

## Inhaltsverzeichnis

|                                                                                                         |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1. EINLEITUNG .....</b>                                                                              | <b>3</b>   |
| <b>2. REKONSTRUKTION GRUNDLEGENDER THEMENBEREICHE IM DENKEN<br/>GUSTAV LANDAUERS.....</b>               | <b>7</b>   |
| 2.1 EINFLÜSSE .....                                                                                     | 8          |
| 2.1.1 JÜDISCHE HERKUNFT.....                                                                            | 9          |
| 2.1.2 ANARCHISTISCHE, FRÜHSOZIALISTISCHE UND IDEALISTISCHE EINFLÜSSE.....                               | 9          |
| 2.1.3 DIE SPRACHKRITIK FRITZ MAUTHNERS<br>IN VERBINDUNG MIT MEISTER ECKHARTS MYSTISCHEN SCHRIFTEN ..... | 11         |
| 2.1.4 EXKURS: BEZÜGE ZUR SYMBOLLEHRE NOVALIS' UND GOETHES .....                                         | 15         |
| 2.2 ENTDECKUNG DER GEMEINSCHAFT .....                                                                   | 19         |
| 2.2.1 MENSCH, MENSCHHEIT, WELT.....                                                                     | 19         |
| 2.2.2 ANARCHISMUS, STAAT UND GESELLSCHAFT.....                                                          | 23         |
| 2.2.3 GESCHICHTE, REVOLUTION UND SOZIALISMUS.....                                                       | 30         |
| 2.2.4 KRITIK AM MARXISMUS .....                                                                         | 44         |
| <b>3. ZUR LITERARISCHEN RESONANZ GUSTAV LANDAUERS<br/>IM EXPRESSIONISTISCHEN SCHRIFTTUM .....</b>       | <b>48</b>  |
| 3.1 IM ALLGEMEIN THEMATISCHEN BEREICH .....                                                             | 48         |
| 3.1.1 KRITIK AN DER BÜRGERLICHEN GESELLSCHAFT<br>UND DEREN ÖKONOMISCHER GRUNDLAGEN.....                 | 49         |
| 3.1.2 RATIONALISMUSKRITIK .....                                                                         | 50         |
| 3.1.3 ERNEUERUNGSAUFRUF UND GEMEINSCHAFTSIDEE.....                                                      | 51         |
| 3.1.4 STAATSFEINDLICHKEIT .....                                                                         | 55         |
| 3.2 IM POLITISCH - AKTIVISTISCHEN BEREICH.....                                                          | 56         |
| 3.2.1 ZUM GEWANDELTEN SCHRIFTSTELLERSELBSTVERSTANDNIS .....                                             | 56         |
| 3.2.2 ZUM BEGRIFF DES POLITISCHEN.....                                                                  | 62         |
| 3.2.3 ERICH MÜHSAM.....                                                                                 | 70         |
| 3.3 IM LITERARISCH-DRAMATISCHEN BEREICH.....                                                            | 83         |
| 3.3.1 ERNST TOLLER.....                                                                                 | 84         |
| 3.3.2 GEORG KAISER.....                                                                                 | 99         |
| <b>4. ZUSAMMENFASSUNG .....</b>                                                                         | <b>108</b> |
| <b>5. LITERATURVERZEICHNIS.....</b>                                                                     | <b>111</b> |

# 1. EINLEITUNG

„Setzen wir unser Ganzes ein,  
um als Ganze zu leben.  
Aus der Tiefe der Weltgemeinschaft heraus,  
die wir selber sind, wollen wir die Menschengemeinschaft schaffen.“<sup>1</sup>

Daß der literarische Expressionismus in Deutschland keine einheitliche, vielmehr eine höchst komplexe und in sich vielfach widersprüchliche Bewegung war, ist von der Forschung oft festgestellt, wenn auch nicht immer berücksichtigt worden. Immer wieder stößt man in der Literaturwissenschaft auf einseitige Akzentuierung bestimmter Aspekte dieser Komplexität, die zu einem einseitigen Verständnis und zu einer nicht angemessenen Einordnung dieser Epoche führt.<sup>2</sup> Nach Vietta/Kemper [112] können ihre disparaten Ausprägungen in zwei Grundtendenzen zusammengefaßt werden: in eine kultur- und zivilisationskritisch orientierte und in eine messianisch engagierte Richtung [112,S.14]. Charakteristisch für den Expressionismus sei die "dialektische" Bezogenheit "von Ichdissoziation und Menschheitserneuerung, von Entfremdungserfahrung und dem Aufruf zur Wandlung des Menschen" [112,S.22]. Als Signatur der Epoche erscheint ihnen jedoch ein Bezug zwischen diesen beiden Grundtendenzen, im Sinne eines wirklich fruchtbaren und wechselseitig ergänzenden Prozesses zweifelhaft, da der messianische Expressionismus Dialektik auf bloße Antithetik reduziere [112,S.24]. D.h. im Kontrast zum hohen Stand der erkenntnistheoretischen Reflexion des »kritischen« Expressionismus erscheine die expressionistische Beschwörung eines »neuen Menschen« als "lautes Pathos", "lärmende Rhetorik" und "durchsichtige Ideologie", das messianische Erneuerungspathos als "leere Phraseologie" [112,S.17]. Sie selbst werde zum die expressionistische Moderne maßgeblich kennzeichnenden Indiz der »Ichdissoziation.« So sind die Gedichte linksstehender Expressionisten in der *Menschheitsdämmerung* für Vietta/Kemper nicht mehr, als "letztlich Ausdruck jenes vagen und allgemeinen Gemeinschaftspathos", aus welchem die revolutionären Regungen des

---

<sup>1</sup> Gustav Landauer, zitiert nach dem Vorwort von Heinz Joachim Heydorn in Aufruf zum Sozialismus, S.9

Aktivistenflügels erwachsen. [112,S.192] Im Scheitern der Ideen des messianischen Expressionismus zeige sich der charakteristische Mangel an gedanklicher Durchdringung und Verarbeitung der Gegenwart, nicht zuletzt in politischer Hinsicht.

Diese auf neorationalistischer Basis fundierende Expressionismusforschung verwirft undifferenziert positive expressionistische Wertvorstellungen, wie etwa die der »Gemeinschaft« und die des »neuen Menschen«, darüber hinaus werden jegliche nonrationalen Handlungsmotivationen, seien sie metaphysischer oder religiöser Art, dem Bereich des »Regressiven« zugeschrieben. Aus diesem geschichtsphilosophischen Standpunkt erscheint ihr der messianische Expressionismus schlicht als "Rückfall in metaphysische Wesensbestimmungen und die ihr entsprechende hohle Phraseologie." [112,S.187] In solcher Abwertung sieht der Verfasser aber in erster Linie die Begrenztheit der neorationalistischen Erkenntnisposition und ihrer Anthropologie. Mit ihr verliert die Irratio, als ein der Ratio gleichrangiges menschliches Grundvermögen, jegliche existenzielle Bedeutung und erkenntnistheoretische Relevanz.

Dieser Arbeit geht es nun nicht um eine politische Aufwertung des Expressionismus, vielmehr versucht sie eine Anregung von Bernd Hüppauf [26] aufzugreifen, und mit dem von ihm vorgeschlagenen Begriff des »Kulturradikalismus« erneut nach der Bedeutung der messianischen Ausprägung im Expressionismus zu fragen.

"Der Expressionismus ist gewiß als politische Bewegung nicht zu "retten"; Ich möchte aber den Begriff des *Kulturradikalismus* zur Bezeichnung seiner spezifischen Eigenart vorschlagen. Er sollte leichter vor einem politischen Mißverständnis bewahren und den Kern der Epoche treffen. Deren Leitidee war weniger Gleichheit verbunden mit politischer Freiheit, als vielmehr Gleichheit im Sinn von gesellschaftlicher Brüderlichkeit. [ ... ] Der zentrale Wert Brudertum trägt zum unpolitischen, oft unklaren Charakter der Ideen und Ziele der Bewegung bei und hat entschiedenen Anteil an ihrem Scheitern in einer Zeit harter politischer Kämpfe. [ ... ] An seinem mangelnden politischen Bewußtsein dürfte der Expressionismus letztlich gescheitert sein. Es gilt aber ebenso festzuhalten, daß die Identitätskrise, der er sich verdankte, selbst keine rein politische war und auch nicht als eine Krise der Instrumentalen Vernunft zureichend zu verstehen ist. Die Orientierungslosigkeit in der eigenen Zeit und der Verlust von Sinn und Zukunft in der Lebenswelt sind Probleme der gesellschaftlichen Kultur und fordern auf dieser Ebene eine Antwort." [26,S.80 f.]

Selbstverständlich bestehen immer innere, interessenspezifische Bezüge zwischen der Kultur einer Gesellschaft und ihrer Politik, beide sind nicht

---

<sup>2</sup> Zur Epochenproblematik siehe [26,S.55ff], [32,S.13ff] und [88]

prinzipiell zu trennen voneinander, doch sollte man die Bedeutung kultureller Entwicklungen nicht ausschließlich an ihrem politischen Erfolg messen, die Tragweite ihre Problematik nicht nur auf ihre politischen Auswirkungen begrenzt sehen. Kurt Pinthus schreibt im ersten Vorwort seiner Lyrikanthologie *Menschheitsdämmerung*:

"Die Kunst einer Zeit ist nicht Verursacher des Geschehens (wie man das z.B. allzusehr von der revolutionären Lyrik aller Zeiten annahm), sondern sie ist voranzeigendes Symptom, geistige Blüte aus demselben Humus wie das spätere reale Geschehen - sie ist bereits selbst ZeitEreignis. Zusammenbruch, Revolution, Neuaufrichtung ward nicht von der Dichtung dieser Generation verursacht; aber sie ahnte, wußte, forderte dies Geschehen." [77, S.28f.]

Will politische Dichtung zugleich Kunst sein, so darf sie sich nicht an den äußeren Zuständen der Menschheit verausgaben, sondern muß sich entschieden der inneren Verfassung des Menschen zuwenden.

"Die politische Kunst unserer Zeit darf nicht versifizierter Leitartikel sein, sondern sie will der Menschheit helfen, die Idee ihrer selbst zur Vervollkommnung, zur Verwirklichung zu bringen. Daß die Dichtung zugleich dabei mitwirkte, gegen realpolitischen Irrsinn und eine entartete Gesellschaftsordnung anzurennen, war nur ein selbstverständliches und kleines Verdienst. Ihre größere überpolitische Bedeutung ist, daß sie mit glühendem Finger, mit weckender Stimme immer wieder auf den Menschen selbst wies, daß sie die verlorengegangene Bindung der Menschen untereinander, miteinander, das Verknüpftsein des einzelnen mit dem Unendlichen - zur Verwirklichung anfeuernd - in der Sphäre des Geistes wiederschuf." [77,ebenda]

In solchem Sinnzusammenhang fragt diese Arbeit nach der Einflußnahme Gustav Landauers auf die expressionistischen Autoren. Sie interessiert sich für die literarische Resonanz, auf die seine Vorstellungen vom Menschen, seinem gesellschaftlichen Zusammenleben und den darin enthaltenen Implikationen bei ihnen gestoßen ist. So fragt sie beispielsweise nach dem bezeichnenden Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Erneuerungsanspruch einerseits und apolitischer Grundhaltung (in parteipolitischen Sinne!) eines Großteils dieser Autoren andererseits. Sie berücksichtigt ferner aktivistische Programmatik und versucht auch hier Gemeinsamkeiten zwischen ihr und den Schriften Landauers herauszuarbeiten. Die Auswahl der zitierten programmatischen sowie literarischen expressionistischen Texte und Autoren hat exemplarischen Charakter und erhebt somit keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Auch soll hier unter Einflußnahme weniger ein direkt nachweisbarer Einfluß verstanden werden (dieser dürfte nur in den allerwenigsten Fällen zu verifizieren sein) als vielmehr eine Einflußnahme im

Sinne von Affinitäten. Es geht weniger um den Nachweis detaillierter ideologischer Kongruenz, als vielmehr um das Auffinden eines gemeinsamen geistigen Klimas, bezogen auf thematische Zusammenhänge, wie auf ideologische Parallelen.

Mit der Absicht einer umfassenden Darstellung der von vielen Geistesströmungen bestimmten, jedoch zu einer spezifischen Eigenart gewachsenen Form des Denkens Gustav Landauers, wird sich der erste Teil dieser Arbeit zunächst um eine Rekonstruktion der vom Verfasser als wesentlich erachteten Gedankenzusammenhänge im Schrifttum Landauers bemühen. Erst der zweite Teil dieser Arbeit wird nach einer Beziehung zwischen diesem Denken und dem literarischen Expressionismus als Geistesbewegung<sup>3</sup> fragen. Sinn der zunächst isolierten Betrachtung Gustav Landauers soll sein, ihn möglichst vollständig, in seiner gedanklichen Geschlossenheit vorzustellen, eben auch in den Bereichen, die von den expressionistischen Autoren nicht oder nur teilweise rezipiert wurden. Denn fragt man nach einer Einflußnahme muß auch ihre Begrenztheit deutlich werden, besonders dann, wenn sich die Schwierigkeit, einen spezifischen Einfluß Landauers auszumachen häuft, weil eine differenziertere Anlehnung an sein Gedankengut seitens dieser Autoren fehlt und programmatische Schlüsselbegriffe wie beispielsweise »Sozialismus«, »Revolution«, »Geist« oder »Erneuerung« in unterschiedlichen Bedeutungen unter ihnen kursierten, bzw. in verschiedenen Bezügen zueinander standen.

---

<sup>3</sup> W. Rothe sieht im Expressionismus eine kulturelle Gesamterscheinung, die sämtliche Künste umfaßte "und im Denken jener Zeit auffällige strukturelle Parallelen besaß". Demnach sei er kein auf die Sprachkunst beschränktes Stilphänomen, sondern eine »geistige Ausdrucksweise« und »generelle Bewußtseinäußerung« in einem Überaus komplexen Bezugssystem. Vgl. [85,S.9ff)

## 2. REKONSTRUKTION GRUNDLEGENDER THEMENBEREICHE IM DENKEN GUSTAV LANDAUERS

Landauers Denken ist nicht in einem wissenschaftlichen Sinn streng analytisch, dennoch erscheint es dem Verfasser, entgegen der Meinung vieler Kritiker nicht unsystematisch zu sein, denn es gibt Bezüge und aufeinander aufbauende Entwicklungsschritte zwischen den verschiedenen Schriften in seinem Werk.<sup>4</sup> Trotz seiner theoretischen, d.h. gedanklichen Auseinandersetzung um eine gesellschaftliche Neuordnung kann man bei Landauer aus zwei Gründen nicht von einer *Theorie* im eigentlichen Sinne sprechen. Zum einen entwickelte er als Anarchist bewußt keine Theorie und wollte sich auch nicht, in dem Bewußtsein, daß sich das Leben in seinem dynamischen Flusse nicht durch starre und dogmatische Begriffe begreifen läßt, auf eine reduziert wissen. Vielmehr wollte er durch eine flexible geistige Grundhaltung der jeweils sich wandelnden Wirklichkeit Rechnung tragen.<sup>5</sup> Das ist auch der Grund, warum er bewußt auf eine Schilderung seines Ideals im Sinne einer Beschreibung der fertigen Zukunftsgesellschaft verzichtete.<sup>6</sup> Zum anderen gehen seinen Erkenntnissen über den Menschen und sein Zusammenleben mit anderen keine wissenschaftlichen Analysen voraus, d.h. sie stellen auch nicht allgemeine Gesetzmäßigkeiten im Sinne eines Produktes aus diesen Analysen und einer sich anschließenden Synthese dar, was ja erst im eigentlichen Sinne den Begriff »Theorie« rechtfertigen würde. Dagegen läßt sich schon viel eher von

---

<sup>4</sup> Ruth Link-Salinger hat versucht, das in ihrem Buch *Über Landauer* zu zeigen. Vgl. *Gustav Landauer. Philosoph of Utopia*. Indianapolis, 1977

<sup>5</sup> Die von Peter Heintz in seinem Buch *Anarchismus und Gegenwart* (Zürich 1951) allgemein für das Fehlen anarchistischer Theorien gemachte Beobachtung läßt sich auch auf Landauer beziehen: "Der Anarchismus erfaßt das Leben in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, unübersehbaren Kompliziertheit, unvorhersehbaren Veränderlichkeit; sein innerstes Anliegen besteht darin, diesen Reichtum zu bewahren und ihn auch nicht mit den groben, uns zur Verfügung stehenden Instrumenten unseres Erkenntnisvermögens zu zerstören. Im Gegensatz zur Wissenschaft sieht er die Welt vorerst und erneut mit den Augen des Künstlers und sucht sie bewußt nicht schon von Anfang an mit Hilfe bestehender, schematisierter und abstrakter Begriffe zu erfassen". S.33

<sup>6</sup> Vgl. [41,S.146] und [40,S.108f]

einem System reden, vorausgesetzt, daß man unter »System« ein nach einheitlichem Prinzip geordnetes Ganzes versteht, das aber der Wirklichkeit nicht unbedingt zu entsprechen braucht. Dieses einheitliche Prinzip ist das »Prinzip der Gegenseitigkeit«, wie noch zu zeigen sein wird. Im Gegensatz zur Theorie braucht sich das System in der Wirklichkeit keineswegs zu verifizieren und kann als geistiges Konstrukt unabhängig von einer konkreten praktischen Anwendung für sich stehen.<sup>7</sup>

Dieser Mangel an umfassenden theoretischen Abhandlungen beeinträchtigt nun die Rekonstruktion des utopischen Sozialismus und nötigt zu einem besonderen methodischen Verfahren: nämlich die, über die verschiedenen Texte verstreuten und oft auch nur ad hoc geäußerten Gedanken Landauers zu einem möglichst geschlossenen System zusammenzufassen. Häufig lassen sich dabei gewisse begriffliche Unschärfen nur schwerlich vermeiden, das ist nicht zuletzt auf seine satirischen Fähigkeiten und auf seine leidenschaftliche, oft auch polemische Ausdrucksweise zurückzuführen.

## **2.1           EINFLÜSSE**

Landauer verfügte über eine umfassende geisteswissenschaftliche Bildung. Ohne sich als Intellektueller ideologisch festzulegen, bezog er aus ihr, sowie aus seinem hervorragenden Wissen über Philosophie, Sprachen und Dichtung mannigfache Anregungen. über sie wollte er kurz vor seinem Tod in seinem Buch *Rechenschaft* reflektieren und all die Einflüsse, Persönlichkeiten und Werke aufzeigen, denen er sich besonders verpflichtet wußte. Festzuhalten gilt, daß Landauer seine Studien von Anfang an aus dem Blickwinkel seines aufzubauenden Sozialismus pflegte.

---

<sup>7</sup> Vgl. [18,S.263]

### 2.1.1 JÜDISCHE HERKUNFT

So fühlte er sich beispielsweise der jüdischen Glaubensgemeinschaft weitestgehend zugehörig und brachte ihr einen großen Anspruch entgegen, ohne allerdings die jüdische Religion selbst zu praktizieren, da er religiöser Symbolik immer ablehnend gegenüber stand. Doch empfand er „immer Freude“ [50,S.262] an seinem Judentum, was sich in zahlreichen öffentlichen Bekenntnissen und einem entschiedenen Engagement für die jüdische Frage ausdrückte. Sein Denken war in ganz markanten Punkten von einem spezifisch jüdischen Erbe geprägt. So entsprangen zentrale Vorstellungen seiner Geisteswelt, wie die der Heilsgeschichte und der Reinigung des Menschen, die des Bundes und der Herrschaft des Geistes sowie die des Prophetentums, einem traditionell jüdischen Ausgangspunkt. Vor allem aber verband er mit dem jüdischen Geist die Hoffnung auf Erlösung der Menschheit. So sah Landauer einen tiefen Zusammenhang zwischen Judentum und Menschheitsidee, es sei der Heilsträger der Humanität und hätte damit einen messianischen Auftrag, der Ausdruck seiner geschichtlichen Bestimmung sei.<sup>8</sup>

### 2.1.2 ANARCHISTISCHE, FRÜHSOZIALISTISCHE UND IDEALISTISCHE EINFLÜSSE

Landauer kommt mit der von ihm 1909 neubegründeten Halbmonatszeitschrift *Der Sozialist*, dem Organ zur geistigen Orientierung des von ihm am 16.5.1908 mithervorgebrachten >Sozialistischen Bundes<, das Verdienst zu, durch seine vielen Übersetzungsarbeiten aus dem Französischen, Englischen und Russischen, den internationalen Anarchismus und Frühsozialismus in Deutschland bekannt gemacht und reflektiert zu haben. Mit seinem Engagement, dieses geistige Vermächtnis dem deutschen Sprachraum zugänglich zu machen, prägte er entscheidend die Tradition des Anarchismus in Deutschland mit. Unter seiner Leitung wurde der *Sozialist* nicht nur das „von der Regierung am meisten verfolgte Blatt Deutschlands“, sondern auch das



erste Kristallisationszentrum der entstehenden anarchistischen Bewegung in Deutschland.<sup>9</sup>

Wie Wolf Kalz in seinem Buch über den Kultursozialisten und Anarchisten zeigte, arbeitete Landauer vielfache Einflüsse dieser Denker in seine politischen Vorstellungen mit ein oder verwendete diese Texte zur Untermauerung seiner Auffassung von gesellschaftlicher Umgestaltung.<sup>10</sup>

So seien beispielsweise seine Ansichten über Föderalismus und Wirtschaftsordnung weitgehend von Proudhon bestimmt und es entstände sogar der Eindruck, als ließe Landauer seine Übersetzungen in Ermangelung einer eigenen theoretisch zusammenhängenden Darstellung seiner ökonomischen Vorstellungen je nach ihrer rhetorischen und taktischen Verwendbarkeit für sich selbst sprechen. Ferner hätten Proudhon, Kropotkin und Bakunin sowie die Frühsozialisten bereits die technische Organisation und Funktion der sozialistischen bzw. anarchistischen Gemeinschaften beschrieben.

Während Proudhon und Kropotkin den realen Unterbau der Landauerschen Auffassungen gesichert hätten, würden Tolstoj, Fichte und Goethe, aber auch Nietzsche den geistigen Überbau seines von ihm geplanten >Kultursozialismus< maßgeblich mitbestimmt haben. So seien Landauers Anschauungen von >Volk<, >Wiederanschluß an die Natur<, >Gewaltlosigkeit< und >Geist<, sowie der Glaube an das Gute und Entwicklungsfähige im Menschen doch stark an diesen Denkern orientiert.

Im Zusammenhang mit der aufkommenden Frage nach der Originalität, findet Kalz zwei markante Punkte, die die eigentliche Leistung Landauers ausmachen: zum einen hätte er die Notwendigkeit einer *geistigen* Neuorientierung für eine Neuordnung der Gesellschaft erkannt, sich also für eine Synthese von ökonomisch-sozialer Organisation der Gesellschaft und der gleichzeitigen Erweckung neuer geistiger Grundlagen eingesetzt und zum anderen hätte er versucht, dieses Bewußtsein in der Praxis umzusetzen.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Vgl. [52]

<sup>9</sup> So Rudolf Rocker, zitiert nach Hans Manfred Bock Bibliographischer Versuch zur Geschichte des Anarchismus in Deutschland in: Jahrbuch Arbeiterbewegung Bd.1 S.303 Frankfurt 1973

<sup>10</sup> Vgl. [29,5.113 ff]

<sup>11</sup> Vgl. [29, ebenda]

### 2.1.3 DIE SPRACHKRITIK FRITZ MAUTHNERS IN VERBINDUNG MIT MEISTER ECKHARTS MYSTISCHEN SCHRIFTEN

Für die begrifflichen Unschärfen im Werke Gustav Landauers gibt es aber auch noch eine andere Erklärung. Sie stehen in engem Zusammenhang mit seinen linguistischen und sprachphilosophischen Auseinandersetzungen. Es ist die Verbindung von Sprachkritik und mystischer Welterkenntnis, die er in seiner 1903 veröffentlichten Publikation *Skepsis und Mystik .Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik* [53] entwickelt. Dieses Buch ist die Frucht seiner Zusammenarbeit mit Fritz Mauthner, die von 1895 an datiert ist. In ihm bringt er seine grundsätzliche Skepsis einer Sprache gegenüber zum Ausdruck, die für sich in Anspruch nimmt, Wirklichkeit in einem objektiven Sinn beschreibend zu fassen und >Dinge<, ebenso wie >Zustände< und >Entwicklungsprozesse< überhaupt durch begriffliche Kennzeichnung fixieren zu können. Er betont die befreiende Kraft, die von Mauthners Sprachkritik auf all die ausgehe, die bereit sind, sich auf sie einzulassen. Ihnen würde bewußt, daß sie eigentlich träumen bei dem Versuch, die Welt zu einem Bild zu gestalten. Sieht er auch die kritischen Schriften Kants in einem ursächlichen Zusammenhang mit den revolutionären Umgestaltungen von 1830 und 1848, sei Mauthners Sprachkritik insofern radikaler, als sie statt >Vernunft< >Sprache< sage und damit die Vernunft überhaupt einer Kritik unterziehe. Mauthners >großes Werk der Skepsis und der radikalsten Negation< wirkt auf Landauer wie ein

„Wegbereiter für neue Mystik und für neue starke Aktion. Denn wenn das Wort getötet ist: was soll dann noch stehen bleiben? Und was hinwiederum soll dann nicht versucht werden?“ [53,5.3]

Hier zeigt sich ganz deutlich der für Landauers Denken charakteristische innere Zusammenhang von Sprachkritik, Mystik und revolutionärer Vernunft. Im Anschluß an den Universalienstreit zwischen den Realisten, die „die letzten leersten Abstrakta und die Gattungsnamen, für Wirklichkeiten erklärten“ [53,S.12] und den Nominalisten, die dagegenhielten, diese Begriffe seien keine Realitäten, sondern nur Worte, teilt Landauer mit Max Stirner, dem „letzten großen Nominalisten“ die Auffassung, daß alle tatsächliche Unterdrückung zuletzt von den Begriffen ausgeübt würde, die für heilig genommen werden, wie beispielweise >Gott<, >Moral<, >Staat< und >Gesellschaft<, >Liebe<. Doch so

notwendig, wie die begriffliche „Säuberungsarbeit“ der Nominalisten auch gewesen sein mag, Stirners Konsequenz, das Postulat des absoluten, damit aber auch vereinsamten und isolierten Individuums, vermag Landauer nicht zu überzeugen, vielmehr geht es ihm darum, „eine ergänzende Arbeit zu tun, über die menschliche Wirklichkeit jenseits der Abstraktionen entdeckt wird.“ [40,S.30]

Kants Reflexionen in der transzendentalen Ästhetik sind für Landauer allerdings immer noch Zeugnis des alten Versuchs, Worte durch Worte zu erklären. Mit Mauthner aber hält er dagegen:

„Diese Dinge da draußen sind Dinge, weil eure Sprache sie in die Form der Substantiva pressen muß, und ihre Eigenschaften sind Adjektiva und ihre Beziehungen regeln sie nach der Art, wie ihr eure Eindrücke auf euch bezieht, nämlich in der Form des Verbuns. Eure Welt ist die Grammatik eurer Sprache. Wer aber, wenn das nur einmal ausgesprochen ist, wird glauben wollen, daß es jenseits der Menschensprache noch etwas Substantivisches gibt, wo es ja sogar Sprachen mit anderen Kategorien, Köpfe mit anderen Weltanschauungen gibt!“ [53,S.5]

Reine Vernunft wird also negiert und damit ausschließlich der Erfahrung, unseren Sinnen die Möglichkeit zuerkannt, erkenntnisfördernd zu wirken. Der Sprache wird die Fähigkeit abgesprochen, über die Wirklichkeit aufzuklären, sie erinnere vielmehr nur an unsere Sinneseindrücke. Unsere Urteile seien Tautologien, was aber eben nur für unsere Worte gelte und die von uns verwendeten Allgemeinbegriffe seien keine eingeborenen Formen, sondern gewordene Worte, hinter denen nichts stünde. Das alles sei in Worten gesagt, weil es nicht anders getan werden könne, sie vermitteln diese furchtbare Erkenntnis, die ja eben keine Erkenntnis, vielmehr der Verzicht auf alle Erkenntnis sei.

„Wie verhältnismäßig erträglich wäre die Sprache, wenn sie nur Terminologie wäre; wenn die gezierte Heuchelei der Grammatik, die Lüge der Logik nicht wäre! Zur Theologie. zur Wissenschaft, zur Weltanschauung wird die Sprache erst durch den Satz oder das Urteil, durch die Gliederung, die Beziehungen, den Aufbau.“ [53,S.69]

In solchem Sinnzusammenhang beschreibt Landauer die Intension Mauthners,

„mit der falschen Hypothese >Gott< fertig zu werden. Man mußte die Sprache angreifen, noch mehr, man mußte erkennen, daß all unsere Erkenntnis nur Sprache sei, um diese Tat zu tun, – es einmal für alle hinzustellen: ob Ihr es Gott nennt oder moralische Weltordnung oder Zweckmäßigkeit der Welt oder tiefere Bedeutung der Welt oder Erforschung der Wahrheit oder Erkennbarkeit der Welt, – es ist immer dasselbe: der Glaube, die Welt aussprechen zu können, ist der Glaube an Gott. Was immer ihr von der Welt sagt: es sind Worte. Das heißt: es Ist nicht wahr. Wahrheit hieß bisher immer: so ist es; wenn das Wort noch fernerhin angewandt werden soll, muß es bedeuten: es ist anders. ... Alles ist anders: das ist die Formel all unserer Wahrheit.“ [53,S.45f]

Unser Bewußtsein über die Welt und uns selbst, konstituiert durch unser Denken und artikuliert durch unsere Sprache, ist also nur ein eingeschränktes und unzureichendes. Es ist aber auch nicht der einzige, uns mögliche Zugang zur Welt. Da, wo Sprache verstummt und trotzdem Vermittlung stattfindet beginnt die Mystik.

„Die Welt ist ohne Sprache. Sprachlos würde auch, wer sie verstünde. Homo non intelligendo fit omnia. Die Sprache, der Intellekt, kann nicht dazu dienen, die Welt uns näher zu bringen, die Welt in uns zu verwandeln. Als sprachloses Stück Natur aber verwandelt sich der Mensch in alles, weil er alles berührt.“ [53,S.6]

Hier orientiert sich Landauer an Meister Eckharts mystischen Schriften, die er auch übersetzt, kommentiert und 1906 neu herausgegeben hat, in ihrem Sinn lädt er ein zum Spiel mit den Worten, weil Mystik nur spielerisch redet, d.h. nur in dem Bewußtsein, Phantasie, nur Bild in Bildern zu sein.

In dieser Hinsicht ergeben sich nun Unschärfen in Landauers Begrifflichkeit, sie sind in seinem mystischen Ausgangspunkt begründet. Dieser muß aber in einer Darstellung seines Denkens plastisch werden, da er maßgeblich seine Vorstellungen vom Menschen und dessen Sozietät bestimmt. Zwei weitere grundsätzliche Betrachtungen müssen noch verdeutlicht werden, da sie aufzeigen, wie umfassend und tiefgreifend es Landauer meint, wenn er von der Erneuerung des Menschen, im Sinne seiner Heilung und Rettung spricht. [40,S.154]

Erstens habe die Welt keinen Anfang und kein Ende, keine anfängliche Ursache und keine ihr folgende Auswirkung. Solches gäbe es nur in einer Welt isolierter Körper. Vielmehr sei sie ein ewiges Fließen, fernab von kausalen Zusammenhängen, eine Flut ewig strömender Seelenkräfte, in der sich unser begriffliches Zeitempfinden von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auflöse zu einer Wellenbewegung von Unendlichem zu Unendlichem. Ursache wird als „lebendige Wirksamkeit“ aufgefaßt, die die ganze Zeit ihrer Einflußnahme gegenwärtig sei. Erst die starre, streng analytisch zergliedernde Wissenschaftssprache unserer Tage bringe, im Gegensatz zu einer dynamischen Begrifflichkeit, die Trennung zwischen Ursache und Wirkung zustande.

Zweitens sei eine „große Umnennung“ erforderlich: die Metapher >Raum< müsse in die der >Zeit< verwandelt werden.

D.h.:

„alles was wir als Äußeres wahrnehmen, muß uns etwas Psychisches bedeuten. Wir müssen die körperliche Welt als eine Metapher unserer Sinne betrachten lernen, die wir erst dann mit der Metapher unseres Ichgefühls zusammenreimen können, wenn wir eine Metapher zweiten Grades vornehmen: diese körperliche Außenwelt ist uns nur noch ein Symbol, ein Zeichen für etwas, das gleicher Art ist mit unserem Seelenleben.“ [53,S.51]

Für die Hypothese des Raums sei nicht seine Dreidimensionalität charakteristisch, sondern vielmehr die Annahme eines Äußeren, Dinghaften und Bleibenden, das weder zu uns gehöre, noch bei uns oder unser sei. Den Raum in Zeit zu verwandeln meine, unsere Vorstellung von Dinglichkeit, Kausalität und Materie zu ersetzen durch Zustände der Intensität, des Fließens und der Psyche. Das Sein solle in Werden umgewandelt werden.

„Die Zeit ist nicht nur die Form unserer Anschauung, sondern auch die Form unserer Ichgefühle, also ist sie für uns wirklich, gerade weil sie subjektiv ist. Der Raum aber ist eine Anschauungsform; unsere Subjektivität braucht ihn nicht zur Deutung des Eigenen, sondern nur als Bedeutung für das immer noch fremd Gebliebene. Der Raum ist unwirklich, nicht das, was er scheint, obwohl er subjektiv ist: er scheint objektiv. Die Entdeckung, daß es nichts Räumliches, nichts Dingliches gibt, ist etwas, das uns mal in Fleisch und Blut übergehen muß, wie die Entdeckungen des Kopernikus. Wir müssen das Fremde zu unserem Eigenen machen, den Raum in Zeit verwandeln, die Extensität der äußeren Dinge muß uns ein Bild sein für die Intensität unserer Ichgefühle. Ich bin nicht nur dieses Hirn, nicht nur dieser Organismus, ich bin auch mein Geschautes.“[53,S.55]

Hier zeigt sich eine Parallele zu dem englischen Theologen und Philosophen des frühen 18.Jahrhunderts George Berkeley, der ebenfalls die Auffassung vertrat, daß eine vom Wahrnehmen und Denken unabhängige Außenwelt nicht existiere. Das Wahrgenommenwerden konstituiere das Sein der Dinge (esse est percipi).

Zusammenfassend läßt sich in bezug auf Sprache, Vernunft und Erkenntnis mit Landauer und Mauthner sagen, daß die Sprache kein Erkenntnismittel ist, daß vielmehr nur erkannt, was neu wahrgenommen wird. Aus dieser Perspektive erscheint die Wissenschaft als ein Wissen von dem, was nicht ist. Sprachkritik erschöpft sich nun aber nicht im Umsturz, sondern ermöglicht Reform und Weiterbildung. Der Weg führt über die Sprachkritik zur Wortkunst. Sie ist ein kreativer und produktiver Prozeß in dem wir eine Kunstwelt zum Ausdruck bringen, die wir uns aus Gefühl und Anschauung schaffen. Sie ist die uns mögliche Form, Zugang zur Naturwelt zu finden. Ihre

Methode ist die bewußte Metapher, die uns ein Kunstwissen über die Welt vermittelt. Alle Sprache wird zum Symbol des nicht weiter Auszusprechenden, des Unmateriellen. Unter Kunst versteht Landauer in diesem Zusammenhang:

.... die symbolische oder metaphorische Ausdeutung der Metaphern unserer Sinne und der Metaphern unseres inneren Bewußtseins. Sie hat an die Stelle dessen zu treten, was bisher die Wissenschaft Positives zu leisten wähnte. Nicht mehr absolute Wahrheit können wir suchen, seit wir erkannt haben, daß sich die Welt mit Worten und Abstraktionen nicht erobern läßt. Wohl aber drängt es uns, so stark, daß kein Verzicht möglich ist, die mannigfachen Bilder, die uns die Sinne zufügen, zu einem einheitlichen Weltbild zu formen, an dessen symbolische Bedeutung wir zu glauben vermögen. Das aber ist Kunst in diesem höchsten Sinn: ein zwingendes Sinnbild der Welt.“ [53,S.49]

Aufgabe und Bedeutung der Kunst liegen also in der Schaffung unserer Welt und unserer Wirklichkeit.

„Mauthner hat uns gezeigt, daß die begriffliche Wissenschaft unserer Sehnsucht, die Welt und unser Eigenes anders als nurmenschlich zu erfassen, nimmer Genüge tun kann; die Kunst aber kann es in den Momenten, wo wir in ihr leben. Wir gewinnen und schaffen Welten und verlieren uns selbst.“ [53,S.73]

#### **2.1.4 EXKURS: BEZÜGE ZUR SYMBOLLEHRE NOVALIS' UND GOETHE'S**

Zwischen Landauers Auffassung von Kunst und der Funktion der Sprache in ihr, lassen sich verschiedene Bezüge zur romantischen Ästhetik, genauer zu Novalis' ontologischer Konzeption einer Transzendentalpoesie herstellen.<sup>12</sup> So bedeutet das romantische Postulat der Verwandlung der Außenwelt in Poesie eine qualitative Potenzierung, wobei Poesie für Novalis nicht einfach nur ein formales, vielmehr sogar ein inhaltliches Prinzip verkörperte. Sie sei ihrem Inhalt nach ein utopischer Vorgriff auf die poetische Verwandlung der Welt. Mit Schelling teilte er die Auffassung, daß künstlerisches Schaffen ästhetische Welterkenntnis vermitteln, daß die Kunst sogar das eigentlich wahre Organon der Philosophie sei. So ist Novalis' >magischer Idealismus< eine klare Absage an die analysierende Reflexion zugunsten einer synthetischen Einheit von Denken, Fühlen und Anschauen, ein Abwenden „von der logisch-abstrakten zur

---

<sup>12</sup> Auch bei F.N. Mennemeier finden sich in bezug auf das Selbstverständnis der Dichter als ‚Führer‘ (bei Ludwig Rubiner und Ernst Toller) Hinweise

poetischen Weltform.“[16,S.59] Landauer verband mit Novalis der gemeinsame Glaube an die Fähigkeit des Menschen, die Grenzen seiner Welterkenntnis selbst zu erweitern. Leidensdruck und Selbstbesinnung als Reaktion auf das empfundene Ungenügen an den etablierten Verhältnissen in der Welt gehen diesem inneren Reifungsprozeß voraus. Die Realität hatte für beide Verweisungscharakter, d.h. hinter der Erscheinung sollte wieder das Erscheinende im Sinne von Bedeutung und Wesen sichtbar werden. Die synthetisierende Kraft des Ich ist in bezug auf die Vermittlung von Subjekt und Objektwelt die entscheidende erkenntnistheoretische Kategorie. Wobei das Interesse an der Objektwelt nicht den äußeren Objekten als solchen gilt, als vielmehr den inneren Objekten, die sich das Ich >vereigenthümlicht< [16,S.60] hat.

In scharfem Gegensatz zu Novalis aber sah Landauer in der Erkenntnis der inneren Objekte keine Offenbarung eines Absoluten. Für ihn blieb die Tätigkeit des Subjekts der >Zueignung und Vereigenthümlichung< immer Selbstzweck, während sich in ihr für Novalis das Absolute selbst realisiere. Für Novalis bestand die Produktivität der dichterischen Einbildungskraft ihrem eigentlichen Sinn nach „in der Reproduktion des Absoluten. Die transzendente Synthesis des Dichters bedeutete eine Verwandlung sowohl des Subjekts wie des Objekts, indem beide zu Momenten des Absoluten werden: Das Subjekt zu einem >höheren Ich<, das Objekt zu einem *inneren Objekt*. Der >Verinnerlichung< des Objekts korrespondiere eine >Veräußerlichung< des Subjekts.“[16,S.68] Beiden gemeinsam ist wieder die Auffassung, daß sich Selbst- und Welterkenntnis in einem dialektischen Prozeß voran treiben, so daß Fremd- und Selbstverständnis nicht unabhängig von einander seien. Ich und Welt würden nicht als völlig getrennte Bereiche empfunden, sondern seien „*integrante Hälften* eines sie umschließenden Ganzen ... . „ [16,S.72] Für Novalis war aller innerer Sinn poetischer Sinn und damit Erkenntnis nur als Verwandlung möglich.

