

MAX NETTLAU

DER  
VORFRÜHLING  
DER  
ANARCHIE

IHRE HISTORISCHE ENTWICKLUNG  
VON DEN ANFANGEN BIS ZUM JAHRE 1864











# DER VORFRÜHLING DER ANARCHIE

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE  
DES SOZIALISMUS, SYNDIKALISMUS, ANARCHISMUS  
BAND I



DER  
VORFRÜHLING  
DER  
ANARCHIE

IHRE HISTORISCHE ENTWICKLUNG  
VON DEN ANFÄNGEN BIS ZUM JAHRE

*1864*

VON MAX NETTLAU

1925

VERLAG „DER SYNDIKALIST“, FRITZ KATER, BERLIN O 34

**Copyright 1925 by Verlag „Der Syndikalist“, Berlin O 34  
Alle Rechte, besonders die des Nachdrucks  
und der Uebersetzung, vorbehalten**

## *Zur Urgeschichte von Freiheit und Autorität.*

Die sozialen Bewegungen seit 1917 und alle früheren und ihr bisheriger Mißerfolg beweisen nicht etwa, daß der Sozialismus an dem natürlichen Freiheitsbedürfnis des Menschen scheitert, sondern, daß ein diesem Drang nach Freiheit nicht entsprechender Sozialismus nicht lebensfähig ist, auch wenn ihm alle durch Gewalt erzwungenen Hilfsmittel zur Verfügung stehen. Denn jeder Organismus braucht eine freie Bewegungssphäre, ohne welche Stillstand und Verfall eintreten müssen.

Dies hat jede soziale Klasse begriffen, auch wenn sie die denkbar größte Machtstellung sich verschafft hatte. Der Freiheitsdrang des Unrechts, des Privilegs ist eben der unaufhörliche Kampf für deren Ausdehnung und Verstärkung, während die starren Systeme des autoritären Sozialismus diesem Bewegungsdrang nach Herstellung sozialer Gerechtigkeit Einhalt bieten zu können glauben, eine Illusion, weil sie dadurch der Menschheit das sie belebende freiheitliche Element entziehen würden, weshalb sich ihrer ernstlichen Verwirklichung stets instinktsicheres Mißtrauen entgegenstellt. Die Geschichte kennt neben kürzeren Perioden anscheinender Ruhe, in denen *eine* Herrschaft, *ein* System sich durchgesetzt zu haben schienen, während in Wirklichkeit dieser kurzen Blüte unvermeidlich Verblühen und Verfall folgten, Normalzeiten beständiger Kämpfe, die entweder die Verteidigung einer Unabhängigkeit oder Autonomie oder den Angriff zur Ausdehnung einer Herrschaft oder eines Privilegs zum Ziel hatten. Jeder Feudalherr kämpfte in diesem Sinn gegen Könige, Städte und den Staat um seine alten oder neue Privilegien oder im Bunde mit denselben gegen schwächere Nachbarn um Beute. Die beginnende Bourgeoisie der freien Städte des Mittelalters, selbst Tyrannen in ihrem Stadtgebiet und dessen ihrer Macht erreichbaren Umkreis, verteidigte sich gegen Adel und Könige und den sie zu erdrücken bereiten zentralistischen Staat der Neuzeit. Diese grandiosen Kämpfe des Bürgertums in Italien, Holland, England, Amerika, Frankreich vom fünfzehnten zum achtzehnten Jahrhundert, und in aller Welt im Lauf des neunzehnten, verschafften der Bourgeoisie schließlich die heute vom internationalen Finanzkapital vertretene vollständige Herrschaft, eine Macht, die noch viele Ausdehnungsmöglichkeiten zu haben vermeint, die aber doch längst einen hippokratischen Zug zeigt: durch Ausschließung der ungeheuren Volksmassen entbehrt die nominelle Macht der Bourgeoisie jeder dauernd festen Grundlage und wird eigentlich vor allem durch das Mißtrauen gegen den Sozialismus aufrechterhalten, für den eine das natürliche Freiheitsbedürfnis friedigende Form den Massen noch nicht bekannt ist, während die freiheitlichen Richtungen des Sozialismus, der Anarchismus also, sich schon seit langem bemühen, praktische Arten der Synthese von Freiheit und Solidarität zu finden.

Selbstverständlich würden solche neuen Möglichkeiten sozialen Lebens nicht durch eine Diktatur aufgezwungen werden, sondern, selbst der Beobachtung und dem freien Experiment entspringend, würden sie mit Benutzung adäquater Mengen von Produktionsmitteln und Rohstoffen, bei ungehinderter Bewegungsfreiheit und Nichteinmischung durch Außenstehende, Verwirklichungen erfahren, deren Verbreitung und Veränderungen von ihren Resultaten und der gewonnenen Erfahrung abhängen würden. Hindernisse, die sich einer solchen Entwicklung entgegenstellen, würden natürlich beseitigt werden.

Dieses Ziel und diese Wege sind nicht willkürlich gewählte, künstlich ersonnene, sondern dieser Weg zur Freiheit ist derselbe, den Teile der Menschheit seit allen Zeiten suchten, und dessen Lage und Richtung, so schwer sie zu finden waren, doch immer deutlicher sichtbar werden. Wir müssen davon ausgehen, daß absolut jeder körperlichen Einheit, von der winzigsten wahrnehmbaren bis zu den größten Gruppierungen, Eigenschaften innewohnen, die in ihrem Verhältnis zu anderen Einheiten sich als Anziehung und Abstoßung äußern, woraus sich all das entwickelt, das wir als Assoziation, gegenseitige Hilfe, Solidarität und als Autonomie, Kampf für die Unabhängigkeit, Freiheit kennen. Beide Gruppen der Tätigkeit alles Lebenden sind untrennbar, und ihre harmonische Verteilung, ihr rascher, ungezwungener Wechsel nach dem Gebot jeder Situation, stellen einen Idealzustand vor, der zum Normalzustand werden soll. Soviel wir wissen, ist dieses Gleichgewicht bei den meisten Tieren annähernd erreicht und erhält sich; es besteht auch bei den meisten Menschen in tausend Dingen des Einzellebens, das ja anders gar nicht denkbar wäre, — aber es hat trotzdem irgendwie bei der „Menschwerdung“ des Menschentiers eine vielleicht damit in engem Zusammenhang stehende teilweise Störung dieses Gleichgewichts stattgefunden, unter der wir heute noch leiden, die aber die freiheitlichen Gegenbewegungen, von der Urzeit bis zur heutigen Anarchie, zu bekämpfen suchen und, wie wir hoffen, mit Erfolg.

Es ist nämlich wahrscheinlich, daß diese „Menschwerdung“ zuerst unter den lokal günstigsten Verhältnissen, also partiell stattfand, und daß diese Ueberlegenheit im Werkzeug- und Waffengebrauch und geistiger Betätigung über Zurückgebliebene jenen Bruch der Solidarität, den keine Tierart kennt, die Herrschaft über andere der gleichen Art, zuerst herbeiführte. Jedenfalls verstärkte bald vielerlei, Körperstärke, Klugheit, besondere Erfahrung und Kenntnisse, diese Differenzierung der Menschen, und das aus der Tierzeit überkommene Solidaritätsgefühl, die gegenseitige Hilfe, wurde durch die ihre Ueberlegenheit ausbeutenden starken Einzelmenschen nicht unterstützt, sondern bekämpft, ein Kampf, der noch andauert. Frühzeitig äußerte sich diese Ueberlegenheit einzelner durch Stärke (Krieger), Klugheit (Führer), durch gewisse Erfahrungen (Priester), durch Besitzanhäufungen auf verschiedenem Wege (Reiche) usw., während durch Gewalt, Aberglauben, Sold usw. diese herrschenden Kreise sich zu allen Zeiten bewaffnete Kreaturen zu verschaffen wußten und die Masse, der nur ihr Solidaritätsgefühl blieb, in die Defensive drängten, entrechteten und bis heute knechteten.

So kam es wohl, daß die Masse einstmals die Freiheit, außer in gewissem Grade im unscheinbaren Privatleben, nie kennenlernte und daß sie stets sah, daß, wer sich nur irgendwie erhob, sei es aus ihrer eigenen Mitte oder durch Geburt begünstigt, eine hervorragendere Stellung einnahm, fast immer nur zu ihrem Herrn, Knechter und Verächter wurde. Daher konnte die Masse Freiheit und Wissen, die ihr nur als Herrschaft und geistiges Privileg entgegentraten, nicht kennen und nicht würdigen, und ihre einzigen Waffen blieben ihr ungeschriebenes Zusammengehörigkeitsgefühl, ein dumpfer Groll und eine tatsächliche Unversöhnlichkeit, die seit undenklichen Zeiten auf ihre Stunde wartet. Viel Freiheitsgefühl ging bei dieser Hilflosigkeit der Masse, die sich von der Urzeit bis heute stets zu jedem Mord entschlossenen Feinden gegenüber befindet, durch Nichtgebrauch oder Abstumpfung verloren, viel betätigte sich im Privatleben, schuf Familien und Gruppen frei und human lebender Menschen, denen im Lauf der Zeit die trotz allem zahlreichen Personen entsprangen, die auf ihre Art das möglichste für die Freiheit getan haben und noch bereit sind, dies zu tun.

Hierzu gehören seit den ältesten Zeiten diejenigen, die ihre geistige Ueberlegenheit nicht zur Herrschaft und Ausbeutung verwendeten, wie die politischen Führer und die Priesterkaste, sondern die sie unbekümmert der Menschheit zur Verfügung stellten, — Erfinder und Gelehrte. Mit ihnen und mit der Verbreitung ihrer Kenntnisse durch Unterricht beginnt die erste Befreiungstätigkeit der Menschheit.

Diese Tätigkeit war unendlich langsam, da ja dieselben Massen, die befreit werden sollten, gleichzeitig von der Wiege an zur arbeitswilligen Knechtschaft sich mußten zurechtknien lassen, so daß ein bißchen freies Herumlaufen als Kind noch heute für viele ihre einzige Erinnerung an ein Stückchen Freiheit ist. Daher fühlten sie auch den täglichen sozialen Druck schwerer als den geistigen Druck und empörten sich früher im Namen der sozialen Gerechtigkeit als im Namen der persönlichen und sozialen Freiheit. So ward es den autoritären sozialistischen Richtungen leicht, große Massen zusammenzuraffen, aber dadurch wurde nur bewiesen, wie sehr sie in ihrer Auffassung des Sozialismus an der Oberfläche haften. Es ist für die nicht aufgeklärten Massen das nächstliegende, nach etwas sozialer Gerechtigkeit zu greifen, aber es ist für Sozialisten vorschnell, diesen unvollständigen Zustand zum System zu erheben, und es ist gewissenlos und antirevolutionär von ihnen, die freiheitlichen Richtungen des Sozialismus, die doch *allein* einen *vollständigen* und *natürlichen* Sozialismus vertreten, zu bekämpfen, statt sich zu freuen, daß die von ihrer Propaganda flüchtig Angeregten in jenen Richtungen ihre Ideen zu vertiefen Gelegenheit erhalten. So kam es, daß heute der autoritäre Sozialismus zu den Mächten der Vergangenheit und nicht zu den Entwicklungsfaktoren der Zukunft gezählt werden muß, und daß man wohl sagen kann, daß wie in der Urzeit der gewalttätige Stammeshäuptling und der Priester sich als erste der Freiheit entgegenstellten, der sozialistische Diktator und der Marx-Priester in einer vielleicht nahen Zukunft die letzten sein mögen, die dies tun.

Wir sehen trotz der Verschärfung der Autorität in unserer traurigen Zeit, wie sehr sich dieselbe im Lauf der Geschichte, deren erste Phasen wir ja nicht kennen, abgeschwächt hat, allerdings nicht auf politischem Gebiet, auf dem der Stimmzettel von heute genau so autoritär ist wie einst das Brennesschwert, aber auf geistigem und moralischem Gebiet, in Religion, Wissenschaft, dem Privatleben vielfach auf sozialem Gebiet usw. Hier müßte die Geschichte des freien Gedankens, die jeder einzelnen Wissenschaft, die vieler Institutionen, Gebräuche und Denkweisen, die mancher internationalen Einrichtungen, die der Literatur und Kunst aller Völker, ihres Volkslebens, auch die Geschichte der politischen und sozialen Kämpfe, Bewegungen, Organisationsversuche usw. im einzelnen durchforscht werden. Wie selten auch volles Verständnis für die politische und soziale Freiheit ist, so zahllos und selbstverständlich sind die ehrlichsten und opferreichsten Bemühungen für die Beseitigung der Autorität auf einzelnen Gebieten. Wer ist nun der heutige Vertreter dieser ungeheuren Kämpfe gegen zahllose Einzelformen der Autorität? Gewiß nicht der mattherzige Liberale von heute, dem vor der vollen Freiheit bange ist, ebensowenig aber der autoritäre Sozialist, der die volle Freiheit geringschätzt oder haßt. Nur der Anarchist steht in der graden Linie dieser Entwicklung zur Freiheit hin, deren ältere Vertreter natürlich nur einen kleinen Teil des großen Weges übersehen konnten, dessen weiteren Verlauf und Ende ja auch wir nicht kennen.

Natürlich ist diese Geschichte eine sehr getrübe, an Irrwegen und Rückschlägen reiche. Da die Wissenschaft sich der allgemeinen Entwicklung zur Verfügung stellt, so bemächtigte sich auch die Autorität ihrer Resultate und befestigte ihren Zwingbau durch dieselben; selbst die Religionen modernisierten sich und jedes noch so reaktionäre System suchte sich gewisse Fortschritte einzugliedern und gewann auch einzelne Personen für sich: so entstand die „offizielle“ Wissenschaft, welche die wirkliche Wissenschaft immer von neuem über den Haufen rennen muß. Ferner sind unsere Quellen unendlich mangelhaft und einseitig. Ist doch z. B., von einigen vorderasiatischen und ägyptischen Quellen abgesehen, alles über den alteuropäischen Kulturkreis Bekannte den Notizen hochmütiger Griechen und Römer entnommen, für die alle übrigen Europäer „Barbaren“ waren, ausgenommen unentwirrbare Reste in der Mythologie, den Heldenliedern und dem Folklore einiger weniger europäischer Völker! In noch höherem Grade wurden Freidenker, Rebellen, Volksaufstände von den Chronisten unbeachtet gelassen oder flüchtig und in meist ganz entstellter Form erwähnt. Die sozialistische, in gewissem Sinn auch anarchistische Literatur des Altertums ist mit Ausnahme von Platon und den antikommunistischen Komödien von Aristophanes, was Einzelwerke betrifft, verschwunden, so sehr all diese Ideen nach fragmentarischen Angaben ihr eigenes Leben führten, von Lykurg bis zu den Gracchen, Catilina und Spartakus, mit ihrer Erneuerung im Urchristentum.

Blicken wir aber erst auf das von der Ethnographie aller Kontinente gesammelte Material, so begegnen wir den vielfältigsten Formen politischen und sozialen Lebens, wir sehen die ungeheuren Martern, die

durch Autorität jeder Art den Völkern auferlegt wurden, aber auch Spuren des unaufhörlichen Kampfes gegen dieselbe. Wir können schließlich ermessen, wie gering unser Wissen über die zahllosen Jahre schriftloser Vorzeit ist, deren Vorgänge übrigens zu ihrer Zeit selbst nach wenigen Generationen vergessen wurden, falls sie nicht in Mythologie oder Sage übergingen. Ob wir nun aber Reflexe alter Freiheitskämpfe in der Bibel oder der griechischen oder anderen Mythologien betrachten, immer sind es Kämpfe gegen die Autorität, in denen diese noch siegt, ihre Bekämpfer aber nicht mehr vergessen werden, so sehr die Priester und die höfischen Sänger ihre Rolle entstellen. Die aus dem Himmel geschleuderten Teufel, mit Satan, Bakunins Lieblingsfigur der Bibel, und Lucifer, dem Lichtbringer, oder die aus dem Olymp geschleuderten Titanenstürmer, die aus dem Paradies vertriebenen und von Jehovah verfluchten Menschen, die vom Baum der Erkenntnis gegessen, oder der von Zeus gemarterte Prometheus, der das göttliche Monopol des Feuers gebrochen und den Menschen das Feuer gebracht hatte, — all das sind Rebellen durch und durch, und unbekannte soziale Freiheitskämpfe der Vorzeit fanden in ihnen einen geschickten, noch heute andauernden Niederschlag.

Machen wir eine Gegenprobe: wer hat für Autorität gekämpft, und was wurde aus solchen im Lauf der Geschichte? Tyrannen, die oft einen Tyrannenmörder fanden, besser bekannt als sie selbst, Könige, Päpste, Staatsmänner, Feldherren, deren Andenken man verabscheut, während ihre Opfer geehrt werden. Doch mögen diese Bemerkungen genügen, zu zeigen, daß Unzählige der Freiheit entgegengasteten, wie gering auch die uns überlieferte Zahl der direkt antistaatliche und anarchistische Ideen vertretenden Männer früherer Jahrhunderte sein mag, wobei noch auf die kleine Menge wirklicher Studien auf diesem Gebiet hingewiesen werden muß.

Man würde einen volleren Einblick nur durch intensive Einzelstudien gewinnen. Auf solchem Studium beruhen die Werke von P. Kropotkin, *Mutual Aid* (London; *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, übersetzt von G. Landauer, Leipzig); *Etika* (Moskau, 1922; *Ethik*, 1. Band, Berlin 1923; die ersten Kapitel); *La Science moderne et l'Anarchie* (Paris, 1913; deutsch, Berlin, 1925), darin auch: *Die historische Rolle des Staates* (1896—1897); Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre* (1905—1908, 6 Bände; *Der Mensch und die Erde*); Gustav Landauer, *Die Revolution* (Frankfurt, 1907). Ferner Elie Reclus, *Les Primitifs* (Paris, 1905; *Die Ureinwohner, Studien aus der vergleichenden Ethnologie*) usw.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Ohne diese Werke, in denen die anarchistische Auffassung zum Ausdruck kommt, als fehlerlos hinstellen zu wollen, sei jedenfalls vor marxistischen Schriften über Urgeschichte als Richtschnur gewarnt. Die aus relativ modernen Vorgängen abstrahierte materialistische Geschichtsauffassung kann so gut wie unbekannte Zeiten, deren geistige und materielle Faktoren uns nur zu geringen Teilen bekannt sind, nicht aufhellen. Eine freiheitliche *Philosophie de la Préhistoire* (Philosophie der Vorgeschichte) von Gérard de Lacaze-Duthiers ist dem Erscheinen nahe. Paul Gille, *Esquisse d'une Philosophie de la Dignité humaine* (Versuch einer Philosophie der Menschenwürde), Paris, Alcan, 1924, 146 S., führt in die Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung ein.

## II.

### *Zeno, die Stoiker und das Naturrecht.*

In den ungezählten Jahrzehntausenden der schriftlosen Urzeit entwickelten sich Herrschafts-, Eigentums-, Rechts- und andere soziale Verhältnisse sowie geistige Unselbständigkeit in der Richtung zur Autorität und überwandem augenscheinlich alle bewußten oder unbewußten Aeußerungen des Freiheitsgeföhls, das neben Rebellionen und dem stets geübten dumpfen passiven Widerstand der Massen in den geistigen Leistungen einzelner, der Denker, Erfinder, Dichter und Künstler, irgendeinen Ausdruck suchte und nie unterging. Die geistige Knechtschaft muß der materiellen Knechtschaft vorausgegangen sein, denn die Masse befand sich doch im tatsächlichen Besitz des Landes, dem irgendwie, durch gemeinsame Jagd, Viehzucht oder Ackerbau der Lebensunterhalt des Stammes entnommen wurde, aber geistige Ueberlegenheit und besondere physische Kraft waren ein Monopol der Priester und Häuptlinge und wurden von ihnen der Masse gegenüber gewahrt, die so von der geistigen Entwicklung ausgeschlossen und allmählich materiell geplündert und dauernd ausgebeutet wurde. Die Masse stand angeblichen religiösen Mysterien gegenüber, einer ihrer eigenen Einbildung entsprungenen Reihe von Göttern, den Personifikationen unenträtselbarer Naturvorgänge, und die Priesterklasse erhob den Anspruch, diesen Göttern gegenüber Vermittler zu sein; das noch gar nicht geistig erwachte Volk glaubte dies in seiner frühesten Zeit, und dieser Glaube erbt sich fort bis heute. Er wird so systematisch verbreitet, daß viele Leute noch heute sich in diesem geistigen Dämmerungszustand befinden. Die durch Gewalt oder Talent zur Häuptlingschaft gelangten Menschen bildeten eine andere Art geistiger Knechtschaft aus, die Heldensage des Stammes und ihrer eigenen Familie. Die dunklen Erinnerungen verschollener Zeiten, in denen meist unerklärliche Vorgänge durch Intervention der Götter in einen gewissen Zusammenhang gebracht wurden, haften jeweilig an den Mächtigsten; dies besorgten die Journalisten jener Zeit, die wandernden Sönger. Und so entstanden mythische Vorgeschichten mit einem Gemenge von Helden und Göttern, die von einem vorherrschenden Stamm, einer mächtigen Persönlichkeit auf andere, sie in der Macht ablösende, übergingen, lokalisiert, amplifiziert, modernisiert. Was uns heute in der Mythologie, der Heldensage, dem *Folklore* vorliegt, sind letzte Umprägungen dieses in dem langen schriftlosen Zeitalter von Stamm zu Stamm, von Generation zu Generation kursierenden Materials, das der Eitelkeit der Herrschenden und dem Stammesstolz ihrer Unterworfenen Genüge leisten sollte. So entstanden der Patriotismus und der Nationalismus, und sie werden noch heute mit denselben

Mitteln gepflegt, der ruhmredigen verfälschten Nationalgeschichte, ob dies nun durch den Sänger der Heldensage oder den Verfasser eines Schullehrbuchs oder eines offiziellen Leitartikels geschieht.

Gewiß gab es dieser systematischen geistigen Verknechtung durch Religion und Nationalismus gegenüber eine Tradition der Rebellion und der Geistesfreiheit. Die Mittel der Ueberlieferung, besonders das spätere Schriftwesen, waren aber derart im Besitz der Herrschenden, daß wohl alle direkten Aeußerungen freiheitlicher Art verloren sind, und daß sie nur mühsam aus zufälligen und oft entstellten Notizen und Bruchstücken herausgeschält werden können. Teilweise gingen sie auch in Umformungen in die allgemeine Mythologie und Literatur über. So entstammen diesem Ideenkreis die Vorstellungen eines goldenen Zeitalters, des Paradieses, des Elysiums, des Himmels, indem eben die offizielle Religion und Literatur es für gut fanden, diesen Vorstellungen ihren rebellischen Sinn zu nehmen und sie ihrem autoritären Gedankenkreis anzupassen, wodurch dann der weise Gesetzgeber, der gerechte Richter und ähnliche Fiktionen der autoritären Legende dazutreten, und das Volk lernt, diese Dinge, einst seine eigenen Wünsche, als Träume oder Hoffnungen jenseits des Grabes zu betrachten. Ferner enthalten die christlichen und heidnischen Mythologien neben Satan und Prometheus unter der abschreckenden Maske von Götterfeinden gewiß noch zahlreiche einst sehr lebendige Rebellen und Hinweise auf deren einstige Tätigkeit. Durch die Satyrspiele nach den Tragödien, durch die römischen Saturnalien, den christlichen Karneval und ähnliches kam man der götterfeindlichen, rebellisch fühlenden Volksströmung anscheinend entgegen, um sie durch eine harmlose Befriedigung zu erschöpfen. In zahllosen Erzählungen wird listiger Widerstand gegen die Mächtigen im Volksmund geschildert, und immer freut man sich, einen Schwachen über den plumpen Tyrannen oder Geldprotzen siegen zu sehen. Sobald es nur möglich ist, sobald der Buchdruck die Verbreitung erleichtert, ist die Satire zur Hand, der Witz, das Spottlied, das Flugblatt und das zündende Pamphlet.

Es war lange Zeit schwer, diese nie ermüdende Kritik durch positive Vorschläge zu vervollständigen und noch schwerer, die vorhandenen Kräfte zu Aktionen zusammenzufassen, doch auch dies geschah zu allen Zeiten in größerem Umfang, als man oft glaubt, da Geschichtsquellen und Geschichtsschreiber oft über diese unangenehmen Dinge hinweggleiten. Freilich waren die meisten Anstrengungen unzureichend und zersplittert oder ihre Urheber waren selbst im Bann der autoritären Denkweise und vertraten eine von weisen Führern geleitete Reformpolitik. Die politischen, religiösen und sozialen Kämpfe wurden meist getrennt geführt und standen auf verschiedenen Stufen der Entwicklung, was noch heute der Fall ist und wodurch sich immer wieder ein Stück des Alten in das Neue hinüberrettet und eine vollständige Befreiung hinausgeschoben wird. Der durch den Sieg von Staat, Privateigentum und Kirche bewirkten Abtötung der kaum entfalteten Freiheitsgefühle entsprechend, waren die sozialen Kämpfe meist dieses Elements in seinem wahren Sinn beraubt und mußten an ihren autoritären Grundfehlern scheitern. So kam es, daß auf diesem Gebiet bis heute der

Irrtum zahlreicher und mächtiger als die Wahrheit ist. Trotzdem hat es nie ganz an Vertretern der uns als *Anarchie* bekannten vollen und ganzen Freiheit gefehlt, und deren allmähliches Auftreten soll im folgenden geschildert werden, — freilich zur Zeit noch aus spärlichen Quellen, die erst die auf diesem Gebiet kaum begonnene Forschung vertiefen und vermehren wird. Leider kann ich selbst gegenwärtig für Altertum, Mittelalter und bis zum 19. Jahrhundert viele Quellen nicht benutzen, vielen Spuren nicht nachgehen und muß mich auf Auszüge und Hinweise beschränken.

\* \* \*

Griechische Philosophen der Spätzeit bekämpften den Staatskultus und engen Nationalismus ihrer bekannteren Vorgänger; ich meine *Zeno*, von dem Prof. Georg Adler 1899 schrieb<sup>2)</sup>: „. . . Gegenüber der Gemeinschaft der Güter und der Staatsomnipotenz zum Zwecke höchsten moralischen Gemeinschaftslebens, wie Plato sie predigt, wurde von *Zeno*, dem Stifter der Stoischen Schule (342—270 v. Chr.), die freie staatslose Gemeinschaft zum selben Zweck als Zukunftsideal gepriesen.“ „. . . Schon ein Schüler des Sokrates, *Aristipp* (der Begründer der *hedonistischen* Schule), hatte vom Standpunkt seiner egoistischen Genußlehre aus nichts mit dem Staate zu tun haben wollen. Der Weise — lautete sein Raisonement — kenne kein köstlicheres Gut als die Freiheit und müsse sich darum dem Staatsleben zu entziehen suchen, das die individuelle Freiheit mindestens partiell unterdrücke. Wozu überhaupt ein Vaterland, „wo doch jedes Stückchen Erde vom Hades [der Stätte der Toten] gleich weit entfernt sei“? Darnach ist auch zu begreifen, wie er dem Sokrates auf die Frage, ob er lieber zur herrschenden oder zur beherrschten Klasse im Staate gehören möchte, die Antwort geben konnte: „Keiner von beiden!“ Und ähnliche Ansichten sind uns natürlich auch von Anhängern der von *Aristipp* gestifteten Schule überliefert.“

„Eine andere Gedankenrichtung, die noch klarer in den Anarchismus münden mußte, war mit der *Lehre vom Naturzustande* gegeben, die seit dem fünften Jahrhundert [vor Chr.] aufkam. Hier wurde — die Rückkehr zur Natur gepredigt. Die politische Literatur malt die Urzeit als eine Art paradiesischen Zustandes der Menschheit aus, wo freilich die Kulturgüter noch mangelten, die Menschen aber in Frieden und Harmonie glücklich dahinlebten . . . und hier findet sich der naheliegende . . . Schluß: jene soziale Harmonie sei die Folge der Bedürfnislosigkeit der Menschen in einem Zustande, wo kein Gegenstand eine genügend große Schätzung erführe, um als Strebeziel starken Begehrens und Kampfes zu gelten.“

---

<sup>2)</sup> *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*. Erster (einziger) Teil. Bis zur Französischen Revolution (Leipzig, 1899, X., 281 S.), S. 46—51, 269. Vgl. auch derselbe, *Eine anarchistische Doktrin des Altertums* (*Die Zeit*, Wien, Nr. 195, 1890). *Stoicorum veterum fragmenta*, hrsg. von J. von Arnim, I. *Zeno et Zenonis discipuli* (Leipzig, B. G. Teubner) enthält alle Stellen antiker Autoren, die *Zeno* irgendwie betreffen. — *Les Premiers Stoiciens*, von Han Ryner (Paris, 1906, 25 S.).

„An Gedankengänge solcher Art mußte nun die *cynische* Schule ganz von selbst anknüpfen. Der Bedürfnislose war ihr Menschenideal, denn er war unabhängig von Menschen und Dingen und somit einzig wahrhaft frei: folglich war ihr soziales Ideal — wie das einem Zeitalter niedergehenden politischen Lebens in Hellas entsprach — natürlich ein Zustand, der dem eben beschriebenen mehr oder minder gleichen mußte, und so pries sie denn wirklich als Höchstes ausdrücklich die Selbstgenügsamkeit der ersten Menschen. Zugleich war damit das Zusammenstimmen aller, die *Homonoia*, das Ziel der ganzen ethisch-politischen Spekulation jener Tage, von selbst gegeben.“

„So führte das Prinzip der Bedürfnislosigkeit in logischer Konsequenz von der Negation der *Kulturbedürfnisse* zur Negation aller *Institutionen* der Kultur: der Ehe, des Eigentums, des Staates. Diese letzten Resultate werden nun freilich — wenn wir von der Aufhebung der Familie absehen, die Diogenes ausdrücklich vorschlug — von der cynischen Schule selber (wenigstens in den uns erhaltenen Fragmenten cynischer Literatur) nur leise angedeutet; wohl aber finden sich jene kühnen Konsequenzen im ältesten System der *Stoa*, das sich an die cynische Ethik eng anschloß, eben im System *Zenos*, eines Zeitgenossen *Dikaearchs*, offen ausgesprochen. Leider ist uns dasselbe nicht erhalten; immerhin sind wir imstande, aus dem, was wir darüber durch andere Autoren wissen, eine Skizze der darin vertretenen . . . . Gesellschaftsideale zu rekonstruieren!“ . . . . „Als erster Naturtrieb gilt ihm der *Selbsterhaltungstrieb*“ . . . . „zur Korrektur des Egoismus hat uns aber die Natur einen zweiten Trieb, den nach *Gemeinschaft* mit anderen Menschen eingepflanzt, und dieser von Natur in uns wohnende Gemeinschaftstrieb führt ganz von selbst zur Gerechtigkeit und Menschenliebe, indem dadurch allein ein dauerndes und glückliches Gemeinwesen ermöglicht wird. Haben wir nun die erforderliche Einsicht, so müssen wir unbedingt der Natur gemäß leben, das „der Natur entsprechend Leben“ nach den eben festgestellten Grundsätzen bewußt zur Richtschnur unseres ganzen Handelns machen und dürfen uns nicht um die nur künstlich zu Gütern gestempelten Dinge, wie Besitz, Ehre und dergleichen kümmern.“

„Wie bereits früher die Cyniker, so geht auch *Zeno*, wie das in Konsequenz seiner Prinzipien sich ergibt, über den Rahmen der griechischen Nationalität hinaus und postuliert mit Entschiedenheit ein Weltbürgertum, — was im Zeitalter von Alexanders Weltreich, das Barbaren und Hellenen zu einem Ganzen zu einen strebte, dem Manne von orientalischem Stamme doppelt leicht fallen mußte.“<sup>3)</sup>

<sup>3)</sup> Wie G. Adler nach Rudolf Hirzels *Ciceronianischen Studien* bemerkt, war *Zeno* von semitischer Rasse, und seine internationalen Ideen, die den althellenischen Traditionen ins Gesicht schlugen, sollen späteren Stoikern unangenehm gewesen sein. Vielleicht beziehe sich darauf, daß nach Diogenes Laërtius, dem antiken Biographen *Zenos*, der Direktor der pergamenischen Bibliothek, Athenodor, selbst ein Stoiker, anstößige Stellen in *Zenos* politischem Werk, das aus seiner Jugend stammte, in den Exemplaren der Bibliothek getilgt habe! — Auch die späteren Stoiker werden übrigens als kosmopolitisch-universalistisch bezeichnet, was als Uebergang vom antiken Staatsbürgertum zum „hellenistischen Indifferentismus“ erklärt wird.

Er trat hierdurch in Gegensatz zu Plato, der „nie den Rassen-Hellenen verleugnen konnte“, und ebenso war er Gegner der staatssozialistischen Ideen desselben:

„So will auch *Zeno* nichts von Staatsomnipotenz, Bevormundung und Reglementierung wissen, sondern er verlegt die Allmacht des Gesetzes ins *Innere* der Menschen; sobald diese nur einsichtig genug sind, um ihren wahren natürlichen Trieben zu folgen, werden sie alle von Gerechtigkeit und Liebe zu ihren Mitmenschen erfüllt sein, und Eintracht und Harmonie werden, wie in der äußeren Natur, auch im natürlichen Zusammenleben der Menschen herrschen, und so werden die Menschen das Bild einer friedlich zusammen weidenden Herde darbieten, indem sie im kleinen *ein ganzes darstellen*, wie der von einem einheitlichen Gesetze regierte Kosmos im großen.“

„Alle handeln also gemäß dem in der Natur selbst liegenden Gesetz, das in den Gemütern lebendig geworden ist. Und dieses Gesetz gebietet, die nächsten, ja alle, mit denen man irgend in Berührung kommt, zu lieben . . . .“

„Wo aber jedem das ihm Zukommende freiwillig gewährt wird, ja eitel Eintracht und Liebe herrscht, da finden keine Verfehlungen statt. Und folgerecht sind hier Gericht und Polizei verbannt.“

„Da ferner der Mensch dem obersten Sittengesetz folgen kann, ohne daß es erst vieler Worte und Unterweisungen bedarf, so sind die gesamten Schulwissenschaften . . . unnütz und hören auf, gelehrt zu werden; — da alle naturgemäß aufwachsen, so werden auch die Gymnasien abgeschafft, — und da jeder weiß, zu wem er paßt, so ist das Band der Ehe überflüssig, und auch bei der Regelung der Beziehungen zwischen Mann und Weib wird der Natur und der Freiheit weitester Spielraum gewährt; — und ebenso ist da, wo alle das wahre Verhältnis zu Gott gefunden haben und sich durch ihren Lebenswandel der besten Gottesverehrung befleißigen, keine staatliche Organisation des Gottesdienstes und kein Tempel nötig; — und schließlich werden . . . kein Geld und keine Tauschmittel mehr gebraucht, da sich aller wirtschaftliche Verkehr durch unmittelbare Uebergabe der begehrten Produkte in Güte vollzieht.“

„Hier ist also die ganze Menschheit in ihrer Vollendung gedacht, alles, was Zwang heißt, ausgeschaltet, der innere moralische Trieb als alleiniger, aber auch vollkommen ausreichender Regulator für den Einzelnen, wie für die Gesamtheit dargestellt.“

„So ist *Zeno* — resümiert G. Adler — durch seinen grübelnden Sinn und seine maßlos ausschweifende Phantasie dazu gekommen, aus dem philanthropisch - naturrechtlichen Prinzip der cynischen Schule *alle* Konsequenzen zu ziehen, mit denen diese Schule selbst noch aus altgriechischem politischen Instinkt zurückgehalten hatte, und damit ist *zum erstenmal in der Weltgeschichte die Theorie des Anarchismus* entwickelt“. . . . .

