspruch wird nicht als gelöst vorgegeben, sondern er wird erkannt; seine Bedingung wird aufgezeigt. Die Erkenntnis wendet sich dem hilflosen Menschen zu. Der unterworfenen Mensch soll die Möglichkeit erhalten, aus seiner Unterwerfung hervorzukommen. Unverletzt wird dies niemand, wohl aber fähig, seine Verletzung als Menschentum einzubringen. Schopenhauer hat dies Verhältnis zur Menschheit als Mitleid tief gefaßt. Erkenntnis ist Hilfe, einer dumpfen Verhaftung zu entkommen.

16. Ernst Bloch (1974)

Mit einer universellen Werkeinheit, den klassischen Systemen ebenbürtig, hat Ernst Bloch der Philosophie jene zentrale Ortsbestimmung innerhalb der Wissenschaften erhalten, die sie seit der Ablösung der Theologie als Inbegriff aller Selbstverständigung besaß. Die bürgerliche Welt, die Welt des philosophischen Zeitalters, erscheint hier noch einmal in einer Verwandlung, mit der sie sich bereits hinter sich gelassen und für die Zukunft bewahrt hat. In der Fülle der Erscheinung bleibt die Philosophie das Prinzip ihrer dauernden Zuordnung. „Die Philosophie enthält, wenn sie etwas taugt, jenen bewegten cantus firmus in sich, der Halt und Richtung gibt“; und: „Gerade hier ist der Reichtum einer brechenden Zeit groß, einer auffallenden Mischzeit von Abend und Morgen“.¹

Bei allem Kampf seines Lebens, der ihn von Anbeginn kennzeichnet, ist Bloch eher eine Leibnizsche Monade. Die ununterbrochene Produktion seines Denkens gründet ihn fest in sich und läßt ihn fast fensterlos erscheinen. Die Unruhe ist in ihm selbst und wehrt sich gegen das Zufällige, das von außen eindringt, weil er nur so seinen Zusammenhang ausmachen kann, mit dem er den Bogen über die Zeiten spannt. Ich erinnere eine Gesellschaft, bei der er zu Tische saß. Es war von Tiefenpsychologie die Rede, von Beckett und Richard Wagner; dies zog sich so hin in abgestandenem Wasser. Unvermutet begann er zu reden. „Die Ophiten“, sagte er, „besaßen von Anfang an eine gänzlich andere Auffassung vom Baum der Erkenntnis; die Schlange wird hier zum Symbol menschlicher Habhaftwerdung.“ Mit knappen Strichen entwickelte er die entscheidenden Probleme frühchristlicher Anthropologie. Dann schwieg er wieder; er erwartete keine Antwort. Er hatte die Gespräche um ihn nur wie Meeresrauschen vernommen.

Die persönliche Herkunft zeigt deutsches und jüdisches Erbe in einer Verbindung, wie sie wohl kaum wieder sein kann. Seit dem Aufsatz „Symbol: Die Juden“ aus den Jahren 1912/13 spielt die Frage der jüdischen Selbsterfassung eine entscheidende Rolle. In der doppelten Dimension der Botschaft, die Volks- und Menschheitsheimat zusagt, wird Kanaan schließlich zur Welt. „Ubi Lenin, ibi Jerusalem“² heißt es im

1 Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit, Zürich 1935, S. 13.

2 Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, 2 Bände, Frankfurt am Main 1959, Band 1, S. 711.

„Prinzip Hoffnung“. Doch bleibt eben dies einem jüdischen Auftrag stets wieder zugeordnet. „Die Geschichte deines Volkes brauchte nur niedergeschrieben zu werden, um als heilige Geschichte zu scheinen“³ wird im „Geist der Utopie“ formuliert, und im „Thomas Münzer“ liest man, daß der innerste, verborgene Name „Prinzessin Sabbath“⁴ sei.

Die deutsche Herkunft ist süddeutsch, oberrheinisch, über den Neckar geprägt als Wiege des Tübinger Stifts. Auch ist das gotische Deutschland stets nahe; „In der gotischen Stube der Selbstbegegnung“ werden wir unser inne, der Bamberger Reiter und Dürers „Hieronymus im Gehäus“ rufen „eine Art Sehnsucht erweckende Verpflichtung“⁵ wach. Das alte Deutschland ist das Land „der mystisch ausgespannten Inwendigkeit und apokalyptisch genährten Träume, deren heute fast nichts geblieben ist als antisemitischer Pöbel, dekadente Barbarei und darüber der ausgekochteste Kapitalismus der Welt“⁶. So 1933 in „Erbschaft dieser Zeit“, nostalgisch niedergeschrieben. Die Verbindung übersteht; der Aufsatz zum Hölderlin-Gedenktag des Jahres 1970 enthält die ergreifendste Würdigung. „Der in Bach und Wald, an Berg, Heimat, Mond und Sonne jenes Unentfremdeten eingedenk ist, das vom Kapitalismus und seiner Art Maschinenzeitalter mit wachsendem Kahlschlag vernichtet wird.“ Die enge Verknüpfung von deutschem und jüdischem Geist wird aber vor allem durch die Sprache angezeigt, die kaum übersetzbar ist. Die originäre schöpferische Diktion verbindet die Sprache der Prophetie mit der Begriffswelt der deutschen Klassik, eingebunden in einen Expressionismus, mit dem er aufgewachsen war. Buber und Landauer sind gerade hier oftmals in der Nähe, doch eben deshalb wohl gemieden.

Der Rang des Werks ist inzwischen unbestritten. In der Genese werden die entscheidenden Ansätze deutlich. Hegel und Marx bleiben zunächst am Rande; ein neuplatonisch-mystischer Ausgang ist bestimmend. Der Begriff der Utopie erhält eine romantisch-ästhetische Faszination, gnostische Wendungen sind unverkennbar. Es geht „um die Bereitung des inneren Worts“, ohne die aller Blick nach außen nichtig bleibt, die Welt ist Irrtum; zuletzt aber „breite sich aus der Weite die Welt der Seele, die externe, kosmische Funktion der Utopie, gehalten gegen Elend, Tod und das Schalenreich der physischen Natur“. So werden die metaphysisch-konstitutiven Wege freigehauen, wir „rufen, was

3 Bloch, Ernst: Geist der Utopie, Zürich 1923, Frankfurt am Main 1964.

4 Bloch, Ernst: Thomas Münzer als Theologe der Revolution, München 1921, S. 296.

5 Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., S. 1095.

6 Erbschaft dieser Zeit, a.a.O., S. 68.

nicht ist, bauen ins Blaue hinein, bauen uns ins Blaue hinein“⁷, suchen dort das Wahre, wo das Tatsächliche verschwindet. Das Pleroma des Heiligen Geistes wird angerufen, um aus dem Labyrinth der Welt zu führen, damit sein Bild dereinst „wie ein Bild unschädlicher Erinnerung an den Wänden hängt“.

Das Werkprinzip ist unübersehbar: Der Gedanke wird hinausgeworfen und erst nachträglich der Realität verbunden; es ist dies im höchsten Grade ein produktives Prinzip. Schon im „Thomas Münzer“ heißt es jedoch, daß sich „Marxismus und Traum des Unbedingten“⁸ im gleichen Feldzugsplan verbinden. Tagtraum und objektive Tendenz der Geschichte werden einander zugeordnet. Mit Hegel und Marx werden die entscheidenden Kategorien hart geschlagen, der Begriff wird der Askese unterworfen. Die Hoffnung richtet sich auf die unabgeschlossene Daseinsbestimmung, sie ist „kognitiver Art“⁹, dialektisch-materialistisch begriffene Hoffnung. Die Weltsache ist sich „Realgeheimnis“¹⁰, zu dessen Lösung sie unterwegs ist; es geht um das Herausmanifestieren der Welt. In der Abhandlung „Zur Ontologie des Noch-nicht-Seins“ liest man, daß das Novum die „konkret werdende Utopie“ sei. Sie macht den Sinn der Geschichte aus, ihre Etappenziele müssen rational bestimmt werden. In der „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ wird der Begriff noch einmal festgelegt. Die „Konkrete Utopie“ hat sich dem „Geschichtsindex der historisch-prozeßhaften Materie vermittelt“¹¹. Sie ist deshalb in der Welt, weil „die Materie der Welt selber noch nicht geschlossen ist“.¹²

Es ist nun bezeichnend, daß der dialektische Vorgang von Bloch im Sinne einer äußersten Vielfältigkeit bestimmt wird. Schon 1928 wird dies in „Viele Kammern im Welthaus“ verdeutlicht. Statt des „immer gleichen Dreitakts (Thesis, Antithesis, Synthesis), woran immer derselbe und ein allzu sicherer Segen ist“, arbeitet die Welt in der dialektischen Methode „pluralistisch“, die Materie ist nicht homogen, die Welt gestaltet sich als „Multiversum“ gegenüber dem Einen, das noch nicht gefunden ist, *unum non-dum inventum*. Es sei dies ein Rationalismus der „ins offene bezogenen Kontingenz“, eine utopische Erfahrungheit, „die weder abstrakt entflieht noch irrational kapituliert“. Kein Zweifel, daß auch hier dem Bewußtsein eine Gewichtung zufällt, die man nur bei

7 Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., S. 22.

8 Thomas Münzer, a.a.O., S. 297.

9 Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., S. 10.

10 Ebd., S. 12.

11 Bloch, Ernst: Tübinger Einleitung in die Philosophie, 2, Frankfurt am Main 1964, S. 85.

12 Ebd.

einer sehr weiträumigen Interpretation als marxistisch bezeichnen kann. Zwar wird die Korrektur deutlich, mit der der neuplatonischen Entmaterialisierung Einhalt geboten wird, doch bleibt, daß sich die Akte des denkenden Überschreitens niemals auslöschen lassen, „nicht einmal dort, wo die härteste Gegenutopie, der Tod, jedes irdische Dunkel so unermesslich überbietet“.¹³

Der Prozeß, der auf Ankunft gerichtet ist, umfaßt die gesamte Geschichte. Marxismus ist Wiederentdeckung der Geschichte; der Anschluß an Hegel wird hier bestimmend. Unkenntnis Hegels sei das Gleiche wie philosophischer Tiefstand. In der Geschichte ist Zukunft schon in der Vergangenheit, die Scheidungen „stürzen so selber ein“, ungewordene Zukunft wird sichtbar. Marxistische Philosophie „ist die der Zukunft, also auch der Zukunft in der Vergangenheit“¹⁴. In den Erläuterungen zu Hegel („Subjekt-Objekt“) wird dies eben dargelegt; in der Geschichte kreist der Mensch nicht nur um seine künstliche Sonne, wie der junge Marx formuliert, sondern die wahre Sonne ist immer schon gegenwärtig. Es gibt keine Trennung zwischen Weg und Ziel, das Totum „befindet sich vielmehr in jedem Moment des Weges, sofern es überhaupt einer ist“¹⁵. So hat dies Hegel „mehr als jeder andere Philosoph eingeschärft“¹⁶, doch führt Bloch eher über ihn hinaus. Eine mystische Wendung ist erkennbar; Nikolaus von Cusanus wird zitiert „In allen Teilen scheint das Ganze wieder“ – „In omnibus partibus relucet totum“.¹⁷ Mit dem stetigen Wissen des Menschen um sich selber wird stetige Verwirklichung angeboten, das Vorläufige muß sich nicht mehr über das Endgültige rechtfertigen. Es war keine Quichotterie, „daß Thomas Münzer die Zwischenstufen zum Kommunismus mit der Ausrufung eines proletarischen Chiliasmus übersprang“¹⁸. Bloch verweist auf das bolschewistische Rußland; hier sei faktisch, in einem Entwicklungsland nach westeuropäischen Maßstäben, die Hegel-Marxsche Geschichtsslogik in ihrer Strenge widerrufen worden. Das Messianische ist kommend und zugleich stets präsent.

Die Aufdeckung der Utopie wird zu einem Vorgang von barocker Universalität. Erst eine spätere Distanz kann ermessen, was uns hinterlassen ist. Der ästhetische Entwurf allein besitzt den Charakter eines Lebenswerks. Utopie ist Entdeckung: „Überall, wo Fahrt nach dem irdi-

13 Ebd., S. 174.

14 Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., S. 8.

15 Bloch, Ernst: Subjekt-Objekt, Berlin 1952, S. 135.

16 Ebd., S. 134.

17 Ebd.

18 Thomas Münzer, a.a.O., S. 135.

schen Paradies die erwartungsvollst antreibende Illusion wie Idee abgab“¹⁹, bei Columbus, bei Marco Polo. Erst mit der Erkenntnis seiner Geschichte gewinnt der Kommunismus den ihm eigenen Maßstab. „Naturrecht und menschliche Würde“²⁰ umfaßt in diesem Sinne die gesamte Thematik des Vorgriffs von der Antike bis in die Gegenwart. Mit der Sozialutopie wird das Verhältnis antizipiert, mit dem „die Mühseligen und Beladenen aufhören“, das Naturrecht verweist auf die Befreiung der „Erniedrigten und Beleidigten“²¹. In dieser Verknüpfung allein gibt es menschliche Zukunft, findet auch der Kommunismus zu sich selbst. „Es gibt keine menschliche Würde ohne Ende der Not, aber auch kein menschengemäßes Glück ohne Ende alter und neuer Untertänigkeit“²². Marx weist vor allem von der vernichteten Würde her auf die Klasse mit radikalen Ketten. Die kommende Moral liegt somit bereits im „Humanexperiment aller großen Morallehrer“ beschlossen. Wie das radikale Naturrecht menschliche Freiheit als Solidarität setzt, intendiert alle wahre Moral auf die Lichtung menschlicher Entfremdung und Ungefundenheit, die „nicht mehr aus der Klassengesellschaft stammt“; sie sagt „ja“ zur revolutionären Berichtigung.

Die theologische Komponente der geschichtlichen Hoffnung ist in ihrer säkularisierten Form schließlich überall wiederzuerkennen; „Atheismus im Christentum“ zeigt dies nicht allein. Es ist die Lehre vom „Diesseits des Jenseits“, die für Bloch seit Jesaja unter Gott als dem mystischen König ansetzt; es ist „Leiden, das keines bleiben will“, welches die Bibel kennzeichnet. Die Geschichte der Häresie findet dabei eine beispiellose Erhellung, von der frühen Mystik des Mittelalters, Meister Eckhart und Sebastian Franck, dem Chiliasmus der Hussiten, bis hin zu Böhme. Eine weithin vergessene Welt wird erneut vorgeführt, als Aufbewahrung des Neuen Jerusalem, des kirchlich verbotenen Traums, „auf den Impetus und den Wunschinhalt der Revolution orientiert“. Hat doch das Christentum, „vom ökonomischen Anlaß her, darin seinen Unterschied zu allen übrigen Religionen, daß es als Ideologie der Unterdrückten begonnen hat; dieser rebellische Anlaß kam nie mehr ganz aus der Welt“. Hier wird eine entscheidende Erfahrung gewärtig: Spero ergo ero – „Ich hoffe, so werde ich sein“.

Die volle Souveränität des Werks erschließt sich erst über das Detail, doch können hier nur wenige Lichter gesetzt werden. Von Kierkegaard

19 Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., S. 880.

20 Bloch, Ernst: Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt am Main 1961.

21 Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., S. 1606.

22 Naturrecht und menschliche Würde, a.a.O., S. 237.

heißt es: Er hat „das letzthin Fremde hinter sich gelassen“, spät noch über Karl Barth: „Deus absconditus“ wird also kenntlich als Anweisung auf „Homo absconditus“.²³ Zu Heidegger liest man: „Die subjektive Ontologie empfiehlt sich einer allgemeinen Leere.“²⁴ Mit knappem Strich wird der Positivismus charakterisiert: Er setzt „das Chaos als wesentliche Beschaffenheit der Welt“, das Denken „gibt nur noch den Laut von sich: a=a“. Die pädagogische Reform wird in ihren Kontext gebracht. „Und was die amerikanische Reformschule angeht, so ist sie freilich keine Strafanstalt mehr, dafür aber bildet sie an Stelle des unfreiwilligen jungen Babbitt den freiwilligen aus; was im Effekt fast noch schlimmer ist. Denn dadurch wird dem jungen Menschen auch noch der Widerstand weggezogen, in dem er sich gegen die Schule einer zum Lehren nicht mehr berechtigten Gesellschaft befinden kann.“

Die untergehende Gesellschaft trägt eine kommende dennoch vielfältig aus. Das organisierte Proletariat kämpft in ihr um seine Zukunft; zugleich steckt die Endphase bürgerlicher Herrschaft „voller Merkwürdigkeiten“. Die verfallende Oberschicht setzt Elemente ihrer eigenen Überwindung frei; „daß die jeweils letzte Maschine, welche die spätbürgerliche Technik erzeugt, die beste sei, wird marxistisch nicht bestritten“²⁵, jedoch wird das Erbe der bürgerlichen Selbstdestruierung kaum erfaßt. In ihm ist kommende Welt verborgen, das reicht von kaum so gewesenen Blick- und Bildverbindungen bis Proust, bis Joyce, bis Brecht. In den Hohlräumen, die der lang andauernde Einsturz einer alten Gesellschaft bewirkt, erzeugen sich sonderbare Gebilde, „wie im Zwielficht der Frühe“. Der Widerspruch einer alten Welt kennzeichnet auch die entstehende; die Gründe für Blochs Bruch mit der DDR sind bekannt. Unbekannter ist die Kritik an der Bewegung von 1968. „Abläuten von Theorie“ ist Verzicht auf Bewältigung; die Negation der Kultur Hilfeleistung für zukünftige mögliche Barbarei. Dennoch sind dies Schattenseiten, „die, bei Licht besehen, bei einem in der neuen Jugend selber brennenden, Schattenseiten von Tugenden sind“.