„Die Transzendentalpoesie modifiziert die Transzendentalphilosophie, indem sie die „intellektuale Anschauung als hermeneutische Methode und die »produktive Einbildungskraft. als hermeneutisches Organ einführt. [...] Indem Novalis das rezeptive Erkenntnisorgan durch ein neues

---

auf die frühromantische Idee des Transzendentalpoeten. [61,S.20 und S.196]

Organ, die produktive Einbildungskraft ersetzt, wird der theoretische Erkenntnisprozeß zum schöpferischen Verwandlungsprozeß. Novalis hebt die Theorie in der Praxis, Denken im Dichten, Philosophie in der Poesie auf [...] .., [16,S.75]

In seiner Symbollehre sprach Novalis der Sprache eine wirklichkeitskonstituierende Qualität zu. So komme im schöpferischen Prozeß nicht einfach nur eine symbolische Darstellung der Welt zum Ausdruck, vielmehr finde die Herstellung<sup>1</sup> dieser Welt im Symbol tatsächlich statt. Dem Symbol liege also eine ontologische, keine ästhetische Konzeption zugrunde.

„Die Poetisierung der Welt soll keine Fiktionalisierung, sondern im Gegenteil eine schöpferische *Construction* der höheren Welt sein. Ziel der Transzendentalpoesie ist nicht die Auflösung der Welt in der Poesie, sondern ihre Vollendung als Poesie.“[16,S.81]

Damit überstieg Novalis Goethes Symbolverständnis, das sich mit symbolischer Darstellung begnügt, dergestalt, daß die Symbolik die Erscheinung in Idee und diese in Bild verwandle, daß aber die Idee immer unendlich wirksam und unerreicht bleibe, sie selbst könne nur angedeutet werden und bleibe letztlich unaussprechbar. Das Symbol ziele auf das Besondere und indem ihm dies gelinge, werde es dem Allgemeinen gewahr. Landauer stand der Goethschen Symbolkonzeption näher, wie er ihn überhaupt als Dichter verehrte.<sup>13</sup> Zu Novalis hingegen sind keine direkten Bezüge auffindbar, wenn auch thematische Zusammenhänge unübersehbar sind. So läßt sich auch die Auffassung beider über den Dichter vergleichen. Durch die Akzentuierung des inneren Sinns, der durch einen schöpferischen Verwandlungsprozeß und die synthetisierende Kraft des Ich allein in der Lage ist, Welt zu erfassen, hebt sich der Dichter von der Masse der Menschen ab. Er ist ein einzelner und als Sinnvermittler den Vielen voraus. Sein Medium ist die Symbolsprache und seine Poesie symbolische Sinndeutung. Seine Sprachmagie ist eine Stimme in der Polyphonie der universalen Sprache *Welt*, sie „ist Verständigung in der Sprache des Universums“[16,S.90], denn alles spricht. Aus diesem Selbstverständnis leitet der Dichter seinen geistigen Führungsanspruch ab. Darüber hinaus verwendeten sowohl Landauer als auch Novalis im Philosophieren über Funktion, Aufgabe und Wesen der Sprache und Poesie eine musikalische Metaphorik. So faßte Novalis Sprache als ein

---

<sup>13</sup> Vgl. Seite 57 dieser Seite



„*musicalisches Ideen Instrument*“[16,S.88] und Landauer überschrieb das letzte Kapitel in *Skepsis und Mystik* mit „Die Sprache als Instrument“.

„Versteht man nun, nach diesen kümmerlichen Bildern, die ich hier geben konnte, warum es die Musik ist, die die beste Menschengsprache ist? Warum sie unser eigenes Wesen und damit das Innerste der Welt am tiefsten erschließt?“[53,S.62]

## **2.2 ENTDECKUNG DER GEMEINSCHAFT**

Im Brennpunkt der Auseinandersetzung Gustav Landauers mit den gesellschaftlichen Kräften seiner Zeit stand für ihn immer die Idee einer erneuerten Menschengemeinschaft aus wiederbelebtem Geist, einer gewandelten zwischenmenschlichen Koexistenz auf der Grundlage innerlich gewandelter Menschen. Wie eng die Schnittstelle zwischen Landauer und den Expressionisten in bezug auf ihre gemeinsame und zentrale Wertvorstellung >Gemeinschaft< ist und wie stark sie auf der Grundlage eines gewandelten Bewußtseins beruht, soll allerdings erst im zweiten Teil dieser Arbeit näher untersucht werden.

### **2.2.1 MENSCH, MENSCHHEIT, WELT**

Ausgangspunkt und Zentrum der Überlegungen Landauers zur Gestaltung einer humaneren Gesellschaft war immer der einzelne. So versuchte er sich von jeglicher Ideologie zu distanzieren, die nicht das Individuum in den Mittelpunkt ihrer Theorie und Praxis stellte, sondern abstrakte gesellschaftliche Strukturen.<sup>14</sup> Geradezu programmatisch schrieb Landauer am 7.6.1911 an Max Nettlau:

„Verhältnisse sind das Verhalten der Menschen; und die Bedingung der Anarchie ist für mich die Überzeugung, daß jeder Mensch die Möglichkeit in sich trägt, sein Verhalten zu ändern, solange er lebt. Solange wir innerhalb des Drucks und der Unfreiheit, die von außen auf uns lasten und uns einengen, noch Spielraum haben, den wir nicht ausfüllen, indem wir alles zur Freiheit und Einung tun, woran gar niemand uns hindert als wir uns selbst, so lange, des bin ich sicher, ist gar kein Gedanke daran, daß wir äußere Verhältnisse im Wesentlichen umgestalten. Und wer, der mit der Nase darauf gestoßen wird, will das leugnen: daß wir von dem Maß Freiheit, das wir haben und das uns gar niemand nehmen kann, noch gar keinen rechten Gebrauch gemacht haben?“[50,Bd. 1.S.364]

Das Ich wird sich seiner selbst gewiß in der Bereitschaft zum Verzicht auf philosophische, also begriffliche Gewißheit. Es >kehrt heim< zu sich selbst, durch Absonderung, die vor allem in der Auflehnung gegen den wilhelminischen Obrigkeitsstaat und in der Ablehnung aller überkommenen gesellschaftlichen

---

<sup>14</sup> Vgl. z.B. Marxismuskritik auf S.43

Normen zum Ausdruck kommt. Mit ihr ist die entscheidende Chance einer Selbsterfahrung verknüpft, die solidarisches Handeln dadurch ermöglicht, daß sich das Ich mit der Menschheit zusammenfallend erlebt und so die Idee der Gemeinschaft unter den Menschen zu kultivieren und zu entwickeln lernt.

Absonderung aber impliziert Vereinzelung und so forderte, erwartete und erhoffte sich Landauer alles vom einzelnen: in seinem *Willen* und in seiner Reife liegt die Quelle für neue tatkräftige Aktion. So schrieb er in seinem programmatischen Aufsatz *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*, der 1901 in der von den Brüdern Heinrich und Julius Hart herausgegebenen Flugschriftenreihe *Reich der Erfüllung* erschien: „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.“<sup>15</sup> Und in *Skepsis und Mystik*: „Weil die Welt in Stücke zerfallen ist und von sich selbst verschieden und geschieden ist, müssen wir uns in die mystische Abgeschiedenheit flüchten, um mit ihr eins zu werden.“ [53,5.18]

„Wir können nicht auf die Menschheit warten; wir können auch nicht erwarten, daß die Menschheit sich für eine gemeinsame Wirtschaft, für gerechte Tauschwirtschaft zusammenschließt, solange wir in uns Individuen nicht das Menschtum gefunden und neugeschaffen haben. Vom Individuum beginnt; und am Individuum liegt alles.“ [40,S.178]

Gemeinschaft ist nach Landauer nur mit Menschen möglich, die durch reflektierende Selbstbesinnung ganz bei sich selbst angekommen sind und dergestalt fest in sich ruhn, daß sie die Bereitschaft und Fähigkeit zur permanenten Selbstkritik in sich tragen, die sich also der Einsicht in die mögliche Notwendigkeit einer Veränderung ihres Verhaltens oder Selbstverständnisses nicht verschließen und die darüber hinaus ihre Individualität nicht als isolierte Einheit auffassen, sondern sich mit der Menschheit verbunden fühlen. Dieser Weg zu sich selbst und damit zur Gemeinschaft mit den Menschen führe nun nicht über philosophische Reflexion, deren Ergebnisse doch nur Worte sein könnten, die den einzelnen zwingen, die Welt als ein Äußeres, ihm eigentlich Fremdes anzusehen, als vielmehr über die

---

<sup>15</sup> Zitiert nach dem Vorwort von Heinz-Joachim Heydorn in: *Aufruf zum Sozialismus*. S.8

Bereitschaft, Welt in sich aufzunehmen und selbst Welt, in all ihrer Vielschichtigkeit zu werden, nicht zuletzt über den Glauben, die Welt in sich finden zu können. Der Preis also für die philosophische und damit begriffliche Selbstgewißheit wäre die Preisgabe der ersehnten Identität von Ich und Welt.

„Ich verzichte auf die Gewißheit meines Ichs, damit ich das Leben ertragen kann. Ich baue mir eine neue Welt mit dem Bewußtsein, daß ich keinen Grund habe, auf dem ich baue, sondern nur eine Notwendigkeit. Solcher Zwang aber, den das allgewaltige Leben übt, hat befreiende, jauchzentschaffende Kraft in sich: ich weiß von jetzt an, daß es meine, eine selbstgeschaffene Welt ist, in der ich schaue, in der ich wirke. Um nicht welteinsam und gottverlassen ein Einziger zu sein, erkenne ich die Welt an und gebe damit mein Ich preis; aber nur um mich selbst als Welt zu fühlen, in der ich aufgegangen bin. [...] Das Ich tötet sich, damit Weltlich leben kann.“[53,S.7]

Bedingung für die Gemeinschaft zwischen Menschen sei die Gemeinschaft eines jeden einzelnen mit der Welt. Dieses Gefühl der Zugehörigkeit gründe auf dem Bewußtsein, daß wir nicht nur Teile der Welt wahrnehmen, sondern selbst Teil ihrer sind. „Der Weg, den wir gehen müssen, um zur Gemeinschaft mit der Welt zu kommen, führt nicht nach außen, sondern nach innen.“[53,S.10]

Landauer maß dem Individuellen eine tiefe Bedeutung bei. Es unterscheide sich aber vom autonomen Individualitätsgefühl, das er auch das „Oberflächlichste, Neueste und Flüchtigste“ nannte, durch seine Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit, es sei durch die „Zwangstrieb der Gemeinschaft“[53,S.18] charakterisiert. Analog der mystischen ‚Prämisse~, daß alles was lebe, ein für allemal lebe, war Landauer der Auffassung, daß unsere Vorfahren weiterhin „in uns wirksam, tätig, lebendig sind, [...]“ [53,S.18], daß die Tiefendimension des Individuellen auf dem Bewußtsein eines unlösbaren Zusammenhangs zwischen dem einzelnen und der Menschheit gründe. Somit finde der einzelne die Welt als Gemeinschaft in sich selbst in Form eines >uralten Gemeinschaftsbestandes« wieder, er greife auf etwas Ursprüngliches, sehr Altes und Vergessenes zurück, das ihm als völlig Neues erscheine. (Vgl. auch [51,S.332])

„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.“<sup>16</sup>

„Denn diese in der Abgründtiefe wurzelnde Individualität - das ist eben schon die Gemeinschaft, das Menschtum, das Göttliche. Und wenn erst einzelne Individuen sich selbst zur Gemeinschaft umgeschaffen haben, dann sind sie reif zu den neuen Gemeinschaften der sich berührenden Individuen, zu den Gemeinschaften derer, die sich vom Oberflächenbrei abzusondern den Mut und die Not gefunden haben.“ [53,S.18]

Grundlage der >neuen Gemeinschaft< Landauers ist das Bewußtsein über das gemeinsame Menschentum aller ihrer Mitglieder.

„Wenn wir diese Gesellschaft mit der unendlichen >Vergangenheit< in uns herstellen, werden wir reif zum Bruch mit den Zufallsgemeinschaften der Gegenwart, werden wir die Liebe finden zu den Mitmenschen, die ja dieselbe Gemeinschaft in sich selber tragen wie wir, und werden den Mut finden, um der Gesellschaft willen, uns zu neuen Lebensgemeinschaften zusammenzufinden. [45,S.45f]

Landauer sprach aber nicht nur von der Möglichkeit zur Erneuerung und Wandlung des Menschen, er sah vor allem ihre Notwendigkeit.

„Die Menschheit rund um den Erdball herum, will sich schaffen und will sich in einem Moment schaffen, wo gewaltige Erneuerung über den Menschen kommen muß, wenn nicht der Beginn der Menschheit ihr Ende sein soll.“[40,S.153]

Diese Erneuerung müsse eine umfassende, den ganzen Menschen existentiell betreffende sein und könne nicht durch irgendwelche staatlichen Maßnahmen und Reformen ‚erledigt‘ werden, vielmehr entspringe sie dem

„ ... individuellsten Individualismus und der Neuerstehung der kleinsten Körperschaften: der Gemeinde vor allem andern. (...) Größer und anders, als sie in Zeiten, die wir kennen je gewesen, muß diesmal die Erneuerung sein; wir suchen nicht nur Kultur und Menschenschönheit des Mitlebens; wir suchen Heilung; wir suchen Rettung.“[40,S.154]

Diese sei möglich durch die Rückbesinnung auf etwas in allen Menschen Vorhandenes: auf den Geist. Er sei „eine Verbindung von zu Gefühl gewordenen Erfahrungen vieler Geschlechter, Interessenwahrung und Vernunft.“ [40,S.42] Er habe eine natürliche innerlich nötigende und verbindende Kraft.

---

<sup>16</sup> Gustav Landauer. Zitiert nach dem Vorwort von Heinz-Joachim Heydorn in: *Aufruf zum Sozialismus*. S.33

„Geist ist Gemeingeist, und es gibt kein Individuum, in dem nicht, wach oder schlummernd, der Trieb zum Ganzen, zum Bunde, zur Gemeinde, zur Gerechtigkeit ruht. Der natürliche Zwang zur freiwilligen Vereinigung der Menschen untereinander, zu den Zwecken ihrer Gemeinschaft, ist unausrottbar da.“[40,S.140]

Geist sei Verbindung und Freiheit, Gemeingeist und Menschenbund, als solcher hat er gesellschaftskonstituierende Qualität. „Geist ist Erfassung des Ganzen in lebendig Allgemeinem, Geist ist Verbindung des Getrennten, der Sachen, der Begriffe wie der Menschen, Geist ist in den Zeiten des Hinübergangs, Enthusiasmus, Glut, Tapferkeit, Kampf; Geist ist ein Tun und ein Bauen.“[40,S.76] Als ein dynamisches kritisches Prinzip, das sich unentwegt permanent setzt, vermeidet er Endgültigkeit und Festgefahrenheit.

„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.“[40,S.46]

## **2.2.2 ANARCHISMUS, STAAT UND GESELLSCHAFT**

Geist war für ihn in bezug auf eine gesellschaftliche Neuordnung ein anarchistisches Prinzip. Es bedeutete Auflehnung gegen ideologische Verhärtungen und Freilegung der verschütteten Perspektiven des Möglichen. Dabei galt Landauers Sympathie einem >Anarchismus ohne Adjektive<, d.h. keinem Anarchismus bestimmter ideologischer Ausrichtung, sei es nun eine kommunistische, syndikalistische, individualistische oder kollektivistische. Er versuchte vielmehr, sich in seiner Auflehnung gegen Ideologie nicht erneut wieder ideologisch festzulegen. Unter Anarchie verstand er nicht nur keine Herrschaft von Menschen über Menschen, sondern auch keine Herrschaft äußerer Ziele, Zwecke oder Sinngebungen über das Leben der Menschen. Weltanschauung sei eine Vereinfachung der Komplexität der Welt und als solche zur Lösung der notwendigen Aufgabe einer befreiten Gesellschaftsordnung ungeeignet. Wesentliches Charakteristikum dieser befreiten Gesellschaft sei die Aufhebung der Trennung von Individuum und Gesellschaft. In diesem Sinn setzte Landauer den Akzent seiner politischen Arbeit auf geistige Erneuerung und Bewußtseinsveränderung, politisches Engagement

sollte einem ganzheitlichen Anspruch entspringen und sich nicht in ökonomischen oder parteipolitischen Kämpfen erschöpfen.

„In euch sitzt es, es ist nicht draußen; ihr seid es, die Menschen sollten nicht durch Herrschaft gebunden sein, sondern als Brüder verbunden. Ohne Herrschaft; Anarchie. Aber das Bewußtsein fehlt oder ist kümmerlich entwickelt, daß es heißen muß: Nicht durch Herrschaft, sondern —., [43,5.91]

„Wir Anarchisten wollen Prediger sein, und um die Revolutionierung der Geister ist es uns vor allem zu tun.“ [42,S.29ff] Landauers grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber jeglicher ideologischer Fixierung impliziert ein von unerbittlichen Moralgeboten losgelöstes Anarchieverständnis. In seinem Zentrum steht immer das Bemühen um genügend Freiräume für eine weitestgehende Persönlichkeitsentfaltung. Doch unterstützt dieses Bemühen keinesfalls einen egoistischen Individualismus, vielmehr ging es Landauer als Alternative zur Vereinzelung um zwanglose Vergesellschaftung, niemand sollte gedrängt werden, jedoch jeder die Möglichkeit haben, sich ihr anzuschließen.

„Vereinigt euch, wo ihr alle gemeinsame Interessen habt, wo es gilt, in hartem täglichen Kampfe der Natur eure Bedürfnisse abzurufen. Und gegen das schädigende Übergreifen des einzelnen schützt euch wiederum durch Zusammenschluß derer, die das Gemeinsame zusammenführt, durch Interessenverbände der mannigfaltigsten Art. „[42,ebenda]

„Menschheitsvereinigung in Menschheitsinteressen, Volksvereinigung in Volksangelegenheiten, Gruppengemeinschaft in Sachen der Gruppen, Vereinigung von zweien, wo zwei für sich gehen, Vereinzelung in allem, was nur das Individuum angeht.“[37,S.218]

Anarchie war für Landauer in ihrem ursprünglichen Sinn: „Ordnung durch Bünde der Freiwilligkeit“[40,S.187], sie sei damit kein Zustand des politisch-ökonomischen Chaos und der sozialen Desorganisation, im Gegenteil, sie sei vielmehr höchster Ausdruck der Ordnung menschlicher Angelegenheiten. Ihre Prinzipien der Gegenseitigkeit, Solidarität, Kooperation, Selbstbestimmung, freie Assoziation und Föderation, verkörperten eine anarchistische Abkehr von der üblichen, durch Hierarchie und Autorität gekennzeichneten Machtpolitik. In diesem Sinn verstand Landauer den Anarchismus als Kulturbewegung, die aus dem Menschen komme und zu den Menschen hinführe.

Er lehnte sich in seinem Anarchieverständnis stark an Immanuel Kants Definition in dessen Anthropologievorlesung von 1798 an. Dort faßte Kant den Anarchismus als „Gesetz und Freiheit ohne Gewalt“[30,S.287]. So verstand ihn auch Landauer, wenn er in ihm eine ewige Revolte gegen alles gesehen hat, was der Vielfalt des Lebens entgegensteht. Das Prinzip der Gewaltlosigkeit bedeutete ihm der Verzicht auf personenverletzende Gewaltanwendung, nicht aber Wehrlosigkeit und passives Erdulden repressiver Machtausübung. Es bestand in der Grundhaltung, daß politische Ziele nicht mit Mitteln durchgesetzt werden, die diesen zuwiderlaufen, d.h. daß die Mittel der Umgestaltung einer Gesellschaft auch den inhaltlichen Zielen einer freiheitlichen Gesellschaft entsprechen müssen, daß eine herrschaftsfreie Gesellschaft nicht herrschaftlich und gegen den Willen der Betroffenen eingeführt werden kann, daß sich also Gewaltfreiheit niemals mittels Gewalt etablieren kann.<sup>17</sup>

Mit dieser Überzeugung distanzierte sich Landauer unmißverständlich von der terroristischen >Propaganda der Tat<<sup>18</sup> in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Das Verhältnis zur Gewalt sei ein grundsätzliches und als solches unabhängig von realpolitischen Entwicklungen.<sup>19</sup> Auch schade jegliche Gewalt der freien Rekonstruktion sozialer Beziehungen; so verwendete das wilhelminische Kaiserreich die terroristische Ausprägung des Anarchismus zur Verunsicherung des Bürgertums und zur Legitimation des Ausbaus des Polizeistaates und der Verlängerung der Sozialistengesetze, in dem es die politische Gefährdung durch diese Extremisten maßlos übertrieb.

Landauers gewaltfreier anarchistischer Traum einer befreiten Gesellschaft erwuchs aus seinen Erfahrungen mit dem wilhelminischen Obrigkeitsstaat, in dem er den eigentlichen Anwalt der bestehenden Gewalt- und Konkurrenzverhältnisse sah. Ihn machte er für die sozialen und

---

<sup>17</sup> Vgl. Anarchistische Gedanken zum Anarchismus

<sup>18</sup> Die Diskussionen um die >Propaganda der Tat< zu dieser Zeit sind geschildert bei Andrew R. Carlson, *Anarchism in Germany*. Bd.I: *The early movement*. Metuchen, N.J., 1972 S.249 ff.

<sup>19</sup> In einem Brief an Fritz Mauthner vom 19. September 1901 sagt er: „Ich werde den Anarchisten aus Anlaß der letzten Vorgänge in einem Artikel, den ich eben schreibe, wieder einmal meine Meinung sagen; ich habe dieses Renommieren mit sogenannten >Taten< jetzt satt.“ [50,Bd.1,S.96] Der Aufsatz erschien am 26.10.1901 in der *Zukunft* unter dem Titel *Anarchistische Gedanken über den Anarchismus*.



gesellschaftspolitischen Probleme verantwortlich, nicht zuletzt da er aus Gehorsam, Disziplin und Subordination Tugenden stilisierte. Die Idee einer befreiten Gesellschaft als sein Gegenentwurf, attackiert das Vorurteil, daß der Staat unabdingbar und notwendig für ein humanes Zusammenleben sei, da sie die Prämisse, daß ohne ihn der Kampf aller gegen alle ausbräche, bzw. daß ohne ihn in der Natur das Recht des Stärkeren herrsche und es daher vernünftiger sei, wenn sich alle einer Staatsmacht unterwürfen, nicht teilt. Landauers Menschenbild eines von Natur aus guten, d.h. solidaritätsbereiten und kooperationsfähigen Menschen kommt hier maßgeblich zum Tragen. Konkurrenz- und Wettbewerbsverhalten seien von außen auferlegte Umgangs- und Überlebensformen und in Wirklichkeit ein gesellschaftliches Gegeneinander im Kontrast zur ursprünglichen Fähigkeit des Menschen zu Zusammenhalt, gegenseitiger Hilfe und Gemeinsamkeit im Interesse eines gesellschaftlichen Miteinanders.

Der Staat ist nach Landauer Ausdruck für die Abwesenheit von Geist, ja sogar höchste Form des Ungeistes. Er stehe zu dem, was er Gesellschaft nannte in strenger Opposition und sei ihr gegenüber nur alternativ zu denken.

„Wo kein Geist und keine innere Nötigung ist, da ist äußere Gewalt, Reglementierung und Staat. Wo Geist ist, da ist Gesellschaft. Wo Geistlosigkeit ist, ist Staat. Der Staat ist das Surrogat des Geistes.“[40,S.72]

Seine Charakteristika seien absolute Gewalt, absolute, abstrakte Gesetzlichkeit und absoluter Nationalismus.

„Der Staat nach außen ist und kann nichts anderes sein, als eine Kampforganisation zur Behauptung und Eroberung gegen die anderen 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.“[40.S.37]

Für Landauer, dem Anarchosozialisten,<sup>20</sup> gehörten Staats- und Parteibürokratie, Regierungs- und Parlamentsdemagogie zusammen. Das ganze Parteiwesen zerstöre als fiktiver Zusammenschluß jeglichen natürlichen Umgang und wirksamen Verbund zwischen den Menschen. Sogar die Sozialistische Partei sei an der Erhaltung des Staates interessiert, auch sie

---

<sup>20</sup> Anarchosozialismus ist Sozialismus unter Ablehnung des Staatsgedankens.

beteilige sich an dem gesellschaftlichen Degenerationsprozeß, in dem sie aus den Proletariern der kapitalistischen Betriebe Staatsproletarier, aus Menschen „Wirtschaftsbeamte des Staates“[40,S.104] machen wolle. Nicht weniger enttäuschte Landauer ihre hierarchisch verkrustete Bürokratie und vor allem aber ihr scheinheiliges Vorgehen, bei allen Lippenbekenntnissen zur Revolution, die Partei auf eine Politik der langsamen Reformen verpflichtet zu wollen. In ihrer zunehmenden Entfernung vom revolutionären Internationalismus sah er eine direkte Verbindung zum nationalen Revisionismus. Landauer plädierte, wie noch zu zeigen sein wird, entgegen einem sozialdemokratischen Staatssozialismus, entgegen der Partizipation an den bestehenden gesellschaftlichen Machtinstitutionen und einer jegliches individuelle Selbstbewußtsein und jegliche spontane Empörung einschränkende Unterwerfung unter die herrschenden Machtverhältnisse, für die wirtschaftliche Selbsthilfe einer vielfältig vernetzten Genossenschafts- und Kommunebewegung. Hinter dieser Kritik an der Sozialistischen Partei stand eine grundsätzliche Ablehnung der parlamentarischen Demokratie seitens der Anarchisten. Sie wurde nicht nur abgelehnt, weil ihre Anerkennung staatliche Herrschaft billigen würde, sondern auch deshalb, weil Demokratie letztlich die Regierung der Mehrheit des Volkes bedeute und damit die Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit. Außerdem impliziere die Bezeichnung >Regierung des Volkes« die Vorstellung von Einstimmigkeit aller einzelnen, die in Wirklichkeit eben doch nicht bestünde, auch regiere die Mehrheit des Volkes ja gar nicht selbst, sondern nur die von der Mehrheit der Wähler Gewählten. Politisches Engagement reduziere sich also für die meisten auf die Abgabe politischer Verantwortung an die Politiker durch Wahlen. Das alles stehe im Gegensatz zur anarchistischen Forderung nach Selbstbestimmung und Wahrung der Vielfalt der Bedürfnisse. Landauer beobachtete und kritisierte darüber hinaus die Tendenz der Volksvertretungen im Parlament, wie jede staatliche Regierung Bürokratien zu bilden, die ihre Funktionen ständig erweitern und damit die freie Initiative der Individuen und Gruppen ersticken. Dieser Staat vermag sich nun aber zu ‚verewigen‘ in dem er das Proletariat durch die Entwicklung der Sozialgesetzgebung in die kapitalistische Gesellschaft integriert und sich selbst auf diese Weise nicht nur von immer neuem reproduziert, sondern darüber hinaus auch die Sozialisten von der

politischen Landschaft verdrängt, in dem er sie auf dem Boden ihrer eigenen Ideologie überflüssig macht.

„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.“[40,S.45]

So entwickle sich der kapitalistische Staat als Ganzes zusehens zu einem menschenfeindlichen Gebilde, indem er die totale Atomisierung des Volkes vorantreibe; Hauptgrund hierfür sei nicht zuletzt der Umstand, daß die wirtschaftlich-technischen Fortschritte in ein System des sozialen Verfalls eingebunden seien.

Für Landauer war angesichts einer solchen Entwicklung eine Entscheidung zwischen Staat und Gesellschaft unumgänglich. Eine Vermittlung beider schloß er aus, nicht zuletzt des Umstandes wegen, daß akkumulierte Macht sich immer primär für ihre Erhaltung einsetze und damit jegliche Veränderung bestenfalls Reform, zumeist aber nur unfreiwilliges Zugeständnis und oberflächliche Kosmetik sein könne, auf jeden Fall aber jeglichen Gemeingeist entbehre. Vielmehr ging es ihm um eine grundsätzliche Erneuerung der gesellschaftlichen Strukturen.<sup>21</sup>

„Nicht eine Form des Sozialismus oder die andere heißt die Wahl, vor der wir stehen, sondern einfach: Kapitalismus oder Sozialismus; Staat oder Gesellschaft; Ungeist oder Geist. [40,S.107]

Fragen einer gesellschaftlichen Neuorientierung waren für ihn *kulturelle* Fragen. In ihnen ging es um mehr als nur um gesellschaftspolitische Aspekte, für ihn ging es um alles: um Lebensqualität und Sinnggebung, um die Möglichkeit von Geist.

„Eine Stufe großer Kultur kommt da zustande, wo die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Organisationsformen und überindividuellen Gebilden nicht ein äußeres Band der Gewalt ist, sondern ein in den Individuen wohnender Geist.“ [40,S.36]

---

<sup>21</sup> Vgl. [40,S.150]

Diese Gemeinschaftskultur könne sich nur dort entfalten, wo die Verkrustungen der Menschen, ihre >innere Verstaatung< durchbrochen und das erweckt werden würde, was an Urwirklichkeit darunter schlummere. Vor allem hierin sah er die Aufgabe der Sozialisten. Es komme darauf an zu erkennen, daß die wahre Gesellschaft eine Mannigfaltigkeit wirklicher, „aus dem Geiste erwachsener *kleiner* Zusammengehörigkeiten, ein Bau aus Gemeinden und eine Einung ist.“ [40,S.106] Nur so erneute Menschen könnten die Gesellschaft erneuern.

Landauers Soziallehre war insofern restaurativ, als seine idealtypische Vorstellung von Gesellschaft am Vorbild des mittelalterlichen Sozialgebildes orientiert war, wobei die Entwicklung seiner politischen Überlegungen und Betrachtungsweise nicht ganz frei waren von romantisch verklärenden Momenten. Charakteristisch für die Organisation der mittelalterlichen Gesellschaft sei ihre Zellenstruktur gewesen, die Durcheinanderschichtung, die Mannigfaltigkeit von Korporationen, Genossenschaften und Bünden. Während der Staat für ihn ein zentralistisch organisiertes Gebilde war, dessen Eckpfeiler Macht, Hierarchie und Subordination seien, war Gesellschaft für ihn Inbegriff von Dezentralisation im Sinne von gemeinschaftlicher Gegenseitigkeit. Sie komme als prinzipielle Haltung dem Menschen gegenüber auf allen Ebenen mitmenschlicher Angelegenheiten zum Tragen, so daß es immer derselbe Geist sei, der in privaten, nationalen, ebenso wie in internationalen Dingen zum Ausdruck komme. Diesen Geist nannte Landauer auch >Volk< oder >Nation<, er sei eine Verbindung zwischen den Menschen, die tatsächlich vorhanden, eine natürlich gegebene Gemeinschaft sei, und als solche unabhängig von Verbänden und Bünden wirksam werden könne.

„Nie waren die Menschen unselbständiger und schwächer als jetzt, wo der Kapitalismus zu seiner Blüte gelangt ist: zum Weltmarkt des Profits und zum Proletariat. Keine Weltstatistik und keine Weltrepublik kann uns helfen. *Rettung kann nur bringen die Wiedergeburt der Völker aus dem Geist der Gemeinde!* (...) Gesellschaft ist eine Gesellschaft von Gesellschaften von Gesellschaften; ein Bund von Bünden von Bünden; ein Gemeinwesen von Gemeinschaften von Gemeinden; eine Republik von Republiken von Republiken. Da nur ist Freiheit und Ordnung, da nur ist Geist; ein Geist, welcher Selbständigkeit und Gemeinschaft, Verbindung und Unabhängigkeit ist.“[40,S.166]

Die Einsicht in die Notwendigkeit einer Restrukturierung der Gesellschaft teilte Landauer mit seinem langjährigen Freunde Martin Buber, der in seinem Buch *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung* versucht

hat, das Gedankengut des von Marx und den Marxisten so benannten >utopischen Sozialismus< zu bewahren und zu kommentieren:

„[...] struktureich ist eine Gesellschaft in dem Maße zu nennen, als sie sich aus echten Gesellschaften, d.h. aus Orts— und Werkgemeinschaften und aus deren stufenweisen Zusammenschlüssen aufbaut. [...] An welchem Orte immer man den Bau einer solchen Gesellschaft untersucht, überall findet man das Zellengewebe >Gesellschaft<, d.h. ein lebensmäßiges Zusammengetansein, ein weitgehend autonomes, sich von innen her ausformendes und umformendes Miteinander von Menschen. Gesellschaft besteht eben ihrem Wesen nach nicht aus losen Individuen, sondern aus Gesellungeinheiten und ihren Gesellungen. Dieses ihr Wesen ist durch den Zwang der kapitalistischen Wirtschaft und ihres Staates fortschreitend ausgehöhlt worden, so daß der moderne Individualisierungsprozeß sich als Atomisierungsprozeß vollzog. Dabei blieben die alten organischen Formen größtenteils in ihrem äußeren Bestande gewahrt, aber sie wurden hohl an Sinn und Seele: zerfallendes Gewebe. Nicht bloß, was man die Massen zu nennen pflegt, sondern die ganze Gesellschaft ist im wesentlichen amorph, ungegliedert, strukturarm. Dabei helfen auch die aus Zusammenschluß von wirtschaftlichen oder geistigen Interessen hervorgehenden Verbände nicht hinweg, deren stärkster die Partei [sic!] ist: das Zueinanderkommen von Menschen in ihnen ist kein lebensmäßiges mehr, und die Kompensation für die verlorenen Gemeinschaftsformen, die man in ihnen sucht, kann in keinem gefunden werden. Diesem Zustand gegenüber, der die Gesellschaft zu einem Widerspruch in sich selbst macht, haben die >utopischen< Sozialisten in zunehmendem Maße eine Restrukturierung der Gesellschaft angestrebt, - nicht, wie die marxistische Kritik meint, in einem romantischen Versuch, überwundene Entwicklungsstadien zu erneuern, sondern im Bunde mit den in den Tiefen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Werdens wahrnehmbaren dezentralistischen Gegentendenzen, aber auch im Bunde mit der langsam in der Tiefe der Menschenseele wachsenden innerlichsten aller Auflehnungen, der Auflehnung gegen die massierte oder kollektivierte Einsamkeit.“ [8 ,S.40f]

### 2.2.3 GESCHICHTE, REVOLUTION UND SOZIALISMUS

Landauers Engagement für >bescheidenere<, d.h. regionale, föderative und dezentralisierte Modelle kultureller Entwicklungen war nicht nur politische Rebellion gegen den Staat, in dem er die Verkörperung der Rationalität der Herrschaft und ein reines Repressionsinstrument sah, sondern auch Ablehnung des Historismus und damit Bruch mit der hegelianisch-deutschen Geschichtsauffassung. So wies er nicht nur die Vorstellung von einem sich entfaltenden und sich in bestimmten Gestalten konkretisierenden Weltgeist zurück, sondern auch Begriffe wie >Vorsehung<, >Determination<, >Fortschritt<, >Erlösung< und >höherer Zweck der Herrschaft einzelner Mächte in der Geschichte<. In der von seinem Freund Martin Buber angeregten Schrift *Die Revolution*, die 1907 veröffentlicht wurde, spricht Landauer der Geschichtsforschung den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ab. „Da die Geschichte also keine Theoreme des Geistes schafft, ist sie keine Wissenschaft; sie schafft aber etwas anderes; nämlich Mächte der Praxis.“ [43,S.9] Vielmehr sei unsere Geschichtsbetrachtung und unser

Geschichtsverständnis wesentlich abhängig von unserem Interesse, von dem, wohin wir gehen wollten und was wir zu tun gedächten – von >unserem Weg<, wie Landauer zusammenfassend formuliert.

„Ich behaupte sogar, daß unser geschichtliches Gedächtnis viel weniger von den Zufällen der äußeren Überlieferungen und Erhaltung abhängt als von unserem Interesse. Wir wissen von der Vergangenheit nur unsere Vergangenheit; wir verstehen von dem Gewesenen nur, was uns heute etwas angeht; wir verstehen das Gewesene nur so, wie wir sind; wir verstehen es als unseren Weg. 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 unserm Weiterschreiten wird, sich verändert, anders gewesen ist.“ [43.5.26]

Für Landauer bedeutete dies aber nicht, daß sich im Zuge unseres Weiterschreitens eben nur unsere Betrachtungsweise ändere, vielmehr sei es die Vergangenheit selbst, die sich verändert. Seine Argumentation erinnert an die vier Jahre vorher erschienene Schrift *Skepsis und Mystik*, zu der eben auch der große thematische Zusammenhang, nämlich die Frage, wie Gemeinschaft entdeckt werden kann, besteht. Demnach sind für Landauer historische Ereignisse nicht in einem solchen Kausalitätszusammenhang zu betrachten, der von starren Ursachen und festen Wirkungen ausgeht, diese ihrerseits wiederum ursächliche Funktion auf kommende Ereignisse haben und so fort, weil er immer nur einen Progreß des letzten Gliedes in der Kette impliziert. Wohingegen sich nach seiner Auffassung die ganze Kette vorwärts bewegt und sich so die sogenannten Ursachen mit den neuen Wirkungen verändern.