Während Plato alles durch höchsten Zwang mit den Mitteln des Staates erreichen will, überläßt *Zeno* alles „der Freiheit, dem Sittengesetz, das ins Innere der Menschen aufgenommen worden ist, so daß alle staatlichen Institutionen zu existieren aufhören, der Staatsbegriff

selber sich verflüchtigt.“ Platos hierarchischer Gliederung steht bei Zeno „vollkommenste Gleichheit“ gegenüber: „Jeder arbeitet nach seinen (freiwillig angewandten) Fähigkeiten und konzentriert nach seinen Bedürfnissen.“ Er läßt „alle Völker in einem dauernden Taumel der gegenseitigen Freundschaft und Liebe leben<sup>4)</sup> . . .“

Ich kann diese Darstellung der Ideen Zenos nicht nach eigener Kenntnis beurteilen,<sup>5)</sup> ebensowenig die vermutete Vorgeschichte seiner Ideen und wie weit seine Zeit und sein Milieu dieselben beeinflussten, auch nicht, in welchem Grade etwa eine Beeinflussung durch andere Vorläufer und Bewegungen und Strömungen außerhalb der philosophischen Kreise angenommen werden kann. Jedenfalls hatte Zeno volles Vertrauen in den Sozialitätstrieb des Menschen und zog daraus glänzende freiheitliche Folgerungen. Waren auch seine Anhänger nicht imstande, auf seiner Höhe zu bleiben, so strömte doch aus seiner eindringlichen Lehre der Einheit, Gleichheit und Freiheit aller Menschen, die diese selbst aus innerem Trieb verwirklichen, eine sich über viele Jahrhunderte verbreitende Kraft und Wärme, die in den trübsten Zeiten, in den starrsten Geistern einige menschliche Gefühle zu entzünden wußten. Diese Nachwirkung sei in den Worten Dr. Paul Barths geschildert<sup>6)</sup>:

„. . . Am wirksamsten wurden die stoischen Grundsätze, indem sie, auf Rechtsfragen angewandt, das „*Naturrecht*“ ergaben, ein ideales Recht der allgemeinen Gleichheit und der daraus folgenden allgemeinen Freiheit, da von Natur alle Menschen als Teilhaber der göttlichen Vernunft gleich und darum alle frei sind. Die römischen Juristen der Kaiserzeit waren alle von diesem idealen Rechte durchdrungen und suchten es gegenüber dem starren positiven Rechte, überall zur Geltung zu bringen, wo dieses eine Lücke hatte oder wo aus der Praxis heraus Neuerungen notwendig wurden.“ — Im dritten Jahrhundert wurde der Stoizismus vom Christentum verdrängt. „. . . Aber nachdem er einmal in der Renaissance auf-erstanden war, hat der Stoizismus zur europäischen Kultur reichlich beigetragen. Die Weltanschauung der Gebildeten im 17., 18., noch im 19. und 20. Jahrhundert ist die „natürliche Religion“, die im Gegensatz zur Offenbarung die Menschen nicht in Konfessionen trennt, sondern alle vereinigt, d. h. der Glaube an Gott, Unsterblichkeit, Vergeltung nach dem Tode. Sie durchwebt die ganze europäische Literatur der Neuzeit,

<sup>4)</sup> G. Adler fügt S. 51 hinzu, man „muß sich vor Augen halten, daß ähnliche Ideen auch späterhin von Denkern wie *Lessing* und *Fichte* ernsthaft — wenn auch nur als letztes Zukunftsideal — angedeutet worden sind.“

<sup>5)</sup> Als Quellen nennt G. Adler: Denis, *Le stoicisme* (in *Histoire des idées morales*, I, S. 257 ff.); Diehl, *Zur Ethik des Stoikers Zenon* (Mainz, 1877); Pearson, *Fragments of Zeno and Cleanthes* (Cambridge, 1889); Ed. Wellmann, *Die Philosophie des Stoikers Zenon* (Leipzig, 1874); P. Weygold, *Zenon von Citium und seine Lehre* (Jena, 1872); Poehlmann, *Soziale Dichtungen der Griechen* (in *Fleckeisens Jahrbüchern*, 1898) usw. — Vgl. auch R. Poehlmanns *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus* und die vielfachste Fachliteratur; auch Prof. Paul Barth, *Die Stoa* (Frommanns *Klassiker der Philosophie*, XVI, Stuttgart, 1905). — Kropotkin akzeptierte die hier angeführte Auffassung Zenos (s. *La Science moderne* . . . 1913, S. 60).

<sup>6)</sup> *Die letzte Kulturbewegung des Altertums* (in *Die Zeit*, Wien, Nr. 501, 7. Mai 1904).

sie erscheint in Thomas Morus' *Utopia*, wo sie die Weltanschauung der Utopier bildet, im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars in Rousseaus *Emile*, in Schillers „Drei Worte des Glaubens“. Ihre Hauptwurzel ist der Stoizismus, der lehrte, daß gewisse Erkenntnisse, darunter Gott, Unsterblichkeit und Tugend, einen allen angeborenen Gemeinbesitz der Menschheit bilden. Und das stoische *Naturrecht*, das ebenfalls im 16. Jahrhundert erwachte, war das Ferment zu all den Ideen, die vom 16. bis zum 19. Jahrhundert die mittelalterliche Gesellschaft in die moderne umgewandelt haben . . . .“

All diese Zusammenhänge verdienten ein eingehendes Studium. Das *Naturrecht* war eine freiheitliche Utopie in Permanenz, das mahnende Gewissen des positiven Rechts, das von ihm so verschieden war, wie die unmittelbaren volksverdummenden Lehren der Kirche von der in der Gleichheit aller vor Gott und vor dem Tode sich ausdrückenden sozialen Utopie, dem bösen Gewissen der Tyrannen und der Reichen, die tatsächlich nie zu einer dauernd befriedigenden theoretischen und moralischen Rechtfertigung von Herrschaft und Besitz gelangten, weil selbst ihren willfährigsten Juristen und Pfaffen das Naturrecht und die Gleichheitsideen der sogenannten natürlichen Religion vor Augen standen und sie nur durch tausendfache handgreifliche Spitzfindigkeiten den faktischen Zustand aus dem Naturzustand ableiten konnten. Das Naturrecht war seinem Ursprung nach gewiß nicht Spekulation und Fiktion, sondern es war das Resultat der bisherigen rebellischen Versuche und Hoffnungen der freiheitlichen Kräfte der Menschheit, denen die fortschreitende Zerstörung des alten, selbstverständlichen Gemeinbesitzes aller an der Erde durch die Besitzenden und die Knechtung der Massen in ihrer freien Gruppierung durch organisierte diktatorische Minoritäten, die späteren Staaten, klar bewußt waren.

Freilich war der Einfluß des *Naturrechts* ein beschränkter, und es wurde meist nur in der Theorie genannt, um in der Praxis vermieden zu werden, aber es war eine der Adern, durch die eine lebende Tradition und unsterbliche Hoffnungen der Freiheit und Gleichheit durch so viele Jahrhunderte, wenn auch schwach, weiterströmten, und die moderne Anarchie ist es, in der diese Ideen endlich vollere Entfaltung gewannen. In John Tolands *Pantheisticon* (Cosmopoli, 1720), dem Entwurf einer geheimen Gesellschaft zur Verbreitung der hier erwähnten Ideen in ihrer damaligen entwickeltsten Form, wird z. B. eine Stelle aus Ciceros *De republica* (vom Staat) über das natürliche Gesetz<sup>7)</sup> vorgelesen, worauf es heißt: „Durch dieses Gesetz wollen wir regiert und geleitet werden und nicht durch die lügnischen und abergläubischen Fiktionen der Menschen. Die eingebildeten Gesetze sind weder klar, noch allgemein, noch immer gleich, noch jemals wirksam. Sie nützen also nur sehr wenig oder vielmehr, sie nützen niemand außer denen, welche sie auslegen . . . .“ — Das *Naturrecht* stand an der Wiege des *Völkerrechts*, eines ersten Versuchs, das den Völkern Gemeinsame zusammenzufassen

---

<sup>7)</sup> Selbst der so gemäßigte Cicero schrieb: „Dem Volk, das unter einem König ist, fehlt überhaupt vieles und vor allem die Freiheit, die nicht darin besteht, daß wir einen gerechten Herrn, sondern daß wir gar keinen Herrn besitzen (*libertas, quae non in eo est ut iusto utamur domino, sed ut nullo*).

gegenüber der sie trennenden Eigengewalt der Staaten. — Im Naturrecht lagen auch soziale Wurzeln, die Grotius, Pufendorf, Thomasius (1688) zu entwickeln begannen; man nannte dies den „Grundsatz der Geselligkeit“ und aus dem hierfür gebrauchten lateinischen Wort *socialitas* entwickelt sich ganz unwillkürlich das Wort *sozialistisch*.<sup>8)</sup>

Ob das Wort *Anarchie*, das Nichtherrschaft bedeutet und im Sprachgebrauch vieler Länder eine Verschärfung des Begriffs Unordnung ausdrückt, diesen Sinn schon bei seiner ersten Bildung hatte, möchte ich bezweifeln: die Sprache würde ein direktes Wort gewählt haben. Das Vorhandensein des griechischen „an-archia“ deutet darauf hin, daß Personen vorhanden waren, die bewußt die Herrschaft, den Staat verwarfen; erst als dieselben bekämpft und verfolgt wurden, haftete diese Bezeichnung an ihnen im Sinn der der bestehenden Ordnung gefährlichsten Rebellen.<sup>9)</sup> — Die ungestörteste Entwicklung hatte das dem deutschen Wort *gemein* (daher Gemeine, Gemeinschaft) entsprechende Wort, dem das Wort *kommunistisch* im revolutionären Sinn aber erst spät entsprang, während *communiste* als juristischer Terminus

<sup>8)</sup> Im *Lehrbuch des Naturrechts* des Göttinger Professors Anton Bauer (dritte Ausgabe, Göttingen, 1825; Vorwort 15. Nov. 1824) finde ich S. 27, Anm. a die Worte: „... das socialistische System“; die Auflagen von 1807 und 1815 kenne ich nicht. — Prof. Grünberg fand das Wort Sozialismus in einer italienischen Schrift vom Ende des 18. Jahrhunderts. — Es wäre zu untersuchen, ob nicht frühere naturrechtliche Systeme nach Thomasius (1688) schon diese Neubildung gelegentlich enthalten. — Im *Co-operative Magazine and Monthly Herald* (London, November 1827, S. 509 Anm.) sind die *political economists* nach Mill (dem Aelteren) und Malthus den *communionsists, or socialists* gegenübergestellt; derselbe Verfasser spricht Dez. 1827, S. 553, von dem *co-operative or communal, — or as accurately as either of the social (for it is the only truly social) system* (dem kooperativen oder gemeinlichen oder ebensogut genannt dem sozialen System [denn es ist das einzige *wahrhaft soziale*]). Bekanntlich wurde das Wort *socialist* dann in den dreißiger und vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts im weitesten Umfang für die Oweniten gebraucht. — In Frankreich wird das Wort zuerst 1832 und 1834 in der *Revue encyclopédique* von Pierre Leroux gebraucht; dieser betrachtete sich als sein Erfinder. — Vgl. *Origines des mots socialisme et solidarité* (Ursprung der Worte Sozialismus und Solidarität), von Louis Pierre-Leroux, in der *Revue libérale internationale* (1894); Pierre Leroux, *La Grève de Samarez*, S. 255, usw.

<sup>9)</sup> Das Verständnis des wahren Sinns des Wortes Anarchie ging nie ganz verloren. In dem gegen die freiheitlichen Philosophen gerichteten Pasquill *Nouveau Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs*. (Amsterdam, 1758, 108 S., 12<sup>e</sup>) liest man „... auch kennen sie keine Regierung. Die Anarchie (*l'anarchie*) ist einer ihrer hauptsächlichsten Grundsätze: denn da sie überzeugt sind, daß der Zufall die menschlichen Individuen zusammengebracht hat, die zuerst bestimmt waren, einzeln in den Wäldern zu leben, wollen sie sich so wenig als möglich von dieser der menschlichen Natur so entsprechenden, ursprünglichen Einrichtung entfernen“ (und leben daher in Zelten, um ihrer Unabhängigkeit und Freiheit Ausdruck zu verleihen). Hier ist also das Wort *Anarchie* ganz im rationellen Sinn gebraucht, der also auch damals verständlich sein mußte. — Proudhon in *Explications présentées au ministère public sur le droit de propriété* (Erklärungen für den öffentlichen Ankläger über das Eigentumsrecht, im Prozeß von Besançon, 3. Februar 1842) erklärt das Wort *Anarchie* als von ihm, an der von dem Staatsanwalt ihm vorgehaltenen Stelle, im Sinn von *négation de souveraineté* (Verneinung der Herrschaft) gebraucht; er glaube an die Wissenschaft und anerkenne niemandes Souveränität. In seiner Verteidigung, dem überkommenen Sprachgebrauch sich anpassend, habe er sich als Nicht-anarchist erklärt, das bedeute Freund der Ordnung.

älter ist.<sup>10)</sup> Wann übrigens das Wort *Kommunist* zuerst gebraucht wurde, scheint nicht festgestellt zu sein.<sup>11)</sup>

Die von der Stoa ausgehenden Anregungen wurden durch geistige und materielle Katastrophen unterbrochen, den Einbruch des Christentums und der neuen Völker und zahlloses andere; ganz aber ging der für uns in *Zeno* personifizierte Einfluß der altgriechischen und hellenistischen Staatsgegner und Freiheits- und Gleichheitsfreunde, auch der ersten Internationalisten, nie verloren.<sup>12)</sup>

---

<sup>10)</sup> So heißt es aus der Reise Alberico Vespuccis in Amerika, 1501, übersetzt, von südamerikanischen Eingeborenen: „ . . . sy haben kain eigen gut, aber alle ding sind gemain, lebet in ainer gemain on kunig und oberlewt, und ein yeder ist herr seins selbs“ (26. Jahresbericht d. hist. Kreisvereins . . . Schwaben und Neuburg f. d. J. 1860, Augsburg, 1861, S. 117) — ein Beispiel deutscher sozialistischer Ausdrucksweise von Ende des Mittelalters, zugleich auch der Anregungen, welche der Sozialismus durch die Erweiterung des Gesichtskreises im Zeitalter der Entdeckungen erhielt.

<sup>11)</sup> „Auteur communiste“ (Kommunistischer Verfasser) nennt sich J.A.V. d'Hupay de Fuvéa in einem Brief von 1782 in Restifs *Contemporaines*, Band XIX, 2. Ausgabe (s. P. L. Jacob, bibliophile [Paul Lacroix], *Bibliographie . . . de Restif de la Bretonne*, 1875, S. 210). — Vorläufig ist mir keine ältere Stelle bekannt.

<sup>12)</sup> In den Artikeln *Ethische und naturrechtliche Begründungen des Sozialismus* (*Neue Zeit*), Stuttgart, 1911, II. S. 460 ff., 512 ff., 546 ff.), von M. Beer, wird manches hier Besprochene ausführlicher, freilich marxistisch, erörtert. Unbekannt ist mir *Naturrecht und Soziologie* von Adolf Menzel (Wien 1912, 60 S.).

### III.

#### *Von Karpokrates zu den Brüdern des freien Geistes.*

In den zwölf bis fünfzehn Jahrhunderten nach der letzten Blüte des griechischen Altertums, in welcher Zeit eben die freiheitlichen Ideen der Stoiker sich entwickelten, herrschte jede Art von Autorität. Der zeitweiligen Diktatur von Mazedonien folgte die dauernde eiserne Diktatur Roms, die nur von ihrerseits dem Cäsarenwahnsinn verfallenden mittel- und osteuropäischen Völkern gebrochen wurde. Unterdessen verdüsterte orientalischer Mystizismus die Geister und gewann in einer sich zuerst demokratischer, sogar kommunistischer Argumente bedienenden Abart, dem Christentum, eine noch heute andauernde Macht über Geist und Moral fast der ganzen Menschheit, so daß dieselbe noch jetzt in klägliche Unwissenheit und fanatischen Taumel gesetzt ist, eine geistige Unmündigkeit, die sich jede Regierung durch Jahrtausende zunutze machte. Jede ursprünglich gute Anlage der neu in die Geschichte eintretenden Völker ging im Kontakt mit der in Rom konzentrierten politischen und bald auch geistigen Autorität und der durch diese begünstigten intensiven sozialen Ausbeutung unter oder entartete, und das Resultat war eine von der sogenannten Völkerwanderung bis heute reichende ununterbrochene Reihe von Kriegen und Intrigen der europäischen Staaten, deren jeder das alte Rom nachäfft und der Feind aller ist — und alle freiheitlichen Kräfte waren und sind noch ohnmächtig, daran das geringste zu ändern. Trotzdem sind sie am Werk, aber ihr Lauf ist ein kleiner Bach gegenüber dem Strom der Autorität, den ganze Völker jeden Augenblick mit ihrem Blut anzuschwellen bereit sind, während die Freiheit nur über kleine Minoritäten verfügt, die ihr viele Opfer brachten. Trotzdem hoffen wir, daß die Menschheit den Weg zur Freiheit sich bahnen wird.

So kam es, daß in diesen vielen Jahrhunderten auch die soziale Empörung meist autoritäre Formen annahm; wir finden diese in den politischen und sozialen Kämpfen der römischen Plebejer, den Zeiten von Marius, der Gracchen und Catilinas, den Sklavenkriegen mit Spartakus, und wir finden geistige Unterwürfigkeit und Resignation im kommunistischen Urchristentum und seinen Ausläufern, dem Mönchswesen, — doktrinären Fanatismus im religiösen Sektenwesen, den Häretikern aller Art, die nur ihre Machtlosigkeit hinderte, selbst Verfolger zu werden, — trübe Verwirrung in den Hoffnungen vieler, der Millenniumgläubigen (Tausendjähriges Reich) usw., und matte Abkehr von der Welt in den unter sich irgendein religiöses Ideal, oft bei Gütergemeinschaft innerhalb der Gruppe, zu verwirklichen versuchenden Gläubigen. Für die Freiheit kommen all diese nicht in Betracht, weil

in ihnen selbst wohl immer der Fanatismus die Achtung vor der Freiheit anderer erstickt hatte. Ein Julian Apostata, der sich zur griechischen Geistesfreiheit zurücksehnte, wagt sie alle auf.

Gewiß aber gab es in all diesen sehr zahlreichen Bewegungen und von der Routine abweichenden Milieus einzelne, die durch dieselben oder auch neben denselben sich weiter entwickelten, ihre eigenen Wege gingen und jedenfalls den Sekten bald ebenso verhaßt waren, wie diese ihren eigenen Verfolgern. Oder es nahmen Leute ihr Schicksal in die eigene Faust, schlugen los und wurden als Rebellen oder Räuber vernichtet. Oder einzelne betrieben Studien, forschten den klaren Denkern des Altertums nach, was in der Zeit der christlichen Verdunkelung gefährlich war, sie experimentierten und erhoben sich über den Aberglauben ihrer Zeit, sie mochten gar sich auf weite Entfernung hin mit andern verständigen, durch geheime Gesellschaften oder gelehrte Verbindungen, die auch die arabisch-afrikanische Welt, in der eifrig studiert wurde, berühren mochten: durch all diese lebte die Freiheit weiter. Sie konnten nicht mehr Bücher schreiben und ihre Lehren Schülern übermitteln, sie mußten privat oder geheim handeln, und wir erfahren nur von denen, die entdeckt und ein Opfer ihrer Ideen wurden. Auch dann wird uns ihr „Verbrechen“, ihre „Irrlehre“ nur selten näher überliefert, und wir sind im Dunkel über ihre wahren Ideen. Wir wissen nicht, ob einige von ihnen ruhigen Geistes, nicht im Zustand einer Exaltation, die Ideen der Freiheit bis zu Ende durchdacht haben, aber viele haben wohl ihr möglichstes getan, und das herrschende System hatte in ihnen seine Todfeinde in sich, die es laut und still unaufhörlich bekämpften.

Man müßte das unendliche historische Material dieser Zeiten in all seinen Formen durchsuchen, um unter den vielen, die irgendwie als Feinde der Zustände furchtbaren geistigen und materiellen Drucks erscheinen, die bewußt antistaatlichen, wirklich frei denkenden Elemente herauszufinden, eine noch ganz ungelöste Aufgabe. Daher kann ich nur auf wenige Einzelheiten verweisen.

So wird der Gnostiker *Karpokrates* von Alexandrien hervorgehoben<sup>13)</sup>, dessen Sohn Epiphanes seine Lehren in dem Buch *Peri dikaiosynes* (Ueber Gerechtigkeit) zusammenfaßte; hiervon sind aber nur Auszüge in christlichen Schriften gegen Ketzer erhalten. Die Gerechtigkeit Gottes stellt sich für Karpokrates dar als eine *Gemeinschaft mit Gleichheit (Koinonia met' isotetos)*; gleich gewährt Gott allen alles. „Wie vom Sonnenlichte niemand mehr oder weniger als andere haben kann, so soll es mit allen Dingen und Genüssen gehalten werden. Und so ist es auch tatsächlich in der ganzen Natur. Ueberall sehen wir, daß den Lebewesen alle Speisen gemeinsam zu gleichmäßigem Genuß gewährt werden, und daß kein Gesetz dieses gottgewollte Verhältnis, das aller Uebereinstimmung hervorbringt, stört.“ „. . . Auch [über die Zeugung] gibt es kein geschriebenes Gesetz, das sich als von Gott

---

<sup>13)</sup> G. Adler, a. a. O., S. 77—80; *Der kommunistische Anarchismus der Karpokratianer*; er benutzt Hilgenfelds *Ketzergeschichte des Urchristentums* (1884).

stammend dokumentiert. . . . Hier, wie sonst immer hat Gott gleichmäßig allen alle Güter geschenkt.“ — Gott, der uns die Begierde einpflanzte, ordnete dadurch an, daß wir sie brauchen sollen und nirgendwo austilgen, so wenig wie andere Lebewesen ihre Begierden zügeln . . .

Die Karpokratianer gehörten also zu den ersten, welche das Recht aller auf alles bis zu den äußersten Konsequenzen anerkannten und durchzuführen suchten, sie wurden verfolgt und aufgerieben, was nicht verhinderte, daß seit jener Zeit, der Mitte des zweiten Jahrhunderts, die gleichen Ideen immer wieder von einzelnen, lokalen Gemeinschaften oder weitverbreiteten, geheime Internationalen bildenden Sekten verbreitet und in ihrem Kreis verwirklicht wurden. Die Religion bildete hier das Naturrecht, die reine Form, an die man von der Verderbtheit der herrschenden Pfaffenreligion appellierte. Für Weiterdenkende waren Gott und Natur identisch, und die nicht ganz ausgestorbene Wissenschaft war ihr Leitfaden. Die Propaganda und auch die Vorsicht, sowie die allgemeine Gewohnheit brachten die religiöse Umhüllung zustande. Es war schon lebensgefährlich, an der offiziellen Religion zu zweifeln, es wäre tödlich gewesen und unverstanden geblieben, von Anfang an jede Religion zu leugnen. Wie weit die innersten Kreise der Sekten gingen, wissen wir ja nicht, und ebensowenig, inwieweit die sehr verbreitete Verwerfung aller damaligen Gesetze und Behörden eine prinzipielle Verwerfung jeder Autorität für die Sektenmitglieder bedeutete. Jedenfalls war die Idee, daß Gott oder die Natur in jeden die Fähigkeit gelegt habe, sein eigenes Gesetz zu machen, also frei zu sein und andere frei zu lassen, ebenso verbreitet, wie die des freiesten Kommunismus, der freien Verfügung aller über alles. Nicht alle aber erreichten diese Konsequenz, und neben den anarchistischen Sekten gab es, vielleicht in ähnlicher Proportion wie heute, gemäßigte Sekten aller Art, die sich — wie leider auch heute — als das größte Hindernis erwiesen: dem Atheismus und Anarchismus jener Zeiten standen die Reformsekten, der spätere Protestantismus und das aufstrebende Bürgertum so verhängnisvoll im Wege, wie heute die Sozialdemokratie und ähnliche Richtungen sich zwischen das herrschende System und die Revolution stellen.

Es ist unendlich schwer, in der Ketzer-, Sekten- und Revolutionsgeschichte des späteren Altertums und Mittelalters die wirklich freiheitlichen Elemente herauszufinden, da man kaum begonnen hat, die sozialen, politischen und freidenkenden Elemente im allgemeinen aus ihrer religiösen Verhüllung oder der Entstellung ihrer Taten durch die stets reaktionären Chronisten herauszuschälen.<sup>14)</sup>

---

<sup>14)</sup> Neben einigen spätheidnischen oder islamitischen Quellen und einigen gemäßigten theologischen Sektenschriften ist alles Material nur von christlichen Fanatikern aufbewahrt, Kirchenvätern, Chronisten, und in spätmittelalterlichen Prozeßakten. Hieraus wurden seit Jahrhunderten Dogmen- und Ketzergeschichten zusammengestellt, aus denen man ganze Ketzerlexika herauszog, in denen zahllose Einzelheiten mechanisch verzeichnet sind; z. B. *Pansebeia: or a View of all Religions . . . also, a Discovery of all known Heresies . . .*, von Alexander Ross, ein umfangreicher Ketzerkatalog (4. Auflage, London, 1672); *Kritische Geschichte des Chiliasmus* (Frankfurt und Leipzig, 1781—83); *Le Panthéisme . . .*, par François Bouvier (Mons, zirka 1833); *Dictionnaire universel des Hérésies, des Erreurs et des Schismes*, vom Abbé

Da übersetzte mir z. B. vor vielen Jahren schon Dr. A. Atabekian aus der *Geschichte Armeniens* von Tschamtschianz, einem dreibändigen armenischen Werk, Venedig, 1795; II, S. 884ff., was dort von Smbate aus dem Dorf Zarehavan erzählt wird, der von den neo-manichäischen Pavlikianern und einem Perser Mdsusik in seinen Ideen beeinflusst, im Distrikt Thondrak unter christlicher Maske Irrlehren verbreitet haben soll. Er leugnete das künftige Leben, die Vorsehung, den heiligen Geist, alle kirchlichen Riten, alle Glaubenslehren, die Existenz von Sünde und Bestrafung: „er leugnete all und jedes Gesetz und jede Autorität . . . und er war wie eine Inkarnation des in einen leuchtenden Engel verwandelten Teufels.“ — Also jedenfalls ein prächtiger Mensch, dessen Ende, das traurig genug gewesen sein mag, ich nicht kenne, vielleicht ein überzeugter Anarchist — oder auch nur ein Rebell oder ein Rationalist, dem der Chronist, weil er schon dabei ist, die ganze Liste der Versündigungen gegen den geheiligten Aberglauben und seine Vertreter mechanisch zuschreibt; nur eine Einzeluntersuchung kann diesen Fall vielleicht aufklären, und so steht es mit dem ganzen übrigen, fast ungesichteten Material.<sup>15)</sup>

---

M. T. Guyot (Lyon; Paris, 1847) usw. — Aber auch Freidenker häuften dieses Material an und versuchten es zu sichten; so Pierre Bayle in seinem berühmten *Dictionnaire historique et critique*, dessen dritte Ausgabe, mehr als 3000 Folioseiten, in Rotterdam von 1714 bis 1720 in 4 Bänden gedruckt wurde, und der Anarchist Sylvain Maréchal in seinem *Dictionnaire des Athées anciens et modernes* (Paris, Jahr VIII, LXXVI, 524 S., 8°); dieses Atheistenwörterbuch umfaßt auch viele anarchistische Vorläufer. Ein erweiterter Neudruck erschien in Brüssel, 1833 (hiervon eine Titelausgabe, Paris 1853). — Natürlich vertieften theologische und historische Spezialuntersuchungen diese unkritischen Anhäufungen, und hierauf bauen wieder sozialhistorische und freidenkerische Zusammenfassungen. So besonders Prof. Georg Adlers bereits erwähnte unvollendet gebliebene Geschichte des Sozialismus (1899), die marxistische *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen*, verschiedene Arbeiten von Karl Kautsky und die ersten Teile von M. Beers kleiner *Allgemeinen Geschichte des Sozialismus und der sozialistischen Kämpfe* (1922), einer sehr informierenden Einführung in dieses Gebiet. Von freidenkender Seite aus suchen in den Gegenstand einzudringen z. B. W. E. H. Leckys *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* (Geschichte der Entstehung und des Einflusses des rationalistischen Geistes in Europa), Neudruck der *Rationalist Press*, London, 1910, 2 Bde.; Edward Clodd, *Pioneers of Evolution. From Thales to Huxley* (London, 1907); Fritz Mauthners große *Geschichte des Atheismus*; vgl. auch J. M. Wheelers *Biographical Dictionary of Freethinkers* . . . (London, 1889). — Von anarchistischer Seite ist noch nicht ausdauernd geforscht, gesichtet und geerntet worden.

<sup>15)</sup> *Un précurseur anarchiste* (ein anarchistischer Vorläufer) ist z. B. der Abdruck aus einem täglichen Blatt im *Supplément der Temps Nouveaux* (Paris, Band II, S. 556—57) überschrieben, in dem der Türke Dr. Abdullah Djeddet über den syrischen Dichter des 10. Jahrhunderts *Ebu-Ala-el-Muarri*, der übrigens vielfach gedruckt wurde, interessant berichtet, ohne doch anarchistische Ideen irgendwie zu beweisen; allerdings kenne ich eine in Aussicht gestellte weitere Arbeit über den Dichter nicht. — Oder man erzählt, der schwedische Dichter *Lasse (Lars) Johansson*, genannt *Lucidor* (1638—1674) sei vielleicht ein Vorläufer des Anarchismus in Schweden, ohne daß ein Beweis dafür angetreten wird; vgl. Haakon Lerouge in *L'Idée anarchiste*, Paris, 10. April 1924. — Es gibt zahlreiche sozialkritische und freiheitsschwärmende Dichter, die deshalb doch dem Anarchismus fernstehen, weil sie trotz allem Autoritäre waren. Juvenal und François Villon und Byron schrieben wahr-

Am sichersten scheint festzustehen, daß, etwa an die Worte von Paulus an die Galater: „Regiert euch aber der Geist, so seid ihr nicht unter dem Gesetz“ anknüpfend, die pantheistische Idee, Gott durchdringe die ganze Natur, die Seele des Menschen sei ein Teil Gottes, in manchen die Ueberzeugung einer Einheit mit Gott entstand, die sie über das Menschengesetz stellte. Sie teilten also so ziemlich den Standpunkt der *Karpokratianer* und gelangten, wie diese, zur Anerkennung und, wo sie konnten, zur Ausübung des freiesten Kommunismus, was sich, da ihnen alle anderen Betätigungen, etwa offene Siedlungen, verschlossen waren, auf ihre private Lebensweise beschränkte — Grund genug, sie der vernichtendsten Verfolgung preiszugeben. Diese Ideen wurden in gemäßigter Form von *Amaury* aus Bène (Amalrich von Bena), einem Pariser Universitätslehrer († 1204) vorgetragen. Von seinen Schülern verbreitet, von *Ortlieb* aus Straßburg nach Deutschland gebracht, fanden diese Ideen in den längst empfänglichen mystischen Kreisen die überzeugtesten und opferwilligsten Anhänger, die sogenannten *Brüder und Schwestern des freien Geistes*, die sich außerhalb der Gesellschaft und ihrer Gesetze, Sitten und Gebräuche stellten und von der Gesellschaft auf den Tod bekämpft wurden.<sup>16)</sup> — In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters waren das südliche Frankreich, das Land der Albigenser, Teile von Deutschland bis nach Böhmen hinein und der Niederrhein bis Holland und Flandern, neben Teilen von England, Italien und wohl auch dem katalonischen Spanien Stätten lebhaften Sektentreibens, wobei aber die nur mystisch religiösen und die streitbaren autoritären Elemente weitaus überwogen. Die freiesten Ideen mochten einige Denker und Forscher hegen, die erwähnten Gruppen vom *freien Geiste*, und gewisse im Gegensatz zu den autoritär-nationalistischen Hussiten sich entwickelnde tschechische Gruppen von bewußter Friedfertigkeit, ausdauerndem Assoziationsgeist und Verzicht auf weltliche Herrschaft. *Peter Chelčický* soll eine Art Tolstoi seiner Zeit gewesen sein, und die Ausläufer seiner Bewegung, die Böhmischo-Mährischen Brüder, hielten noch lange zusammen, verloren aber den antiautoritären Geist, der Chelčický und seine engsten Genossen wirklich beseelt zu haben scheint.<sup>17)</sup>

---

scheinlich schärferes als der mir unbekannt *Lucidor*, und doch nennt sie niemand anarchistische Vorläufer. Nur wer bewußt die Autorität in jedem Fall verwirft, ist Anarchist. Daß zahllose Leute, jeder vernünftige Mensch, auf Schritt und Tritt die Autorität mit Füßen treten, beweist nur, daß die Freiheit das Lebenselement des Menschen ist und der konsequente Autoritär ein Unding.

<sup>16)</sup> Vgl. Haupt, *Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freien Geiste* (Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VII, Heft 1, Gotha, 1884); Jourdain, *Sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Bène et David de Dinant*, in *Actes de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, I, 26; Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge* (Paris, 1875); die Schriften von W. Preger usw., alles mir jetzt unzugänglich.

<sup>17)</sup> Ob die sogenannten *Adamiten*, die 1421 auf ihrer Insel in der Naser von Zizka, dem Hussitenführer, vernichtet wurden, mit ihrer tatsächlichen Betätigung der Idee, daß der Mensch als Teil Gottes sündenfrei sei und daher jedem seiner Triebe folgen dürfe, wirklich den *Brüdern des freien Geistes* nahestehen, oder ob sie doch nur eine der fanatisierten hussitischen national-kommunistischen Gruppen bildeten, kann ich nicht entscheiden. Die Fortsetzer

Holland und Flandern wurden allmählich ein Asyl für die gemäßigten Sekten; die freiheitlichen wurden aber dort auch grausam verfolgt. Eine solche sollen die *Klompdragers* oder *Kloeffers* vom Ende des 14. Jahrhunderts gewesen sein.<sup>18)</sup> Dort spielte sich auch die Bewegung der sogenannten *Loisten* oder *Libertiner* von Antwerpen ab, die Georges Eekhoud so anschaulich geschildert hat in dem Buch: *Les Libertins d'Anvers. Légende et Histoire des Loïstes* (Paris, 1912, 403 S.)<sup>19)</sup>.

Weiter möchte ich in dieses unsichere Gebiet nicht einzudringen versuchen.

---

dieser Sekte suchten sich den Böhmischem-Mährischen Brüdern zu nähern. Vgl. Josef Svátek, *Kulturhistorische Bilder aus Böhmen*, (Wien, 1879, S. 97—117: *Adamiten und Deisten in Böhmen*).

<sup>18)</sup> F. Armand in *L'en dehors* (Orléans, Nr. 44, 1. Okt. 1924) machte kürzlich auf diese aufmerksam nach Mertens und Torfo, *Geschiedenis von Antwerpen*.