So bereitet sich die menschlichere Zeit unter Schmerzen vor. Sie wird zu der ihr innewohnenden Zukunft geführt, deren Frucht herausgebracht wird. Alles ist Irrfahrt zum Ziel, „im Gesang eines unsentimentalischen Heimwehs“, am Beispiel des Odysseus dargetan – „seine Seele suchend und die Heimkehr der Gefährten“. „Statt der Freiheit des Erwerbs leuch-

23 Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., S. 1406.

24 Erbschaft dieser Zeit, a.a.O., S. 218.

25 Ebd. S. 13.

tet die Freiheit vom Erwerb“²⁶. Es wird ihr Inhalt sein, wie es in der Auseinandersetzung mit Lukács’ „Geschichte und Klassenbewußtsein“ heißt, das Subjekt des Erzeugers selber zu erzeugen. Subjekt und Objekt werden „in einem Erfüllungssystem inhaltlicher Vermittlungen wahrhaft zusammenfallen“. Der Sozialismus setzt jene Revolution voraus, „deren Ausbleiben den Staatskapitalismus gerade erst ermöglicht“²⁷. Er ist reales, produzierendes Kollektiv. Die klassenlose Gesellschaft ist nur ein kahler, abgrenzender Begriff. Wirkliche Genesis „ist nicht am Anfang, sondern am Ende“²⁸, sie beginnt, wenn sich das Dasein an der Wurzel faßt. Wurzel aller Geschichte aber ist der arbeitende Mensch. Das Aufbauproblem des Sozialismus wird nicht nur das Problem seiner Ökonomie sein; ihr Gewicht wird vielmehr schließlich stetig gemindert werden zugunsten des anhebenden Reiches der Freiheit. Erst mit der Befreiung von den Fesseln der Ökonomie beginnt die Verwirklichung des Proletariats, die Aneignung des Menschen durch den Menschen.

Die Größe des Werks bezeugt sich schon dadurch, daß es zur Ursache eines wuchernden Zwischenhandels geworden ist; so pflegt dies zu sein. Es ist unverwechselbar, schafft über sich Distanz, ist unter schweren Schicksalsschlägen entstanden. Es hat dennoch Zeit gelassen zur stetigen persönlichen Entscheidung, bis in das hohe Alter. Die Entscheidung gehört ihm zu. Wahrheit ist hier konkret, Marxismus „die sich tätig begreifende Menschlichkeit“²⁹. Der Umdeutung für die Verwertungsprozesse, die von einem Heer wissenschaftlicher Almosenempfänger besorgt wird, steht dies entgegen. Was gegeben ist, ist noch einmal Philosophie in der Hinterlassenschaft Spinozas, furchtlos, unbestechlich, Menschentum lebend.

26 Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., S. 37.

27 Ebd., S. 1056.

28 Bloch, Ernst: Freiheit und Ordnung, New York 1946, S. 1628.

29 Das Prinzip Hoffnung, a.a.O., S. 1606.

17. Leonard Nelson

Einführung zu Leonard Nelson „Ausgewählte Schriften“ (1974)

1

In seinem Nachruf auf den Tod Leonard Nelsons schrieb Franz Oppenheimer am 2. November 1927 in der „Frankfurter Zeitung“: „Die deutsche Wissenschaft hat eine ihrer ausgeprägtesten Gestalten, die große Sache des Rechts und des Völkerfriedens hat ihren kühnsten Vorkämpfer verloren. Seine Schüler klagen um den Meister, der ihnen mehr als nur ein Lehrer von unerschöpflicher Güte und Geduld, der ihnen zugleich das Musterbild strengster Lebensführung war“. Im Widerstreit der Auffassungen, dem gerade das Nelsonsche Werk unterlag, wird hier, von einem der bedeutendsten geistigen Repräsentanten der Weimarer Republik, mit wenigen Worten auf die Unauswechselbarkeit der Person verwiesen.

Leonard Nelson, der kaum 45 Jahre alt wurde, begründete in wenigen Jahrzehnten eine eigene Philosophie, die ausschließlich zum Werkzeug einer menschenwürdigen Veränderung bestimmt war. Er wuchs in Berlin auf, wo er am 11. Juli 1882 geboren wurde. Sein Vater war Justizrat und entstammte einer jüdischen Kaufmannsfamilie des deutschen Ostens; er war dem geistigen Leben seiner Zeit vielfältig und als Schriftsteller auch produktiv verbunden. Er trat ebenso mit politischen wie mit literarischen Arbeiten hervor; eine vorzügliche Übersetzung der Sonette Michelangelos stammt aus seiner Hand. Die Mutter Nelsons, künstlerisch hochbegabt, zählte Moses Mendelssohn und Mendelssohn-Bartholdy zu ihren Vorfahren, auch den Nachfolger von Gauss auf dessen Göttinger Lehrstuhl, Lejeune Dirichlet. Die Eltern gehörten keiner Religionsgemeinschaft an. Das Haus, in dem sich jüdische und hugenottische Herkunft vereinten, kann als typisch für eine späte bürgerliche Hochkultur gelten; der hauptstädtische Wohnsitz eröffnete eine Vielzahl von Beziehungen. Am *jour fixe* der Familie trafen sich Wilamowitz und Georg Simmel, Du Bois-Reymond und, so darf mit an Sicherheit grenzender Vermutung angenommen werden, auch Walther Rathenau. Dem jugendlichen Verwandtschaftskreis waren schließlich zwei junge Mädchen verbunden, die zu den ersten deutschen Studentinnen gehören sollten: Lotte Fajan und die spätere Reichstagsabgeordnete der Deutschen Demokratischen Partei Marie Baum, die als Biographin Ricarda Huchs hervorgetreten ist.

Das Milieu ist damit gekennzeichnet; der liberale, weltoffene Charakter wird durch die Herkunft bestimmt. Nelson besucht das Französische Gymnasium in Berlin und besteht dort sein Abitur. Die außergewöhnlichen Voraussetzungen, die Nelson von Haus aus einbringen kann, dürfen jedoch nicht über eine schwere innere Konfliktsituation hinwegtäuschen; das Übermaß an Tradition und Kultur wirkt sich eher belastend aus. Für die Entwicklung des jungen Nelson sind die Aufzeichnungen von Bertha Gysin besonders aufschlußreich. Bertha Gysin war eine Schweizer Studentin, die bei Nelson in Göttingen studierte und wie wenige Einblick in seine innere Verfassung und in seine Lebensgeschichte gewann. Über entscheidende Entwicklungsjahre hat Bertha Gysin mit Nelson zusammengearbeitet; sie war zeitweilig seine Sekretärin. Nelson selber sprach sich nur selten über private Dinge aus; das unerhörte Übergewicht der objektiven Zielsetzung ließ dafür keinen Raum. Um so wertvoller sind die Aufzeichnungen, die Bertha Gysin im Jahr 1973 hinterlassen hat.¹

Die Spannungen, denen der junge Nelson unterlag, scheinen danach nur schwer ertragbar gewesen zu sein. Nelson litt von frühester Jugend auf an chronischer Schlaflosigkeit, ein Zustand, der bis zu seinem Tode anhielt. Seine persönlichen Kontaktmöglichkeiten waren gering, er war in hohem Maße auf sich selber und auf seine eigenen Probleme gerichtet. Es ist bezeichnend, daß sich diese Probleme sehr früh über objektive Zusammenhänge vermitteln. Die erste Hinwendung gilt den Naturwissenschaften, eine Beziehung, die für das gesamte Leben charakteristisch bleibt. Von früh auf versucht Nelson sein intensives Studium und ein zehrendes Problembewußtsein durch hartes sportliches Training auszugleichen, um sich auf diese Weise selbst zu erhalten. Mit der Pubertät erfolgt die entscheidende Hinwendung zur Philosophie, der mathematischen und naturwissenschaftlichen Problemstellung dabei stets verbunden. Die Intensität des Denkens wird nur am Beispiel faßbar, weil sie sonst unglaublich erscheint. Bertha Gysin berichtet über eine Reise, die Nelson kurz nach dem Abitur in der gequält durchlaufenen Schule machte. „Nelson machte als junger Student zum ersten Mal in Begleitung seines Vaters eine Reise nach Italien. Diese Reise war für Nelson bei seiner unaussprechlichen Liebe zur Natur ein ganz großes Erlebnis. Und für den Vater, der seinen Sohn kennt und der in einem besonders innigen Verhältnis zu den Naturschönheiten und zu den Kunstwerken Italiens steht, war es ein nicht minder großes Erlebnis, seinen Sohn den

1 Bertha Gysin: Diese Aufzeichnungen befinden sich im Archiv der Friedrich Ebert-Stiftung. In der Folge unter Bertha Gysin angegeben.

ersten Blick in diese Welt tun zu lassen. Auch dies konnte der Sohn er-
messen. Und wie sie nun das Schiff bestiegen, das sie den Gardasee hin-
unterführen sollte, vergrub sich der Sohn in ein Buch, von dem er kein
einziges Mal den Blick erhob. Der Vater, der die wissenschaftlichen In-
teressen des Sohnes achtete, ließ ihn gewähren. Als sie aber an der Stelle
vorbeifuhren, von der er einen solchen Eindruck auf seinen Sohn erwar-
tete, daß ihm hier mit einemmal der Blick in die ganze Herrlichkeit und
Üppigkeit des Südens geöffnet wurde, da rief er ihn an und forderte ihn
auf, sein Auge auf die Umgebung zu heften. Doch der Sohn wies sein
Ansinnen kurz zurück, ohne auch nur einen Blick von seinem Buche zu
wenden. Noch einmal bat ihn der Vater, doch nicht so teilnahmslos an
all der Schönheit vorbeizugehen. Wieder dieselbe Ablehnung, worauf
der Alte von seinem Ansinnen Abstand. Später, es war am Abend oder
am nächsten Tag, dankte Nelson seinem Vater dafür, daß er nicht weiter
in ihn gedrungen sei, sich von seiner Arbeit abzuwenden. Es sei ihm
während der Fahrt auf dem See gelungen, Klarheit über einen Gedanken
zu erhalten, mit dem er sich schon seit Jahren vergeblich abgemüht hat-
te. Hätte er sich bewegen lassen, seine Aufmerksamkeit der äußeren
Umgebung zuzuwenden, so wäre ihm die zur Verfolgung seines Gedan-
kenganges notwendige Sammlung verlorengegangen, und vielleicht hät-
te er wieder Jahre gebraucht, um seinem Ziel so nahe zu kommen, wie er
es in jener Stunde war.“² Der Bericht Bertha Gysins wird hier ungekürzt
wiedergegeben, weil er den Nelsonschen Charakter besser zeichnet, als
es jede andere Beschreibung vermag. Zugleich wird das seltene Einfüh-
lungsvermögen des Vaters offenbar, den Nelson liebte und dessen litera-
rische Hinterlassenschaft einen ungewöhnlichen Menschen erkennbar
werden läßt. Die Stärke des Nelsonschen Charakters, die sich auf eine
äußerste Fähigkeit der Konzentration gründet, wird jedoch erst dann
richtig eingeschätzt, wenn man in Betracht zieht, daß Nelson eine unge-
mein empfindsame ästhetische Natur war, von nachweisbarem, vorzüg-
lichem künstlerischem Talent. Um der Wahrheitsfrage willen hat er die-
se ästhetische Natur und ihre Möglichkeit unterdrückt; die eine Frage
nach der Wahrheit sollte durch nichts verdunkelt werden. Die ästheti-
sche Sicherheit bleibt dennoch über die Sprache erkennbar, über seinen
durchsichtigen, klaren, fein gebauten Stil, der an die beste Überlieferung
der Klassik anknüpft und eine spröde Schönheit besitzt, eine Schönheit
der Vernunft. Hier ist zu bemerken, daß Nelsons Verhältnis zur Musik
im ganzen weniger ausgeprägt war als sein Verhältnis zu den schönen

2 Ebd.

Künsten. Er besaß aber eine enge Beziehung zum Werk Bachs, dessen rationale Struktur ihn wohl anzog.

Wie verschiedenartig die Erscheinung Nelsons um diese Zeit auf seine Umgebung wirkte, geht aus dem privaten Bericht einer Verwandten, Frau Vesci-Baum hervor. Frau Baum blieb der Eindruck eines überaus ästhetischen jungen Mannes von penibler Korrektheit und großbürgerlichem Auftreten, dessen philosophische Intensität verschlossen blieb. Als politisches Einstellungsmerkmal registrierte sie einen kritischen Liberalismus – das Urteil trifft präzise zu – sowie eine besondere Empfindlichkeit hinsichtlich jeder Form von Antisemitismus. Doch weist das Erinnerungsbild im ganzen nicht mehr auf als einen hochbegabten Jungen der Oberklasse.

Nelson studiert in Berlin, Heidelberg und Göttingen, das Studium ist der Philosophie und Mathematik gewidmet. Die zuerst vorgelegte Doktorarbeit, die das frühe Lebensthema der Begründung einer wissenschaftlichen Ethik und die dafür notwendige Ausarbeitung einer kritischen Methode zum Gegenstand hat, wird zurückgewiesen. Nelson muß die Arbeit auf niedrigerem Niveau wieder vorlegen. Die Habilitation erfolgt unter größten Schwierigkeiten, auch später wird Nelson in seiner akademischen Laufbahn stets zurückgesetzt. Er wird niemals Ordinarius und bleibt in Göttingen. Die Kombination von Begabung und kritischem Denken machte eine deutsche Universitätslaufbahn fast unmöglich. Mit Beginn seiner Lehrtätigkeit bereits kommt es zu dauernden Auseinandersetzungen mit den studentischen Verbindungen. Nelson wird Vorsitzender der Göttinger Gruppe des „Deutschen Freibundes“, einer liberalen Vereinigung, die unter anderem eine Verbindung zur Arbeiterschaft sucht. Der erste Ansatz zu einer politischen Tätigkeit ist gegeben. 1908 wird in einem Vortrag vor dem Göttinger Freibund zur Frage „Was ist liberal?“ das entscheidende Thema angeschlagen, das theoretisch und praktisch den Nelsonschen Weg bestimmt. „Wie ist Liberalismus möglich? Woher, so können wir die Frage, auf die hier alles ankommt, auch aussprechen, woher erhalten wir jene allgemeingültigen Normen, die wir als das innere Gesetz aller äußeren Gesetzgebung entgegensetzen?“³ Die Wissenschaft scheint die „Ohnmacht der Vernunft“ zu lehren; wahrer Liberalismus jedoch gründe auf dem Prinzip des „Selbstvertrauens der Vernunft“. Obwohl der Weg später weit vom Liberalismus fortführt, da Nelson dessen politische Unzulänglichkeit erkennt, bleibt die Frage-

3 Leonard Nelson: Gesammelte Schriften in neun Bänden, Hamburg, 3. Auflage 1970, Band IX, S. 10 ff. In der Folge unter Gesammelte Schriften angegeben.

stellung ganz unverändert. Vom Liberalismus bleibt aber auch, daß Gleichheit von Nelson immer an Freiheit gebunden wird, daß sein ganzes politisches Werk daraufhin gerichtet ist, Freiheit und Gleichheit unlösbar miteinander zu verbinden.