„Die Vergangenheit ist das, wofür wir sie nehmen, und wirkt dem entsprechend sich aus; wir nehmen sie aber auch nach tausenden von Jahren als ganz etwas anderes als heute, wir nehmen sie oder sie nimmt uns mit fort auf den Weg. Es muß noch anders gesagt werden, in einer andern Betrachtung, die wir vorhin schon begonnen haben. Es gibt für uns zweierlei, durchaus verschieden formierte, zwei verschiedenen Bereichen angehörige Vergangenheit. Die eine Vergangenheit ist unsre eigene Wirklichkeit, unser Wesen, unsere Konstitution, unsre Person, unser Wirken. Was immer wir tun, die herüberlangenden und durchgreifenden lebendigen Mächte des Vergangenen tun es durch uns hindurch. Diese eine Vergangenheit manifestiert sich auf unendlichfache Art in allem, was wir sind, werden und geschehen. Unendlichfach in jedem Individuum, und wie viel unendlichfacher in dem Getriebe aller gleichzeitig Lebenden und ihren Beziehungen zu Ihrer Umwelt. Alles was in jedem Moment überall geschieht, Ist die Vergangenheit. Ich sage nicht, daß es die Wirkung der Vergangenheit ist; Ich sage, sie ist es. Ganz etwas anderes aber ist jene zweite Vergangenheit, die wir gewahren, wenn wir zurückblicken. Man möchte fast sagen: die Elemente der Vergangenheit haben wir In uns, die Exkremete der Vergangenheit erblicken wir hinter uns. Nun ist wohl klar, was ich sage. Die Vergangenheit, die lebendig in uns ist, stürzt mit jedem Augenblick in die Zukunft hinein, sie ist Bewegung, sie Ist Weg. Jene andere Vergangenheit, nach der wir uns umblicken, die wir aus Oberresten konstruieren, von der wir unsern Kindern berichten, die als Bericht der Vorfahren auf uns gekommen ist, hat den Schein der Starrheit, kann sich auch nicht, da sie zum Bild geworden, keine Wirklichkeit mehr ist, fortwährend verändern. Sie muß vielmehr von Zeit zu Zeit, in einer Revolution der Geschichtsbetrachtung, revidiert, umgestürzt und neu aufgebaut werden. Und sie baut sich überdies für jeden Einzelnen besonders auf: jeder Einzelne gewahrt die Bilder anders, je nachdem, die wirkende Vergangenheit in seiner Brust Ihn anders vorwärts treibt und zuwege schickt.“[43,S.27f]

Revolution ist im Verständnis Gustav Landauers kein einmaliger Vorgang, kein einmaliges Geschehen, sondern ein sich durch die Geschichte vollziehender Prozeß, eine >permanente Tat<. Sie setzt eine auf dem Grunde der Gesellschaft aufgespeicherte, latente, genuin menschliche Kraft frei, ohne die eine Erneuerung der Menschheit undenkbar wäre. Revolutionen werden als Übergang und Weg von einer Topie zu anderen, d.h. von einer relativen Stabilität der gesamten, vom Menschen geschaffenen Erscheinungsformen für sein Zusammenleben, zu einer anderen, relativen Stabilität aufgefaßt. Dieser Weg kann durch Chaos und Aufruhr, Heroismus und Bestialität, Einsamkeit und Massenhaftigkeit führen, auf jeden Fall aber folge auf jede Topie eine Utopie und die Revolution sei nun genau die Zeitspanne, während der die alte Topie nicht mehr und die neue noch nicht feststehe.<sup>22</sup> Landauers Utopiebegriff konstituiert sich aus zwei Elementen: erstens aus der Opposition gegen die Topie und zweitens aus der Erinnerung an sämtliche vorausgegangenen Utopien. Die Utopie führe aber niemals zu ihrem Ziele, sondern immer nur zur Etablierung einer neuen Topie. Unterschwellig bliebe sie aber immer gegenwärtig, um irgendwann wieder Revolution zu werden.<sup>23</sup> Hier zeigt sich Landauers Auffassung von Revolution als einem Prinzip:

„Die Revolution in diesem Sinne ist nicht eine Zeitspanne oder Grenze, sondern ein Prinzip, das über weite Zeiträume hinweg (die Topien) immer weiter schreitet.“ [43.S.18]

Revolution allein ist für Landauer aber nicht von sich aus schon wirkliche Abhilfe für die sozio-politischen Probleme der Menschen einer Gesellschaft. Zwar liege in ihr die Kraft der Rebellion und der Negation, die sozialen Pro-

---

<sup>22</sup> Vgl. [43,S.12ff]

<sup>23</sup> Eine kritische Auseinandersetzung mit Landauers Utopie-begriff findet sich bei Arnhelm Neusüss [74]. Hier wird Landauer bei aller Einseitigkeit seiner Weltsicht und Begriffsbildung doch immerhin das Verdienst zuerkannt, daß seine Betrachtung vom Zusammenwirken des >Topischen< und des >Utopischen< im Gegensatz zu der die jeweils bestehende Seinsordnung vertretende Denkweise eine Verabsolutierung der jeweiligen Seinsordnung verhindere. Diese würde eben nur als eine der möglichen >Topien< betrachtet, die ihrerseits schon das utopische Element in sich tragen, das als kritisches Potential jede sich entwickelnde Verewigungstendenz auf zusprenken vermag. [74,S.270f] Vgl. auch [S.23,27,108,172,266]

bleme aber vermag sie mit ihren politischen Mitteln nicht zu lösen. Sein Revolutionsbegriff korrespondiert viel eher mit seiner Auffassung von >Geist< als einem dynamischen, kritischen Prinzip, das sich selbst permanent setzt. So biete die Revolution zwar dem Geist Entfaltungsmöglichkeiten, ihn selbst aber vermag sie nicht hervorzubringen. Auch sei für die Revolutionsdauer Menschenverbrüderung möglich, mit ihrem Ende aber trete der Geist wieder in die Latenz zurück. Sobald die Revolution sich aber mit Gewalttat, Befehlsorganisation und autoritärer Unterdrückung, also mit Ungeist verbinde, müsse ihre Hoffnung auf die Wiedergeburt der Menschheit scheitern. Dies sei das Schicksal der modernen Revolutionen bis heute gewesen.<sup>24</sup> Landauers soziale Revolution verstand sich im Gegensatz dazu aber als >regeneratio<, als eine Erneuerung des Lebens vom Grunde her. Diese Erneuerung aller menschlichen und sozialen Strukturen umfasse auch die Entdeckung von Vorhandenem und Gewachsenem.<sup>25</sup>

„Es wird die Zeit kommen, wo man klarer sieht als heute, was der größte aller Sozialisten, Proudhon, in unvergänglichen, wiewohl heute vergessenen Worten erklärt hat: daß die soziale Revolution mit der politischen gar keine Ähnlichkeit hat, daß sie allerdings ohne vielerlei 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.“ [43,S.114]

Das Problem einer gewaltsamen gesellschaftlichen Umwälzung stellt sich z.B. in der Frage nach dem Privateigentum von Grund und Boden: nach Landauer war der sozialistische Kampf ein Kampf um den Boden – die soziale Frage also eine agrarische.<sup>26</sup> So gibt es einen Punkt:

„... wo eine soziale Entscheidung nur mit den letzten Mitteln der Politik getroffen werden kann: das ist das vom Staat nicht bloß gewährleistete, sondern geradezu in der Entstehung des Staates erst so geschaffene Privateigentum am Boden. ... Politische Revolutionen werden den Boden frei machen, im wörtlichen und In jedem Betracht; aber zugleich werden die Institutionen bereitet sein, in denen der Bund der wirtschaftenden Gesellschaften leben kann, der dazu bestimmt ist, den Geist auszulösen, der hinter dem Staate gefangen sitzt.“[43.S.115]

Zuerst aber müsse die Entscheidung zwischen Staat und Gesellschaft fallen, damit wahre Revolution als Entscheidung zwischen >aller Gewalt< und dem

---

<sup>24</sup> Vgl. im Vorwort aus Briefe aus der Französischen Revolution

<sup>25</sup> So lagen für Landauer die Voraussetzungen für seinen Kultursozialismus (objektiv-materielle sowie soziokulturelle) stets vor und brauchten nur noch oder wieder neu entdeckt zu werden.



neuen Geistesbund der Menschen möglich wird. Denn diese Bereitung der Institutionen, die wirkliche „Umwandlung der Gesellschaft kann nur in Liebe, in Arbeit, in Stille kommen.“<sup>27</sup>

Die wahre, soziale Revolution wird getragen von einem Geist, der ständig in Bewegung ist, radikal zweifelt und nie damit fertig wird, Unzulängliches verändern zu wollen. Sie verleihe dem Leben Sinnhaftigkeit und Würde.

„Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als ein für allemal vorgesehene Regel, die Ordnung durch den Geist als Vorsatz; das war das Große und Heilige an dieser mosaischen Gesellschaftsordnung. Das brauchen wir wieder: eine Neuregelung und Umwälzung durch den Geist, der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, sondern *der sich selbst als permanent erklären wird*. Die Revolution muß ein Zubehör unserer Gesellschaftsordnung, muß die Grundregel unserer Verfassung werden.“ [40,S.171]

Nach Landauer kann sich eine sozialistische Gesellschaft nur außerhalb des bestehenden Staates konstituieren.<sup>28</sup> Sie sei mit keinerlei herrschaftlichen Strukturen, auch mit keinem Parteiparlamentarismus vereinbar. Sie sei auch nicht etwas, daß sich durch irgendeine Notwendigkeit, bzw. Gesetzmäßigkeit in unbestimmter Zukunft von selbst realisiere, vielmehr stelle sie etwas prinzipiell Möglichen (auch Gefordertes) dar, wenn sie nur von einer genügend großen Anzahl von Menschen gewollt werden würde.<sup>29</sup> Genau auf dieses Moment des >Wollens<, dem die mystische Selbsterfahrung des Menschen als Teil dieser Welt und als Gemeinwesen vorausgehe, setzt Landauer den entscheidenden Akzent.

„ ... der Sozialismus ist zu allen Zeiten möglich und ist zu allen Zeiten unmöglich; er ist möglich, wenn die rechten Menschen da sind, die ihn wollen das heißt tun; und er ist unmöglich, wenn die Menschen ihn nicht wollen oder ihn nur sogenannten wollen, aber nicht zu tun vermögen ... „[40.S.146]

So sei Sozialismus als ein Bestreben „mit Hilfe eines Ideals eine neue Wirklichkeit zu schaffen“ [40,S.58], oder als „Willenstendenz geeinter Menschen, um eines Ideals willen Neues zu schaffen“[40,S.74] auf keine bestimmten äußeren Rahmenbedingungen angewiesen. Natürlich beeinflussen

---

<sup>26</sup> Vgl. [40,5.175]

<sup>27</sup> Zitiert aus M.Buber: *Pfade in Utopia* 5.101

<sup>28</sup> Vgl. [41,5.11]

<sup>29</sup> Vgl. [40,S.108f]

sie sein Zustandekommen, auch werden seine jeweiligen Entwicklungsschritte und seine konkrete Realisierung anders aussehen, doch entspricht das eher der anarchistischen Forderung nach Vielfalt, als daß das für das Sozialismusverständnis problematisch wäre. Landauer ging es in seinem *Aufruf* ja nicht um die Konstruktion eines im einzelnen genau ausgearbeiteten und detailliert dargestellten, allgemein anerkannten und normativen Sozialismuskonzeptes, als vielmehr darum, mit dem Sozialismus zu *>beginnen<*, ihn zu versuchen, zu lernen und einzuüben in dem Bewußtsein, daß aller realer Sozialismus, also jede wirklich gelebte Entwicklungsstufe relativ ist und in sich die Aufforderung nach Veränderung im Hinblick auf eine Vervollkommnung birgt.<sup>30</sup>

„Denn Sozialismus [...] hängt seiner Möglichkeit nach gar nicht von irgendeiner Form der Technik und der Bedürfnisbefriedigung ab. Sozialismus ist zu allen Zeiten möglich, wenn eine genügende Zahl Menschen ihn will. Nur wird er je nach dem Stand der Technik und je nach der verfügbaren Technik, das heißt nach der Zahl Menschen, die ihn beginnen und Immerhin auch nach den Mitteln, die sie mitbringen oder sich vom Erbe der Vergangenheit nehmen können – nichts fängt mit nichts an – immer anders aussehen, anders beginnen, anders weitergehen. Darum ist vorhin gesagt worden: es wird hier keine Schilderung eines Ideals, keine Beschreibung einer Utopie gegeben.“ [40,S.108f]

Zwar appelliert Landauers *Aufruf* an einzelne, nämlich an all diejenigen, „die zur Einsicht und zur inneren Unmöglichkeit, so weiter zu leben, gekommen sind“[43,S.115], weil es die Tat und den Versuch, das Beispiel und den Vorreiter *jetzt* brauche („Nur die Gegenwart ist wirklich, und was die Menschen nicht jetzt tun, nicht sofort zu tun beginnen, das tun sie in aller Ewigkeit nicht.“[40,S.185]), doch basieren all seine gesellschaftspolitischen Überlegungen auf dem für ihn unerschütterlichem Grundsatz, daß eine *>regeneratio<*, eine „Wiedergeburt der Völker“, nur „aus dem Geist der Gemeinde“[40,S.130] erfolgen könne. So setzt Landauer der großstädtischen

---

<sup>30</sup> Vgl.[40, *>beginnen<*:S.42,*>lernen, einüben<*:S.178, *>Versuch<*:S.180] Vgl. auch Landauer in einem Brief an Max Nettlau vom 7.6.1911: „Ich kämpfe lediglich gegen die Sterilität derer, die nicht in jedem Augenblick eine bestimmte, sofort anzugreifende Aufgabe vor sich sehen, zu deren Beginn sie die Möglichkeit sehen. Solange die Anarchisten, gleichviel welcher Schattierung, zwischen sich und den Beginn ihrer Schöpfung eine Ewigkeit setzen, sind sie unfruchtbar. Dieses hic Rhodus, hic salta werde ich so lange sagen, wie ich noch etwas finde, woran uns niemand hindert. Von den Hindernissen und ihrer Überwindung ausschließlich reden mögen die, die nichts Besseres zu tun wissen.“ [50 .Bd .1, S. 364f ]

Alltagserfahrung vieler in Fabriken arbeitenden Menschen von Beziehungslosigkeit, Entfremdung und erdrückender Isoliertheit seinen Entwurf einer autarken, d.h. weitgehend autonomen und sich selbst wirtschaftlich versorgenden Gemeinde entgegen, um die Menschen aus dem Verlust ihres Gemeinschaftsgefühls zu neuem Gemeinschaftsleben zu führen. Das Zweckbündnis, das der Staat mit dem Kapitalismus im Laufe seiner Entwicklung zur besseren Machtausübung eingegangen sei, sei vor allem für den Rückfall großer Bevölkerungsteile in die Unkultur verantwortlich. So führe die Arbeitsspezialisierung und die Ausbeutung der Menschen im Kapitalismus eine Verarmung der Vielfalt menschlicher Fähigkeiten mit sich, während der Staat wirtschaftliche Willkür sanktioniere und mittels seiner zentralen Gesetzgebung die ursprünglich noch erhaltenen, organisch gewachsenen Sozialgebilde zerstöre. An die Stelle menschlicher Selbstbestimmung und Gemeinschaft würde zunehmend der Staat treten, der das Solidaritätsprinzip als gemeinschaftliche Organisationsstruktur verdränge. Je weniger es also der Geist der Gemeinde vermöge, die Sozialität seiner Mitglieder zu gewährleisten, um so stärker würde der Staat. Landauer empfahl zur Steigerung des Gemeinschaftsgefühls zunftartige Berufsverbände, die auch Funktionen politischer Körperschaften in den Gemeinden erfüllen könnten.<sup>31</sup> Auf der Basis einer umfassenden Autonomie der Einzelgemeinde solle ein föderalistisches System aufgebaut werden, das für all die Belange zuständig sei, die über die Entscheidungskompetenzen der Einzelgemeinde hinausgingen.<sup>32</sup> Hierfür würden „Kreisverbände, Provinzen und Landtage“ eingerichtet werden, die ihrerseits wieder autonom entscheiden würden, wie ihre Beschlüsse zustande kommen sollten. Die einzelne Gemeinde würde nun in diesen gemeinsamen Gremien durch Delegierte vertreten werden, die ihrerseits von der Gemeindeversammlung, der Gesamtheit der Berufsverbände, gewählt werden müssten, die aber auch jederzeit wieder von ihr abberufen werden könnten. D.h. der Delegierte würde mit seinem >imperativen Mandat< nicht selbständig handeln, sondern in permanentem Kontakt mit der Gemeinde stehen, der gegenüber er sich jederzeit zu rechtfertigen hätte. Ganz ähnlich auch im Falle

---

<sup>31</sup> Vgl. [41,S.11]

<sup>32</sup> Zur Gemeindeverfassung siehe *Leitsatz der Politik* in: *Der Sozialist*, 2.Jg.1910, Nr.4,S.25f

der Gemeindeverwaltung; auch sie sei nicht auf bestimmte Zeit eingesetzt, sondern würde durch >souveräne Beschlüsse< der Gemeindeversammlung ersetzt werden. Eigentlich getragen würde die Gemeindepolitik also von den >permanent tagenden Berufsverbänden< oder Korporationen, die zeitweilig zur Gemeindeversammlung zusammenträten. Hier würden auch über die einzelnen Anliegen diskutiert und abgestimmt werden; über den genaueren Abstimmungsmodus allerdings schweigt sich Landauer aus, nur soviel wird deutlich, daß er das geheime Wahlverfahren ablehnt und für einen öffentlichen Zugang zu allen Beratungen plädiert.

Erste, bescheidene Umsetzungsversuche wurden bereits bald nach der Gründung des Sozialistischen Bundes (1908) unternommen, die allerdings vermutlich mangels Geld und Beteiligung gegen 1910 wieder fallengelassen werden mußten. In seinem Aufsatz *Die Siedlung*<sup>33</sup> äußerte sich Landauer nochmals zu Vorhaben und Intention. Danach solle der Mensch in der sozialistischen Siedlung wieder ein ursprüngliches Verhältnis zu seiner Arbeit gewinnen, die eben eine ganzheitliche im Sinne einer Integration der einzelnen Arbeitsvorgänge sei im Gegensatz zur arbeitsteiligen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Auch solle die Produktion der Verbrauchsgüter wieder an die tatsächlichen Bedürfnisse der Menschen angepaßt werden. Ferner bestünden im sozialistischen Dorf Werkstätten und Dorffabriken mit Wiesen, Ackern und Gärten nebeneinander. Der Sozialismus sei:

„ ... die Rückkehr zur natürlichen Arbeit, zur natürlichen, abwechslungsreichen Verbindung aller Tätigkeiten, zur Gemeinschaft von geistiger und körperlicher, von handwerklicher und landwirtschaftlicher Arbeit, zur Vereinigung auch von Unterricht und Arbeit, von Spiel und Arbeit.“  
[41.S.71]

So beschränkt sich Landauers gesellschaftlicher Veränderungswille nicht auf den ökonomischen Bereich, sondern intendiert eine >Restrukturierung< des Gemeinschaftslebens, eine umfassende >Reorganisation< aller Lebensbereiche auf dezentraler Ebene. Von Revolutionen, aufgefaßt als kurzfristige oder einmalige Akte der ökonomischen und politischen Verhältnisse, wäre keinerlei tiefgreifende Veränderung zu erwarten, vielmehr nur die

---

<sup>33</sup> *Die Siedlung* in: *Der Sozialist*, 1.Jg. Nr.11, 15.7.1909 und in *Beginnen* S.67-73

Ersetzung einer Herrschaftsform durch eine andere. Die >Reorganisation des Zellengewebes< einer Gesellschaft, von der allein wirkliche Veränderung zu erwarten sei, sei eben nicht als einmaliger Akt denkbar, sondern nur, wie gesagt, als Prozeß. So empfiehlt Landauer, auf dessen Gedanken Bubers Aufwertung des Utopischen Sozialismus aufbaut, den Aufbau von Gemeinschaften und Organisationen innerhalb der bestehenden politischen und ökonomischen Zustände.<sup>34</sup>

„Wir wollen nach Möglichkeit aus dem Kapitalismus austreten; wir wollen sozialistische Gehöfte, sozialistische Dörfer gründen; wir wollen Land- und Industriearbeit vereinigen; wir wollen [...] alle unsere Bedürfnisse selbst herstellen und bald auf unserem neuen, dem sozialen Markte tauschen und den kapitalistischen vermehren.“ [41,ebenda]

Landauer achtete und wertschätzte das Bauerntum in besonderer Weise. Von seiner Unabhängigkeit hinge die Gesundheit des Bürgertums und der Arbeiterschaft ab.<sup>35</sup> So sollten sich die sozialistischen Siedlungen an die noch bestehenden bäuerlich-dörflichen Traditionen anlehnen. Nicht zuletzt war Landauer aber auch auf die Bauern angewiesen, denn ohne deren Land waren seine Siedlungsprojekte zum Scheitern verurteilt. Nun war ihm aber auch klar, daß man den Boden nicht von heute auf morgen für alle Menschen frei verfügbar machen könne, trotzdem aber müsse man zumindest im kleinen mit vorbereitenden Arbeiten zur Errichtung der künftigen Dörfer *beginnen*. Nachdem sich dann diese sozialistischen Mustersiedlungen im Lande erst einmal bekannt gemacht hätten, würden „die Völker den Boden frei machen und nicht mehr für den Götzen, sondern für den Menschen arbeiten.“[40,S.142 (mit „Götzen“ sind der Staat und der Kapitalismus gemeint)]

Grund und Boden waren für Landauer weder Kapital noch Eigentumswerte. Sie seien kein Kapital, weil er darunter „erstens Arbeitsprodukte in Form von Wohnungen, Fabriken, Werkzeugen, Maschinen, die man zu weiterer Arbeit braucht; zweitens Kredit, gegenseitiges Vertrauen, das die Produktion und den Austausch der Güter ermöglicht“[46,S.65] verstand.

---

<sup>34</sup> Vgl. beispielsweise den >Barkenhoff< um Heinrich Vogeler, einer in Worpsswede gegründeten Kommune, in der sich zahlreiche expressionistische Literaten zusammenfanden und in deren Zusammenhang Vogeler seine Ideen zu einer neuen proletarischen Kultur entwickelte. In: [15, S.150]

Und weil sie zuallererst die Bedingung für die Möglichkeit von Arbeit und Produktion seien.

„Der Boden, aus dem alles kommt, was die Industrie dann weiter verarbeitet, und aus dem all unsere Lebensmittel kommen, ist ein Stück Natur, wie die Luft, die wir atmen, wie das Licht und die Wärme, ohne die kein Leben ist. Wie die Luft und das Licht muß die Erde und das Wasser frei sein.“[46,ebenda]

Sie seien keine Eigentumswerte, weil der Boden allen und gleichzeitig niemandem gehöre,<sup>36</sup> man könne ihn allenfalls in der Art eines Lehens zu seinem Gebrauch besitzen. Grundsätzlich gehöre der Boden aber den sozialistischen Gemeinden, die dann auch nach Ablauf einer bestimmten Frist, eine möglichst gerechte Neuverteilung des Bodens bewerkstelligen sollten. Durch diese Korrektur versuchte Landauer dem Umstand Rechnung zu tragen, daß man nicht ein für allemal eine gerechte Besitzverteilung vornehmen kann.<sup>37</sup>

*„Auch die Aufhebung des Eigentums wird im wesentlichen eine Umwandlung unseres Geistes sein; aus dieser Wiedergeburt heraus wird eine mächtige Neuverteilung des Besitzes hervorgehen; und in Verbindung mit dieser Neuverteilung wird der Wille stehen, das Land in künftigen Zeiten, in bestimmten oder unbestimmten Abständen wieder und wieder und wieder neu zur Verteilung zu bringen.“*[40.S.170]

Gegen Besitz im Sinne eines Nutzungsrechtes ist also in der sozialistischen Gesellschaftsordnung Landauers nichts einzuwenden, im Gegenteil, alle Kultur beruhe von jeher auf dem Besitz, dagegen sei alles Eigentum, ob an Sachen oder an Boden in Wahrheit Eigentum an Menschen. „Wer den andern, den Massen, die Erde vorenthält, der zwingt diese andern, für ihn zu arbeiten. ... Eigentum ist Diebstahl und Eigentum ist Sklavenhaltung.“ [40,S.169]

„Die Erde müssen wir wieder haben. Die Gemeinden des Sozialismus müssen den Boden neu aufteilen. Die Erde ist niemandes Eigentum. Die Erde sei herrenlos; dann nur sind die Menschen frei.“[40,ebenda]

In Landauers ökonomischen Überlegungen haben nun seine Boden- und Eigentumstheorie eine sehr zentrale Bedeutung und so verwundert es auch nicht, wenn er als Ursache für die wirtschaftliche und soziale Not der Arbeiterschaft folgende drei Punkte anführte. Erstens: das Privateigentum an

---

<sup>35</sup> Vgl. [41,S.81]

<sup>36</sup> Vgl. [41,S.65]

<sup>37</sup> Vgl. [41,S.148]

Grund und Boden, aus dem Hörigkeit, Tribut, Pacht, Zins und das Proletariat entstanden seien, „zweitens: die Zirkulation der Güter ... vermittels eines Tauschmittels, das unverjährrbar und unveränderlich jedem Bedürfnis“[40,S.158] diene und drittens: der Mehrwert, der dem Kapitalisten als Profit zu Unrecht zugute komme, da der tatsächliche Preis der Güter stets höher liege als deren eigentlicher Wert. Dieser Kritik am Mehrwert liegt eine besondere Auffassung des Wertbegriffs zugrunde. Danach enthält der Wert eine ideale oder sozialistische Forderung, „daß der Preis dem Wert gleich sein soll, anders ausgedrückt, daß die Gesamtsumme sämtlicher wirklicher Arbeitslöhne gleich der Gesamtsumme der Preise für die endgültigen Stadien der Waren sein soll.“ [40,S.160]<sup>38</sup>

Rekurrierend auf diese sich sozial stark auswirkenden Mißstände bemühte sich Landauer um eine ökonomische Konzeption, deren wirtschaftliche Grundsätze jedes Eigentumsrecht am Boden ausschließe, das Geld seiner traditionellen Eigenschaften entkleide<sup>39</sup> und dem jeweiligen Wirtschaftsgut nur den Preis zuerkenne, den es durch Akkumulation der tatsächlich aufgewandten Arbeit wertmäßig erhalte.

Diese „neue Wirtschaft“<sup>40</sup>, die Landauers Sozialismuskonzeption intendiert, läßt sich nun nicht in die schematische Typisierung von freier Marktwirtschaft und Zentralverwaltungswirtschaft integrieren, vielmehr stellt sie aus volkswirtschaftlicher Sicht eher einen Rückgriff auf die archaische Form der Tauschwirtschaft dar.

In ihr ist das Genossenschaftswesen nicht nur integrierender Bestandteil, als vielmehr grundlegender Ausgangspunkt aller sozioökonomischen Überlegungen. Zwar wurde der Genossenschaftsbewegung mit dem 1898 in Kraft getretenen Genossenschaftsgesetz allgemeine Anerkennung verschafft,

---

<sup>38</sup> Eigentlicher Entwickler dieser >Arbeitswertlehre< ist David Ricardo; vermittelt über Proudhon orientierte sich Landauer stark an ihr.

<sup>39</sup> Gemeint ist, daß das Geld seinen absoluten Wert verlieren solle, damit nicht diejenigen, die es nicht durch Arbeit, sondern durch Zins und Profit verdient haben den anderen schaden können. In Anlehnung an den Nationalökonom Silvio Gesell fordert Landauer, daß das Geld „wie jede Ware, den Doppelcharakter des Tausches und des Verbrauches tragen“ müsse, sodaß also dieses sog. Geld, nachdem es in Umlauf gesetzt worden sei, gesetzlich „von Anfang an progressiv an Wert verliert.“[40,S.159]

doch stecke sie nach Ansicht Landauers immer noch in den Kinderschuhen. Dennoch sei sie aber, trotz mancher Mängel, „die einzige Organisationsform unserer Zeit, in der - als Form - sozialistischer Beginn ruht.“[41,S.101]

Begonnen sollte der Sozialismus werden mit der Organisation des Konsums durch Konsumgenossenschaften,<sup>41</sup> die auf dem Grundsatz der Selbsthilfe aufgebaut seien: „Vereinigt euren Konsum, damit ihr euch aus Überschüssen und aus Kredit - organisierte Kundschaft schafft Kredit - die Eigenproduktion für eure Bedürfnisse schafft.“ (41,S.110) Gemeint ist, daß die durch koordinierten Verbrauch z.B. durch en-gros Käufe ersparten Mittel zur Gründung sozialistischer Siedlungen, zum Erwerb von Boden und Produktionsmitteln verwendet werden könnten. Der Zwischenhandel sollte umgangen und durch den billigeren Einkauf die Kaufkraft der Mitglieder angehoben werden. Auf diese Weise sollte die „arbeitende Klasse“ in den Stand gesetzt werden, „in weitem Umfang auch ihre Arbeit selbst genossenschaftlich zu organisieren und sich in eigenen Produktionsbetrieben zu beschäftigen.“[54,S.158] Dabei stünden aber nicht so sehr die wirtschaftlichen Vorteile im Vordergrund, als vielmehr die ethisch-kulturelle Motivation, den „Geist der Kultur bis zur Opferwilligkeit“[54,S.159] zu wecken und zu pflegen. Um eine überzeugende Alternative und ein ernstzunehmender Konkurrent zum Staatskapitalismus zu werden und um glaubhaften Ausstieg aus ihm zu praktizieren, bedürfe es aber nicht nur eines solidarischen Verhaltens seitens der Mitglieder einer Konsumgenossenschaft, als vielmehr eben auch eine Minimierung der internen bürokratisch zentralistischen Strukturen. Genau hierin liegt Landauers Kritik an den sozialdemokratischen Genossenschaften, die durch die Organisation ihres Konsums zu beachtlicher wirtschaftlicher Macht gekommen waren.

Dreh- und Angelpunkt der ökonomischen Überlegungen Landauers ist sein >Prinzip der Gegenseitigkeit<. Er entwickelte es in starker Anlehnung an Proudhons >Mutualismus<<sup>42</sup> dem System gegenseitigen Tausches und Kredits. Vorweg sei bemerkt, daß Proudhon seiner >Theorie der Gegenseitigkeit< sehr

---

<sup>40</sup> Vgl.[41,S.110]

<sup>41</sup> Vgl. [40,S.124f]

<sup>42</sup> Vgl. [81, in: *Der Sozialist*, 4.Jg. 1912, Nr.4, S.32]



viel selbstkritischer gegenüber stand, im Gegensatz zu Landauer, für den sie eher eine Art emphatisch zu verkündenden Glaubensgrundsatz darstellte.

Danach sollte die >Revolution durch den Kredit< die durch den Kapitalismus als notwendig erachtete Trennung zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern überwinden. Organisierte Kundschaft sei Kredit und damit wirtschaftliche Macht. Als solche sei sie Arbeitgeber im beginnenden Sozialismus. „... die Arbeitgeber sind die Konsumenten, die Arbeitnehmer die Produzenten; und beides sind dieselben Personen, und es gibt keine Arbeitgeber und Arbeitnehmer mehr.“[41,S.99] Klarer schreibt Proudhon hierzu:

„Das unterscheidet die neue Gesellschaft von der alten und das bildet den Gegenstand der Revolution, daß bis jetzt einer der Kapitalist war und ein anderer der Arbeiter; einer der Produzent und ein anderer der Konsument; einer der Untertan und ein anderer der Herrscher; einer endlich der Gläubiger und ein anderer der Schuldner. Das Wesen der Revolution, ihr organisches Prinzip besteht darin, daß alle diese verschiedenen Eigenschaften sich als gleich, untrennbar, zusammen verschmolzen in jedem Bürger, in Jedem Individuum treffen müssen.“[81,S.32]

Ausgangspunkt der nun folgenden Argumentation ist eine in die Nähe einer naturrechtlichen Forderung gerückte Auffassung von >Recht auf Arbeit<. Aus ihr ergäbe sich die Voraussetzung, sich der entsprechenden Arbeitsmittel bedienen zu können und die Folgerung, Eigentümer seines Produkts zu sein, denn wäre man dies nicht, hätte man schließlich auch keinen Vorteil von seinem Recht auf Arbeit. Ist der Arbeiter aber Eigentümer seines Produkts, so hätte er die Möglichkeit, dies gegen ein gleichwertiges Gut zu tauschen, wobei der Tauschwert allein von der Menge der geleisteten Arbeit abhinge, die er zur Herstellung seines Produkts benötigt habe.<sup>43</sup> Zur Finanzierung der entsprechenden Produktionsmittel müßte er sich normalerweise aber verschulden und sich durch den auf zunehmenden verzinnten Kredit der kapitalistischen Zinsknechtschaft unterwerfen. Ihr aber könne man nur entrinnen, indem man versuche, Verschuldung überhaupt zu vermeiden. Dies wiederum könne man aber nur erreichen, wenn das >Recht auf Arbeit< seitens des Individuums auch ein >Recht auf Kredit< gegenüber der Gesellschaft impliziere. D.h. die Gesellschaft hätte dem einzelnen gegenüber vier Rechte im Sinne einer Vorleistung einzuräumen: das Recht auf Werkzeug, auf Rohstoff und auf

---

<sup>43</sup> Vgl. [81, in: *Der Sozialist*, 4.Jg. 1912, Nr.6, S.46]

Produkt, sowie das Recht auf Tausch.<sup>44</sup> Genauso aber wie das Recht auf Arbeit, gemäß dem Grundsatz der >Gegenseitigkeit<, eine Schuld an Arbeit impliziere, bedinge das Recht auf Kredit eine Schuld an Kredit. D.h. jeder einzelne hätte der Gesellschaft gegenüber genau dieselben Verpflichtungen, die die Kreditnahme anderer einzelner garantieren würden. Die Gegenseitigkeit von Kredit wäre also nichts anderes als eine Form des Tausches, die eine Verzinsung widersinnig machen würde.

Getauscht soll nun aber in großem Umfang werden. Um dies bewerkstelligen zu können sei eine sog. >Tauschbank< einzurichten, die für die Zirkulation der Güter und die Organisation des Kredits<sup>45</sup> zuständig sei. Hier würde der Arbeiter Gutscheine für das von ihm zur Verfügung gestellte Produkt erhalten, die ihn berechtigten, sie gegen andere gleichwertige Produkte seines Begehrs einzutauschen.

Wie gesagt, rezipierte Landauer im großen und ganzen die wirtschaftstheoretischen Reflexionen Proudhons, wobei er allerdings dessen absoluter Tauschwirtschaft mit gewissen Vorbehalten gegenüberstand,<sup>46</sup> auch dessen Ansicht, daß Geld grundsätzlich verwerflich sei, vertrat Landauer nicht, vielmehr könne es eben auch ein „Zeichen des Kredits, das heißt des gegenseitigen Vertrauens und solidarischen Tauschverkehrs“[41,S.132] sein und sei jedenfalls fürs erste nicht unbedingt zu entbehren.

Zur ethisch-moralischen Untermauerung der Proudhonschen >Theorie der Gegenseitigkeit< zog Landauer das von ihm übersetzte Buch *Kropotkins* :*„Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt“*[35], sowie *„Anarchistische Moral“*[26] heran. In diesen Schriften stellt Kropotkin die gegenseitige Hilfe auf die Stufe eines „Naturgesetzes und Hauptfaktors der Entwicklung“[35,S.6]. Danach sei Inbegriff der anarchistischen Moral und deren Prämisse, der Gleichheit der Menschen, „... das Prinzip, andere zu behandeln, wie man selbst behandelt sein möchte ... “[34,S.22] So sagt Landauer mit beiden politischen Denkern:

„Muß denn die Reihenfolge immer sein: Not – Sklaverei – Arbeit – Produkt – Lohn – Konsum? Könnt ihr denn nicht mit dem beginnen, was der natürliche Beginn ist: Kredit, Vertrauen,

---

<sup>44</sup> Vgl. [81, in: *Der Sozialist*, 4.Jg. 1912, Nr.4, S.31f]

<sup>45</sup> Vgl. [80, in: *Der Sozialist*, 4.Jg. 1912, Nr.14ff]

<sup>46</sup> Vgl. [41,S.48]

Gegenseitigkeit? So daß dann die Reihenfolge heißt: Auftrag – Kredit oder Geld – Konsum – Arbeit – Produkt? Die Gegenseitigkeit ändert den Lauf der Dinge; die Gegenseitigkeit stellt die Ordnung der Natur wieder her; die Gegenseitigkeit schafft das Königtum des Goldes ab; die Gegenseitigkeit ist das erste: der Geist zwischen den Menschen, der alle, die arbeiten wollen, an die Befriedigung der Bedürfnisse und an die Arbeit heranläßt.“[40,S.145]

## 2.2.4 KRITIK AM MARXISMUS

Ober Landauers grundsätzliche Ablehnung des Parlamentarismus und seine Abgrenzung gegenüber der Sozialistischen Partei wurde bereits berichtet,<sup>47</sup> was noch ausbleibt ist seine spezifische Kritik an der marxistischen Ideologie dieser Partei.

Ihr vorangestellt sei der Hinweis auf den Umstand, daß Landauer Marx an vielen Stellen in seinen Schriften ausgesprochen würdigt und seine Faszination artikuliert, die vor allem das *Kommunistische Manifest* auf ihn ausgeübt hat. Dennoch ist nicht ganz klar (wenn auch wahrscheinlich), ob diese Respektierung für ihn nicht nur ein rhetorisches Mittel war, um dann gegen Marx um so stärker polemisieren zu können.<sup>48</sup> Ebenso uneindeutig ist, inwiefern Landauer die von ihm klar durchschaute und immer wieder heftig attackierte scheinrevolutionäre Phraseologie der vor allem von den Theorien Karl Kautskys beeinflussten Parteiführung der Vorkriegssozialdemokratie mit den authentischen Inhalten des Marxismus verwechselte. Diese revisionistische Auslegung des Marxismus verkürzte den Grundsatz des historischen Materialismus, demzufolge die sozialistische Gesellschaft sich gesetzmäßig im Schoße der kapitalistischen entwickeln und aus ihr hervorgehen werde, zu einer mechanischen Fortschrittsdynamik, nach der der Kapitalismus kraft seiner inneren Widersprüche an einem bestimmten Punkt seiner Entwicklung gleichsam automatisch und notwendig in den Sozialismus übergehe. Die vehementen persönlichen Diffamierungen seitens der Sozialdemokraten, denen sich Landauer ausgesetzt sah, mögen auch nicht gerade zu einer objektiven Differenzierung beigetragen haben.

Klar dagegen ist, daß sich Landauer nicht erst mit seinem *Aufruf zum Sozialismus* gegen den Marxismus sowohl in der Gestalt der bürokratisch-

---

<sup>47</sup> Siehe S.24

<sup>48</sup> Vgl. z.B. (51,S.126f] und [40,S.114f)

verkrusteten Sozialdemokratie unter August Bebel als auch des Bolschewismus in Rußland ausgesprochen hatte, wenn auch seine Polemik gegen ihn in diesem Pamphlet einen gewissen Höhepunkt erreichte. Bereits 1895 distanzierte er sich deutlich mit seinem in *Der Zukunft* veröffentlichten Artikel *Der Anarchismus in Deutschland* [42] vom historischen Materialismus. Seine Kritik galt der Vorstellung von einem *wissenschaftlichen* Sozialismus, der mittels wissenschaftlicher Analysen die Bewegungs- und Entwicklungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaft durchleuchten könne.<sup>49</sup> An die Stelle des Geistes sei ein „elendes und gemeines Surrogat getreten, [...] eine Travestie wirklichen Geistes, [...] ein überaus absonderlicher und komischer Wissenschaftsaberglaube“. [40,S.76] Karl Marx habe an Stelle eines Kulturwillens Politik und Partei gebracht.

„Darum ist dieser unser unermüdlicher Angriff auf den Marxismus, darum kommen wir fast nicht von ihm los, darum hassen wir Ihn von ganzem Herzen: weil er nicht eine Beschreibung und eine Wissenschaft ist, wofür er sich ausgibt, sondern ein negierender, zersetzender und lähmender Appell an die Ohnmacht, die Willenlosigkeit [sic], die Ergebung und das Geschehenlassen. Die bieneneifrige Kleinarbeit der Sozialdemokratie - die ja überdies nicht Marxismus ist - ist nur die Kehrseite dieser Ohnmacht und bringt nur zum Ausdruck, daß der Sozialismus nicht da ist: denn der Sozialismus geht, im Kleinen und Großen, aufs Ganze. Nicht die Kleinarbeit als solche ist zu verwerfen; nur diese, wie sie geübt wird, die im Kreise des bestehenden Unsinn umhertreibt, wie ein welkes Blatt im Wirbelsturm.“[40.S.148]

Vehement wandte sich Landauer gegen den marxistischen Geschichtsdeterminismus, der Auffassung, wonach der Sozialismus gewissermaßen >kausal< oder >naturgemäß< eintrete. So lasse die Annahme, Geschichte sei auf ein bestimmtes Ziel hin determiniert, den Gedanken nicht zu, daß die Menschen für geschichtliche Entwicklungen Verantwortung tragen. „Denn für uns besteht die Menschengeschichte nicht aus anonymen Prozessen und nicht bloß aus der Häufung vieler kleiner Massengeschehnisse und Massenunterlassungen; für uns sind die Träger der Geschichte Personen, und für uns gibt es auch Schuldige.“[40,S.94] Würden die Handlungen der Menschen lediglich als determinierte Resultate geschichtlicher Gesetzmäßigkeiten aufgefaßt werden, führe dies zu einem Fatalismus, der sich als Geschichtspessimismus ebenso lähmend und demotivierend auswirken würde wie ein mechanistischer Fortschrittsoptimismus. Ebenso lehnte Landauer

---

<sup>49</sup> „- Zur Wissenschaftskritik vgl.[40,S.78,79,81,82,85 und [89]

die von den Marxisten intendierte Übergangsgesellschaft, die Diktatur des Proletariats, kategorisch ab. Als Anarchist ging es ihm primär um die Befreiung des Menschen von der auf Gewalt und Zwang gegründeten Herrschaft des Menschen über andere zu jedem Zeitpunkt revolutionärer Umwälzung.

*„Will ich Herrschaftslosigkeit, so kann ich nicht nach der Herrschaft streben. Ich strebe vielmehr danach, alle unterdrückenden Gewalten zu vernichten, und das Reich der ganzen Freiheit einzelner Menschen zu begründen. Habe ich dieses Ziel, so muß ich in der Gegenwart alles tun und vorbereiten, um dieses Ziel zu erreichen.“*[51,S.128]

So verwarf Landauer selbstredend auch die Vorstellung, daß „die proletarische Klasse gewissermaßen von der Vorsehung berufen sei, die Stelle der heute herrschenden Klassen einzunehmen, oder gar eine Diktatur des Proletariats zu begründen.“[42,S.33] Vielmehr warf er den Marxisten vor, sie hätten nicht begriffen, daß die Freiheit Sache des ganzen Volkes und „nicht bloß einer Klasse“[41,S.152] sei. Martin Buber merkte hierzu an:

*„Demgegenüber will der >utopische< nichtmarxistische Sozialismus den mit seinem Ziel artgleichen Weg; er weigert sich daran zu glauben, daß man, sich auf den dereinstigen Sprung verlassend, das Gegenteil von dem zu bereiten habe, was man anstrebt; er glaubt vielmehr, daß man für das, was man anstrebt, im Jetzt den im Jetzt möglichen Raum schaffen muß, damit es im Dann sich erfülle; er glaubt nicht an den nachrevolutionären Sprung, aber er glaubt an die revolutionäre Kontinuität, genauer gesagt: an eine Kontinuität, innerhalb deren Revolution nur die Durchsetzung. Freimachung und Erweiterung einer bereits zum möglichen Maße erwachsenen Wirklichkeit bedeutet.“* [8,S.39]

Mit heftiger Kritik begegnete Landauer auch dem marxistischen und sozialdemokratischen Fortschrittsoptimismus, der die vom Kapitalismus entwickelte >große Industrie< zum Maßstab gesellschaftlicher Höherentwicklung machte. Zwar habe Marx auch schon die destruktiven Züge der kapitalistischen Produktivkräfte erkannt, doch habe schließlich seine Bewunderung für die ungeheure Dynamik der bürgerlichen Industriegesellschaft überwogen und ihn dazu motiviert, sich von ihr die materielle Voraussetzung für seinen Sozialismus zu erhoffen.