<sup>19)</sup> Teilweise vorher erschienen in der *Société Nouvelle* (Mons, 1908—10). — Vgl. auch Julius Frederichs, *De Secte der Loïsten of Antwerpsche Libertijnen* (1525—1545). *Eligius Praystynck (Loy de Schaliedecker [Loïet le Couvreur]) en zijn aanhangers* (Gent; Haag, 1891, LX, 64 S.).

#### IV.

### *Rabelais und die Utopisten.*

Das Aufblühen der Städte in den letzten vier Jahrhunderten des Mittelalters gab der durch viele Generationen fast zersplitterten oder an die Klöster und einige Höfe gebundenen Zivilisation den neuen Nährboden, auf dem allein sie sich zu ihrer jetzigen Stufe entwickeln konnte. Im übrigen sehe ich in der mittelalterlichen Stadt, auch mit ihren Städtebünden und Kampf gegen den Staat, nicht das von anderen, z. B. von P. Kropotkin, darin erblickte freiheitliche Element. Die Städte waren wohl nie freie Gemeinwesen, sondern entstanden in Zeiten bereits vorgeschrittener staatlicher Entwicklung als Handels-, Regierungs- und als militärische Verteidigungszentren, auch im Fall von Kolonisation als expansionslustige Stadtstaaten. Der römische Friede paßte den Städten, die Roms Herrschaft ertrugen. Durch den Fall der Macht Roms, der die Handelsrouten abschnitt und die reichen Städte am meisten der Plünderung und Zerstörung aussetzte, wurden dieselben furchtbar getroffen und brauchten Jahrhunderte, sich zu erholen. Nach Konsolidierung der kontinentalen Zustände durch den Karolingerstaat geschah dies aber rasch, und seitdem trieben die Städte reine Machtpolitik, als Manufaktur- und Handelstrust gegen die ackerbautreibende und Rohstoffe produzierende Bevölkerung. Wo die Städte herrschen konnten, herrschten sie als harte Sieger. Im Innern behauptete sich ihre plutokratische Oligarchie mit allen Mitteln der Autorität gegen die ökonomisch Schwächeren, und den großen Städtebünden steht eine wahrscheinlich größere Masse von Städtefehden und tödlicher Rivalität gegenüber. Kurz, die Städte suchten um die Wette mit dem sich durch die großen Reiche und durch die Teilfürsten verstärkenden Staat eine römische Autorität und ihr möglichst größtes Monopol und Privileg herzustellen, und nachdem sie und der Staat sich nicht besiegen konnten, teilten sie sich schließlich in die Macht, und in der Neuzeit lastet der Druck beider auf dem Volk: die Gemeinde ist ihm nie ein Schutz, sie ist ihm nur eine Verdoppelung des Staates und lastet auf ihm wie dieser. Die Trennung zwischen Stadt und Land, zwischen Bürger und Bauer, die Roms Unglück war und die das Mittelalter hätte mildern können, — der Egoismus der Städte hat sie intensiviert und vorläufig verewigt. In sozialer Hinsicht schritten die Städte dem Kapitalismus entgegen, und ihre die Bürger vereinigenden Einrichtungen lösten sich auf oder wurden als Fesseln empfunden. Gewiß mag das städtische Kunsthandwerk geblüht haben, aber die Kunst, die Forschung, der freie Gedanke suchten andere Wege; ihnen waren die Städte zu eng. In einigen begünstigten Städten, wie etwa Brügge, Florenz, Venedig, Augsburg gab es Perioden höchster sozialer und künst-

lerischer Blüte, deren Wurzeln gewiß freiheitlich solidaristische sind, die aber auch mit wirtschaftlicher Monopolstellung, lokaler Tyranis oder Oligarchie, Mäzenatentum und ähnlichen autoritären Faktoren eng verbunden sind. Nur das genaueste Studium, das besonders für die florentinische Geschichte ein reges ist, kann hier ein genaues Urteil ermöglichen. Jacques Mesnil, *La Civilisation au XV<sup>e</sup> siècle* (Die florent. Zivilisation im 15. Jahrhundert) im *Mercur de France*, März 1909, ist hier beachtenswert, ein Bruchstück aus den großen Arbeiten des Verfassers über das mittelalterliche Florenz, dem sein Buch über Masaccio bald folgen wird.

Man strebte allseits neuer Autorität entgegen, dem römisch-deutschen Kaiserreich und den französischen, spanischen, englischen, bald auch türkischen und russischen Großstaaten, der Macht der Städte und des Adels, und die Neuzeit beginnt eigentlich schon mit Karl dem Großen. Das Zeitalter der Entdeckungen, hierauf das der Besitznahme der bisher unzugänglichen Kontinente folgte, eine imperialistisch-autoritäre Zeit, wie die unsrige. Wie in unserer Zeit konnte die Freiheit nur ihr Haupt verhüllen — und doch ging sie ihren stillen Gang weiter.

Die großen politischen und sozialen Kämpfe freilich, die Reformation (der Kampf gegen die Privilegien und um den Besitz der Kirche) und die Bauernkriege Wat Tylers, der Jacques, des Bundschuh und des Armen Konrad, vollzogen sich im Zeichen der Religion und der Macht- und Reformpolitik, und sie förderten nur die unaufhaltsame kapitalistische Entwicklung. Die siegreichen Staaten wurden immer stärker, die staatliche und die kapitalistische Mentalität bildeten sich nun erst recht aus.<sup>20)</sup>

Errungenschaften und Faktoren der geistigen Freiheit waren in dieser Zeit vor allem die Wiederentdeckung des klassischen Altertums und die Erfindung des Buchdrucks. Nun war eine farbenreichere und intelligentere internationale geistige Grundlage hergestellt, als der gemeinsame Aberglaube und die gemeinsame Unwissenheit sie geboten hatten, wenn auch schon gewisse Universitätszentren, die wandernden Erzählungsstoffe, zuerst die Märchen des Ostens, dann die Mythen und Sagen des keltischen Westens etwas internationalen Bildungsgrund gelegt hatten. Die Renaissance und der Humanismus, Manifestationen geistig befreiter Kreise, denen auch politische, religiöse und soziale Kritik naheliegen mußten, waren der Autorität und dem entfesselten Interessenkampf gegenüber zu schwach, und das Resultat waren intensivere, dauerndere Feindschaften und innere Knechtung und innerer Kampf als nur je zuvor. So wurde die Renaissance selbst nur zur Zeit der Borgia, bald der Inquisition, der Jesuiten und der Gegenreformation, und der Humanismus wurde zur Aera der Schulphilologen und der geistigen Perrücken- und Zopfzeit.

---

<sup>20)</sup> Dies ist äußerst interessant von Prof. Max Weber in: *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen), II, 1904, S. 1—54 und III, 1905, S. 1—110, nachgewiesen worden; dieser Aufsatz enthält den Schlüssel zum Verständnis vieler seitheriger und jetziger Ereignisse. Vgl. auch desselben *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1921—1922, X, 840 S.), besonders S. 227—356.

Die neuen Welten brachten die Goldgier, die Syphilis, die Vernichtung oder Versklavung der Ureinwohner, den Negersklavenfang und -handel und unzählige Raubkriege, das Wiederaufblühen des Seepiraten­tums der Wikinger- und Normannenzeiten; sie inspirierten nur die Verfasser von Utopien<sup>21)</sup>, die sich aber selten über den Geist ihrer Zeit heraus­hoben, wenn man sie näher betrachtet. Es entsteht die Traum- und Wunschform der *glücklichen Inseln*, *Eldorados*, nachdem schon seit Jahrhunderten die Brandanuslegende, das Land des Priesters Johannes, Reflexe der Alexanderzüge, der Marco Polo- und John Maundeville-Reisen, die erträumten Zeiten der Tafelrunde König Arthurs und der Graltempelritter, die Hoffnung- und Wunschphantasie genährt hatten.

Der Härte der Zeiten zum Trotz versucht man einiges zu verwirklichen, wie Boccacios Florentiner in der Pestzeit sich anmutigen Erzählungen der internationalen geistig und moralisch freien Literatur zuwenden. Es bilden sich die *Akademien*, nicht die staatlich gestützten späterer Jahrhunderte, sondern die freiwilligen Gesellschaften so vieler italienischer Städte des 15. und 16. Jahrhunderts, die Londoner *Royal Society* vom Anfang des 17., die deutschen Gesellschaften des 17. Jahrhunderts usw. — Auch zur Idylle greift man in der traurigen Zeit zurück, nach *Arkadien*, dem Land der Schäfer. Es entsteht die Hirtendichtung, wie Battista Guarinis *Il Pastor Fido* (1590), die *graziöse* Hirtenmalerei Watteaus, und wenigstens *ein* Mann gelangte zum Hirtenanarchismus, Sylvain Maréchal (s. u.) — viele aber entrückte dieses Spiel einige Zeit der rohen Gegenwart. Ohne all dies im geringsten zu überschätzen, kann ich es doch als Formen friedlicher Gemeinsamkeit betrachten, die dazu beitragen, die wahrscheinlich grenzenlose geistige Rohheit dieser autoritären Jahrhunderte, wenn auch noch so gering, zu mildern. Eine noch so nützliche autoritär-soziale Handlung ließe hierin alles beim alten, eine wenn auch spielende Uebung der Freiheit kann nicht ganz resultatlos bleiben.

Es entstand auch die Idee der geheimen freiheitlichen Leitung der öffentlichen Angelegenheiten, eine Idee, die noch Bakunin mit vollem anarchistischen Bewußtsein in seiner Fraternité internationale und in der Alliance socialiste révolutionnaire durchzuführen versuchte; um wieviel mehr mußte sie den in einer Welt voll Unfreiheit aufgewachsenen Männern des 16. bis 18. Jahrhunderts zulässig erscheinen! So entstehen in bis jetzt soviel ich weiß, unaufgeklärter Art und Verknüpfung geheime Gesellschaften, deren wichtigste die 1717 hervortretende *Freimaurerei* ist, während ihre charakteristischste Erscheinung der von Professor Adam Weishaupt in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts

---

<sup>21)</sup> Nach der schon erwähnten Reise Amerigo Vespuccis und anderer erzählt schließlich Sebastian Münster (1489—1552) in seiner *Kosmographie* (1544) z. B. *von de neuwen inseln*: „... sie leben gantz frey on alle herrschafft. Sie halten kein recht noch gerechtigkeit, strafen nit die übeltäter vnd die eltern vnterweisen jre kinder auch nit . . . Der ee halb halten sie kein gesetz, sonder es mag einer so vil frawen haben als er begert vnd wan er jrer mued is worden, on schmach von jm stossen . . . Man hat nit können mercken das sie ein waren oder gedichten God vor augen haben, dar zuo findet man nit bey jnen bätth Häuser oder andere statt dem gotts dienst ergeben . . .“ (Angeführt aus Hirsch, *Gesch. d. deutschen Literatur*, II, S. 363).

von Bayern aus organisierte *Illuminatenorden*<sup>22)</sup> sein mag. Man kann solche Organisationen mit vollem Recht als geheime der Menschheit angelegte Fesseln verwerfen; man kann aber auch Verständnis dafür besitzen, daß in jenen Zeiten triumphierender Autorität (wie heute noch) ein intimes Band der freier Denkenden und zu solidarischer Handlungsweise Bereiten eine der wenigen Waffen im Kampf gegen die Autorität war, die man überhaupt besaß, und man wird auch nicht die Gesamtabsicht für die Fehler und Irrungen im einzelnen und für lokale und zeitweilige Abwege verantwortlich machen. Im allgemeinen waren diese Einrichtungen ein freiheitlicher Faktor, den zu verbessern, zu übertreffen oder überflüssig zu machen, man sich leider zu wenig bemüht hat.<sup>23)</sup>

---

<sup>22)</sup> Bekanntlich wurden viele Papiere des Illuminatenordens von der bayrischen Regierung bei Haussuchungen weggenommen und veröffentlicht (*Einige Originalschriften* . . . 1787; *Nachtrag* . . . 1787, usw.). Leider habe ich nichts davon zur Hand, sondern nur Auszüge aus einem reaktionären Buch: *Der Triumph der Philosophie im 18. Jahrhunderte*, Germantown [fiktiv], 1805, 2 Bde, anonym; nach einer Bearbeitung von 1854 hieß der Verfasser J. A. Stark.

Hierin wird nach dem authentischen Buch *Neueste Arbeiten des Spartakus* [Weishaupt] und *Philo* [Knigge], 1795, S. 10—70 und anderen Quellen aus dem Presbyter-Grad der Mysterienklasse mitgeteilt, der Zweck des Ordens sei „mittelst der geheimen Weisheitsschulen Fürsten und Nationen von der Erde verschwinden machen, dem Pfaffen- und Schurkenregiment auf Erden ein Ende zu machen und es dahin zu bringen, daß jeder Hausvater dereinst der unumschränkte Herr seiner Familie, und die Vernunft das einzige Gesetzbuch der Menschen seyn sollte“ (II. S. 304—5). — Nach dem „Unterricht“ dieses Grades „hatte der Mensch nur im rohen Naturzustande das ihm zukommende Glück der Freyheit und Gleichheit genossen“; Bedürfnisse hätten ihn genötigt, sich dem Stärkeren und Klügeren zu unterwerfen; so entstanden Könige und Fürsten. Die Folge war, daß die Menschen aufhörten, eine *Familie* zu sein und *Nationen* wurden . . .

Von dem obersten Grad, *Rex*, auch der *geheime Grad vom patriarchalischen Leben* genannt, schrieb Weishaupt, daß er bei *Celsus* [Baader] und *Marius* [Hertel] verwahrt liege; aus demselben wird angeführt: „Jeder Bürger, jeder Bauer, jeder Hausvater sei der wahre Souverain, wie solches im patriarchalischen Leben gewesen sei, dahin müßten die Menschen zurückgebracht werden und *alle Obrigkeit wegfallen*“; hierfür wird zitiert *Nachtrag* . . ., S. 41 und *Neueste Arbeiten* . . ., S. 79.

Ich kann nicht untersuchen, ob es ein Zufall ist, daß Sylvain Maréchal's *Livre échappé ou déluge* . . . (Paris, 1784), das einen patriarchalischen oder pastoralen Anarchismus predigt, grade 1786 in München deutsch erschien, von Eckartshausen, dem bekannten Mystiker, übersetzt (*Ar-Lamechs von Sirap der Sündflut entrissene Gesänge*, München, 1786, 18, 64 S., 8°; — in Brünn erschien 1788 ein Nachdruck, 12°), — ein Buch, das Weishaupt vorliegen konnte, als er den *Grad vom patriarchalischen Leben* entwarf. — Ist Baader (*Celsus*) Franz von Baader, der sich so für Godwins *Politische Gerechtigkeit* interessierte? — Mir fehlen die literarischen Hilfsmittel, um dieses Bekenntnis Weishaupts zur Herrschaftslosigkeit näher zu prüfen.

<sup>23)</sup> Eine sehr interessante Schrift von Professor Ernest Nys. *Idées modernes. Droit international et Franc-Maçonnerie* (Brüssel, 1908, 124 S.) liegt mir jetzt nicht vor, auch nicht dessen *Recherches sur l'histoire de l'Economie politique* (1898, XV, 247 p.), sein *Les Initiateurs du Droit public moderne* [William Ockam, Marsilius von Padua und Jean de Jandun], 1890, 62 S., und seine Studie über Thomas Campanella. In diesen Schriften sind viele alte Zusammenhänge scharfsinnig aufgeklärt. Nys war ein naher Bekannter von Elisée Reclus, Kropotkin, Tscherkesov, De Greef usw., und wirkte auf alle anregend. Auch Guillaume De Greefs *L'Evolution des Croyances et des Doctrines politiques* (Brüssel; Paris, 1895, 351 S.) entsprang reicher Erfahrung.

Mit oder ohne geheime Zusammenhänge wird vom sechzehnten Jahrhundert ab<sup>24)</sup>, als es möglich geworden, durch den Druck zu vielen zu sprechen, von vielen für die Freiheit geschrieben, aber nur von wenigen so, daß man eine wirklich anarchistische Würdigung derselben bei ihnen voraussetzen kann. Ganz lassen sich freilich solche Fragen nicht immer aufklären.

So schrieb *François Rabelais* sein berühmtes *Fais ce que voudras* (Tu, was du willst) und schuf die Abtei von Thélème (*Gargantua*, erstes Buch, Kapitel 52—57, beschrieben). Rabelais sah das Elend seiner Zeit, man denke an seine furchtbare Schilderung des Krieges. Er fühlte sich nicht als Reformator oder als Revolutionär, aber es gefiel ihm doch, sich eine Stätte der Freiheit auszumalen, wenn er auch die ökonomische Seite nicht beachtete und vor allem die Utopie heiteren Lebensgenusses schrieb. Wie wohl alle Utopisten, haftete er mehr, als er glaubte, am eigenen Milieu und schrieb das verfeinerte Kloster, wie Morus das idealisierte England schrieb und Campanella eine nationale Republik unter geistlicher Leitung.

Jedenfalls gefiel es Rabelais, die Freiheit in reizenden Farben auszumalen, und hierin liegt seine Bedeutung für uns — ein wirklich freies und nicht ein obrigkeitlich geleitetes Leben stellten sich nur wenige vor, hielten wenige für möglich und wünschenswert, und wer es trotzdem tat, der trug eben mehr oder weniger zum Aufbau der Freiheit bei, den wir hier beschreiben. „Ihr ganzes Leben [das der Thelemiten] vollzog sich nicht nach Gesetzen, Statuten oder Regeln, sondern nach ihrem eigenen Willen und Belieben. Sie standen auf, wenn es ihnen paßte, sie aßen, tranken, arbeiteten und schliefen, wann es ihnen einfiel und sie Neigung dazu empfanden. Niemand weckte sie auf, niemand zwang sie zu essen, zu trinken oder zu irgend etwas anderem; denn Gargantua hatte dies so eingerichtet. Ihre ganze Regel bestand aus diesem einzigen Satz: *Tu, was du willst*, weil freie, wohlgeborene, gut erzogene, anständige Gesellschaft gewöhnte Leute von Natur aus einen Instinkt und Antrieb besitzen, die sie stets zu tugendhaften Taten treiben und vom Laster abhalten: man nennt dies Ehre. Die gleichen Leute, wenn durch elende Unterdrückung und Zwang unterworfen und geknechtet, wenden sich von dieser edlen Anlage ab, die sie früher zur Tugend, zur Abschüttelung der Bande der Knechtschaft trieb. . . . Durch diese Freiheit trat löblicher Wettstreit unter ihnen [den Thelemiten] ein, daß alle täten, was einem von ihnen, wie sie sahen, gefiel. Wenn jemand, er oder sie, sagte: trinken wir, so tranken alle; sagte einer: spielen wir, so spielten sie. Sagte er: gehen wir auf den Feldern spazieren, so gingen alle hin . . .“ (Kap. 57).

Diese liebenswürdige Anregung hätte der Menschheit mehr genutzt, wäre sie befolgt worden, als der Zank von Jahrhunderten, vom religiösen Fanatismus des 16. zum nationalistischen Fanatismus des 20. Jahrhunderts. Vergessen wurden Rabelais' wenige Worte von kleineren

---

<sup>24)</sup> P. Kropotkin in *La Science moderne* . . . erwähnt nach den *Recherches* . . . von Nys, 1898, S. 222, daß *Marco Girolamo Vida*, Bischof von Alba, 1535, ähnliche Ideen wie Zeno gegen den Staat, dessen Gesetze und dessen „höchste Ungerechtigkeit“ aussprach; ich kenne diesen Verfasser nicht.

Kreisen nie<sup>25)</sup>. Elisée Reclus nannte ihn „notre grand ancêtre“, unsern großen Vorfahren.<sup>26)</sup>

Wenige andere freiheitliche Stellen in den Utopien sind bisher gefunden worden. Zu ihnen gehört der *Mondo savio* (die weise Welt) in den *Mondi celesti, terrestri ed infernali degli Academici Pellegrini* von A. F. Doni (Venedig, 1562, S. 172—184), einem damals öfters gedruckten Buch (Venedig, 1567, 1568, 1583 usw.).<sup>27)</sup> Auch der allbekannte Telemach, die *Avantures de Télémaque* des Bischofs Fénelon enthält eine kleine freikommunistische Idylle, die Bauern von Baetika (Kapitel VII).<sup>28)</sup> Auch die *Lettres persanes* (1721) schildern die freiheitlichen Zustände der Troglodyten in Arabien.<sup>29)</sup> — Auch der radikale deutsche Schriftsteller G. F. Rebmann fügt in *Hans Kiekindinvelts Reisen in alle vier Welttheile und den Mond* (Leipzig und Gera, 1794, S. 462) eine Idylle des freiheitlichsten Kommunismus ein, Abenazar's kleine Republik, S. 385 ff<sup>30)</sup>. Noch manches Derartige ist in Utopien oder anderen sich abseits haltenden Büchern versteckt<sup>31)</sup>, doch kann man auch wieder hunderte solcher Bände durchblättern und vielerlei Sozialismus und Sozialkritik finden, aber keine bewußt einen Zustand ohne Autorität vertretenden Stellen.

Die erste Utopie, welche statt dieser freiheitlichen Episoden ihr ganzes System auf eine unstaatliche, gesetzlose Basis stellt, ist bekanntlich *Gabriel Foignys* anonym erschienenen Buch *Les Avantures de Jacques Sadeur dans la découverte et le Voyage de la Terre Australe* (Die Abenteuer Jacques Sadeurs bei der Entdeckung und der Reise nach dem Südländ), das — nach Bayle, Artikel *Sadeur*, der biographischen Hauptquelle — in der zweiten Hälfte 1676 in Genf privat gedruckt

<sup>25)</sup> Einige Versuche, Rabelais' Geist auf spätere Generationen wirken zu lassen, sind das Buch des gemäßigten Republikaners Ginguéné: *De l'autorité de Rabelais dans la Révolution présente ou Institutions tirées de Gargantua et de Pantagruel*. En Utopie, 1791, das ich in Henri Martins Neudruck (Paris, 1879, IV, 163 S.) kenne; — Alfred Talandier, der alte Sozialist, gab in jenen Jahren *Le Rabelais populaire* heraus (ohne Jahreszahl, Paris, XVI, 192 S.). — Der unabhängige Fourierist E. de Pompéry schrieb: *Appel aux Vrais socialistes. Les Thélémites de Rabelais et les Harmoniens de Fourier* (Paris, 1892, 16 S.; zuerst in der *Revue socialiste*, Nr. 15).

<sup>26)</sup> *Le Travailleur*, Genf, II, 1. S. 14 (1878).

<sup>27)</sup> In *L'illustration* (Paris), 16. März 1850, wurden, nach der französischen Uebersetzung, Lyon, 1578, zufällige Aehnlichkeiten mit Fouriers Phalanstère hervorgehoben, worauf J. J. Thonissen in seiner Geschichte des Sozialismus (Brüssel) Doni näher betrachtete. Vgl. über diesen Ad. von Bever und Sansot-Orland, *Un conteur florentin du XVI<sup>e</sup> siècle, Antonio Francesco Doni* (Paris).

<sup>28)</sup> Félix Pyat schrieb in seiner Jugend *Télémaque révolutionnaire* in dem Sammelwerk *Paris révolutionnaire, 1835*, IV, S. 319—45. Vgl. auch *Fénelon*, von Auguste Salières, in seinem *Panthéon démocratique et social*, Paris, 1851, IV, S. 543—624.

<sup>29)</sup> Ich fand zufällig diese Schilderung herausgehoben in der deutschen Zeitschrift *Der Freydenker*, Danzig, Nr. 64, 12. Dezember 1742.

<sup>30)</sup> Zweite Ausgabe, 1796. Ueber Rebmann s. Nadeschda von Wrasky, A. G. F. Rebmann . . . (Heidelberg, 1907, VIII, 166 S.; Dissertation).

<sup>31)</sup> Vgl. etwa *Les Eleuthères* in *Le Nouveau Monde. Poème* par M. Le Suire . . . (à Eleutheropolis; Paris, 1781, 2 Bde. in 12<sup>o</sup>, vom 13. Gesang ab); *eleutheros*, griechisch, heißt frei. — Ganz eigentümlich und manchmal rätselhaft ist das anonyme *Zilia et Agathide ou la Volupté et le Bonheur* par M.\*\*\* (à Madrid [Paris], 1787, 2 Bde in 16<sup>o</sup>).

wurde; diese Ausgabe, oder ein Nachdruck, gibt als Ort: Vannes, 1676 an. Andere Drucke sind von Paris, 1692 und 1705, Lyon, 1696, und Amsterdam, 1732; der letzte Abdruck erfolgte in der großen Serie *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques* (Amsterdam [Paris], 1787—89, 59 Bände, 8<sup>o</sup>) (Bd. 37—39 enthalten wirkliche Reisen), der größten Sammlung dieser Art, zusammengestellt von Garnier; Band 24.

Nach Bayle war Gabriel Foigny ein früherer Franziskanermönch, der in und bei Genf, dann in Savoyen lebte und 1692 in einem Kloster starb. Das Buch, das ich seinerzeit aufmerksam gelesen habe, beschreibt tatsächlich einen staat- und gesetzlosen Zustand, der aber bei einem hermaphroditischen (zweigeschlechtlichen) Volk konstruiert wird. Das wenig ausgearbeitete System von Foigny wurde gleich darauf durch das umfangreiche Werk von Denis Vairasse, *Histoire des Séparambes . . .* 1677—79 (deutsch schon 1689, in Sulzbach), die bekannteste autoritär-sozialistische Utopie jener Zeit, in den Schatten gestellt, aber, wie die mehrfachen Drucke zeigen, nicht ganz verdrängt. Die antistaatliche Utopie hatte aber damals keine oder fast keine Nachfolger<sup>32)</sup>, während autoritär-soziale Utopien nicht ganz selten sind.<sup>33)</sup>

<sup>32)</sup> Einzelne Stellen werden durch viele autoritäre Züge aufgehoben in der sehr seltenen echten Utopie *La République des Philosophes ou Histoire des Ajaïens . . .* (Genf, 1768, 8, 188 S., 12<sup>o</sup>) eines unbekannt gebliebenen Verfassers, der z. B. schreibt: „ . . . Diese Völker erkennen keinen Gründer ihrer Republik und ihrer Religion an. Sie haben weder in der Religion noch in den Staatsangelegenheiten Sekten oder Parteien. Sie besitzen kein heiliges Buch und kein geschriebenes Gesetz (*ni loi écrite*); sie besitzen nur einige dem Schoß der gesunden Vernunft und der Natur selbst entsprungene Grundsätze, deren Augenscheinlichkeit und Gewißheit unbesreitbar sind, und nach denen sie all ihre Gefühle und Ansichten regeln.“ „ . . . *Behandelt die andern, wie ihr wollt, daß sie euch behandeln . . .* [dieser zweite Grundsatz] regelt ihre ganze bürgerliche und politische Haltung . . . [Sie] betrachten nur die Natur als ihre gute Mutter. Ewig in ihrem Bestehen, sagen sie, und souverain vollkommen in ihrem Wesen, gab sie allen Kreaturen ihre Existenz, und alles vollzieht sich in ihr mit der für die Erhaltung und den Unterhalt dieser Kreaturen nötigen Ordnung. Dies ist also ihre Gottheit.“ S. 57—58.

Lange vor Gabriel Foignys Buch, 1676, erschien *L'Homme dans la Lune*, eine Mondreise eines *Dominique Gonzalez, aventurier Espagnol . . .* mis en nostre langue par J. B. D. (Paris, 1648, 12, 176 S., Kl.-8<sup>o</sup>; von Francis Godwin, 1638, *The Man in the Moon*, London; auch Paris, 1666). Hier ist zwar ein Monarch vorhanden, aber es ist keine Arbeit nötig, weil alles von selbst wächst; „man braucht dort keine Gesetze, weil es nie Prozesse und Streit gibt“, S. 148: „man braucht keine Aerzte und Gesetzgeber in diesem Land, in welchem die Einwohner keine Exzesse begehen, und die Luft so gemäßigt ist, daß nie von einer Krankheit die Rede ist.“ S. 149.

<sup>33)</sup> André Lichtenberger, *Le socialisme utopique. Etudes sur quelques précurseurs inconnus du socialisme* (Paris, 1898, 277 S.) weist auf die *Histoire de l'île de Calejava* hin; in der *Zeitschrift für Bücherfreunde*, 1898, S. 104, ist erwähnt: Claude Gilbert, *Histoire de Calejava, ou de l'Isle des hommes raisonnables*, ohne Ort und Jahr (Dijon, Jean Resseyre, 1700), 12<sup>o</sup>, ein Buch, von dem nur ein Exemplar existieren soll? — Ich kann die Bücher von André Lichtenberger gegenwärtig nicht benutzen: ihr wichtigstes ist *Le Socialisme au XVIIIe siècle* (Der französische Sozialismus des 18. Jahrhunderts), Paris 1895, VIII, 472, Gr.-8<sup>o</sup>; auch sein Buch über den Sozialismus während der Französischen Revolution, 1899, 316 S., mit recht negativem Resultat; hierüber handelt auch sein Artikel in der *Revue socialiste*, Juni 1898. Das von Lichtenberger durchgearbeitete Material ist so groß, daß diese Werke durch viele Einzelstudien ergäntzt werden müssen.

Eine neue Art Utopien wurde durch Defoes *Robinson Crusoe* (1719) angeregt, der Aufbau eines Gemeinwesens durch einzelne, Isolierte, für die also der Staat nicht existierte, solange sie nicht selbst einen Staat gründeten. Dies war eigentlich ein Problem, durch das freiheitliches Denken gefördert werden mußte; doch gingen wohl nur wenige diesen Weg. Einige behandelten das Problem von Naturkindern, einsam aufwachsenden Wesen; diese Bücher wurden dann von den wirklichen Erziehungsromanen, Rousseau's *Emile*, verdrängt. Vielleicht kann man Beaurieus *Elève de la nature* (Schüler der Natur) mit seiner Beschreibung von Aristie, dem Hauptort der Insel des Friedens, ein sehr oft gedrucktes Buch (neue Ausgaben sind von 1774, 1775, 1796 usw.), als freiheitlich betrachten<sup>34)</sup>, etwa auch *Imirce, ou la fille de la nature* (Imirce, oder die Tochter der Natur), 1765, von Dulaurens<sup>35)</sup>, als freiheitliches Werk dieser Art besonders hervorheben; auch in C. R. Maturins *Melmoth the Wanderer*, 1820 (französisch: *L'Homme du Mystère . . .*, 1821) ist eine reizende *Histoire indienne* dieser Art (II., S. 156 ff. der Uebersetzung).

Die Utopie schlägt in die aktuelle Gesellschaftskritik um, wenn ein an die konventionellen Lügen eines Landes nicht gebundener idealisierter Ausländer oder Utopier in die einheimische Gesellschaft versetzt wird und die vorgefundenen Einrichtungen und Zustände von seinem Standpunkt aus betrachtet. Diese Reisen utopischer Typen nach Paris waren aktueller als die Reisen nach Utopien, obgleich auch hier, angeregt durch *Gullivers Reisen* von Swift die Form der satirischen und allegorischen Utopie sich leicht ergab und viel verwendet wurde. Die *Lettres persanes* von Montesquieu, 1721, hatten Nachfolger in den *Lettres juives* und *Lettres cabalistiques* des Marquis d'Argens, in *Lettres égyptiennes et anglaises*, 1742, *Lettres iroquoises*, 1752, *Lettres d'Osman*, 1753, usw., während ein noch direktere Kritik verwendendes Genre Wilde nach Paris versetzte, z. B. *La Sauvage de Taïti aux Français*, 1770. Man wies ferner auf die grausame Zerstörung der Naturvölker hin in äußerst verbreiteten Werken, wie die *Incas*, von Marmontel, und dem Kollektivwerk der radikalen Philosophen, von Abbé Raynal gezeichnet, 1770, an dem Diderot, d'Holbach, Pechméja, Naigeon usw. mitarbeiteten, über die bisherige

<sup>34)</sup> Lichtenberger bespricht Beaurieu im *Socialisme utopique*, 1898. — Ueber eine alte polnische Uebersetzung, s. *Euphorion*, XIV, S. 415.

<sup>35)</sup> Neugedruckt 1899 in *Les Conteurs du XVII<sup>e</sup> siècle*, 8. — Ohne daß ich Dulaurens als freiheitlich betrachten wollte, sei auf viele Diskussionen in seinem bekannten *Compère Matthieu* (1766; sehr oft gedruckt) hingewiesen, in denen sehr weitgehende Probleme zur Sprache gebracht werden. Dies Buch erschien deutsch als: *Der Gevatter Matthies oder die Ausschweifungen des menschlichen Geistes*; die zweite Auflage ist vom Jahr 1790, Berlin, 3 Bde., 8<sup>o</sup>. So wird z. B. ein Volk in Asien geschildert (in einer französischen Ausgabe von 1775, II, S. 249): „ . . . dieses Volk ist sanft, menschlich, edelmütig, furchtlos und ohne Ehrgeiz und selbst ohne Eifersucht; es hat weder Gesetze, noch Religion, noch Vorurteile, die es quälen. Ein ehrwürdiger Greis ist der gemeinsame Vater dieses glücklichen Volks, ohne sein Herr zu sein; er hat nichts von seinen Kindern zu verlangen und ihnen nichts zu befehlen; er hat ihnen nur väterliche Ratschläge zu geben . . .“ Vgl. I, S. 247 über Eigentum, S. 251 „ . . . und ich schloß, daß der Mensch, um so glücklich zu sein, als er fähig ist, nicht von all dem unterworfen sein [nämlich: Sitten, Gebräuchen, Gewohnheiten, Gesetzen, Religionen] und nur dem Instinkt der Natur folgen und offen alles, was er diesem zuwiderlaufend fand, von sich stoßen (*fronder*) sollte.“

koloniale Ausdehnung und ihre Greuel. In all dieser Literatur würde man neben sozialen und demokratisch-liberalen auch wirklich libertäre Gedanken finden. Am weitest gehenden sind, nach Lichtenberger (*Socialisme utopique*), *Nicolas Gueudevilles Dialogues, ou Entretiens entre un sauvage et la baron de Hontan*, 1704 (Dialoge oder Unterhaltungen zwischen einem Wilden und dem Baron Hontan).<sup>36</sup> Damals war der *Hurone* der Idealtypus des Wilden, wie zwei Generationen später der *Tahitianer* nach Bougainvilles Weltreise; *Diderot* schrieb sein berühmtes *Supplément au voyage de Bougainville (Oeuvres complètes de Diderot, Bd. II, S. 193—250, Paris, 1875)*,<sup>37</sup> eine von anarchistischen Gedanken durchdrungene Schrift, die von neueren Anarchisten mehrfach auszugsweise wiedergedruckt und übersetzt ist.<sup>38</sup>)

Es liegt mir fern, die Häufigkeit des Aufdämmerns des anarchistischen Gedankens in den erwähnten Literaturgebieten behaupten oder gar übertreiben zu wollen. Ich bin vom Gegenteil überzeugt, weil ich große Mengen dieser Bücher und Broschüren besonders des 18. Jahrhunderts in französischer und englischer Sprache durchblättert habe, ohne reichere Ausbeute als die hier vorgelegte. Man liest da oft viele Seiten glühender Freiheitsbegeisterung und Tyrannenhasses, dann stößt man aber auf ein Wort, einen Gedanken, die beweisen, daß der Verfasser doch nur ein Autoritär war, einer, der selbst herrschen wollte oder sich im Bannkreis von Gott, dem Staat, der Demokratie fühlt und wohlbefindet, und man wirft ihn zu den zur Freiheit nicht Erwachten, zu den Vorgängern der Demokraten und autoritären Sozialisten. Die bewußt anti-autoritär denkende Minorität war klein, aber sie war vorhanden, und ihre Spuren allein suche ich hier zusammenzutragen, — sie allein bahnten der künftigen Freiheit den Weg<sup>39</sup>).