Für die Göttinger Anfangszeit gibt es einige aufmerksame Charakteristiken. So berichtet die aus Rußland gebürtige schwedische Gerontologin Rosa Katz: „Mit Nelson und seinen Eltern verband mich eine langjährige Freundschaft“, und: „Über Nelson möchte ich berichten, daß er ein sehr gastfreundliches Haus führte, wo ich Gelegenheit hatte, viele seiner Freunde kennenzulernen, so die Mathematiker Landau, Hilbert, Courant, den Physiologen Meyerhof (Nobelpreisträger 1922), den Physiker Born (Nobelpreisträger 1954), den Historiker Brinkmann, den Mediziner Kronfeld und andere.“⁴ Die von den Nationalsozialisten ermordete Philosophin Edith Stein bemerkt über Nelsons Wesen: „Die Festigkeit seines Charakters, die Unbeugsamkeit seines Willens, die stille Leidenschaft seines sittlichen Idealismus gaben ihm Macht über andere.“⁵

Der lebensgeschichtliche Anstoß zur eigenen Philosophie wird durch Jakob Friedrich Fries vermittelt, mit dessen Werk Nelson zufällig als Schüler bekannt gemacht wird. Fries hat die Kantische Kritik weitergeführt und den Versuch gemacht, im Gegensatz zur vorherrschenden Kant-Nachfolge, dem Vernunftbegriff eine empirische Grundlage zu geben. Die zentrale Frage nach der Vernunft war damit gestellt, die Nelson nie wieder losließ. Die Vernunft aus dem Dunkel in das Licht zu heben wird Gegenstand aller Arbeit, der theoretischen und der politisch praktischen. Über Fries wird Kant erarbeitet, dessen Einfluß auf das Nelsonsche Werk außerordentlich ist; für die Entwicklung einer kritischen Methode, aber nicht nur in dieser Hinsicht, gewinnen Platon und der platonische Sokrates ein besonderes Gewicht. Die spätere Beschäftigung mit der klassischen chinesischen Philosophie und der durch sie gestellten Frage nach der Vernunft hinterläßt gleichfalls bemerkenswerte Spuren. Von der frühen, über Fries gewonnenen Position aus kommt es sehr bald zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Der Standpunkt des Ausgangs wird vorzüglich in einem kürzeren Aufsatz des Jahres 1914 formuliert, der in der vielbeachteten und von Ernst Blass herausgegebenen Zeitschrift „Argonauten“ erschien. Er trägt den Titel: „Die sogenannte neukantische Schule in der gegenwärtigen Philosophie“. Dort heißt es: „Wenn man die gegenwärtige Philosophie durch-

4 Rosa Katz: Psychologie in Selbstdarstellungen, Bern 1972, S. 108.

5 Edith Stein – eine große Frau unseres Jahrhunderts, Freiburg 1958, S. 40.

mustert, so finden sich in der Tat keine grundsätzlich neuen Lehren, die uns über die von Kant und Fries begründete Philosophie hinausführen“⁶. Nelson begründet die „Neue Folge“ der „Abhandlungen der Friesschen Schule“ (1904), in denen er wesentliche Beiträge veröffentlicht, die für seine philosophische Entwicklung von Bedeutung sind. Das Problem der Methode steht zunächst im Mittelpunkt der methodisch-kritischen Absicherung des Problems einer wissenschaftlichen Ethik. Methodische Analysen bleiben bis zum Erscheinen der wichtigen Schrift „Die sokratische Methode“ (1922) von besonderem Gewicht. Für die philosophische Charakteristik Nelsons ist die Feststellung ungemein wichtig, daß die methodische Absicherung seines Denkens, in engem Zusammenhang mit den Naturwissenschaften und der Mathematik, die erste Periode seines Wirkens maßgeblich bestimmt. Es soll nichts ausgesagt werden, bevor der Grund sicher bearbeitet ist. Die Gründung der Jakob-Friedrich-Fries-Gesellschaft durch Nelson stellt zugleich einen Versuch dar, eine gemeinsame Plattform mit anderen zu gewinnen, wie sie auch in der frühen politischen Tätigkeit zum Ausdruck kommt. Bereits vor 1914 gewinnt die politische Erscheinung Nelsons zunehmend an Kontur, die erste Phase der politischen Entwicklung findet einen eindrucksvollen Höhepunkt mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Die Schlußvorlesung „Vom Staatenbund“, die Nelson am 31. Juli 1914 vor seinen Studenten hält, zeigt ihn auf einsamer Höhe inmitten einer kollektiven Neurose, der auch die Linke mit wenigen Ausnahmen zum Opfer fällt. „Es ist nichts als ein rohes Vorurteil“, stellt Nelson in diesem Augenblick fest, „und ein Ausfluß atavistischer Instinkte, daß, nachdem für die innere Politik die Forderung der Rechtlichkeit, wenigstens in der Theorie, mehr und mehr anerkannt wird, in der äußeren Politik die nationale Macht als höchstes Ziel festgehalten werden soll“⁷. Die Internationalität der Einstellung wird zugleich mit einer scharfen gesellschaftskritischen Wendung verbunden. „In einem gebildeten Volk kann das Interesse am Krieg nur noch künstlich wachgehalten werden durch die Fabrikanten und Kaufleute, deren Erwerb leiden würde, wenn sich der Handel mit Kriegsgeräten nicht mehr bezahlt machte.“⁸ Schließlich: „Das Ideal des dauernden Völkerfriedens ist nicht der Gegenstand einer Prophezeiung für den Geschichtsforscher, sondern es ist der Gegenstand einer Aufgabe für den Politiker.“⁹ Praktisch fordert Nelson zum poli-

6 Gesammelte Schriften, a.a.O., Band 1, S. 217.

7 Ebd., Band IX, S. 48 ff.

8 Ebd.

9 Ebd.

tisch organisierten Widerstand gegen den Krieg heraus. Man wird sich heute schwerlich vorstellen können, was es hieß, am 31. Juli 1914 auf diese Weise vor einer studentischen Öffentlichkeit zu reden, noch dazu in einer kleineren Stadt. Die Vorlesung kann erst im November 1918 veröffentlicht werden, da sie der Zensur unterliegt.

Die Schlußvorlesung vor Kriegsausbruch bildet zugleich den Abschluß einer politischen Reifezeit, die dem Fortschritt der philosophischen Arbeit unmittelbar verbunden ist. Walter Ackermann, der seit dem Wintersemester 1911 in Nelsons Wohnung Quartier bezog, berichtet in seinen Erinnerungen über diese letzten Jahre vor Ausbruch des Krieges. Die Frage der Friedenssicherung habe Nelson ununterbrochen bewegt, auch die Frage ihrer sozialen Implikationen; er las regelmäßig die Veröffentlichungen des Friedensnobelpreisträgers Fried. „An mehreren Abenden im Semester kam ein Kreis von interessierten Studenten bei ihm in der Wohnung zusammen und erörterte die auftauchenden Probleme.“ Hauptthemen der Gespräche waren „die Sicherung des Friedens und die Lösung der sozialen Frage“.¹⁰ Emotionell ließ der Ausbruch des Krieges Nelson erstaunlich unberührt; dies ist nicht nur als Ausdruck seiner ungewöhnlichen Selbstbeherrschung zu werten, die emotionelle Überwältigung nicht zuließ. Bertha Gysin gibt uns auch hier den Schlüssel zu einem tieferen Verständnis der Person, gerade im Hinblick auf das Kriegsereignis. „Mit Nelsons Unabhängigkeit vom sinnlichen Eindruck und mit seiner Fähigkeit, Probleme des Lebens bis in ihre letzten Konsequenzen durchzudenken, hängt sein Verhalten beim Eintritt von katastrophalen Ereignissen zusammen. Wenn keine Garantien für einen ewigen Frieden gegeben sind, so ist es nur zufällig, daß der Krieg nicht heute, sondern ein andermal, vielleicht erst in tausend Jahren hereinbricht. Und so konnte der Ausbruch des Krieges im August 1914 Nelson nicht stärker erschüttern, als es ihn bereits all die Jahre vorher erschüttert hatte, zu sehen, daß nichts, aber auch gar nichts getan ist, um einem solchen Unglück vorzubeugen. Er hatte denkend schon alle Möglichkeiten vorausgenommen, die der labile politische Zustand enthielt.“¹¹ Denn: „Das Ungeheuerliche für ihn war nicht der Krieg, wie er sich tatsächlich seit dreieinhalb Jahren abspielt. Das viel Ungeheuerlichere für ihn war der Zustand gewesen, der eine solche Ungeheuerlich-

¹⁰ Fotokopien der Aufzeichnungen von Walter Ackermann befinden sich im Nelson-Archiv des Instituts für Allgemeine Erziehungswissenschaft der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Das Archiv enthält sämtliche Schriften Nelsons, darüber hinaus sämtliche Veröffentlichungen der von ihm begründeten politischen Organisation bis 1945.

¹¹ Bertha Gysin, a.a.O.

keit wie einen Weltkrieg zuließ und der an sich schon wie das Maximum seiner möglichen Folgen zu beurteilen war.“¹² So träfe Nelson, fügt Bertha Gysin hinzu, auch im persönlichen Leben ein Unglück, dessen Möglichkeit sich voraussehen läßt, in Ruhe. Das Unabänderliche nehme er schließlich mit vollkommener Herrschaft über die Schicksalsschläge an. „Denn in allen Lebensverhältnissen macht er sich die daraus folgenden Möglichkeiten klar. Er nimmt sie vorweg. Die Todesnachricht eines Freundes wird ihn nicht aus der Fassung bringen, denn als er Freundschaft mit einem sterblichen Menschen einging, wußte er schon, daß sie damit enden würde, und hatte Leid und Trauer schon vorempfunden. So ist Nelsons Ruhe nicht etwa die der Stoiker. Er macht sich nicht starr und steif gegen die Leidenschaft und das Leiden. Sondern er erfäßt die Dinge im Ganzen, sieht, wohin sie führen müssen oder führen können, und leidet so den Schmerz, noch ehe der Schlag wirklich fällt, der ihn dann gefaßt trifft.“¹³

In die Kriegszeit selber fallen entscheidende Entwicklungen. 1917 erscheint die „Kritik der praktischen Vernunft“ als Ergebnis eines jahrelangen Bemühens um die methodische Absicherung einer wissenschaftlichen Ethik. Die „Kritik“ ist das Fundament des Lebenswerks, auf dem sich die gesamte Weltansicht gründet. Was für alle entscheidenden Werke gilt, gilt auch für die „Kritik der praktischen Vernunft“: Sie ist aus Vorlesungen erwachsen, aus der Tätigkeit eines Mannes, der sich vor allem als Lehrer verstand. Aus dem Lehrersein erwächst hier die geistige Leistung, nicht aus der Einsamkeit des Schreibens. Um ein letztes Mal Bertha Gysin zu zitieren: „Was das Merkwürdige ist: er ist auf seinen Beruf als Lehrer angewiesen, um überhaupt produktiv sein zu können.“¹⁴ Neben diesem ersten großen philosophischen Wurf weisen die Jahre des Krieges noch auf ein zweites, ungemein wichtiges Ereignis. Seit Nelsons „Aufruf zum Fest auf dem Hohen Meißner“ im Oktober 1913 hatte er stetig versucht, den Irrationalismus der bürgerlichen Jugendbewegung zu korrigieren, um ihr eine feste, gesellschaftsverändernde Grundlage zu geben. Eine Reihe wichtiger Schriften gehören diesem Versuch an, die in die Jahre 1915, 1916 und 1917 fallen und, wie etwa der Sammelband „Die Reformation der Gesinnung durch Erziehung zum Selbstvertrauen“ ihre Bedeutung keineswegs verloren haben, da der Irrationalismus in neuem Gewande wiedererscheint. Es wird jedoch immer erkennbarer, daß Nelson den Glauben an eine Veränderung

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Ebd.

über die bürgerliche Jugend verliert. Zugleich bleibt die Hoffnung, daß es vor allem die junge Generation ist, der die Veränderung der Bedingungen zufällt. 1917 begründet Nelson den Internationalen Jugend-Bund, der von nun an im gesamten Spektrum der deutschen Linken tätig wird, ohne dabei zunächst eine abgesonderte Stellung einnehmen zu wollen; der Jugend-Bund will eine Avantgarde heranbilden und dabei konsequent über alle nationalen Grenzen hinaus wirken. Das Programm läßt die Feder Nelsons deutlich erkennen und macht die Grundsätze seines Denkens ebenso erkennbar wie die Hinwendung zu einer entschiedenen sozialistischen Politik. „Die Politik der Vernunft muß zu allererst eine Politik des Rechts sein. Denn Gerechtigkeit ist das oberste Gesetz der Vernunft für die Gesellschaft. Damit wendet sich diese Politik gegen jede Ausbeutung der Person als bloßen Mittels. Sie bekämpft diese Ausbeutung nicht nur auf sozialpolitischem Gebiet – im Kampf gegen den Kapitalismus –, sondern auch auf kulturpolitischem Gebiete – im Kampf gegen den Klerikalismus –, der das geistliche Gegenstück zum wirtschaftlichen Despotismus darstellt. Sie bekämpft Bildungsmonopole so gut wie Wirtschaftsmonopole und verlangt daher für jeden die gleiche, auch materiell gesicherte Möglichkeit, zu der seinen Fähigkeiten entsprechenden Bildung zu gelangen.“¹⁵ Kein Zweifel, daß der Krieg die politische Entwicklung Nelsons erheblich beschleunigt hat; die Erkenntnis, daß die bürgerlich-akademische Welt für die Zukunft nicht mehr entscheidend in Betracht kommt, gewinnt endgültig Oberhand. Die Unterdrückten selber müssen die Aufhebung der Unterdrückung bewirken. Es bleibt jedoch auch bezeichnend, daß die politische Radikalisierung Nelsons seine philosophische Ausgangsposition ganz unberührt läßt; nur die Gesichtspunkte ihrer Anwendung ändern sich. Es ist die Entwicklung selbst, die Nelson zu neuen, praktischen Konsequenzen drängt. Ist der grundlegende Erkenntnisansatz schon mit der Dissertation gegeben, so tritt nun erst die abschließende politische Gestalt in Erscheinung. Mit dem Ende des Krieges steht Nelson sogleich mitten im politischen Leben der neuen Republik. Die eigene Stellung in dieser Zeit wird durch einige Meisterstücke der philosophisch-politischen Literatur unterstrichen, die sich unmittelbar auf die Praxis richten. 1918 entsteht die Schrift: „Öffentliches Leben“, 1921 hält Nelson vor der Baseler Studentenschaft einen Vortrag zum Thema „Ethischer Realismus“, der gleichfalls im Druck erscheint. Für den konsequenten Übergang zu einer

15 „Der Völker-Bund der Jugend“, hrsg. im Auftrag des Vorstands des Internationalen Jugend-Bundes von Bertha Gysin, Leipzig 1920.

neuen praktischen Politik ist vor allem auch die Rede bezeichnend, die Nelson am 20. Mai 1922 vor den Jungsozialisten in Hannover hält und die der Öffentlichkeit unter dem Titel: „Vom Bildungswahn – Ein Wort an die proletarische Jugend“ übergeben wird. Hier wird von der bürgerlichen Bildung der Zeit, über die Nelson selbst souverän verfügte, endgültig Abschied genommen. „Es dient der heute verbreiteten Bildung auch nicht zur Verteidigung, daß man auf die Quellen hinweist, aus denen sie stammt. Gewiß, diese Quellen waren lauter und kräftig, aber man trinkt heute nicht mehr aus ihnen, sondern aus einem abgeleiteten und abgestandenen Kanal.“¹⁶ Ist die Degeneration der bürgerlichen Bildung auch ein Aspekt, so wird er doch erst verständlich, wenn ihre soziale Funktion einbezogen wird. „Denn welches Recht haben wir, uns dem Genuß dieser Bildung hinzugeben, ja auf das Recht dieser Bildung zu pochen, solange es Entrechtete gibt, die nicht einmal die dringlichsten Bedürfnisse befriedigen können, die kein Bett für sich haben, kein Zimmer, die ihren Körper nicht gesund erhalten können, die drunten gehalten werden, damit die anderen oben ihr Leben in Schönheit führen.“¹⁷ Die Erfolglosigkeit aller idealistischen Bildungsbestrebungen hat ihre Ursache in ganz trivialen Dingen, „in dem Mangel eines Ofens, eines Stückes Brots“¹⁸. Die bürgerliche Bildung ist zum Selbstzweck geworden, sie hat jeden Anspruch verloren, sie verführt Menschen, „sich an ihr genutzutun, sich an ihr zu sättigen, wo die anderen hungern, darum ist sie eine Gefahr“.¹⁹ Die proletarische Jugend hat daraus nur eine Konsequenz zu ziehen, die Konsequenz des politischen Kampfes. „Davon soll uns kein Bildungswahn abbringen. Will man unter solch barbarischen Zuständen überhaupt so hohe Worte wie „Bildung“ gebrauchen, so habe man den Mut zum Eingeständnis, daß der Weg zu dieser Bildung für uns nur der des politischen Kampfes sein kann.“²⁰

Um Nelson bildet sich nun immer entschlossener eine Schülerschaft, die bereit ist, seinen Weg mitzugehen. Die Forderung der Vernunft soll in die politische Praxis übersetzt und damit eine vollständige Veränderung bewirkt werden. Zugleich gerät der Standpunkt, den Nelson vertritt, in einen immer größer werdenden Gegensatz zu den bestimmenden politischen Massenorganisationen der Linken. Theoretisch steht die Marxismuskritik im Wege, praktisch die sich verschärfende Kritik an der parlamentarischen Demokratie. Die strengen Disziplinierungsmu-

16 Gesammelte Schriften, a.a.O., Band VIII, S. 562 ff.

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Ebd.

ster der Linken machen eine Zusammenarbeit immer aussichtsloser, die Gruppe um Nelson gewinnt den Charakter einer eigenen Alternative. War die Tätigkeit des Internationalen Jugend-Bundes zunächst auf alle linken Gruppierungen hin gerichtet, so beschließen seine Anhänger anlässlich der Vereinigung der USPD mit der SPD, der Partei als Einzelmitglieder beizutreten, ohne jedoch ihre eigene Organisation aufzulösen. Der Beschluß wird mit Rücksicht auf die Einheit der linken Bewegung gefaßt. Es kommt dennoch zu einem endgültigen Bruch mit der Sozialdemokratie. Seitens der SPD werden die Gründe für diesen Bruch anlässlich des Heidelberger Parteitages des Jahres 1925 durch den Parteivorstand formuliert: „Dieser Nelsonbund hat nicht begriffen, was Demokratie und Sozialismus ist; was er lehrt, ist das Gegenteil von Marxismus.“ Sieht man den Vorgang aus der Distanz, so enthält die Formulierung des Parteivorstands eine partielle Wahrheit. Demokratie- und Marxismusverständnis trennen die Gruppe um Nelson tatsächlich von der damaligen Partei; die Aufrechterhaltung einer eigenen Organisation mußte erschwerend hinzukommen. Die sozialistische Konsequenz konnte dieser Gruppe aber keineswegs abgesprochen werden, vielmehr eher der SPD selbst. Innerhalb dieser Konsequenz erweist sich jedoch die Ablehnung der parlamentarischen Demokratie als historisch falsch, so sehr sie auch Argumente enthielt. Der zeitliche Abstand läßt differenzieren; es bleibt immerhin zu bemerken, daß sich die deutsche Linke mit der geistigen Freiheit immer schwergetan hat, wofür das Fehlen einer geschichtsmächtigen bürgerlich-liberalen Periode in unserem Lande gewiß nicht ohne Bedeutung ist. Zwischen faktischer Anarchie und preußischer Disziplinierungstradition ist der Raum sehr eng.