*„Der Marxismus ist der Philister, und der Philister kennt nichts Wichtigeres, nichts Großartigeres, nichts, was ihm heiliger ist als Technik und Ihre Fortschritte. [...] Hier nun, wo wir die grenzenlose Verehrung des Gevatters Fortschrittlers vor der Technik sehen, lernen wir die Herkunft dieses Marxismus kennen. Der Vater des Marxismus ist nicht das Geschichtsstudium, ist auch nicht Hegel, ist weder Smith noch Ricardo, noch einer der Sozialisten vor Marx, ist auch kein revolutionär-demokratischer Zeitzustand, ist noch weniger der Wille und das Verlangen nach Kultur und Schönheit unter den Menschen. Der Vater des Marxismus ist der Dampf. Alte Weiber prophezeien aus dem Kaffeesatz. Karl Marx prophezeite aus dem Dampf.“*[40,S.97]

Während also für Landauer die relativ überschaubaren und begrenzten Gefüge der bäuerlichen und handwerklichen Lebenswelt sowie der Kleinindustrie kein Hindernis auf den Weg zum Sozialismus waren, stellten für ihn Industrialisierung, technologischer Fortschritt sowie die Potenzierung materieller Bedürfnisse keine notwendigen Voraussetzungen für eine libertäre Gemeinschaftsordnung dar. Für Landauer war Sozialismus in erster Linie eine umfassende Lebensform bevor sie Wirtschafts- und von ihr abhängige Gesellschaftsordnung war.

### **3. ZUR LITERARISCHEN RESONANZ GUSTAV LANDAUERS IM EXPRESSIONISTISCHEN SCHRIFTTUM**

Wenn der Expressionismus auch kein konkretes Modell einer befreiten Gesellschaft vorgelegt hat, so hat er doch immerhin, nach Ansicht Christoph Eykmans, seine Vorstellungen von einer humaneren und lebenswerteren Gesellschaft auf eine kleine Zahl soziologischer Grundbegriffe ausgerichtet, die er mit spezifischen Bedeutungsinhalten zu füllen versuchte.<sup>50</sup> So bilden Begriffe wie >Gemeinschaft<, >Gesellschaft<, >Individuum<, >Masse<, >Führer<, >Volk< und >Mensch< oder >Menschheit< das zentrale Wortfeld im gesellschaftstheoretischen Schrifttum des literarischen Expressionismus. Allerdings erhellen sie sich, nach Auffassung des Verfassers, bestenfalls in ihrer vielfältigen wechselseitigen Bezogenheit vollständig, nicht zuletzt deshalb, weil ihre Verwendung bewußt nicht, wie noch zu zeigen sein wird, in einem wissenschaftlich exakten Sinn intendiert war. Erweitert man nun dieses Wortfeld mit Begriffen wie >Geist<, >Revolution< und >Erneuerung<, die in expressionistischen Texten regelrecht zu konstitutiven Vokabeln avancierten, so wird die Übereinstimmung und Affinität mit der Begrifflichkeit Landauers deutlich.

#### **3.1 IM ALLGEMEIN THEMATISCHEN BEREICH**

Schon in der Verwendung eines solchen mit Landauer gemeinsamen Wortschatzes künden sich vielfältige thematische Parallelen, gemeinsame Frage- und Problemstellungen an. Das nun folgende Kapitel versucht, zunächst auf allgemein thematischer Ebene und unter Berücksichtigung des Spannungsfeldes zwischen Auflehnung gegen die alten und verhärteten Strukturen der ‚Welt der Väter‘ und dem Aufruf zur Erneuerung, Gemeinsamkeiten zwischen den Grundkonflikten der expressionistischen Autorengeneration und dem zentralen Anliegen Gustav Landauers, der Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft aufzudecken.

---

<sup>50</sup> Vgl. [14,S.28]

### 3.1.1 KRITIK AN DER BÜRGERLICHEN GESELLSCHAFT UND DEREN ÖKONOMISCHER GRUNDLAGEN

Grundsätzlich verband die Expressionisten mit Landauer ihre gemeinsame Abscheu und Verachtung der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber. Sie erschien ihnen primär ökonomisch ausgerichtet und zu einer Wirtschaftsgesellschaft reduziert, die maßgeblich von einem kapitalistischen Großbürgertum bestimmt wurde, das sich mit der noch regierenden Feudalge-  
walt arrangiert hatte. Zusammen mit den Amtskirchen, dem Bildungsbürgertum und der Staatsbeamtenschaft grenzte sich diese Wirtschaftsbourgeoisie von der Industrie- und Landarbeiterschaft, sowie den sozialen Randgruppen (wie z.B. die der Künstler und Schriftsteller) ab. Als ihre eigentliche Triebkraft wurde platter Materialismus und schamloser Egoismus erkannt. Ausdruck ihrer Verlogenheit war die nach außen getragene Wertschätzung von Tugenden wie >Gemeinsinn< und >Opferbereitschaft< bei tatsächlich gelebter Genußsucht, seelenloser Besitzgier bis hin zum Protzertum und ehrgeizigem Machtstreben. Ihr engmaschiges System von Konventionen und Normen galt den expressionistischen Kritikern als Entlarvung des Zwangscharakters ihrer bürgerlichen Sozietät. Doch erschien ihnen nicht allein der selbstgerecht herrschende, sich selbst gern als liberal empfindende Großbürger in seiner Stupidität und Ignoranz, seiner Fühllosigkeit und Geistesverachtung gewalttätig, auch der machtlose Kleinbürger, selbst Beherrscher und Unterdrückter, schien dem Prinzip der Gewalt zu erliegen, wenn auch nur als Oberhaupt einer patriarchalisch strukturierten Familie. Dieses Bürgertum verlor für die junge rebellierende Generation an Glaubwürdigkeit, wenn sie die tradierten Werte eines noch nicht überwundenen Militärstaates wie >absoluter Gehorsam< und >völlige Unterwerfung< unreflektiert übernahm, dabei Humanität und Aufklärung verriet, sich aber immer wieder gerade auf diese berief.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Textbeispiele zu diesem Kapitel finden sich in großer Zahl bei W.Rothe [85, zweiter Teil ab S.151] Im Rahmen dieser Arbeit soll ein Verweis auf sie genügen.



Weiterer Zielpunkt expressionistischer Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft war ihre ökonomische Grundlage: die industrielle Produktion und das kapitalistische Finanzsystem. Beides wurde als zersetzende Kraft jeglicher Sozialität empfunden. Die Maschine als Versklavungs- und das Geld als Herrschaftsinstrument erscheinen in der Literatur, bis ins Mythische, Dämonische gesteigert, als ein dem Menschen feindliches Prinzip. So avancierte die Maschine als Verkörperung von Arbeitsteilung (im Sinne entfremdeter Arbeit) und Technokratie, als Inbegriff von Unterdrückung und Ausbeutung zu einem integranten Bestandteil ihres Großstadtbildes, das zum Symbol für die verhaßte Gesellschaft und Ausdruck ihres oppressiven Zivilisationsekels wurde. Kurt Pinthus schrieb in seiner *Rede an die Weltbürger*: die „Neuwerdung der Gemeinschaft“ setzt die Beseitigung des Kapitalismus voraus, der den Geist durch den „Mechanismus der Zahl“ ersetzte. „Noch posaunt das Unisono der rollenden Milliarden den Totenmarsch der gequälten Menschheit.“[76, 5. 165]

### 3.1.2 RATIONALISMUSKRITIK

Einig war sich die expressionistische Kritik auch in ihrer Rationalismuskritik und in der Ablehnung eines auf Wissenschaftskult beruhenden Fortschrittsoptimismus. Eine vom Verstande dominierte und beherrschte Existenz war für sie Inbegriff der Erstarrung des Lebens schlechthin. So würden alle Systeme als geschlossene Herrschaftsgebilde die irrational-schöpferischen Kräfte und Fähigkeiten des Menschen negieren und ihn so um sein Recht auf Ganzheitlichkeit und seinen Anspruch auf ein erfülltes Leben bringen. W. Rothe warnt aber vor dem Mißverständnis, diesen erklärten Antirationalismus mit Irrationalismus gleichzusetzen.

„Doch im Unterschied zu den irrationalistischen Geistesmoden, die sich soziologisch auf aristokratische Zirkel und bürgerliche Konventikel beschränkten, besitzt die expressionistische Kritik an einer triumphierenden Wissenschaft und einem autoritären Verstandesregiment durchaus kognitive Qualität. Sie verneint keineswegs doktrinär jegliche Ratio, sondern nur deren Perversion zu einem Rationalismus, sie zielt auf dessen fatalen Herrschaftsanspruch, auf sein arrogantes Negieren aller übrigen psychischen Potenzen und kreativen Fähigkeiten des Menschen. Kurzum, die Kritik der Expressionisten wendet sich gegen die Ernennung des Verstandes zu einem alleinseligmachenden Werkzeug der Existenzbewältigung, gegen seine Verabsolutierung in einem rationalistischen System, das außerhalb dessen Grenzen liegende Tatsachen bestreitet oder sogar hochmütig verspottet, also Apperzeption

verweigert. Nicht törichte Vernunftfeindschaft verkünden die jungen Köpfe, vielmehr wollten sie eine heillos überschätzte Ratio auf ihr reales Gewicht im geistig-seelischen Haushalt des Menschen zurückführen. Einzig einem erkältenden und austrocknenden Rationalismus und dessen Anspruch auf Ausschließlichkeit, also einer Verstandesreligion, galt Ihr Angriff; das Rationale, Bewußte wurde von ihnen hingegen in seinem unbezweifelbaren Wert ohne Schmälerung anerkannt. [...] Die unkritische Wissenschaftsgläubigkeit der neuen ‚Laien‘, die von den Imponierenden Erfolgen der Naturforscher denkbar fasziniert waren, ließ die exakten Naturwissenschaften nachgerade zu einem Religionsersatz aufsteigen. Dieses Vertrauen des Spätbürgertums wie gleichermaßen seiner marxistischen Gegner auf eine lichte Zukunft der Menschheit im Zeichen fortschreitender Wissenschaft, die Option zugunsten des analysierenden Verstandes unter Abwertung sämtlicher übrigen Fähigkeiten des Menschen, z.B. der sozialen und künstlerischen, der ‚Fühlkräfte‘, der sozialen Tugenden des Gewissens usw., hatte auf fast allen Lebensgebieten zu einem ungeprüften Fortschrittsoptimismus und zu einem rein operationalen Denken geführt.“[85,S.275f]

Nach Ansicht des Verfassers macht gerade diese Opposition gegen den zunehmend alle Lebensbereiche durchdringenden Determinismus den Hauptnerv des Landauerschen Engagements für eine möglichst umfassende Freisetzung der kreativ formenden, sowie der spielerischen und sozialen Fähigkeiten des Menschen aus. Sein Aufruf zur Erneuerung, zur Neu- oder Rückbesinnung des Menschen auf sein eigentliches Wesen als Gemeinschaftswesen, zielte auf einen Kultursozialismus als einer Gemeinschaft, die gerade dem komplexen Bezugssystem, der Vielfältigkeit und Differenziertheit zwischenmenschlicher Belange und Bedürfnisse Rechnung tragen sollte.

### **3.1.3 ERNEUERUNGS AUFRUF UND GEMEINSCHAFTSIDEE**

Der expressionistische Erneuerungsaufbruch entsprang dem Gefühl der jungen Autorengeneration, daß die Welt einer Krise entgegenstrebe. Er war ein Appell an die Menschlichkeit getragen von Solidarität und Verantwortungsgefühl. Seine Aufforderung galt dem durch Staat, Bürokratie, Technik und Moralkonventionen entmenschlichten und vereinsamten Menschen. Nur in der Hinwendung zum Mitmenschen auf der Grundlage von Brüderlichkeit und Menschlichkeit als Ausdruck einer ethischen Grundhaltung sahen die Autoren die Würde des Menschen wieder hergestellt und einen Fortbestand zwischenmenschlicher Gemeinschaft garantiert.

Diesem gemeinsamen Bemühen um einen >neuen Menschen< liegt die Idee eines neuen Gemeinschaftsbegriffs zugrunde. In seiner zentralen Bedeutung und Wertschätzung dürfte der engste Berührungspunkt zwischen

Landauer und den Expressionisten liegen. So haben beide im Sozialen nicht primär das Nur-Ökonomische im Sinne von wirtschaftlichem Elend, unmenschlichen Arbeitsverhältnissen und großstädtischer Wohnmisere gesehen, sondern den gesamten Bereich des Zwischenmenschlichen, des Miteinanders der Menschen und ihres kommunikativen Verhaltens. Gemeinschaft bedeutete ihnen all das, was die moderne Gesellschaft dem Menschen versagte. Wärme, engere zwischenmenschliche Bindung, ein lebendiges und starkes Gefühl der Zugehörigkeit und der Identifikation mit dem Mitmenschen, das entsprach ihren neuen Bedürfnissen und wandelte ihre Wertvorstellungen. Die von Landauer häufig verwendete Vokabel >Bund< entspricht genau dem Wesen expressionistischer Gemeinschaft als solidarische Sozialität. Sie zielt ebenso wie die „Begierde nach Gemeinschaft“ [7] seines Freundes Martin Buber nicht auf Reintegration in die bestehende Gesellschaft, sondern auf eine neue, >unbürgerliche< Form zwischenmenschlicher Solidarität. Der Begriff >Gemeinschaft< steht dabei in semantischer Opposition zu >Vereinzelung<, doch gleichzeitig auch zur individualitätsvernichtenden >Masse< und eines sich dem einzelnen gegenüber verselbstständigenden >Staates<.<sup>52</sup> Der expressionistische Gemeinschaftsbegriff teilt mit Landauer auch die Notwendigkeit eines tatkräftigen Entschlusses. Dieses decisionistische Moment findet sich bei Ludwig Rubiner: „Entscheidet Euch!“ [92,5.56], „Es ist nicht mehr Zeit zu betrachten.“ [96,S.87] und „Die Entscheidung gegen die Macht, die Gewalt, die Unterdrückung: zum Geist, zur Freiheit und zum Menschenrecht nach dem Plane der Idee.“[96,S.85] ebenso wie in Kurt Pinthus' *Rede an die Weltbürger*:

„Weltbürger! Die Idee der brüderlichen Gemeinschaft aller Menschen gewittert über die Erde! Der Donner der Idee schlägt an euer Herz! [...] Die Stunde der Entscheidung ist da! [...] Wenn Ihr alle, alle den Willen habt, nicht gegeneinander, nicht miteinander, sondern füreinander zu sein, so wird die geeinigte Kraft dieses liebenden Willens lebensschöpfender sein als die Strahlen der Sonne und wirkender als der Wille Gottes, so daß Euer gelobtes Land nicht in mythischer Verlorenheit hinter Euch, sondern selbstgeschaffen vor Euch liegt - zum Greifen nahe. Greift danach! Glaubt an den zukünftigen Menschen!“ [76,S.176]

Ludwig Rubiner, einer der wohl lautstärksten Propagandisten der Gemeinschaftsidee schrieb 1917 in der *Aktion*:

---

<sup>52</sup> Vgl. [14, Zur Sozialphilosophie des Expressionismus S.28-43]

„Wir haben die Erbsünde, sie heißt heute für uns: Isolation. Sie Ist Insichsein, Einzelner sein, Seele sein. Nehmender sein. Wir haben aber auch die Erbliebe. Und die ist: Geben; Schöpfer sein; Genosse, Mitmensch, Kamerad, Bruder sein. Die Erbliebe heißt: Gemeinschaft!“ [90]

Die hier zur Gewissensentscheidung auf fordernde und damit nicht nur weltanschauliche, sondern ethische Alternative, sein Leben auf Isolation oder Gemeinschaft hin auszurichten, beschäftigte wie gezeigt auch Landauer schon in *Skepsis und Mystik*.<sup>53</sup> Die Öffnung zum Mitmenschen, dort sogar gesteigert bis zur mystischen Entgrenzung des Ich, sollte die tödliche Vereinsamung des Ich überwinden. Der Grundgedanke des von Buber und von protestantischen Theologen wie Friedrich Gogarten und Emil Brunner oder dem Katholiken Ferdinand Ebner zwischen 1918 und 1923 ausgeformten Personalismus ging in dieselbe Richtung. Auch dieser Auffassung nach war der Mensch kein sich selbst genügendes, allein aus sich lebendes Wesen. Vielmehr wurde ein *Ich* erkannt, das erst im *Du* oder *Wir* sich begründet, erst aus diesem lebt und ohne ihm überhaupt nicht lebensfähig wäre. Hierin liegt der Grund für die besondere Achtung und Wertschätzung der Expressionisten vor dem anderen als prinzipiell Gleichrangigen, dem >Bruder<, dem >Menschen<, dem >Mit-< oder >Nebemenschen< usf.. Dieser Grundsatz der >dialogischen Existenz< begreift das Dasein des anderen als Voraussetzung für das eigene Sein, er statuiert einen Vorrang der Persönlichkeitswerte vor anderen sittlichen Werten.<sup>54</sup>

„Mensch ist ein Beziehungsbegriff. Mensch ist Mitmensch. Das menschliche Gemeinschaftsgefühl geht über das staatliche. Damit ist nicht ein Egoismus über den Staat, nicht das Wohl des Einzelnen über das Volkswohl gestellt, sondern im Gegenteil die umfassendere Gemeinschaft der engeren, zufälligeren übergeordnet.“ [75]

Nach vorsichtiger Einschätzung des Verfassers scheint es in der expressionistischen Ethik (soweit man von einer solchen als Spezifikum überhaupt reden kann) einen individualethisch begründeten Sozialwillen zu geben, der das Individuum als Person ganz deutlich hervorhebt, die Person aber in einem komplexen, sich wechselseitig bedingenden Bezugssystem zu anderen Personen sieht. Ein solcher ethischer Ausgangspunkt wäre mit dem der anarchistischen philosophischen Anthropologie Landauers vergleichbar, die ja ebenfalls beides, den einzelnen Menschen als Ausgangs- und Brennpunkt

---

<sup>53</sup> Vgl. S.19 dieser Arbeit

und die sozialistische Gemeinschaft als Weg und Endziel seiner gesellschaftlichen Entwicklung zum Anliegen hatte. Stützen könnte man diese These mit der expressionistischen Prämisse für die angestrebte Sozialform der Gemeinschaft: der inneren Wandlung des einzelnen Menschen zu einer neuen Geistigkeit. „Nur aus innerlicher Mensch-Wandlung kann die Gemeinschaft, die wir erstreben, erwachsen.“, schrieb beispielsweise Ernst Toller 1917 in seinen *Leitsätzen für einen kulturpolitischen Bund der Jugend in Deutschland* [107,Bd.1, S.32]. Im gewandelten Bewußtsein sah man also das entscheidende Moment zur gesellschaftlichen Veränderung, die konstruktiv revolutionäre Kraft und den Garant für eine humane, allen Menschen nützliche Entwicklung und Realisierung ihrer gesellschaftlichen Interessen. Soweit deckt sich das auch mit Landauers Vorstellungen, in der Einschätzung des allgemeinen gegenwärtigen Entwicklungszustandes dieser inneren Wandlung und geistigen Vorbereitung der Revolution allerdings erweist sich Landauer realistischer und skeptischer als die expressionistischen Autoren. Als Kurt Eisner am 14. November 1918 Landauer aufforderte: „Kommen Sie, sobald es Ihre Gesundheit erlaubt. Was ich von Ihnen möchte, ist, daß Sie durch rednerische Betätigung an der Umbildung der Seelen mitarbeiten.“ [50,S.296; vgl. auch 50,S.299], sah er trotz aller Freude, aktiv werden zu können, in Anbetracht der Berliner politischen Entwicklung seinem Wirken in München mit gemischten Gefühlen entgegen. „Für mich hat sich noch absolut gar nichts in der Welt geändert, nur die Möglichkeit zur Änderung ist noch da“[50,Bd.2 S.297], schrieb er am 16. November 1918. Während beispielsweise Ludwig Rubiner 1918 in seinem Essay *Mitmensch* noch in naivem politischen Optimismus feststellen konnte:

„Es gibt nichts, das heute allen Menschen der Erde, allen, so klar geworden ist, als die Idee der Freiheit, der Bruderschaft und des Menschentums. Dieser Erde ist es so unglaublich schlecht gegangen, sie hat so nichts mehr zu verlieren, sie ist so verschwistert mit der Verzweiflung, daß endlich auch der Träge und Böswillige als Heilung erkennt, was früher nur erhabene Seelen, unter aller Gefährdung ihrer Sicherheit, in eine stählern feindliche Welt zu künden wagten.“[96,S.86]

und 1919 immer noch in euphorisch-optimistischer Diktion in bezug auf eine internationale Weltgemeinschaft formulierte:

---

<sup>54</sup> Vgl. [99]

„Aber das Auge des neuen Menschen blickt unendlich anders als das der bürgerlichen Einstellung. Ziel des Schreitens, Horizont des Blickens:

Die Gestaltung der produktiven Menschengemeinschaft über alle Länder hin. Diesem Ziel eines wirklichen schöpferischen Lebens aus Erde und Mensch, das unserem Dasein in unendlicher Einfachheit Sinn gibt, ist nicht mehr auszuweichen; keine Konjunktur kann es mehr umbiegen, kein militärischer Erfolg oder Mißerfolg mehr aufhalten, keine Reaktion mehr morden. Das Erdballbewußtsein vom Gemeinschafts-Sollen des Menschen ist für den Jahrtausend-Weltprozeß, in dessen Anfang wir stehen, nicht mehr zu vernichten. Es geht um die Arbeit, die einen Weltgemeinschafts-Sinn hat.“  
[94.Vorbemerkung S.5-6]

sprach sich Landauer am 25. Januar 1919 in einem Brief an Georg Springer über seine Verbitterung und Not jener Tage aus:

„Die Revolution ist, auf allen Gebieten, total in den Sumpf gekommen [...] Schon bin ich wieder fast so einsam, wie vor der Revolution; am Werk sehe ich nur hilflose Verkehrtheit und Gemeinheit. Wenn nicht noch größere Not kommt, glaube ich in diesem erbärmlichen Volke an keine Erneuerung der Revolution. Selbst so edle Tapfere wie Liebknecht und Luxemburg haben für den Erneuerungsbau der Gesellschaft nichts anderes gewußt, als den Kampf um die Macht; und selbst so geisterfüllte Männer wie Kurt Eisner werden in dem Augenblick geistlos, wo sie vom Sozialismus zu reden anfangen. Alle sehen sie vor Marxismus keine Wirklichkeiten mehr; alle sehen sie nicht, daß der Sozialismus dem Gebot des Ewigen und zugleich der Not des Augenblicks genug tun muß; daß zu diesem ganz friedlichen Bau neuer Arbeit revolutionäre Energie und umfassendes Durchsetzen von einem Punkte aus ebenso not tut, wie tausendfach dezentralistisches Beginnen im Kleinen. So sind lauter Gegensätze da, in die ich mich nicht einstellen, in denen ich nicht Partei ergreifen kann, weil all diese Richtungen, die sich aufs Blut bekämpfen, in der Verkehrtheit einig sind; rede ich dann, so hält man mich für einen Vermittler und Mann der mittleren Linie, während ich auf einem ganz andern Boden stehe und dort wahrhaftig radikal genug bin. Und ebenso im Politischen: der alte Parlamentarismus ist wieder da, und zu ihm kommt durch die wahrhaft ‚Preuß‘ische Verfassung‘ der unitarische Zentralismus: lauter Auskunftsmittel der Durchschnittlichkeit, die auch vorher schon in Deutschland zu einem öden Land gemacht hat; ich sehe nur, daß der Philister obenauf ist und der revolutionäre Geist wie vorher in seiner Einsamkeitsecke steht. Bestenfalls sieht es aus wie anno 48 in Frankreich; dann wird Irgend so ein Ludendorff es zum Napoleon III. bringen können; wenn er sich der sozialdemokratischen Partei anschließt und nach Innen und außen klug operiert, braucht er keine zwei Jahre dazu ... Ich breche ab; aus all dieser Bitterkeit will ich nur die eine Konsequenz ziehen, noch besser als bisher meine Schuldigkeit zu tun.“ [50,Bd.2,S.366ff]

### 3.1.4 STAATSFINDLICHKEIT

In Abgrenzung zu den staatsliebenden und nationalgesinnten Schichten des Bürgertums, lehnten die jungen Autoren den Staat wie jede organisierte Herrschaft glattweg ab. In seiner unterwerfenden Allgewalt über den einzelnen galt er ihnen als das böseste aller geschlossenen Systeme. Charakterisiert durch das Moment der Herrschaft und dem vom Bürgertum akklamierten militärfeudalen Charakter des wilhelminischen Systems, erschien er ihnen als geist- und menschen-feindliche Institution, die sich nach außen feindselig gegen andere Staaten aufspielte und nach innen versuchte, aus Staatsbürgern Untertanen zu erzwingen. Als sein Hauptinteresse wurden Machterhaltung und totale Gewalt über den einzelnen erkannt. Der einzelne wurde in ihren Augen

fortan dem System des Zwangstaates nachgestellt. Gegen dieses von der autoritätsgläubigen spätbürgerlichen Gesellschaft, aber auch von einigen sozialistischen Kreisen akzeptierte Verhältnis zwischen Person und Gemeinwesen betonten die jungen Schriftsteller das Recht und den Wert des Individuums. Erst der sich in einem gewaltfreien, d.h. staatsfreien Raum entwickelnde Mensch war für sie gemeinschaftsfähig. Exemplarisch für die Auseinandersetzung der Expressionisten mit anarchistischem Gedankengut sei auf Hugo Ball verwiesen, der 1915 in seinen *Die Flucht aus der Zeit* betitelten Tagebüchern der Jahre 1912—1921 schrieb:

„Die Anarchisten kennen den Staat nur als Monstrum, und vielleicht gibt es heute keinen anderen Staat mehr. Legt dieser Staat sich metaphysische Allüren zu oder beruft er sich auf solche, während seine wirtschaftliche und moralische Praxis damit in flagrantem Widerspruch steht, so ist es begreiflich, daß ein noch unverdorbenener Mensch zu schäumen beginnt. Die Theorie einer bedingungslosen Zerstörung der Staatsmetaphysik kann zu einer Frage des persönlichen Anstandes und eines sensiblen Empfindens für Echtheit und Pose werden. Die anarchistischen Theorien decken die formalistisch verkappte Entartung unserer Zeit auf.“[3.S.26f]

### **3.2 IM POLITISCH AKTIVISTISCHEN BEREICH**

In dem nun folgenden Kapitel soll nach den Auswirkungen dieser thematischen Schwerpunkte auf das Schriftstellerselbstverständnis und dem damit eng verbundenen Politikbegriff dieser Autoren gefragt werden. Dabei soll gleichzeitig die Frage nach dem Anteil Landauers an diesen Auffassungen berücksichtigt werden. Es liegt in der Natur der Sache, daß ihre programmatischen Schriften hier in den Mittelpunkt der Betrachtung treten und es wird sich zeigen, daß Landauer in dieser Sparte des expressionistischen Schrifttums, genauer bei Erich Mühsam, am sorgfältigsten rezipiert wurde.

#### **3.2.1 ZUM GEWANDELTEN SCHRIFTSTELLERSELBSTVERSTANDNIS**

In der von den expressionistischen Autoren ausgiebig geführten Diskussion über das Verhältnis von Dichtung und politischem Engagement stand die Frage nach der Vereinbarkeit von dem allseits hochbewerteten Begriff des >Geistes<

mit dem der >Politik< im Zentrum.<sup>55</sup> Unter den gegebenen politischen Verhältnissen in Deutschland schloß Heinrich Mann in seinem 1910/11 erschienenen und bei den zeitgenössischen Linksintellektuellen auf große Resonanz gestoßenen Essay *Geist und Tat* eine Vereinbarkeit von Geist und Politik im Sinne einer Einheit von Geist und Macht aus.

„Der Faust- und Autoritätsmensch muß der Feind sein. Ein Intellektueller, der sich an die Herrenkaste heranmacht, begeht Verrat am Geist. Denn der Geist ist nicht Erhaltendes und gibt kein Vorrecht. Er zersetzt, er ist gleichmacherisch; [...].“ [59,S.28]

Diese Absage an die Repräsentanten des Wilhelminischen Obrigkeitsstaates entsprach sowohl dem antiautoritären Impuls der expressionistischen Bewegung als auch dem politischen Ausgangspunkt Landauers. Mit der ebenfalls in diesem Essay enthaltenen Aufforderung an die Schriftsteller, Agitatoren zu werden und sich mit dem Volk gegen die staatliche Autorität zu verbünden, legte Heinrich Mann den Grundstock für die politisch-aktivistische Bewegung innerhalb des literarischen Expressionismus. Jenseits der Richtlinien der parlamentarisch offiziell vertretenen Linkspartei SPD entwickelten sich drei, trotz mancher Gemeinsamkeiten, von einander verschiedene Ausprägungen dieser Bewegung. So reichte ihre intellektuelle Spannweite von radikaldemokratisch-syndikalistischen Positionen, die vor allem im Umfeld *Der Aktion* zu finden waren, über einen staats-, partei- und gewerkschaftsfeindlichen Bohemearchismus, wie er besonders in der Münchener Literatenszene vorkam, bis zu geistesaristokratischen Staatskonzeptionen, die von Programmatikern wie Kurt Hiller und Alfred Wolfenstein entwickelt wurden. Schon aus der stichpunktartigen Typisierung dieser drei aktivistischen Entwicklungen wird deutlich, daß in bezug auf

---

<sup>55</sup> Die in diesem Kapitel gemachten Äußerungen über das Politikverständnis und das Verhältnis von Literatur und Gesellschaft beziehen sich nur auf die der aktivistischen Strömung zugehörigen Autoren. Natürlich gab es auch andere, dem Aktivismus entgegengesetzte Auffassungen wie beispielsweise die von Franz Werfel und Paul Kornfeld, die ebenfalls vom Leser moralische Entschiedenheit und moralisch vertretbares Handeln forderten, aber jegliche Gemeinschaft von Kunst und Politik ausschlossen. „Der Geist“, schrieb P.Kornfeld, „läßt sich nicht politisieren. [...] Jede Politisierung einer Idee nimmt dieser ihr Leben und führt zur -Politik, wenn nicht gar eines Tages zur Parteipolitik.“ [33,S.3]



Landauers Einflußnahme die ersten beiden, besonders aber die zweite Variante von großem Interesse sein wird.

Grundsätzlich sei noch in Anlehnung an Helmut Gruber [16] erwähnt, daß es für die Expressionisten zwar eine selbstverständliche Beziehung zwischen Literatur und Politik gegeben hatte, daß es aber beträchtliche Unterschiede in der Definition dieser Relation gab. So entsprach zwar die Auffassung, daß die Literatur entscheidende Veränderungen in der Gesellschaft bewirken könne, bei Autoren wie Ernst Toller, Walter Hasenclever, Johannes Becher, Leonhard Frank, Kurt Hiller, Klabund, Ludwig Rubiner, Georg Kaiser, Rudolf Leonhard und Reinhard Göring allgemeiner Übereinstimmung, doch drückten vage Formulierungen wie beispielsweise die Rubiners:

„Jedes gesprochene Wort fällt in die Welt als ein Keim nieder, der Tatsachen zeugt. Jedes gesprochene Wort ist ein Vorwort zu den Handlungen der Menschen, und dafür ist der Sprecher verantwortlich.“ [91.Bd.1, S.71]

auch nicht mehr aus als den Grundsatz der Beeinflussung des Lesers durch seine Lektüre. Immerhin wurde damit aber der Zusammenhang zwischen geistvollem Wort und Tat hervorgehoben, also eine Wirkung über einen bloß kognitiven oder meinungsbildenden Einfluß hinaus für sich in Anspruch genommen.

In seinem auf den 18.10.1912 datierten Brief an Emanuel von Bodman artikulierte Gustav Landauer das Gefühl der Verunsicherung vieler expressionistischen Autoren in der Beurteilung der Beziehung zwischen Literatur und Politik.

„Ich glaube, daß ich etwas unüblich bin und in kein Schubfach hinein passe, kommt daher, daß ich weder ein Agitator noch ein Dichter bin, sondern eine Synthese von beiden, die keinen Namen hat; die dichterischen Elemente werden wohl da sein, aber da ist etwas, das nicht Dichter sein will.“ [50.Bd.1, S.424]

Das Problem lag in ihrem Bestreben, beides, sowohl Künstler als auch ‚Ideologe‘ zu sein, ohne daß aber die jeweils eine Akzentuierung die andere beeinträchtigen oder gar schwächen durfte. Erst mit dem nicht zuletzt durch die Kriegereignisse verursachten gesellschaftlichen Zusammenbruch entwickelte sich ein entschiedeneres Selbstverständnis der Schriftsteller, so daß beispielsweise Toller formulieren konnte:

„Wir fragen uns oft, kann die Kunst die Realität beeinflussen? Kann der Schriftsteller an seinem Schreibtisch die Politik seiner Zeit beeinflussen? Manche Schriftsteller beantworten diese Frage negativ, ich aber positiv.“ [110. S.295]

Rubiner war sogar der Meinung, daß „der Einfluß des Dichters tausendmal größer ist als der des Politikers“, ferner bestehe die Aufgabe des politischen Dichters nicht darin, „zu rühren, sondern zu führen“[96,S.15f]. Auch Hasenclever forderte den politisch engagierten Dichter, der, entgegen des dem 19.Jahrhundert angehörigen >Ästhetizismus< einer sich selbst gefälligen und sich selbst genügenden >l'art pour l'art<, seinen Elfenbeinturm verläßt, um Volksführer zu werden.

[...]

„Er wird ihr Führer sein. Er wird verkünden.

Die Flamme seines Wortes wird Musik.

Er wird den großen Bund der Staaten gründen.

Das Recht des Menschentums. Die Republik.“

[...][77, S.216]<sup>56</sup>

Das durch sein Verantwortungsbewußtsein der ‚Mitwelt‘ gegenüber charakterisierte gewandelte Schriftstellerselbstverständnis kann man als einen Gegenentwurf zur ‚Untertanen‘-Mentalität des dem Wilhelminischen Obrigkeitsstaat zugehörigen autoritätsfürchtigen und Verantwortung abgebenden Menschentypus sehen. Die Dichter sahen sich nicht mehr als distanzierte Beobachter oder ästhetisierende Formkünstler, sondern als in die Politik mittelbar Eingreifende<sup>57</sup>, die in liebender Zuwendung durch Schreiben, Reden, appellativen Zuruf aber auch durch unartikulierten Schrei das Bewußtsein der Menschen aufzurütteln und zu verändern vermochten. In ihrem flammenden Wort, in der Intensität dessen, was sie sagten, sahen sie die Wirkkraft ihrer Kunst. Sie zielte auf innere Wandlung und nahm für sich in Anspruch, durch so gewandelte Menschen gesellschaftliche Veränderungen zu bewirken. Hierin mag ein Grund für das den heutigen Leser oft fremdartig anmutende Pathos der meisten ihrer Schriften liegen, doch sollte nach Ansicht des Verfassers das

---

<sup>56</sup> Im Zusammenhang mit der Räterepublik macht Erich Mühsam darauf aufmerksam, daß das Wort >Republik< „keineswegs ohne weiteres eine Staatsform, sondern jede Selbstverwaltung eines Gemeinwesens durch das Volk“[64,S.81] bezeichne.

stilistische Moment kein Hinderungsgrund für eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem in vielerlei Hinsicht auch heute noch aktuellen Problem- und Fragestellungen des literarischen Expressionismus sein.

Auf das Verhältnis von Einzelem und Masse, dem Dichter als Führer einerseits und dem Volk andererseits, soll in einem differenzierteren Sinn erst bei den verschiedenen Schriftstellern eingegangen werden.<sup>58</sup> Allgemein läßt sich aber sagen, daß sich auf Grund des schon lang verlorengegangenen Vertrauens in die traditionelle Führung der Gesellschaft im Selbstverständnis der Schriftsteller ein Führungsanspruch bezüglich der verantwortungsvollen Leitung des Neuaufbaus einer gewandelten Gesellschaft herauskristallisiert hatte. Stellvertretend für viele andere Autoren sei hier Bernhard Kellermann zitiert:

„Volle Zuversicht und Hoffnung. beseelt vom Wunsche zur Mitarbeit, betritt der Schriftsteller. frei nach Jahrhunderte langer Knebelung. die Schwelle der Republik. [...] Wie kein anderer Ist er, der Schriftsteller, berufen zur Mitarbeit am Neubau des Reiches und an seiner notwendigen geistigen Erneuerung.“ [31,S.114]

Um zu zeigen, daß sich dieses gewandelte Selbstverständnis auf alle Künstler bezogen hatte und sich nicht nur auf die Schriftsteller beschränkte, sei auch noch der Maler Ludwig Meidner zitiert:

„Damit wir uns nicht mehr vor dem Firmament zu schämen haben, müssen wir uns endlich aufmachen und mithelfen, daß eine gerechte Ordnung In Staat und Gesellschaft eingesetzt werde. Wir Künstler und Dichter müssen da In erster Reihe mittun. Es darf keine Ausbeuter und Ausgebeuteten mehr geben.“ [60,S.29]

In Anbetracht der Skepsis dieser Autoren der traditionellen Politik gegenüber, die sie immerhin für die nationalen, im Verlauf des Krieges zunehmend sogar für die internationalen Spannungen und Auseinandersetzungen weitgehend verantwortlich sahen, verwundert es nicht, daß ihre Vorstellungen und Entwürfe bezüglich einer gesellschaftlichen Erneuerung eher utopischen als in einem engeren Sinn politischen Charakter hatten. Die traditionelle Politik war bei den Linksintellektuellen in Mißkredit geraten und erschien ihnen als Werkzeug zur Umsetzung ihrer gesellschaftspolitischen Ideen als denkbar ungeeignet. Da

---

<sup>57</sup> Vgl. [89]

<sup>58</sup> Vgl. S.91 dieser Arbeit

hielten sie es schon eher mit dem durch ein Sendungsbewußtsein autorisierten Schriftsteller. „Sendung: Dies ist das Grundcharakteristikum für jene Dichtung, die wir die >politische< heißen.“[113,S.92] Dieses Sendungsbewußtsein steht in engem Zusammenhang mit einer bestimmten Auffassung vom >Politischen<, die von Programmatikern wie beispielsweise Kurt Pinthus und Ludwig Rubiner artikuliert wurde und in der der Verfasser eine gewisse Affinität zu den Ansichten Gustav Landauers zu erkennen glaubt. Diese soll im folgenden verdeutlicht werden.

### 3.2.2 ZUM BEGRIFF DES POLITISCHEN

Es ist für das Politikverständnis Landauers bezeichnend, daß sich die Verwendung des Begriffs >Politik< in seinen Büchern mehr oder weniger auf eine Selbstcharakteristik als „Antipolitier“<sup>59</sup> reduziert. Alles, was ihm wirklich wichtig war, und worauf hin zu wirken seinem Leben Sinn vermittelte, nämlich die Erneuerung der Gesellschaft von Grund auf<sup>60</sup>, d.h. ganz in expressionistischer Übereinstimmung vom gewandelten einzelnen, vom zur Besinnung gekommenen Individuum aus, schien für ihn nicht das geringste im weitesten Sinn des Wortes mit Politik zu tun zu haben. Im Gegenteil, alles Politische schien ihm an seinem Anliegen vorbeizugehen, ja schien es sogar zu beeinträchtigen, wenn nicht sogar zu bedrohen. So assoziierte Landauer mit dem Politikbegriff die Repräsentanten des >Ungeistes< und der >Unkultur<, den Staat, die Bürokratie und den Parlamentarismus.