<sup>36</sup>) Vgl. auch das Buch *Un outre-mer au XVIII<sup>e</sup> siècle . . .* von François de Nion, Einleitung; 1900.

<sup>37</sup>) In Naigeons Ausgabe, Band III, S. 369—443, Paris, 1798.

<sup>38</sup>) *Supplément* der Révolte (Paris); in *El Productor* (Barcelona); *I costumi del Popolo di Taiti* (Venedig, 1892, 17 S.) usw.

<sup>39</sup>) Auf den ganzen Umfang des zu erforschenden Gebietes wird man z. B. hingewiesen durch das Buch von Félix Rocquain, *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution 1715—1789* (Der revolutionäre Geist vor der Revolution), Paris 1878 XI, 542 S., das auf S. 487—535 eine Liste der in diesen Jahren veröffentlichten, also mehr oder weniger wertvollen Publikationen enthält. Dieses an sich reaktionäre Buch inspirierte Kropotkin zu seinem *L'Esprit de Révolte* (1881) (Der Geist der Empörung). — Vgl. auch Espinas, *La Philosophie sociale du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution* (Paris, 1898) und so viele andere Werke, die aber alle das hier verfolgte Problem kaum streifen.

## V.

### *Von La Boétie zu Diderot.*

Nachdem wir den Spuren von Rabelais folgend die utopischen Äußerungen anarchistischen Geistes bis ins 18. Jahrhundert begleitet, müssen wir der aktuell politischen und moralisierend philosophischen Literatur dieser Art folgen, von *Etienne de la Boétie* zu *Diderot* und *Sylvain Maréchal*.

Der Weltkampf gegen die staatliche und darauf folgende geistige (Papsttum) Welt-diktatur Roms nahm nicht die Form machtzerstörender, geistbefreiender Revolutionen an, sondern die von Eroberungs- und Beutekämpfen um Rom und dem Streit um neue geistige Herrschaft und um den Besitz der Kirche. Ferner differenzierten sich West- und Mitteleuropa durch ein im Westen dazutretendes extrem autoritäres Element, die von Skandinavien aus eine Seediktatur errichtenden Normannen, die zuerst England, dann Frankreich zu einheitlichen Staatsdiktaturen machten und sie auf den Weg zu überragender Macht brachten. In England vollzog sich dies unaufhaltsam seit der Eroberung durch die Normannen (1066). Der Versuch, später von England aus auch Frankreich zu erobern, mißlang zwar nach endlosen Kriegen, er brachte aber das französische Königtum selbst auf den Weg zur Vereinheitlichung und Konzentration seiner Herrschaft (von Ludwig XI. zu Ludwig XIV., 15. bis 17. Jahrhundert), und auf dieser Bahn der Zentralisation schritten die Französische Revolution, beide Napoleon und alle anderen Regierungen unaufhaltsam fort. Deutschland blieb von den Normannen verschont, lag aber im Osten offen da. Statt sich hier zu konsolidieren wurde ein aussichtsloser Kampf um die Macht mit dem Papsttum aufgenommen, während dessen sich das Landesfürstentum verstärkte. Es bestand schließlich weder Zentralisation noch eine Gesamtmacht als Staat, wie im Westen, für den einzelnen und das Volk aber doppelte Regierung, doppelte Knechtschaft durch die Landesherren und durch das Gesamtkaisertum. Europa strebte also nach den Jahrhunderten von Kämpfen um das Erbe Roms der Zentralisation und intensivsten Regierung zu, eine noch andauernde Entwicklung, die zeigt, daß die Autorität überall gedeiht, im größten wie im kleinsten Staat, in der Stadt wie im kleinsten Dorf. Diese Verschiedenheit der Entwicklung von Mittel- und Westeuropa wirkte bis heute nach. Dazu kam Osteuropa, vertreten durch rein autoritäre Horden, Hunnen, Mongolen, Tataren und durch Fortsetzungen des oströmisch-orientalischen Despotismus, die Türkei, dann das großrussische Reich.

Was konnte da aus der Freiheit werden, wenn sie überhaupt noch bestand? Gewisse Einrichtungen, die wir fast nur aus römischen Quellen

kennen, mochten den an Autorität gewöhnten Römern frei erscheinen. Wahrscheinlich aber waren zur Zeit der Berührung mit den Römern die früheren politisch-sozialen Freiheiten der Germanen, Kelten, Iberer usw. schon recht nominell, und die jahrhundertelangen Kriege beseitigten sie ganz. Nach den Kriegen sorgten Staat und Kirche, daß selbst die Erinnerung an eine freiere Vergangenheit verschwinde. Diese Erinnerung mußte sich in den sogenannten Aberglauben, in Volksgebräuche, Märchen und Volkslieder flüchten, welche die Gebildeten verachteten. Die Städte hatten unter günstigen Verhältnissen (Südfrankreich, Italien) etwas römische Kultur hinübergerettet, die auch in Byzanz nicht ganz abbrach und von dort nach Süditalien ausstrahlte. Die Städte wurden daher bald wieder Kulturzentren und vielfach Muster für „geordnete Verwaltung“ (denn auch die römische Bureaucratie hatte sich über Byzanz, die Kirche und die Höfe hinübergerettet — das Beamtentum ist zählebig —), aber Freiheit bedeutete auch das Städtewesen durchaus nicht, nur den Staat im kleinen. Die Zunft der Juristen blühte; kaiserliches und landesfürstliches, deutsches und römisches, Gewohnheits- und geschriebenes Recht, nebst Gnaden- und Faustrecht, wirbelten durcheinander, und gegen Folter und Scheiterhaufen und Grausamkeit jeder Art erhob sehr lange niemand ernstlichen Einspruch.

Die Freiheit mußte da von Grund aus aufgebaut werden, und sie knüpfte an das Naturrecht, das republikanische Altertum und die Traditionen alter einheimischer Volksfreiheiten an. Das angemäßte Recht der Monarchen wurde bestritten, und die Frage spitzte sich bald auf den Widerstand gegen Tyrannen, auf das Recht der Tötung von Tyrannen zu. Diese Literatur ist nicht an und für sich freiheitlich, sie kann durchaus autoritär sein, aber in ihr muß jedenfalls nach Aeußerungen wirklichen Verständnisses für Freiheit, Widerlegungen der Prätionen der Regierenden, gesucht werden, wenn man solche in jenen Zeiten außerhalb der Utopien und der Ideen vereinzelter Rebellen überhaupt finden will. Ich allerdings konnte dieses große Gebiet nicht durcharbeiten.<sup>40)</sup> Ganz besonders ist diese Literatur in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts während der französischen Revolutionskriege in Frankreich und in Ländern, wo französische Flüchtlinge Asyl fanden<sup>41)</sup>, und in

<sup>40)</sup> Es fehlt nicht an Studien über diese Literatur nach anderen Gesichtspunkten. Vgl. *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, von Professor Fritz Kern (Leipzig, 1915, XXXII, 444 S.); — *Die Lehre vom Tyrannenmord in der christlichen Zeit*, von Max Lossen (München, 1894), Festrede in der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, 58 S., 4<sup>o</sup>); — Charles Détré, *Les Apologistes du Crime, suivoi de: Tuer n'est pas assassiner par le colonel Titus . . .* (Paris, *Humanité nouvelle*, 1901, 320 S., 8<sup>o</sup> [ein Buch, das eine verfehlte, phantastische Grundthese durchzieht, das aber auf viele entlegene Verhältnisse und Literatur aufmerksam macht]).

<sup>41)</sup> Da gibt es den berühmten *Le Réveille Matin des François et de leurs voisins* (Weckuhr der Franzosen und ihrer Nachbarn) composé par Eusèbe Philadelphie Cosmopolite (Nic. Bernard) en forme de dialogues, Édimbourg, 1574 (in Lausanne gedruckt) und die *Memoires de l'Etat de France sous Charles Neufiesme*, 1576—77; zweite Ausgabe, 1578, 3 Bde., in der sich II. fol. 522—554 die *Apophtegmes et discours notables recuillis de diuers auteurs: contre la tyrannie et les tyrans* befinden, usw. — Der Katalog der Sammlung von C. Leber (Paris, 1839, drei große Bände), welcher dieselbe der Bibliothek in

England während der ersten Revolution des 17. Jahrhunderts<sup>42)</sup> ausgebildet; doch wird sie in Italien, Spanien, Holland, Deutschland usw. nicht fehlen, für welche Länder ich nur geringe Gelegenheit zu näheren Beobachtungen hatte.<sup>43)</sup>

Die Perle dieser zerstreuten und verschollenen Literatur, über deren Umfang wir wirklich noch zu wenig unterrichtet sind, ist der *Discours de la servitude volontaire* (Rede von der freiwilligen Knechtschaft), zuerst vollständig erschienen im III. Band der *Memoires de l'Estat de France sous Charles Neufiesme* (Meidlebourg, 1577), nachdem Bruchstücke davon schon 1574 lateinisch und französisch im *Réveille Matin* gedruckt waren, damals ohne den Namen des Verfassers, den aber Montaigne schon 1571 Verfasser eines solchen Manuskripts, das in seinem Besitz war, genannt hatte. In den *Essais*, 1580 (Kapitel von der Freundschaft) erklärt er, diese Schrift veröffentlichen zu wollen, tut es aber doch nicht, und sie ist erst 1727 in einer Ausgabe der *Essais* wiedergedruckt.

*Etienne de La Boétie*, 1530 in Sarlat (in Südwestfrankreich) geboren, schrieb das Manuskript als Achtzehnjähriger; er starb 1563 und hinterließ seine Manuskripte seinem Freund Montaigne.

Seit seiner akademischen Mitteilung vom 30. Januar 1904 bemühte sich Dr. A. Armaingaud in Bordeaux nachzuweisen, daß der Text, dem in seinem ersten Druck auch der Titel *Le Contr'un* (*Gegen den Einen*, nämlich den Tyrann) gegeben wurde, nach der Bartholomäusnacht umgearbeitet, zu einer aktuellen Schrift gegen den König Heinrich III. (1574—89) gemacht wurde, daß Montaigne selbst diese Bearbeitung vor-

---

Rouen hinterließ, enthält eine sehr reiche Liste solcher Literatur, in der freilich der Calvinismus und die Politik an erster Stelle stehen, ebenso autoritäre Ideen, Hotoman, Languet, Du Plessis-Mornay . . ., in der aber doch auch Etienne de La Boétie seine erste Verbreitung fand. Die *Monarchomachen* (Monarchenbekämpfer), wie diese Verfasser genannt werden, sind Gegenstand vieler Spezialstudien, wie auch die Tyrannentötung (vgl. Rudolf Traumann, *Die Monarchomachen. Eine Darstellung der revolutionären Staatslehren des XVI. Jahrhunderts*, Leipzig, 1895, 89 S., Heidelberger Dissertation; *Die Lehre vom Tyrannenmord*, von Pfarrer Dr. H. G. Schmidt, Tübingen, 1901, VI, 141 S. usw.).

<sup>42)</sup> Ueber die soziale Literatur der Commonwealthzeit (1649—1660) s. u. — In der für mich unübersehbaren politischen Literatur ragt *Killing no murder* hervor, dessen Verfasserschaft in der *English Historical Review*, April 1902, S. 308—11, erörtert wurde. *Killing no murder* (Töten kein Mord), 1657, wurde verschiedentlich wiedergedruckt, so 1792, 1864 und, in der Serie *Famous Pamphlets*, 1886; französisch erschien es in Leyden, 1658, in Paris, 1793, Ausgabe von Mercier de Compiègne, in Brüssel 1856 und in Ch. Détrés erwähntem Buch, 1901.

<sup>43)</sup> Die italienischen Verhältnisse, die Machiavelli solche Einblicke in das Wesen aller Regierenden boten, das entwickelte politische Leben Hollands lassen einige Ausbeute erwarten. Für Deutschland käme das religiös-philosophische Gebiet in Betracht; ein allerdings nicht sehr ergiebiger Versuch ist die *Bibliothek der deutschen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts* (mit einem Rückblick auf das 16. und 17. Jahrhundert in Bd. V), von Martin von Geismar (*Edgar Bauer*), Leipzig, 5 Bde., 1847. Ferner führt E. Wellers, eines überzeugten Kommunisten, *Die Freiheitsbestrebungen der Deutschen im 18. und 19. Jahrhundert, dargestellt in Zeugnissen ihrer Literatur* (Leipzig, 1847, 344 S.; zweite Ausgabe, 1849, 2, 342, 10 S.) auf einige interessante Spuren.

nahm und den Text den Protestanten übergab, die ihn als wirkungsvolle Schrift in der so scharfen Polemik jener Jahre benutzten. Was Montaigne selbst (1580) anderes über das Manuskript veröffentlicht habe, sei ein Produkt seiner bekannten Vorsicht. Es sei ihm gelungen, auf diese Weise aus der Schrift eine scharfe Waffe zu machen, ohne sich selbst zu kompromittieren.<sup>44)</sup> Diese Hypothese ist durchaus plausibel,<sup>45)</sup> wenn sie nicht zu weit ausgedehnt wird. Nichts liegt näher als eine solche Retouchierung des dreißigjährigen Manuskripts mit einem Gemisch von Kühnheit und Vorsicht, ohne welches Montaigne diese harten Zeiten nicht überstanden hätte, aber die Grundidee der *Servitude volontaire* hat jemand gedacht, dem solche Auswege fremd waren und der eine entschlosseneren Lösung anstrebte als der skeptische Montaigne. Dieser erzählt selbst, daß eine Stelle Plutarchs „daß die Einwohner Asiens einem Einzigen untertänig sind, weil sie nicht die eine Silbe „nein“ auszusprechen verstehen“, La Boétie zu seiner Schrift inspiriert habe. Gerade so hätten es die dem Hofnarr Maximilians I., Kunz von der Rosen, zugeschriebenen Worte sein können: „Wenn wir nun aber einmal alle nicht mehr wollen?“ (was dann der Kaiser anfangen?). Mindestens resümieren beide Stellen die so einfache und doch der Menschheit als Ganzes bis heute unfafßbare Idee des *Contr'un*: dem Tyrannen den Dienst zu verweigern.

Ich will den Inhalt der *Servitude volontaire* mit Gustav Landauers Worten schildern, der ihre volle Bedeutung erkannte und in *Die Revolution*<sup>46)</sup> den Hauptinhalt frei resümiert hat: „. . . Er springt mitten hinein in die Frage, die die Frage seiner Zeit wäre, wenn die Zeit ihr eigenes Problem so tief hätte erfassen können. Woher kommt es, fragt er, daß ein ganzes Volk, ungezählte Massen, sich von einem Einzigen quälen, mißhandeln und zu seinen Ungunsten, gegen seinen Willen leiten läßt? Von einem Einzigen, der kein Herkules oder Simson ist, sondern ein armseliges Menschlein, oft der feigste und weibischste der ganzen Nation? Wenn wir der Natur folgten, wären wir gehorsam den Eltern, unterworfen der Vernunft und niemandes Knecht. Ob, sagt er, die Vernunft uns eingeboren ist oder nicht, ist den Gelehrten eine Frage; aber das ist sicher, daß die Natur, der Diener Gottes und die Lenkerin der Menschen, die Natur, die immer vernünftig ist, uns alle nach dem gleichen Bilde und als Genossen und Brüder geformt hat; und die Stärkeren und Gewitzteren hat sie nicht darum erschaffen, daß sie die andern wie Räuber im finsternen Walde überfallen sollen, vielmehr wollte sie „der brüderlichen Liebe Raum schaffen, damit sie hat, wo sie sich

<sup>44)</sup> Vgl. *La Boétie, Montaigne et le Contr'un* aus der *Revue pol. et parl.*, März—April 1906), 46 S., und mehrere polemische Artikel (1907—09), auf denen das Buch beruht: *Montaigne Pamphlétaire. L'Enigme du Contr'un* (Montaigne als Pamphletist. Das Rätsel des *Contr'un*), Paris, 1910, XVI, 341 S., mit einem Abdruck des Textes nach einer vielleicht von dem Text von 1577 genommenen Abschrift eines Freundes von Montaigne, die einen etwas korrekteren Text bietet.

<sup>45)</sup> Die Ausführungen von Edme Champion (1907, 1909, wiedergedruckt in *M. Pamphl.*, S. 328—38) sind recht überzeugend.

<sup>46)</sup> Serie *Die Gesellschaft*, Bd. XIII (Frankfurt, 119 S. 8°), ohne Jahr (November 1907: seitdem neuaufgelegt).

betätigen kann: die einen haben die Macht, Hilfe zu leisten, und die andern die Not, sie zu empfangen.“ Woher kommt nun die ungeheure Macht des Tyrannen? Die kommt nicht vom äußeren Zwang gewöhnlicher Art; denn wenn zwei gleich starke Heere einander gegenüberstehen, das eine von der Machtgier getrieben, das andere in Verteidigung seiner Freiheit, dann wird es das Heer der Freiheit sein, das siegt. Nein, seine Macht kommt *von der freiwilligen Knechtschaft der Menschen. . . .*“

Die folgende Stelle übersetze ich aus dem Original:

„Arme und elende sinnlose Völker, eigensinnig auf eurem Unglück beharrende und eurem Glück gegenüber blinde Nationen, ihr laßt euch den schönsten und augenfälligsten Teil eures Einkommens wegtragen, eure Felder plündern, eure Häuser ausrauben und die alten Möbel der Väter wegtragen! Ihr lebt so, daß ihr euch rühmen könnt, daß euch nichts gehört . . . und all dieser Schade, dieses Unglück, dieser Ruin kommt euch nicht von Feinden, gewiß aber von dem Feind, von dem, den ihr so groß macht, wie er ist, für den ihr so tapfer in den Krieg zieht, für dessen Größe ihr euch nicht weigert, euch dem Tod auszusetzen. Der, der euch so bemeistert, hat nur zwei Augen, nur zwei Hände, nur einen Körper und nichts, was der geringste Mann der großen unendlichen Masse in euren Städten nicht hat, außer die Vorteile, die ihr ihm bietet, euch zu zerstören. Woher nimmt er so viele Augen, die euch ausspähen, wenn ihr sie ihm nicht liefert? Woher hat er so viele Hände, um euch zu schlagen, wenn er sie nicht von euch nimmt? Woher hat er die Füße, mit denen er eure Städte niedertritt, wenn es nicht eure eignen sind? Wie hat er irgendeine Macht über euch, wenn nicht durch euch? Wie würd er wagen, sich auf euch zu stürzen, wenn ihr nicht im Einverständnis wäret? Was könnte er euch tun, wenn ihr nicht Hehler des Diebes wäret, der euch plündert, Spießgesellen des Mörders, der euch tötet und Verräter gegen euch selbst? Ihr säet eure Früchte, damit er sie zerstöre; ihr richtet eure Häuser ein und füllt sie an, damit er Stoff zum Plündern habe; ihr ernährt eure Töchter, damit er seine Lüste befriedigt, eure Kinder, damit er . . . sie in seine Kriege führe, zur Schlächtereie, damit er Diener seiner Begierden und ausführende Werkzeuge seiner Rache aus ihnen mache; ihr brecht euer Kreuz bei der Arbeit, damit er sich bei seinen Vergnügungen verzärteln und in schmutzigen, häßlichen Ausschweifungen wühlen könne; ihr macht euch schwach, um ihn stärker zu machen und euch strammer am Zügel zu halten, — und von all diesen Entwürdigungen, die selbst Tiere entweder nicht fühlen oder nicht dulden würden, könnt ihr euch befreien, wenn ihr es versucht, nicht euch davon zu befreien, sondern nur euch befreien zu wollen. *Seid entschlossen, nicht mehr zu dienen, und ihr seid frei.* Ich will nicht, daß ihr ihn [den Tyrann] stößt oder schüttelt, stützt ihn nur nicht mehr und ihr werdet sehen, daß er wie ein seiner Grundlage beraubter großer Koloß, durch sein eigenes Gewicht niederfällt und in Stücke bricht. . . .“

Das Folgende nach Landauers Resumé:

„Woher aber kommt nun dieses Unglaubliche? Der Freiheitsdrang ist von Natur aus da; und wenn die Tiere Rangstufen und Würden

kennten, dann wäre die Freiheit der Adel, den sie verehrten. Die Erklärung ist die: Irgendwann einmal, durch Ueberfall von außen oder durch List, verlieren die Menschen ihre Freiheit. Dann aber kommen solche, die die Freiheit nie gekannt haben und nicht wissen, wie süß sie ist; die Gewohnheit ist es, die uns das Knechtsein gelehrt hat. Denn die Natur hat in uns weniger Macht als die Gewohnheit . . . . Die Menschen wissen es nicht anders, als daß sie untertänig sind: es ist immer so gewesen, sagen sie . . . . Nun gibt es freilich immer einige, die von Geburt wegen besser beschaffen sind als der große Haufe; das sind die, die von sich selbst aus einen wohlgeratenen Kopf haben und ihn durch Studium und Wissen noch verbessern: die erleben die Freiheit, und wenn sie ganz verloren und aus der Welt wäre, in ihrer Phantasie und spüren sie in ihrem Geiste. Aber sie kennen sich nicht untereinander; die Freiheit des Sprechens und Handelns ist ihnen geraubt; sie bleiben einsam in ihrer geistigen Welt. Ein weiterer Grund für die Möglichkeit der Dauer der Knechtschaft ist, daß sie die Menschen entnervt und verweichlicht, und die Tyrannen haben immer ihr mögliches getan, die Unzucht, Tändelei, Verspieltheit und Gefräßigkeit zu unterstützen und die Unmännlichkeit im Volke zu fördern. Drittens endlich: das Königtum hat sich die Religion zunutze gemacht und sich mit den Priestern verbündet: die Krone wurde mit Wundern umgeben, und der König mit dem Schein der Heiligkeit und Göttlichkeit. Immer hat sich das Volk selbst die Lügen gemacht, die es nachher geglaubt hat. Viertens aber: zwischen dem König und dem Volk hat sich eine Hierarchie eingestaltet, die sich an beiden und untereinander bereichern wollen, und so kommt es schließlich beinahe dahin, daß die Tyrannei fast ebenso vielen Menschen Gewinn bringt, als die Freiheit erfreulich ist. . . .“

„ . . . Ein Feuer kann man durch Wasser löschen; aber man hüte sich vor den Verschwörungen der Ehrsüchtigen, die den Tyrannen verjagen oder töten, die Tyrannei aber bewahren und fortpflanzen; sie mißbrauchen den heiligen Namen der Freiheit. Ganz selten sind die keuschen Helden, wie Harmodius, Aristogiton, Thrasybul, Brutus der Aeltere, die ihr Vaterland befreien und ihm die Freiheit lassen . . . Die Tyrannei ist nicht ein Feuer, das man löschen muß, das man löschen kann, weil sie nicht ein Uebel draußen ist, sondern ein Mangel im Innern. Nicht Wasser müssen die Menschen ins Feuer spritzen, sondern sie müssen das, wovon das Feuer sich nährt, für sich behalten: sie müssen ihm die Nahrung entziehen . . . Wenn man den Tyrannen nichts mehr gibt und ihnen nicht mehr gehorcht, dann stehen sie ohne Kampf und ohne Schlag nackt und entblößt da und sind nichts mehr . . .“

*La Boétie* spricht keine sozialistischen Ziele aus, aber er konstatiert die natürliche Gleichheit der Menschen, deren einzelne Verschiedenheiten, körperliche, geistige und Besitzvorteile der einen nicht bedeuten sollen, daß sie die Schwächeren wie Räuber überfallen, sondern „vielmehr muß man glauben, wollte sie durch diese größeren oder kleineren Teile für jeden einzelnen der brüderlichen Zuneigung Raum lassen, sich zu betätigen, indem die einen die Macht haben, zu geben, die anderen das Bedürfnis, zu empfangen. Da also diese gute Mutter uns allen die Erde als Wohnstätte gab, uns alle in demselben Haus beherbergt, nach dem-

selben Muster schuf, damit jeder sich im andern spiegeln und gewissermaßen wiedererkennen könne, — wenn sie uns allen das große Geschenk der Stimme und des Wortes gab, um bekannt zu werden, in noch brüderlicheres Verhältnis zu treten und durch gemeinsame und gegenseitige Erklärung unserer Gedanken eine Gemeinschaft unseres Willens herzustellen, und wenn sie auf jede Weise so fest das Band unserer Verbindung und Gesellschaft knüpfen wollte, wenn sie in allem gezeigt hat, daß sie uns nicht nur geeint, sondern eins machen wollte, — so besteht kein Zweifel, daß wir alle von Natur frei sind, da wir alle Genossen [*compaignons*]<sup>47)</sup> sind, und niemand kann auf den Einfall kommen, daß die Natur jemand in Knechtschaft geworfen hat, da sie uns alle in Genossenschaft [*compaignie*] gesetzt hat . . .“

Die Worte *La Boéties* verklangen und wurden nicht gehört; so blieb die Knechtschaft und verstärkte sich. Nur manchmal, aber nie ohne eine Initiative einzelner und ohne eine auf die Einbildungskraft aller wirkende Situation, ist für einen Moment die Masse des Gehorsams müde, sie stützt den tönernen Koloß nicht mehr, und er bricht zusammen. Aber schon lauern in der Regel andere Tyrannen und setzen sich an seine Stelle; die Freiheit wurde bisher kaum für Minuten je gewonnen.

Montaigne erzählt, daß dies *La Boéties* einzige derartige Schrift war, die handschriftlich verbreitet war und ihm selbst bekannt wurde, bevor er noch den Verfasser sah und in engste Freundschaft zu ihm trat; er schrieb viel Schönes über ihn und seinen frühen Tod, 18. August 1563, im dreiunddreißigsten Jahr. Er war Rat am Parlament (einem höheren Gerichtshof) von Bordeaux, eine bei seiner Bildung normale Laufbahn, die kein Ehrgeiz ihn trieb, zu verbessern. Er suchte nicht, seine Ideen bekanntzumachen, aber durch die Verbindung mit dem berühmten Montaigne lebte sein Andenken, und seine Schrift wurde immer wieder dem Volk in die Hand gegeben.<sup>48)</sup>

Die erste Ausgabe von 1577 in dem umfangreichen hugenottischen Kampfwerk mag bald selten geworden sein und die ungeheuren neuen Kämpfe der Zeit Richelieus und Mazarins hatten ihre eigene Literatur, die wohl eine immer kleinlichere, persönlichere wurde, bis zu den Mazarinaden, wie ja auch die Fronde, selbst mit dem Tag der Barrikaden von Paris, so gern wir darin Föderalismus und ein kommunalistisches Erwachen von Paris sehen würden, doch nur Adelskämpfe und klerikale

<sup>47)</sup> *compaignie, compaignon*, früher *compaignie, compaignon*, enthalten das Wort *pain*, Brod; wer gemeinsam Brod ißt, ist der Genosse.

<sup>48)</sup> Zuerst vielleicht 1789; da erschien: *Discours de Marius plébéien et consul . . .* [Marius Rede aus Sallust, in Prosa und in Versen] *suivi du Discours d'Etienne La Boétie . . .* [S. 67—144, in modernem Französisch] *par l'Ingénu, Soldat dans le Régiment de Navarre* (ohne Ort; 144 S.). Dann 1835 in zwei Auflagen, mit Vorrede von *F. de La Mennais*, dem Verfasser der *Paroles d'un Croquant*, 1833, eine Ausgabe, die dem Namen des Herausgebers wohl große Verbreitung verdanken mochte. 1836 wurde eine seit 1834, vor der von Lamennais und noch anderen Drucken vorbereitete Ausgabe von Charles Teste (Brüssel und Paris, 1836), 158 S., 12<sup>o</sup>, in geringem Umfang in Verkehr gebracht. Der Herausgeber, der Adolphe Rechastelet zeichnet, war der intime Genosse Buonarrotis und Verfasser des *Projet de Constitution républicaine*, einer kommunistischen Schrift. Seine Ausgabe enthält viel scharfe Anmerkungen und konnte in Frankreich nur geheim verbreitet werden; sie ist sehr selten, ebenso

Intrigen enthält. Das Sonnenkönigtum machte eine Hälfte der Intelligenz zu Dienern des Hofes und vertrieb die andere zu den holländischen Pressen oder ins Londoner Exil. Die *Soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté* (Seufzer des sich nach Freiheit sehenden Frankreich), 1689—1690 (1788 fast ganz wiedergedruckt) und zahlloses andere, erschienen in Amsterdam, die geheimen Pressen druckten fast jedes vorgeschrittenere Werk, das die Gesellschaft begierig aufnahm. Aber während so die staatserhaltende Literatur der Mißachtung verfiel, und die weitestgehende Kritik freien Spielraum fand, scheinen anarchistische Ideen in den zweihundert Jahren *nicht* formuliert worden zu sein (von dem wenigen in Kap. IV erwähnten abgesehen); wenigstens ist nichts Wesentliches bekanntgeworden.

Freilich sammelte sich ein solcher Haß gegen alle staatlichen Einrichtungen und die herrschende Reaktion an, daß das alte System 1789 fiel, aber nicht nur war die antiautoritäre Kritik selten, sondern Vertreter der kommenden Bourgeoisie und solche einer autoritären sozialen Republik arbeiteten der wirklichen Freiheit sehr bewußt entgegen, so sehr sie die Vergangenheit bekämpften: Voltaire und Rousseau boten so, jeder auf seine Weise, der wirklichen Freiheit Halt, als deren bewußter Vertreter *Diderot* erscheint.

*Diderot* tat ungeheure Arbeit der Aufklärung und streute in manche seiner Schriften die klarsten anarchistisch gedachten Bemerkungen ein, z. B. in der Unterhaltung eines Vaters mit seinen Kindern (1770; *Oeuvres complètes*, Band V, S. 301): „. . . Ist der Mensch nicht früher da als der Mann des Gesetzes? Ist die Vernunft der Menschenrasse nicht ganz anders geheiligt als die Vernunft eines Gesetzgebers? Wir nennen uns zivilisiert, und wir sind schlimmer als Wilde. Es scheint mir, daß wir noch durch Jahrhunderte uns von Extravaganz zu Extravaganz, von Irrtum zu Irrtum im Kreise drehen müssen, um dorthin zu gelangen, wohin der erste Funken der Erwägung, der Instinkt allein, uns ganz direkt geführt hätte . . .“

---

wie: *Tyrannie. Usurpation. Servitude volontaire. Trois traités extraits d'Alfieri, de Benjamin Constant et d'Étienne de la Boétie*, par Auguste Poupart (Brüssel, 1853, 171 S., 32<sup>o</sup>), eine verkürzte Ausgabe aus den Kreisen der Dezemberproskribierten. Im November 1863 erschien ein Abdruck in der allgemein verbreiteten *Bibliothèque Nationale*, Nr. 12, mit Vorrede des Proudhonisten Vermorel (IV, 192 S., 16<sup>o</sup>), beständig wieder aufgelegt (1866, 18882 . . .), — 1872 ein Abdruck des Manuskripts von Henry de Mesmes (Paris, D. Jouaust, XII, 66 S.). 1899 druckte die anarchistische *Bibliothèque des Temps Nouveaux* (Brüssel, 65 S., 12<sup>o</sup>) den von Teste modernisierten Text wieder ab. — Eine der Forschung dienende Ausgabe ist die von Bonnefon (Bordeaux, Paris, 1892), mit Biographie und Erläuterungen.

Ein einziges Mal fand ich diese Schrift deutschen Sozialisten nähergebracht, — durch den eine Hauptstelle enthaltenden Artikel *Freiwillige Knechtschaft* von Ferdinand Derfler im *Oesterreichischen Arbeiterkalender* für 1874 (Wiener-Neustadt), S. 45—49. Eine verkürzte deutsche Ausgabe *Ueber freiwillige Knechtschaft* (Berlin, Malik-Bücherei 13, 45 S.; 1924) berichtet in der Vorrede, von F. Boenheim, von einer bisher unbekanntenen Ausgabe von 1577, von einem unauffindbaren deutschen Auszug, der im 16. Jahrhundert erschienen sei, und von Wielands Uebersetzung in seinem *Teutschen Merkur*, 179—; über all dies wären genauere Angaben erwünscht.

Vielleicht waren es solche trüben Gedanken über die völlige Aussichtslosigkeit, die autoritären Vorurteile überwunden zu sehen, die ihn abhielten, seine wirklich libertären Ideen häufiger und in geschlossener Form vorzuführen, vielleicht schien ihm die ruhige Weise, diese Argumente, wo erforderlich, in ihrem Gedankenmilieu und nicht vereinzelt vorzubringen, die richtige Propaganda. Eine Sammlung dieser zerstreuten ersten anarchistischen Argumente ist noch nicht erfolgt.

Diderot schrieb die denkwürdigen Worte:

*Je ne veux ni donner ni recevoir des lois.*

(Ich will weder Gesetze geben, noch Gesetze empfangen, d. h. weder Gesetzgeber, noch dem Gesetz Unterworfener, weder Herr, noch Knecht sein, — Worte, welche das Wesen der Anarchie enthalten.)<sup>49)</sup>

Emile Beaussire in seinen *Antécédents de l'Hégélianisme dans la Philosophie française. Dom Deschamps, son système et son école* (Paris, 1865, XVI, 256 S.) bringt Auszüge aus den Manuskripten eines Benediktiners, über welchen auf Grund dieses Materials Benoît Malon schrieb: *Dom Deschamps. Un Bénédictin du XVIII<sup>e</sup> siècle précurseur de l'Hégélianisme, du Transformisme et du Communisme anarchiste* (Ein Benediktiner des 18. Jahrhunderts, Vorläufer des Hegelianismus, der Entwicklungslehre und des anarchistischen Kommunismus), in *Revue socialiste*, Sept. 1888, S. 256—266. Dieser nach Art des Curé Meslier sich auf die private Niederschrift seiner Ideen beschränkende Geistliche war ein Verwandter der Familie d'Argenson, der Voyer d'Argenson, eine Hauptsäule der geheimen Gesellschaften und Freund Buonarrotis, angehörte. Meines Wissens sind die Angaben Beaussires und die Beurteilung Malons noch nicht gründlich untersucht worden.

---

<sup>49)</sup> Diese Worte sind einer Strophe der Eleuthéromanes entnommen, eines längeren Gedichts, das zuerst im *Journal d'Economie publique, de morale et de politique*, Paris, 1796—97 (von Roederer) gedruckt wurde. Ein hübsche Separatausgabe *Les Eleuthéromanes*. Edition du Centenaire, mit längerer Einleitung erschien 1884, 102 S., 16°. — Die *Mélanges philosophiques*, Bd. 143 der *Bibliothèque Nationale*, 192 S., 16°, enthalten mehrere der radikalsten Schriften, auch das *Supplément au Voyage de Bougainville* (S. 140—192).