Am 2. November 1925 faßte der Parteivorstand der SPD einen Unvereinbarkeitsbeschluß, mit dem Nelson und seine Anhänger die Partei verlassen. Am 1. Januar 1926 bereits wird von Nelson der Internationale Sozialistische Kampf-Bund gegründet. In der Satzung heißt es: „Zweck des Bundes ist der Kampf für die Verwirklichung der ausbeutungsfreien Gesellschaft.“ Dem Aufbau des ISK widmet Nelson nun den größten Teil seiner Kraft, eine eigene theoretische Zeitschrift (ISK) wird begründet, deren Profil von ihm wesentlich mitgeprägt wird. In ihr findet die theoretische Auseinandersetzung mit der Linken statt, unter steter Bezugnahme auf den gemeinsamen politischen Kampf. Der Auseinandersetzung mit der SPD entspricht die Konsequenz, mit der das Verhältnis zur Kommunistischen Partei geklärt wird. Trotz vielfältiger Kritik an der Praxis der deutschen Kommunisten heißt es zunächst noch 1927: „Die Hoffnung der wenigen, die wirklich den Sozialismus wollen, rich-

tet sich heute auf die Bolschewiki“²¹. Die Marxismusauffassung trennt Nelson zwar noch entschiedener von den Bolschewiki als von der SPD, doch ist er sich der welthistorischen Bedeutung der Oktoberrevolution und der Führungsqualität Lenins und Trotzki absolut bewußt. Nelson versucht schließlich persönlich, auf die ideologische Entwicklung in der Sowjetunion Einfluß zu gewinnen; im Frühjahr des Jahres 1927 unternimmt er eine Reise und hält sich fünf Wochen in Moskau auf. Die Zeit für eine offene Aussprache ist jedoch bereits abgelaufen, eine allgemeine Angst beginnt sich bei den führenden Funktionären zu verbreiten, die Situation ist eher lähmend. Trotzki ist schon gefährdet und daher nicht mehr zu erreichen, lediglich mit dem Kultusminister Lunatscharski kommt es zu fruchtbaren Gesprächen, die aber wirkungslos bleiben müssen. Lunatscharski war von Beginn an eher ein radikaler bürgerlicher Liberaler. Nelson berichtet selbst über seine Reise und deren Konsequenz. Die Angaben sind hier dem 1938 in der Pariser Emigration von Willi Eichler und Martin Hart herausgegebenen Gedächtnisband „Leonard Nelson“ entnommen. „Das war ein trauriger Abschluß, und wir nahmen in jedem Sinn von dem toten Lenin Abschied. Aber es war andererseits auch wirklich nur Trauer; vielleicht könnte man dieses Gefühl Wehmut nennen. Gerade unter dem Eindruck dieser toten Persönlichkeit, die man lebhaftig vor sich sieht, kann man nicht kaltherzig diesen Mann im Stich lassen und ihm einfach den Rücken kehren. Auf der anderen Seite aber: Wenn man auch noch so schlecht denkt über das, was die Erben mit seinem Werk machen, so muß man sich doch immer gegenwärtig halten, wie viel dazu die grundsätzlichen Fehler getan haben, die Lenin begangen hat. Es ist oft die Verehrung für diesen Mann, die nicht auf blindem Glauben, sondern auf guten Gründen ruht, die seine Nachfolger veranlaßt, sein Werk auf ein totes Gleis zu schieben. Denn es ist ja Lenin selber, der diese Staatskirche gegründet hat. Und nun das Ergebnis unserer Reise, soweit es uns angeht. Was ich über Rußland sagte, geht uns natürlich an – wir haben daraus zu lernen. Aber davon abgesehen, eine Frage, die ich schon anfangs streifte: War die ISK-Gründung richtig? War es richtig, die Spaltung im Proletariat noch zu vermehren, noch eine neue Partei zu gründen? Und da sage ich nach diesen Erfahrungen mit größter Bestimmtheit, größter Festigkeit und Sicherheit des Urteils nicht nur: es war richtig, sondern: es war unumgänglich notwendig, es war das Einzige, was vernünftigerweise geschehen sollte.“²²

21 Ebd., Band IX, S. 547.

22 Leonard Nelson Gedächtnisband, Editions Nouvelles Internationales, Paris 1938, S. 400 ff.

Nelsons letzte Lebensjahre zeugen von einer Arbeitslast, die kaum vorstellbar ist. Fast immer schlaflos, arbeitete er Tag und Nacht. Göttingen war Platz seines Wirkens geblieben, von hier aus versuchte er, die politische Organisation im gesamten Reichsgebiet aufzubauen. Selbst wenn er eine unumgänglich gewordene Abwechslung suchen mußte – bei Reisen etwa in das von ihm geliebte Fextal im Engadin –, verband er sie mit philosophisch-politischer Bildungsarbeit, die er an Ort und Stelle weiter leistete. Die Rationalität des Denkens spiegelt sich in der Rationalität des Lebens und der Arbeitseinteilung; kein Augenblick blieb ungenutzt. Alles nur Subjektive erscheint nun völlig überwunden; sollte der Mensch dem Zufall und der triebhaften Unterwerfung entzogen werden, mußte eben dieses vorgelebt, als erreichbar dargetan werden. Im praktisch politischen Kampf findet man Nelson auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung. Im Falle des Heidelberger Privatdozenten Gumbel, der die Weimarer Republik bis in ihre Grundfesten erschütterte, da Gumbel Heldentod und Feld der Ehre als Blasphemie gekennzeichnet hatte, findet Nelson die offenste Formulierung: „Es war eine große, wahrhaft patriotische Tat, den Schändern der Nation, den Aposteln des Meuchelmords und der Klassenjustiz rücksichtslos mit der Wahrheit entgegenzutreten“²³. So sehr der praktisch-politische Kampf nun aber auch in den Vordergrund rückt, kommt es dennoch zu entscheidenden Werkabschlüssen. 1924 erscheint als umfassende systematische Arbeit das „System der philosophischen Rechtslehre und Politik“; als Nelson 1927 stirbt, liegt das „System der philosophischen Ethik und Pädagogik“ im Nachlaß vor. Auch diese Werke sind aus Vorlesungen hervorgegangen; gleiches gilt für ein weiteres, unter philosophischen Gesichtspunkten besonders bedeutsames Werk, das sich im Nachlaß befand: „Fortschritte und Rückschritte der Philosophie“. Kleinere Publikationen begleiten ständig die Werkarbeit. Daneben gründet Nelson im Jahre 1924 eine „Philosophisch-politische Akademie“, um Politiker und Pädagogen vor allem systematisch heranzubilden. Wichtiger noch ist die in diese Zeit fallende Gründung der „Walkemühle“ bei Melsungen, mit der ein eigener Erziehungsversuch unternommen wird. Nelson findet in Minna Specht, die aus der Lietzschen Landerziehungsheimbewegung hervorgegangen war und später, nach ihrer Rückkehr aus der Emigration, die Odenwaldschule leitete, eine Mitarbeiterin von seltener Qualität. Mit der „Walkemühle“ sollte eine Stätte angeboten werden, an der der Mensch zu sich selber gelangen kann; hier sollte, was dunkel in allen

23 Gesammelte Schriften, a.a.O., Band IX, S. 358.

liegt, in das gemeinsame Bewußtsein gehoben, die Vernunft sollte hier ihrer selbst innerwerden, um den Willen der Zufälligkeit zu entziehen. Die von Nelson stets wieder betonte Analogie zwischen den Idealen des öffentlichen Lebens und den Idealen der Bildung sollte erkennbar werden. Nelson hat 1926 in einem kurzen Aufsatz die Erziehungsaufgabe des Landerziehungsheims formuliert. Er beginnt damit: „Als mich kurz nach der Revolution der damalige preußische Kultusminister Haenisch um Rat fragte, was er angesichts der trostlosen Finanzlage tun könne, um die notwendigen Reformen des Bildungswesens durchzuführen, schlug ich ihm vor, sämtliche Schulen im Lande (von der Volksschule bis zur Universität) zu schließen. Durch diese einfache Maßnahme würde er, statt die Staatskasse mit neuen Aufwendungen zu belasten, im Gegenteil enorme Geldmittel für sie frei machen und zugleich einen Aufschwung des Geisteslebens herbeiführen, der seinem Namen in der Geschichte Unsterblichkeit sichern würde.“²⁴ Es handelt sich hier keineswegs um eine Art ironischer Radikalität: Nelson war der Meinung, daß das Erziehungssystem hoffnungslos korruptiert und ein vollkommener Neuanfang notwendig sei. Diesen Neuanfang hat Nelson in der Walkemühle versucht. Dort sollten die Menschen bewahren lernen, „was sie als unverdorben Kinder mitbringen: Glauben an die Wahrheit, Selbstvertrauen und Rechtsgefühl, wie diese sich äußern in Mut und Beharrlichkeit beim Vertreten der eigenen Überzeugung. Sie würden unbeeinträchtigt Lüge „Lüge“, Diebstahl „Diebstahl“ und Mord „Mord“ nennen.“ Die Überlegenheit der Erwachsenen könne auch dazu gebraucht werden, Kindern eine Freistatt zu schaffen, „die es ermöglicht, sie aus unserer Gesellschaftsordnung herauszuführen“²⁵. Eine solche Freistatt sollte die Walkemühle sein, für Kinder ohne Unterschied der Nation, der Rasse oder der Klasse. „Wenn ich – der Aufforderung der Redaktion folgend – von der pädagogischen Eigenart dieser Schule in dem knappen mir zugemessenen Raum überhaupt etwas sagen soll, so kann es daher nur das sein: In dieser Schule braucht man nicht zu lügen.“²⁶ Obzwar es durch Spenden der Freunde gelang, den Aufenthalt in der Walkemühle für jeden ohne Rücksicht auf seine materielle Bedingung freizuhalten – ein Problem, an dem praktisch alle Landerziehungsheime scheiterten –, blieb doch die Arbeit im wesentlichen auf Jugendliche beschränkt. Die volle Einrichtung einer Schule blieb unvollendet. Die Aufgabe aber, Menschen zur Überzeugungstreue für humane Ideale zu erziehen, wurde

²⁴ Ebd., Band VIII, S. 577 ff.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

voll erfüllt. Die Schüler, die die Walkemühle durchliefen, standen in ihrer großen Mehrheit zwischen 1933 und 1945 im Abwehrkampf gegen den Faschismus; dies läßt sich von keiner anderen deutschen Erziehungsanstalt sagen. Der pädagogische Versuch, der 1933 abgebrochen werden mußte, wurde von Minna Specht dennoch zunächst in Dänemark, als auch dies unmöglich wurde, in England fortgesetzt, bis die Internierung der deutschen Emigranten ihrer Arbeit ein Ende setzte.

Der Tod Nelsons am 29. Oktober 1927 kam plötzlich, angesichts seines verzehrenden Lebens aber nicht überraschend. Dieses Leben war in den letzten Jahren einer unerhörten Askese unterworfen, es hatte alle Relikte der Herkunft abgestreift, war der einzigen Aufgabe einer gerechten Gesellschaft verpflichtet. Es hatte sich selbst in die Gewalt der Vernunft gebracht, unter Abweisung aller Kompromisse. Es hatte die Möglichkeit einer vollkommenen Unabhängigkeit dargetan. Die Totenmaske läßt die vergeistigten Züge noch schärfer hervortreten, eine hohe Stirn beherrscht das Gesicht, der Mund zeigt eine Spur von Ironie, wohl als Abwehr des letzten Schmerzes. In den Nachrufen des ISK wird unmittelbar deutlich, was Nelson seinen Freunden bedeutet hatte. „Nach der Lehre, die wir nun durch Nelson erhalten hatten“, schreibt Erich Graupe, „entschlossen wir uns zur Ausrottung des Untertanengeistes bei uns.“²⁷ Gustav Funke schreibt: „So einfach und klar seine Reden waren, so einfach und klar war auch sein Leben. Vergeblich suchte ich in seiner fast nur aus Dachkammern bestehenden Wohnung den Salon oder Luxus, wie es bei Nelsons Standesgenossen eine Selbstverständlichkeit ist. Nelson lebte seinen äußerlichen Bedürfnissen nach oft geringer als ein Proletarier.“²⁸ Willi Eichler bezeugt: „Mit einer Sicherheit, die ihresgleichen sucht, philosophierte er nicht nur über den Sozialismus, sondern lebte er als Sozialist.“²⁹ Douglas Owen schreibt aus Manchester: „Nelson sagt unserer Zeit, daß nur jene Ideen etwas wert sind, die auch zum Handeln führen, zum Handeln des durch die Vernunft geleiteten Willens“³⁰, und drückt damit die Überzeugung vieler ausländischer Genossen aus, die sich dem Kreis um Nelson angeschlossen hatten. Minna Specht schließt ihren Nachruf mit den Worten: „Nun gehen wir den Weg ohne ihn. Wir gehen an die Arbeit, ohne ein Gelöbnis abzulegen. Was wir zu tun haben, wissen wir. Aber wir nehmen ein Wort mit von Nelson, ein nicht nur anspornendes, sondern auch nachdenklich stimmendes Wort, das wir nicht

27 ISK, 1927, 2. Jahrgang.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Ebd.

vergessen wollen: ‚Darum weil so überaus Wenige einen Willen besitzen, vermögen die, die ihn aufbringen, so ungeheuer viel: denn ihre Kraft findet keinen Widerstand‘.³¹ Es sind vielfach Arbeitergenossen, die den Einfluß dieses Mannes auf ihr Leben bezeugen; er hatte sie aus dem Dunkel ihres Verhaftetseins herausgeholt. 26 Jahre nach dem Tode Nelsons berichtet ein früheres Mitglied des ISK., Erich Lewinski: „Wenn man eine Unterhaltung mit Nelson gehabt hatte, dann dämmerte es einem plötzlich, und man begriff etwas davon, ohne daß es ausgesprochen worden war, was er unter der ‚Würde des Menschen‘ verstand. Auch das war nichts Abstraktes: Es war etwas, das zusammenhing mit der Erfüllung von Forderungen, die sich an den Menschen richteten, nicht willkürliche, von anderen Menschen oder gar von ihm aufgestellte Forderungen, sondern solche, die jeder bei einiger Anstrengung selber fand.“³²

Der von Nelson begründete ISK bestand bis 1945. Es kann hier nur ein Hinweis erfolgen. Die Aufgabe des Bundes hatte Nelson selbst formuliert. Seine Mitglieder glauben, „daß für den Klassenkampf Klassenkämpfer notwendig sind – Menschen, die in der Lage und bereit sind, den Kampf um den Sozialismus mit Opfermut und Ausdauer zu führen. Kurz, Genossen, die glauben, daß die Er kämpfung des Sozialismus nur durch Sozialisten geschehen wird.“³³ Das zunächst Selbstverständliche erweist sich als absolut unselbstverständlich; es wird nicht mehr und nicht weniger gefordert, als mit der Erkenntnis das eigene Leben zu verändern. Die Geschichte des ISK beweist, daß die durch ihn geleistete Erziehungsarbeit erfolgreich war. Es war der ISK, der 1932 als einzige Organisation mit aller Konsequenz auf eine antifaschistische Einheitsfront drang. Nach 1933 hat der Bund im Kampf gegen den Faschismus ungewöhnliche Opfer gebracht. Bis 1945 bleibt auch sein theoretischer Beitrag in jeder Hinsicht bedeutsam; so suchte er sich vor allem dem Problem eines deutschen Neuaufbaus zu stellen. 1945 löste sich der ISK auf. Die weitaus überwiegende Zahl seiner überlebenden Mitglieder schloß sich der SPD an. Schon in der englischen Emigration war es zu einer Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratie gekommen, in dem Willen, das Gemeinsame für die Zukunft in den Vordergrund zu rücken. Bei Kriegsende kam es zu einer förmlichen Übereinkunft. Für die deutsche Nachkriegspolitik haben ehemalige Mitglieder des ISK eine erhebliche Bedeutung gehabt; dies gilt noch für die Gegenwart.