Erst 1918, kurz vor Ausbruch der Revolution, also kurz bevor er selbst politisch aktiv wurde, setzte er sich expressis verbis mit »Politik<, in diesem Fall mit *Goethes Politik* [48] auseinander. Dabei ist es interessant zu sehen, wie Landauer Goethes Persönlichkeit in Hinblick auf seinen aktivistischen Sozialismus interpretierte.<sup>61</sup> Das diesem Essay zugrundeliegende

---

<sup>59</sup> Vgl. [40, S.11]

<sup>60</sup> Vgl. S.25 dieser Arbeit

<sup>61</sup> In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, wie stark sich Landauer der abendländischen geistigen Tradition verpflichtet fühlte. So hob er immer wieder seine Überzeugung hervor, daß der ihm vorschwebende Sozialismus bereits in den großen Werken der Literatur enthalten sei. „Es ist ein großer Fehler, [...] daß in den Kreisen der Arbeiter alles Stille und Ewige mißachtet und nicht gekannt ist, während dagegen das Agitatorische und das oberflächliche Tagesgeschrei überschätzt wird und in greller Blüte steht. Ich selbst habe jüngst in einer großen Stadt Deutschlands, wo ich zehn Vorträge zur deutschen Literatur hielt [...], erlebt, wie nach einem Vortrag anarchistische Arbeiter in den Saal kamen, [...] um mich aufzufordern, ihnen doch einmal einen Vortrag zu halten! Damals habe ich mir vorgenommen, ihnen hier die Antwort zu geben, die lautet: ich habe diesen Vortrag gehalten, als ich über Goethe, als ich über Hölderlin und Novalis, als ich über Stifter und Hebbel, als ich über Dehmel und Liliencron und Heinrich von Reder und Christian Wagner und manche andere sprach;“[6.S,129] Wichtig, zu sehen, ist auch die Bedeutung, die Landauer der Stimme des Künstlers beimaß: „[...] wir sind Dichter; und die Wissenschaftsschwindler, die Marxisten,

Politikverständnis, das Landauer an Goethe zu bemerken glaubte und wertschätzte, dürfte nach Ansicht des Verfassers unzweifelhaft sein eigenes gewesen sein. Danach münde in den Politikbegriff weniger real- und tagespolitisches, als vielmehr eine grundsätzliche Konzeption einer neuen gesellschaftlichen Ausrichtung, die ihrem Anspruch nach die unterschiedlichsten zwischenmenschlichen und individuellen Belange auf den verschiedensten Ebenen menschlicher Koexistenz zu berücksichtigen versucht.

„Für Goethe gab es keine Möglichkeit einer Trennung zwischen Ästhetischem, Ethischem, Politischem und Wissenschaftlichem. Es ist wenig beachtet, wie geradezu aktivistisch [sic!] er sich fassen mußte, wenn er es einmal unternahm, sein ästhetisches Glaubensbekenntnis in so etwas wie eine Definition zu bringen. [...] Das Ist uns, die wir kläglichst bis auf Hirn und Zunge Gespaltene sind, die wir Ethik und Religion in einer Rubrik, Politik in einer ganz andern haben, nun ganz fremd, was für einen ungeheuren Wert Goethe aufs Individuum und seine Haltung und innere Zubereitung legt. „[48. S.61 f]

Diese Zuwendung zum einzelnen aus einer ganzheitlichen Perspektive heraus, die Bereitschaft, das Individuum als unwiederbringlich einmaliges und als unteilbare Einheit aufzufassen und wertzuschätzen war grundlegende Anforderung Landauers an einen positiv verstandenen Politikbegriff. Er umfaßte die pädagogische Sorge um die innere Verfaßtheit und ethische Grundhaltung jedes einzelnen, vermittelt durch Erziehung, Herzensbildung und Kulturarbeit genauso, wie die Idee einer alle nationalistischen Vorstellungen sprengenden neuen geistigen Identität als Menschenbruder. Hierin sah er sich mit Goethe in einer gewissen Tradition verbunden. Hinzu kam noch der „Gedanke einer Art Gelehrtenrepublik“ [48,S.66], der Landauer beinahe in die Nähe einer geistesaristokratischen Staatskonzeption à la Kurt Hiller rückte, von dem er sich aber entschieden distanzierte.<sup>62</sup>

---

die Kalten, die Hohlen, die Geistlosen wollen wir wegräumen, damit das dichterische Schauen, das künstlerisch konzentrierte Gestalten, der Enthusiasmus und die Prophetie die Stätte finden, wo sie fortan zu tun, zu schaffen, zu bauen haben; im Leben, mit Menschenleibern, für das Mitleben, Arbeiten und Zusammensein der Gruppen, der Gemeinden, der Völker." [40, S. 86]

<sup>62</sup> So äußerte sich Landauer, der schon in der Anfangszeit des Aktivismus Hiller als "in wesentlichsten Dingen" ihm "antipodisch" [50,Bd.2,S.65; An H. Lachmann, Hermsdorf am 5.8.1915] bezeichnete, bei aller vordergründigen Obereinstimmung in der Marxismuskritik, der Haltung dem Proletariat gegenüber und den pazifistischen Auffassungen, in einigen seiner Briefe sehr ablehnend zu den von Hiller vertretenen Standpunkten und griff besonders dessen Vorschlag zur "Schaffung eines mit ge-

„Für ihn [Goethe] gab es nicht bloß das Gegensatzpaar Einzelner und Masse oder Geist und Volk, sondern er kannte in der Idee und wünschte in seinem Streben den Bund der Berufenen, der über die Grenzen von Zeiten und Ländern hinweg eine wirkende Einheit bildet. [...] Dieser Bund aber, der Bund der führenden Geister, die das öffentliche Leben verwalten und gestalten, ist das entscheidend Wichtige in Goethes politischem Denken und Planen, worauf er immer wieder zurückkommt.“[48,S.64]

Wie weit Landauer seinen Politikbegriff faßte wird besonders deutlich in seiner Wertschätzung der Goeth'schen Verbindung von schöpferischer Herzlichkeit und tatkräftiger Verwirklichung. Dabei ist es nicht uninteressant zu wissen, daß die Vokabel >Herz< eine der beliebtesten des literarischen Expressionismus war.

„Wie wenige fühlen nur die Herrlichkeit des Weges, der Goethes Herzenslyrik und Herzensgeschichten unabtrennbar mit dieser Erneuerung der Gesellschaft, dieser Verwirklichung alles seelenvoll Innigen verbindet! Wenn der Tatwille und die schöpferische Herzlichkeit, die da zur Gestalt geworden sind, endlich in uns, von innen nach außen, lebendige Kraft würden, das freie Volk auf freiem Grunde, das der selig sterbende Faust, Gretchens Faust wimmeln sah, könnte der Wirklichkeit näher kommen. Nach nichts beehrte Goethe so wie nach Verwirklichung.“[148,S.71]

Liest man Kurt Pinthus' *Rede an junge Dichter* [78] aus dem selben Jahr, so fällt sofort die gleiche Offenheit des Politikbegriffs dieser Autoren ins Auge. Es wird unmißverständlich deutlich, daß ihre Auffassung vom Politischen weniger auf einem analytischen Verständnis der sozialen und politischen Kräfteverhältnisse in der „pseudokonstitutionellen Monarchie“<sup>63</sup> gründete, als vielmehr auf dem Boden ihres allgemeinen kulturkritischen Rasonnements.

„Sie erkannten, daß das wirklich Politische nicht die Realpolitik des Tages, nicht die Lösung von Territorialproblemen oder Erfindung diplomatischer Methoden ist, sondern eine edlere, wirksamere Politik, die sich direkt an den Menschen wendet. Es ist eine Politik, die nicht durch Zustände den Menschen, sondern durch Menschen die Zustände ändert, weil sie davon überzeugt ist, daß der aufgerüttelte, erkennende, bessere Mensch sich selbst die besseren Zustände, besseren Staat, bessere Wirtschaft, ein lebenswerteres Leben schafft.“[78,S.140f]

Auch Ludwig Rubiners 1912 in der *Aktion* erschienenenes Manifest *Der Dichter greift in die Politik* [89], das bei den literarischen Linksintellektuellen auf große Resonanz gestoßen war, zeigt den im engeren Sinne beinahe unpolitischen

---

setzgebender Gewalt ausgestatteten deutschen Herrenhaus, das aus den geistigen Führern der Nation bestünde“[20,S.53] in seiner am 18.10.1918 gehaltenen *Ansprache an die Dichter* scharf an und bezeichnete dieses „Herrenhaus“ als eine Anstalt, die „sich den Namen Tollhaus bald und billig verdient hätte“[38,S.111]

Charakter ihres sich, in deutlicher Abgrenzung zum Ästhetizismus des 19. Jahrhunderts, als besonders politisch empfundenen Selbstverständnisses. So enthält diese Schrift keineswegs, wie ihr Titel vielleicht vermuten lassen könnte, eine Aufforderung an die Dichter, direkt auf tagespolitische Probleme oder soziale Konflikte einzuwirken, die stehen auch gar nicht in ihrem Mittelpunkt, dort steht vielmehr eine umfassende Kritik am zeitgenössischen ungeistigen Zivilisationsmaterialismus und an der immer noch andauernden, dem Entwicklungsdenken des 19. Jahrhunderts angehörigen Fortschrittsgläubigkeit. Diese Kritik des >politischen Dichters<, die eine Kritik am Marxismus miteinschloß, wandte sich gegen die >Unkultur< und den >Ungeist< der den Staat repräsentierenden Institutionen und Personen.

Das >Schöpferische<, wie Landauer es an Goethe bewunderte und wie es bei Rubiner in synonyme Verwendung zum >Geistigen< in seinem Essay aus dem Jahre 1916 *Die Änderung der Welt* [92] erscheint, steht als Begriff in Opposition zu dem des >Deterministischen<, >Ungeistigen< und >Unkulturellen<. Landauer und Rubiner schätzten dieses >Schöpferische< in zweierlei Hinsicht, zum einen als subversiv befreiende Kraft und zum anderen als Inbegriff menschlicher Entfaltung.

„Die Erfindung, das von Grund aus Neue, die Schöpfung steht außerhalb des Besitzes. Das Schöpferische ändert die Welt und zersprengt immer gleich sich selbst. Es ist da, um unablässig wieder ganz von vorn anzufangen. Eine schreckliche, hoffnungsraubende Idee für alle Machtgläubigen. [...] Für den Geistigen hat Besitz gar keinen Sinn. Er wertet. Er ändert unablässig. Wie sollte er auf die Idee kommen, etwas festhalten zu wollen? Sein Hebeldruck zur Änderung der Welt ist nicht Besitz, sondern die höchste Immaterialität, das stärkste nur Innensein: die Intensität. Alle Änderung der Welt ist Projektion des Geistes auf die Welt. Wir, Geistesmenschen, stehen vor der Urforderung dieses Lebens: Verwirklichung. [...] Die Intensität, die allein die Stromleitung unter allen Menschen herstellt. Die Wirksamkeit der Aufforderung. Die Sprengfähigkeit der Handlung.! Geistigkeit allein macht auch nicht glücklich.! Ohne die Verwirklichung seid Ihr Schemen.! Wir brauchen keine Messiasse. Seid Politiker.! Seid Handelnde!“ [92,S.57ff]

Hält man sich Landauers gesellschaftlichen Erneuerungswillen auf der Grundlage eines gewandelten Bewußtseins: „Wir Anarchisten wollen Prediger sein, und um die Revolutionierung der Geister ist es uns vor allem zu tun.“ [42,S.29ff] und Rubiners Überzeugung: „Vor der Erneuerung wird die große Bekehrung kommen müssen.“ [93,S.76] vor Augen, so wird der Kern ihrer Auffassung vom Politischen als in erster Linie sittlich-ethischem Engagement

---

<sup>63</sup> Vgl. [114,S.60]



deutlich, dessen politisch-praktischer Akzent auf sprachlichem Handeln lag. Rubiner brachte es auf den Punkt als er formulierte: „Politik ist die Veröffentlichung unserer sittlichen Absichten.“ [89,Sp.645] Auch Carl Maria Weber sah im Ethischen den „Willen für’s Wesentliche“ [113,S.89] und forderte eine Politik, die sich weniger „um konkrete Umwälzungen und Parteien, um die Greifbarkeit von Personen, Systemen, Reformen und Programmen“ [113,S.92] bemühe, „als vielmehr um allgemeine Aufrüttelung, um den Aufruf zur Rückkehr und Besinnung. *Den Boden vorbereiten*, auf dem *die Erfüllung der Forderungen des Geistes erst ermöglicht* wird. Sie ist somit eine dienende Kunst [...]“ [113,S.92f] Die „wirkende Dichtung“ habe dabei, im Gegensatz zur l’art pour l’art, eine dem Menschen bewegende, richtungsgebende und Ziele sichtende Funktion. Sie helfe, die „Dinge“ vorzubereiten, „nicht durch einseitig-systematische Denkarbeit oder partikuläres und ödes Programmletum, aber kraft eines Impetus des Wollens [...]“ [113,S.89] Das Politische dieser Dichtung sei vornehmlich die vom Gefühl der Verantwortung getragene Gesinnung und ihre Wirkkraft ziele auf ein Innehalten, eine Besinnung auf das, „was einzig nottut: Appell an den aufrichtigen Willen zu Verbrüderung und Liebe. Zur großen all-umfassenden Menschenliebe. Und zur Vernunft.“ [113,5.93], zur Errichtung des „Bruderhauses der Menschheit“ [96,S.87], wie es bei Rubiner heißt. Auch er appellierte an eine Rückbesinnung auf das Gewissen:

„Auf die eigenen sittlichen Fähigkeiten. Auf den eigenen Trieb zur unbedingten Hingabe an das Geistige. Auf die eigene Kraft zur Entfaltung des Willens für die Idee vom Mitmenschen. Für die Idee allein? Für die Tatsache vom Mitmenschen! Und welche Tatsache kennt die Welt heute besser, als daß jeder Mensch das Recht auf Existenz, Platz, Leben hat, nicht anders als du selbst.“ [96,S.87]

Gemäß seines ethischen Ausgangspunktes forderte dieses Politikverständnis nicht „Gleichheit aller, sondern Verantwortlichkeit aller!“ [92,3.59] In dieser Hinwendung zum Menschen, diesem gütigen mitmenschlichen Moment, sahen die Expressionisten aber keine rein private, quietistische oder gar unpolitische Angelegenheit, als vielmehr eine verborgene subversiv wirkende Kraft, die sowohl erstarrte zwischenmenschliche als auch festgefahrene individuelle Strukturen von innen her auf zusprenken vermag. Entscheidend für die wirkungsvolle Umsetzung der grundsätzlichen, menschlichen Befähigung zur Güte sei aber nach Kurt Pinthus die voluntaristische Bereitschaft.

„Das war der Glaube aller Ethik, aller Religionen, aller Propheten: daß der Mensch gut werden muß, damit er reif werde zur menschlichen Gemeinschaft. Wir müssen gut sein wollen; nicht aus dumpfem Gefühl, sondern aus liebender Einsicht und geklärtem Bewußtsein. Dies Gut-Sein-Wollen weckt In uns die Güte, die einzige Brücke von Mensch zu Mensch.“

[76.S.171]

Die zentrale Bedeutung dieses voluntaristischen Moments, von dem auch Landauers Sozialismuskonzeption im wesentlichen getragen wird, findet sich ebenfalls bei Rubiner Anfang 1918 in der *Aktion* formuliert:

„Aber die Gemeinschaft muß getan werden. Wir fordern sie. Daher fordert sie von uns. Wir müssen sie wollen. Ihr erster Schritt heißt Umwälzung. Doch müssen wir schreiten wollen. [...]!Wir wollen Gemeinschaft./Und nur der unbedingte Wille zur Gemeinschaft, nur der Flug auf das letzte erdenkbare Licht menschlichen Beieinanders. nur der letzte Vorstoß zum letzten Ziel der Zukunft, wird rückstrahlend die ungeistigeren und bloß momentan bessernden Änderungen der Gegenwart möglich machen.“ [Die Aktion. 8.Jg. (1918). Sp.30f.]

Zusammenfassend läßt sich über die geforderte Politisierung der Literatur sagen, daß mit ihr eher ein ethisches Engagement gemeint war und eine aktive Beteiligung an der aktuellen ideologipolitischen Diskussion, als ein tatsächliches Eingreifen des Schriftstellers in die konkreten tagespolitischen Geschäfte dieser Zeit.<sup>64</sup> Dieser Forderung lag eine gewandelte Kunstauffassung zugrunde: die Kunst sollte nicht mehr Selbstzweck sein, sondern um sittlicher, handlungsorientierender Ziele willen produziert werden. So zielte die >Literaturpolitik< der literarischen Intelligenz auf politisch-ethische Meinungsbildung und ihre literarische Tätigkeit wurde pragmatisch als sprachliches Handeln begriffen.

Angesichts eines solchen Politikverständnisses verwundert es nicht, daß sich nur wenige Expressionisten für die Mitgliedschaft in einer politischen Partei entschieden. Dies gilt vor allem für die Zeit vor dem Krieg. Mit den Kriegereignissen jedoch wuchs der Wille, politisch wirksam zu werden in dem beschriebenen Sinn, wobei ein allgemeines Sympathisieren mit dem Sozialismus viele Expressionisten veranlaßte, in politischen Parteien der Linken aktiv zu werden. So waren etwa zwischen 1917 und 1920 Becher, Brecht, Klambund, L.Frank, Hiller, Hasenclever, Leonhard, Rubiner, Pfemfert, Pinthus,

---

<sup>64</sup> Christoph Eykman sieht in der Tendenz, sich vom Realpolitischen zu distanzieren noch einen Rest jenes ehemals hochmütigen Aristokratismus, der auf die >schmutzige< und niedere, weil ungeistige Politik herabsah. Vgl.[14, S. 20]

Wolfenstein, Otten, Piscator und Schickele für einige Zeit Mitglieder der USPD.<sup>65</sup>

„In ihr wimmelte es von Theoretikern und Intellektuellen, und der Mangel an etablierter Hierarchie ermöglichte es neuen Mitgliedern, mit ihren Ideen sofort die größte Aufmerksamkeit zu erregen, ohne daß sie sich den Weg durch ein bürokratisches Labyrinth bahnen mußten.“  
[16.S.421]

Daß die SPD als große etablierte Partei, die die Kriegskredite bewilligt und die Rüstungsindustrie gewerkschaftlich unterstützt hatte<sup>66</sup> für die Expressionisten indiskutabel und keine Alternative war, braucht angesichts ihrer pazifistischen Gesinnung, die immerhin wesentlicher Bestandteil ihrer politischen Überzeugung war, nicht weiter ausgeführt zu werden.

Über die Mitgliedschaft in politischen Parteien läßt sich im allgemeinen sagen, daß sie für die meisten dieser Autoren nur von kurzer Dauer und mit häufigen Wechseln verbunden war. So traten in den Jahren 1918-1919, während der größten revolutionären Aktivitäten also, Schriftsteller wie beispielsweise Becher, L.Frank, Leonhard, Rubiner, Pfemfert und Otten von der USPD zu den radikaleren Spartakisten über. Bezeichnenderweise machten aber nur wenige den Übergang zur KPD mit.<sup>67</sup> Auf zwei Autoren hatte aber auch die extreme Rechte mit ihren Symbolbegriffen >Volk<, ,Blut< und >Nation< eine gewisse Anziehungskraft ausgeübt.<sup>68</sup>

Es gab aber auch außerparteiliche Versuche, Intellektuelle für politische Aktionen zu organisieren.<sup>69</sup> Der wohl augenfälligste dürfte der von Kurt Hiller im Jahre 1917 ins Leben gerufene >Politische Rat Geistiger Arbeiter< sein, dessen Programm eine Kombination von aktivistischem Pazifismus (Bildung eines

---

<sup>65</sup> Alle Angaben über die Mitgliedschaft der Autoren in politischen Parteien sind Helmut Grubers Arbeit [16, S.420] entnommen.

<sup>66</sup> Vgl.[44,S.239ff]

<sup>67</sup> So bekannten sich Karl Otten und Johannes Becher, der auch in späteren Jahren ein loyaler Sprecher der Partei blieb, zum Kommunismus. Sie blieben aber wohlgermerkt Ausnahmen. Bei den Expressionisten herrschten Resistenz und Immunität der marxistischen Lehre gegenüber vor, die ihre erbarmungsloseste Kritik wohl in René Schickeles Schrift *Der neunte November* [Erich Reiß, Berlin, 1919, Tribüne der Kunst und Zeit, 8] fand.

<sup>68</sup> So auf den mit den Nazis sympathisierenden Kurt Heynicke und auf Hanns Johst, den späteren Hausliteraten der NSDAP.

<sup>69</sup> Vgl.[14,S.22]

Völkerbundes und Weltparlamentes, allgemeine, weltweite Abschaffung der Wehrpflicht und das Verbot aller militärischen Ordnungen), politischer Aktion (die Bestrafung aller Friedensstörer durch wirtschaftliche Sanktionen, Abschaffung der Todesstrafe), wirtschaftliche Reformen und Utopismus (gerechtere Verteilung materiellen Besitzes, Konfiszierung >exzessiven< Besitzes) war.<sup>70</sup> Daß dieses Programm laut H.Gruber von doch immerhin mehr als fünfzig Autoren, darunter Kasimir, Edschmid, Rudolf Kayser, Rudolf Leonhard, Kurt Pinthus, René Schickele, Fritz von Unruh und Paul Zech gebilligt wurde, ist bis dahin noch leicht nachzuvollziehen. Zieht man aber die stark geistesaristokratischen Gesichtspunkte dieser angestrebten >Logokratie< hinzu, die in der Ablehnung des Parteiwesens als Herrschaft der Mehrheit, die in den Augen der Aktivisten Hillerscher Prägung doch nur die Herrschaft der Mittelmäßigkeit sein konnte, und in der Selbsternennung der Mitglieder dieser ausgewählten Organisation „Kraft der Pflicht des Geistes zur Hilfe“[ebenda] bestehen, so stellt sich die Frage nach der Wirkung Landauers auf diese Autoren in diesem ja nicht gerade unwesentlichen Punkt. Wie auf Seite 58 dieser Arbeit gezeigt, verwarf Landauer dezidiert den wichtigsten Punkt dieses Programms, nämlich die Regierung Deutschlands in die Hände der Vertreter des Reichstages und des Politischen Rates zu legen und damit den Herrschaftsanspruch dieser intellektuellen Elite. In dem Umstand, daß Landauers Kritik diese Autoren in diesem Punkt nicht zu überzeugen vermochte oder auch nur nicht gehört wurde, sieht der Verfasser eine deutliche Grenze seines Einflusses auf die letztendlich gefaßten politischen Entscheidungen dieser Autoren.

Auch vor dem Hintergrund einer gravierenden Legitimationskrise der Schriftsteller sowie der gesamten schöpferischen Intelligenz, die in einem rasanten gesellschaftlichen Funktionsverlust und einem rapiden Geltungsverfall ästhetisch vermittelter Weltbilder bestand (immerhin genossen zahlreiche Autoren während der Entwicklung und Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft die Rolle geistiger Wegbereiter und ideologischer Exponenten), wird die Hinwendung zu öffentlichen Belangen, zum politischen Dichter und systemkritischen Schriftsteller deutlicher. Beim etablierten Bürgertum fand sein

---

<sup>70</sup> Vgl. [21,S.219-222] und [24,S.84-87]

Bedürfnis nach öffentlicher Wirkung und seine Sehnsucht nach Erfüllung einer historisch empfundenen Mission nur mehr wenig, wenn überhaupt noch Resonanz. So lag denn eine Akzentverschiebung in den noch weithin unbetretenen Raum politischer Ideologien und in ein Engagement für nicht-emanzipierte Schichten in der Gesellschaft nahe. In dieser antiästhetizistischen Position war bereits das neue Selbstverständnis und die hieraus resultierende neue gesellschaftliche Rolle dieser jungen Schriftsteller als gesellschaftspolitische Provokateure, experimentierende Avantgardisten, kulturelle Revolteure bis hin zum politischen Revolutionär angelegt. Für Ludwig Rubiner beispielsweise war der Dichter immer ein „politischer Dichter“, der die „sittliche Kraft des Destruktiven“ verkörpere. „Störer ist ein privater Ehrentitel, Zerstörer ein religiöser Begriff, untrennbar heute von Schöpfer. Und darum ist es gut, daß die Literatur in die Politik sprengt.“<sup>71</sup>

### 3.2.3 ERICH MÜHSAM

Der Dichter als produktiver Störenfried, als Aufsprenger des Erstarrten, als „der geborene Widerspuchsgeist“ [38, S.115] wie es bei Landauer heißt, spiegelt sich auch in Werk und Persönlichkeit seines langjährigen Freundes Erich Mühsam. Um die Jahrhundertwende machte Mühsam, vermittelt über Heinrich Harts Schrift *Neue Gemeinschaft*, Bekanntschaft mit Landauers Aufsatz *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*. In seinen *Unpolitischen Erinnerungen* [71] reflektierte er die überwältigende Wirkung, die Landauer als Freund, Lehrer und anarchosozialistischer Autor auf ihn ausgeübt hatte. Der Weg, über mystische Rückbesinnung auf den Wert des Lebens und die Erfahrung des Ganzen in der Individualität zum Aktivismus für die Schaffung einer erneuerten Menschengemeinschaft zu gelangen, öffnete dem jungen Mühsam den Blick für ein zentrales Grundprinzip anarchistischer Philosophie: Bei allem gesellschaftsverändernden Denken und Handeln müsse immer der einzelne Mensch im Mittelpunkt des Interesses stehen. Nur so könne vermieden werden, daß revolutionäre Aktionen zum Selbstzweck degradiert und als alleinige

---

<sup>71</sup> Alle Rubiner-Zitate stammen von [91,S.72f]

Entprechung der postulierten Theorie einer quasi-naturgeschichtlichen Notwendigkeit angesehen werden. In Anlehnung an diesen mystischen Ausgangspunkt des Landauerschen Anarchieverständnisses war für Mühsam Anarchie auch eine Angelegenheit des Herzens, d.h. zumindest ihr Ausgangspunkt reiche in den Gefühlsbereich hinein. Demnach besitze der Mensch a priori ein Gefühl von Recht und Unrecht, ein „soziales Bewußtsein“ [64,S.17], das es zu entwickeln gelte und „ohne das uns fremde Not gar nicht als eigene Angelegenheit berühren könnte.“ [ebenda] Mühsam sprach von einer ethischen Grundhaltung, eine den Menschen angeborene, gesellschaftliche Ethik, die sich in „gegenseitiger Hilfe“ [67,S.113]<sup>72</sup> untereinander äußere. Mit diesem Argument des >sozialen Bewußtseins< als anthropomorphen Wesenszug, versuchte er kritischen Einwürfen zu begegnen, die dagegenhielten, daß der Mensch nicht zu einer herrschaftsfreien Lebensform taugte, weil er immer von egoistischen Beweggründen geleitet sei, denen er sich auch niemals entziehen könne.

In bezug auf das problematische Verhältnis zwischen Revolution und Gewalt unterschied sich Mühsam von Landauer. So sprach er sich unmißverständlich für die gewaltsame Tat gegen die ihrerseits auf Gewalt basierende Unterdrückung aus, warnte aber nachdrücklich vor unbedachtem Handeln. Eine moralische Rechtfertigung dieser Tat sei notwendig, wobei er das eigene Gewissen als Legitimationsinstanz anerkannte. Dies konnte er aufgrund seines Menschenbildes tun, das, ganz ähnlich wie bei Landauer darin bestand, daß der zu sich selbst gekommene Mensch (dies allerdings ist eine Voraussetzung) die tiefe Zusammengehörigkeit aller Menschen erkannt hat, sich seines >sozialen Bewußtseins< bewußt geworden ist und folglich sein revolutionär gewaltsamer Widerstand von einer gerechten und humanen Idee der Menschlichkeit getragen wird.<sup>73</sup> Das im Oktober 1919 während seiner

---

<sup>72</sup> Für Mühsams geistige Entwicklung wurde auch Peter Kropotkins *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* [35] sehr wichtig, das Landauer 1904 vom Englischen ins Deutsche übersetzt hatte.

<sup>73</sup> Um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen: Natürlich kam es Mühsam keinesfalls darauf an, irgendetwas an terroristischen Gewaltakten zu beschönigen oder gar zu ihnen aufzurufen. Vielmehr ging es ihm um die Verdeutlichung einer von ihm wahrgenommenen Pflicht zum Widerstand für den Fall, daß die Grundrechte des Menschen auf ein freiheitliches und humanes Leben sowie auf eine von den

Festungshaft vor dem Hintergrund der Ermordung Landauers entstandene Sonett *Mensch sein* thematisiert diesen Zusammenhang recht anschaulich, wobei das Programmwort >Mensch< und die Idee der Menschlichkeit, wie bei den meisten dieser das Thema der Erneuerung anschlagenden Autoren, aufgrund des Glaubens an ihre Vermittelbarkeit und an ihre unmittelbare Umsetzung in Tat in einem deutlich idealistischen Licht erscheinen.

Trotz allem Mensch sein. Mensch bei allem bleiben  
und seinen Menschen nicht verkümmern lassen,  
wenn selbst die Sterne schon in Dunst verblassen,  
geängstigt von dem Spuk. den Menschen treiben.

Mensch sein heißt nicht in Duldsamkeit verweiben.  
Mensch sein erlaubt, befiehlt, den Feind zu hassen.  
Mensch sein heißt Unrecht bei der Gurgel fassen  
und es mit jedem Keim zu Staub zerreiben.

Trotz allem Mensch sein, wär's auch mit dem Messer!  
Doch dem, der Menschen tötet, sei verkündigt:  
Vergoßnes Blut fließt durch Gewissenssiebe.

War vor der Bluttat deine Seele besser,  
so hast du dich am Menschentum versündigt.  
Rein bleibt der Mensch, der Blut vergießt aus Liebe.  
[68,Bd. 1.S.332]

Auf den kritischen Einwand, ob denn Zwang und Gewalt nicht in Widerspruch zu anarchistischem Verhalten stehe erwiderte Mühsam:

„Unzulässig im Sinne anarchistischer Auffassung werden Gewalt und Zwang erst, wenn sie im Dienste einer Befehlshoheit stehen, und daraus erklärt sich eben die oberflächliche Gleichsetzung der drei Begriffe [Macht. Zwang und Gewalt], daß der Staat kraft seiner Macht den Alleingebrauch von Zwang und Gewalt für sich in Anspruch nimmt. Der Anarchismus ist gegen Staatsgewalt und Staatszwang, weil er gegen Staatsmacht ist. Um der Sauberkeit des Denkens willen muß aber unterschieden werden: Gewalt ist Kampfhandlung, bloßes Mittel zur Erreichung eines Zwecks; Zwang ist Maßregel im Kampf und Mittel zur Sicherung des erreichten Kampfzweckes. Macht ist ein Dauerzustand von Gewalt und Zwang zur Niederhaltung von Gleichheitsgelüsten, ist das von oben her verfügte Zwangs- und Gewaltmonopol der Herrschaft.“[64.S.33]

Wie stark der Einfluß Landauers auf Mühsam gewesen war zeigt sich schon in seiner 1911 verfaßten und in der dritten Ausgabe seiner Zeitschrift *Kam* veröffentlichten ausführlichen Rezension *Aufruf zum Sozialismus* [63]. Sie

---

Prinzipien der Gerechtigkeit geleiteten Gesellschaft verletzt sind. In dieser Hinsicht kann man seine anarchistische Philosophie durchaus als einen radikalen Humanismus ansehen, der versucht hat, auch kämpferische Elemente in seine Umsetzungsversuche mit aufzunehmen.

versuchte eine Zusammenfassung der zentralen Thesen des gleichnamigen Buches und stellt eine leidenschaftliche Werbung für Landauers Sozialismusvorstellungen dar. Nicht zuletzt beeindruckte Mühsam auch die Festigkeit und Entschiedenheit mit der Landauer seine Auffassungen entfaltete. Wie nachhaltig dieser Einfluß aber war, zeigt sich erst in seiner verhältnismäßig späten Schrift *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat* [64], seinem einzigen Versuch, die Grundzüge seiner politischen Philosophie systematisch zu formulieren. Dem Verfasser ist im expressionistischen Schrifttum kein Text bekannt geworden, der sich so eng an den Anschauungen Landauers orientierte. Er soll, ergänzt durch einige Beiträge aus den Zeitschriften *Kam* und *Fanal*, der nun folgenden Darstellung zugrunde liegen, auch wenn seine Entstehungszeit (1932) nicht mehr in den hier behandelten Zeitraum fällt. Dieses Vorgehen ist insofern gerechtfertigt, als daß die in dieser Spätschrift entwickelten Anschauungen in seinem ganzen publizistischen Werk gewissermaßen als konstante Größen auffindbar sind. Vornweg sei gleich bemerkt, daß das, was Mühsam unter >kommunistischen Anarchismus< verstand in vielerlei Hinsicht nahezu deckungsgleich mit Landauers utopischen Sozialismus ist. In welcher Weise soll nun im Folgenden verdeutlicht werden.

Gemäß dem Kernpunkt aller anarchistischen Sozialphilosophien stand auch für Mühsam sowohl die auf gesellschaftlicher Ebene zu verwirklichende als auch die individuelle Freiheit im Mittelpunkt seines politisch-aktivistischen Interesses. Seine unerbittliche Kritik richtete sich folglich gegen jegliche Form von Herrschafts- bzw. Machtverhältnisse, seien sie nun ökonomischer, politischer oder moralisch-religiöser Natur. Ihr voraus ging eine gewissenhafte Analyse der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, in der er sich deutlicher an Marx orientierte, als sich das Landauer vielleicht eingestanden hatte. Allerdings unterschied er sich auch in Übereinstimmung mit Landauer in wesentlichen Punkten von diesem, wie noch zu zeigen sein wird. Ober die Anlehnung an Marx schrieb er beispielsweise im Mai 1930 in seinem Aufsatz *Kunst und Proletariat* [70]:

„Der Gegensatz zwischen anarchistischer und marxistischer Weltanschauung beruht zum geringsten Teil auf der verschiedenen Beurteilung gesellschaftlicher Grundfragen. Soweit diese Fragen ökonomischer Natur sind, besteht sogar weitgehende Übereinstimmung. Die Klassenscheidung der Staaten durch den Kapitalismus wird gleichmäßig zum Ausgangspunkt des Kampfes gemacht, das Proletariat gilt kraft seiner gesellschaftlichen Funktion als bloßes Ausbeutungsobjekt der besitzenden



Klasse und wird somit für die Aufgabe ausersehen, in korporativem Ansturm, aber auf die eigene Tat gestellt, die Einrichtungen, die sein Sklavenschicksal ermöglichen, zu zerstören; die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln und an Grund und Boden ist zum Ziele gesetzt.“[70,S.170]

Dieser rationalen Analyse und Kritik der kapitalistischen Wirtschaftsordnung gehe eine emotionale Empörung und die Überzeugung voraus, daß es für die Entstehung und Durchsetzung der kapitalistischen Wirtschaftsform einer geistigen Vorbereitung bedurfte, die den Menschen das „Unrecht von Ausbeutung und Ungleichheit als schicksalhafte Unabänderlichkeit“[64,S.12] ertragen ließ. Instrumente zur Hervorbringung und Pflege dieser latenten Bereitschaft zur Duldung von Machtverhältnissen und Gewöhnung an wirtschaftliche sowie soziale Ungerechtigkeit seien vor allem die Religion und die vorherrschende Moral gewesen. So habe die Religion das Selbstwertgefühl, die Befähigung zur Selbstverantwortlichkeit und den Stolz des Menschen zu brechen versucht.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Dabei ist es interessant zu beobachten, wie in bezug auf das Erneuerungsthema immer wieder, trotz ausgesprochener Religionsskepsis und dezidierter Kirchenfeindlichkeit eine religiöse Dimension zumindest angedeutet wurde. HILLER: „Jede geistige Äußerung, die nicht ein Bewußtsein der unausweichlich metaphysischen Situation des Menschenherzens würde erkennen lassen, wäre nicht eigentlich geistig; Imperativitäten ohne Weltgefühl, ohne Rätselschwermut, die unhörbar-hörbar mitschwänge, trügen das Mal mangelnder Tiefe; mangelnder Menschlichkeit. Metaphysik erweist sich als eine offene Frage, die ewig offen, doch ewig Frage bleibt.“ [20,S.31f] LADAUER: „Möge aus der Revolution Religion kommen, Religion des Tuns, des Lebens, der Liebe, die beseligt, die erlöst, die überwindet.“ [40,S.55] und „Aus diesem Geist wird schließlich eine neue Menschenreligion entstehen, aus dem Leben selbst, aus >längst dahingegangenen Ekstasen.<“ [40,5.43] MÜHSAM: „Rufen wir die Wahrheit unserer Ideale aus, unbekümmert um Erfahrungen und zweifelnde Erwägungen, - und wir werden eine Welt erleben, die auf Schönheit und Gemeinschaft und - fern ab von Gott und Kirche - auf religiöser Inbrunst errichtet ist.“ [69,5.8] und „Der Begriff der Religion könnte nur insofern mit anarchistischer Denkweise in Übereinstimmung gebracht werden, wie er als Hingebung und Versunkenheit des Ich in seiner Beziehung zu Menschheit und Weltall gemeint wäre.“ [64,S.37] TOLLER: „Voraussetzung des politischen Dichters (der stets irgendwie religiöser Dichter ist): ein Mensch, der sich verantwortlich fühlt für sich und für jeden Bruder menschlicher Gemeinschaft. Noch einmal, der sich verantwortlich fühlt.“[107,Bd.2,S.361] Landauer hob aber auch unmißverständlich hervor, daß er seinen Sozialismus nicht als Ersatzreligion mißverstanden haben möchte. „Wir sind in allem, was über die Sinnen- und Naturwelt hinausgeht, zutiefst Einsame, der schweigenden Vereinzelung Zugekehrte

Die öffentliche Moral und die in ihr eingebundenen Sittengesetze hingegen zwingen dazu, die patriarchalische Kleinfamilie zur Grundlage der privaten Lebensorganisation zu machen. Im Gegensatz zu Landauer war für Mühsam, wie für viele expressionistische Autoren, die Familie die „Verkörperung des Machtgedankens“, „Urform und Inbegriff ausübender und hinnehmender Autorität.“[64,S.39] So verhindere schon die Erziehung der Kinder zur Unterordnung im engen Familienkreis die freie Entfaltung von „Selbstbestimmung, Selbstverantwortung und Gleichheit“. [64,S.41f] Dadurch dienten aber die herrschende Moral und die Sittengesetze mittelbar der Stabilisierung der Machtverhältnisse im Kapitalismus.<sup>75</sup> Selbstverständlich stand im Zentrum seiner Herrschaftskritik der Staat mit all seinen Institutionen. Er sei nicht zuletzt dadurch zum Herrschaftsinstrument der Besitzenden geworden, weil sein ganzer Verwaltungsapparat die Mehrwertaneignung der besitzenden und bevorzugten gesellschaftlichen Schichten schütze. Er forcieren damit die Erhaltung der Klassengesellschaft und grenze die Minderbemittelten zunehmend von wirtschaftlicher, sozialer und politischer Mitbestimmung aus.

„Staat ist nichts anderes, kann nichts anderes sein als zentralisierter Ausführungsdienst einer vom Volk gelösten Klasse zur Beherrschung des entrechteten und zur beherrschten Klasse erniedrigten Volkes. Das staatliche Verwaltungsverfahren teilt also die menschliche Gesellschaft in Gesellschaftsklassen, indem es Grund und Boden nebst den von Menschen geschaffenen Produktionsmitteln als Eigentum der bevorzugten Klasse schützt, die Zulassung zur Benutzung des Eigentums durch die fast die Gesamtheit umfassende Klasse der Besitzlosen nach den Grundsätzen der Unantastbarkeit des Eigentumsvorrechts und der Wahrung des Charakters der Arbeitsleistung als Verdingung der Arbeitskraft regelt.“[64,S.24]

---

geworden. Das heißt nichts anderes, als daß all unsre Weltanschauung keinerlei überwältigende Notwendigkeit, keinerlei ethischen Zwang, keinerlei Verbindung für die Wirtschaft und Gesellschaft in sich trägt. Das müssen wir hinnehmen, da es so ist, und können es, da wir in der Zeit des Individualismus leben, in mannigfacher Form hinnehmen: froh oder resigniert, verzweifelt oder sehnsüchtig, gleichmütig oder gar frech. [...] Der Geist wird sich direkt betätigen und wird aus lebendigem Fleisch und Blut seine sichtbaren Formen schaffen: die Sinnbilder des Ewigen werden Gemeinden, die Verkörperungen des Geistes werden Körperschaften irdischer Gerechtigkeit, die Heiligenbilder unserer Kirchen werden Einrichtungen der vernünftigen Wirtschaft sein. [...] Was jetzt unsere Aufgabe ist, steht klar vor uns: nicht die Lüge, sondern die Wahrheit. Nicht Künstlichkeit einer Religionsimitation, sondern die *Wirklichkeit der sozialen Schöpfung unbeschadet der vollen geistigen Unabhängigkeit und Mannigfaltigkeit der Individuen.*“ (40,S.139ff)

<sup>75</sup> Vgl. [64, S.46ff]

In deutlicher Abgrenzung zum Marxismus wird aber nicht nur der kapitalistische Staat, sondern jeglicher Staat als Organisationsprinzip abgelehnt. Für Mühsam bedeutete Staat lediglich (und das könnten Worte Landauers sein) ein „Ersatz der unmittelbaren Verbindung der Menschen untereinander durch die Überantwortung von Macht an Menschen zur Beherrschung von Menschen.“ [64,S.30] Zur Wiederherstellung und Wahrung der gesellschaftlichen Freiheit und individuellen Selbstbestimmung des Menschen müsse also der Staat abgeschafft werden, weil eine alleinige Veränderung der ökonomischen Grundlagen der bestehenden Gesellschaft das entscheidende Moment der Herrschaft nicht aufzuheben vermöge.