## VI.

### *Sylvain Maréchal.*

Der erste, der freudig seine anarchistischen Ideen offen proklamierte oder heraussang, war *Sylvain Maréchal* (geb. 15. August 1750, gest. 18. Januar 1803), Dichter, Schriftsteller und Bibliothekar. Dieser eigentümliche Mann umkleidete seine ganz bewußt anti-autoritären und durch und durch atheistischen Gedanken mit der tändelnden Grazie des Watteauschen Hirtentums, er war aber auch der Verfasser oder ein Mitverfasser des berühmten *Manifests der Gleichen* der Verschwörung Babeufs, in das er die freiheitliche Idee durch den bekannten Satz einpflanzte, der den autoritären Kommunisten Buonarroti so verdroß: Verschwindet, empörende Grenzen zwischen Herrschenden und Beherrschten! Sein inneres Leben kenne ich nicht; wie weit er sich in den Hirtenanarchismus einlebte, wie weit dieser eine Maske und ein Rahmen war, der ihm in der Zeit der Bastille eine Oase der Freiheit schuf, ist mir nicht möglich festzustellen. Er lebte zugleich in der Gegenwart und betätigte sich aktuell, sobald er konnte, wünschte aber nicht zu den Herrschenden zu gehören. Dem autoritären Orkan der Revolution stellte er sein so einsames Segel der Freiheit nicht entgegen, ließ sich vom allgemeinen Enthusiasmus mitreißen, aber blieb den neuen Herrschern fern, soviel wir wissen. Als diese selbst verfolgt waren, arbeitete er mit ihnen, zur Zeit Babeufs, doch entging er auch da der Gefahr. Seine Schwäche war vielleicht seine Stärke; man hielt ihn für ungefährlich und ließ ihn in Ruhe. So streute er unermüdlich Teile seiner Ideen aus. Wer jemand weiß, der in all jenen Jahren die Freiheit — natürlich nicht deren autoritäre Verfälschung — energischer und vollständiger vertrat, möge ihn nennen. Aber unter den Hébert, Cloots, Momoro, Jacques Roux, Varlet, allen Hébertisten und *Enragés* findet sich ein solcher nach meiner Ueberzeugung nicht: alle diese Männer waren durch und durch autoritär.

In der von ihm herausgegebenen Sammlung *Poésies philosophiques et descriptives* . . ., einer Auswahl aus 32 Dichtern, Paris, 1792<sup>50)</sup>, schildert er sich (1791) in dem uns veraltet anmutenden Stil, mit dem er seine Ideen umkleidete; ich fasse den Hauptinhalt zusammen: *Pierre Sylvain Maréchal*, 1750 in Paris geboren, widmete sich im Alter von zwanzig Jahren und dann gleich voll und ganz dem, was man damals die Philosophie nannte; bald bemerkte er, daß die bürgerliche Gesellschaft bei weitem nicht war, was sie sein sollte. Nach einigen Erfahrungen „glaubte

<sup>50)</sup> Der erste der drei Bände wurde 1788 gedruckt, die andern 1791; Sylvain Maréchal schrieb kurze Biographien der Dichter, darunter seine eigene (Bd. III, S. 95—101).

er leben zu sollen, wie er in einer besseren Welt gelebt hätte. Er gab sich ohne Rückhalt seinen Ideen hin, die ganz in der Natur geschöpft waren, und kam um zwanzig Jahre der Revolution von 1789 zuvor, die er leider im Jahre 1791 schon überlebt hat [eine Aeußerung des großen Rückschlags, der bis zum Wiederaufschwung von 1792 bitter empfunden wurde und auch Maréchals Feder hier zurückhält]. Er sondierte die Tiefe der religiösen und politischen Vorurteile mit einer Kühnheit und Offenheit, der man andere Namen gab. Nebst anderen Werken ergaben sich da einige philosophische Gedichte, nicht zubereitet und ohne Künstlichkeit, wie seine eigene Person, aber mit einer Ueberzeugtheit geschrieben, die ihnen bei anständigen Leuten, wenn sie auch gegen seine Ansichten aufs äußerste eingenommen waren, Gewogenheit verschaffte. Man schien ihn verfolgen zu wollen, aber die Gradheit seines Benehmens entwarfnete seine Feinde oder gebot ihnen Schweigen. Wie konnte man lange einem Mann grollen, der die Wahrheit sagte nur aus dem Bedürfnis heraus, sie zu sagen?“

„Seine *Fragmens d'un Poëme moral sur Dieu* . . .<sup>51)</sup> empörten viele Leser. Leute von Geschmack fanden daran zu tadeln; furchtsame Philosophen sagten, es sei zu früh, so zu schreiben. Die Pfaffen knirschten mit den Zähnen, die Publizisten lachten über die ohnmächtige Kühnheit des Dichters, der es dabei bewenden ließ: er hatte nicht geschrieben, um Lärm zu machen.“

„Ein anderer hätte vielleicht aus seiner Stellung etwas herausgeschlagen. Er blieb stets auf seinem Platz und ohne die große Straße zu betreten, um ein wenig Ruf zu erbetteln, hielt er sich frei inmitten der Sklavenmenge und schritt immer seinem Ziel zu, die Verhältnisse durchschreitend, ohne daß sie auf ihn abfärbten.“ „. . . er irrt in Paris wie Robinson auf seiner Insel, die Dinge befragend, niemand im Weg und stets mit seiner Chimäre beschäftigt, seinem Projekt nämlich, seine Brüder zu einer natürlicheren Lebensweise zurückzurufen und sie zu jenem moralischen Instinkt zurückzuführen, der sie allein glücklich machen und gut erhalten kann.“

Er erzählt, daß er dem Fragment gebliebenen Gedicht *Gott* ein großes poetisches Werk, *L'Homme dans les quatre phases de sa vie* (Der Mensch in seinen vier Lebensphasen) folgen lassen wollte. Er endet mit einer allegorischen Szene, in der er die Poesie, die Beredsamkeit, die Geschichte, die sich ihm nähern, abweist und *la Raison, die Vernunft*, zu seiner Muse wählt.

Sylvain Maréchals Leben hat, von den alten biographischen Sammelwerken abgesehen, keinen Darsteller gefunden.<sup>52)</sup> Nur die erste Nummer

<sup>51)</sup> *Zum größeren Ruhm der Tugend. Fragmente eines moralischen Gedichts über Gott* (à Athéopolis, l'an premier du règne de la Raison, 1781, 91 S., 8°): d. h. in der Atheistenstadt im ersten Jahre des Reichs der Vernunft, 1781.

<sup>52)</sup> Nach dem *Amateur des Autographes* (Paris), 1868, S. 78—79, bereitete 1867 jemand eine Arbeit über S. M. vor und wollte auch über d'Holbach, Helvetius, Lamettrie, die alten Freidenker, schreiben. Der Sammler *Sohier* in Nantes beschäftigte sich besonders mit Maréchal: über diesen, der 1871 starb, s. ebenda, 1872, S. 57—59. — Eine 1880 zerstreute Sammlung (s. den Katalog der Auktion *H. Wulferdin*) enthielt prachtvolle Spezialsammlungen über Diderot, d'Holbach, Sylvain Maréchal und das ganze enzyklopädistische und vorrevolutionäre Milieu.

der ersten französischen anarchistischen Zeitschrift *L'Humanitaire*, Juli 1841, enthält einen langen sorgfältigen Artikel: *Sylvain Maréchal*, den ich im folgenden benutzen werde. Die Bibliographie seiner meist sehr seltenen Schriften bietet allerlei kleine Probleme; der verstorbene Otto Karmin stellte das meiste zusammen in seinem *Essai d'une Bibliographie de S. M.* (*Revue hist. de la Rév. fr.*, Juli—Sept. 1911 und separat, 12 u. 1 S.). Speziell Maréchal's Mitarbeit an Zeitschriften während der Revolution ist noch zu untersuchen.

Er begann mit Hirtengedichten, *Bergeries* (1770) und *Chansons Anacreontiques* usw. des Berger Sylvain (wie er sich nannte); zehn Jahre später im *Pibrac moderne* (Cosmopolis, 1779) und dem erwähnten *poëme moral sur Dieu* (Atheopolis, 1781; wieder erschienen als *Dieu et les Prêtres* im Jahr II der Republik und nochmals als *Le Lucrèce Français*, im Jahr VI, 1798) sind seine Ideen ausgebildet. Ich habe den ersten Druck vor mir (1781) und möchte die Gedichte 15, 33, 36 und 50 hervorheben, aber wie könnte ich hier all diese Verse anführen und übersetzen? Nur diese kurzen Zeilen: „Gewiß gab es eine Zeit, die das goldene Zeitalter hieß, als der Mensch als Gott nur die Natur hatte und ein ebenso süßes wie reines Leben führte. . . . Für den aufgeklärten Weisen besteht diese Zeit noch“ (15). „. . . Könige, die tyrannisieren, wißt, daß es für euch eine sicherere Züchtigung gibt als den göttlichen Zorn. Eure Untertanen in ihrer Not können wagen, ihre verzweifelten Hände auf eure geheiligten Häupter zu legen, die Krone wieder ergreifen und in ihre Rechte zurücktreten. Seinen Gott, seinen Herrn, ja, das Volk kann sie wählen und zurücktreten, wenn seine Wahl nicht weise war. Der Thron und der Altar sind das Werk seiner Hände“ (36) . . . „Die Ratschläge, die er [der Sohn] vom Chef der Familie erhält, seinem Sohn, seiner Tochter treu übermittelt, sind ein geheiligtes Gesetzbuch, das man mit Sorgfalt beobachtet: und was braucht man dann einen Kult und ein Gesetz? Ein makelloser Greis, durch sein Alter unterrichtet, die Schicksale seiner zahlreichen Kinder leitend, kann er nicht besser als ein Priester die Tugend lehren? . . . Befreie dich, Sterblicher, von Kultur und Gesetzen und unterwirf dein Herz nur der väterlichen Macht. Alle andern sind falsch, sie allein ist legitim: ein Vater kann seinen Kindern befehlen, ohne ein Verbrechen zu begehen; die Natur selbst machte dies zum Gesetz. Wie süß ist es nur, seinen Vater zum König zu haben!“ (50). — Er wünscht sich als Grabschrift: „Hier liegt ein friedlicher *Atheist*: er ging immer aufrecht, ohne in den Himmel zu blicken. Möge sein Grab geachtet werden: der Freund der Tugend war der Feind der Götter.“

Es folgten bald die Hauptschriften seines patriarchalischen Anarchismus *L'Age d'Or, recueil de contes pastoraux par le berger Sylvain* (à Mitylene et à Paris, 1782, 144 S., 16°), (Das goldene Zeitalter, Sammlung von Hirtenerzählungen von dem Hirten Sylvain) und *Livre échappé ou déluge ou Pseaumes nouvellement découverts . . .* (à Sirap, ou à Paris . . ., 1784, 7, 100, 16°), (Ein der Sündflut entgangenes Buch oder neuentdeckte Psalmen . . .). Letzteres wurde von Eckartshausen ins Deutsche übersetzt, München, 1786, Nachdruck Brünn, 1788, wieder-

gedruckt Lorch, 1910.<sup>53)</sup> Diese Schriften drücken die Sehnsucht aus nach „jenen heiteren, schönen Lenztagen, die das Glück des Menschen waren, und die er nie hätte vergessen sollen“.

Maréchal war von seinen Eltern zum Handel bestimmt gewesen, was er ausschlug. Er wurde Advokat, was ihm ebensowenig gefiel und fand eine ihm zusagende Beschäftigung in der Bibliothek des College Mazarin. Er hatte die Schrift von 1781 anonym, die von 1782 unter seinem durchsichtigen Pseudonym und die von 1784 mit Name und Adresse, Bibliothèque Mazarine, erscheinen lassen. Weitere Schriften dieser Art unterblieben dann bis zum *Almanach des honnêtes gens* von 1788, einem Tageskalender mit den Namen sympathischer Personen statt der Heiligen. Jesus Christus war zwischen Epikur und Ninon de l'Enclos gestellt. Diese Publikation wurde zur Verbrennung durch den Henker verurteilt (7. Januar 1788). Er wurde bis 1789 (?) in das Saint-Lazare-Gefängnis eingesperrt und erhielt dann seine Bibliothekarstelle wieder (nach dem *Humanitaire*, 1841).<sup>54)</sup>

Er ließ dann bald die *Apologues modernes, à l'usage d'un Dauphin* (Brüssel, 1788)<sup>55)</sup> (Moderne Fabeln, für den Gebrauch eines Kronprinzen) erscheinen. Hier findet sich z. B. die Vision der *verlassenen Insel*. eines Traumes, daß einmal alle Völker sich das Wort gaben, sich ihrer Könige zu bemächtigen, die auf eine unbewohnte, aber anbaufähige Insel deportiert wurden und dort arbeiten mußten, um zu leben, sich aber bald untereinander vertilgten. Dies ist der Hauptinhalt des späteren *Jugement dernier des rois* (Das jüngste Gericht über die Könige), Paris, *l'an II*, 36 S., eines viel gegebenes Revolutionsstücks, das die Monarchen mit Namen auftreten läßt; hier verschlingt ein Vulkan die ganze Insel. — Ein weiserer König (Fabel 30) sagt seinen Untertanen „ . . . gehen wir alle nach Hause. Jeder Familienvater sei nur der König seiner eigenen Kinder.“ . . . Eine „wahrhafte und bemerkenswerte Voraussagung“, die der Verfasser selbst eines Tages zur *Geschichte* werden sieht, schildert den *allgemeinen Streik*. Alle für die Reichen Arbeitenden, drei Viertel der Einwohner der Hauptstadt, stellen die Arbeit ein. Nehmt euch in acht, wir sind drei gegen einen, wir könnten das Recht des Stärkeren gegen euch gebrauchen. Wir wollen dies nicht tun, aber wir erinnern euch daran, daß wir einst alle gleich waren, im goldenen Zeitalter oder der Heldenzeit. „Wir haben gelesen [sagt der Redner des Volks], daß zur Feststellung der Existenz des goldenen Zeitalters und um das Volk für

---

<sup>53)</sup> Letzteres ist eine von Okkultisten besorgte Ausgabe, in der kurioser Weise das Buch des Atheisten Maréchal als Werk des religiösen Karl von Eckartshausen (1752—1805) betrachtet wird.

<sup>54)</sup> Diese Einsperrung durch eine *lettre de cachet*, irrtümlich für Saint-Lazare statt für die Bastille, war von seinen Freunden erwirkt worden, die ihn der viel gefährlicheren Prozedur des Gerichtshofes entziehen wollten; er war vier Monate eingesperrt.

<sup>55)</sup> Diese Ausgabe ist benutzt von A. Lichtenberger, *Soc. au XVIII<sup>e</sup> siècle*, S. 440—441, und *Revue socialiste*, Juni 1898, S. 660—661; ich habe eine Ausgabe von 1789 (Brüssel) vor mir: *Premières Leçons d'un Fils aîné d'un Roi*. Par un Député présomptif aux futurs Etats-Généraux, 118 S., 8°, die wohl nur eine aktueller gemachte Titelausgabe ist. — Auszüge, *Apologues*, erschienen als Nr. 14 der *Bonnes Feuilles* (Paris, Librairie du Travail, 1922, 12 S.); hier sind zwei Stücke von 1793 hinzugefügt.

die verlorenen Rechte zu trösten, die Römer, als das eiserne Zeitalter kam, die Saturnalien einrichteten“; wir werden dies nicht für drei Tage einführen, sondern werden für immer die vollste Gleichheit wiederherstellen. Vergessen wir beiderseits die Vergangenheit. „Machen wir die Erde zum Gemeinbesitz all ihrer Einwohner. Wenn einer unter euch ist, der zwei Mäuler und vier Arme hat, ist es gerecht, daß wir ihm eine doppelte Portion geben. Wenn wir aber alle nach dem gleichen Muster gemacht sind, so teilen wir den Kuchen gleichmäßig. Aber jetzt legen wir alle Hand an, gehen zu unseren Familien, dienen unsern Eltern, befehlen unsern Kindern, und alle Menschen von einem Ende der Welt zum andern mögen sich die Hand geben und nur eine Kette von gleichen Kettengliedern bildend, einstimmig rufen: „Es leben Gleichheit und Freiheit, es leben Friede und Unschuld . . .“

Diese, schon von A. Lichtenberger hervorgehobene Stelle ist eine der ersten Visionen der sozialen Revolution (1788).<sup>56)</sup> Eine folgende, *Le Tyran triomphateur* (Der siegende Tyrann), zeigt das von den Soldaten mißhandelte Volk in die Berge flüchtend und die Städte dem Tyrannen und der Soldateska überlassend. Das Volk weigert sich dann zurückzukehren: „Nach Familien geteilt, ohne andern Herrn als die Natur, ohne andere Könige als unsere Patriarchen, verzichten wir für immer auf den Aufenthalt in den Städten, die wir mit großen Kosten erbaut, und deren jeder Stein mit unsern Tränen befeuchtet, mit unserm Blut gefärbt ist.“ Die Soldaten, die diese freien Menschen zurückholen sollten, werden selbst zum Frieden, zur Freiheit bekehrt, bleiben bei ihren Brüdern und schicken dem Tyrannen ihre Uniformen zurück, der sich dann wütend und verhungert mit seinen eigenen Zähnen zerfleischt und ein Ende nimmt. — Die Idee *La Boéties* findet hier Anwendung. Maréchal, der alle freien Denker für sein Atheistenlexikon sammelte, mußte ihn und viele andere Vorläufer längst kennen.

„Jede Familie lebte unter dem Hirtenstab eines Patriarchen . . .“

(*Schwert und Gesetz*). „. . . Solange die Menschen dumme oder wütende Kinder sein werden, werden sie beide auf gleiche Weise brauchen. Euer Reich endet nicht so bald. Aber wozu würdet ihr dienen, wenn die Menschen aufgeklärter wären oder nur sich verständigen wollten? Ihr seid nur durch ihre Schwäche stark, und ich wiege mich in dem Glauben, daß eines Tages (ich werde sein Morgenrot nicht erblicken) all meine Mitmenschen erröten werden, euch gebraucht zu haben.“

Solcher Art war *Sylvain Maréchal's* Lehre und Propaganda am Vorabend der Revolution, das Ideal des natürlichen Lebens in weiter Ferne mit sehr aktuellen Gedanken über große solidarische Volksbewegungen. Er begrüßte die Revolution von 1789, deren Verlauf ihn enttäuschen mußte. Aus einer Schrift, die ich nicht feststellen kann, führt der *Humanitaire* (1841) an: „Kinder der Menschen! Wenn ihr wüßtet, wie alles, das aus euren engen Gehirnen kommt, vor den großen

---

<sup>56)</sup> Ich muß an die Revolutionsbilder in dem mir jetzt nicht vorliegenden *Zilia et Agathide* (1787) denken, deren Verfasser so gänzlich unbekannt zu sein scheint.

Gedanken der Natur klein ist! Kinder, hört eure Mutter; laßt diese Reformen stehen, die nur zu neuen Exzessen führen, diese Revolutionen, die in letzter Linie nur Veränderungen und nur zu oft Vergrößerungen der Uebel sind. Nur das von der Natur Sanktionierte kann dauernde Folgen haben. Man hatte den Versuch einer großen und schönen Revolution vor sich und hätte sie erhoffen sollen von der Weisheit von 8—1200 Gewählten unter 25 Millionen; es hätte sich darum gehandelt, das Menschengeschlecht wirklich zu den ersten Rechten der individuellen Freiheit zurückzurufen und die so komplizierten Federn der bürgerlichen Gesellschaft zu brechen, statt sie von neuem zu spannen, mit einem Wort nur das zu behalten, was die Natur gutheißt.“ — Maréchal, nach jener Darstellung, habe den Irrtum der revolutionären Phrase angegriffen, kühne Kritik geübt: „Solange es Diener und Herren, Arme und Reiche gäbe: keine Freiheit! keine Gleichheit! . . .“ Er sei keiner Verfolgung ausgesetzt gewesen. Ich kenne auch nicht eine Publikation, mit der er besondere Aufmerksamkeit auf seine Ideen lenkte: *Dame Nature à la barre de l'Assemblée nationale*, 1791, 46 S. (Frau Natur vor den Schranken der Nationalversammlung). *Chaumette* war sein Freund und teilte seine Grundsätze; Maréchal sei dem von *Chaumette* angeregten Kult der Vernunft nicht fremd gewesen. Aber *Robespierre* vernichtete die *Hébertisten*, darunter *Chaumette* . . . Ich kann die Richtigkeit dieser Darstellung nicht beurteilen; sollte Maréchal in ähnlicher Weise in engerem Kontakt mit den *Hébertisten* gestanden sein, wie später mit den *Babouvisten*? Was ich von seinen Schriften während der Revolution gesehen, zeigt ihn als entschiedensten Anhänger der ganzen Bewegung, aber ohne Kritik einer herrschenden Partei. Seine damaligen Schriften und Zeitschriftenmitarbeit (*Révolutions de Paris*, *Ami de la Révolution*, 1790—1791, *Bulletin des Amis de la Vérité* 1793? . . .) wären zu untersuchen.<sup>57)</sup> Wie kam es, daß ihn der Haß *Robespierres* nicht traf?

Nach dem *Humanitaire* hätte er *Babeuf* aufgesucht und sich mit ihm verständigt; er habe damals auf seinen Patriarchalismus verzichtet und sei für die Bewegung *Babeufs* äußerst tätig gewesen und habe das *Manifeste des Égaux* verfaßt.<sup>58)</sup> — „Maréchal entkam den Verfolgungen

<sup>57)</sup> Im *Dict. des Athées*, unter *Tyrannen*, schreibt aber Maréchal selbst: „*Chaumette*, *Hébert* und ihresgleichen waren weit davon entfernt, wahre Atheisten zu sein: diese Demagogen hatten in ihrem Kopf nicht das Zeug dazu.“ — So sind also die Angaben im *Humanitaire* zweifelhaft.

<sup>58)</sup> Ich habe leider *Buonarrotis* Werk (1828) nicht zur Hand. Im Prozeß von *Vendôme* sagte *Buonarroti* in seiner Verteidigungsrede (*Débats du Procès* . . ., Paris an V, IV, S. 255), daß „diese lächerliche Phrase: Verschwindet, empörende Unterschiede von Herrschenden und Beherrschten, aus der man [die Anklage] viel zu machen suchte, in offenem Widerspruch steht mit der Insurrektionsakte, die eine Regierung festsetzt! Wenn etwas auf das Niveau der jämmerlichsten Narrheiten gesetzt werden muß, ist es diese unsinnige Prätentation, die weder in einem Land von Weisen, noch in einem Land von Räubern verwirklicht werden könnte . . .“ und ein anderer Hauptangeklagter, *Germain*, sagte (S. 175): „Fern von mir, sehr fern von mir liegt diese verabscheuungswürdige Lehre: weder *Herrschende*, noch *Beherrschte*; sie konnte höchstens einem Böckelt nützen, um König von Zion zu werden und den Konsul *Knipperdolling* zum Henker zu machen [Münster, 1535]. Fern von mir diese abscheuliche Lehre, die mich zum Tyrannen des Schwächeren und zum Sklaven des Stärkeren

des Directoire wie durch ein Wunder. Man fand Schriftstücke von ihm unter den zahlreichen bei Babeuf beschlagnahmten Papieren, aber seine Schrift wurde nicht erkannt und seine Unterschrift stand unter keinem Dokument.“<sup>59)</sup>

Nach derselben Quelle kehrte Maréchal nach dem Tode Babeufs zu seinen eigenen Ideen ganz und gar zurück. Hatte er sie ernstlich verlassen, sich wirklich dem Babeuf'schen Bolschewismus ralliert? Seine literarische Tätigkeit nimmt in der politisch und sozial immer reaktionärerem, aber bis Bonapartes Faust sich auf alles legte, geistig wieder freieren Zeit zwischen Babeuf und Bonaparte noch einen Aufschwung. Unbekannt ist mir sein *Culte et loix d'une société d'hommes sans Dieu*, 1798 (Kultus und Gesetze einer Gesellschaft von Menschen ohne Gott). Seine sechsbändige *Reise von Pythagoras* in vielen Ländern des Altertums, 1799, und sein *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, 1800, sind große Werke, in denen er die Früchte seines Durchforschens der Entwicklung der Geistesfreiheit vorführt, unkritische Bücher, gewiß, die aber auf manche seltene Spur führen. Der Gelehrte Jérôme Lalande (Astronom) schrieb Nachträge (1805); auch sein Freund François Peyrard (1760—1822) half ihm beim Atheistenlexikon<sup>60)</sup>, Peyrard war auch bei Sylvain Maréchals Tode anwesend, 18. Januar 1803. Noch 1807 erschien ein größerer Band, *De la vertu . . .* (Von der Tugend), mit einer Würdigung des Verfassers von Frau Gacon-Dufour<sup>61)</sup> (Paris, 382 S.); dann wurde es still. Napoleon hatte Lalande verboten, weiter über Atheismus zu schreiben.<sup>62)</sup> So wäre auch Sylvain Maréchals Feder gebrochen gewesen.

So waren also wie früher durch *Diderot*, nach ihm durch *Sylvain Maréchal* anarchistische Ideen in ziemlich auffälliger Form und auf eine freundliche, an Verstand und Gefühl appellierende Weise vor das nach neuen Ideen begierige Publikum der Vorrevolutionszeit gebracht worden, aber einen Widerhall scheinen dieselben nicht gefunden zu haben; Maréchal blieb ein Isolierter. Die autoritären Wellen gingen zu hoch.

---

machen müßte. . . .“ Auch wenn man sieht, wie Buonarroti seine Rede dem allgemeinen Verteidigungsplan anpaßt und wie er natürlich jede Aufmerksamkeit von den bekannten Ideen Maréchals ablenkt, empfindet man doch, welche Unterschiede diese Autoritäre von Maréchal trennten.

<sup>59)</sup> Vgl. auch Otto Karmin, *S. M. et le Manifeste des Egaux* in der bereits erwähnten historischen Revue, Okt.—Dez. 1910 (7 S.).

<sup>60)</sup> Vgl. dessen Leben in der *Biographie Universelle*, 1862. Er war Verfasser des in mehrfacher Beziehung interessanten atheistischen Buchs *De la Nature et de ses Lois* (Paris, 1793, LX, 106 S., 8°).

<sup>61)</sup> Deren Biographie von S. M. wurde nicht gedruckt und nur für Lalandes zweitem Nachtrag benutzt. (W—s in *Biogr. Univ.*)

<sup>62)</sup> Briefe hierüber von Napoleon vom 13. Dez. 1805 und 3. Januar 1806 werden in dem klerikalen Buch *La Francmaçonnerie* von A. Neut (I. Bd., 2. Aufl., S. 209—10; Gent, 1866) zitiert.

## VII.

### *Von Winstanley bis zu Burkes Vindication.*

Das politische und soziale Leben Englands lag durch viele Jahrhunderte unter dem Druck der normannischen Adelsdiktatur und Landbesitznahme, 1066, *the Norman conquest*, und wurde andererseits begünstigt durch die Expansions- und Kolonialpolitik, den Seehandel, die Entwicklung der Manufakturen und Fabriken, so daß sich im großen und ganzen eine allgemeine Solidarität herstellte, die trotz heftiger Kämpfe immer zu schrittweisem, sogenannt praktischem Vorgehen führte. Dazu kam, daß ernstliche feindliche Bedrohungen nicht bestanden, soweit Konflikte nicht selbst gesucht wurden. Die allgemeine Entwicklung auf der mittleren Linie führte auch schon 1688 zum *Justemilieu-System*, der Teilung der Herrschaft zwischen Adel und Bourgeoisie, der sich weitere ähnliche Entwicklungen bis zu einer Mitteilnahme der Nichtbesitzenden, der Arbeiter, anschlossen. Von Freiheit ist da nur nominell die Rede, weil sie stets innerhalb des allgemein anerkannten staatlichen Organismus verstanden wird, und die soziale Gleichheit wird in ihren idealsten Äußerungen als soziale Gerechtigkeit innerhalb einer staatsartigen Gesellschaft verstanden. All dies scheidet für die gegenwärtige Betrachtung aus, so interessant die alten englischen radikalen und sozialen Bewegungen sein mögen: sie bleiben im Bannkreis der Autorität.

Als freiheitlich können dagegen Bewegungen, selbst mit gemäßigten Zielen, betrachtet werden, wenn sie außerhalb dieses Staatsorganismus und privaten oder sozialen Besitzes sich mit eigenen Kräften oder mit in selbständige Benutzung genommenem allgemeinen Besitz etwas aufbauen wollten, wobei nicht der unvollkommene, meist auch autoritäre Charakter dieser Unternehmungen das Wichtige ist, sondern die Tatsache, daß überhaupt eine solche Initiative schon früh ergriffen wurde. Anderswo geschah nicht einmal das, und alles fügte sich dem Staat und dem Herkommen. Diese ersten Schritte einer aus eigenem Willen handelnden Bevölkerung, einiger weniger freilich nur, sind die ersten tastenden Schritte der ins Leben tretenden Freiheit. Sie sind etwas Neues und von der Fortsetzung, dem Weiterleben ähnlicher alter Gebräuche in anderen Ländern verschieden.

Vielleicht war die Ursache solcher Initiative die, daß die politisch-soziale Lage eine so klare war, daß die Diktatur stets gefühlt wurde und unter ihren Opfern rebellischer Geist sich stets geltend machte. So erklärte 1649 *Gerrard Winstanley* in seinem *Letter to Lord Fairfax and his Council of War . . .* (Brief an Lord Fairfax und seinen Kriegsrat), man möge folgende Fragen betrachten:

„1. Ob Wilhelm der Eroberer nicht durch Eroberung König von England wurde [1066], die Engländer aus ihrem Geburtsrecht vertrieb und sie zwang, um leben zu können, Diener von ihm und seinen normannischen Soldaten zu sein?

2. Ob König Karl [I., 1625—1649] nicht Nachfolger Wilhelms des Eroberer in der englischen Krone war? Ob nicht alle Gesetze unter der Regierung eines jeden Königs die Macht der normannischen Eroberung bestätigten und stärkten und so die gemeinen Leute von England in der Sklaverei der Macht des Königs, seines Adels und seines Klerus hielten und noch halten?

3. Ob die lokalen Großgrundbesitzer nicht die Nachfolger der Obersten und Offiziere Wilhelms des Eroberers waren und das Gemeinland durch königliche Pacht, Schenkung und Privileg unter ihrer Macht hielten, und ob nicht die Macht des Schwertes ihr einziger Besitztitel war und ist? . . .“

Daraus wurde geschlossen, daß nach dem Fall des Königtums (Karl I. war am 30. Januar 1649 enthauptet worden) das Recht der lokalen Großgrundbesitzer verfallen sei, und daß „alle nicht auf Billigkeit und Vernunft [*Equity and Reason*] gegründeten Gesetze, die nicht allen allgemeine Freiheit geben, sondern auf einzelne Personen Rücksicht nehmen, mit dem Haupt des Königs abgeschlagen sein sollen . . .“ „Wenn alle Gesetze auf Billigkeit und Vernunft gegründet werden, dann soll England ein gemeinsamer Schatz für jeden im Lande Geborenen sein. Sind sie aber auf selbstsüchtigen Prinzipien gegründet . . . sollen solche Gesetze mit dem Haupt des Königs abgeschlagen sein . . .“ Jeder, ohne Ausnahme, solle die Freiheit haben, die Erde zu seinem Lebensunterhalt zu genießen und sich auf jedem Teil des englischen Gemeinlands niederlassen, ohne solches von jemand zu kaufen oder zu pachten.

*Winstanley* greift in der biblischen Denkweise seiner Kreise doch auf die Urzeit zurück und präzisiert das Problem von Freiheit und Autorität, wenn er sagt: „. . . Vor dem Sündenfall pflegte Adam (der Mensch) den Garten (die Erde) in Liebe, Freiheit und Rechtlichkeit und fand darin Ruhe und Friede; als aber Begierde in ihm entstand, die Macht der Liebe und Freiheit in ihm tötete und ihn (die Menschheit) so trieb, einen Menschen über den andern zu stellen, wie Kain sich über Abel erhob, was nur der äußere Ausdruck der beiden im Herzen Adams (des Menschen) kämpfenden Mächte war, und als er der Schlange (Begierde) zustimmte, fiel er von der Rechtlichkeit, wurde verflucht und auf die Erde geschickt, um sein Brot in Sorge zu essen. Von da an begann Sondereigentum zu entstehen . . . Aber Abel wird nicht immer erschlagen werden . . .“ *Winstanley* meint, daß „alle Kriege, Blutvergießen und Elend die Schöpfung befielen, als ein Mensch über den andern zu herrschen suchte . . .“ und „dieses Elend wird nicht und erst dann beseitigt werden, wenn alle Zweige der Menschheit sich als *ein* Mensch betrachten und die Erde als den gemeinsamen Schatz aller ohne Rücksicht auf Personen . . .“ „So werft fort euer Kaufen und Verkaufen der Erde mit ihren Früchten. Es ist ungerecht, es erhebt den einen über den andern, es macht einen Menschen zum Bedrücker der andern und

ist die auf der Schöpfung lagernde Bürde . . .“ Kein Friede wird sein, solange die Menschen nicht nach dem Gesetz allgemeiner Rechtlichkeit leben: das tuend, was sie sich selbst getan wünschen (*doing as he would be done by*) . . .<sup>63)</sup>

Winstanley stellte auch in seiner größeren Schrift *The Law of Freedom in a Platform* . . . (Das Gesetz der Freiheit . . .), 1652, Cromwell, den neuen Diktator, vor die Alternative, das Land für das unterdrückte Volk freizugeben oder die Macht des alten Eroberers fortzusetzen, das *Königsgesetz* als Staatsgesetz weiterzuführen, die mit der einen Hand vom Schwert gestürzte Monarchie mit der andern Hand durch das Gesetz wieder aufzubauen und früher oder später demselben Sturz, wie das Königstum, entgegenzugehen. Der Wunsch Winstanleys geht dahin, daß das alte Gemeinland und der frühere königliche Besitz der freiwilligen Siedlung überlassen werde — innerhalb welcher er ein gutgemeintes, aber autoritäres System vorschlägt —, während die außerhalb Stehenden, die das Kaufen und Verkaufen fortsetzen wollen, nicht daran gehindert sein sollen (5. November 1651). Er ist also überzeugt, daß das freie Land vorläufig für diesen Zweck ausreichen würde und daß sich auf ihm durch eine Art Innenkolonisation freiwillig eine Gesellschaft mit den vielfachsten sozialistischen Einrichtungen einrichten könnte.

Diese Bewegung der sogenannten *Digger* oder *Gräber*, weil sie eben die Hand nicht in den Schoß legten, sondern den Spaten nahmen, das Land umzugraben und ihren Ideen entsprechend zu leben, begann mit einer Handlung *direkter Aktion*, als einige Gruppen in der Nähe von London unbebautes Land zu bearbeiten anfangen, bis sie militärisch vertrieben wurden (April 1649, in den ersten Monaten der Republik also). William Everard und Gerrard Winstanley erklärten dann, daß sie kein Privateigentum und eingehegtes Land angreifen wollen, nur unbebautes Gemeinland, bis alle sich ihnen freiwillig anschließen und auf ihr Land zugunsten der Gemeinschaft (*Community*) verzichten. Sie wollten sich nicht mit den Waffen verteidigen und den Behörden fügen und warten, bis die als nahe betrachtete Gelegenheit kommt (daß sich die Allgemeinheit anschließt).