31 Ebd.

32 Leonard Nelson zum Gedächtnis, Hg. Minna Specht und Willi Eichler, Frankfurt am Main 1953, S. 272.

33 ISK, 1926, I. Jahrgang.

Nelson wurde bei der Walkemühle beigesetzt; die Nationalsozialisten verfügten die Entfernung seines Grabes. Er ruht heute auf dem kleinen jüdischen Friedhof in Melsungen neben seinem Vater. Die Stadt hat die Grabstätte in Obhut genommen.

II

Die Darlegung des Systemzusammenhangs wird sich auf wenige Gesichtspunkte beschränken, denen eine besondere Bedeutung zugemessen werden darf. Auf die eigene Formulierung Nelsons wird dabei oft zurückgegriffen. Die Aufgabe, von der Nelson ausgeht, die seine erste Entwicklung bestimmt, wird in den Vorlesungen zur Problemgeschichte der Philosophie, die den wertenden Titel: „Fortschritte und Rückschritte der Philosophie“ tragen, vorzüglich umrissen: „Der eigentliche Gehalt der Weltansicht ist also nicht das Wesentliche, auf das wir bei einem Philosophen zu achten haben. Er ist im Grunde allen großen Philosophen gemeinsam. Wodurch sie sich unterscheiden, das ist der Grad ihrer dialektischen Ausbildung, das ist die Strenge der Begründung, die sie ihrer Weltansicht geben. Das Ziel der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft ist nicht, die Wahrheiten der Weltansicht zu entdecken, sondern sie zu begründen. Bei diesen Wahrheiten handelt es sich nämlich um notwendige Wahrheiten der menschlichen Vernunft, die als solche unabhängig von der Erfahrung feststehen, um Wahrheiten, deren Umkreis durch die Vernunft selbst umgrenzt ist und die auch der weiseste und tiefste Denker nicht vermehren kann. Was sich entwickelt und eine Geschichte hat, das ist die Dialektik, das ist der Grad der begrifflichen Klarheit und Strenge, mit der jene Wahrheiten ausgesprochen und begründet werden. Die Aufgabe, die wir der Philosophie als Wissenschaft stellen, ist keine andere als die, die notwendigen Wahrheiten der menschlichen Vernunft auf wissenschaftliche Form zu bringen. Die Erkenntnis dieser Wahrheiten liegt an und für sich im Geist eines jeden, aber der Grad des Bewußtseins um diese Wahrheiten ist bei den einzelnen verschieden.“³⁴ Die Fragestellung gehört der klassischen Aufklärung an; die Vorlesungen, die diesem bedeutenden Werk zugrunde liegen, erstrecken sich bis in das Jahr 1926, können somit abschließenden Erkenntnischarakter für sich in Anspruch nehmen. Die gesamte Thematik ist angeschlagen. Es geht darum, die im Menschen selber enthaltene, versteckte Voraussetzung an das Licht zu bringen, der Vernunft jene

34 Gesammelte Schriften, a.a.O., Band VII, S. 20.

Selbstgewißheit zu geben, mit der sich der Mensch auf die eigenen Füße stellt. Die „Maßstäbe“, heißt es in Nelsons Vorwort zum „System der philosophischen Rechtslehre und Politik“, dürfen nicht „im Dunkeln bleiben“, jene Maßstäbe, „die für die Beurteilung der Tatsachen allein die Entscheidung liefern können“.³⁵ Handeln wird im strikten Sinne erst möglich, wenn das „Selbstvertrauen der Vernunft“, um den von Nelson gebrauchten Friesschen Ausdruck zu benutzen, wiederhergestellt ist. Diese Vernunft finden wir in uns selbst, sie ist nur verschüttet. Wir haben sie in uns zu suchen. Der Verstand entwickelt die Methode, mit der diese Verschüttung abgetragen wird. Dialektik ist hier allein im vorhegelschen Sinne zu verstehen, als Methode, die die Widersprüche hinwegarbeitet und sich dabei an die Logik gebunden weiß. Es geht somit um das Bleibende, das aller Geschichte unterliegt, von ihr letztlich nicht berührt wird und Anspruch auf unabdingbare und geschichtsunabhängige Geltung erheben kann, wenn es gelingt, die Vernunft durch eine wissenschaftlich gesicherte Methode freizulegen.

Bereits die ersten Arbeiten Nelsons versuchen diese bleibende Vernunft inmitten der zeitgenössischen Theoriediskussion festzuhalten. Die Auseinandersetzung richtet sich zunächst vor allem gegen die bürgerliche Theorie, obgleich auch die Marxismuskritik früh ansetzt. Der zeitlich nicht datierbare Aufsatz „Über die Unhaltbarkeit des wissenschaftlichen Positivismus in der Philosophie“ setzt sich mit Comte und Mill auseinander, vornehmlich aber mit Spencer. „Durch diesen Evolutionismus sollen dann auch die sogenannten Erkenntnisse a priori aus ihrer wahren empirischen Herkunft erklärt werden: als Vorstellungen, die sich durch ihre Zweckmäßigkeit für die Lebenserhaltung bewährt und dadurch entwickelt und vererbt haben.“³⁶ Es bleibt, argumentiert Nelson, aber das Problem, wie der Mensch zu den fraglichen Vorstellungen gelangt ist. „Daraus, daß sich der Besitz dieser Vorstellungen als zweckmäßig erweist, mag wohl erklärt werden, wie sie sich durch natürliche Zuchtwahl erhalten und entwickelt haben, wenn sie einmal da sind. Aber wie der menschliche Geist in ihren Besitz gelangt, erfahren wir dadurch gar nicht.“³⁷ Die Konsequenzen dieser Lehre müssen zur Selbsterstörung führen. „Der Empirismus in der Ethik führt in seiner Konsequenz auf einen ethischen Anarchismus. Es gibt nach ihm keine objektiv verpflichtenden Gesetze, sondern es gibt nur Regeln, die sich im Laufe der biologischen Entwicklung für die Gesellschaft als nützlich

35 Ebd., Band VI, S. 9.

36 Ebd., Band I, S. 203 ff.

37 Ebd.

erwiesen haben. Die einzig wahre Konsequenz aus dieser biologischen Ethik ist von Nietzsche gezogen worden, indem er es für eine bloße Machtfrage erklärte, ob man sich solchen Normen, die keine andere Sanktion als die biologische Zweckmäßigkeit haben, unterwerfen soll oder nicht.³⁸ So endet der konsequente Positivismus „in der Zerstörung seiner selbst“³⁹. Der faschistoide Charakter der Theorie wird hier bereits im früheren Stande einer Wissenschaft erkannt, die sich der Faschismus später zu eigen macht und die heute erneut, mit geringen Modifikationen, eine hervorragende Rolle spielt. Die höchst aktuelle Arbeit verbindet sich einem Diskussionsbeitrag, den Nelson anläßlich des Internationalen Kongresses für Philosophie in Heidelberg im Jahre 1908 gehalten hat. Zum Pragmatismusproblem, das hier im Mittelpunkt stand, erklärt Nelson: „Über die Widersprüche des Pragmatismus erhebt man sich nicht dadurch, daß man ihn vom Biologischen ins Transzendente wendet, sondern allein dadurch, daß man auf ein außerhalb der Erkenntnis liegendes Kriterium der Wahrheit verzichtet, ohne darum doch auf die von der Erkenntnis unabhängige Wahrheit selbst zu verzichten“⁴⁰. Der Standpunkt wird auf dem Internationalen Kongreß für Philosophie in Bologna im Jahre 1911 im Anschluß an einen Vortrag Durkheims noch einmal vorzüglich formuliert: „Ließe sich die Lehre von den Werten auf Seinsurteile zurückführen, so ließen sich die Werte auch nur nach empirischen Kriterien abschätzen“; daraus aber „von wem, von wie vielen und mit welchem Erfolg ein Ziel angestrebt wird, läßt sich kein Schluß auf seine Vorzüglichkeit ziehen. Die Soziologie handelt nach alledem nicht sowohl von den Werten als vielmehr von den Wertschätzungen, sie enthält selbst keine Werturteile, sondern hat solche nur zum Gegenstande. Werturteile und Seinsurteile lassen sich nicht aufeinander zurückführen“⁴¹.

Wird hier noch einmal der Ausgangspunkt bestimmt, so ist Nelsons kritische Auseinandersetzung mit dem Marxismus für den heutigen Leser vor allem bedeutsam. Sie beginnt früh, gewinnt aber erst mit der vollen Verbindung zur praktischen Politik ihr eigentümliches Gewicht. Zugleich wird an ihr die spezifische Position freigelegt. Nelson würdigt zunächst den Fortschritt, den die materialistische Geschichtsauffassung gegenüber der ihr vorhergehenden idealistischen Periode eingebracht hat. Die idealistische Geschichtsphilosophie „konnte einer gesunden,

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Ebd., Band II, S. 403.

41 Ebd., Band II, S. 506.

erfahrungsmäßigen, wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung⁴² nicht genügen. „Erfahrung“ ist für Nelson eine entscheidende Kategorie. Es kam darauf an, „die Geschehnisse zu studieren, rein realistisch, ohne Hinzuziehung mystischer Mächte, deren Wirksamkeit der Kontrolle der Erfahrung entzogen ist“⁴³. Die Leistung von Marx und Engels, Geschichte „aus den Machtverhältnissen in der Gesellschaft“⁴⁴ zu erklären, sei unbestreitbar. Sie hätten auf die ökonomischen Bedingungen verwiesen, auf den bestimmenden Einfluß der Klassegegensätze. Mit ihnen sei erst der Weg für eine vorurteilsfreie Beurteilung geschichtlicher Vorgänge gangbar geworden. Der ethische Sozialismus, den Nelson vertritt und der sich selbst im strikten Sinne als wissenschaftlichen Sozialismus versteht, begreift sich somit nicht als einfache Negation des Marxismus. Vielmehr geht Nelson in der Anerkennung der Marxschen Leistung noch einen erheblichen Schritt weiter. „Es ist das Verdienst der materialistischen Geschichtsauffassung, daß sie zuerst mit Nachdruck und Erfolg auf den entscheidenden Einfluß hingewiesen hat, den die Klassegegensätze in der Gesellschaft für den geschichtlichen Verlauf und insbesondere auch für den Verlauf der Ideengeschichte spielen, für die Gestaltung des ideologischen Überbaus, wie dies Marx und Engels in einer ihrer Handschriften, in einer fragmentarischen Wiedergabe aussprechen: Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zur Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die Gedanken, die in einem bestimmten Gesellschaftszustand herrschen werden, hängen ab von dem Interesse der in dieser Gesellschaft herrschenden Klasse, die vermöge ihrer Herrschaft über die Produktionsmittel auch hinsichtlich der Gedanken verfügt, die darüber disponieren kann, was in der übrigen Gesellschaft gedacht wird, genauso wie darüber, was die übrige Gesellschaft an Nahrung zu verzehren hat. Hierin liegt eine wichtige Entdeckung.“⁴⁵ Tragende Erkenntnisse des Marxismus werden somit akzeptiert. Der Angriff Nelsons richtet sich auf die Hegelsche Grundlage des Marxismus, auf die von dieser Grundlage abgeleitete Konsequenz. „Tatsächlich tritt aber die materialistische Geschichtsauffassung bei Marx, noch mehr bei Engels und noch mehr bei den Schülern und Nachfolgern in Gestalt eines philosophischen Axioms

42 Ebd., Band VII, S. 478 ff.

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Ebd.

auf, nach dem man dann nachträglich die Tatsachen der Geschichte deutet und sie mehr oder weniger vergewaltigt, geradeso, wie das vorher bei Hegel geschah.“⁴⁶

Die einzelnen Schritte der Kritik werden im gleichen Zusammenhang vorzüglich dargelegt. Nelson analysiert die Schrift von Engels „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“. Ihre inneren Widersprüche werden erkennbar gemacht. Nach Engels geht der historische Materialismus davon aus, daß er die Produktion und den Austausch der Produkte als Grundlage aller Gesellschaftsordnung versteht, daß er in jeder geschichtlichen Gesellschaft die soziale Struktur danach bemißt, was und wie produziert wird und wie das Produzierte ausgetauscht wird. Die letzten Ursachen der Veränderung sind somit nicht in den Köpfen oder ihrer zunehmenden Einsicht in die „ewige Wahrheit und Gerechtigkeit“ zu suchen, sondern in der Veränderung der Produktions- und Austauschweise; nicht in der Philosophie, sondern in der Ökonomie. Die Ökonomie wird materiell definiert, aus der ökonomischen Struktur wird der gesamte Überbau abgeleitet. Das Bewußtsein wird aus dem Sein erklärt. Die materiellen Interessen werden zur Bewegungskraft der Geschichte.

An diesem Punkte setzt Nelson an, mit der eigentümlichen Systematik seines Fortschreitens. Er vermerkt zunächst, daß der Begriff des „Interesses“ keine weitere Klärung erfährt. Hält man sich an den Begriff der Ökonomie oder der Produktion, so sprechen wir von Produktion, „wo Menschen willkürlich, durch Arbeit nämlich, die Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse herstellen. Das tun sie offenbar nur, weil diese Mittel nicht gebrauchsfertig von ihnen vorgefunden werden. Sie tun das also nur in der Voraussicht, daß sie diese Mittel durch Arbeit herstellen müssen, wenn sie nicht verhungern wollen. Voraussicht, Phantasie, Denken und Willenskraft aber gehören zweifellos zum Bewußtsein und zu der Vorstellungsweise der Menschen. Die Ökonomie wird beherrscht von dem Bestreben, mit einem möglichst geringen Aufwand eine möglichst große Menge an Mitteln zur Bedürfnisbefriedigung herzustellen. Sie wird also geleitet durch die Tätigkeit des menschlichen Verstandes und nicht durch irgendwelche rein materiellen Kräfte. Das Bestimmende bei der Ökonomie gehört also nach der Engelsschen Darstellung in den Überbau.“⁴⁷ Dem Bewußtsein wird somit auch bei Engels eine entscheidende Bedeutung zugemessen. Im Widerspruch zu seinem fakti-

46 Ebd.

47 Ebd.

schen Gewicht findet sich in seiner Begriffsbestimmung jedoch nur ein umgedrehter Hegel. Wird der „Idealismus“ bei Marx und Engels an Hegel festgemacht, in dem Sinne, „daß die wirklichen einzelnen Dinge in der Welt bloße Abbilder der für sich bestehenden allgemeinen Ideen sein sollen, allgemeiner Begriffe also, wonach das Wesen der Dinge der Begriff ist“⁴⁸, so ist ihr Materialismus nichts als ein umgestülpter falscher Idealismus. Aus der totalen Verkehrtheit des Hegelschen Konzepts wird der Schluß gezogen, „daß das allein Wirkende materiell sei“⁴⁹, alles Geistige dagegen nur Abbild von Materiellem oder seine Erscheinung. Wenn das Geistige jedoch keine eigene Wirklichkeit besitzt, kann es auch nicht wirksam sein, „kann es also in der Geschichte keine Wirkung ausüben“.⁵⁰ Nelson, der ein Meister der formalen Logik war, die auch mit Hegel nicht außer Kraft gesetzt wird, sondern eine höhere, dialektische Stufe beansprucht, folgert darüber hinaus, daß das Bewußtsein, wenn es durch das Sein bewirkt wird, auch zum Sein gehören muß. In diesem Falle müssen ihm die gleichen Wirkungsmöglichkeiten zugeschrieben werden. Gehört es aber nicht zum Sein, dann kann es weder wirken noch bewirkt werden. „Es entsteht keine Aufgabe, es aus dem materiellen Sein zu erklären. Denn was in der Wirklichkeit nicht vorkommt, bedarf keiner Erklärung, wie es entsteht.“⁵¹ Auch der Marxismus kann von den Gesetzen der formalen Logik nicht freigesprochen werden, wenn der Verstand nicht widerrufen werden soll.