„Die Verneinung der Macht in der gesellschaftlichen Organisation ist das maßgebliche Wesensmerkmal der Anarchie, oder, um dieser verneinenden Erklärung die bejahende Form zu geben: der Anarchismus kämpft anstatt für irgendeine Form der Macht für die gesellschaftlich organisierte Selbstverfügung und Selbstentschließung der Menschen. Unter Macht ist jede Inanspruchnahme oder Einräumung von Hoheitsbefugnissen zu verstehen, durch die die Menschen in regierende und regierte Gruppen getrennt werden. Hierbei spielt die Regierungsform nicht die geringste Rolle. Monarchie, Demokratie, Diktatur stellen als Staatsarten nur verschiedene Möglichkeiten im Verfahren der zentralistischen Menschenbeherrschung dar. [...] Es liegt im Wesen der Macht, nicht nur ihre Erhaltung mit allen Mitteln zu verteidigen, sondern sich materiell und ideell immer stärker zu machen, ja ihre Ausdehnung und Kräftigung als einzigen Inhalt allen ihrer Handlungen zugrunde zu legen.“[64,S.30f]

Auch der von Landauer schon beschriebene innere Zusammenhang von Staatsmacht und kapitalistischer Wirtschaftsform wurde von Mühsam aufgegriffen.

„Die Staatsmacht braucht seine Armut genau so wie der Private, um durch sie Macht auszuüben. Die Macht des Staates ist aber gefährlicher als jede andere Macht, weil sie mit dem Anspruch auftritt, Ausdruck des allgemeinen Willens zu sein und die von ihr der Arbeit abgenommenen Reichtümer dem allgemeinen Nutzen zuzuführen. In Wahrheit dienen diese Reichtümer ausschließlich der Erhaltung des Staates selbst, das heißt der Macht der Obrigkeit, die die Ohnmacht der Regierten braucht.“[64,S.32]

Dem Zwangs- und Unterdrückungscharakter dieses Staatskapitalismus stellte Mühsam das Konzept einer befreiten Gesellschaft entgegen.

„In der Erkenntnis, daß Macht, gleichviel wer sie ausübt, gleichviel zu welchem vorgegebenen oder wirklichen Zweck sie begründet wurde, Ausbeutung in sich trägt, ferner daß Staat und Zentralisation, gleichviel, welche sozialen Ziele sie sich gesetzt haben, Einrichtungen der Macht sind und also Ausbeutung betreiben müssen, stellt sich der Anarchismus die Aufgabe, die Macht als Form des gesellschaftlichen Lebens, demnach jede Art Staat von Grund aus zu zerstören und statt dessen die föderative Gemeinschaft Gleichberechtigter aufzubauen. „,[64,S.32]

Diese Gemeinschaft Gleichberechtigter sollte getragen werden von dem Gefühl gemeinverbindlicher und gegenseitiger Verantwortung.

„Gemeinsame Verantwortlichkeit aller für alles, das ist der eigentliche Sinn des Kommunismus. Gemeinsame Verantwortlichkeit aller für alles bedeutet aber genau dasselbe wie Selbstverantwortlichkeit eines Jeden für das Ganze, und das ist der eigentliche Sinn des Anarchismus.“ [64,S.20]

In bezug auf die Frage nach der Wechselbeziehung von Gesellschaft und Individuum versuchte Mühsam gleich Landauer muss einzuschlagen, denn beide Auffassungen würden einen Gegensatz zwischen Gesellschaft und Mensch annehmen. So versuche der Marxismus die Lebensform des einzelnen Menschen den Nutzzwecken der Gesamtheit unterzuordnen, während umgekehrt der Individualismus den ungekürzten Lebensraum des Individuums zum Maß der gesellschaftlichen Daseinsform machen wolle.

„Der kommunistische Anarchismus lehnt die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Persönlichkeit ab. Er betrachtet die Gesellschaft als Summe von Einzelmenschen und die Persönlichkeit als unlösliches Glied der Gesellschaft.“ [64,S.20]

Diese Position scheint mit dem in der expressionistischen Ethik beobachteten individuellen Sozialwillen übereinzustimmen. An anderer Stelle wird die Frage nach der Bedeutung der selbstverantwortlichen Person bezüglich ihrer Einflußnahme auf das gesellschaftliche Geschehen gestellt.

„Die Unvereinbarkeit des Anarchismus und des Marxismus wurzelt in ihrer entgegengesetzten Stellung zum Menschen als Einzelwesen, mithin in ihrer seelisch-geistigen Haltung allgemein, aus der sich wiederum die Beziehung der beiden sozialistischen Lehren zur Kernfrage aller menschlichen Gemeinschaft ableitet: Welche Bedeutung wird der selbstverantwortlichen Persönlichkeit zur Beeinflussung des gesellschaftlichen Geschehens eingeräumt? Dies ist zugleich die Frage nach der individuellen Freiheit im organischen Getriebe, ist die Frage nach der Rolle des Geistes in der Mechanik des öffentlichen Lebens. „[70,S.80]

Mühsam beantwortete diese Frage dergestalt, daß es nicht primär die Ökonomie sei, die das gesellschaftliche Verhalten der Menschen bestimme, sondern daß es trotz aller Beeinflussung durchaus einen freien Willen innerhalb des Charakters gebe und damit unmittelbare Wirkkraft desselben auf das gesellschaftliche Sein, daß aber die Befriedigung der geistigen und materiellen Bedürfnisse des Einzelwillens auch nicht alleiniger Sinn einer Gesellschaft sei. Vielmehr gehe es darum, Gesellschaft und Mensch als einheitlichen

Organismus zu begreifen.<sup>76</sup> Und wieder könnten es Landauers Worte sein, wenn Mühsam schreibt:

„Diese Untrennbarkeit eines Ganzen von seinen Gliedern, dieses In-einander-Verstricktsein der Teile, deren jedes ein Organismus mit den Eigenschaften des Ganzen ist, dieses Miteinander- und Durcheinander- Bestehen des Einzelnen und des Gesamten ist das Merkmal des organischen Seins in der Welt und jeder Verbindung in der Natur. [...] so ist jede Gemeinschaft ein Organismus aus Organismen, ein Bund von Bündeln, eine zur Einheit gewordene Vielheit von Einheiten. Der kommunistische Anarchismus will diese natürliche Verbindung von Persönlichkeit und Gesellschaft mit Gleichberechtigung, gegenseitiger Unterstützung und Selbstverantwortlichkeit aller Einzelnen im Bewußtsein der Gesamtverbindlichkeit und gemeinsamen Verantwortung fürs Ganze wieder zur Lebensform auch der Menschheit werden lassen. [64,S.22]

Die Rolle des Individuums im geschichtlichen Prozeß wurde also von Mühsam sowie von Landauer anders als im Marxismus beurteilt. So war für sie die geschichtliche Entwicklung nicht allein erklärbar aus dem Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, sondern war ebenso ein Resultat der unmittelbaren Einwirkung menschlichen Bewußtseins auf den geschichtlichen Prozeß. Allerdings müsse der umfassenden Umgestaltung der ökonomischen Verhältnisse eine geistige Vorbereitung, die Erziehung der Massen zu ‚Persönlichkeiten‘ vorausgehen. Nur so könne der „Einsatz der Persönlichkeit“[64,S.67] wesentliche Bedingung geschichtlichen Fortschritts werden.

„Wo Massen in Bewegung sind, müssen es zur Masse vereinte Persönlichkeiten sein, sonst kann ihre Bewegung nicht zur Freiheit führen. *Die Kultur der Persönlichkeit* bedeutet nämlich nicht das Heranzüchten von Führern, sondern ist im Gegenteil der einzige Schutz gegen die Gefahr, von Führern mißleitet zu werden.“ [64.S.67]

Charakteristische Eigenschaften der hier postulierten Persönlichkeit seien die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung verlorengegangenen, aber dennoch der Natur des Menschen eigenen „Gefühle der Gerechtigkeit und der Freiheit“ [64,S.85]. „Soziales Bewußtsein“[64,S.17] und „Selbstverantwortlichkeit“ [64,S.18] als Grundlage für eine „Erneuerung der geistigen Beziehungen zwischen den Menschen“[64, S.12] ließen sich aber wieder erwerben. Hierin bestehe die vorrangige Aufgabe der Kunst, wie noch zu zeigen sein wird. Von diesem Gefühl für Freiheit und Gerechtigkeit ginge auch der revolutionäre Impuls zur gesellschaftlichen Veränderung aus, an deren Beginn die Empörung

---

<sup>76</sup> Vgl. [64,S.21]

über die ungerechten sozialpolitischen Verhältnisse stehe. Für Mühsam war das beleidigte Gerechtigkeitsempfinden des „sozial bewegten Menschen“ [64,S.85] von weit größerer Bedeutung als die Kenntnis von ökonomischen Entwicklungsgesetzen.<sup>77</sup>

Ein weiteres gemeinsames Thema zwischen Landauer und Mühsam ist ihre Kritik am Parlamentarismus und am Parteienwesen. So nahm die Kritik an der Sozialdemokratie eine bedeutende Stellung in den Werken beider Autoren ein. Auch Mühsam sah im Parlamentarismus „eine Absurdität, ein[en] Humbug, ein Prinzip der Ungerechtigkeit“ [65,S.152] In ihm werde eine Minderheit dem Willen der Mehrheit unterworfen, eine zentrale Stelle arbeite Gesetze aus, die für alle Bürger verbindlich seien, ohne daß auf die Differenziertheit ihrer „Bedürfnisse und Ansprüche“ [ebenda] eingegangen werde. Ihre politische Aktivität reduziere sich auf die Abgabe ihrer Stimmen bei den Wahlen.<sup>78</sup> Seine Kritik am Parteienwesen konzentrierte sich vor allem auf drei Punkte. So führe die zentralistische Organisationsform der politischen Parteien zu einer Parteidiktatur und zu übersteigerten bürokratischen Strukturen. Ferner hemme sie die Eigeninitiative der Arbeiter und ersetze ihr „Solidaritätsgefühl“ [67,Bd.2,S.162] durch „den Druck von oben“ [ebenda]. Außerdem stehe eine Partei durch den Erfolgsdruck bei den Wahlen immer in der Gefahr, potentiellen Wählern gegenüber Konzessionen zu machen. Die Preisgabe der revolutionären Grundsätze zeige das in der Geschichte der Sozialdemokratie. Mühsam verwarf das Prinzip der Zentralisation als eine Kopie der Organisationsform des kapitalistischen Staates.

„Föderalismus ist Organisation durch natürliche Ordnung; Zentralismus ist Ersatz der Ordnung durch Überordnung und Anordnung. Die föderalistische Organisation entspricht den Forderungen der Gerechtigkeit, der Gegenseitigkeit, der Gleichheit, der gemeinsamen Selbstverantwortung, der Gemeinschaft aus Einzelnen. Die zentralistische Organisation entspricht den Bedürfnissen der Macht, der Obrigkeit, der Ausbeutung, des Klassenzwiespalts, der Bevorzugten. Föderalismus ist Ausdruck der Gesellschaft; Zentralismus Ist Ausdruck des Staates.“[64,S.23]

Für Mühsam war es wichtig, daß bereits die Methoden der Gesellschaftsveränderung mit den Zielen des Anarchismus, d.h. mit absoluter Freiwilligkeit und Herrschaftslosigkeit in Einklang stehen. Wie bei Landauer

---

<sup>77</sup> Vgl. [64,S.85]

<sup>78</sup> Vgl. [72]

sollte also im Weg zur neuen Gesellschaft bereits das Ziel antizipiert sein. Grundlage seiner angestrebten Gesellschaft sollte das Grundprinzip der Gleichheit aller ihrer Mitglieder sein. Unter ihr verstand er gleiche freie Entfaltungsmöglichkeiten für jeden einzelnen und die sah er nur in einer sozialistischen Wirtschaftsordnung gewährleistet. Allerdings reduzierte er die Forderung nach Gleichheit nicht auf die materiellen Verhältnisse, in denen der jeweils einzelne lebt, sondern er bezog auch die seelisch-geistigen Beziehungen der Menschen untereinander mit ein.

„Sozialismus ist über die wirtschaftliche Begriffsdeutung hinaus ein sittlicher Zustand und ein geistiger Wert. Denn er bedeutet nicht nur vernünftige Regelung von Arbeit, Verteilung und Verbrauch und dadurch Sättigung und Befriedigung aller natürlichen Bedürfnisse des materiellen Lebens für alle; er bedeutet auch Erfüllung derjenigen sittlichen Forderung, deren Mißachtung die Menschen schwerer beleidigt und bei der Gewöhnung tiefer herabwürdigt als Hunger und jede andere leibliche Entbehrung: der Forderung der *Gleichberechtigung*. „[64.S.11]

Zweites Grundprinzip müsse die Freiheit sein, wobei Mühsam sie nicht im Sinne des Liberalismus definiert wissen wollte, demzufolge die Freiheit des einen in der des anderen ihre Grenze finde.<sup>79</sup> Vielmehr waren für ihn individuelle und gesellschaftliche Freiheit deckungsgleich bzw. würden sich wechselseitig bedingen. Durch die Gleichsetzung des Freiheitsbegriffs mit dem der Freiwilligkeit<sup>80</sup> gelangte Mühsam zu der Überzeugung, „daß niemand frei sein kann, ohne daß es alle wären.“[64,S.55]

„Freiheit ist indessen nichts, was gewährt werden kann. Freiheit wird genommen und gelebt. Auch ist Freiheit keine Summe von Freiheiten, sondern die alle Lebensumstände umfassende Einheit der von jeder Obrigkeit und jeder Autorität gelösten Ordnung der Dinge. [...] Die Freiheit der Anarchie ist die freie Verbündung freier Menschen zu einer freien Gesellschaft. Frei ist der Mensch, welcher freiwillig handelt, der alles, was er tut, aus der eigenen Einsicht der Notwendigkeit oder Wünschbarkeit seiner Tat verrichtet. Die Voraussetzung dafür, daß jeder Mensch nur in freiwilliger Entschlossenheit das Seinige tut, ist eine Gesellschaft, die keine Vorrechte durch Macht oder Eigentum kennt. [...] Daher haben die Individualisten unrecht, wenn sie den Satz aufstellen, jeder Mensch habe den Anspruch auf Freiheit, doch ende dieser Anspruch bei der Freiheit des Nebenmenschen. Wo das Recht auf Freiheit für den einzelnen irgendeine Schranke findet, besteht keine gesellschaftliche Freiheit. Wenn nämlich die Begriffe Freiheit und Freiwilligkeit völlig gleichgesetzt werden, kann die Freiheit des einen niemals durch die Freiheit des anderen beeinträchtigt werden. Andernfalls liefe ja die die Freiheit des Mitmenschen störende Handlung auf Inanspruchnahme eines Vorrechts hinaus, es bestände also der Zustand der Macht und der Unterordnung.“[64,S.54f]

---

<sup>79</sup> Vgl. [67,Bd.2,S.16Off]

<sup>80</sup> Mit dieser Gleichsetzung lehnt sich Mühsam an Kropotkins nicht vollendeter Schrift *Ethik* an. Vgl. [67,S.113]

Mühsams anarchistischer Freiheitsbegriff schloß Führung in den verschiedensten zwischenmenschlichen Belangen durch besonders helllichtige und kompetente Persönlichkeiten keinesfalls aus. Er verwahrte sich nur vor einer Verbindung dieser Führung mit Eigenschaften der Macht wie Befehlsgewalt und auf Dauer gesicherte Wirksamkeit“[64,S.55].

„Es gibt Wortführer, es gibt Rädelsführer, das sind Personen, denen gefolgt wird, weil sie am klarsten den Willen aller zum Ausdruck bringen oder am entschlossensten ans Werk des Handelns gehen. Führer ist, wer vormacht, nicht wer Gesetze gibt oder eine Gefolgschaft am Halfter hinter sich herzieht.“[64.S.55f]

Daß es im gesellschaftlichen Zusammenleben einer Organisation bedürfe, stellte Mühsam nie in Abrede, nur müsse sie eben aus freiheitlichen Prinzipien bestehen. Voraussetzung für die Realisierbarkeit dieser Prinzipien der Gleichheit, Gleichberechtigung und Freiheit seien veränderte soziale Beziehungen und die Gefühle der „Gegenseitigkeit“[64,S.17] und „Solidarität“[67,Bd.2,S.162] unter den Menschen. Das Modell einer herrschaftsfreien Organisationsform sah Mühsam im Rätssystem verwirklicht. In ihm solle nicht der Staat die Organisation des wirtschaftlichen Lebens übernehmen, vielmehr sollten alle Einrichtungen in Gemeineigentum überführt und von den Arbeitenden selbst verwaltet werden. In Übereinstimmung mit Landauer und dem ursprünglichen rätedemokratischen Konzept entsprechend, waren Räte für Mühsam Delegierte aus landwirtschaftlichen und industriellen Produktionsbetrieben, die mit bestimmten Aufgaben betraut direkt entsandt wurden und die unter ständiger Kontrolle der Arbeiter standen, deren Anweisungen für sie bindend waren. Die Räterepublik zeichnete sich für Mühsam durch ihren weitreichend föderalistischen und dezentralen Charakter aus. Sie sei organisch von unten nach oben aufgebaut und trage dem Prinzip der Selbstverwaltung am meisten Rechnung. So sollten die Angelegenheiten der Dörfer und Städte von den Betroffenen selbst geregelt werden, wobei die von ihnen bestimmten Orts-, Betriebs- und Ortsbezirksräte an die Weisungen der Einwohnerversammlung gebunden seien. Eine zentrale, die Stadt verwaltende Behörde gebe es nicht. Mühsam dachte an ein Netz von sich selbstverwaltenden Kommunen, das sich über das ganze Land erstrecken sollte, wobei die Verwaltung der größeren Bezirke durch eine Zusammenfassung der Ortsräte zu „Kreis-, Provinzial- und Landesrätekongressen“[62,S.55]



erfolge, die aber immer direkt an das Mandat der Arbeiter gebunden bleiben und jederzeit abrufbar und auswechselbar sein sollte. Ihm ging es primär um die direkte Kontrolle der Räte durch das Volk, die eine Aneignung von Machtpositionen durch Rätelegationen auf höherer Ebene verhindern sollte<sup>81</sup>

Mühsams anarchistische Ästhetik<sup>82</sup> steht in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner politischen Theorie. Wie gezeigt, bedeutete ihm Sozialismus weniger die Befreiung des Proletariats aus ihrer ökonomischen Verknechtung als vielmehr die Neugestaltung der geistigen und seelischen zwischenmenschlichen Beziehungen. Dazu bedürfe es einer Revolutionierung des menschlichen Bewußtseins, was für Mühsam vor allem ein emotionaler Prozeß war und worin er die wesentliche Aufgabe der Kunst sah. Danach wirke die Kunst im Gegensatz zur politischen Agitation, die sich vor allem um die Schulung von Gesinnung und um rationale Einsicht in gesellschaftliche Zusammenhänge bemühe, besonders im Gefühlsbereich. Die Dichtung, deren Akzent also nicht primär im intellektuellen Bereich liege, sollte durch die Hervorrufung der Gefühle der „seelischen Erschütterung“ [70, S.85], der „Zerknirschung“ und der „Empörung“ über die Ungerechtigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, aber auch durch die der „Begeisterung“ [70, S.85 und S.93] für eine befreite Gesellschaft die seelisch-geistigen Voraussetzungen zum revolutionären Handeln schaffen und bestärken. Mühsams Einsicht in die notwendige Akzentuierung der politisch vorrevolutionären, geistig aber eigentlich umwälzenden Phase der innerlichen Vorbereitung und geistigen Einstimmung stellt ein weiteres Verbindungsglied zwischen ihm und Landauer dar. Wohlgermerkt, der Dichtung wird nur die Möglichkeit zuerkannt, Gefühle und Bewußtsein im Sinne einer geistigen Vorbereitung hervorzurufen, revolutionär handeln müsse der Mensch selbst, die Umsetzung dieses Bewußtseins in Tat sei nicht mehr Sache der Kunst, sondern die des bewußtseinsmäßig befreiten, in expressionistischer Terminologie, des neuen und gewandelten Menschen. Mühsam distanzierte sich zwar vom literarischen Expressionismus als Stilphänomen, indem er revolutionäre oder revolutionierende Formen zugunsten eines wirklich revolutionären Inhalts, den

---

<sup>81</sup> Vgl. [64, S.77ff]

<sup>82</sup> Im Mittelpunkt der Äußerungen zu Mühsams Kunstauffassung steht sein Aufsatz *Kunst und Proletariat* [70]

man eben auch mit traditionellen Mitteln transportieren könne, ablehnte, doch läßt sich, wie gezeigt, sein anarchistischer Freiheitswille sehr gut in den antiautoritären Impuls des Expressionismus als Geistesbewegung integrieren. Seine Konzeption zielte auf Wirkung im sozialen Bewußtsein vor allem beim Proletariat, seinem Hauptadressaten, wobei er zu ihm jeden zählte, der sich mit dem Proletariat solidarisiert habe. Diese Wirkung könne aber nur mit Mitteln erreicht werden, die auch verstanden werden. In der Beziehung versprach sich Mühsam vom Theater am meisten, auch wenn der Schwerpunkt seines literarischen Schaffens eindeutig in der Lyrik liegt. Auf der Bühne komme die gesellschaftskritisch appellative Funktion der Kunst am deutlichsten, d.h. sinnlich wahrnehmbar zur Geltung. Abschließend sei noch auf Mühsams Nachruf *Der revolutionäre Mensch Gustav Landauer* [43] verwiesen, der zehn Jahre nach seinem Tode nochmals in aller Ehrerbietung und Bewunderung an ihn erinnerte.

### **3.3 IM LITERARISCH-DRAMATISCHEN BEREICH**

In Anbetracht der vorangeschrittenen Seitenzahl und dem vorgegebenen beschränkten Umfang dieser Arbeit, kann nur auf eine kleine exemplarische Auswahl von Dramen in diesem letzten Kapitel eingegangen werden. Doch sei hervorgehoben, daß die vom Verfasser sonst noch ins Auge gefaßten Texte thematisch keine Erweiterungen wären, sondern eher spezielle Akzentuierungen einzelner Themen darstellen, die ohnehin von den nun folgenden Dramen abgedeckt werden. So sei wenigstens Mühsams *Judas* (1920) genannt, in dem Landauer in der Gestalt des Prof. Seebald ein Denkmal gesetzt worden ist. Der tragische Ausgang dieses Textes (Prof. Seebald wird infolge einer Intrige vom Militär umgebracht) signalisiert die Enttäuschung und Resignation der Revolutionäre, die an die bewußtseinsbildende politische Aktivität eines Menschen wie Landauer oder Mühsam geglaubt haben und die sich nun mit der Sinnlosigkeit und Machtlosigkeit eines solchen Engagements zu diesem geschichtlichen Zeitpunkt abfinden müssen. Ähnlich skeptisch zeigt sich Tollers *Die Maschinenstürmer* (1922) . Sein Protagonist, Jimmy Cobbet, (auch er trägt Züge Landauers) scheitert letztlich an dem mangelnden inneren

Bewußtsein der Masse. Auch sei noch auf Rubiners Ideendrama *Die Gewaltlosen* (1919) hingewiesen, das seinem auch von Landauer beeinflussten sozialistischen Humanitätsdenken entsprang.<sup>83</sup>

### 3.3.1 ERNST TOLLER

Ähnlich wie Erich Mühsam war Ernst Toller fasziniert von der Einheit zu der sich Leben, Werk und Person Gustav Landauers verbunden hatte. Diese gelebte und bewußt geforderte Ganzheitlichkeit, seine charakterliche Festigkeit und seine Philosophie der kleinen Schritte, d.h. im Kleinen vorzubereiten, umzusetzen und unbeirrt vorzuleben, was, entgegen aller macht- und gesellschaftspolitischen Widerstände, im Großen wachsen soll, umgab Landauer beinahe mit der Aura eines „weltlichen Heiligen“ [87, S.53]. 1917, während seiner Heidelberger Zeit, nahm Toller mit Landauer Kontakt auf und versicherte ihm, wie entschieden ihn sein *Aufruf zum Sozialismus* berührt und bestimmt habe. Er warb um sein unbedingtes Vertrauen und wandte sich mit der Bitte um Mitarbeit am Sozialistischen Bund an ihn. Seine briefliche Selbstdarstellung aus diesem Jahr ihm gegenüber dokumentiert als erstes schriftliches Zeugnis seine geistige Orientierung an den Ideen Landauers recht anschaulich. So erklärte er sich mit einer subversiven, staatsfeindlichen, völkerversöhnenden, Grenzen aufhebenden und Vorurteile überwindenden Menschheitsgesinnung solidarisch und teilte die Auffassung, daß nur der ganze Mensch unter Einbeziehung aller seiner Fähigkeiten und Kräfte Aussicht auf eine erfolgreiche Umsetzung dieser antinationalistischen Ideale habe.<sup>84</sup> In bezug auf das >Wie< dieser Umsetzung, ihrer realen Konkretisierung zeigte er sich allerdings verunsichert und fragend. „Daß ich also weiß, welche Inhalte ich bekämpfe, daß ich auch zu wissen glaube, welche neuen Inhalte da sein müssen, weil sie *wirklich* da sind, daß ich aber noch keine Klarheit besitze,

---

<sup>83</sup> Vgl. [86, S.140-157]

<sup>84</sup> In Anlehnung an Georg Simmel, der mit seiner Kantkritik auch G.Landauer beeinflusst haben dürfte, verehrte Toller die in der Gestalt Landauers sichtbar gewordene Einheit von Person und Idee. Sie sei Ausdruck des „individuellen Gesetzes“, d.h. wie Simmel es definierte, „das jeweilige

welche äußeren Bindungen, welche *detaillierten* Formen diese neuen Inhalte haben müssen.“[105,S.36] Es sei aber auch darauf hingewiesen, daß sich Toller nach der Veröffentlichung der *Leitsätze für einen kulturpolitischen Bund der Jugend in Deutschland* [108], die stark die Handschrift Landauers tragen, nicht mehr eingehender mit Landauers Umsetzungsversuchen, d.h. mit seinen Siedlungsplänen, der intendierten Tauschwirtschaft etc. befaßt hatte. Die kaum zu überschätzende Bedeutung, die Landauers Gedankengut auf Tollers literarisches Schaffen, aber nicht zuletzt auch auf sein politisches Wirken gehabt hat<sup>85</sup>, erklärt sich aus Landauers thematischem Schwerpunkt: die Überwindung von Anonymität und Einsamkeit durch Wiederherstellen des „heruntergekommenen menschenverbindenden Geistes“[40,S.139]. Nach Ansicht des Verfassers beurteilte Walter Sokel in seinem Aufsatz *Ernst Toller* das seinem ganzen literarischen Schaffen zugrundeliegende thematische Anliegen Tollers zutreffend, als er schrieb:

„Tollers wichtigste Dramen sind die Bruchstücke einer großen Konfession. Der Inhalt dieser Konfession ist die Abwandlung eines einzigen Themas: der Isolation des Ichs vom Wir und vom Du und das Ringen des Ichs um die Bindung an das Wir und das Du.“[103,S.299]

Diese thematische Akzentuierung, die in seinen Schriften auch stark autobiographische Züge aufweist, geht zweifellos auf Erfahrungen zurück, die er aufgrund seiner jüdischen Abstammung schon als Kind machen mußte. Aber auch sein Integrationsversuch, an jenem großen kollektiven Erlebnis der Nation bei Kriegsausbruch zu partizipieren, das sich für ihn in kürze als so unbeschreiblich grausame Täuschung erwies, dürfte die Frage nach der Befreiung aus der tief empfundenen Isolation verschärft haben. Landauer vermochte nun Toller eine Art ‚Philosophie der Einsamkeit‘ zu vermitteln, die

---

Sollen ist eine Funktion des totalen Lebens der individuellen Persönlichkeit.“ [102,S.204]

<sup>85</sup> Nach Tollers eigenem Dafürhalten sollte sein literarisches Werk immer in Verbindung mit seinen politischen Intentionen, Hoffnungen und seinem realpolitischen Handeln gesehen werden. Für ihn waren politische Interessen oder Aktivitäten literarischen Ambitionen immer vorgeordnet. Bezeichnenderweise entstanden die Dramen *Masse Mensch* und *Maschinenstürmer* in einer Zeit, in der ihm direktes politisches Wirken unmöglich war, nämlich während seiner vierjährigen Festungshaft.

der eigenen Isolation nicht nur einen gewissen Sinn zu verleihen schien, sondern sie geradezu als Vorzug und Notwendigkeit erscheinen ließ.

„Der Geist zieht sich in einzelne zurück. Einzelne, innerlich Mächtige waren es, Repräsentanten des Volkes, die ihn dem Volke geboren hatten; jetzt liebt er in einzelnen, Genialen, die sich in all ihrer Mächtigkeit verzehren, die ohne Volk sind: vereinsamte Denker, Dichter und Künstler, die haltlos, wie enturzelt, fast wie in der Luft stehen. Wie aus einem Traum aus urlang vergangener Zeit heraus ergreift es sie manchmal: und dann werfen sie mit königlicher Gebärde des Unwillens die Leier hinter sich und greifen zur Posaune, reden aus dem Geiste heraus zum Volke und vom kommenden Volke. All ihre Konzentration, all ihre Form, die in ihnen mit gewaltiger Schmerzlichkeit lebendig ist und oft viel stärker und umfänglicher ist, als ihr Körper und ihre Seele ertragen kann, die unzähligen Gestalten, und die Farbigkeit und das Gewimmel und Gedränge des Rhythmus und der Harmonie: all das - hört es, ihr Künstler! - ist ertötetes Volk, ist lebendiges Volk, das in ihnen sich gesammelt hat, das in ihnen begraben ist und aus ihnen wieder auferstehen wird.“[40,S,62]

Friedrich, Tollers Protagonist in seinem Erstlingsdrama *Die Wandlung* (1917-19), verkörpert so einen zur Verkündigung berufenen Menschen. Sein sich in Stationen vollziehender Heils- und Passionsweg zu einer solchen Befähigung ist vergleichbar mit der in *Skepsis und Mystik* angedeuteten Rückkehr zu sich selbst. Hiernach erfolge nach einer Phase allmählicher und sehr schmerzhafter Befreiung aus dem „Bann“[53,S.2] der Illusionen, im Moment der tiefsten Aussichtslosigkeit ein schlagartiges Erwachen, das dem Individuum seine wirkliche Stellung und Bedeutung in der Welt vor Augen führe. An einem solchen absoluten Tiefpunkt, an dem „nichts mehr feststeht und kein Grund mehr ist“[53,S.3], werde der >neue Mensch< ansetzen („da gerade werden wir unsere Pfähle einrammen“[53,S.3]), befreit vom täuschenden Mantel einer „geglauten Idee“ oder eines „heiligen Ziels“ [53,S.2].<sup>86</sup> So erhofft sich Friedrich in seiner qualvollen Vereinsamung und Zerrissenheit zwischen dem Judentum seiner Mutter, dem er schon lang entwachsen war und dem Christentum der anderen, die ihn als Juden ausschlossen, den sehnsüchtig herbeigerufenen Anschluß an eine überkonfessionelle Volksgemeinschaft. Sein Kriegseifer und kämpferisches Engagement sind ausgesprochen groß und von der Hoffnung getragen, sich durch Heldentaten dieser Gemeinschaft würdig zu erweisen. Doch erreicht er seinen existentiellen Tiefpunkt genau in dem Moment, in dem er kurz vor der Erfüllung seiner auf die Nation beschränkten Gemeinschaftssehnsucht stand. Die Kriegereignisse machen ihm klar, daß sein Wunsch nach Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft, also der Inbegriff

---

<sup>86</sup> Vgl. das Landauer—Zitat „Ich verzichte ....“, auf S.19 dieser Arbeit.

seiner Erlösung, auf Mord und Verstümmelung von Mitmenschen beruht.<sup>87</sup> Die Unmenschlichkeit seines Nationalismus wird ihm schlagartig klar und er begreift, daß die Idee der Gemeinschaft zu Ende gedacht, immer die ganze Menschheit umfassen muß und von daher nicht durch den Krieg, sondern nur durch eine Revolution gegen den Krieg erreicht werden kann. Damit verändert sich aber die Auffassung von Gemeinschaft entschieden. War sie vorher überlieferte Wirklichkeit in Form der Nation, so erweist sie sich jetzt als allererst zu schaffende Realität, als Utopie. Friedrich kann seine Erlösung nur durch die der ganzen Welt erwirken, folglich muß er die Revolution gegen den Krieg herbeiführen. Auf den Umstand, daß sich die Bekehrung der Menschheit zur utopischen Gemeinschaft gewissermaßen als automatische Folge der Rhetorik des Helden vollzieht, demnach also als relativ unproblematisch angesehen wird, soll im Zusammenhang mit Tollers Anlehnung an die sprachkritische Tradition eingegangen werden. Zunächst sei einmal festgehalten, daß Tollers *Wandlung* seinen Glauben an das Gute im Menschen und an dessen Erziehbarkeit zum Ausdruck bringt. Diesen Glauben teilte Toller mit Landauer leidenschaftlich, auch wenn ihm erst mit dem Scheitern der Räterepublik die Größe der Aufgabe bewußt geworden sein mag. In seiner Auffassung von Rolle und Funktion des Dichters bei der Bewußtseinsbildung orientierte er sich ebenfalls stark an Landauer. So heißt es in der der *Wandlung* vorangestellten *Aufrüttelung*: „Den Weg!/Den Weg!-/Du Dichter weise.“ [106,Bd.2,S.9]. Daß diese hier postulierte Führereigenschaft des Dichters aber nicht im elitären Sinne eines K. Hillers zu verstehen ist, zeigt sich im Drama selbst: „Wer zu den Menschen gehen will,/Muß erst in sich den Menschen finden.“ [ebenda S.40] Er findet damit etwas allen Menschen Eigentümliches, das ihn nicht über die anderen erhebt. Er mag zwar über die Fähigkeit verfügen, dieses Menschentum aufzudecken und in dem anderen zu erwecken, doch an innerer individueller Reifung vermag er ihnen nichts abzunehmen. So schrieb Toller in einem Brief an Landauer:

---

<sup>87</sup> Das vielgeschmähte >Abstrakte< des expressionistischen Humanitarismus, seines >Bruder-Mensch-Kults< wurzelt nicht zuletzt in ganz konkreten Erlebnissen dieser Kriegsgeneration. „In dieser Stunde weiß ich, daß ich blind war, weil ich mich geblendet hatte, in dieser Stunde weiß ich endlich, daß alle diese Toten, Franzosen und Deutsche, Brüder waren, und daß ich ihr Bruder bin.“ [107,Bd.4,S.70J

“Ich will nicht, daß jemand *auch* unsere Erkenntnis annehmen kann und darum zu uns kommt. Zu einer Erkenntnis, wie ich sie verstehe, muß man durch Not. Leiden an seiner Fülle, gekommen sein, muß geglaubt haben, mentwurzeit. zu sein, muß mit dem Leben gespielt und mit dem Tod getanzt, muß am Intellekt gelitten und ihn durch den Geist überwunden - muß *mit dem Menschen gerungen* haben.”[105.S.35]

Es gibt also eine enge Beziehung und sogar Abhängigkeit zwischen Dichter und Volk, wie Landauer in seiner *Ansprache an die Dichter* [38] feststellte:

“Es tut not, daß Volk und Dichter zusammenkommen, tut auch dem Dichter not; wähne er nicht, In ihm steige der Geist göttlich zum Volke herab als Helfer und Retter; beide zusammen müssen einander helfen. [...] Nur so können das Volk und der Dichter sich und einander helfen und retten, daß der Dichter Volk, daß das Volk Dichter wird.“[38,S.112]

Der Dichter sei ganz normaler Bestandteil des Volkes solange er sich nicht in geistig kreativer Erhebung von ihm unterscheide (und das seien seine jeweils nur kurzen schöpferischen Phasen). Er verlasse seine „Isolierzelle zur Erholung in die Wirklichkeit, in die Welt der Zwecke“[38, S.113], seine „Erholung heiße Arbeit“[38,S.112] und Teilhabe an der Gemeinschaft. Je mehr der Dichter sich mit dem identifiziere, was er tue, „je mehr Spiel, Laune, Raptus und die notwendige Kehrseite: zeitweise Leere, Odigkeit, Wartenmüssen sein Teil ist, umso mehr hüte er sich vor der Einbildung, er der Dichtermann komme zu der Menge als Führer.“[38,S.113] Vielmehr erhebe er sich kurzzeitig als Gleicher unter Gleichen und stehe „als Dichter und Prophet unter seinem Volke [...] sei es, daß die Begeisterung ihn hinreißt oder daß grimmige Satire ihr Recht übt, daß ihm das Wort der Entscheidung [sic!] über die Lippen tritt.“ [38,5.114] Der Dichter, „der ewige Empörer“[38,S.115], verkörpere den stets hinterfragenden und in Frage stellenden revolutionären Geist, als solcher werde er vom Volk gebraucht, wie er seinerseits auf seine „Bereitschaft zur Erschütterung“ [38,5.115] angewiesen sei. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt sei die Revolutionierung des Bewußtseins der Massen noch nicht genügend vorangetrieben, so daß es noch an revolutionärem „Gesamtgeist“ fehle, „der Dichter, der Einzelne, der Religiöse könnte ihn in sich tragen, über die anderen ergießen und das in jedem Verborgene, das Menschentum erwecken.“ [38,S.114] Genau mit diesem Anliegen, der Rückbesinnung des Menschen auf das, was er seinem Wesen nach ist, versucht Friedrich als einer jener „einzelnen, in die sich der Geist zurückgezogen hat“ und in dem „die Vorform des Volkes“ [40,S.179] lebt, der,

weil er vom Volke kommt, auch um das Volk weiß, auf das Bewußtsein der Menschen einzuwirken. In deutlichem Gegensatz zu dem Revolutionsaufruf des Kommis des Tages im 11. Bild des Dramas wendet sich Friedrich nicht an die Masse (d.h. in Landauers Wortschatz, an „die atomisierten Vielen, denen nur die Geistlosigkeit geblieben ist und die Ode und das Elend“ [40,S.63]), sondern in der Erkenntnis, daß „der Mikrokosmos der Makrokosmos, das Individuum das Volk“ [40,S.153] sei, an jeden einzelnen seiner Zuhörer. Er löst also ganz bewußt die Masse in Individuen auf.