---

<sup>63)</sup> Aus *The Wisdom of Winstanley the „Digger“*, von Morrison Davidson (London, 1904, 43 S.). — Ein Hauptwerk ist *The Digger Movement in the days of the Commonwealth: as revealed in the writings of Gerrard Winstanley, the Digger, Mystic, Rationalist, Communist and Social Reformer*, von L. H. Berens (London 1906), dem Verfasser der Broschüre *The Social Problem in the Days of the Commonwealth; or, the Creed of the Levellers* (London, 1898, 15 S., aus dem *New Age*). — Ueber den älteren englischen Sozialismus orientieren die sehr inhaltsreichen, aber sich für die freiheitlichen Richtungen am wenigsten interessierenden Werke: *Sozialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution*, von Eduard Bernstein (Stuttgart, 1908, XIII, 363 S.) und *Geschichte des Sozialismus in England*, von M. Beer (Stuttgart, 1913, XII, 512 S.). — Die neuere englische Literatur über diese Zeit vermag ich nicht mehr zu überblicken und ebensowenig allerlei Spuren zu folgen, welche die erwähnten Werke und andere vermuten lassen. — Auf zahlreiche Äußerungen freien Geistes im älteren England und Amerika und bis auf die neueste Zeit, und ihre Verfolgungen macht Theodore Schroeders *Free Speech Bibliography*, nach den reichsten amerikanischen Sammlungen und Bibliotheken aufmerksam (New York, 1922, 5, 247, Gr.-8°).

Winstanley schrieb 1649: *Eine Rechtfertigung derer, die nur wollen, die Erde zum gemeinsamen Schatz zu machen, genannt die Digger [Gräber]*; seine Hauptschrift, die sechste, ist das erwähnte *Gesetz der Freiheit . . .*, 1652; hierauf begann er eine Propagandareise, gelangte bis Nottingham, wo er verhaftet wurde; weitere Nachrichten scheinen zu fehlen.

Er machte einen scharfen Unterschied zwischen dem Gesetz der Rechtlichkeit, dem natürlichen Gesetz für die gemeinsame Erhaltung, und dem Gesetz der Unrechtlichkeit, für die Selbsterhaltung, die Begierde, der Wurzel der Tyrannei. „Der große Gesetzgeber der Regierung des *Commonwealth* [seines Ideals] ist der Geist der allgemeinen Rechtlichkeit, der in der Menschheit lebt, der sich erhebt jeden zu lehren gegen andere zu handeln, wie er gegen sich selbst gehandelt zu sehen wünscht . . .“ „Bei derjenigen Nation, wo diese Regierung des *Commonwealth* zuerst errichtet wird, wird Ueberfluß an Friede und Wohlstand bestehen, und alle Nationen der Erde werden dorthin strömen, ihre Schönheit zu sehen und die Wege dazu zu lernen . . .“

Die äußerlich so geringfügige Tätigkeit und die Ideenwelt *Winstanleys* brachten also die *direkte Aktion*, das Verlangen einer sozialistischen Richtung der Diktatur einer siegreichen zahlreicheren Richtung gegenüber, sich auf dem gemeinsamen Besitz auf ihre Art zu betätigen, unabhängig und ihrerseits nicht aggressiv gegen Andersdenkende, also *Autonomie* und *Toleranz*, ferner Wirkung durch das Beispiel auf die Andersdenkenden im Lande und auf die anderen Völker, also das *freie Experiment* und die *Macht des Beispiels*. Demgegenüber kommen die von Winstanley für das innere Leben dieser neuen freiwilligen Gemeinschaft ersonnenen autoritären Einrichtungen nicht in *dem* Sinn in Betracht, um Winstanley ganz und gar zu den Autoritären zu werfen. Weit entfernt davon, er scheint der erste gewesen zu sein, der *am Tage nach der Revolution*<sup>64)</sup> auf freiheitliche Weise versuchte, seine eigenen Ideen neben der herrschenden Diktatur zu verwirklichen, und dieses Problem, das im Fall jeder Revolution ein brennendes wird, konnte nicht in anarchistischerem Geiste angepackt werden. Winstanley ist in diesem Sinne ein Vorläufer, der der Diktatur, die schließlich doch immer nur das alte System mit neuem Namen fortsetzt, bewußt freiheitlich entgegentrat.

Man hat diese Probleme lange geringgeschätzt und sich in den Gedanken der internationalen sozialen Revolution eingewiegt: die Ereignisse seit 1917 brachten ein Erwachen und sollten auch eine intellektuelle Erweckung bringen. Revolutionen sind noch stets an der Klippe der Diktatur gescheitert, die ihnen die Unterstützung der besten Kräfte entzieht. Damals, im 16. und 17. Jahrhundert, hatte die Welt unter ungeheuren religiösen Kämpfen gelitten, die freilich vielfach nur die Maske für andere Kämpfe um die Macht abgaben. Immerhin wußte man keinen Ausweg, da jede Gewalt ebenso erbittertem Widerstand

---

<sup>64)</sup> Wir kennen seinen Anteil an derselben nicht; er gehörte nicht zu den Revolutionsprofiteuren, die sich um Cromwell scharten. Er muß aber auf seine Weise beigetragen haben, sonst hätte ihm wohl der moralische Rückhalt für vieles, das er sagte, gefehlt.

jeder Art begegnete. Da war die *Toleranz* nicht das Selbstverständliche, sondern etwas, das erst aus kleinen Anfängen herauswuchs. Auch dies ist eine wirklich freiheitliche Entwicklung, etwas, das auf dem Weg zur Anarchie liegt und der Autorität tödlich verhaßt ist. *Roger Williams*, der erste Gouverneur des späteren Staates *Rhode Island* (Vereinigte Staaten), 1654—1657, ergriff diese Initiative<sup>65</sup>); er war Baptist.

Uebrigens wird in seiner Biographie (*Dict. of National Biography*; T. S. unterzeichnet) berichtet: „. . . aber er zog sich einige Unpopularität zu durch einen Verhaftbefehl unter Beschuldigung des Hochverrats gegen einen seiner alten Anhänger, *William Harris*, der eine absurde Anwendung der Ansichten von Williams vorgenommen hatte durch die Verbreitung anarchistischer Lehren wie der von der Ungesetzlichkeit „aller irdischen Macht“ und der „Blutschuld alles Strafwanges“. War dies ein religiöser Schwärmer oder ein vereinzelter Anarchist? — Manche ähnliche Gestalten mögen in der religiösen Sektengeschichte jener Zeiten noch verborgen sein. Einige Züge der älteren *Quäker* sind durchaus außer-staatlich und menschenbrüderlich. Auch die einfachste religiöse Toleranz forderte standhafte Kämpfe und Opfer, und es wird mit der politischen, moralischen und sozialen Toleranz auch nicht anders gehen.“<sup>66</sup>)

Aber es fehlte jemand, der all diese freiheitlichen Ansätze des englischen siebzehnten Jahrhunderts von ihrem religiösen Kleid befreit und in das große politisch-soziale Milieu übertragen hätte, und so blieb alles zersplittert und schwächte sich ab, nachdem die politische Umwälzung von 1688 allen gemäßigten Richtungen ziemlich ungehinderte Bewegungsfreiheit gebracht hatte, und die weiter gehenden Richtungen nun ganz vereinzelt blieben und abstarben. Uebrigens verschärfte sich die sozialen Verhältnisse, die radikalen Handwerker sahen sich dem beginnenden Fabrikproletariat gegenüber, die Macht der Grundbesitzer stieg, die des Bauernstandes schwand. Die soziale Unzufriedenheit begann, aber die Not drängte, und die Freiheit steht in solchen Zeiten nicht an erster Stelle.<sup>67</sup>)

---

<sup>65</sup>) Vgl. *Dict. of Nat. Biography*, mit zahlreicher Literatur. *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*, 1614—1661, wurden für die Hanserd Knollys Society 1846 herausgegeben, 4, CXXVIII., 402 S., und *Roger Williams The Bloody Tenent for Persecution for cause of conscience discussed* (1644) usw. (1848, 2, XLVI, 440 S.).

<sup>66</sup>) In der erwähnten Biographie wird verwiesen auf *Morus' Utopia*, die volle Religionsfreiheit der Utopier, 1516; *Buckles History of Civilization*, 1885, I, S. 337 ff.; *Leckys Rationalism in Europe*, II, S. 70—84, usw. — Vgl. auch *Voltaire's Traité sur la Tolerance*, 1763; *Das Toleranz-Buch* (Auszüge aus vielen Schriften des 17. bis 19. Jahrhunderts, gesammelt von J. H. Wehle), Wien, 1879, XVI, 242 S., 16<sup>o</sup>.

<sup>67</sup>) Das *Gemeinland*, auf das *Winstanley* solche Hoffnungen gesetzt, wurde im größten Umfang und mit wahrhaft cynischer Ungeniertheit von den Nachkommen der normannischen Eroberer der Landbevölkerung systematisch entzogen. Vgl. Dr. Gilbert Slater, *The Inclosure of Common Fields* im *Geographical Journal*, Januar 1907, und als Buch; Dr. W. Hasbach, *Die englischen Landarbeiter in den letzten hundert Jahren und die Einhegungen* (Leipzig, 1894, XII, 411 S.). — Hier und da verteidigte man sich und griff zu direkter Aktion. Es gab und mag noch geben die *Commons Preservation Society* (Gesellschaft zur Erhaltung des Gemeinlandes), eine von *De Morgan* organisierte ähnliche Be-

Außer-staatlich wurden im siebzehnten Jahrhundert übrigens auch industriell-soziale Probleme behandelt und die ersten Grundlagen der *Kooperation*, des Genossenschaftswesens so gelegt, eine freiheitliche Entwicklung, auch wenn die innere Organisation autoritär war. Der Holländer *Peter Cornelius Plockboy* (1658, in englischer Sprache) und *John Bellers* (1695), an den später Robert Owen so gern erinnerte, im 18. Jahrhundert der Schotte *Robert Wallace* (1761)<sup>88</sup>) sind Vertreter dieses sich *freiwillig* aufbauenden Sozialismus, und diese Ideen fanden größere Sympathien als die Staatsutopien von Bacon, Joseph Hall, Harrington und recht wenigen andern: denn die Utopie trat in England bald zurück. Die *Adventures of Signor Gudentio di Lucca*, 1737, ist eine der letzten größeren. Da man soziale Fragen ungehindert diskutieren konnte, so wurde der Umweg über die Utopie vermieden und die imaginären Reisen, die nie fehlten, wurden Unterhaltungslektüre.<sup>89</sup>) Die philosophische Untersuchung, das politische Pamphlet, die Satire jeder Art, drangen in alle Fragen mit einer heute ungewohnten Offenheit und Schärfe ein. In der Zeit der Thomas Hobbes und John Locke, John Toland, Swift und Defoe, konnte alles erörtert werden.

Unter solchen Umständen ist das Erscheinen einer literarischen Fiktion von großem Talent, die sich gegen Staat und Gesellschaft äußerst kritisch verhält, nicht verwunderlich, — ich meine die berühmte *A Vindication of Natural Society* . . . (London, 1756) (Eine Rechtfertigung der natürlichen Gesellschaft, oder Ein Blick auf das Elend und die Uebel, die der Menschheit aus jeder Art künstlicher Gesellschaft entspringen. In einem Brief an Lord\*\*\*\*, von einem verstorbenen adligen Verfasser; gemeint ist der radikale Philosoph Lord Bolingbroke. Der wirkliche Verfasser ist *Edmund Burke* (1729—1797), der in einer späteren Vorrede — sie steht schon in dem Abdruck der Broschüre in *Fugitive Pieces* (London, J. Dodsley, Band II, 1765, nicht unterzeichnet) — erklärt, der Zweck der Schrift sei gewesen, zu zeigen, daß die von Lord Bolingbroke zur Zerstörung der Religion angewendeten Mittel auch auf plausible Weise zum Umsturz der Idee jeder Regierung verwendet werden können. Viele Historiker akzep-

---

wegung (*De Morgan's Monthly*, London, 1876—78, wenn nicht länger?), und die englischen Land- und städtischen Arbeiter sahen die ganze irische Landbewegung in ihrer Nähe sich abspielen, aber Winstanleys *Diggers' Song* von 1649: You noble Diggers all, stand up now, stand up now . . . blieb noch unerhört.

<sup>88</sup>) Nach dem von M. Beer (*Neue Zeit*, XXIV, 1911, S. 627—631) über die *Prospects*, Essays von Robert Wallace, Gesagten sah dieser eine sozialistische Einheit der ganzen Menschheit voraus, aber nicht eine staatliche, sondern eine durch zahllose autonome Distrikte gebildete. Ich kenne das Buch nicht.

<sup>89</sup>) Daher hat eine englische Uebersetzung von Gabriel Foignys Utopie (s. a. Kap. IV) keine Bedeutung (J. Sadeur, *New Discovery of the Southern World*, 1693). Aeltere Utopienübersetzungen in italienischer, holländischer, deutscher Sprache sind vielfach vorhanden; auch in Rußland erschienene Uebersetzungen sind im 18. Jahrhundert nachweisbar, vgl. einen interessanten Artikel von N. D. Tschetschulin, *Ein russischer sozialer Roman des 18. Jahrhunderts* (St. Petersburg, 1900, 53 S.; über die einzige ältere russische Utopie von Fürst M. M. Schtscherbatov).

tierten diese Erklärung, und ein Kenner der philosophischen Literatur wie Leslie Stephen (*History of English Thought in the Eighteenth Century*, 1881, II, S. 223—225) nennt die Schrift „eine ingeniose Nachahmung von Bolingbroke, beabsichtigt als eine ad-absurdum-Führung der anarchischen Grundsätze — Burke hielt sie dafür —, durch die Bolingbroke Freunde die revolutionäre Schule vorwegnahmen . . . Er wünscht auszudrücken, daß, welche Uebel immer den Regierungen innewohnen mögen, jede Regierung besser ist als gar keine . . .“

Dem versatilen Irländer Burke, dessen Schmähchrift gegen die Französische Revolution, 1790, das Glück hatte, Thomas Paines Erwiderung, *Rights of Man* (Menschenrechte, 1792) ins Leben zu rufen, ist alles zuzutrauen, sogar daß er in einem Aufschwung ehrlicher Stimmung die *Vindication* schrieb, wie daß er sie, als er sah, wie der Wind wehte, auf die erwähnte Weise desavouierte. Durch den wertlosen Charakter des so begabten Verfassers verliert die Schrift für uns ihren Reiz, sie fand aber große Beachtung und, so sehr sie von dem Politiker Burke abgestoßen wurde, schon durch die sehr verbreiteten und mehrfach aufgelegten *Fugitive Pieces* große Verbreitung. Godwin (*Political Justice*) nahm sie ernst, und so machten es wohl alle radikalen Kreise, befriedigt, dem Politiker Burke seinen einstigen Radikalismus vorzuhalten.<sup>70)</sup> Es gelang also Burke nicht, dieses Werk zu zerstören, das immer als die erste sich der anarchistischen Kritik des Staates ungemein nähernde Schrift gelten wird, die größere Beachtung fand.

Als die *natürliche Gesellschaft*, das freie Zusammenleben der Familien ausgedehnt wurde, ohne daß ein natürliches Band, wie in den Familien, die Menschen vereinte, geschah diese Vereinigung durch Gesetze, es entstand die politische Gesellschaft, Staaten und Regierungen. Kriege, Gesetzgeber, die Staatsraison, Strafen und die drei Regierungsformen, Despotismus, Aristokratie, Demokratie werden mit ihren Folgen geschildert: sie sind alle gleich in der Wirkung, alle Regierungsformen sind Tyrannen. „Umsonst sagen Sie mir, die künstliche Regierung sei gut, und daß ich nur ihren Mißbrauch tadle. Die Sache selbst ist der Mißbrauch! . . .“ Der Mensch soll durch Regierungen gegen Gewalttätigkeiten der Menschen untereinander geschützt werden, aber *quis custodiet custodes?* (Wer wird die Wächter bewachen?) . . . Kritik der gemischten Regierungsform, des künstlichen Gleichgewichts zwischen König, Adel und Volk und des Parteiwesens, dann der Gesetze und des Gerichtswesens, endlich der sozialen Verhältnisse. „Die ganze Aufgabe der Armen ist, dem Müßiggang, der Narrheit und der Ueppigkeit der Reichen Vorschub zu leisten, und die Aufgabe der Reichen ist, dafür die besten Methoden zur Bekräftigung der Sklaverei und Vermehrung der Lasten der Armen zu finden. Im natürlichen Zustand ist es unwandelbares Gesetz, daß der Erwerb eines Mannes in

---

<sup>70)</sup> 1796 erschien eine Ausgabe in Oxford, VIII, 62 S. — *The Inherent Evils of all State Government demonstrated* . . . (London, 1858, Holyoake and Co., VI, 66 S.) ist ein Abdruck mit individualistisch-anarchistischen Anmerkungen (von A. C. Cuddon ?). 1885 gab B. R. Tucker in Boston einen Neudruck, 36 S., ebenso 1905 A. C. Fifield in London, 60 S., 12<sup>e</sup>. In Ausgaben von Burkes Werken, z. B. 1815, 1854 usw.

Proportion zu seiner Arbeit steht. In der künstlichen Gesellschaft ist es ein ebenso beständiges und unwandelbares Gesetz, daß die am meisten Arbeitenden den geringsten Genuß haben, und daß denen, die gar nicht arbeiten, die größte Menge von Genüssen zufällt.“ Er schildert, wie damals in England etwa 100 000 Personen in den Bergwerken stecken und kaum je das Sonnenlicht sehen, 100 000 sind gemartert an den Feuern zur Verarbeitung der Bergwerksprodukte. An all dem geht man teilnahmslos vorüber, und es ist noch nichts gegenüber der täglichen Sklaverei von Millionen. Die Erde ist das Bedlam (Narrenhaus), das Newgate und Bridewell (Kerker und Zwangsarbeitshaus) der Welt-systems. „Die Blindheit eines Teils der Menschheit zusammen mit der Raserei und Nichtswürdigkeit des anderen Teils war der wirkliche Erbauer dieses respektablen Gebäudes der politischen Gesellschaft, und nachdem die Blindheit der Menschen ihre Sklaverei verursachte, wird dafür ihre Sklaverei zum Vorwand gemacht, sie in Blindheit zu erhalten. Denn der Politiker sagt mit ernster Miene, daß ihr Leben in Knechtschaft den größeren Teil der Menschen zum Suchen der Wahrheit unfähig macht und ihnen nur kleinliche und ungenügende Ideen liefert. Das ist nur zu wahr und ist gerade eine der Ursachen, aus denen ich solche Einrichtungen tadle . . .“ Nun werden die Reichen geschildert und der Einwand erörtert, daß die Leiden der Massen zur Entwicklung der Zivilisation nötig gewesen seien. Wieder werden die Uebel und Verbrechen aller Regierungen zusammengefaßt. Unser Elend kam von unserm Mißtrauen in unsern wirklichen Führer, unsere natürliche Vernunft; wir verwarfen sie in menschlichen und göttlichen Dingen und lieferten uns dadurch dem Joch der politischen und theologischen Sklaverei aus. Wir haben auf die Rechte des Menschen verzichtet — kein Wunder, daß wir wie Tiere behandelt werden . . . Würden wir trotzdem die Notwendigkeit politischer Einrichtungen annehmen, müßten wir mit derselben Logik die Notwendigkeit einer künstlichen Religion annehmen, (d. h. dieselbe Logik fordert die Verwerfung der jetzigen politischen und sozialen Einrichtungen, wie die der bestehenden orthodoxen Religionen, was Bolingbrokes philosophische Richtung bereits tat).

War dies nun eine sehr intelligente und konsequent gedachte Ausdehnung der die orthodoxen Religionen zerstörenden Kritik auf die ganze bürgerliche Gesellschaft, die ein gleiches Fehlprodukt ist, oder war es die perfide *ad-absurdum*-Führung der zerstörenden Religionskritik, wie der Verfasser bald nachher behauptete? Ist jeder warme Ton, der manchmal angeschlagen wird, Heuchelei gewesen, oder war Burke selbst kurze Zeit von seiner Parallele zwischen der Verwerflichkeit der Religionen und der aller Regierungen und Staaten hingerissen? Beides ist möglich, und ohne genaueste Kenntnis seines Lebens in jenen Jahren kann eine bestimmte Meinung nicht abgegeben werden<sup>71</sup>).

---

<sup>71</sup>) Nach einer Stelle in G. Avenels *Anacharsis Cloots*, 1865, I, S. 91—92, könnte Cloots, der vor 1789 Burke in London kennengelernt hatte, von der *Vindication* einen großen Eindruck erhalten haben? Leider gibt Avenel selten seine Quellen an.

## VIII.

### *Das spätere 18. Jahrhundert und die Französische Revolution.*

Der Verfasser der *Vindication of Natural Society*, 1756, unterließ jeden Hinweis darauf, wie diese natürliche Gesellschaft etwa wiederzuerzwingen sei, und noch durch viele Jahre, bis zu William Godwin, nahm niemand diese Frage als Ganzes im freiheitlichen Sinn auf. Die Zeit war reich an praktischer Kritik der herrschenden Oligarchie. John Wilkes, die Juniusbriefe, der amerikanische Unabhängigkeitskrieg und Thomas Paine, die beginnenden Parlamentsreformbestrebungen, Freidenker-, Landreformer-, den Negersklavenhandel bekämpfende und andere Bewegungen, meist von energischen, hartnäckigen Männern vertreten, die keine Verfolgung zum Schweigen brachte — dies füllte die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts aus und die herrschende Adelskaste dankte die Fortdauer ihrer Herrschaft wohl vor allem dem damaligen Entstehen des Fabriksystems durch die glänzende Vervollkommnung einzelner Erfindungen, wodurch England die industrielle Vorherrschaft erhielt. Diese Konjunktur wünschten die neuen Kapitalisten gegen das Volk, das ihnen die Fabrikhände von der zartesten Kindheit an auslieferte, gesichert zu sehen, und Bourgeoisie, Adel und Staat hielten zu diesem Zweck zusammen. Dies isolierte die radikalen Handwerker der Städte und die Intellektuellen, brachte aber dadurch ein sehr ideales Element in ihre praktisch auf lange hinaus aussichtslosen Kämpfe.

Gewiß änderten nur wenige gründlich ihre übliche autoritäre Mentalität, aber es entstand doch, sich an ältere Vorläufer und die philosophische Kritik anlehnend, die England eigentümliche Art des Radikalismus, die sich so sehr vom französischen Radikalismus unterscheidet. Während letzterer in der jakobinischen Diktatur einem Maximum von Autorität zusteuert, suchte der alte englische Radikalismus die Autorität auf ein Minimum zu beschränken, eine Denkweise, wie sie noch Herbert Spencer so bewußt vertrat. Man mag dies als Inkonsequenz bedauern, aber diese Richtung hatte durch fast ein Jahrhundert dauernd Geltung und kann nur, wie etwa die Kooperation und alles Außerstaatliche oder den Staat beschränkende als eine Episode in der Entwicklungsgeschichte der Freiheit betrachtet werden. Als Typus dieser Richtung kann etwa *Dr. Richard Price* betrachtet werden<sup>72</sup>).

---

<sup>72</sup>) *Observations on Civil History*, 1775 usw. In den Werken über Godwin ist auf dieses ältere, allgemein freiheitliche Milieu manchmal Bezug genommen; vgl. Prof. G. Adlers Vorrede zu William Godwin, *Das Eigentum* (Leipzig, 1904). — Dr. Joseph Priestleys *Disquisitions relating to matter and spirit . . .*, 1777, 2. Aufl. 1782, *The Doctrine of Philosophical Necessity illustrated . . .*, 1777, und *A free discussion of the doctrines of materialism, and Philosophical Necessity, in a correspondence between, Dr. Price and Dr. Priestley*, 1778, sind denkwürdige Dokumente jener Zeit.

In Thomas Spences Zeitschrift *Pig's Meat; or Lessons for the Svinish Multitude* (Schweinefleisch oder Lektionen für die viehische Masse, drei Bände in Klein-8°, der ersten sozialistischen Zeitschrift<sup>73)</sup>, Anfang der 1790er in mehreren Auflagen erschienen (London, *at the Hive of Liberty*, im Bienenstock der Freiheit) sind sozialistische und radikale Auszüge aus vielen damaligen Schriften enthalten, nach denen man einzelnen freiheitlichen Spuren nachgehen mag.

Schon unter dem Einfluß der Französischen Revolution bildete der junge Dichter *Southey* mit seinen Freunden eine kurzlebige Gruppe, die ihre Richtung *Pantisocracy* nannte; auch er, wie Burke, verleugnete bald seine Jugendträume. Lord Byron schrieb 1820 darüber: „Er war einer der Gönner eines Plans, genannt *Pantisokratie*, um alles, Frauen eingeschlossen, in Gemeinbesitz zu haben.“<sup>74)</sup>

Der Dichter *Samuel T. Coleridge*, geboren 1773, schrieb in dem *Friend*<sup>75)</sup>: . . . „Es war gegen Ende dieses goldenen Zeitalters, . . . als das Gewissen im Menschen mit der Ruhe und Gleichmäßigkeit des Instinkts wirkte, als Arbeit ein süßer Name für die Tätigkeit des gesunden Geistes im gesunden Körper war, und alle gemeinsam die reiche Ernte genossen, die gemeinsame Anstrengung herstellte und sammelte, als zwischen den Geschlechtern und den Personen jedes Geschlechts gerade genug Verschiedenheit bestand, um die zarte Unruhe und schließliche Vereinigung keuscher Liebe und persönlicher Zuneigung zu ermöglichen und hervorzurufen, indem jeder die geliebte Person durch die natürliche Verwandtschaft ihrer Wesen suchte und fand, als der gefürchtete Herr der Welt nur als der Vater aller bekannt war und keinen Altar hatte als im reinen Herzen. . . .“

So waren am Vorabend der Französischen Revolution in England manche außer-staatlichen und sich von der Autorität abwendenden Elemente vorhanden; die Französische Revolution unterbrach diese Entwicklung, wie wir sehen werden — doch brachte sie noch ihre reichste und schönste Frucht in William Godwins großem Werk; hierüber s. u. Kap. IX.

Auf dem Kontinent — über Frankreich s. o. Kap. IV—VI — herrschten im 17. und 18. Jahrhundert alle Arten des Despotismus und

---

<sup>73)</sup> Sie verdankt ihren Titel dem von Vertretern der herrschenden Klassen damals für die Massen gebrauchten Ausdruck: schweinische Menge.

<sup>74)</sup> Ich weiß nicht, ob ein Echo dieser Gruppe oder was sonst Sylvain Maréchal veranlaßte, im *Dictionnaire des Athées* unter dem Wort *Thélème* (die ideale Abtei Rabelais', s. o. Kap. IV) die augensichtlich übertriebenen Angaben zu machen: „Vor einigen Jahren bildete sich in England eine Gesellschaft von Philosophen, welche die Abtei von Thélème wieder ins Leben rief. Ihre Einrichtungen näherten und kombinierten alle Systeme, alle Sekten . . . Es war das Pantheon Epikurs. Man widmete sich der Natur. Menschenreproduktion war der besondere Kult der Gesellschaft. Die großen Künstler, Gelehrten und berühmtesten Männer Englands gehörten dieser Gesellschaft an. Sie wurde durch einen Parlamentsakt aufgelöst.“ — Man denkt auch an die Zeit von John Wilkes?

<sup>75)</sup> Angeführt in Robert Owens *New Moral Wold* vom 17. Januar 1837. — Ueber Coleridge vgl. z. B. Helene Richter in *N. Freie Presse, Wien*, 22. April 1923. — Nach *Dict. of Nat. Biogr.* wurde die *Pantisocracy* wohl nur in Briefen besprochen, sonst nichts darüber geschrieben.

der Willkür, und es wurde schon als befreiend empfunden, als Montesquieu die alte englische Verfassung zum Ideal der Politiker machte. Die Utopien gefallen sich in der Fürstenerziehung, *Voyages de Cyrus*, 1727, *Sethos*, 1751, *Usong*, 1771, Wielands *Goldener Spiegel*, 1772, usw., oder man schildert den rührend bescheidenen, den Mustermenschen Klijogg in der Schweiz<sup>76)</sup>, der König von Polen schrieb selbst ein utopisches Gespräch vom *Royaume de Dumocala* (1775). Fast nur der Däne Holberg erlaubte sich eine satirische Utopie (*Iter subterraneum*, 1741); Casanovas *Icosameron* (Prag, 1788) kenne ich nicht, auch nicht J. F. Bachstroms *Land der Inquiraner*, 1736.

Vereinzelte Kritiker der Autorität wurden nach Möglichkeit totgehetzt. Dies scheint das Schicksal eines gewissen *Mathias Knutzen* aus Oldensworth in Schleswig gewesen zu sein, eines wandernden Gelehrten, der auf deutschen Universitäten, Königsberg, Altdorf, Jena, und durch kleine Schriften, einen lateinischen Brief und zwei deutsche Dialoge für eine Sekte agitierte, die nur nach ihrem Gewissen und der Vernunft leben wollte; er lehrte, es gäbe weder Gott noch Teufel und statt der Obrigkeit und der Geistlichkeit seien es Vernunft und Wissenschaft, verbunden mit dem Gewissen, die lehren anständig zu leben. Er wurde aufs äußerste verfolgt; näheres ist mir nicht bekannt.<sup>77)</sup>

Ob sich in den ganz unübersehbaren Zeitschriftenreihen des 18. Jahrhunderts in Deutschland, etwa in den Publikationen von Mylius, oder später in dem mit Jacob Mauvillon (1743—1794) und Ludwig August Unzer in Verbindung stehenden, recht religionsfeindlichen Kreisen einzelne freiheitliche Denker befanden, konnte ich nicht feststellen.<sup>78)</sup> E. Weller (*Freiheitsbestrebungen der Deutschen . . .*, 1847) gräbt viel Verschollenes aus, von dem mir nur einiges von Saul Ascher etwas freiheitlich erschien. Ob die Produkte der Sturm- und Drangzeit irgend etwas Nicht-Autoritäres enthalten, wäre noch zu untersuchen. Heineses *Ardinghello* ist autoritär.

Schillers Karl Moor sagt: „. . . Da verrammeln sie die gesunde Natur mit abgeschmackten Konventionen . . . Ich soll meinen Leib pressen in eine Schnürbrust und meinen Willen schnüren in Gesetze. Das Gesetz hat zum Schneckengang verdorben, was Adlerflug geworden wäre. Das Gesetz hat noch keinen großen Mann gebildet, aber die Freiheit brütet Kolosse und Extremitäten aus. . . .“

---

<sup>76)</sup> Auch der Verfasser des *Elève de la Nature*, *Beaurieu* (s. Kap. IV) schrieb über diesen Jacob Guyer ein *drame pastoral: L'Heureux Vieillard* (Der glückliche Greis), 1768.

<sup>77)</sup> Vgl. Bayle. — Sein Briefe wurde abgedruckt in der *Entretiens sur divers sujets de l'histoire, de littérature, de religion et de critique* des Pariser Benediktiners Mathurin Veyssière de La Croze (Köln, 1711, auch 1735, 12<sup>o</sup>); mir nicht bekannt, wie auch die gegen Knutzen oder Knutsen gerichtete Schmähschrift von Johannes Musaeus (Jena, 1675), in deren Anhang, 15 S., die drei kleinen Schriften Knutzens abgedruckt sind.

<sup>78)</sup> Ich wurde auf diesen Kreis durch Gervinus' Literaturgeschichte, Band V, 1842, aufmerksam, wo auch die in Schleswig oder Holstein von dem Grafen Schmettau (in Plön bei Kiel) herausgegebenen *Blätter aus Liebe zur Wahrheit geschrieben* und der Briefwechsel Mauvillons (Deutschland, 1801) als Quellen für sehr antireligiöse Strömungen genannt werden.

Derartiges sagten und schrieben viele, aber der Freiheit durch den Gedanken nähergetreten sind wohl nur sehr wenige; in erster Linie stehen *Lessing* (in *Ernst und Falk*) und *Fichte*.

Fichte sagte: „Wäre die Menschheit sittlich vollendet, so bedürfte sie keines Staates.“

Völkervereinigende Denkweise, wie die Herders und Krauses, dessen „Menschheitsbund nicht bloß diese Erdmenschheit, sondern die ganzen Menschheit des Weltalls umfassen soll. Durch den Menschheitsbund wird die Menschheit eine Familie, ja ein einziger Mensch. . . .“<sup>79)</sup> — solche Denkweise und Betätigung ist natürlich stets ein freiheits-schaffendes Element. Der Kosmopolitismus des 18. Jahrhunderts erneuerte die internationalen Gefühle der Humanisten. Die Kriege des 16. und 17. und wieder die des 19. und 20. Jahrhunderts persplitterten die Menschheit, während die des späten Mittelalters und des 18. Jahrhunderts keinen Haß erzeugten, da die kosmopolitischen Gefühle in diesen Zeitperioden gepflegt worden waren.

Dieser steigenden Achtung vor dem Menschen entsprach auch die Achtung vor dem Kinde. In Deutschland und in der Schweiz erwachte damals die Pädagogik, und manches von der vom Staat den Erwachsenen versagten Freiheit wurde wenigstens den Kindern gegeben. Vielleicht wurden hier manche Keime der Freiheit gelegt.<sup>80)</sup>

Im Frühjahr 1792 schrieb Wilhelm von Humboldt in Erfurt seine *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, von dem Schiller in seiner *Thalia* einen Teil des Anfangs abdruckte und sich um einen Verleger bemühte.<sup>81)</sup> Diese Schrift entspricht der englischen Richtung der kleinstmöglichen Funktion des Staates, John Stuart Mills *Ueber Freiheit* und ähnlichem. Sie erschien erst Ende 1850 (Breslau, 1851); englisch 1854; französisch 1867.

Ueber das Interesse einiger Deutscher an Godwins *Politischer Gerechtigkeit*, s. u. Kap. IX.

Ich bin nicht imstande, die damalige Entwicklung anderer europäischer Völker zu übersehen und nach den vereinzeltten Aeußerungen wirklich freiheitlichen Geistes zu suchen;<sup>82)</sup> aber es war im allgemeinen

---

<sup>79)</sup> Paul Hohlfeld, *Die Krausesche Philosophie* . . . (Jena, 1879, S. 38; über Fichte, S. 114).

<sup>80)</sup> Interessantes Material enthält „*Die pädagogische Provinz*“ in „W. Meisters Wanderjahren“, von Dr. Carl Jungmann in Bern, *Euphorion*, XIV, S. 274 ff., 517 ff.

<sup>81)</sup> Vgl. auch W. von Humboldts Brief an Georg Forster, 1792 in Forsters Briefwechsel (1829), II, S. 222 ff.