Der formallogische Widerspruch verweist zugleich auf andere, der Sache nach wichtigere Widersprüche, weil ihre unmittelbare Auswirkung auf die Praxis in Betracht kommt. Die materialistische These, daß den Ideen der Menschen keine absolute Wahrheit zukommt, daß sie nichts anderes seien als ein Reflex ökonomischer Verhältnisse, hebt sich selber auf. Die Frage nach der Wahrheit wird gegenstandslos, das Gegenteil des Behaupteten jederzeit möglich. Wenn der historische Materialismus irgendeine Bedeutung haben will, muß er auf Wahrheit insistieren. Der Begriff eines „ideologischen Überbaus“ macht eben dies unmöglich. „Der ganze Überbau hat keine reale Bedeutung. Er gehört dem Bewußtsein an und nicht dem Sein.“⁵² Zugleich aber, und dies ist der Riß im System, wird diesem Überbau die entscheidende Aufgabe zugewiesen.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Ebd.

52 Ebd.

Der Marxismus sucht die Zielbestimmung der Geschichte aus der ökonomischen Entwicklung abzuleiten, der Gesetzescharakter zugeschrieben wird. Die Arbeiterklasse „hat keine Ideale zu verwirklichen“, heißt es bei Marx im „Bürgerkrieg in Frankreich“. Es ist bekannt, bemerkt Nelson, „welche Anwendung Marx und Engels von dieser Dialektik, wie sie sie von Hegel übernommen haben, auf die Theorie und Geschichte der kapitalistischen Gesellschaft machen“.⁵³ Das Proletariat ist aber genötigt, die Umwälzung der Verhältnisse „bei Strafe des Untergangs“ zu vollziehen. Im entscheidenden Zusammenhang wird der Notwendigkeitscharakter durchbrochen. Eine unausgesprochene Prämisse wird erkennbar. „Der Hebel, der hier angesetzt wird, um die zukünftige sozialistische Gesellschaftsordnung aus der gegenwärtigen zu entbinden, dieser Hebel ist die Einsicht der Menschen in ihre eigenen Vorteile – die Einsicht der Menschen, also ein Element des Überbaues und nicht des Unterbaues. Von dieser Bedingung der Einsichtigkeit hängt das ganze Schicksal der Theorie ab.“⁵⁴ Es gibt also keine Tendenz, die sich mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes vollstreckt, wie Marx in der Vorrede des „Kapitals“ behauptet; die Behauptung wird von ihm selber widerrufen, weil sie aller Erfahrung widerspricht. Dies ist die erste These Nelsons: Menschen, ihr Erkenntnisvermögen und ihre Fähigkeit zu handeln, machen in Wahrheit Geschichte aus. Streicht man diese Voraussetzung, bleibt absolut nichts, worauf sich die Hoffnung auf Menschenwürde gründen könnte. Selbst ein Gesetz, das sich von selber zugunsten des Menschen erfüllt, raubt diese Würde. Für die Verwirklichung des Sozialismus sind wir allein auf „eine Bedingung aus dem Überbau“ angewiesen.

Es kommt somit darauf an, diesen Überbau zu untersuchen. Marx, dieser „große und an Erfahrungswissen so überaus reiche Geist“, habe mit der Hegelschen Dialektik die „Abkehr von der Erfahrung“⁵⁵ vollzogen. Sie eben lehrt, daß Erkenntnis und Handeln der Menschen allein in Betracht kommen. An dieser Stelle greift Nelson noch einmal auf die Engelssche Schrift zurück. Engels verweist auf die Warenproduktion des Mittelalters. Mit ihr hätte die Frage gar nicht entstehen können, wem das Erzeugnis der Arbeit gehöre. Das Eigentum am Produkt beruhte auf eigener Arbeit. Die Entwicklung führt schließlich zu einem wachsenden Widerspruch von gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung, wie er den Kapitalismus charakterisiert. Die Produktion wurde gesell-

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd.

schaftliche Produktion, die Aneignung blieb privat. Nelson folgt der Engelsschen Analyse und deckt auch hier die unausgesprochene Prämisse auf: „Wir entdecken nämlich, wenn wir nur einmal die Frage stellen, in der fraglichen Voraussetzung eine versteckte rechtliche Behauptung, eine Behauptung, die sich gar nicht auf den Tatbestand bezieht, sondern eine rechtliche Wertung dieses Tatbestandes zum Ausdruck bringt – die Voraussetzung, die wir in einer eindeutigen Weise klar aussprechen können, daß jeder die Früchte seiner Arbeit selbst genießen soll, oder daß niemand genötigt sein soll, für den Genuß eines anderen zu arbeiten. Kurz, es ist die Verwerflichkeit der Ausbeutung, die hier behauptet wird.“⁵⁶ Eben diese Verwerflichkeit wird auch von Engels behauptet; er selber formuliert, daß die Produktion des Mittelalters überhaupt nicht zu der Frage führen konnte, wem das Erzeugnis gehören soll. „Es wird also hier stillschweigend anerkannt, daß es ein solches Sollen gibt. Und dieses Sollen wird anerkannt als eine notwendige Voraussetzung für diese ganze Schlußweise. Der Satz, daß jeder die Früchte seiner Arbeit selbst genießen soll, dieser Rechtssatz gilt Marx und Engels als so gewiß, als eine so feststehende Wahrheit, daß sie ihn wie eine Selbstverständlichkeit voraussetzen und daß sie gar nicht daran denken, die in diesem Satz ausgesprochene Wahrheit der Veränderung der Produktionsweise anzupassen, sondern das strikte Gegenteil lehren, nämlich die Beständigkeit dieser Wahrheit, unabhängig von der Veränderung der Produktionsweise. Dies ist der Grundpfeiler dieser ganzen Lehre, der tatsächlich an die Stelle des ‚wissenschaftlichen Sozialismus‘ tritt.“⁵⁷ Es gibt somit feste Grundlagen unserer ethischen Erkenntnis, die sich der Nachprüfbarkeit stellen. So folgt die zweite These Nelsons: Erkenntnis und Handeln des Menschen können dem Zufall entzogen werden, ihre Norm liegt in uns selbst. In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus werden die bestimmenden Positionen offengelegt. Die erfahrungswissenschaftlich belegbaren Aussagen werden voll akzeptiert. Über die Festmachung logischer Widersprüche wird schließlich der entscheidende Sachverhalt angezeigt. Der Mensch ist Täter seiner Geschichte; in Wahrheit kann er dies aber erst sein, wenn sich sein Handeln auf eine feste Erkenntnis gründet, die in ihm verdunkelt war und mit ihrer Erhellung zur revolutionären Vernunft wird.

Die Konsequenz seiner Theorie für den politischen Kampf zieht Nelson am eindringlichsten in der Schrift: „Die bessere Sicherheit. Ketz-

56 Ebd.

57 Ebd.

reien eines revolutionären Revisionisten.“ Ihr ist ein Motto von Lenin vorangestellt: „Ohne revolutionäre Theorie kann es auch keine revolutionäre Bewegung geben.“ Die Schrift erscheint 1927. Der Arbeiterklasse wird die Aufgabe zugewiesen, die ausbeutungsfreie Gesellschaft zu verwirklichen, weil sie ein Postulat des objektiven Rechts sei. Dieses Postulat habe absolute Verbindlichkeit. Eine ökonomische Notwendigkeit existiere nicht; existiere sie, brauche sich niemand um sie zu bemühen. Die Verwirklichung des Sozialismus geschehe ohne das Walten höherer Mächte, sie sei die alleinige Sache des Menschen. „Die Denkfessel, die den Klassenkampf an die Theorie des historischen Materialismus kettete, ist zerbrochen.“⁵⁸ Sie habe Dogmatismus bewirkt und den historischen Revisionismus in das Fahrwasser des Opportunismus gelenkt. Erst mit dem „revolutionären Revisionismus“ werde der Kampf auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt und seine wahre Voraussetzung freigelegt, die auch bisher in der Theorie „als versteckte Behauptung eine entscheidende Rolle spielt“.⁵⁹ Das Rechtspostulat begründet die „Notwendigkeit des Sozialismus“ durch die Lehre vom objektiven Recht. Dieses Recht habe für sich selbst noch keine Macht über die Tatsachen. Hierin sei Marx und Engels zuzustimmen. Es gäbe keinen Trost, daß das Recht siegen muß. Die „herrschende Klasse wird gewiß durch keine Einsicht zum Selbstmord bewogen werden“.⁶⁰ Moralische Appelle seien zwecklos. „Wie aber, wenn auf der Gegenseite das Bewußtsein der Ungerechtigkeit, gepaart mit der Einsicht, daß das Recht sich nicht von selbst durchsetzt, lebendig wird? Das Bewußtsein also, daß es die Sache der Unterdrückten selber ist, eine Macht aufzubieten, die dem Recht zum Siege verhilft. Kurz: das Bewußtsein, daß die Befreiung der Arbeiterklasse nur das Werk der Arbeiter selbst sein kann. Wir stehen damit bei der Forderung des Klassenkampfes. Der Klassenkampf ist gerechtfertigt als der Kampf ums Recht, und die Notwendigkeit des Klassenkampfes ist begründet durch die praktische Notwendigkeit des Rechts“.⁶¹ Der wissenschaftliche Sozialismus sei kein Traum. Fest und wohlbegründet stehe nun das Wort, das in den Herzen der Unterdrückten lebt und wirkt, das Wort einer welterobernden Kraft: „Proletarier aller Länder, vereinigt Euch!“ Der kategorische Imperativ des Sozialismus sei gewonnen. Auf diesem Hintergrund ist auch die Formulierung zu verstehen, mit der Nelson im „System der philosophischen

58 Ebd., Band IX, S. 591 ff.

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Ebd.

Rechtslehre und Politik“ seinen eigenen Standpunkt zu definieren sucht. Die Wissenschaft, die den Ansprüchen des wirklichen Lebens gewachsen ist und ihnen eine feste Führung sichert, ist kein Abbild des Lebens, sondern „das ihm auferlegte Gesetz in seiner unpersönlichen Strenge und Herbheit“⁶². Werden somit These und Wirklichkeit zunächst weit auseinandergerückt, bleibt dennoch ein nüchterner Realismus in der praktischen Durchsetzung politischer Ziele gewahrt. In seiner Schrift: „Ethischer Realismus“ aus dem Jahre 1921 sucht Nelson Idealismus und Realismus fest zu verklammern. „Ich plädiere für die heilige Allianz des Idealismus mit dem Realismus.“⁶³ Damit sind Kompromisse, die voranführen, sittlich gerechtfertigt und legitimer Bestandteil des politischen Kampfes. Im „System der philosophischen Rechtslehre und Politik“ wird dies noch zusätzlich begründet: „Es gibt keine Pflicht, einen gesellschaftlichen Idealzustand unmittelbar zu verwirklichen. Die politische Aufgabe läßt sich vielmehr nur schrittweise auf dem Wege von Kompromissen allmählich besser lösen. Weit entfernt, durch dieses Eingeständnis dem Opportunismus freie Bahn zu geben, nehmen wir dadurch den einzigen Vorwand, unter dem er sich jederzeit mit einem Schein des Rechts einschleichen konnte. Dieser Vorwand ist die Unanwendbarkeit eines Ideals, das sich den natürlichen Bedingungen der Verwirklichung entzieht“⁶⁴.

Der Bildung des Menschen zum Erkenntnisvermögen wird eine entscheidende Aufgabe zugewiesen. Sie ist Sache des politischen Kampfes, aber auch Sache eines systematischen Verfahrens. Eben auf diesem Gebiet hat Nelson eine ganz eigene Leistung erbracht. Mit Bildung muß sofort begonnen werden, wenn es eine Aussicht auf despotielose Verwirklichung des Sozialismus geben soll; eine breite Bildungsvoraussetzung muß in die Zukunft eingebracht werden. Erst der gebildete Mensch wird Herr über die Irrationalität. „Das Ideal der Bildung ist demnach nichts anderes als vernünftige Selbstbestimmung oder Herrschaft des vernünftig bestimmten Willens über das Leben.“⁶⁵ Es ist das Ideal der Menschlichkeit oder der Humanität, „womit man einem alten und ehrwürdigen Wort seinen ursprünglichen und ihm allein gebührenden Sinn wiedergibt“⁶⁶. Bildung ist ein gemeinsamer Prozeß, da es darum geht, das Gemeinsame zu finden. Die Methode dieses Prozesses steht im Mit-

62 Ebd., Band VI, S. 9.

63 Ebd., Band VIII, S. 302.

64 Ebd., Band VI, S. 267.

65 Ebd., Band V, S. 216 ff.

66 Ebd.

telpunkt. Nelson bezeichnet sich selbst als „getreuen Schüler des Sokrates und seines großen Nachfolgers Platon“. ⁶⁷ Sokrates habe die bedeutende Erkenntnis eingebracht, daß Tugend lehrbar sei, er habe die Methode ihrer Vermittlung begründet. Sokrates war der erste, der, „getragen von dem Vertrauen in die Kraft des menschlichen Geistes, die philosophische Wahrheit zu erkennen, mit diesem Vertrauen die Überzeugung verbindet, daß nicht Einfälle oder äußere Lehre uns die Wahrheit erschließen, sondern daß nur planmäßiges unablässiges Nachdenken in der gleichen Richtung uns aus dem Dunkel zu ihrem Licht führt. Hier liegt seine philosophische Größe. Seine pädagogische Größe liegt darin, daß er, wiederum als erster, die Schüler auf diesen Weg des Selbstdenkens weist und nur durch den Austausch der Gedanken eine Kontrolle einführt“. ⁶⁸ Die regressive Methode der Abstraktion, um die es sich handelt und die zur Aufweisung der Prinzipien führt, bringt keine neuen Erkenntnisse, „sie bringt nur durch Nachdenken auf klare Begriffe, was als ursprünglicher Besitz in unserer Vernunft ruhte und dunkel in jedem Einzelurteil vernehmlich wurde“. Sokrates besaß die Kunst, „zur Freiheit zu zwingen“. ⁶⁹ Es ist seine Methode, die es weiterzuentwickeln gilt. Dies gelingt Nelson mit hervorragender Meisterschaft, Klarheit steht hier im klassischen Sinne im Mittelpunkt, Klarheit des Bewußtseins als Ergebnis unablässiger Reflexion, mit der die verwirrende Empfindung gelöst wird. Nelson gibt dem Gespräch, als einer Urform des pädagogischen Verkehrs, eine vollendete Fassung. „Ist das Ziel der Erziehung vernünftige Selbstbestimmung, d.h. ein Zustand, in dem der Mensch sich nicht durch äußere Einwirkung bestimmen läßt, vielmehr aus eigener Einsicht urteilt und handelt – so entsteht die Frage, wie es möglich ist, durch äußere Einwirkung einen Menschen zu bestimmen, sich nicht durch äußere Einwirkung bestimmen zu lassen.“ ⁷⁰ Alle Kunst hängt somit davon ab, ob es gelingt, die Schüler „von Anfang an auf sich zu stellen, sie das Selbstgehen zu lehren, ohne daß sie darum allein gehen, und diese Selbständigkeit so zu entwickeln, daß sie eines Tages das Alleingehen wagen dürfen“. ⁷¹ Im Prozeß ist die Bildung der Willenskraft von besonderem Gewicht; es ist die Kraft eines unbeugsamen Willens, die hier geübt wird. Vernunft und Wille werden unlösbar einander verklammert, die Vorherrschaft der Erkenntnis bleibt nie isoliert, erst als

67 Ebd., Band I, S. 271 ff.

68 Ebd.

69 Ebd.

70 Ebd.

71 Ebd.

Selbsttätigkeit verwirklicht sich die Vernunft. Erziehung, die diesen Weg beschreitet, entzieht es dem Zufall, wohin sich der Mensch entwickelt; die Erkenntnis, die mit ihr gewonnen wird, ist unverlierbar, weil sie von Anfang an in uns selber war. Aus der Gleichheit der Vernunft ergibt sich für die praktische Bildungspolitik die Forderung nach einer Einheitsschule, nach einer radikalen Gleichheit der Bedingung. „Gerade wenn Bildung den Wert des menschlichen Lebens ausmacht, sollte sich nicht ihre Schätzung darin bewähren, daß man zu allererst danach trachtet, allen den Weg zu ihr gleichmäßig freizugeben, nicht zu ruhen und zu rasten, bis jene Gleichheit erkämpft ist?“⁷² Bildung ist schließlich nichts anderes als Herstellung des Menschen – „Den Menschen frei zu machen, ist die höchste und einzige Aufgabe der Erziehung“.⁷³