“FRIEDRICH: Ihr Brüder und Schwestern: Keinen von euch kenne ich und doch weiß ich um euch alle./Du Kind [...]/ Ich kenne dich, Frau, [...]/ Ich weiß auch um dich Mann [...]/ Ich weiß um dich, du Mädchen, [...]/ Ich weiß um euch Junge Menschen [...]/ Um dich, du Reicher, [...]/ Ich kenne dich Frau [...]/ Und du Soldat, [...]/ Und so seid ihr alle verzerrte Bilder des wirklichen Menschen!/Ihr Eingemauerte, ihr Verschüttete, ihr Gekoppelte und Atemkeuchende, Ihr Lustlose und Verbitterte/Denn ihr habt den Geist vergraben [...]/ Ihr seid alle keine Menschen mehr, seid Zerrbilder euer selbst./Und ihr könntet doch Menschen sein, wenn ihr den Glauben an euch und den Menschen hättet, wenn ihr Erfüllte wäret im Geist. -“[106,S.58ff]

Unter dem Aspekt der Rückbesinnung des Menschen auf sein eigentliches Wesen als Gemeinschaftswesen und der damit verbundenen Überwindung der Isolation läßt sich Tollers *Wandlung* und insbesondere das 13. Bild als direkte Umsetzung Landauerscher Gedanken in dramatische Form auffassen. Sogar sprachlich macht sich das bis in einzelne Formulierungen hinein bemerkbar, so z.B. in der Wendung: „Wenn ihr Erfüllte wäret im Geist.“[ebenda]. Auch läßt sich folgender Dialog mit dem Zitat aus *Skepsis und Mystik* auf Seite 19 dieser Arbeit vergleichen:

“FRIEDRICH: Ich bleibe hier und werde doch meinen Weg weiter wandern. Durch verpestete Straßen und über Mohnfelder, auf sonnigen, schneeigen Gipfeln und durch Wüsten, wissend, daß Ich nicht Entwurzelter bin, wissend, daß ich wurzle in mir. SCHWESTER: So muß man sich töten und gebären, um seine Wurzeln zu finden. FRIEDRICH: Dieses Wissen ist nur ein Anfang. SCHWESTER: Und wohin weist es? FRIEDRICH: Zum Menschen! SCHWESTER: Und weiter!/ FRIEDRICH: Weiter ...? Ich sorg mich nicht drum. Mir ist’s, als wäre ich in einem unendlichen Meer verwurzelt. Es ist so schön, zu wissen, daß man Wurzeln hat und sich doch treiben lassen kann.“[106,S.57]

Wie Walter Sokel in seinem Aufsatz über Toller herausgearbeitet hat, fehlt der *Wandlung* aus folgenden Gründen das tragische Moment: Friedrich, der sich selbst als Repräsentant der Menschheit sehe und erst in zweiter Linie, wenn überhaupt, als einzelner, könne als solcher keine Tragödie erleiden. Damit fehle die Vorbedingung eines jeden tragischen Dramas, nämlich der Konflikt und die



der *Wandlung* zugrundeliegende Struktur reduziere sich auf die Darstellung eines sich in Stationen vollziehenden Heils- und Passionswegs eines Erlösers. Nicht das griechische Drama, sondern das christliche Mysterienspiel mit seiner beispielgebenden Bilderserie liege der *Wandlung* als Urbild zugrunde. An Stelle des Konflikts trete das Suchen mit seinem vorherbestimmten Finden. Rhetorik ersetze Handlung und sauge sie förmlich auf. „Nicht die von ihrem Schicksal oder Charakter herkommende Motivierung läßt die Personen des Stücks sprechen, sondern der didaktische Wunsch des Autors, eine Ideologie zu illustrieren und rhetorisch zu verkünden.“[103, S.302] Dieser von W.Sokel aufgedeckte Zusammenhang in Tollers Verkündigungs-drama läßt sich möglicherweise nach Einschätzung des Verfassers in Beziehung setzen zu der in *Skepsis und Mystik* thematisierten Sprachkrise. So fällt die Verwendung einer vorwiegend aus dem Bereich der Religion entnommenen und freilich stark säkularisierten Sprache in diesem Drama auf. Darüber hinaus wird aber auch Tollers Versuch deutlich, die verwendeten Begriffe auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückzuführen, ganz bewußt in Opposition zu einer institutionalisierten Kirchenreligion, die den Bedeutungsfächer dieser Wörter durch ihr Arrangement mit der autoritären Staatsgewalt in ihrem Interesse verzerrt und mißbraucht hatte.<sup>88</sup> Enthält die *Wandlung* auch keine unmittelbare Reflexion über Wesen und Funktion der Sprache, so zeichnet sich doch z.B. in der satirisch überzogenen Gestalt des Kommis des Tages, die eine Verkörperung jener „Revolutionswanzen“ [105,S.35] ist, von den Toller in seinem Brief an Landauer schrieb, vor allem im 11.Bild eine gewisse Phraseologiekritik ab.

“KOMMIS: Ich wußte es. Also was bleibt uns? Den gesunden Menschenverstand repräsentiert durch die Masse auf den Thron setzen. So erhaltet ihr Brot und Wohlhabenheit und Arbeit und Rechte. Was müssen wir? Die Dummheit vom Thron stoßen und darum predige ich euch: Zertrümmert die Paläste! O, Ich sehe euch, alle aufgespeicherten Kräfte frei, grandiose Bilder des Kampfes. Männer die Fahne der Freiheit schwingen! Frauen euch umfassen in heißer Umarmung! Massen wogen! Schüsse fallen! Verse und Pamphlete will ich euch dazu schreiben, die blutige Taten sind. Meine Zeitschriften

---

<sup>88</sup> Die Verwendung christlicher Motive und Symbole ist nicht nur für *Die Wandlung*, sondern auch für das übrige Werk Tollers charakteristisch. Mit ihr einher geht die Verwendung der Gestalt Christi als Symbolfigur der leidenden und verfolgten Kämpfer für eine sozialistische Gemeinschaft. Sie hat also auch Stilisierungsfunktion, so z.B. in seiner Selbstdarstellung in *Eine Jugend in Deutschland* oder in der Darstellung anderer Märtyrer des Sozialismus, wie beispielsweise die Ermordung Gustav Landauers als Steinigung.

sollen euch begleiten mit schmetternden Trompetenklingen! Blut fließt! Blut der Freiheit! Ich sage: *Marschieret, marschieret!* [...] FRIEDRICH: Euren tiefen Widerwillen gegen die Schänder am Göttlichen, ich verstehe Ihn. Aber ich warne euch vor den Worten des Mannes, der euch zurief: Marschieret! Warne euch vor den Halbwahrheiten, die In seinen Worten gleißen. Er wollte euch die Mittler und die Philosophen erklären und erklärte doch nur diese, die hier sprachen. Diese aber waren Drehorgelspieler, die ihren Beruf wie Zuhälter verkauften. Kennt ihr ihn? Gestern, da schrie er: Absonderung vom Volk! Heute ruft er: Das Volk ist Gott! Und morgen wird er verkünden: Gott Ist eine Maschine. Darum ist das Volk eine Maschine. Er wird sich trotzdem freuen an den schwingenden Hebeln, wirbelnden Rädern, hämmernden Kolben. Volk aber ist für ihn Masse. Denn er weiß nichts vom Volk. Glaubt ihm nicht, denn Ihm fehlt der Glaube an sich, an den Menschen. Ich aber will, daß ihr den Glauben an den Menschen habt, ehe ihr marschieret. Ich aber will, daß Ihr Not leidet, so Ihr ihn nicht besitzt.“[106,S.49f]

Wird auch die Sprache als solche in der *Wandlung* nicht in Frage gestellt, so werden doch immerhin gewisse ihr eigene Erscheinungsformen hinterfragt. Toller wies seiner Sprache durch ihren beseelten und geistvollen Gehalt eine beinahe chiliastische Aufgabe zu und insofern ist die *Wandlung* vielleicht ein nicht ganz gelungener Versuch, Landauers Forderung nach einer neuen Sprache gerecht zu werden. Tollers Bestreben, die alten Sprachmuster mit neuen beseelten, auch vor der Vernunft liegenden Gehalt zu füllen und sein Glaube, daß diese Sprache auch ihren Gegenstand, von dem sie spricht, trifft, entsprechen nicht ganz Landauers Vorstellungen eines spielerischen Umgangs mit Sprache, der von dem Bewußtsein ihrer Begrenztheit getragen wird. Toller schien sich in der *Wandlung* der Gefahr, daß sich die von ihm sprachlich gestalteten Stoffe möglicherweise nur als Proklamationen erweisen könnten, nicht bewußt gewesen zu sein.

Ganz anders nun in Tollers zweitem Drama *Masse Mensch*, das im Oktober 1919 in nur zweieinhalb Tagen entstand und das sich in vielerlei Hinsicht von der *Wandlung* unterscheidet. Zunächst sei darauf hingewiesen, daß man *Masse Mensch* durchaus vor dem Hintergrund der Erfahrungen Tollers als Politiker in der Räterepublik lesen und die stark typisierten Gestalten als Verkörperungen bzw. Vertreter von Ideen auffassen kann, mit denen sich Toller zu dieser Zeit tatsächlich auseinandersetzen mußte. *Masse Mensch* ist im Gegensatz zur *Wandlung* nicht mehr nur die bloße Verkündung einer revolutionären Gesinnung und ein Appell zur Umstürzung der gesellschaftspolitischen Verhältnisse, sondern ist Tollers aufrichtiger Versuch einer grundsätzlichen Überprüfung der revolutionären Hoffnungen und Grundsätze nach der gescheiterten Revolution. Er entfaltete die Revolutionsproblematik, indem er die Frage nach der Funktion und Legitimation von Gewalt bei gesellschaftspolitischen Umwälzungen mit der nach Freiheit und

Notwendigkeit und dem Verhältnis von Einzelem und Kollektiv verknüpfte. Herrscht in der *Wandlung* noch der Glaube an die Allmacht einer überredenden Rhetorik vor, so liegt, nach Walter Sokel, dem Drama *Masse Mensch* der Konflikt zweier widerstreitenden Ideale zugrunde. Dieser Konflikt kann als eine Umsetzung des historisch realen Zusammenpralls zweier unvereinbarer Weltanschauungen und revolutionärer Konzeptionen in dramatische Form angesehen werden. So stehen sich das Ideal des Namenlosen in Form der retributiven und gewalttätigen kommunistischen Revolution und das der Frau in Form der Menschheit als Gemeinschaft absoluter Gewaltlosigkeit gegenüber. Beide Repräsentanten dieser unvermittelbar gegensätzlichen Ideale agieren aus vergleichbaren Beweggründen, nämlich gegen den imperialistischen Krieg, gegen die durch das kapitalistische Wirtschaftssystem bedingte Ausbeutung des Menschen und gegen Armut und Not. Auf der Ebene der Zwecke herrscht also Übereinstimmung, in bezug auf die Beurteilung der Zweck-Mittel-Relation allerdings besteht ein unversöhnlicher Gegensatz. Die Unüberbrückbarkeit dieses Gegensatzes liegt in der für die Frau unauflösbaren Verknüpfung des politischen Konflikts mit dem des seelischen. Für sie besteht ein enger Zusammenhang zwischen äußerem politischen Handeln und innerer seelischer Schuldproblematik als mögliche Folge aus ihm. Diesem autobiographisch motivierten thematischen Schwerpunkt der politischen Verantwortung und des Schuldigwerdens aus bestem revolutionärem Wollen heraus, liegt Landauers Überzeugung zugrunde, daß die Menschengeschichte nicht aus anonymen kollektiven Vorgängen oder objektiven historischen Prozessen bestehe, sondern von Menschen getragen, gegebenenfalls eben auch verschuldet werde.<sup>89</sup> Tollers hoffnungsvoller Glaube an einen neuen, ganzheitlichen Menschen wurde durch seine politischen Erfahrungen seit der Räterepublik stark erschüttert. So mußte er selbst erleben, wie schwer es war, den immer wieder auftretenden Gegensatz zwischen den Bestrebungen des ethischen und den des politischen Menschen zu überbrücken.

“Der ethische Mensch: Ausschließlich Erfüller seines Inneren Gesetzes. Der politische Mensch: Kämpfer für soziale Formen, die den anderen Voraussetzung zu höherer Lebenshaltung sein können. Kämpfer, auch wenn er gegen sein inneres Gesetz verstößt.“[109,S.199]

---

<sup>89</sup> Vgl. **S.46 dieser Arbeit** oder auch [40,S.94]

In Anlehnung an Landauers Vorstellung von einer ‚sanften‘ Revolution kämpfte Toller eher als ethischer Mensch. So versuchte er stets seiner Idee von Menschlichkeit treu zu bleiben. Noch nach dreijähriger Haft schrieb er im Februar 1922 in einem Brief: „Ich habe für eine Idee gekämpft, in der Überzeugung, daß diese Idee von mir jedes Opfer, ausgenommen das Opfer meines Gewissens und meines Intellekts verlangen kann.“[109,S.215] Aus vielen Äußerungen Tollers wird jedoch deutlich, daß ihm das Gefühl von Schuld, die er als Politiker auf sich genommen zu haben meinte, nicht erspart blieb.

“Muß der Handelnde schuldig werden, immer und immer? Oder wenn er nicht schuldig werden will, untergehen?“ [109,S.175]

Wohl durch die immer wieder bestätigte Unmöglichkeit der Vermittlung der gegensätzlich akzentuierten Interessen des ethischen und des politischen Menschen begründet, träumte Toller von einer politikbefreiten Gesellschaft:

“Träumen wir nicht von einer Gemeinschaft, die sich nicht mehr in den minderwertigen Kämpfen der Politik zerreibt, ja, die vom Berufspolitiker als gesellschaftlichen Typus befreit ist? Von einer Gemeinschaft, die ohne Hunger und ohne Angst, dem edlen Glück, dem edlen Leid lebt?“ [109,5.2231]

Allerdings träumte Toller nicht in einer weltfremden, von der Wirklichkeit enthobenen Art und Weise, wie ihm gelegentlich unterstellt wurde und wie sein tagespolitisches Engagement vor allem in seinen letzten Lebensjahren eindeutig beweist, sondern eher in der Überzeugung, daß diese Unmöglichkeit eine historisch bedingte sei, die durch das gewandelte Bewußtsein der Menschen überwunden werden könne. In diesem Festhalten, vielleicht auch verzweifelten Festhalten, an dieser Überzeugung trotz gegenteiliger Erfahrungen läßt sich die Stärke des Einflusses von Landauer auf Toller in etwa ermessen. Zweifellos bezog Toller viel Kraft und Inspiration aus einem Sozialismusverständnis, das als Gefühl und Vernunft vereinendes ‚individuelles Gesetz‘ es dem Individuum ermöglichte, ohne Glauben und Hoffnung, „in die Bergwerkschächte“ des eigenen Inneren zu steigen, um die im Individuum vorhandenen „paläontologischen Schätze des Universums“[53,S.7] zu bergen, wie es in *Skepsis und Mystik* heißt. Doch nagten an Toller, der sich nicht als eine jener Garibaldinaturen erlebte, wie sie Landauer zur Realisierung seiner

sozialistischen Gesellschaft imaginierte, in bezug auf die eigene Kraft immer wieder Selbstzweifel. In einem Brief an Tessa vom 16.3.1924 formulierte er die Notwendigkeit eines immerwährenden Kampfes um das fast Unmögliche:

“Ich habe die folgenlosen Reden hassen gelernt. Gewiß, Unzählige haben sich einen rechten Götzen gemacht, weil sie zu schwach sind, ohne Götzenbilder zu leben./Ohne Götzenbilder leben können, das ist eine der entscheidenden Fragen. Götzenbilder sind sogar die Fiktionen, die als >lebensnotwendig< gelten./Fromm sein wie der, der an Götzenbilder glaubt -und doch kein Götzenbild nötig haben. Keines. Dennoch wollen. Dennoch handeln. Wer es kann, der Ist frei.“[107,Bd.5,S.184f]

In Tollers *Masse Mensch*, das die einzelnen Entwicklungsschritte der revolutionären Bewegung von 1918/19 nachzeichnet, aber auch die politischen Differenzen der zwei konkurrierenden revolutionären Lager und die Unfähigkeit der unaufgeklärten und entschlußlosen Masse, eine Revolution durchzuführen reflektiert, kommen in der Gestalt der Frau, die die politische Position des libertären Sozialismus mit all seinen inneren Schwierigkeiten und Widersprüchen verkörpert, einige Landauer spezifische Ideen und Auffassungen zur Geltung. So ist als erstes ihre Überzeugung zu nennen, daß am Ende eines revolutionären Geschehens nur soviel an Menschlichkeit übrigbleibt, wie in ihm von Anfang an realisiert wurde.<sup>90</sup>

“DIE FRAU: [...] kein Mensch darf Menschen töten./Um einer Sache willen. /Unheilig jede Sache, dies verlangt./Wer Menschenblut um seinetwillen fordert,/Ist Moloch:/Gott war Moloch./Staat war Moloch ./Masse war Moloch.“ [107,Bd.2.S.110]

In dieser Reihung der Begriffe >Gott<, >Staat< und >Masse< klingt auch die in *Skepsis und Mystik* thematisierte Kritik an der Unterdrückungsgewalt der für absolut genommenen Begriffe an, an die unkritisch geglaubt wird. Wurde einst für Gott und Vaterland gekämpft, so besteht nun die Gefahr, die Masse zu mystifizieren und in ihrem Namen, für eine gerechte Sache, Blut zu vergießen.

“DER NAMENLOSE: Sie kämpften für den Unterdrücker Staat,/Wir kämpfen für die Menschheit. DIE FRAU: Ihr mordet für die Menschheit./Wie sie Verblendete für ihren Staat gemordet./Und einige glaubten gar/Durch Ihren Staat, ihr Vaterland,/Die Erde zu erlösen./Ich sehe keinen Unterscheidung:/Die einen morden für ein Land,/Die andern für die Länder alle./Die einen morden für tausend Menschen./Die andern für Millionen./Wer für den Staat gemordet./Nennt ihr Henker./Wer für die

---

<sup>90</sup> Vgl. Landauer: “Nur die Gegenwart ist wirklich, und was die Menschen nicht jetzt tun, nicht sofort zu tun beginnen, das tun sie in alle Ewigkeit nicht.“[40,S.185]

Menschheit mordet./Den bekränzt ihr, nennt ihn gütig./Sittlich. edel, groß./Ja, sprecht von guter, heiliger Gewalt.“[107.Bd.2.S.108f]

Zweitens lehnt die Protagonistin, gleich Landauer, beide Wirtschafts- und Herrschaftsformen, die kapitalistische sowie die kommunistische, als den Zwang institutionalisierende Staatsideologien ab. Beide würden sie die Anwendung von Gewalt für sich in Anspruch nehmen und das Recht auf Individualität mißachten. So führt das 2.Bild des Dramas eindrucksvoll die Notwendigkeit der Erneuerung der Gesellschaft und damit die unausgesprochene Forderung nach der Beendigung der kapitalistischen vor Augen. Bankiers und Makler handeln mit Kriegsaktien, wobei der Krieg die Kurse diktiert. Ganze Völker sind der “Mechanik höhnischer Systeme“ [ebenda,S.80] ausgeliefert und der Staat duldet diese Systeme und partizipiert sogar noch an ihnen. Die ganze Szene wird gegen Ende des Bildes noch durch einen Tanz der Bankiers um das Börsenpult zur Musik klappernder Goldstücke grotesk auf die Spitze getrieben, die ihr neues lukratives Geschäft, ein Bordell an der Front, feiern. Die Frau, selbst eine bürgerliche, klagt das Gesellschaftssystem an, in dem der Mensch als solcher keine Rolle mehr spielt und macht den Staat für das Elend der Proletarier verantwortlich. Sie ruft, unter bewußtem Verlust ihres Eheglücks (ihr Mann ist Regierungsbeamter), die Arbeiter der Rüstungsindustrie zum Streik auf. Doch in dem Moment, in dem die Masse allzu schnell bereit ist, ihrem Aufruf zu folgen, erscheint der Namenlose mit seinem Appell zu Krieg und Revolution, zum kommunistischen Befreiungskampf gegen die bürgerliche Klasse. Mit seinem Einfluß auf die leicht zu überredende Masse, die sich sofort ihm anschließt, entwickelt sich, nach Walter Sokel, eine tragische Dimension in diesem Drama, die darin bestehe, daß sich die Gewalt den Schein einer guten Sache ausleihe. Diesem Schein und der Suggestivkraft des Namenlosen unterliegt zeitweise sogar die Protagonistin, indem sie Gewaltanwendung billigt.

“Damit ist nicht nur Tragik, sondern auch tragische Schuld gegeben, für die dann die Niederlage der Revolution und der als bewußte Sühne ertragene Hinrichtungstod der Frau Buße und Läuterung darstellen. Dem klassischen Begriff des tragischen Helden, entspricht es, daß Tollers Heldin das Böse zuläßt und schuldig wird aus einer Schwäche, die durch ihre Kraft, Ihre Güte, verursacht ist. Denn was sie schuldig werden und die Gewalttaten des Namenlosen billigen läßt, Ist Innigst verschwistert dem, was sie In die gute Sache hineintrieb: Ihr Mitleiden mit der unterdrückten und gequälten Masse. Das, was sie heroisch machte und den Unterdrückten zu Hilfe kommen ließ, läßt sie auch schuldig werden. Weil sie gegen den Massenmord des imperialistischen Krieges protestiert und kämpft, wird sie

schuldig am Massenmord des Bürgerkrieges. In echt tragischer Verknüpfung führt das Gute zum Bösen und Edelmut und Größe werden Schwäche und Schuld.“[103,S.304]

Selbst in dieser tragischen Schuldverstrickung der Protagonistin, die ja darin besteht, daß sie zu schnell und, ohne sich zu vergewissern, ob die geistigen Voraussetzungen bei der Masse schon vorhanden und gefestigt sind, versuchte, ihre Idee einer gewandelten und befreiten Menschheit zu realisieren, dabei aber, in Anbetracht der geschichtlichen Situation, doch Zugeständnisse an das revolutionäre Zwangssystem des Namenlosen machen mußte, wird in gewisser Weise Landauer rezipiert. So hielt auch dieser letztlich den tatsächlichen Zeitpunkt der Revolution für verfrüht, auch wenn er sie spätestens seit dem Krieg für notwendig erachtete und kommen fühlte. Bevor er sich am 16.4.1919 endgültig von der Räterepublik distanzierte, weil er eine weitere Mitarbeit nicht mehr verantworten konnte, wirkte er eben auch mit, um Schlimmeres zu vermeiden. So groß seine Hoffnungen auch gewesen sein mögen als die Revolution konkret wurde, sie waren immer begleitet von seiner Skepsis und seinem Unglauben bezüglich einer großen, umfassenden Umwälzung zu diesem Zeitpunkt. So bezogen sich seine revolutionären Aufrufe in erster Linie auf das Individuum. Sie waren Appelle an die Aufrechterhaltung der eigenen inneren Freiheit und Versuche, Geist und Liebe als die beiden gemeinschaftskonstituierenden Kräfte, im Sinne einer revolutionären Vorbereitung, eines stufenweisen Aufbaus, eines „schöpferischen Zerstörens“[43,S.113], einer ‚sanften‘ und kleinen Revolution zu entfalten. Doch findet die Frau zu ihren Idealen zurück und setzt sich erneut für ihre Idee einer allumfassenden Menschheitsliebe ein.

“DIE FRAU [...] Masse soll Volk in Liebe sein./Masse soll Gemeinschaft sein ./Gemeinschaft ist nicht Rache ./Gemeinschaft zerstört das Fundament des Unrechts./Gemeinschaft pflanzt die Wälder der Gerechtigkeit./Mensch. der sich rächt, zerbricht. -/[...]”[107.Bd.2,S.95f]

In weiterer Anlehnung an Landauer geht es ihr bei der Schaffung der neuen Gemeinschaft, ihrem Ziel eines ‚werkverbundenen Volkes‘, um die Befreiung der Menschen und ihrer Gemeinschaft von der Masse. “Mensch in Masse befreien, /Gemeinschaft in Masse befreien.“[ebenda,S.108] Gleich Landauer hält sie an dem Glauben fest, daß die Masse zu Menschen erneuert werden und ein neues Volk werden könne.

“DER NAMENLOSE: Noch gibt es nicht >den Menschen</Massenmenschen hie!  
/Staatsmenschen dort!/DIE FRAU: Mensch ist nackt./ DER NAMENLOSE: Masse Ist heilig./DIE  
FRAU: Masse Ist nicht heilig./Gewalt schuf Masse./Besitzunrecht schuf Masse./Masse Ist Trieb aus  
Not,/Ist gläubige Demut .../Ist grausame Rache .../Ist blinder Sklave .../Ist frommer Wille .../Masse ist  
zerstampfter Acker,/Masse Ist verschüttet Volk.“ [ebenda,S. 107]

Auch das von der Protagonistin repräsentierte kritische Verhältnis zur industriellen Revolution läßt sich, nach Auffassung des Verfassers, mit den Anschauungen Landauers vereinbaren. So hält der Verfasser es für ein Mißverständnis, wenn gelegentlich versucht wird, Landauer auf eine Reagrarisierung der modernen Gesellschaft zu reduzieren. Natürlich spielte die Landwirtschaft in seinen Siedlungsplänen eine entscheidende Rolle und natürlich bezieht sich der Dezentralisierungsgedanke auch auf die wirtschaftlich industriellen Belange und Entwicklungen, insofern gibt es zweifellos eine gewisse Tendenz zu einem bäuerlichen Leben auf dem Lande', doch darin eine grundsätzliche Verweigerung technischer Errungenschaften im Interesse der Menschen abzuleiten, hält der Verfasser für unangemessen. Vielmehr ging es Landauer, wie der Frau, primär um ein gewandeltes Verhältnis, einer neuen Einstellung zu Fabrik und Maschine. So sollten sie ihren Ausbeutungscharakter verlieren und ihre ursprünglich intendierte, das Wohl der Menschen unterstützende Funktion, sollte wieder als erstes Anliegen in den Mittelpunkt gerückt werden, ferner sollte die Entfremdungserfahrung durch eine Produktion für den eigenen Bedarf und durch eine möglichst ganzheitliche Herstellung aufgehoben werden. In Anbetracht der Profitinteressen und der Boden- und Produktionsbesitzverhältnisse wußte Landauer aber um die Schwierigkeiten, ein so gewandeltes Verhältnis zur industriellen Fertigung zu erwirken. Er sah keine andere Möglichkeit, als sich von der bestehenden Gesellschaft mit ihrer durch keinerlei humane oder ethische Erwägungen gebremsten Entwicklung der Naturwissenschaften, Technik und Industrie abzusondern, doch schlossen seine Siedlungsvorhaben, da wo es wirklich primär um Arbeitserleichterung ging, keinesfalls industrielle Fertigung im Sinne einer Kleinindustrie in überschaubaren Kommunen aus.

“DIE FRAU: [...] Wir leben zwanzigstes Jahrhundert/Erkenntnis ist:! Fabrik Ist nicht mehr zu zerstören./Nehmt Dynamit der ganzen Erde./Laßt eine Nacht der Tat Fabriken sprengen./Im nächsten Frühjahr wärn sie auferstanden/Und lebten grausamer als je./Fabrlken dürfen nicht mehr Herr./Und



Menschen Mittel sein./Fabrik sei Diener würdigen Lebens!/Seele des Menschen bezwinde Fabrik![ebnda,S.81]

Toller hat in *Masse Mensch*, das, nach dem Urteil W.Sokels, durch seinen tiefen tragischen Gehalt „weit über die Flut des dramatischen Hochexpressionismus“ [103,S.304] hinausragt, bewußt keine eindeutige Lösung entwickelt.

“Alles Geschehen löste sich auf in äußeres und inneres Geschehen, die beide gleich wichtig, als bewegende Kräfte gleich stark waren. [...] Nur wenige erkannten, daß der Kampf zwischen Individuum und Masse sich nicht nur draußen abspielt, daß jeder in seinem Innern Individuum und Masse zugleich ist. Als Individuum handelt er nach der als Recht erkannten moralischen Idee. *Ihr* will er leben, und wenn die Welt dabei untergeht. Als Masse wird er getrieben von sozialen Impulsen und Situationen, das *Ziel* will er erreichen, auch wenn er die moralische Idee aufgeben muß. Dieser Widerspruch ist heute noch für den politisch Handelnden unlöslich, und gerade seine Unlöslichkeit wollte ich zeigen.“[110,S.280ff]

Doch kann man den Ausgang des Dramas, den Opfertod der Frau, mit dem sie zur Märtyrerin für ihre Menschheitsidee wird, auch als Ausdruck für Tollers Krise nach der gescheiterten Revolution ansehen. Der Einfluß auf die Masse, die die Protagonistin erlösen wollte, blieb auf einzelne beschränkt, so wandeln sich nur die zwei Gefängnisinsassinnen zu besseren Menschen, indem sie ihre Habgier reflektieren. Bezeichnenderweise scheitert auch Jimmy Cobbet, der Protagonist aus Tollers Drama *Die Maschinenstürmer*, letztendlich an dem noch nicht genügend vorhandenen Gesamtgeist der Masse. Toller schien nicht mehr an die Möglichkeit zu glauben, in einer geistlosen Zeit einen Sozialismus des Geistes, wie ihn Landauer intendierte, unmittelbar in der Gesellschaft verwirklichen zu können. Diese Krise dokumentiert auch der Brief vom 1.9.1920 an Tessa:

“Könnte ich nur wie früher an Neugeburt. an reineres Werden glauben./Menschheit - immer hilflos, Immer gekreuzigt./Gerechtigkeit - ein bitterer Geschmack ist auf meiner Zunge. Ich habe an die erlösende Kraft des Sozialismus geglaubt, vielleicht war das meine Lebenslüge., vielleicht./Der Sozialismus. Die neue notwendige Wirtschaftsgestaltung, ist das nicht genug! Ein gigantisches Werk. Und der Mensch? Und der Mensch? Wund bin Ich und zerwühlt./Diese Krise hätte ich überwinden müssen, sie ist keine >Schwäche<, keine >Folge der Haft<. „[107,Bd.5.S.35]

Andererseits hält er in einem weiteren Brief aus dem Jahre 1922 an seinem Glauben fest: „Aber der Sozialismus ist nicht besiegt. Man kann die Revolutionäre in Gefängnisse sperren, ist damit die Idee tot, für die sie kämpften?“ [ebenda,S.102] Um zu zeigen, wie nachhaltig Landauers Einfluß auf Toller gewesen war, sei abschließend noch aus seiner Rede zur *Deutschen*

*Revolution* zitiert, mit der er am 8.11.1925 vor allem das junge Proletariat aufforderte, sich auch in der Zeit der >freien Republik< für den Sozialismus zu *entscheiden*. Gleichsam mit Landauers Worten heißt es da unter anderem:

“Tat Ist Einmaliges./Tun aber ist Mannigfaltiges. ist Bauen, ist Bewährung. Wer tun will, muß Kraft und Willen zu neuer Bindung, neuer Bündung besitzen, muß Bereitschaft für Jahre und Jahrzehnte mitbringen aus seiner menschlichen Fülle./Zum Tun, zum Bauen genügt nicht Macht. Als Schöpferisches muß hinzukommen Geist der Gemeinschaft. Hatten wir den? Hat die deutsche Arbeiterschaft Ihre Macht nicht mit zerstören helfen durch den Egoismus der Parteien, der Gruppen, der Personen?/Eine Revolution, der der Geist fehlt, gleicht einer Flamme, die jäh auflodert um ziellos zu verflackern, weil ihr die nährende Kraft mangelt./Geist der Gemeinschaft: das Ist zerstörende und schaffende Liebe, gebunden in Freiheit, frei in Gebundenheit./Geist: das ist von Gefühl und Erkenntnis zugleich besessen sein, skeptisches Wissen haben und trotzdem die unbedingte Hingabe, die Kühnheit des Gläubigen, in heller Entschlossenheit Dennoch! sagen, Grenzen sehen, alle und noch die grauesten Wirklichkeiten tragen und ertragen können und sich nicht lähmen lassen.! Gemeinschaft: das ist aus Einheit des Wesens kämpfen.“[107,Bd.1,S.162f]

### 3.3.2 GEORG KAISER

Im Gegensatz zu Erich Mühsam und Ernst Toller, bei denen man eine enge Beziehung beobachten kann zwischen den Stoffen, mit denen sie sich in ihrem Werk beschäftigt haben, und ihrem Versuch, sich für die diesen Themen zugrundeliegenden Ideale zu engagieren, d.h. sie an andere weiterzuvermitteln und selbst zu leben, entzieht sich Georg Kaiser als Autor und Mensch einer solchen Identität und Ganzheitlichkeit. Die Fülle der in seinem Werk verarbeiteten Philosophien und ideologischen Positionen, mit denen er gleichsam als „Denkspieler“<sup>91</sup> jonglierte und experimentierte, zeigt eher einen intellektuell konstruierenden, ‚denkenden‘ und Fragen stellenden<sup>92</sup> als einen von seinem „ethischen Trieb“[11,S.10] bedrängten und geführten, emphatisch verkündenden Autor. Bernhard Diebold schrieb hierzu:

“[...] doch fehlt dem gesamten Werk die ethische Konsistenz, und unser Glaube an die dichterische Überzeugtheit kommt ins Wanken. Nur im Glauben an die persönliche Idealität des Dichters verspüren wir den geistpolitischen Willen und die alle Menschen bedenkende ethische Zielrichtung: auf daß wir uns das Drama nicht nur als ein buntes Spiel gefallen lassen, sondern daß es die auferweckende Fanfare unserer Seelen werde. Wir wollen hinter dem predigenden Gestus den wirkenden Menschen spüren. Wir wollen ihn nicht nur reden hören wie den rhetorischen Schauspieler. Wir wollen Ihn glauben.

---

<sup>91</sup> Vgl.[11]

<sup>92</sup> Durchaus auch in sokratischer Manier – Kaiser hatte einen engen Bezug zu Platons Dialogen und machte seinen subjektiv verstandenen Platonismus zur Grundlage seiner Dramaturgie. Vgl. [104,S.41]

[...] Die Vielheit der Auch-Möglichkeiten seiner Welteinstellung verursacht die Schwäche der dramatischen Realitäten im einzelnen Opus. Eine mächtige Gefühlskraft des Dichters würde über die problematische Mannigfaltigkeit seines Kopfes siegen. Eine große Liebe würde ihn in einem Sympathiebezirk der Welt unverrückbar festlegen; und er fände den archimedischen Punkt seiner Weltaktion. Aber stärker als das Fühlen aus einem seelischen Zentrum herrscht über Kaisers Werk das vielgestaltende *Denken*.“[11.S.10ff]

Im Hinblick auf einen möglichen Einfluß Landauers, soll hier Kaisers Versuch einer Antwort beleuchtet werden, den er auf die in der *Koralle* <1917>, seinem ersten Drama der „sozialen Tetralogie“[11,S.53], gestellten sozialen Frage unternahm. Dabei wird *Gas* (1918) im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Vorab sei noch bemerkt, daß Kaiser seit seiner Venedigreise im Jahre 1915 persönlichen Kontakt mit Landauer unterhielt, der ihn mit seiner Publikation *Ein Weg deutschen Geistes (Goethe, Stifter, Kaiser)* 1916 stark förderte.<sup>93</sup> Ferner existiert noch ein von Landauer verfaßtes *Fragment über Georg Kaiser*, das aber über eine allgemeine Ehrung Kaisers hinaus und der pauschalen Feststellung „Es gibt nur ein Gradunterschied zwischen ihm und mir, [...]“ [47,S.184f] nicht sehr aufschlußreich ist. Erwähnt sei auch Kaisers Freundschaft mit Toller seit etwa 1919, die ihm in seinem Prozeß wegen Unterschlagung<sup>94</sup> immer wieder als eine Freundschaft mit dem ‚Kommunisten‘ Toller vorgehalten wurde. Es ist also davon auszugehen, daß ein relativ reger Gedankenaustausch über Landauers Anschauungen zwischen den dreien stattgefunden hat.

In Kaisers *Gas* werden nun eine ganze Reihe von Fragen thematisiert, die in Landauers Gedankenwelt eine große Rolle gespielt haben. So z.B. die zentrale Frage nach der Bewahrung und Rückgewinnung des Menschen im radikal versklavenden industriellen Arbeitsprozeß, die die Problematik der individuellen Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung in einer sich explosionsartig ausdehnenden technischen Zivilisationslandschaft impliziert. Die vom Milliardär in der *Koralle* aufgeworfene, aber wieder aus dem Blickfeld verlorene soziale Frage, wird von seinem Sohn, dem Protagonisten in *Gas*, wieder aufgegriffen. So versucht der Milliardärsohn, wohlgermerkt als einzelner

---

<sup>93</sup> So soll aufgrund dieser Veröffentlichung Landauers der Ressigeur und Theaterdirektor Arthur Hellmer ein Interesse an den Stücken Kaisers gefaßt haben. Vgl. [104,5.9]

und gegen den Willen der schwarzen Herren (der Besitzer anderer Werke), der Armut (der traumatischen Kindheitserfahrung seines Vaters) zu begegnen, indem er das alte Lohnsystem zugunsten einer "Gewinnaufteilung nach Lebensjahren" [27,S.12] ersetzt. "MILLIARDÄRSOHN: [...] Aber ich bin nur schneller den Weg vor euch gelaufen, den ihr alle einmal gehen müßt: aller Lohn in alle Hände!"[ebenda,S.36]. Weil die Arbeiter hier für sich und nicht in fremde Taschen arbeiten, ist dieses Werk das beliebteste unter ihnen und das größte auf der Erde. Die Folge ist eine bis an die Grenze des Möglichen gesteigerte Gasproduktion. "Jeder gibt sein letztes her!"[ebenda,S.12]. Die Folge ist aber auch eine verstärkte Entfremdung der Arbeiter aufgrund größerer Spezialisierung und Rationalisierung. Mit der sich ereignenden Gasexplosion, die das Werk vollständig zerstört und unzählige Opfer fordert, wird dem Milliardärsohn schlagartig klar, daß das menschliche Glück nicht im endlosen materiellen Fortschritt liegt, daß sich trotz der sozial gerechten Verteilung des Gewinns und damit der Aufhebung der Armut im Grunde nichts an dem vorigen Zustand der Arbeiter geändert hat, daß sie nach wie vor den technischen Maschinerien ausgeliefert sind, auch wenn sich die ökonomischen Rahmenbedingungen entscheidend verbessert haben. Die Folge eines solchen Ausgeliefertseins an eine Arbeit, die jegliche Individualität konformiert und den Menschen als organisches Ganzes auf ein jederzeit auswechselbares Bestandteil der Maschinerie reduziert und völlig funktionalisiert, ist eine geistig-seelische Verarmung, der Verlust vielschichtigen menschlichen Empfindens und Gestaltens und die Unfähigkeit, die verbesserte ökonomische Situation in Lebensqualität umzusetzen.<sup>95</sup> Doch haben die Arbeiter infolge der Gewöhnung und Abhängigkeit, die einschüchtert und die Perspektiven für alternative Lebensentwürfe verstellt, das Bewußtsein über ihre Lage und ihre Möglichkeiten verloren. Nicht einmal eine Explosion solchen Ausmaßes, das weniger in der katastrophalen faktischen Zerstörung als vielmehr in der Zerstörung des Glaubens an die Kontrollierbarkeit einer in stetiger Progression

---

<sup>94</sup> Kaiser hatte massive finanzielle Probleme und selbst später, als er über relativ viel Geld verfügte, ein ausgesprochen weltfremdes Verhältnis zu ihm.

<sup>95</sup> Auch in Tollers *Die Maschinenstürmer* findet sich diese Fetischisierung der Arbeit, die Verabsolutierung des Arbeitsprozesses und die damit einhergehende Verdinglichung des Menschen thematisiert.

begriffenen technischen Entwicklung zu sehen ist, vermag sie auf zurütteln. So berichtet der Milliardärsohn mehr von sich selbst, von seiner Wandlung als von der der Masse, wenn er im Gespräch mit seinem Schreiber, der ihn nicht verstehen kann, zu Beginn des zweiten Aktes sagt:

“MILLIARDÄRSOHN *lächelnd*. So tief hat es euch verschüttet. Die Schichten sind auf euch getragen – Lager über Lager. Da mußte euch wohl ein explodierender Vulkan heraufreißen - ihr wäret nicht wieder hochgekommen ! ,[ebenda,S.20]

denn die Arbeiter wollen die Arbeit wiederaufnehmen, nachdem dem Ingenieur, in dem sie den Alleinverantwortlichen für diese Katastrophe sehen, gekündigt und das Werk wieder instand gesetzt worden ist. Angesichts dieser Entwicklung appelliert der Milliardärsohn, gleich Landauer, an ihre Vielfältigkeit und Wandlungsfähigkeit als Menschen, indem er versucht, sie über die Gehetztheit ihres Lebens aufzuklären, die sich aus den industriellen Produktionsbedingungen aber auch aus der Verselbständigung ihres Arbeitswillens ergeben habe.

“MILLIARDÄRSOHN. Unermüdlich seid ihr die. Emporgerissen in die letzte Leistung. Maßlos angefeuert von dem hier. *Auf die Tabellenweisend*. Das ist die Hetzjagd schematisiert. Eure Arbeit - in eurer Hände Höhlung aller Lohn. Das muntert euch auf - das spornt noch über den Gewinn - da wird Arbeit um der Arbeit willen getan. Fieber bricht aus und nebelt um die Sinne: Arbeit - Arbeit - ein Keil. der sich weitertreibt und bohrt. weil er bohrt. Wo hinaus? Ich bohre, weil ich bohre - ich war ein Bohrer - ich bin ein Bohrer - und bleibe Bohrer! -- Graut euch nicht? Vor der Verstümmelung, die Ihr an euch selbst anrichtet? Ihr Wunderwesen - Ihr Vielfältigen - Ihr Menschen?!”[ebenda,S.23 ]

In eindrucksvoller Art und Weise führt Kaiser zu Beginn des 4.Aktes die Wut und Enttäuschung einzelner (typisierter) Menschen vor, die sich beschnitten fühlen um alles, was über den bloßen Broterwerb hinaus das Leben bereichert und lebenswert macht. So fühlen sie sich betrogen um ihren diffus empfundenen Anspruch auf eine den Menschen ganzheitlich beanspruchende Arbeit (symbolisiert z.B. im Hand-, Auge- oder Fußmotiv), um die Bedeutung und Relevanz ihrer Individualität im Arbeitsleben (“[...] Ist nicht jeder ein Stück, das getauscht wird mit jedem – und das Werk treibt weiter? -- [...] “[ebenda,S.42]) und um ihre zwischenmenschlichen Bedürfnisse, die ihnen schmerzlich im Augenblick des Verlustes bewußt werden (Bruder-, Sohn- und Mannmotiv). Ihr Gefühl des Verlustes gipfelt in ihrem Schrei: „Zeit und Leben verloren“[ebenda,S.44]. Kaiser zeigt in dieser Szene aber vor allem den Irrtum der Masse, der darin besteht, daß sie ihre Entbehrung auf den Ingenieur

projiziert und meint, mit dessen Entlassung ihre eigentlich viel tiefer liegenden Probleme gelöst zu haben.