<sup>82)</sup> Sehr notorische Schriften sind kaum vorhanden; V. Alfieris *Della Tirannide*, 1777 (Von der Tyrannei) kann ich augenblicklich nicht beurteilen; s. *L'Anarchia di Vittorio Alfieri* von Umberto Calossa (Bari 1924; vgl. *Pens. e Vol.*, 16. Januar 1925). — Thomas Spence und überhaupt die ersten Sozialisten, so die Mitarbeiter der *New Moral World* in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts tragen viel ungesichtetes älteres soziales Material zusammen, ebenso Cabet und Villegardelle (1846); Freiheitliches wurde gesammelt im *Gleaneur anarchiste* (Paris, 1885, nur zwei Nummern), dann in großem Umfang und bis auf die neueste Zeit, im *Supplément littéraire der Révolte* und der *Temps*

eine autoritätsfeindliche Zeit mit einem seither nicht mehr erreichten Freiheitsbedürfnis, und Deutschland stand dabei in keiner Weise zurück. Es galt mit dem von der unbegrenzten physischen und geistigen Autorität in vielen Jahrhunderten aufgebauten Zwingbau und allem Wust, der drum und dran hing, endlich aufzuräumen, und dies erforderte zunächst viele zähe Einzelkämpfe, an deren Ende gewiß für viele die befreiende allgemeine Revolution stand. Denn die Besten sahen wohl ein, daß an das alte System nicht mehr anzuknüpfen war, daß aber zuerst starke Breschen in dasselbe gelegt werden mußten, bevor es durch einen allgemeinen Sturm zu Fall gebracht werden konnte. Es war eben noch *alles* zu tun, und da konzentrierte man sich auf die Einzelkämpfe, statt das ferne Endziel zu diskutieren, was der Utopie überlassen blieb. Gewiß verlor man den Glauben an die Autorität nicht ganz, man glaubte, sie verbessern, unschädlich und nützlich machen zu können und irrte darin, aber man suchte wenigstens nicht, sie zu vermehren, man träumte von allem eher als von roher Diktatur. Spinoza, Amos Comenius, G. Vico, Voltaire, Diderot, Lessing, Herder, Condorcet sind Männer dieses allgemeinen Freiheitsbewußtseins und des Kampfes gegen die Grausamkeit, Härte und den Unverstand ihrer Zeit. Es handelte sich um die Einzelkämpfe gegen den Hexenaberglauben (Spee, Thomasius), gegen den Sadismus der Justiz und die Folter (Beccaria, Sonnenfels), die Qualen der Gefängnisse (John Howard), die Negersklaverei (Clarkson), — für die Befreiung der leibeigenen Bauern, für die Frauen (Mary Wollstonecraft), für die Erziehung der Kinder (Rousseau, Pestalozzi). Man sah den amerikanischen Unabhängigkeitskampf, die Vertreibung der Jesuiten, die religiöse Toleranz im Oesterreich Josephs II. und die Indifferenz im Preußen Friedrichs II., dazu den glänzenden Geisteskampf der Enzyklopädisten — die *Encyclopédie* erschien von 1751—1777 — und das noch entschiedenere Auftreten radikaler Freidenker wie Lamettrie (*L'Homme Machine*, Der Mensch eine Maschine) und d'Holbach (*Système de la Nature*, 1770,<sup>83</sup>) — all das erweckte das Gefühl des Kommens einer neuen, die Völker verbrüdernden Welt, Ideen, die z. B. in dem jungen

---

*nouveaux*; in Deutschland wendete G. Landauer im *Sozialist* seit den neunziger Jahren diesen überall zerstreuten Freiheitsfunken besondere Aufmerksamkeit zu. Léopold Lacour stellte die *Lettres de noblesse de l'Anarchie* zusammen, ein Buch, das mir nicht vorliegt. In Los Angeles, Californien, erschien 1913 eine umfangreiche freiheitliche Anthologie: *Liberty and the great Libertarians*, zusammengestellt von Charles T. Sprading, 543 S., 8°. Von vielen einzelnen Neudrucken, z. B. in der Serie *The People's Classics* (London, W. C. Daniel, 1904—06, ausgewählt von F. E. Worland) sehe ich hier ab. — All dieses Material bedarf der genauesten kritischen Sichtung, würde aber andererseits wahrscheinlich auf allerhand neue Spuren weisen.

<sup>83</sup>) Eine alte deutsche Uebersetzung, *System der Natur*, erschien in Frankfurt und Leipzig (2. Auflage, 1791). Englisch: *The System of Nature*, London, 3. Auflage, 1817. — Sehr verbreitet war *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (Untersuchungen über den Ursprung des orientalischen Despotismus), von N. A. Boulanger, 1763, XIV, 236 S.; englisch: *The Origin and Progress of Despotism in the oriental and other empires of Africa, Europe and America* (Amsterdam, 1764, 285 S.), eine Ausgabe, die in London von John Wilkes privat gedruckt sein soll.

Anacharsis Cloots, aus Cleve, eine begeisterte Verkörperung fanden.<sup>84)</sup>

Die Wissenschaft begann sich endlich durch freie Forschung aufzubauen, statt den angehäuften Kram aller Jahrhunderte seit Aristoteles wiederzukäuen. Die Dichtung und Kunst warfen die steifen Regeln der Hofkunst Ludwigs XIV. ab und gingen auf den formlosen Shakespeare und die harmonisch schönen Griechen zurück. Der freie englische Park trat an die Stelle der Versailler Parkarchitektur. Die Menschen selbst legten die Perrücken und Reifröcke ab und trugen wieder ihr Haar. Sie lernten auch die Natur sehen außerhalb der holländischen Tulpengärten, sie entdeckten die Berge, die Alpen, die sie bis dahin verabscheut und von bösen Geistern bevölkert glaubten, sie schwärmten für einfaches Leben und eine der bisherigen Rauheit und Routine entgegengesetzte seelische Verfeinerung, sie begannen den Menschen im Menschen zu achten und fühlten sich als Weltbürger. Es war eine hoffnungsfrohe Zeit, und die Briefe Voltaires und seiner Freunde pflegten mit den Worten zu schließen: *écrasez l'infâme* (vernichtet die infame —), wobei an die Kirche oder die Gesamtheit der reaktionären Faktoren gedacht wurde.

Man sah gewiß Revolutionen voraus, aber man hoffte auch auf eine stille Vorbereitung der kommenden Ereignisse durch die intime Zusammenarbeit vieler der Besten. Diese Idee verkörperten die geheimen Gesellschaften, von den Freimaurern zu den Illuminaten, die geheimen Internationalen jenes Jahrhunderts.

All das geschah doch wahrhaftig nicht, um eine neue Herrschaft zu begründen, sondern um endlich der Menschheit ein freies, menschenwürdiges Dasein zu verschaffen. Doch traten unselige autoritäre Doktrinäre und Fanatiker dazwischen, Rousseau und der demokratische Staat die Philosophie Kants, und Ehrgeizige und Gemäßigte warfen sich auf diese Gebiete, bald kam die Romantik, der Nationalismus dazu und die Freiheit war in den Hauptkämpfen geschlagen, nur grade, daß die Freiheit der Wissenschaft nicht mehr erdrückt werden konnte — dafür aber mußte sich die Wissenschaft vom Leben wieder trennen und isolieren, die freiheitliche Pädagogik verkümmerte.

Die Ereignisse von 1789, der Bastillensturm vor allem, wurden noch mit allgemeiner, aufrichtiger Begeisterung von ganz Europa begrüßt, und die neue Zeit schien wirklich zu beginnen. Dann aber traten alle Mächte der Vergangenheit und neu entfesselter autoritärer Ehrgeiz zusammen, die wahren Früchte der Revolution zu zertreten. Es blieben einige materielle Errungenschaften und formale Freiheiten, Bauernbesitz und „Gleichheit“ von Armen und Reichen im bürgerlichen Recht und Parlamentsherrschaft, es wurde durch Beseitigung aller auf älterer

---

<sup>84)</sup> Vgl. das dithyrambische Buch *Anacharsis Cloots, l'orateur du genre humain* (der Redner des Menschengeschlechts, wie er sich genannt hatte), von Georges Avenel (Paris, 1865, 2 große Bände), das durch eine spätere nüchterne Arbeit über Cloots in der historischen Revue *La Révolution française* unvermeidliche Einschränkungen erfährt. Cloots bezahlte, wie man weiß, seine Begeisterung mit seinem Kopf: Robespierre ließ ihn zusammen mit den Hébertisten hinrichten, nachdem er versucht hatte, ihn zu verdächtigen. Condorcet entging dem gleichen Tode durch Gift. Voltaire und Diderot waren durch ihren Tod einem ähnlichen Schicksal längst entzogen.

Solidarität beruhenden Einrichtungen freie Bahn für die rein bourgeoise Gesellschaft, in der der einzelne Arbeiter sich dem einzelnen Kapitalisten verkauft, geschaffen. Diese Verhältnisse wurden durch die starrste staatliche Autorität, eiserne Zentralisation, gefestigt. Die sozialen Strömungen, die der Revolution in ihren Anfängen einen so mächtigen Anstoß gaben und die man auch ferner bei wichtigen Gelegenheiten gewähren ließ, wurden eingeeengt in die Clubs, dann in die Sektionen, die im Schatten der Revolutionsgerichte und der Guillotine sich versammelten. Wie es in Rußland im März und November 1917 geschah, wurde die bis zum 31. Mai 1793 reichende parlamentarische Phase von der Diktaturperiode (bis zum 27. Juli 1794) abgelöst, der dann oligarchische Zeiten folgten, bis zum 18. Brumaire des Jahres VIII (November 1799), wo dann Napoleon Bonaparte sich der Herrschaft bemächtigte und bis 1814 (1815) unumschränkter Herr Frankreichs und großer Teile von Europa wurde. Diese klassisch autoritäre Entwicklung der Französischen Revolution wird, wenn man von Worten absieht, in Geist und Tat durch keine freiheitliche Abweichung oder auch nur Episode unterbrochen. Wer sich der von den Herrschenden beschlossenen Politik entgegenstellt oder auch nur unabhängig bleiben will, verfällt dem Untergang. Geduldet wurde nur die grenzenlose Verschärfung der autoritären Propaganda, wie sie z. B. Marat vertrat. Wer dachte oder kritisierte, wie Danton oder Camille Desmoulins, wurde vernichtet, so auch die Hébertisten, als sie der herrschenden Richtung Robespierres nicht mehr nützlich sein konnten.

Man darf da nur den kümmerlichsten Sozialismus suchen. Unter 4000 Broschüren vom Jahre 1789 fand A. Lichtenberger 20 mit sozialistischer Tendenz. Ich kenne François Boissel, 1789, 1792, und Jean Claude Chastellain, Juni 1795, und Saint-Justs *Fragments sur les Institutions républicaines* (1800; XX, 88 S.) und weiß von Lange in Lyon, der in dieser von Paris als feindlich betrachteten Stadt vielleicht unabhängiger dachte usw., aber ich finde da keine Freiheit. Ich habe zahllose Broschüren der Revolutionsperiode durchblättert, ohne eine einzige freiheitliche darunter zu finden. Sylvain Maréchal heulte auch mit den Wölfen, wie ich aus einigem ersah, und zum mindesten schwieg er über seine eigenen Ideen. Welche Dokumente immer der Zeit selbst man näher betrachtet, man findet stets, daß alle entweder im Bann der autoritären, tonangebenden Richtungen waren oder zur Selbsterhaltung wenigstens so taten. Ihre eigene Meinung sagten unendlich wenige, weil die Guillotine über allen schwebte.

P. Kropotkins Kapitel 58, Die Kommunistische Bewegung, seiner *Französischen Revolution* (Leipzig, II. Band, S. 185—194; *La Grande Révolution*, Paris, 1909) stellt die ihm nach langer Durchforschung der Quellen und der Arbeiten von Jaurès und anderen bekannt gewordenen Sozialisten vor, ohne wirklich freiheitliche Männer nachzuweisen. Ich war längst von Bernard Lazare auf die sogenannten *Enragés* (die Wütenden) aufmerksam gemacht worden und kenne auch Jean Varlets *Voeux formés par des Français libres . . .* (Wünsche freier Franzosen, ohne Ort, 4 S., 4<sup>o</sup>) und die *Adresse présentée à la Convention*

*Nationale* . . . par J. Roux . . . (Juni 1793, 12 S., 8<sup>o</sup>), eine sozialistische Ansprache an den Konvent von Jacques Roux. Léopold Lacour hat diese äußerste Gruppe, Jacques Roux (den Marat „l'abbé Renaudi, soi-disant Jacques Roux“ nannte), Leclerc, der aus Lyon kam, Jean Varlet, die mit Rose Lacombe von der im Mai 1793 gegründeten Gesellschaft der *Républicaines Révolutionnaires*, der radikalsten Frauengruppe, politisch zusammengingen, näher untersucht.<sup>85</sup>) Sie erscheinen mir als Autoritäre, wie alle andern, aber *Leclerc* hatte wenigstens den seltenen Mut, am 4. August 1793 in seinem *Ami du Peuple* (Volksfreund, einem Blatt, das die Zeitung Marats auf eigene Hand fortsetzte) zu schreiben: . . . Ich sehe in dieser Menge im Wohlfahrtskomitee vereinigter Gewalten nur eine erschreckende Diktatur . . . Man schafft einen neunköpfigen Capet [der guillotinierte Ludwig XVI.] an Stelle des nicht mehr vorhandenen; das bedeutet die Vernichtung der Teilung der Gewalten, die zur Erhaltung der Freiheit so notwendig ist.“ Und am 21. August: „Man könnte seit der Revolution sieben oder acht Hauptgötzen zählen, die alle die Interessen des Volks, das ihnen Weihrauch gestreut, verraten haben.“ Dem Volk ruft er zu: „Erinnere dich, daß ein Volk, das vertreten wird, nicht frei ist . . . Deine Behörden jeder Art sind nur deine Beauftragten“ (Lacour, S. 115) — eine Kritik des ganzen Regierungssystems, die sich Anhänger der Revolution kaum je erlauben durften. Rose Lacombe und ihre Frauengruppe wünscht die Gefängnisse zu besuchen, um die Gefangenen zu befragen und die Unschuldigen sofort freizulassen (etwa im September 1793), ein ebenso seltener humanitärer Zug ein Jahr nach den Septembermorden der Gefangenen. Bald wurde diese unbequeme kleine Bewegung vernichtet — die Frauengesellschaft aufgelöst, Jacques Roux tötete sich vor dem Revolutionsgericht, Varlet wurde guillotiniert (18. Januar 1794), die übrigen verschwanden und verschollen.<sup>86</sup>)

Eine autoritäre Revolution kann kein anderes Schauspiel bieten: sie *muß* ihre Gegner vernichten, — sie *muß* aber auch selbst im Despotismus enden. Sie kann auch nicht — wie *kein* Staat es kann — im Frieden mit anderen Staaten und Völkern leben, noch diese mit ihr, und so wird der Krieg unvermeidlich. P. Kropotkin, (Kapitel 50, I.,

---

<sup>85</sup>) *Les Enragés et les Républicaines Révolutionnaires*, in *L'Effort* (Paris und Toulouse), 15. Februar 1900, S. 101—118; ausführlicher in *Trois Femmes de la Révolution* . . ., seinem späteren Buch.

<sup>86</sup>) Die freiheitliche Tradition akzeptierte all diese Männer als Opfer der Autorität: so schrieb Proudhon in einem Brief vom 9. Juli 1854 (*Correspondence*, IX, S. 364), indem er figurlich von der Gegenwart, seiner eigenen Richtung sprechen will: „ . . . Die Neo-Jakobiner würden sich das Vergnügen gönnen, das Guillotiniere zu beginnen mit den Cloots, Hébert, Desmoulins, Chaumette, Jacques Roux, Varlet, Momoro und andern Anarchisten und Atheisten“ . . . Richtiger sahen die Blanquisten, welche sich die Hébertisten zu eigen machten; Raoul Rigault meinte Hébert fortzusetzen und Tridon inaugurierte diesen Kult durch die berühmte Broschüre *Les Hébertistes. Plainte contre une calomnie de l'histoire*, Paris, Selbstverlag, 1864, 48 S. (Die Hébertisten. Klage gegen eine Verleumdung der Geschichte.) Er schrieb auch *La Commune de Paris de 1793 und Gironde et Girondins* . . . (1869). Diese Schriften bestimmten einen großen Teil der Ideologie der Commune von 1871, deren freiheitliche Elemente den Autoritären gegenüber machtlos waren.

S. 228—250), der das von Jaurès (*Histoire Socialiste, La Législative*, S. 815 ff.) zusammengestellte Material benutzte, schreibt:

„Der Krieg war nicht notwendig. Die fremden Fürsten fürchteten offenbar die Entwicklung der republikanischen Ideen in Frankreich; aber von da bis zur Hilfeleistung zu Ludwigs XVI. Befreiung war noch ein weiter Weg: sie zauderten, sich in einen Krieg dieser Art einzulassen. Die Girondisten waren es, die den Krieg gewollt haben und dazu drängten, weil sie in ihm das Mittel sahen, die königliche Gewalt zu bekämpfen.“ Letzteres ist eine Supposition Marats, der wie Robespierre Gegner des Krieges war und behauptete, die Girondisten zögen den Krieg einem Appell an das Volk zum Sturz des Königtums vor. Eine Invasion des Auslandes würde den Patriotismus erwecken und den König ohne eine Volkserhebung zum Fall bringen. — Ich möchte diese Begründung bezweifeln, aber das Resultat bleibt dasselbe — die Kriegserklärung an Oesterreich durch das girondistische Ministerium des Mannes von Madame Roland (April 1792). „So war der Hof auf der einen Seite und die Girondisten auf der anderen darüber einig,“ — schreibt Kropotkin, I., S. 250 — „den Einfall des Feindes in Frankreich zu wollen und ins Werk zu setzen. Unter diesen Umständen wurde der Krieg unvermeidlich; er wütete dreiundzwanzig Jahre lang [1792—1815] mit all seinen unheilvollen Folgen für die Revolution und den Fortschritt Europas . . .“

Die werbende Kraft der Revolution wurde durch diese Kriege vernichtet. Wenn man noch anfangs das von Despoten mit Krieg überzogene Frankreich bedauerte und mit ihm sympathisierte, so wurden aus den Abwehrkämpfen bald Eroberungskriege, eine Fortsetzung der alten französischen Politik, und alle alten Streitfragen früherer Jahrhunderte wurden wieder eröffnet, aller alte Haß und Ehrgeiz loderte wieder auf. Eine erbarmungslose, durch und durch autoritäre Zeit begann, und wir leben noch in ihr. Die freiheitlichen Keime, die das 18. Jahrhundert immer reichlicher ausstreute, auch wenn sie nicht in Büchern und systematischer Propaganda zusammengefaßt wurden, werden nun zertreten: die Autorität bietet dem Fortschritt Halt, und der Haß wühlt in der Vergangenheit und schafft den Nationalismus, den Fluch dieser Jahrhunderte, die Rückkehr zum Völkerhaß, den das Weltbürgertum im Begriff war, zu überwinden.

## IX.

### *William Godwin.*

Nach allem vorausgehenden ist es eigentlich recht natürlich, daß das erste grundlegende anarchistische Werk in England geschrieben wurde. Denn in Frankreich hatte die staatsrevolutionierende Welle alles ergriffen, die revolutionäre Denkweise schwebte in den Idealbildern von Rom, Athen oder Sparta, wie sie aus der klassischen Literatur, nicht aus der wirklichen Geschichte abstrahiert wurden, und da sich bei dem geringsten Versuch einer Verwirklichung die Machtfrage einstellte und die allgemeine Mentalität von der an den großen legendären Beispielen genährten sehr verschieden war, so gingen Kampf und List, Gewalt und Rache mit den idealsten Gedankengängen Hand in Hand. Männer von großem Talent, wie Condorcet und Brissot, mußten erbärmlich enden und jeden der Besseren ereilte dieses Schicksal, eine Elite der Nichtswürdigen und Mittelmäßigen blieb übrig, bis es dahin kam, dem siegreichen Usurpator Bonaparte zu huldigen oder zu schweigen in stillem Verdruß, was die Intellektuellen, die sogenannten „Ideologen“ dann durch viele Jahre mit virtuoser Würde besorgten. Die Talente und Charaktere, die aus den Ereignissen lernen konnten, waren tot; das künftige *juste milieu* lebte im stillen weiter; viele autoritäre Revolutionäre dienten dem Kaiser, andere konspirierten erfolglos, einige opferten sich und unterlagen den Verfolgungen.<sup>87)</sup>

In Deutschland waren die Revolutionsschwärmer nicht fähig, sich über ihre Bewunderung zur Kritik emporzuheben; als der begabteste von ihnen, Georg Forster, an diese denken mochte, war es zu spät; der Tod raffte ihn weg. Alle andern wohl waren durch die unentwickelten deutschen Verhältnisse zu gleichzeitig philosophischer, politischer und ökonomischer Arbeit nicht fähig; hierfür waren die Engländer wie geschaffen, und ein diese drei Gebiete nicht gerade streng wissenschaftlich, aber mit hinreichender Geläufigkeit bemeisternder Schriftsteller, *William Godwin*, schrieb denn auch, durch die Französische Revolution und ihre so verschiedene Beurteilung angeregt, ein großes Werk, in welchem er durch ruhige und sorgfältige Argumentation zur Aufstellung und Begründung der *Anarchie* gelangte. Er bemerkt in der Vorrede, er hätte erst bei der Ausarbeitung die Tragweite der Idee, daß alle

---

<sup>87)</sup> Condorcets unter den schwierigsten Verhältnissen geschriebenes letztes Werk *Esquisses d'un Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain* (Versuch eines historischen Bildes der Fortschritte des Menschengesistes) — die 2. Auflage, Paris, an III, eine als 4. bezeichnete, Genua, 1798, ein erweiterter Text, Paris, 1823, — ist wohl die Blüte der humanitären, wenn auch nicht libertären Richtung des 18. Jahrhunderts.

Regierung notwendig unserer Vervollkommnung entgegenwirke — einer Erkenntnis, die er schon besaß — erkannt. So entsteht also dieses erste anarchistische Werk vor den Augen des Lesers. Es ist die Schrift eines sechsunddreißigjährigen Mannes (geboren 1756, gestorben 1836).

Man sieht also einen bis dahin nicht mit derartigen Ansichten hervorgetretenen Mann aus dem intellektuellen radikalen Milieu zu einer Weite und Tiefe der Resultate gelangen, die er selbst später nicht mehr erreicht, und über die er selbst staunen mochte. Darum scheidet die Persönlichkeit des Verfassers aus der Betrachtung ganz aus. Er hat sein Buch nicht verleugnet, aber er hat es unterlassen, sein weiteres Leben ganz der Sache der Freiheit zu widmen.

Godwins Leben ist bekannt genug und wirft wenig Licht auf die Entstehung seiner Ideen; er war eben ein unabhängiger und ehrlicher Denker und zog aus der Tatsache der Wertlosigkeit der Regierungen nicht den banalen Schluß, man müsse sie verbessern — als ob man ein Uebel verbessern könnte, wollte oder sollte, — sondern man müsse sie abschaffen. *William Godwin: his friends and contemporaries* (W. G. und seine Freunde und Zeitgenossen), von C. Kegan Paul (London, 1876, VIII, 387 und VIII, 340 S.) ist das biographische Hauptwerk, das im Verlauf des langen Lebens über den persönlichen Charakter des Verfassers ziemlich desillusioniert. Auch die sehr gepflegte Shelley-Literatur beschäftigt sich oft mit Godwin, da dessen Tochter Shelleys zweite Frau wurde. Man hat auch versucht, Godwins Einfluß auf Shelleys Ideen genauer festzustellen; vgl. *Percy Bysshe Shelleys Abhängigkeit von William Godwins Political Justice*, von Paul Elsner (Berlin, 1906, V, 100 S.; Dissertation).<sup>86)</sup>

Neuere Arbeiten sind u. a. *Die Lehre Godwins*, in *Der Anarchismus*, von Dr. Paul Eltzbacher (Berlin, 1900), S. 35—56; *William Godwin und die Anfänge des Anarchismus im XVIII. Jahrhundert*, . . . von Helene Saitzeff, Heidelberger Dissertation, 1907, 77 S.; *William Godwin, der Theoretiker des kommunistischen Anarchismus* . . . von Pierre Ramus (Leipzig, 1907, II, 85 S.); Raymond Gourg, *William Godwin, 1756—1836, sa vie, ses oeuvres principales*, „*la Justice Politique*“ (Paris, 1906; vermutlich eine These?) Ich konnte der weiteren Literatur leider nicht folgen; Brailfords *Godwin, Shelley and their Circle* (G., Sh. und ihr Kreis) ist hervorzuheben.

*An Enquiry concerning Political Justice and its influence upon general virtue and happiness* (Untersuchung über Politische Gerechtig-

---

<sup>86)</sup> S. auch Leon Kellner in *Englische Studien* (Leipzig, 1895), Band XXII, S. 10, wo für Shelleys *Queen Mab*, in deren Anmerkungen Godwin von Shelley mehrfach angeführt wird, auf Volneys *Ruinen* als anregende Quelle verwiesen wird. — Shelleys Verse: „Ein Mann mit tugendhafter Seele gibt keine Befehle und gehorcht nicht. Macht, wie eine verheerende Pest, besudelt, was immer sie berührt . . . und Gehorsam, Gift für jede Begabtheit, Tugend, Freiheit und Wahrheit, macht aus Männern Sklaven und aus dem Menschenkörper einen mechanischen Automaten“, erinnern an Diderots: „Ich will weder Gesetze geben, noch Gesetze empfangen“ (*Les Eleuthéromanes*).

Auch Byron schrieb einmal:

I'd have mankind be free.

As much from mobs as kings, from you and me. (Ich möchte die Menschheit frei wissen, von Massen wie von Königen, von dir und von mir.)

keit und deren Einfluß auf die allgemeine Tugend und das allgemeine Glück), London, 1795 (Februar), XIII, 895 S., in zwei schön gedruckten 4<sup>o</sup>-Bänden, die 5 Guineen kosteten, welcher Umstand das Buch, dessen Verfolgung von der Regierung erwogen wurde, schützte, da angenommen wurde, daß es keine Verbreitung im Volk finden würde. Das ist auch der Fall gewesen in dem Sinn, daß Godwin eine einfache Ausgabe nicht herstellen ließ und die zweite Auflage, die 1796 in zwei Oktavbänden erschien (Vorrede, 29. Oktober 1795) als *corrected* bezeichnete, „richtiggestellt“, tatsächlich wesentlich gemildert. Dies war sein Wille; sonst wäre das Buch viel weniger angreifbar gewesen als die aktuellen Schriften Thomas Paines und so viel andere radikale Literatur, die sich trotz allem eine Massenverbreitung zu sichern wußten. Die dritte Auflage erschien 1798, außerdem noch Nachdrucke in Dublin, 1795, in 8<sup>o</sup>, und in Philadelphia, 1798. Dann wurde erst 1842 von dem radikalen Verleger J. Watson die vierte und, soviel ich weiß, bis jetzt letzte Auflage gedruckt, zwei Bände in 12<sup>o</sup>. Das Kapitel *On Property* wurde 1890 in der *Social Science Series* von H. S. Salt gesondert herausgegeben (übersetzt: *Das Eigentum*, mit Einleitung von Prof. Georg Adler, Leipzig, 1904, 98 S.). Auch einige Auszüge: *Reflections on Political Justice* (24 S. 8<sup>o</sup>), erschienen vor einigen Jahren bei C. W. Daniel. — Das Fehlen neuer Ausgaben dürfte sich dadurch erklären, daß die alten Drucke in großen Auflagen erschienen und wirklich in jeder freisinnigen Privatbibliothek ihre Stelle hatten, wenn sie auch bald sozusagen aus der Mode kamen. Dagegen beweist der Neudruck von 1842, daß die damaligen Sozialisten und Freidenker für das Buch aufnahmefähig waren.

In abgeschwächter Form hat Godwin seine Ideen noch in *The Enquirer. Reflections on education, manners and literature . . .* (London, 1797, auch 1825; Dubliner Nachdruck, 1797) vertreten, dann nicht mehr, obgleich er bis ins hohe Alter literarisch tätig war. Mary Wollstonecraft, die Verfasserin der berühmten *Vindication of the Rights of Women* (1792), der Rechtfertigung der Frauenrechte wurde Godwins Frau, starb aber bald. Bekannt ist Godwins Polemik mit Malthus, 1820.

Die zahllosen in dem großen Werk *Godwins* vorgeführten Ideen und Argumente können hier nicht resümiert werden. Wer das Buch liest, macht eine wahre Schule ruhigen, zielbewußten, unbeirrten Denkens durch. Godwin hat sowohl die weitesten Ziele wie wahrscheinliche Zwischenstufen im Auge, die graduelle Verminderung von Uebeln, die man erkannt hat, eine beständige fortschrittliche Evolution. Er sucht den Kommunismus mit dem höchsten Grade individueller ökonomischer Freiheit zu vereinigen. Kleine autonome Distrikte würden ihre wenigen gemeinsamen Angelegenheiten durch gelegentliche allgemeine Versammlungen regeln, bis auch dies als überflüssig betrachtet würde und jede Angelegenheit von Fall zu Fall erledigt wird. Ueberall führt die Einsicht allmählich dazu, der absurden staatlichen Einrichtung und gesetzlichen Festlegung im voraushin, den Boden zu entziehen. „Mit welchem Entzücken muß der wohlunterrichtete Menschenfreund jener glücklichen Zeit entgegensehen, wo der Staat verschwunden sein wird, diese rohe Maschine, welche die einzige fortwährende Ur-

sache der menschlichen Laster gewesen ist und so mannigfache Fehler mit sich führt, die nur durch ihre [der Maschine, des Staates] völlige Vernichtung beseitigt werden können.“<sup>80)</sup>

Die Mittel, die *Godwin* für die richtigen hält, gehen aus folgenden Auszügen<sup>80)</sup> hervor: „. . . Die beste Garantie eines glücklichen Resultats liegt in freier, unbegrenzter Diskussion. In dieser Kampfbahn muß immer die Wahrheit siegen. Wenn wir also die sozialen Einrichtungen der Menschheit verbessern wollen, müssen wir suchen, durch das gesprochene und geschriebene Wort zu überzeugen. Diese Tätigkeit hat keine Grenzen, diese Arbeit kennt keine Unterbrechung. Alle Mittel müssen angewendet werden, nicht so sehr, um die Aufmerksamkeit der Menschen zu erwecken und sie durch Ueberredung zu unserer Ansicht zu bringen, als vielmehr jede Schranke des Denkens zu entfernen und jedem den Tempel der Wissenschaft und das Feld für (eigenes) Studium zu öffnen.“ . . .

„. . . Unser Urteil wird immer Verdacht empfinden gegen Waffen, die von beiden Seiten mit gleicher Aussicht auf Erfolg gebraucht werden können. Daher müssen wir jede Gewalt mit Abneigung betrachten. Wenn wir das Schlachtfeld betreten, verlassen wir das sichere Gebiet der Wahrheit und überlassen der Laune des Zufalls die Entscheidung. Die Phalanx [Kampfreihe] der Vernunft ist unverletzlich; sie bewegt sich vorwärts, ruhig, sicheren Schrittes, und nichts kann ihr widerstehen. Wenn wir aber die Begründungen beiseite legen und zum Schwert greifen, liegt die Sache anders. Im Waffenlärm des Bürgerkrieges, wer kann da guten oder schlechten Ausgang voraussagen. Wir müssen also sorgfältig unterscheiden zwischen Unterricht und Aufreizung des Volkes . . .“

„. . . Warum fand die Revolution in Frankreich und Amerika [der Unabhängigkeitskampf] Menschen aller Art beinahe eines Sinnes, während der Widerstand gegen Karl I. unsere Nation in zwei gleich große Parteien teilte? Weil letztere im 17. Jahrhundert stattfand und die ersteren am Ende des 18. Weil zur Zeit der Revolutionen in Frankreich und Amerika die Philosophie schon einige der großen Wahrheiten der politischen Wissenschaft entwickelt hatte und unter dem Einfluß von Sydney [Algernon Sydney] und Locke, von Montesquieu und Rousseau eine Anzahl starker und nachdenkender Geister begriffen hatten, was für ein Uebel die Gewalt ist.“

„Wem also die Regeneration der Menschheit naheliegt, der denke stets zwei Grundsätze, die wesentliche Wichtigkeit stündlichen Fortschritts in der Entdeckung und Verbreitung der Wahrheit, und daß er ruhig Jahre vergehen lassen muß, bevor er auf die Verwirklichung seiner Lehre drängt. Ungeachtet all seiner Vorsicht mag die lärmende Menge dem ruhigen, stillen Fortschritt der Vernunft vorausziehen; dann wird er die Revolution nicht verurteilen, die einige Jahre vor der von weiser Erkenntnis gesetzten Zeit stattfindet. Wenn er sich aber von ge-

<sup>80)</sup> S. 578—579, nach der Uebersetzung von Eltzbacher.

<sup>80)</sup> Nach dem Text in der letzterschienenen Broschüre, den von S. Carlyle Potter gewählten Auszügen.

nauer Vorsicht leiten läßt, kann er zweifellos viele allzu hastige Versuche vereiteln und die allgemeine Ruhe bedeutend verlängern. . . .“

„. . . Dies bedeutet nicht, wie man denken könnte, daß der Wechsel unserer Lage in unermesslicher Zukunft liegt. Es liegt in der Natur menschlicher Dinge, daß große Veränderungen plötzlich erfolgen und große Entdeckungen werden unerwartet, gleichsam zufällig gemacht. . . .“

. . . . [Die Revolution ist für Godwin eine „allgemeine Erleuchtung“.] „Die Menschen fühlen ihre Lage und die sie bis dahin fesselnden Einschränkungen verschwinden wie eine Luftspiegelung. Wenn eine solche Krise da ist, braucht kein Schwert gezogen und kein Finger erhoben werden mit gewalttätiger Absicht. Die Gegner werden zu wenige und zu schwach sein, um ernstlich an Widerstand gegen das allgemeine Gefühl der Menschheit zu denken. . . .“

Godwin sagt auch:

„Der normale Mensch sucht das Licht gerade so, wie die Blumen es suchen. Ein Mann, den man nicht zu sehr stört, wird für sich selbst das beste Milieu schaffen und seine Kinder in die richtigen Verhältnisse bringen, weil der Instinkt für Friede und Freiheit in seiner Natur tief eingewurzelt ist. Kontrolle durch andere hat zur Empörung geführt, und die Empörung führte zur Unterdrückung, und die Unterdrückung verursacht Schmerz und Schwäche, denen Striemen und Verzerrungen folgen. Wenn wir die Menschen betrachten, sehen wir nicht den wahren und natürlichen Menschen, sondern ein entstelltes, bemitleidenswertes Produkt, zerstört durch die Laster derer, die es der Natur zuvortun wollten und ihr Leben dazu gestalteten, daß sie der Eitelkeit und Ueppigkeit einiger weniger zu Diensten sein sollen. Bei unsern Plänen sozialer Verbesserung wollen wir an den gesunden und ungefesselten Menschen denken, und nicht an den durch Einmischung und Zwang hervorgebrachten Krüppel. . . .“

Diese Stellen zeigen Godwins Verhältnis zur Revolution, die er weder als vorzeitige revolutionäre Erhebung wünschte, noch als Diktatur gebilligt hätte, sondern als reife Frucht sich selbst so gut wie zwanglos verwirklichen zu sehen hoffte. Dies war nicht die Ansicht der vielen durch das französische Beispiel und die eigene immer größere Unzufriedenheit, Unterdrückung und Not sich zur aktuellsten Propaganda, Verschwörungen und Aufstandsversuchen getriebenen fühlenden englischen Radikalen, auf die das Beispiel der Jakobinerdiktatur so faszinierend wirkte wie in unserer Zeit seit Ende 1917 die russischen Vorgänge.<sup>91)</sup> Diese autoritäre Hypnose muß die Ursache gewesen sein, daß sich, soviel ich weiß, gar keine populäre Propaganda von Godwins antistaatlichen Ideen entwickelte, während dieselben von der jungen Literatur der Shelley und Byron-Zeit sehr beachtet wurden. Wahrscheinlich hätte auch Godwin selbst eine solche Propaganda nicht mehr

---

<sup>91)</sup> Die Geschichte dieser Strömungen ist der damaligen populären Literatur, den ausführlichen Prozeßberichten und mancherlei Memoiren und Biographien zu entnehmen. Vgl. auch *The Story of the English Jacobins . . .* von Edward Smith (London, 1881, VIII, 184 S., 12<sup>o</sup>); *Fighters for Freedom in Scotland . . .* by W. Stewart (Gavroche), (London, 1908, 39 S.).

ermutigt? Später wurde sein Werk von den radikalen Arbeitern viel gelesen und trug gewiß viel dazu bei, daß die Illusion des Staatssozialismus in England lange nicht aufkam. Das Werk wirkte etwa bis nach 1848 nach, und die englischen Radikalen dachten klar, solange sie sich an Godwin bildeten; von da an wurde der große Reaktionär Mazzini ihr geistiger Führer, und die aus Godwin nachstrahlende Klarheit des 18. Jahrhunderts trübte sich.