Für die gesellschaftliche Verfassung, der Nelson zustrebte, muß ein kurzer Hinweis genügen. Sollen Gleichheit und Freiheit in der kommenden Gesellschaft verbunden werden, so radikalisiert sich zweifellos während der letzten Jahre der Gleichheitsbegriff, ohne dabei von seiner liberalen Entstehung gelöst zu werden, die vielmehr auf eine neue Bedingung hin einbezogen bleibt. 1927 heißt es in dem Aufsatz „Franz Oppenheimer: der Arzt der Gesellschaft“: „Dieses Ideal der persönlichen Selbstbestimmung bildet den unvergänglichen Wahrheitsgehalt des Liberalismus. Und wehe einem Sozialismus, der meint, dieses Ideal zum alten Plunder werfen zu können. Der Fehler lag nicht in der liberalen Idee, sondern in deren falscher Anwendung: in der Ablehnung jedes Staatseingriffs auch zum Schutz der Gleichheit in der Ausübung persönlicher Freiheit. Die Erfahrung, daß schrankenlose Freiheit vor allem Freiheit der Ausbeuter bedeutet, führte zu der Forderung, daß der Staat die Opfer der Ausbeutung schützen solle. Das ist der vernünftige Kern des Kollektivismus.“⁷⁴ Für den Sozialisten gilt es, Kollektivismus und Freiheit in einen möglichen Einklang zu bringen. Auf den besonderen Charakter dieser Freiheit wird im „System der philosophischen Rechtslehre und Politik“ verwiesen: „Hiermit ist der Satz von der Unveräußerlichkeit des Rechts auf vernünftige Selbstbestimmung ausgesprochen. Ich nenne dieses Recht kurz das Recht auf Geistesfreiheit“.⁷⁵ Der Versuch Nelsons, die Ergebnisse des bürgerlichen Rechtsstaats auf eine ausbeutungsfreie Gesellschaft zu beziehen, nimmt die Resultate der europäischen Geschichte in eine sozialistische Zukunft mit, aber nicht nur

72 Ebd., Band VIII, S. 563.

73 Ebd.

74 Ebd., Band IX, S. 600.

75 Ebd., Band VI, S. 118.

dies. Neue Erfahrungen, die durch die Geschichte zugewachsen sind, werden präzisiert verarbeitet. Dies geht aus einer Bemerkung über Franz Oppenheimer hervor, „denn das ist das Auszeichnende des von ihm entdeckten Weges, daß er erlaubt, sowohl die Skylla der kapitalistischen Ausbeutung als auch die Charybdis der Ausbeutung durch die kollektivistische Bürokratie zu vermeiden“.⁷⁶ Im „System der philosophischen Rechtslehre und Politik“ wird das Verhältnis von Kapitalismus, Sozialismus und Kommunismus einer eingehenden Analyse unterzogen. Deutlich wird, daß Nelson nicht nur dem Staat eine wirtschaftlich regulierende Sozialfunktion zuweist, sondern vor allem das Genossenschaftswesen als qualitative Form sozialistischen Wirtschaftens herausstellt. Selbstbestimmung und Ausbeutungsfreiheit können hier praktisch miteinander vereint werden. Dem Staat obliegt es, die Verteilung des Eigentums nach dem Grundsatz der persönlichen Gleichheit sicherzustellen, doch nicht in dem Sinne, daß eine Zuteilung von Besitz und Arbeit durch den Staat selber erfolgen soll. Der Staat hat diese Zuteilung nur auf die Bedingung der persönlichen Gleichheit zu beschränken, was positiv nichts anderes heißt, als daß jeder die gleiche Möglichkeit erhält, zur Befriedigung seiner Bedürfnisse zu gelangen.

Der Hinweis auf die Gedankenwelt Nelsons ist damit abgeschlossen. Er beschränkte sich auf die Darlegung einiger zentraler Gesichtspunkte, eine allgemeine Darstellung hätte unvermeidbare Kürzungen notwendig gemacht. Gegenstände, denen Nelson eine besondere Aufmerksamkeit widmete – etwa die Frage der internationalen Beziehungen –, blieben ausgelassen. Vieles wird durch die Auswahl selbst ergänzt, mit der vor allem das Verhältnis von Vernunft und Recht eingehender beleuchtet wird. Es wurde somit kein Gesamtumriß vermittelt. Das Nelsonsche Werk baut mit einer strengen Konsequenz auf: Methodische Grundlegung, Systematik und praktische Anwendung folgen einander. Die zunächst scheinbar weltabgewandte Arbeit, mit der die Prämissen begründet werden, führt schließlich mit innerer Logik zu politischen Kampfschriften, mit denen die Welt in die Schranken gefordert wird. Die fundamentale Aufgabe ist in der „Kritik der praktischen Vernunft“ bezeichnet als: „Deduktion des Sittengesetzes, die Nachweisung des Ursprungs unserer sittlichen Urteile aus einer reinen praktischen Vernunft. Dieser Beweis der Existenz einer reinen praktischen Vernunft wurde geführt.“⁷⁷ Nun ging es darum, das notwendige Interesse vernünftiger We-

76 Ebd., Band IX, S. 600.

77 Ebd., Band IV, S. 619.

sen durchzusetzen. Entscheidend bleibt der Satz aus der gleichen „Kritik“: „Weder äußere Güter noch Vorzüge des Geistes oder Gemüts, sondern nur der Wille, der von ihnen Gebrauch macht, Handlung allein also und sonst nichts in der Welt kann auf das Prädikat des sittlich Guten Anspruch erheben“.⁷⁸

III

Nelsons Werk insgesamt zu werten, seine Stärke und seine Schwächen herauszufinden, muß dem Leser überlassen bleiben, der, so steht zu hoffen, durch die Lektüre zu einer systematischen Beschäftigung angeregt werden mag. Ein Gesichtspunkt sollte jedoch herausgestellt werden. Der verstorbene Philosoph Julius Kraft, einer der besten Kenner des Nelsonschen Werks, hat in seinem Aufsatz „Leonard Nelson und die Philosophie des XX. Jahrhunderts“ bemerkt, daß sich die „Verachtung“, die Nelson entgegengebracht werde, in einer Standardklassifizierung niederschläge. Diese Klassifizierung besage, „daß Nelsons Bemühungen um die Fortsetzung der kritischen Philosophie als eine verspätete Wiedergeburt des XVIII. Jahrhunderts anzusehen seien“.⁷⁹ Kraft stellt zu Recht fest, daß das Werk damit nicht festgemacht ist. Dennoch kann von Verachtung keine Rede sein; Fortsetzer der Aufklärung zu sein, ist ein Ehrentitel. Dabei handelt es sich nicht darum, daß dieses XVIII. Jahrhundert das bisher einzige war, das einen überzeugenden Fortschritt an Menschlichkeit eingebracht hat. Geht man davon aus, daß philosophische Fragestellungen nicht veralten – unter diesem Gesichtspunkt wären auch Marx und Engels chronologisch überholt –, dann ist die Reaktualisierung der Aufklärung, nicht ihre Wiederholung, sondern ihre veränderte Einbeziehung in die Probleme unserer Zeit, eine hervorragende Leistung. Sie ist nicht nur dies; sie ist eine Notwendigkeit. Aufklärung ist eine unbeendbare Aufgabe; Nelson hat sie an dem Punkte erfaßt, an dem sie erneut dringlich geworden war. Er hat den Vernunftbegriff der Aufklärung, dessen Fragestellung zugleich weit zurückweist, in seiner vollen Konsequenz zu Ende geführt. Gleichheit der Vernunft wird hier zum unbedingten Internationalismus, zur uneingeschränkten Gleichheit der ethnischen Gruppen, zur durchgeführten Gleichheit der Geschlechter. In der von Nelson begründeten politischen Organisation ist dies Wirklichkeit geworden. Die umschließende Würde des Men-

⁷⁸ Ebd., Band IV, S. 76.

⁷⁹ Ebd., Band I, S. XIX ff.

schen, die absolut unaufgebbar ist, resultiert daraus, daß diese Würde in jedem Einzelnen ganz vorhanden ist, weil er selber die ganze Vernunft zur Darstellung bringt oder dazu berufen ist. Es gibt keine dialektische Rechtfertigung des Verbrechens, keinen Umweg des Geistes, der sich über Massengräber zum Ziel bewegt, wie dies in der Hegelschen Konsequenz möglich ist. Es gibt keine mythisierte Geschichte, mit der die Unterwerfung von Völkern gerechtfertigt wird. Die Erfahrungen, die unserer Generation zuteil geworden sind, auch und gerade über die Geschichte des Sozialismus, die hier allein in Betracht kommt, weil sie Geschichte von Hoffnung ist, machen das Gewicht dieses Standpunkts erkennbar. Das Objektive und das Subjektive, die allgemeine Vernunft und der einzelne Mensch, erscheinen nicht mehr getrennt; Menschenverachtung ist damit ausgeschlossen, weil sie sich durch nichts legitimieren kann. Ist es die Aufgabe des Proletariats, menschliche Würde für alle durchzusetzen, so wird das Proletariat zum realen Träger der Menschenwürde. Der Standpunkt, der jede Relativierung ausschließt, gewinnt eben dadurch seine eigentümliche Macht. Jede notwendige Ansicht schließt diese Radikalität ihrer Darlegung ein, wenn sie gehört werden soll. Tritt die geschichtliche Bedingung in Nelsons Werk auch zurück, der historische Prozeß, in den wir eingebunden sind, so vermittelt es eine notwendige Erkenntnis, ohne die dieser Prozeß sinnlos wird. Wir sind nicht ausschließlich durch unsere materielle Voraussetzung determiniert, das Bewußtsein ist nicht affirmativ, die Vernunft, die in der Geschichte werden soll, ist zugleich stets in ihr gegenwärtig. Wäre sie es nicht, gäbe es überhaupt keine Kommunikation zwischen den Jahrhunderten, nicht einmal Kommunikation zwischen den Menschen selber, da keine Bedingung der anderen gleicht. Wir hätten keine Vorstellung von unserer Zukunft. Nelson hat versucht, die Vernunft aus dem Dunkel der Geschichte abzulösen, er hat sie zu einer eigenen Größe gemacht, mit der sie dieser Geschichte gegenübertritt. Die Tatsache, daß der Mensch seit dem Beginn seiner Zivilisierung um einen erstrebaren Inhalt seines Menschentums weiß und ihn rational zu fassen versucht, ist ebenso empirisch belegbar wie jene andere, daß wir wechselnden und keineswegs zufälligen Bedingungen unterliegen. Nelson hat eine überaus wichtige Komponente herausgestellt; angesichts der gängigen Verkürzung des Marxismus erscheint dies um so bedeutsamer. Geht man auf den Ausgangspunkt zurück, hat er das Erbe der Aufklärung neu begründet und für die Gegenwart dienstbar gemacht, für eine Gegenwart, die er sehr wohl begriff. Klassenstruktur und technische Perfektion menschenzerstörender Herrschaft sind von ihm illusionslos, oft vorweg-

greifend, erkannt. Eine aufklärerische Leistung eigenen Charakters ist uns hinterlassen, als Glied einer großen Überlieferung, der Zukunft zugewandt.

Nelson hat schließlich, gegenüber allen Versuchen, den Menschen zum unbewußten Agenten der Geschichte zu degradieren, in ihm den Täter seiner Geschichte erkannt. Er gibt ihm sein Selbstvertrauen zurück. In dem aus dem Nachlaß herausgegebenen „System der philosophischen Ethik und Pädagogik“ heißt es, daß die Geschichtsphilosophie als Wissenschaft nur die Frage nach den Aufgaben enthält, die sich vernünftige Wesen in der Geschichte stellen sollten. Die Empirie vermöge uns hier ebenso wenig zu führen wie eine Lehre vom Weltzweck. Der Mensch wird mit seinem Handeln wahrhaft auf eigene Füße gestellt. Muß man auch hier nach den Voraussetzungen suchen, die unweigerlich begrenzen, die These selbst bleibt von unwiderrufbarer Bedeutung. So hat Nelsons Werk eine Reaktualisierung verdient als Schöpfung von ungewöhnlicher philosophisch-wissenschaftlicher und praktisch politischer Aussage. Inmitten einer verkürzenden Bedingung wird der Mensch zum Subjekt. Was er werden soll, muß er anfangen zu sein.

Die Auswahl sucht wichtige Komplexe des Nelsonschen Werks in systematischer Reihenfolge zu verdeutlichen. Die Auszüge sind zusammenhängend, so daß sie, frei von aphoristischem Charakter, Denkprozesse ebenso erkennbar machen wie anstoßen. Die Zitierung erfolgt nach der Ausgabe der „Gesammelten Schriften in neun Bänden“, die bei Felix Meiner in Hamburg erschienen ist. Die Auswahl haben Alexander Dehms, Friedrich Knigge, Dr. Hans Lehmann sowie der Verfasser der Einleitung besorgt. Frau Erna Blencke ist für wertvolle biographische Hinweise zu danken, Frau Irmgard Heydorn für ihre Mitarbeit.

Editorische Hinweise

(Die Veröffentlichung in der 1979–1981 erschienenen ersten Ausgabe der Schriften wird unter „Schriften I–IV“ vermerkt.)

* Die Herausgeber mußten insbesondere bei den Texten 11 und 12 auf den Nachweis der in den Texten verwendeten Zitate verzichten. Sie konnten für diese Texte nicht auf Vorarbeiten zurückgreifen, die für die 1979–1981 erschienene erste Ausgabe der Schriften bereits geleistet worden waren. Ein Nachweis der Zitate hätte unter den Bedingungen, unter denen die Herausgeber dieser Ausgabe der Werke Heydorns die Editionsarbeit leisten mußten, zu unververtretbaren Verzögerungen geführt.

1. Wesen und Verpflichtung der Philosophie.

In: *Die Zukunft*, Nr. 24, 16. Juni 1939, S. 6. „*Die Zukunft*“, Organ der Deutsch-Französischen Union, wurde in Paris von Willi Münzenberg herausgegeben und ist vom Oktober 1938 bis Mai 1940 erschienen (Reprint 1978 im Topos Verlag, S. 426). Heydorn hatte bei gelegentlichen Reisen nach Paris Verbindung zu dieser Zeitschrift und sandte ihr Beiträge während seines England-Aufenthalts 1938–1939. Als Hinweis auf den Verfasser steht unter dem Titel des Textes: „Von einem deutschen Studenten“.

2. Schopenhauer und Nietzsche. Ein Essay zu dieser Zeit.

(unveröffentlichtes Manuskript)

Der Text ist 1939 entstanden. Er hängt eng zusammen mit einem umfangreichen Manuskript mit dem Titel „Philosophie der Krise“, das sich im Heydorn-Archiv befindet. Auch dieses beginnt mit einem Nietzsche-Zitat, endet mit einem Nachwort und hat die „kritischste Stunde der europäischen Existenz, ... den ganzen Menschen und seine ganze Lebenshaltung“ (Nachwort) zum Gegenstand. Der Essay „Schopenhauer und Nietzsche“, der im Nachwort als Vortrag bezeichnet wird, nimmt ein Jahr später diesen Versuch wieder auf und arbeitet ihn um. Eine Reihe von Passagen werden wörtlich übernommen, aber thematische Konzentration und gestraffte Gedankenführung vermeiden die subjektiven Elemente, mit denen der frühere Gedankengang durchsetzt ist. In beiden Manuskripten hat der Verfasser sich anonymisiert. Unter dem Titel „Philosophie der Krise“ steht „by a German“. Das Nachwort erläutert,

der Text sei in wenigen Wochen entstanden, um einem englischen Freund mitgegeben werden zu können. Der spätere Essay wird in dessen Nachwort als Vortrag bezeichnet, der „im März dieses Jahres vor einer kleinen Gemeinschaft von Freunden im Reich gehalten“ worden sei. Wir wissen, daß Heydorn im Sommer 1938 selber nach Großbritannien ging, um als Lehrer an der Rydal Public School in Colwyn Bay, Wales, zu arbeiten und erst im Sommer 1939 aus familiären Gründen zurückkehrte. Nahe liegt die Vermutung, daß die in den Nachworten gemachten Angaben fiktiv sind.

3. *Nietzsche.*

(unveröffentlichtes Manuskript, St. Avoild 18.4.1944)

Zum 50. Todestag Nietzsches am 25. August 1950 veröffentlichte Heydorn im „Hamburger Echo“ einen Artikel unter dem Titel: ‚Fall Nietzsche‘ vor der Spruchkammer der Zeit“.

s.a. edit. Hinweis zu „Schopenhauer und Bahnsen“, Text 8 in diesem Band.

4. *Notizen.*

In: Die Zeit, 24.6.1948.

Die „Notizen“ gehören zu der großen Gruppe von Beiträgen für Presse und Rundfunk, mit deren Erträgen Heydorn seinen Lebensunterhalt bestritt, andererseits sich zu den politischen und kulturellen Fragen der Zeit äußerte. Die Vertrautheit mit journalistischer Arbeit und die Möglichkeit unmittelbaren Zugangs zur öffentlichen Meinungsbildung nutzte Heydorn auch weiterhin, als der wirtschaftliche Zwang entfallen war, wie zahlreiche politische Schriften bezeugen (s. Band 7 dieser Ausgabe).

5. *Leonard Nelson.*

In: Gewerkschaftliche Monatshefte, Dezember 1952, S. 748–749.