“ARBEITER. [...] schreit euren Anspruch [...] schreit, daß Ihr schreien könnt: --- der Ingenieur!! [...] niederliegt das Werk - ohne neuen Ingenieur!! [...] ALLE MÄNNER und ALLE FRAUEN. Kein Gas!! -- Mit diesem Ingenieur! ! [ebenda,S.44]

Bevor nun gezeigt wird, mit welchen Anschauungen und Hoffnungen sich der Milliardärsohn für ein echtes und wahres Problembewußtsein bei den Arbeitern engagiert, soll noch ein weiteres Problemfeld herangezogen werden, nämlich das Verhältnis des Menschen zur Natur, das ebenfalls schon in Landauers Überlegungen berücksichtigt wurde und dessen Gedanken sogar bis in die gegenwärtige ökosozialistische Diskussion Eingang finden.<sup>96</sup> Ursache der Gasexplosion war nicht menschliches Versagen seitens des Ingenieurs oder der Arbeiter, sondern die selbstherrliche Vorstellung der Wissenschaft und Technik, die Natur auch in diesen Dimensionen beherrschen und kontrollieren zu können. Das von der Idee, durch materiellen Fortschritt einen Ausweg aus dem Elend der menschlichen Existenz zu finden, getragene ausbeuterische Zweckdenken der Natur gegenüber und die Überschätzung der technischen Allmacht des Menschen führten geradewegs in die Katastrophe. So erweist sich die vom Ingenieur errechnete Formel zur Herstellung von Gas, dem mittlerweile zur weltweiten Hauptenergie avancierten Kraftstoff, als fehlerfrei und doch als unberechenbar.

“INGENIEUR. Stimmt – und stimmt nicht! An die Grenze sind wir gestossen. Stimmt - und stimmt nicht! Dahinter dringt kein Exempel. Stimmt - und stimmt nicht! Das rechnet sich selbst weiter und stülpt sich gegen uns. Stimmt -und stimmt nicht.“[ebenda,S.16f]

Der Milliardärsohn ruft zur Umkehr auf und versucht die Arbeiter von der Gefahr zu überzeugen, die von einem Wiederaufbau des Werkes und einer Wiederaufnahme der Gasproduktion ausgehen würde, indem er auf die Natur als ein Phänomen hinweist, das umfassender sei als unsere Menschenvernunft sich vorzustellen vermag und nur unzureichend von ihr erkannt werden könne. In der Natur sei immer mit Kräften zu rechnen, die nicht vorhersehbar, geschweige denn kontrollierbar seien.

---

<sup>96</sup> Vgl. [98]

„MILLIARDÄRSOHN *heftig*. Sagt ihnen doch - allen, allen!- sie haben doch Ohren zu hören und einen Verstand zu denken: über Menschenmaß ging es hinaus. Das Hirn des Ingenieurs hat das Äußerste berechnet. Dahinter wogen Gewalten ohne Kontrolle. Der Fehler wird von jenseits diktiert. Unauffindbar von hier. Die Formel stimmt - das Gas fliegt auf! - Seht ihr denn nicht? [...] Bewahrt meine Weigerung nicht vor dem Entsetzen? Halte ich nicht Tore verschlossen, hinter denen die Hölle glostet? Die keinen Durchlaß zum Himmel offen lassen? Eine brennende Sackgasse ist? --Wer geht In Sackgassen - und wischt sich das Ziel aus den Augen? Wer ist dieser Dummkopf - der sich die Stirn einstößt an der letzten Wand und sagt: ich bin am Ende? Am Ende ist er - aber in Vernichtung! -- Kehrt um - Kehrt um, die Warnung dröhnte - sie sprengte die Luft voneinander und krachte mit Getöse auf uns nieder! - Umkehr - Umkehr! ! „[ebenda,S.22]

Während der Milliardärsohn von der Natur als Schöpfung spricht („Klein ist die Mühe - doch ins Maßlose drängt sich die Schöpfung!“[ebenda,S.48]) und, wie noch zu zeigen sein wird, ganz im Sinne Landauers empfiehlt, mit ihr statt gegen sie zu leben, verwendet der Ingenieur in dem entscheidenden Gespräch um die Gunst der Masse am Ende des 4.Aktes eine auffallend kämpferische Sprache, mit der er auch die Arbeiter für seine Sache, nämlich die erneute Herausforderung der Natur, die Wiederaufnahme der Gasproduktion gewinnt.

„INGENIEUR. [...] - - Ihr - so wehrlos im Wesen - in Schwäche preisgegeben dem Tier, das euch anfällt - verletzbar in jeder Pore der Haut - ihr seid Sieger im Weltreich!! [...] Herrscher seid ihr hier - im Werk von allmächtiger Leistung - ihr schafft Gas! - Eure Herrschaft ist das - die ihr gründet In Schicht um Schicht - in Tag und Nacht - voll fiebernder Arbeit! - Tauscht ihr die Macht um den Halm, der sprießt, wie er sprießt? - - Herrscher seid ihr hier - - da seid ihr .Bauern!„, [ebenda,S.49]

Mit dieser verächtlichen Deklassierung der Arbeiter als Bauern verweist der Ingenieur auf das philanthropische Bestreben des Milliardärsohnes, das Werkgelände zu einer menschenfreundlichen Siedlung umzugestalten. Dieses Projekt ist keine reformerische Maßnahme, sondern Ausdruck seines entschlossenen Willens zu einer fundamentalen Veränderung, deren alleiniger Zweck der Mensch sei. „MILLIARDÄRSOHN. Für diesen Zweck -: der der Mensch ist!“[ebenda,S.37] Die sozialutopischen Gedanken, die Kaiser den Milliardärsohn entwickeln läßt, weisen unmittelbar auf Landauers Siedlungspläne zurück. Allerdings werden sie nur sehr vage und unvermittelt angedeutet. So spricht auch der Milliardärsohn nur von ersten Skizzen in groben Zügen, sie seien „Schließlich nur Ansätze zu etwas Bedeutendem.“[ebenda, S.25] Schon im 2.Akt versucht er dem Ingenieur, dem „Schlaukopf“ und „Einmaleinsfresser“[ebenda,S.26], die Augen für seine Vision zu öffnen. „[...] Blind seid ihr - farbenblind von der Ewigkeit eures Einerlei bis an diesen Tag!“[ebenda,S.26]. Er setzt großes Vertrauen in ihn und möchte ihn für

sein Projekt gewinnen. Als dieser aber ablehnt mit dem Verweis auf seine fachspezifische Ausbildung, versucht er ihm klarzumachen, daß sein Vorhaben den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, also auch er gebraucht werde und sich auf jeden Fall einbringen könne. „Hier werden alle Kräfte frei!“[ebenda, S.27] Als dieser dennoch kategorisch ablehnt bleiben ihm nur noch die Fragen: „MILLIARDÄRSOHN *steht auf*. [...] Beherrscht Sie ihr Exempel - das Sie rechneten? [...] Sind Sie ein von Haupt umsponnenes Schema? *Er tastet nach ihm*. Wo sind Sie? Mit Wärme - mit Puls - und Scham?!“[ebenda,S.27] Auch diese Fragen markieren eine Parallele zu Landauer, nämlich die Relevanz der Fühlkräfte des Menschen in bezug auf die Neugestaltung der Gesellschaft. Daß sein Ausstieg aus der hochindustrialisierten Gesellschaft keinen Rückschritt in der Gesellschaftsgeschichte des Menschen bedeutet, sondern Ausdruck eines reiferen Bewußtseins ist, das mit dem Anspruch äußersten Mutes an den Menschen herantritt, versucht er den schwarzen Herren im 3.Akt begreiflich zu machen.

“MILLIARDÄRSOHN. Nein - nicht Rückkehr zu einem schwächeren Grad der Bewegung, das rate ich nicht. Weiter müssen wir - hinter uns nur Vollendungen, sonst sind wir nicht würdig. Keine Feigheit darf uns anhaften. Wir sind Menschen - Wesen von äußerstem Mut. Haben wir ihn nicht wieder bewiesen? Sind wir nicht tapfer zur letzten Möglichkeit vorgedrungen - und erst als wir Tote zu Tausenden liegen ließen, brachen wir auf ins neue Gefild! - Haben wir nicht wieder Teile unserer Kraft geprüft - bis zur Verletzung gespannt, um ihre Wirkung zu wissen - ob sie das Ganze bindet; den Menschen? - Pilgern wir nicht zu ihm die lange Straße - durch Epoche in Epoche - deren eine sich heute schließt, um die nächste zu öffnen, die die letzte ist?“[ebenda,S.37]

Wie groß die Angst der Masse vor einem solchen Schritt in eine ungewisse Zukunft ist, verdeutlicht die Reaktion des Schreibers als der Milliardärsohn in der entscheidenden Auseinandersetzung mit dem Ingenieur gegen Ende des 4.Aktes um die Gunst der Arbeiter wirbt. Diese kurze Szene unterstreicht auch die von Landauer deutlich hervorgehobene Notwendigkeit einer geistigen Vorbereitung, die in Gas völlig fehlt, woraus sich auch der Gesamteindruck der Unvermitteltheit dieser philanthropischen Vision des Milliardärsohnes erklärt.

“SCHREIBER *auf die Tribüne gejagt*. Laßt ihn nicht sprechen!! -- Laßt ihn nicht herauf!! --Steht dicht -- macht nicht Platz!! -- Rennt aus der Halle!! -- Rennt zum Werk!! -- Rennt -- und säubert den Schutt -- richtet die Gerüste -- baut das Werk!! -- Hört ihn nicht!! -- Hört ihn nicht!! -- Hört Ihn nicht!! -- Rennt!! -- Rennt!! -- Rennt!! -- Ich renne voran!! -- an meinen Tisch!! -- Ich schreibe!! -- ich schreibe!! -- Ich schreibe!! Herunter.[ebenda,S.45.]



Die leidenschaftliche Rede des Milliardärsohnes ist ein Appell für eine Gemeinschaft, in der sich jeder einzelne entfaltet, verwirklicht und vervollkommenet, indem er in einem umfassenden Sinn, d.h. in allen Lebensbelangen gefordert ist. Ihre mystische sprachliche Färbung wirft die Frage auf, ob sie nicht möglicherweise von Landauers Übersetzung der Gedichte Walt Whitmans beeinflusst ist, die bei den Expressionisten auf allgemein große Resonanz gestoßen war.

„MILLIARDÄRSOHN. [...] - fordert euch!! -- fordert euch!! [...] Fordert ---- und ich will erfüllen! -- Menschen seid ihr - im Bruder - Im Sohn - im Mann! Fließende Vielheit [sic!] aus euch zu jedem um euch. Keiner ist Teil - In Gemeinschaft vollkommen der einzelne. Wie *ein* Leib Ist das Ganze - und das ist *ein* Leib! -- Sammelt euch aus der Zerstreung - und aus der Verletzung heilt euch: -- seid Menschen!! [...] du bist Mensch -- dein Tag ist Tag deiner Zeit, die du lebst!! [...] Raum ist euer - und Allheit [sic!] im Raum, der euch beherbergt! - Ihr seid Menschen darin! Menschen - mit jedem Wunder bekannt - entschlossen zu jeder Entschließung! -- In euch braust der Himmel und flutet die Fläche mit Farbe der Gräser! - Werktag Ist groß - mit neuen Erfindungen in euch - die keine sind! - Ihr seid vollendet - von diesem Anfang an! - Menschen - nach letzter Schicht - fertig mit dem Werk, zu dem ihr verpflichtet wart! - Ihr habt die Schicht gestellt bis zur äußersten Leistung -- Tote bedecken den Boden -- ihr seid bestätigt!! [...] Was ihr fordert - erfülle ich: -- Menschen In Einheit und Fülle seid ihr morgen! -- Triften von Breite in Grüne sind neuer Bezirk! Über Schutt und Trümmer, die liegen, erstreckt sich die Siedlung. Ihr seid alle entlassen aus Fron und Gewinn! - Siedler mit kleinstem Anspruch - und letzter Entlohnung: - Menschen! !, [ebenda, S.47f]

Und ein zweites Mal versucht er den Arbeitern ihre Angst zu nehmen, indem er erneut die Fortschrittlichkeit seiner Vision unterstreicht.

“MILLIARDÄRSOHN. Will ich euch denn Angst machen? - Stelle ich nicht den stärkeren Anspruch an euren Mut? - Verlange ich nicht von euch: - den Menschen? - Wie könnt ihr Bauern wieder sein - - nachdem ihr Arbeiter wart? - Wird nicht wieder ein Aufschwung von euch gefordert? - Der schon den Bauern überwand - der nun den Arbeiter überwindet - und den Menschen erzielt?! - Vorwärts schiebt euch die Aufgabe - nicht zurück! - Seid ihr nicht reif - nach dieser letzten Erfahrung? [...] Der Weg ist zu Ende - *ein* Weg ist wieder zu Ende - lobt euren Mut mit neuem Mut: - - - der Mensch ist da!!!! [...] Menschen in Allheit und Einheit!!“ [ebenda, S.50]

Doch wird seine Rede auch hier nicht verstanden und sein Entschluß, sich trotzdem durchzusetzen wächst. “MILLIARDÄRSOHN *stark*. Ich habe den Menschen gesehen -- ich muß ihn vor sich selbst schützen!“ [ebenda, S.51]. An anderer Stelle heißt es: “MILLIARDÄRSOHN *endlich stark*. Dann muß ich euch alle zwingen!“ [ebenda, S.27] Wie eng die sozialpolitische Frage mit der machtpolitischen verknüpft ist - ein Zusammenhang, mit dem Landauer sein Leben lang gekämpft hatte - wird deutlich im letzten und endgültigen Scheitern des Milliardärsohnes im 5.Akt. Nachdem er sich erneut weigert, Werk wieder

aufzubauen, enteignet ihn die Regierung, die das Gas für ihre Rüstungsindustrie benötigt. Er resigniert.

„MILLIARDÄRSOHN. [...] Sage es mir: wo ist der Mensch? Wann tritt er auf - und ruft sich mit Namen: - Mensch? Wann begreift er sich - und schüttelt aus dem Geäst sein Erkennen? Wann besteht er den Fluch - und leistet die neue Schöpfung, die er verdarb: - - den Menschen?! [...]“ [ebenda,S.57f]

Doch überrascht dieser Ausgang des Dramas nicht, weist doch schon sein jeder sozialen Optimismus dämpfendes Motto aus der *Koralle* auf ihn hin. Sein erster Satz zeigt die unmittelbare Nähe zu Landauer, während sich schon der zweite wieder von ihm distanziert:

“MILLIARDÄR: Aber die tiefste Wahrheit, die findet immer nur ein einzelner. Dann ist sie so ungeheuer, daß sie ohnmächtig zu jeder Wirkung wird! [ebenda.S.9]

Der einzelne, der die Wahrheit erkennt und den Menschen zur Umkehr aufruft, steht der Masse und dem Staat ohnmächtig gegenüber. Selbst in *Gas. Zweiter Teil*, in dem sich immerhin im 2.Akt die Arbeiter in ihrer Sehnsucht nach einem anderen Leben auf den Milliardärarbeiter besinnen, der für eine Verbrüderung mit dem Kriegsfeind eintritt, scheitert die Aussöhnung an machtpolitischen Faktoren. Wieder reagiert Gewalt auf Gewalt bis hin zur Giftgasproduktion und der aus ihr resultierenden Apokalypse. Was in *Gas* die vom Menschen herausgeforderte Natur vorführt, wird in *Gas. Zweiter Teil* vom Menschen selbst praktiziert, und was in *Gas* natürliche Angst vor den inkalkulablen Fehlern und der Gefahr durch nicht zu bewältigende Naturgewalten ist, wird in *Gas. Zweiter Teil* angewandte Angst und konstruierte Gefahr. In einer solchen Zuspitzung, in der die Proklamation des Gesetzes der Humanität: „Das Maß ist der Mensch, der ihn erhält.“[27,S.37] zum vernichtenden Sieg des inhumanen Menschen über die Menschheit ausartet, reduziert sich der Erneuerungswille auf ein Ideal, auf einen Glauben und die bloße Hoffnung auf eine neue Gemeinschaft. Doch hat die Wirklichkeit selbst diesen Glauben zutiefst erschüttert.

## 4. ZUSAMMENFASSUNG

Der erste Teil der Arbeit zeigte Landauer als einen anarchistischen Kultursozialisten, der sich der abendländischen geistigen Tradition verpflichtet fühlte. Sein kulturpolitisches Engagement galt in erster Linie der Freisetzung der schöpferischen und sozialen Fähigkeiten und Kräfte des Menschen unter Rückbesinnung auf sein Wesen als geisterfüllte, vernunftbegabte und fühlende Existenz. In den Mittelpunkt seiner geistigen Auseinandersetzung trat die Erneuerung der Gesellschaft zu einer menschenwürdigen Gemeinschaft auf der Grundlage dezentraler antiautoritärer Strukturen. Als Bedingung für eine Umsetzung seiner sozialistischen Siedlungspläne erkannte er in scharfem Gegensatz zur materialistischen Geschichtsauffassung die Entschlußkraft der Menschen, die aus der leidvollen Erfahrung der Unerträglichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse erwachse und das gewandelte Bewußtsein einer philanthropischen Menschheitsgesinnung, für dessen Erweckung und Pflege geistige Erziehung und Aufklärung, aber auch mystische Selbsterfahrung notwendig seien.

Mit seiner subversiven Haltung allem Festgefahrenen und Verhärteten gegenüber kam Landauer der von einem antiautoritären Impuls durchdrungenen jungen expressionistischen Autorengeneration entgegen, die ihrerseits gegen die veralteten Strukturen, den zunehmend alle Lebensbereiche durchdringenden Determinismus der Welt ihrer ‚Väter‘ kämpfte. Aus dieser Grundhaltung heraus ergaben sich eine ganze Reihe inhaltlicher Parallelen, mit deren Darstellung der zweite Teil dieser Arbeit begann, wobei man angesichts der relativ frühen Buchpublikationen Landauers (*Skepsis und Mystik* 1903, *Die Revolution* 1907 und der bei den Expressionisten auf große Resonanz gestoßene *Aufruf zum Sozialismus* 1911) durchaus von einer Einflußnahme sprechen darf. So reichten ihre thematischen Gemeinsamkeiten von einer Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft einschließlich ihrer ökonomischen Grundlage, die in erster Linie als eine Kritik an der moralischen Verlogenheit und der technokratischen Unterdrückung und Ausbeutung der Arbeiter verstanden wurde, die dieser Gesellschaft zugrundelag, über eine Rationalismuskritik, die eine vom Verstande dominierte und beherrschte Existenz als Inbegriff der

Erstarrung und Determination des Lebens schlechthin verwarf, bis hin zu einer Ablehnung des Staates als eine den einzelnen unterwerfende Allgewalt. Engster thematischer Berührungspunkt zwischen Landauer und den Expressionisten war jedoch der Erneuerungsaufbruch und die mit ihm zusammenhängende Idee einer neuen Menschengemeinschaft. So sollte auf der Grundlage eines gewandelten Bewußtseins die soziale Frage nicht mehr nur-ökonomisch verstanden werden, sondern den gesamten zwischenmenschlichen Bereich berücksichtigen. Mit seiner anarchistischen Hervorhebung der Individualität bei gleichzeitigem Verwirklichungswillen seines Sozialismuskonzeptes, das zu keinen machtpolitischen Kompromissen bereit war, dürfte Landauer die existentielle Verbindlichkeit und Rigorosität des individualethisch begründeten Sozialwillens der Expressionisten mit beeinflußt haben. So herrschte völlige Übereinstimmung in der Auffassung, daß die permanent bestehende Aufgabe einer Vermenschlichung inhumaner Gesellschaftszustände eine persönliche, jeden einzelnen betreffende sei, die man eben nicht auf Institutionen, Parteien oder gar den Staat abwälzen könne. Demnach hatte jede Umwälzung der äußeren Verhältnisse, wenn sie auf Dauer erfolgreich sein wolle, beim einzelnen Menschen zu beginnen. Seine sittliche Kraft und die aus ihr resultierende Tat seien einziger Garant für den schließlichen Bestand der Revolution. An dieser Stelle sei eine persönliche Bemerkung an die Adresse all jener gerichtet, die für das expressionistische Leitbild des ‚neuen Menschen‘ nicht viel mehr als Spott übrig haben. Angesichts der existentiellen ökologischen Katastrophe, die der Erdbevölkerung schon heute massive Probleme bereitet, ist dringender denn je genau dieses Bewußtsein einer Menschheitsgemeinschaft vonnöten, für das sich vor allem der sog. messianische Expressionismus engagiert hatte. Ohne die von ihm postulierte radikale Veränderung der individuellen Lebensziele und Grundeinstellungen des einzelnen Menschen dürften die anfallenden Menschheitsprobleme im Interesse eines friedfertigen, gleichberechtigten und naturverbundenen Zusammenlebens nicht zu lösen sein. Ferner soll als Ergebnis dieser Arbeit festgehalten werden, daß der expressionistische Politikbegriff in seiner engen Gebundenheit an die Ethik, in seiner auf Allgemeinmenschliches hinzielenden Offenheit und seiner Ungebundenheit an parteipolitische Bekenntnisse ebenfalls maßgeblich von Landauer beeinflußt wurde. Allgemein läßt sich in

bezug auf seine Resonanz bei den expressionistischen Autoren festhalten, daß sie auf jeden Fall in der beschriebenen Weise vorhanden war, wenn auch nur in in wenig differenzierter Form. So wurden beispielsweise seine Überlegungen zur Neugestaltung der Geldwirtschaft, seine Vorstellungen vom Kreditwesen und sein Genossenschaftsgedanke nur selten nachweisbar aufgegriffen. Erich Mühsam ist hierin die einzige Ausnahme. Besonders in seinen programmatischen Schriften hatte er Landauer am genauesten rezipiert. Für ihn sowie für Ernst Toller war Landauer als Schriftsteller und Mensch von besonderer Wichtigkeit. Das dürfte auch auf die engeren persönlichen Kontakte zurückzuführen sein. Bei Toller reichte sein Einfluß sogar bis in sein konkret politisches Handeln hinein. Bei Georg Kaiser hingegen spürt man zwar die Faszination, die Landauers Anschauungen auf ihn ausgeübt hatten, doch gleichzeitig auch die innere Distanz, die einen Glauben an sie als einen Weg aus dem Elend menschlicher Existenz verunmöglichen. Abschließend sei noch unter dem Aspekt der Aktualität Landauers auf Erwin Oberländer verwiesen, der in Landauer einen geistigen Ahnherrn Herbert Marcuses entdeckt zu haben glaubt. Demnach würden viele Passagen in Marcuses *Versuch über die Befreiung* an Gedankengänge Landauers erinnern.<sup>97</sup> Ferner sei auch noch einmal auf die gegenwärtige ökosozialistische Diskussion hingewiesen, in der ebenfalls die aktuelle Brisanz der Gedankenwelt Gustav Landauers hervorgehoben wird.<sup>98</sup> Doch mag sich hiermit eine andere Arbeit beschäftigen.

---

<sup>97</sup> Erwin Oberländer (Hrsg.) *Der Anarchismus*. Olten und Freiburg i. Br. 1972, S.73. Vgl. auch [58,S.69]

<sup>98</sup> Vgl.[98]

## 5. LITERATURVERZEICHNIS

- [1] -, -: *Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*. Band II Gestalten, (Hrsg.> O.Mann und W.Rothe, Heidelberg 1954
- [2] ARNOLD, Armin: *Die Literatur des Expressionismus Sprachliche und thematische Quellen*. Stuttgart 1966
- [3] BALL, Hugo: *Die Flucht aus der Zeit*. Joseph Stocker, Luzern 1946 (EA 1927)
- [4] BEST, Otto: *Expressionismus und Dadaismus*. Stuttgart 1974
- [5] BLEI, Franz: *Philosophie und Gemeinschaft*; In: *Zeit-Echo* 2 (1915/16), H.6, S.83—85
- [6] BRAUNECK, Manfred: *Das deutsche Drama vom Expressionismus bis zur Gegenwart*. Bamberg 1970
- [7] BUBER, Martin: *Gemeinschaft*. In: *Neue Erde* 1 (1919> H.1 (Januar) 5.6—8
- [8] BUBER, Martin: *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. 3. Erheblich erweiterte Neuauflage; (Hrsg.> Abraham Schapira; Heidelberg 1985
- [9] BULLIVANT, Keith: *Das literarische Leben in der Weimarer Republik*. Königstein 1978
- [10] BUSSMANN, Rudolf: *Einzelner und Masse. Zum dramatischen Werk Georg Kaisers*. Kronsberg/Ts. 1978
- [11] DIEBOLD, Bernhard: *Der Denkspieler Georg Kaiser*. Frankfurt 1924
- [12] DURZAK, Manfred: *Das expressionistische Drama*. Carl Sternheirn, Georg Kaiser. München 1978
- [13] DURZAK, Manfred: *Das expressionistische Drama*. Ernst Barlach, Ernst Toller, Fritz von Unruh. München 1979
- [14] EYKMAN, Christoph: *Denk- und Stilformen des Expressionismus*. München 1974
- [15] FÄHNTERS, W. & Rector, M.: *Linksradikalismus und Literatur*. (Bd.1) Hamburg 1974
- [16] GRUBER, Helmut: *Die politisch-ethische Mission des deutschen Expressionismus*. In: *Begriffsbestimmung des literarischen Expressionismus*. S.404-426; (Hrsg.) H.G.Rötzer; Darmstadt 1976
- [17] HEINE, Roland: *Transzendentalpoesie - Studien zu Friedrich Schlegel, Novalis und E.T.A.Hoffmann*. Bonn 1974.
- [18] HEINISCH, Klaus, J.: *Der utopische Staat (MorusUtopia, Campanella-Sonnenstaat, Bacon-Neu-Atlantis)*, übersetzt und mit einem Essay (Hrsg.) Hamburg 1960
- [19] HEINTZ, Peter: *Anarchismus und Gegenwart*, Zürich 1951 [20] HILLER, Kurt: *Philosophie des Ziels*. (1916> In: *Der Aktivismus*. (Hrsg.) W. Rothe München 1969 [21] HILLER, Kurt: *Politischer Rat Geistiger Arbeiter*, Berlin: Programm. In: *Ziel III* (1919)
- [22] HILLER, Kurt: *Rat geistiger Arbeiter*. Programm 1918 [23] HILLER, Kurt: *Vom Aktivismus*. In: *Die weißen Blätter* 4(1917), (April-Juni), S.88-94
- [24] HILLER, Kurt: *Wer sind wir? Was wollen wir?* In: K.H.: *Geist werde Herr. Kundgebungen eines Aktivisten vor, in und nach dem Kriege*. Berlin 1920

- [25] HINCK, Walter: Das moderne Drama in Deutschland. Göttingen 1973
- [26] HÜPPAUF, Bernd: Expressionismus und Kulturkrise. Heidelberg 1983.
- [27] KAISER, Georg: Gas. In: Werke Bd.2,S.9-58, 1918
- [28] KAISER, Georg: Werke. Frankfurt-Berlin-Wien 1971
- [29] KALZ, Wolf: Gustav Landauer. Kultursozialist und Anarchist. Meisenheim am Glan 1967
- [30] KANT, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. (Hrsg.) K.Vorländer, Leipzig 1922
- [31] KELLERMANN, Bernhard: Der Schriftsteller und die deutsche Republik. In: Deutscher Revolutions-Almanach für das Jahr 1919 über die Ereignisse des Jahres 1918. (Hrsg.) E.Drahn und E.Friedegg; Hamburg, Berlin 1919, S.114-116
- [32] KNAPP, Gerhard, P.: Die Literatur des deutschen Expressionismus. München 1979
- [33] KORNFELD, Paul: Metapolitik II. In: Der Aufbruch, Jg.1 H.4, 1918
- [34] KROPOTKIN, Peter, A.: Anarchistische Moral, Berlin 1922
- [35] KROPOTKIN, Peter, A.: Gegenseitige Hilfe in der Tier und Menschenwelt. Leipzig 1910
- [36] KRULL, Wilhelm: Prosa des Expressionismus. Stuttgart 1984
- [37] LANDAUER, Gustav: Anarchismus - Sozialismus. In: Der Sozialist vom 7.9.1895. (In: [28] Signatur: g.l., S.218 Frankfurt 1986)
- [38] LANDAUER, Gustav: Ansprache an die Dichter. (1918) In: Der Aktivismus. (Hrsg.) W. Rothe München 1969
- [39] ANDAUER, Gustav: Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus (Hrsg.) Wolf, Siegbert, Frankfurt 1989
- [40] ANDAUER, Gustav: Aufruf zum Sozialismus. Frankfurt, 1967
- [41] ANDAUER, Gustav: Beginnen, Aufsätze zum Sozialismus. (Hrsg.) M.Buber, Köln 1924
- [42] ANDAUER, Gustav: Der Anarchismus in Deutschland. In: Die Zukunft. (Hrsg.) M. Harden, Bd.10, 5.1.1895
- [43] LANDAUER, Gustav: Die Revolution. Frankfurt, 1907
- [44] ANDAUER, Gustav: Die Sozialdemokratie und der Krieg. (1912) In: Zwang und Befreiung. Eingeleitet und herausgegeben von Heinz-Joachim Heydorn, Köln 1968
- [45] ANDAUER, Gustav: Durch Absonderung zur Gemeinschaft. in: Das Reich der Erfüllung. Flugschriften zur Begründung einer neuen Weltanschauung. (Hrsg.) H. und J.Hart, Heft 2 Die neue Gemeinschaft, Leipzig 1901
- [46] LANDAUER, Gustav: Flugblatt über Die Siedlung. In: Der Sozialist, 2.Jg. 1910, Nr.9 S.65-67
- [47] LANDAUER, Gustav: Fragment über Georg Kaiser. 1918, In: Zwang und Befreiung. Eingeleitet und herausgegeben von Heinz-Joachim Heydorn, Köln 1968
- [48] LANDAUER, Gustav: Goethes Politik. In: Zwang und Befreiung. Eingeleitet und herausgegeben von Heinz- Joachim Heydorn, Köln 1968
- [49] LANDAUER, Gustav: Gustav Landauer. in: Anarchismus - Theorie/Kritik/Utopie. Hrsg. v. Achim von Borries und Ingeborg Brandies, Joseph Melzer Verlag Frankfurt 1970
- [50] LANDAUER, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen. Hrsg. v.Martin Buber. Frankfurt 1929. Bd.1&2

- [51] LANDAUER, Gustav: Signatur: g.l. Gustav Landauer im »Sozialist« (1892—1899) (Hrsg.) Ruth Link-Salinger Frankfurt 1986
- [52] LANDAUER, Gustav: Sind das Ketzergedanken? In: Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum. Hg. Buber, Martin, TelgteWestbevern 1977 oder in: Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus. S.207 (Hrsg.> Wolf, Siegbert, Frankfurt 1989
- [53] LANDAUER, Gustav: Skepsis und Mystik. Köln, 1923.
- [54] LANDAUER, Gustav: Sozialismus und Genossenschaft in: Der Sozialist, 2.Jg.1910,Nr.20, S.157-159
- [55] LANDAUER, Gustav: Zwang und Befreiung. Eingeleitet und herausgegeben von Heinz-Joachim Heydorn, Köln 1968
- [56] LEONHARD, Rudolf: Verkehr und Gemeinschaft; In: Tätiger Geist! Zweites der Ziel-Jahrbücher. (Hrsg.) K.Hiller. 1917/18 München, Berlin: G.Müller 1918. S. 290—2 93
- [57] LINK-SALINGER, Ruth: Gustav Landauer. Philosoph of Utopia. Indianapolis 1977
- [58] LÖSCHE, Peter: Anarchismus. Darmstadt 1977
- [59] MANN, Heinrich: Geist und Tat; In: Der Aktivismus (Hrsg.) Wolfgang Rothe; München 1969
- [60] MEIDNER, Ludwig: An alle Künstler, Dichter, Musiker. In: Das Kunstblatt, 3.Jg. (1919), H.1, S.29-30
- [61] MENNEMEIER, F.N.: Modernes Deutsches Drama 1, München 1973
- [62] MÜSAHM, Erich: Alle Macht den Räten. In: Fanal, Jg.5, Nr.3, Dezember 1930, S.49-59
- [63] MÜHSAM, Erich: Aufruf zum Sozialismus. In: Kam 1 (1919), Nr.3 (Juni), 5.33-39
- [64] MÜHSAM, Erich: Befreiung der Gesellschaft vom Staat. Karin Kramer Verlag Berlin 1988, 5.Auflage
- [65] MÜHSAM, Erich: Der Humbug der Wahlen. In: Kam Jg.I Nr.10, Januar 1912, S.145-156
- [66] MÜHSAM, Erich: Der revolutionäre Mensch Gustav Landauer. In: Fanal, 3.Jg., Nr.8, Mai 1929
- [67] MÜHSAM, Erich: Die Freiheit als gesellschaftliches Prinzip. In: Fanal, Jg.4, Nr.12, September 1930, S.265-273 oder in: Ich bin verdammt zu warten in einem Bürgergarten. Bde.1&2 (Hrsg.) Wolfgang Haug, Darmstadt 1983
- [68] MÜHSAM, Erich: Gesamtausgabe, 5 Bde., (Hrsg.) Günther Emig, Berlin 1973-1983
- [69] MÜHSAM, Erich: Idealistisches Manifest, In: Kam, Jg.IV, Nr.1, April 1914, S.1-8
- [70] MÜHSAM, Erich: Kunst und Proletariat. In: Fanal 4(8), Mai 1930
- [71] MÜHSAM, Erich: Namen und Menschen. Unpolitische Erinnerungen. (Hrsg.) Fritz Adolf Hünisch, Leipzig 1949, Nachdr.: Berlin 1977, Verlag Klaus Guhl
- [72] MÜHSAM, Erich: Parlamentarismus. In: Fanal Jg.2, Nr.7 April 1928, S.149 ff
- [73] MÜHSAM, Erich: Revolution. In: Revolution 1 (1913), H.1 (15.Okt.), S.2
- [74] NEUSÜSS, Arnhelm: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen. Neuwied und Berlin 1968



- [75] PFEMFERT, Franz: Zur Regelung der zwischenmenschlichen Angelegenheiten. In Die Aktion 3.Jg. (1913>, Sp. 350
- [76] PINTHUS, Kurt: Genius 1.Jg. (1919)
- [77] PINTHUS, Kurt: Menschheitsdämmerung, ein Dokument des Expressionismus. Berlin 1920
- [78] PINTHUS, Kurt: Rede an junge Dichter. (1918) In: Die neue Dichtung. Ein Almanach. Leipzig 1918. S.137- 157. Siehe auch: K. Otten: Ahnung und Aufbruch. Expressionistische Prosa. Darmstadt 1957,S.41-54
- [79] PÖRTNER, Paul: Literaturrevolution 1910-1925. Darmstadt 1960, Bd.1&2
- [80] PROUDHON, Pierre Joseph: Organisation des Kredits und der Zirkulation, Paris 1848. In: Der Sozialist, 4.Jg.1912, Nr.14ff
- [81] PROUDHON, Pierre Joseph: Theoretische und praktische Demonstration des Sozialismus oder die Revolution durch den Kredit. In: Der Sozialist,3.Jg. 1911, Nr.18ff und 4.Jg. 1912, Nr.4, S.30ff
- [82] RAMMSTEDT, Otthein: Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt. Köln 1969
- [83] RIEDEL, Walter: Der neue Mensch. Mythos und Wirklichkeit. Bonn 1970
- [84] ROTHE, Wolfgang: Der Aktivismus 1915-1920. München 1969
- [85] ROTHE, Wolfgang: Der Expressionismus Theologische, soziologische und anthropologische Aspekte einer Literatur. Frankfurt 1977
- [86] ROTHE, Wolfgang: Deutsche Revolutionsdramatik seit Goethe. Darmstadt 1989
- [87] ROTHE, Wolfgang: Toller, Hamburg 1983
- [88] RÖTZER, Hans, Gerd: Begriffsbestimmung des literarischen Expressionismus. Darmstadt 1976
- [89] RUBINER, Ludwig: Der Dichter greift in die Politik. In: Die Aktion 2 (1912),Sp.645-652; 709-715 oder L.R.: Der Dichter greift in die Politik. Ausgewählte Werke 1908-1912. (Hrsg.) K.Schumann; Frankfurt 1976; S.251-264
- [90] RUBINER, Ludwig: Der Kampf mit dem Engel. In: Die Aktion 7 (1917> Sp. 211-232 Zitat Sp. 226
- [91] RUBINER, Ludwig: Der Mensch in der Mitte. Vorbemerkungen. In: L.Rubiner: Der Mensch in der Mitte. Berlin-Wilmersdorf 1917 (Politische Aktionsbibliothek Bd.2) oder in: Pörtner, Paul: Literaturrevolution 1910-1925. Darmstadt 1960
- [92] RUBINER, Ludwig: Die Änderung der Welt. (1916), In: Der Aktivismus 1915-1920. (Hrsg.) Wolfgang Rothe München 1969
- [93] RUBINER, Ludwig: Die Erneuerung. In: Die Gemeinschaft. Dokumente der geistigen Weltwende. (Hrsg.) L. Rubiner. Als Jahrbuch des Verlages Gustav Kiepenheuer. Potsdamm 1919, S.71-77
- [94] RUBINER, Ludwig: Die Gemeinschaft. Dokumente der geistigen Weltwende. (Hrsg.) L. Rubiner. Als Jahrbuch des Verlages Gustav Kiepenheuer. Potsdamm 1919
- [95] RUBINER, Ludwig: Die Gewaltlosen. 1919
- [96] RUBINER, Ludwig: Mitmensch; In: Zeit-Echo 3 (1917), Nr.1 (Mai), S.10-13

- [97] RÜHLE, Jürgen: Literatur und Revolution - Die Schriftsteller und der Kommunismus. Kiepenheuer & Witsch Verlag, Köln, Berlin 1960
- [98] SCHERER, Klaus-Jürgen/Vilmar, Fritz: Ein alternatives Sozialismuskonzept: Perspektiven des Okosozialismus. Berlin 1983 (3. korrigierte Auflage: Mai 1984)
- [99] SCHISCHKOFF, Georgi: Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart 1978
- [100] SCHREYER, Lothar: Der neue Mensch. In: Der Sturm 10 (1919), H.6, S.18-20
- [101] SCHTYLLER, Hermann: Naivität und Gemeinschaft. In: Die Erhebung. Jahrbuch für neue Dichtung und Wertung. (Hrsg.) A.Wolfenstein. Zweites Buch. Berlin: S.Fischer 1920 S.289-295 und In: W.Rothe (Hg.) Der Aktivismus, S.139-144, Zitat S.142 und 5.139
- [102] SIMMEL, Georg: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. (Hrsg.) Michael Landmann, Frankfurt 1968
- [103] SOKEL, Walter: Ernst Toller. In: Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Band II , Gestalten, (Hrsg) O.Mann und W.Rothe, Heidelberg 1954
- [104] STEFFENS, Wilhelm: Kaiser. Velber bei Hannover 1974
- [105] TOLLER, Ernst: Brief an Gustav Landauer. 1917. In: Gesammelte Werke (1. Band, S.34ff); Hanser 1978
- [106] TOLLER, Ernst: Die Wandlung, 1917-19, In: [50,Bd.2]
- [107] TOLLER, Ernst: Gesammelte Werke (5 Bände); Hanser 1978
- [108] TOLLER, Ernst: Leitsätze für einen kulturpolitischen Bund der Jugend in Deutschland. 1917. In: Gesammelte Werke (1. Band, S.31ff); Hanser 1978
- [109] TOLLER, Ernst: Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte. (Hrsg.) Kurt Hiller, Hamburg 1961
- [110] TOLLER, Ernst: Quer durch: Reisebilder und Reden. Berlin 1930
- [111] TONNIES, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft; Leipzig 1887
- [112] VIETTA/KEMPER: Expressionismus. München, 1983.
- [113] WEBER, Carl Maria: Der politische Dichter. In: Der Aktivismus. (Hrsg.) W. Rothe, München 1969
- [114] WEHLER, Hans-Ulrich: Das deutsche Kaiserreich 1871-1918. Göttingen 1973
- [115] WEHR. Gerhard: Martin Buber. Reinbeck bei Hamburg 1968
- [116] WILPERT, Gero von: Lexikon der Weltliteratur. Band 1 Autoren. Stuttgart 1975
- [117] ZMEGAC, Viktor: Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Königstein/Ts. 1979,1984