Heydorn kannte Nelson aus dem Studium der Philosophie. Sein reges Interesse begann erst nach 1945 durch die Begegnung mit ehemaligen Mitgliedern des Internationalen Sozialistischen Kampf-Bundes (ISK), die jetzt mit ihm in der SPD zusammenarbeiteten. Er befaßte sich mit Nelson, weil ihn die politische Arbeit und Haltung beeindruckte. Die Verbindung von philosophischem sowie pädagogischem Denken und politischem Handeln entsprach seiner eigenen Denkungsart. Dem Philosophen Nelson stand er in vielen Punkten nach wie vor kritisch gegenüber. Obgleich Heydorn Nelson nie persönlich kennengelernt hat (Nel-

son starb 1927), hatte er ein besonderes Einfühlungsvermögen für das Wesen dieses Mannes entwickelt. Verwiesen sei auch auf „Leonard Nelson“, Text 17 in diesem Band, der über Werk, Lehrtätigkeit und politisches Wirken Nelsons unterrichtet.

6. *Martin Buber und der Sozialismus.*

In: Gewerkschaftliche Monatshefte, Dezember 1953, S. 705–709; Schriften IV, S. 322–327.

Buber war Sozialist und jüdischen Glaubens, Heydorn war Sozialist und gläubig in seiner Tradition, dem Christentum. Heydorn beschäftigte sich früh mit sozialistischen Bewegungen wie den Wiedertäufern und den böhmischen Brüdern, aber auch Bewegungen unserer Zeit, so dem Anarchismus der Räterepublik – und hier besonders mit Landauer (siehe auch „Gustav Landauer“, Text 9 und 10 in diesem Band). Landauer wiederum war ein Freund Bubers. Es gibt eine umfangreiche Korrespondenz zwischen Buber und Landauer. Buber schreibt an Heydorn zum vorliegenden Beitrag am 18.1.1954: „Ihr verständnisvoller Aufsatz hat mich erfreut, auch der Stelle wegen, an der er erschienen ist ...“. Zur Eröffnung des Erziehungswissenschaftlichen Seminars an der Abteilung für Erziehungswissenschaften der Universität Frankfurt schrieb Buber an Heydorn: „Das Einzige, was dem Menschen zum Verhängnis werden kann, ist der Glaube an das Verhängnis: er hält die Bewegung der Umkehr nieder“.

In den 1964 in den USA veröffentlichten „Philosophical Interrogations“ antwortet Buber auf philosophische Grundfragen der Erziehung, die Heydorn an ihn richtete. (s. Sydney and Beatrice Rome: Philosophical Interrogations: Interrogations of Marthin Buber, John Wild, Jean Wahl, Brand Blanshard, Paul Weiss, Charles Hartshorne, Paul Tillich. 1964, S. 62–63, 70–74.)

7. *Theodor Lessing.*

Der Veröffentlichung in diesem Band liegt das ursprüngliche 1953 entstandene Manuskript zugrunde, das mit redaktionellen Kürzungen und einem Fehler erschien in: Geist und Tat, Januar 1954, S. 13–17.

8. *Schopenhauer und Bahnsen.*

In: 37. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1956. Hrsg. von Arthur Hübscher, 1956, S. 32–41.

Obwohl mit der Dissertation (s. Band 5) Heydorns ursprüngliche philosophische Interessen ihre gültige Bearbeitung erfahren hatten und neue

oder veränderte Problemstellungen in den Mittelpunkt rückten, hat für Heydorn die frühe Selbstverständigung über Real- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts ihre Verbindlichkeit bewahrt. Ein Ausdruck dieser Kontinuität war die Mitgliedschaft in der Schopenhauer-Gesellschaft, zu deren Publikationen er mehrfach Beiträge leistete (s. Texte 13, 14 und 15 in diesem Band). In dieser Kontinuität sind auch die Einleitung zu den „Hallischen Jahrbüchern“ (Text 12 in diesem Band) und das unveröffentlichte Manuskript „Nietzsche“ (Text 3) zu sehen.

9. Gustav Landauer. Einleitung zu „Aufruf zum Sozialismus“.

In: Gustav Landauer. Aufruf zum Sozialismus. Hrsg. u. eingeleitet von Heinz-Joachim Heydorn, 1967, S. 5–46; Schriften IV, S. 10–45.

Dieser und der folgende Text – beides Einführungen in die Schriften Gustav Landauers – dokumentieren ein Interesse Heydorns, das nicht zufällig auf Landauer stieß. Die Entstehungszeit (1967 u. 1968) hat zur Intensivierung der Beschäftigung beigetragen; mit dessen Werk vertraut war Heydorn schon durch seine Auseinandersetzung mit der Novemberrevolution 1918, namentlich der Räterepublik und den Kräften, die den Rätegedanken trugen, auch durch die Befassung mit den Werken Martin Bubers, zu denen die Edition der Briefe Landauers gehört. Die Arbeit an den Schriften Landauers ist im Zusammenhang des Interesses am Anarchismus zu sehen. Die Verbundenheit Landauer-Buber zeigt die Möglichkeit an, eine Beziehung dieses Interesses zu Heydorns „Religiosität“ zu sehen. Heydorns Fundamentalopposition in der Nazizeit nahm Anregungen, Kategorien und Kräfte in hohem Maße über Karl Barth und Joseph Hromadka auf. In dessen Schülerkreis hat wohl auch die erste Berührung mit der radikalen politischen Theologie der Hussiten und der Wiedertäufer stattgefunden. Für diese politische Entschiedenheit des Glaubens stand ihm bis zuletzt Comenius, mit dem frühe Impulse anarchistischer Herrschaftskritik im Übergang zur bürgerlichen Epoche Gestalt annahmen. Zugrunde lag diesem Komplex wohl – und auch dieses bis zum Ende – das durch die historischen Bedingungen der kapitalistischen Industriegesellschaft zugespitzte Problem der Unmittelbarkeit des Geistes inmitten seiner Bedingungen. Mit der Interpretation Landauers formulierte Heydorn auch das eigene Credo, den „Gedanke(n), daß nur soviel Humanität in der Zukunft sein kann, wie heute bereits bezeugt wird, daß das Zukünftige in uns schon werden muß, bevor es ist“ (Vorwort von Heinz-Joachim Heydorn zu Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus. 1967. S. 44).

10. *Gustav Landauer. Einleitung zu „Zwang und Befreiung“.*
In: Gustav Landauer. *Zwang und Befreiung. Eine Auswahl aus seinem Werk.* Eingeleitet und herausgegeben von Heinz-Joachim Heydorn, 1968, S. 9–44; Schriften IV, 46–67.
s. edit. Hinweis zu Text 9.

11. *Etienne de la Boétie. Einleitung zu: Etienne de la Boétie: Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen.*
Hrsg. von Heinz-Joachim Heydorn, 1968, S. 5–30; Schriften IV, S. 68–88.

1967 ergriff Heydorn die Gelegenheit der Textübertragung des Romanisten Walter Koneffke, um in seiner Einleitung das Interesse der Gegenwart am historischen Gegenstand zu formulieren und zu begründen. Gewiß hatte der Aufbruch der Studentenbewegung der Aktualität der Schrift einen besonderen Akzent hinzugefügt. Doch stand die Arbeit allgemein in der Reihe der historischen Untersuchungen Heydorns, in denen er sich bemühte, mit der Freilegung der Spuren radikaler Kritik die Geschichte für die Selbstbestimmung einzuholen. Im Hauptwerk „Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft“ (Band 3) und „Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs“ (Band 4) wurden die systematisch tragenden dieser Studien verarbeitet, aber auch andere berührt, die der Hauptfragestellung ferner standen, wie etwa die zur radikalen Opposition in der englischen Revolution (s. „Der Weg und die Gnade“ und „Idee und Ergebnis des englischen Bürgerkriegs“ in Band 8). Zur Gruppe der letzten gehört auch die Arbeit über de la Boétie.

12. *Vom Hegelschen Staat zur permanenten Revolution.*

Einleitung zur Neuherausgabe der „Hallischen“ und „Deutschen Jahrbücher“ 1838–1843. Erschienen unter dem Titel „Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst“, 1971, S. III–XXVI; Heinz-Joachim Heydorn / Gernot Koneffke: *Studien zur Sozialgeschichte der Philosophie und Bildung.* 2 Bde. 1973. Bd. 2, S. 133–177.

Die Planung des Auvermann-Verlages zur Neuherausgabe der Hallischen Jahrbücher als Faksimile-Reprint sah nach Vereinbarung mit Heydorn dessen Einleitung vor. In der Vorbereitung der Edition durch Unterrichtung wichtiger Interessenten vom Projekt zeigte Prof. Dr. Bruno Kaiser besonderes Interesse am Vorhaben. Kaiser, seinerzeit Leiter der Bibliothek des Zentralkomitees der SED, war bedeutender Kenner des Vormärz und der Geschichte des frühen Sozialismus. Er sprach den Verleger auf die Möglichkeit an, die Hallischen Jahrbücher mit einer Einlei-

tung von Ingrid Pepperle zu versehen, die zur selben Zeit an Studien zu den Hallischen Jahrbüchern arbeitete. Detlef Auvermann besprach die Anregung mit Heydorn, der sich mit dem Erscheinen einer weiteren Einleitung von Ingrid Pepperle einverstanden erklärte.

s. a. edit. Hinweis zu „Schopenhauer und Bahnsen“, Text 8 in diesem Band.

13. Mitleid und Erkenntnis im Werke Schopenhauers.

In: 53. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1972. „Von der Aktualität Schopenhauers“. Festschrift zum 75. Geburtstag Arthur Hübschers. Hrsg. Ewald Bucher, Eric F. Payne u. Karl O. Kurth, 1972, S. 52–68.

s. edit. Hinweis zu Text 8.

14. Bildungsmotivation durch Schopenhauer.

In: Schopenhauer-Gesellschaft (Hrsg.): Text-Dokumentation „Forum '73“, (Hektographierte Veröffentlichung), o.J., S. 14–17.

Vortrag bei einem Jugendforum der Schopenhauer Gesellschaft, das 1973 in den Räumen der Stadtparkasse Frankfurt stattgefunden hat.

s. edit. Hinweis zu Text 8.

15. Blinde Unterwerfung.

In: 54. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1973. Hrsg. Arthur Hübscher, 1973, S. 31–38.

Diesem Text liegt ein Vortrag zugrunde, der am 9. Dezember 1971 in der Schopenhauer-Gesellschaft in Frankfurt am Main gehalten wurde. Nach diesem Vortrag hat der Präsident der Schopenhauer-Gesellschaft, Arthur Hübscher, in einem Brief vom 7.2.1972 Heydorn die Mitarbeit im Vorstand bzw. in der wissenschaftlichen Leitung der Gesellschaft angeboten.

s. a. edit. Hinweis zu Text 8.

16. Ernst Bloch.

In: Frankfurter Rundschau, 5.7.1975; Schriften IV, S. 370–375.

Dieser Text aus dem Jahre 1974 wurde aus dem Nachlaß zum 90. Geburtstag Ernst Blochs in der „Frankfurter Rundschau“ unter dem Titel „Sich tätig begreifende Menschlichkeit“ veröffentlicht.

Die Bekanntschaft mit Ernst Bloch begann 1962, als Heydorn Präsident des Rats der Hochschule für Erziehung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt a.M. war. Die Beziehung entstand über den gemeinsamen Freund Alfred Kantorowicz, zu dessen Festschrift Bloch

nach einer Aufforderung Heydorns einen Beitrag verfaßte. Eine enge Zusammenarbeit entstand in der Zeit der Ostermarschbewegung und des Kampfes gegen die Notstandsgesetze.

Gemeinsam mit Iring Fetscher und Rolf Rendtorff sprachen Heydorn und Bloch am 27. Juni 1967 auf einer Kundgebung, die im Zusammenhang mit dem 6-Tage-Krieg unter dem Thema „Für einen dauerhaften Frieden im Nahen Osten und für das Lebensrecht des Staates Israel“ an der Frankfurter Universität stattfand.

S. a. „Nahostkonflikt und jüdische Existenz“ in Band 7 dieser Ausgabe.

17. Leonard Nelson. Einführung zu Leonard Nelson „Ausgewählte Schriften“.

Einführung zu: Leonard Nelson. Ausgewählte Schriften. Studienausgabe. Hrsg. von Heinz-Joachim Heydorn, 1974, S. 7–40; Neuausgabe 1992, S. 13–36; Schriften IV, S. 89–114.

Die Studienausgabe wurde angeregt von ehemaligen Mitgliedern des Internationalen Sozialistischen Kampfbundes, die Heydorn baten, die Herausgabe dieser ausgewählten Schriften und eine Einleitung zu übernehmen.

S. a. edit. Hinweis zu Text 5 in diesem Band.

Heinz-Joachim Heydorn
Werke · Band 1–4
Studienausgabe

Herausgegeben von Irmgard Heydorn
Hartmut Kappner, Gernot Koneffke und Edgar Weick

Bildungstheoretische und pädagogische Schriften (Band 1–4)

Bildungstheoretische und pädagogische Schriften. 1949–1967

Einleitung; Gernot Koneffke. Aus dem Inhalt: Zur geistigen Situation der Studentenschaft (1947); Hoffnung im Ungewissen. Erziehung in unserer Zeit (1951); Die gesellschaftliche Funktion der Erziehung (1953); Zur inneren Schulverfassung. Elemente und Kritik der deutschen Bildungs-ideologie (1967).

2004. Studienausgabe Band 1. 278 Seiten. Broschur. Ldpr. 20,- Euro (D)
ISBN 3-88178-331-8

Bildungstheoretische und pädagogische Schriften. 1967–1970

Humaniora und Naturwissenschaften (1968); Wilhelm von Humboldt. Abstand und Nähe (1968); Zur Genese des Neuhumanismus (1969); Elemente einer Friedenserziehung (1969).

2004. Studienausgabe Band 2. 308 Seiten. Broschur. Ldpr. 22,- Euro (D)
ISBN 3-88178-332-6

Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft. 1970

Grundlagen – Perioden – Aussicht.

2004. Studienausgabe Band 3. 336 Seiten. Broschur. Ldpr. 24,- Euro (D)
ISBN 3-88178-333-4

Bildungstheoretische und pädagogische Schriften. 1971–1974

Zur Aktualität der klassischen Bildung (1971); Die Hinterlassenschaft des Jan Amos Comenius als Auftrag an eine unbeendete Geschichte (1971); Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs (1972); Bildungstheorie Hegels (1973); Überleben durch Bildung. Umriss einer Aussicht (1974).

2004. Studienausgabe Band 4. 290 Seiten. Broschur. Ldpr. 20,- Euro (D)
ISBN 3-88178-334-2

Heinz-Joachim Heydorn
Werke · Band 5–9
Studienausgabe

Herausgegeben von Irmgard Heydorn
Hartmut Kappner, Gernot Koneffke und Edgar Weick

Philosophische Schriften (Band 5–6)

Julius Bahnsen.

Eine Untersuchung zur Vorgeschichte der modernen Existenz. 1952
Wahrheit und Vordergründe; Der Mensch und das Schicksal; Geburts-
stunde des Nihilismus; Etappen der Verwirklichung; Schopenhauer und
die Krise; Widerspruch und Überwindung; Der Wille und die Geschichte;
Staat und Gesellschaft; Die Dialektik des Rechts; Kommentar zur Zeit;
Kritische Nachschrift.

2006. Studienausgabe Band 5. 326 Seiten. Broschur. Ldpr. 20,- Euro (D)
ISBN 3-88178-335-0

Philosophische Schriften. 1939–1974

2006. Studienausgabe Band 6. 296 Seiten. Broschur. Ldpr. 24,- Euro (D)
ISBN 3-88178-336-9

Politische Schriften. 1946–1974 (Band 7)

2006. Studienausgabe Band 7. 484 Seiten. Broschur. Ldpr. 30,- Euro (D)
ISBN 3-88178-337-7

Vermischte Schriften. 1942–1974 (Band 8)

2006. Studienausgabe Band 8. 374 Seiten. Broschur. Ldpr. 24,- Euro (D)
ISBN 3-88178-338-5

Literarische Arbeiten.

Gedichte – Nachdichtungen – Prosa – Aphorismen (Band 9)

2006. Studienausgabe Band 9. 352 Seiten. Broschur. Ldpr. 24,- Euro (D)
ISBN 3-88178-339-3

Die positivistische Bildungstheorie
ist Inbegriff einer blinden Unterwerfung,
die sich zur fortgeschrittensten Wissenschaft erklärt.
Sie löst die Wissenschaft vom Menschen durch die Natur-
wissenschaften ab, deren humane Herkunft verdunkelt ist.
Sie definiert Wissenschaft als System einer umfassenden
Quantifizierung. Bildung wird diesem System lückenlos
subsumiert. Die technokratische Hierarchie wird zur Hierarchie
der Minderwertigen, die unter dieser Bedingung am erfolg-
reichsten überleben können; der Denkunfähigen, Empfindungs-
unfähigen, Leidensunfähigen. Für die positivistischen Bilanz-
buchhalter besitzt der Mensch keine Qualität. Bildung
aber heißt, dem Menschen seinen Anspruch
auf Qualität zu erhalten, auch inmitten der
Antagonismen, denen wir unterliegen.
Nur so gibt es Aussicht.