Georg Forster, der deutsche Gelehrte, Weltumsegler mit Kapitän Cook, Beobachter der ökonomisch-historischen Verhältnisse in den „Ansichten vom Niederrhein“, nach der Reise mit dem jungen Alexander von Humboldt, franzosenfreundlicher Clubist in Mainz und dadurch nach Paris verschlagen, wo er am 10. Januar 1794 starb, dieser sehr intelligente und nach bestem Wissen freisinnige Mann schrieb am 25. Juli 1795 aus Paris an seine frühere Frau<sup>92)</sup>:

... . Ich habe ein Buch vor mir, das mich sehr beschäftigt. Zwei Quartbände von William Godwin: *Enquiry on Political Justice*, ein sehr gründlich philosophisches Werk, wie endlich die ganze Theorie der menschlichen Gesellschaft und Regierungsverfassungen auf Vernunft und Moral und ihre unumstößlichen Grundsätze gebaut werde. Ein Werk voll kühner und heiliger Bekenntnisse der Wahrheit, das wenigstens künftig noch wirken wird, wenn es jetzt seine Wirkung nicht gleich haben sollte. Ich exzerpiere mir daraus, was ich kann, denn das Buch gehört der Nationalkonvention, welcher es der Verfasser geschickt hat . . .“

Wäre Georg Forster, dessen Gesundheit dann bald erschüttert war, am Leben geblieben, vielleicht hätte er Godwins Ideen in irgendeiner Form dem deutschen Publikum vermittelt, vermehrt vielleicht durch seine eigene Erfahrung mit der autoritär gewordenen Revolution?

Eigentümlich fasziniert von Godwins Buch erscheint durch einige Zeit Franz Baader, der spätere katholische Mystiker; vgl. sein Tagebuch in den neunziger Jahren (Franz von Baaders *Sämtliche Werke*, 1851—60, Band 11 und 12). Dies wurde zuerst von J. Nohl bemerkt, dessen Buch über Baader ich nicht kenne: das Wesentliche ist zusammengefaßt in *Der junge Franz Baader*, von J. N., in Landauers *Sozialist*, 1. Nov. 1911.

Ich kenne keinen Zusammenhang zwischen Baaders Interesse an Godwin und der ebenfalls in dessen bayerischer Heimat, in Würzburg, bei Stahel, erschienenen deutschen Godwin-Uebersetzung: *Untersuchungen über politische Gerechtigkeit und deren Einfluß auf Moral und Glückseligkeit*, 1803, von der nur der erste Band erschien.<sup>93)</sup> Der Uebersetzer war Georg Michael Weber, dessen sonstige literarische Tätigkeit (s. Kaysers *Bücherlexikon*) den hier besprochenen Ideen fernliegt.

Im *Mercure de France* (Paris), 26. April 1817, schrieb B. de Constant (*Benjamin Constant*) einen Artikel *De Godwin et de son ouvrage sur la*

<sup>92)</sup> *Johann Georg Forsters Briefwechsel*, Leipzig, 1829, Band II; diese Briefe sind teilweise angeführt in den *Briefen aus der Französischen Revolution*, ausgewählt . . . von Gustav Landauer (Frankfurt, 1919, 2 Bände).

<sup>93)</sup> Vgl. Baaders *Sämtliche Werke*, XI, S. 220, Anmerkung.

*justice politique*, S. 161—175, in welchem er bemerkt, daß mehrmals eine französische Uebersetzung der *Enquiry* begonnen wurde, aber nie erschien (S. 162). Hiervon ist mir nur das von ihm selbst (S. 171—72) Erzählte bekannt, er selbst habe eine solche Uebersetzung unternommen. „In einem Augenblick, als Personen . . . die Grundsätze der Freiheit in Mißgunst brachten, indem sie in deren Namen viele tyrannische Quälereien ausübten, wollte ich beweisen, daß man diese Tyrannei nicht der Freiheit selbst vorwerfen dürfe. Ich wählte also einen in seinen eigenen Ansichten ziemlich übertriebenen Verfasser, der aber trotzdem ein Feind jedes Gewaltsystems und jeder Verfolgungsmaßnahme war . . . Die Reklamationen Godwins zugunsten der Menschlichkeit und Gerechtigkeit gegen Willkür und Aechtungen würden um so mehr Gewicht gehabt haben, als seine Absichten unverkennbar waren, da man an seiner glühenden, manchmal unbedachten Freiheitsliebe nicht zweifeln konnte . . .“ Aber die Uebersetzung erschien nicht<sup>94)</sup>.

Der junge Friedrich Engels kannte Godwins Buch, über das er mit Marx in den vierziger Jahren korrespondierte, als beide eine Uebersetzungsserie bekannter Sozialisten planten<sup>95)</sup>.

Durch die verschiedensten Umstände entging so Godwins *Politische Gerechtigkeit* der internationalen Beachtung und war auf ein langsam ausklingendes Interesse der englischen radikalen Kreise beschränkt, in denen diese Ideen aber keinen direkten Fortsetzer erweckten.

---

<sup>94)</sup> Benjamin Constant, 1767—1850, in Lausanne geboren, hatte in Oxford und Edinburgh studiert; er kam 1795 nach Frankreich. Er hätte Godwins Buch nur als Appell zur Mäßigung, nicht zur Freiheit, den Franzosen vermittelt; trotzdem ist es schade, daß Godwins Stimme in Frankreich nie gehört wurde.

<sup>95)</sup> Vgl. die charakteristische Stelle vom 17. März 1845 (Barmen): „. . . Godwins *Political Justice* würde als Kritik der Politik vom politischen und bürgerlich-gesellschaftlichen Standpunkt, trotz der vielen famosen Sachen, in denen Godwin an den Kommunismus anstreift, wegfallen, da Du (Marx) doch die *vollständige* Kritik der Politik geben wirst. Um so eher, als Godwin am Ende seiner Schrift zu dem Resultat kommt, der Mensch habe sich möglichst von der Gesellschaft zu emanzipieren und sie nur als einen Luxusartikel zu gebrauchen (*Pol. Just.*, II, Buch 8, Anhang zu Kap. 8), und überhaupt in seinen Resultaten *antisozial* ist. Ich habe übrigens das Buch vor sehr langer Zeit, wo ich noch arg unklar war, exzerpiert, und muß es jedenfalls noch einmal durchnehmen; deshalb ist leicht möglich, daß mehr in dem Ding steckt, als ich damals darin fand. Nehmen wir aber Godwin [in die Serie], so dürfen wir sein Supplement Bentham auch nicht fehlen lassen, obwohl der Kerl arg langweilig und theoretisch ist.“ — Vgl. auch den Pariser *Vorwärts* vom 11. September 1844.

## X.

### *Die freiheitlichen Seiten des Fourierismus.*

Die Kriege seit 1792 zerrissen die geistige Solidarität des 18. Jahrhunderts und produzierten für viele Jahre eine rein autoritäre Mentalität; Herrschaft, Knechtschaft und Rache kannte man allein. *England*, im Besitz der Seemacht und der neuesten Fabriken, gab seinem Kapitalismus eine noch heute unerschütterte Grundlage, der sich die Aristokratie anpaßte. Das Volk wurde zu Hungerrevolten getrieben, der Maschinenzerstörerzeit (Ludditen), bis seine Empörung in die seichten Kanäle der Wahlreform abgeleitet wurde, des endlosen politischen Kampfes um die Wahlreform von 1832, dann, als diese sich als wertlos zeigte, um die Wahlreformforderungen der Chartisten von 1836 bis in die fünfziger, dann in den sechziger Jahren von frischem um die Wahlreform von 1866. Dann starb in den siebziger Jahren die Arbeiterbewegung fast aus, und als sie um 1880 von frischen, durch und durch sozialistischen Kräften erneuert wurde, waren wenige Jahre später nur noch die anarchistischen Antiparlamentarier wirkliche Sozialisten, alle übrigen, die große Menge, verliefen sich wieder in die Wahlparteien, zuletzt in die *Labour Party*, deren Scheinsiege und vorläufige Lahmlegung bekannt sind.

In *Deutschland*, wo man die Folgen der Kriege ganz anders fühlte als im meergeschützten britannischen Inselreich, waren die weltbürgerlichen Träume des 18. Jahrhunderts jäh beendet. Was bedeuteten Voltaires und Condorcets, Diderots und Rousseaus edelste Worte, wenn man Napoleon und seine Marschälle vor sich hatte? Wer sich vor diesen beugte, genoß keine Achtung mehr, und man kannte nur zwei Gefühle, die Vorbereitung der Rache und die Zurückgezogenheit in die Vergangenheit. So entstanden der *Nationalismus* und die Romantik, die konsequente Reaktion auf allen Gebieten, der Kult der Vergangenheit in Philosophie und Literatur, Politik und Kunst und dem ökonomischen Leben. Die starre Gliederung des Mittelalters, jede stabilisierte, methodische Autorität erschien noch als eine Befreiung gegenüber der Autorität der schrankenlosen Willkür, der man sich preisgegeben fühlte. Die Idee der abgeschlossenen Staaten verstärkte sich, die der Nationalstaaten entstand, indem man sich allein im Kreis der eigenen Nationalität in menschlich sicheren Verhältnissen fühlte. — *Italien* gelangte in den gleichen Ideenkreis, der es seitdem beherrschte und heute im Faschismus einen schwer zu übertreffenden Höhepunkt erreichte: sein Nationalismus griff bis zum alten Rom zurück und gab der politischen Geschichte des 19. Jahrhunderts sein Gepräge, zusammen mit dem *balkanischen Nationalismus*, der sehr früh mit den Griechen-

kämpfen begann. So wurde die europäische Solidarität, die sich in der Wissenschaft und der Technik im 19. Jahrhundert so fest begründete, auf intellektuellem Gebiet, in der allgemeinen Mentalität, und auf politischem Gebiet gründlich zerstört, und diese beiden letzteren Faktoren erwiesen sich als die stärkeren. In *Rußland*, wohin im 18. Jahrhundert so viele Keime der Aufklärung gelangt, wurde der Zarismus durch die Kriege befestigt; die Dekabristen (1825) vermochten den durch den Brand von Moskau, 1812, national gestützten Thron nicht zu erschüttern, der Zarismus behauptete sich noch ein volles Jahrhundert. Die *kleinen* europäischen Staaten wurden damals vollständig von der siegreichen Autorität überschwemmt; Venedig, Genf, Holland verschwanden, Belgien, die skandinavischen Länder, Bern waren willenslose Opfer. Hierdurch gebrochen, paßt sich der Geist der kleinen Staaten seitdem dem der jeweiligen mächtigsten Großstaaten an.

In der freiheitlichen Tradition entstand ein völliger Bruch. Die autoritären Revolutionäre schlossen sich dem Empire an, sich vor dem Sieger beugend oder manchmal in ehrlichem Glauben, noch die Fortsetzung der Revolution zu verteidigen; selbst Buonarroti ließ sich 1815 von der damaligen demokratischen Maske des von Elba zurückgekehrten Napoleon täuschen. Die permanente Konspiration war machtlos; sie setzte sich unter den Bourbonen fort, brachte romantisch-heroische Gestalten hervor und Opfer, die Sergeanten von La Rochelle, den General Berton und eine Reihe anderer, aber es war im Grunde immer eine Berton und eine Reihe anderer, aber es war im Grunde immer eine durchaus autoritäre Konspiration, welcher Bonapartismus und Orleanismus stets als lauende Anwärter zur Seite standen, die liberalen Hoffnungen Lafayettes und die Gleichheitsträume einiger alter Babouvisten beiseite schoben und unter sich um die Macht kämpften und intrigierten. Daneben wuchs eine nur auf ihre soziale Autorität bedachte Bourgeoisie heran, der die liberalen „Ideologen“ die ihre Herrschaft umschreibende Phraseologie in Philosophie und Religion, Politik und ökonomischem Leben auf den Leib dichteten; auch diese Phrase, international geworden, lebt noch heute, und das politische und parlamentarische Leben, die Journalistik, ein großer Teil der Literatur, alles spielt sich in den damals und seither ausgebildeten konventionellen Lügen ab.

Der Sozialismus konnte diesen Einflüssen nicht entgehen; man kann sagen, daß er erst in dieser Epoche autoritär wurde. In den älteren Utopien sucht man doch eigentlich der Tyrannei der eigenen Zeit zu entgehen, und die dort vorkommenden Könige sind allegorische Gestalten, in denen sich besondere Weisheit, Gerechtigkeit und Wissen verkörpern. Jetzt erst hatte man in Napoleon eine wirkliche Kraftfigur vor sich, der einen seinem Willen restlos dienenden Staat schuf, und man sah, was die Autorität vermochte. Der autoritäre Sozialismus ist nicht umsonst unter jenen Einflüssen geboren. Mir liegen seine ersten Produkte jetzt nicht vor, aber man würde wohl beobachten können, wie der Babouvismus, das Echo der jakobinischen Diktatur, der Saint-Simonismus und Fourierismus, das Echo der imperialistischen Hierarchie und Weltorganisationspläne, Cabets Ikarien, das Ebenbild

des kaiserlichen Frankreichs, — wie sie alle von jetzt an von oben über die Menschheit disponieren, kleine Napoleons, deren Macht sich später, der Entwicklung des bourgeoisen Repräsentativsystems entsprechend, über die sozialistischen Repräsentanten verteilt und sich allmählich in Wirklichkeit nach diesem Modell aufbaut, in den heutigen sozialistischen Parteien, deren Führer bereits die Dynasten des kommenden Sozialismus sind oder zu sein Aussicht haben, wenn die Lammsgeduld der Völker andauert.

Die *autoritäre Utopie* ist nie von einer *Wissenschaft* ersetzt worden, da es eine autoritäre Wissenschaft, einen Uebergang von etwas Autoritärem zur Wissenschaft gar nicht geben kann; wohl aber sind die Herrscher und „Weisen“ der Utopien zu Menschen geworden und laufen als zum Herrschen und zur Weisheit bereite Führer unter uns herum, bereit, die künftige Gesellschaft zu leiten, Teile der künftigen Autorität, wie der Priester ein Teil seines fingierten Gottes ist . . .

Da gibt es eine sehr seltene Utopie, *La Philosophie du Ruvarebohni*, . . . (Die Philosophie von Ruvarebohni, d. h. *Vrai Bonheur*, des Wahren Glücks, eines Landes, dessen Entdeckung von großem Interesse für die Menschheit scheint, oder Erzählung als Zwiegespräch über die Mittel, durch welche die *Ruvareheuxis*, die Einwohner dieses Landes, zum wahren und festen Glück geführt wurden) von dem verstorbenen P. J. J. S\*\* und Nicolas Bugnet (VIII, 283 und 236 S., Paris, Druckerei von Le Normant, mit einem dazugehefteten *Catéchisme social* . . . derselben, 1808, 73 S.<sup>96</sup>). Hier wird ein sozialer, ja sozialistischer Reformator geschildert, ein Appell an Napoleon, der übrigens, wie man weiß, jedes sozialen Gefühls ermangelte; seine Polizei konfiszierte das Buch und zerstörte fast die ganze Auflage; wenige Exemplare wurden gerettet oder wie dies üblich war, von den Polizeiorganen selbst verwertet und dadurch erhalten. Ein Aristokrat, Charles Hélon de Barbançois in Villegongis (Indre), 1760—1822, ließ *Le Rêve singulier ou la Nation comme il n'y en a point* (Der sonderbare Traum, oder die Nation, wie es keine gibt), Paris, 1808, VIII, 544 S., 8<sup>o</sup> — nur dieser erste Band erschien — in Châteauroux in 25 (Quérard) oder 50 (Barbier) Exemplaren drucken; er war an der Landwirtschaft, besonders der Aufzucht und Kreuzung von Tierrassen und der Einführung der spanischen Merinoschafe in Frankreich vor allem interessiert, und übertrug solche Ideen auf die Verbesserung der Menschen. Vorher hatte der Bourgeoisökonom J. B. Say eine *Olbie* geschrieben (Paris, an VIII, XII, 132 S.), J. de Sales *Ma République* (1800); früher noch erschien *Die glückliche Nation oder der Staat von Felizien* (deutsche Uebersetzung, 1794)<sup>97</sup> — alles Bücher, die zeigten, daß sich die Utopie den

---

<sup>96</sup> Neudruck: *Le Ruvarebohni* (Le Vrai Bonheur), wiederherausgegeben nach einem der Stampfe der kaiserlichen Polizei entgangenen Exemplar von Carle de Rash (Charles Read), Paris, 1881, I, LIV, 276; I, 135, 105 S. in 12<sup>o</sup>. Hier sind durch sorgfältige Forschungen die Verfasser festgestellt, P. J. Jaunez Sponville und Nicolas Bugnet. — Eine Abhandlung von Dr. H. Lindemann (Arch. f. d. Gesch. d. Soz. . . . III, S. 225—275, 1913) bespricht diese Utopie ausführlich (S. 247—275), schreibt sie aber irrtümlich einem ganz anderen Verfasser zu (vgl. ebenda, S. 559—560).

<sup>97</sup> Von Mercier de la Rivière (Paris, 1792).

Verhältnissen anpaßte und ihnen nicht mehr vorauseilte. — Fourier begann ebenfalls damit, seine Ideen der Regierung vorzulegen (Brief an den Justizminister, 4 Nivose Jahr XII)<sup>98)</sup> und er wünschte nichts sehnlicher, als die Aufmerksamkeit Napoleons zu erwecken, die ihm versagt blieb. Nicht anders wünschte Robert Owen die Teilnahme aller regierenden Mächte hervorzurufen, sogar die der Monarchen der Heiligen Allianz auf ihrer Aachener Konferenz (1818), wo ihm, als er erklärte, sein System werde die Armut beseitigen, den Unterschied zwischen Armen und Reichen verschwinden machen, Friedrich Genz cynisch erwiderte: Es fällt uns gar nicht ein, zu wünschen, daß dieser Unterschied verschwindet. Die späteren saint-simonistischen Führer dachten an das *Apostolat princier*, die Gewinnung eines Fürsten für ihre Ideen und hatten den Sohn Louis Philipps, der einige Jahre darauf verunglückte, im Auge. Einige junge Saint-Simonisten standen wohl an der Seite der Pariser Arbeiter in den Straßenkämpfen der ersten Dreißiger, aber im allgemeinen würden alle jene älteren Sozialisten eine Unterstützung des Staates, jedes Staates, gern gesehen haben und die Blanquisten, die Nachfolger Babeufs wollten sich mit Gewalt des Staates bemächtigen, zur Errichtung der eigenen Diktatur.

Ich verkenne nicht, daß ein Fortschritt darin lag, daß man nun überhaupt zum erstenmal an die wirkliche Durchführung sozialer Aenderungen glaubte; die amerikanische Unabhängigkeit, die Französische Revolution und die Aenderung aller europäischen Machtverhältnisse in der Zeit Napoleons, — diese Ereignisse ließen Unmögliches *möglich* erscheinen, und der Glaube dieser ersten ihre Ideen offen propagierenden Sozialisten war sehr stark. Sie gaben den beginnenden Bewegungen einen enthusiastischen Charakter und einen Anstoß, der lange anhielt, der in gewissem Sinn noch heute andauert. Aber dieser Ursprung in einer Gewaltatmosphäre, das Vorbild erfolgreicher Gewalttaten, Stärkung der staatlichen Macht, und Diktatur, schufen auch die verhängnisvollen Ideen der Leitung der Bewegungen von oben, der Benutzung der Staatsmacht oder ihrer Eroberung und der eigenen Diktatur. Als für die Bourgeoisie selbst die Gewaltperiode im Abklingen war und das Spiel der parlamentarischen Parteien begann, in der Zeit nach der Julirevolution, 1830, und der englischen Reformbill, 1832, da machte dann der Sozialismus zum Teil auch diese Entwicklung mit, es entstanden die demokratisch und sozialen (*démocratique et social*), die sozialdemokratischen Parteien. Die babouvistisch-blanquistische Idee der gewaltsamen Uebernahme der Staatsgewalt und der Diktatur wurde auch außerhalb dieser bewußt autoritären Kreise ohne nähere Prüfung übernommen; es entstand der Glaube an die Allmacht der sozialen Revolution. So sehr ich eine solche wünsche und diesen Glauben achte, so ist er doch autoritären Ursprungs, ist napoleonisch gedacht, und übersieht — was für Autoritäre belanglos ist — die wirkliche Durchdringung des einzelnen mit sozialem Geist, Gefühl und

---

<sup>98)</sup> Herausgegeben von F. Rocquain in der *Revue de France*, 30. April 1874 und als *Lettre de Fourier au Grand Juge*, mit Charles Pellarins Bemerkungen über *Fourier und seine Zeitgenossen*, Paris, 1874, 105 S., in 12<sup>o</sup>

Verständnis. Daß diese sich automatisch bei verbesserter Lage einstellen, ist eine weitere etwas summarische Annahme, für welche die durch Schrecken hergestellte Nivellierung bei den bisherigen autoritären Revolutionen kein zwingender Beweis ist.

Hieraus ergibt sich, wenigstens für meine Auffassung, daß der Sozialismus durch die Autoritätsperiode 1793 bis 1830 und länger so belastet wurde, daß jede freiheitlich soziale Strömung fast aus nichts heraus entstehen mußte und sich nur mit Mühe von der Autorität freihielt. Ebenso zeigen Systeme, die viel Freiheitliches enthalten, wie die von *Fourier* und *Owen*, ein unentwirrbares Durcheinander von Freiheit und Autorität, während die „saint-simonistische Religion“, wie sie sich nannte, die bewußteste geistige und soziale Hierarchie, aus der gegenwärtigen Betrachtung ausscheidet.<sup>90)</sup>

Während St.-Simon von der großen Politik ausging (*Réorganisation de la Société européenne*, Oktober 1814, Völkerbundartige Konzeptionen) und erst 1817 seine sozialen Ideen ausbildete (nach Olinde Rodrigues im *Producteur*, IV, S. 86 ff.), wurde *Fourier* (1772—1837) durch die, wie in heutiger Zeit, neben der Revolution und den Kriegen desto üppiger blühenden Praktiken des Handels von Anfang an auf das soziale Gebiet gewiesen und suchte die Bedingungen einer ehrlichen und möglichst produktiven Gesellschaft zu finden. Er gelangte dazu, die Leistungen der assoziierten Arbeit durch die freie Wahl der Arbeit, nach der Anziehung, verstärkt zu sehen und gründete so seine Gesellschaft eigentlich ganz auf die *Freiheit*, die eben sich durch die freie Wahl der Tätigkeit und des Milieus äußert. Wirklicher Fourierismus ist also die *freie, anarchische Gruppierung*, und alles andere im

---

<sup>90)</sup> Nichts liegt mir ferner als eine Geringschätzung der saint-simonistischen Literatur, die vielleicht die intelligenteste ist, die eine sozialistische Gruppe, nicht Einzelpersonen, hervorgebracht hat, da sie eben in vielfachster Weise kenntnisreich an wirkliche Verhältnisse anknüpft und dabei im großen denkt. Vgl. z. B. im *Producteur*, I, 1825, S. 100: „... und der Erdball bildet für die Philosophie nur noch eine ungeheure Werkstatt, in der alle Industriellen [der Ausdruck für alle werktätigen Kräfte] gemeinsam arbeiten, jeder nach seiner Fähigkeit, physischen Beschaffenheit, Milieu, zum allgemeinen und zum eigenen Wohl“ (Olinde Rodrigues); „... zur schnellen Entwicklung des Geistes der Assoziation, der grade dem Ziel zustrebt, die gesamte Menschheit in eine einzige Familie von Produzenten zu vereinigen“ (S. 104; derselbe). Dieses eigene Denken im großen ist den Saint-Simonisten eigen, wie St.-Simon selbst, dessen erste Erziehung von d'Alembert geleitet worden war und der nach der Auffassung seiner Schüler in *Kant* und *Condorcet* seine geistigen Vorgänger hatte: vgl. z. B. *Le Producteur*, III, S. 10 (Enfantin), S. 87—88 (Olinde Rodrigues), 91, 102—104 (St.-Simon selbst), auch III, Seite 288—289, IV, S. 345 ff., 402 ff. — Das Ziel war für Enfantin, daß „die Völker den Anblick von wirklichen Assoziationen bieten würden, in denen die Produkte im Verhältnis zur Intelligenz oder produktiven Fähigkeit jedes Mitglieds verteilt würden“ (III, S. 399). — Eine praktisch-politische Anwendung zeigt z. B. Michel Chevaliers *Politique industrielle* (Industrielle Politik. System des Mittelmeers), Paris, März 1852, 57 S., aus dem *Globe*. (Der Ausdruck *industriell* wird erklärt im *Producteur*, II, S. 572—573 (J. Allier). — In diesen Konzeptionen setzen die Saint-Simonisten die weltbürgerlichen Ideen des 18. Jahrhunderts fort, nur haften sie so sehr an dem Bestehenden, das die *Macht* besitzt, daß sie nicht den internationalen Sozialismus gegründet haben, sondern die internationale Finanz, eine welt-erdrückende Autorität.

Fourierismus ist Konzession an das Bestehende aus propagandistischer Zweckmäßigkeit oder aus mangelnder Fähigkeit Fouriers und der Fourieristen selbst, der noch so wenig erprobten Freiheit voll ins Gesicht zu blicken. Fourier, wie so viele vor und nach ihm, handhabten die glänzenden Werkzeuge des menschlichen Fortschritts, Assoziation und Freiheit, noch mit zu schwacher Kraft.

Der Biograph Fouriers, Dr. Charles Pellarin (Arzt), schrieb dem proudhonistischen *Courrier Français* — s. C. F., 28. Oktober 1866 —: „. . . Was Fourier betrifft, ist die Imputation, er habe einen von oben, auf dem Wege der Autorität vorgehenden Sozialismus vertreten . . . vollständig falsch; sie wird durch die ganze im *Traité de l'Association domestique-agricole* (Fouriers Hauptwerk, 1822—1823, [XXX, 1450. 16 S.], in der *Neuen industriellen und sozietären Welt* [1829, 30, XVI, 664 S.]) und den übrigen Schriften . . . auseinandergesetzte Theorie dementiert.“

„. . . Sein auf der Theorie der persönlichen Anziehung begründeter Sozialismus läßt nirgends Autorität oder Zwang dazwischentreten. Sein und seiner Schule Wahlspruch war immer: *freie und freiwillige Assoziation von Kapital, Arbeit und Talent*. Die von ihm erdachte Form sozialer Organisation, die ihm fernlag aufzuzwingen, da er nur ihre Verifizierung durch einen Versuch auf einer Quadratmeile Grund verlangte, diese Form bedeutet die größte und vollständigste Ausdehnung der Freiheit für alle: nicht nur für erwachsene Männer, sondern auch für Frauen und Kinder, die beide ihre Führer in ihren verschiedenen Funktionen wählen und selbst am Ende des Jahres über die Verteilung des das jedem Mitglied garantierte Unterhaltsminimum überschreitenden Ertrags sich entscheiden konnten . . .“

Mit Kapital, Arbeit und Talent bei Fourier muß man sich abfinden, indem man seine Gründe versteht: die Expropriation war damals nur als diktatorische Handlungsweise bekannt und als solche Fourier verhaßt. Talent ist das, was die Intelligenz der mechanischen Arbeit hinzufügt, und während wir hoffen und erwarten, Intelligenz und ausführende Arbeit immer mehr in jedem einzelnen vereint zu finden, war davon in Fouriers Zeit noch kaum die Rede. Er sah also nur die Möglichkeit, seine Ideen auszuführen, wenn Besitzer der Werkzeuge, Techniker und Arbeiter, wie sie damals waren, freiwillig einen Anfang machten und durch ihr *Beispiel* wirkten. Godwin kannte nur die Ueberzeugung durch Diskussion — Fourier fügte die Macht des Beispiels hinzu: Diktatur oder Stimmzettel waren beiden gleich fremd.

Von der Urzeit schrieb Fourier einmal (*Der Fall des Menschen*, in der *Phalange* (Paris), 10. Oktober 1836, S. 319.

„. . . Wie haben sehr unwissende Leute, wie die der primitiven Rassen, für die industrielle Tätigkeit einen natürlichen und glücklich gewählten Mechanismus entdecken und organisieren können, den unsere Philosophen mit ihren Strömen falscher Erleuchtung nicht wiederfinden konnten? Die Ursache ist die, daß die ersten Menschen nicht in der Knechtschaft der Einfälle eines Gesetzgebers waren; kein göttlicher Plato und göttlicher Diogenes lehrten sie ihre Leidenschaften und Instinkte zurückzudrängen, die Natur ersticken und den Ratschlägen von zehn-

tausend sich widersprechenden Moralregeln zu folgen; sie folgten offen ihrem natürlichen Antrieb, den bei der Masse herrschenden Anziehungen und Abstoßungen. Sie suchten die Arbeit abzukürzen, nicht *fünf Hirten für vier Kühe* zu verwenden (wie ich dies gesehen habe) . . . Kurz, die primitiven Horden waren *économés sans économistes* (wirtschaftlich ohne Volkswirtschaftler); der Instinkt lehrte sie, daß man, um Zeit und Arme zu sparen, und den verschiedenen Geschmack der einzelnen zu befriedigen, kombiniert arbeiten muß; denn vereinte Tätigkeit oder kombinierte Arbeit gibt die Möglichkeit, Beschäftigung und Arbeitsprodukte zu ordnen und Abwechslung hineinzubringen, jedem in bezug auf die Art seiner Arbeit und was ihm am besten schmeckt, freie Wahl zu lassen und so dem verschiedenen Geschmack Rechnung zu tragen. Dagegen ist man gezwungen, alle ein und dasselbe zu genießen und sich dem Willen des Stärksten unterzuordnen, wenn die Arbeit zersplittert ist und von nicht assoziierten Familien ausgeführt wird<sup>100</sup>).

Man kann sagen, daß noch niemand mit annähernd der Sorgfalt *Fouriers* die materiellen und psychologischen Bedingungen *freier Arbeit*, die dem einzelnen die größtmögliche Befriedigung gewährt und die *gleichzeitig* so praktisch angewendet ist, daß ihr Ertrag reichlich ist und die Befriedigung der größten Menge *verschiedener* Bedürfnisse ermöglicht, — daß noch niemand diese Verhältnisse so scharfsinnig erwogen hat, als Fourier, und es ist traurig, daß ein Jahrhundert verging, ohne daß wir wesentlich weiter sind, als er, — ja wir sind weniger weit, weil wir einfach diese Dinge gar nicht mehr ins Auge fassen und niemand einfällt, Fourier auch nur aufzuschlagen. Jeder neue Versuch freiwillig gemeinschaftlicher Arbeit fängt beinahe aufs Geradewohl an, wie wenn aus zusammengetragenem Material ohne besonderen Plan und Berechnungen ein Gebäude aufzuführen begonnen würde; ein so planlos zusammengestelltes Haus würde kaum von der primitiven Unterkunft Wilder verschieden sein und weder die Erbauer dauernd befriedigen, noch andere zur Nachahmung hinreißen. Fourier wünschte nun, daß jede Gruppe nicht vom Zufall allein geleitet zusammentrete — solche Gruppen leisten das Wenigste und fallen unter die Leitung des Stärksten oder Schlauesten —, sondern daß persönliche Anziehung, richtige Proportion, Benutzung der früheren Erfahrungen usw. ein Maximum von Tüchtigkeit herstellen, das dann tatsächliche Erfolge garantiert und die Harmonie sichert. Dies ist nicht Reglementierung, Pedanterie, Einförmigkeit, sondern das gerade Gegenteil davon und dürfte das Richtige sein, weil jede vollendete und dauernd wertvolle Arbeit sachgemäß, auf Grund aller bisherigen Erfahrung und in den richtigen Proportionen ausgeführt werden muß. Damit fällt der mechanische Staatssozialismus von oben, aber auch das Vertrauen in die absolute Spontaneität wird erschüttert; mindestens würden viele lieber, wie Fourier, sachgemäß und planmäßig vorgehen, als beinahe alles dem Zufall zu überlassen. *Fouriers* Geist und Methode leben daher noch, so veraltet vieles an ihm erscheint.

---

<sup>100</sup>) Weiteres über die vergangene Entwicklung nach *Fouriers* Auffassung: *Analyse des Falls des Menschen* . . ., in der *Phalange* vom 1. Februar 1837.

Er war ein Streithahn und schrieb z. B. die *Piéges et Charlatanisme, Fallstricke und Charlatanismus der beiden Sekten Saint-Simon und Owen, die Assoziation und Fortschritt versprechen*, 1831, VIII, 72 S., wie andererseits Pierre Leroux später in seiner *Revue sociale* Fourier zerzauste<sup>101)</sup> und von fast jeder Richtung mit allen andern Richtungen auf das schärfste und gröblichste polemisiert wurde. Aber nicht jeder Fourierist war so engherzig; hören wir *Ferdinand Guillon* in der *Démocratie pacifique* (Paris), 8. Dezember 1850:

„. . . An dem Tage, an dem alle Parteien, der Reihe nach Opfer ihrer gegenseitigen Unterdrückungen und der unfruchtbaren Kämpfe müde, einverstanden sein werden, auf gleiche Weise die Freiheiten der Minoritäten und der einzelnen zu respektieren, werden ihre Konflikte nicht mehr zu fürchten sein, denn Mißbräuche der Macht werden nicht mehr möglich sein.“

„Um den Verhältnissen in der gegenwärtigen Gesellschaft zu genügen, Bürgerrecht zu erlangen und den Grad der Energie ihrer Aspirationen zu zeigen, mußten die Sozialisten sich zählen und eine politische Partei bilden; aber im Interesse des Sieges selbst ihres Ideals von Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und menschlicher Solidarität, dürfen sie ihre Hoffnung nicht auf einen ausschließlichen Parteisieg gründen: In Konsequenz mit ihren Grundsätzen dürfen sie an die Macht nur denken, um sie zu entwerfen und auf eine einfache zentrale Verwaltung zu reduzieren. Sie dürfen von den Regierenden nur freie Diskussion, freie Assoziation und Freiheit des Experiments [libre expérience] verlangen; denn in diesen drei Hebeln der öffentlichen Spontanität liegt von jetzt ab die wahre Macht. Werbt nicht, sagen wir ihnen, um die Macht der Autorität zur Verwirklichung eurer Lehren, ihr würdet sie mißbrauchen, wie alle Parteien, und ihr würdet den Menschegeist nach rückwärts lenken, statt ihn vorwärtsschreiten zu machen. Verlangt, wie alle Revolutionäre in der Industrie und in der Wissenschaft, die Freiheit, durch Vernunftschlüsse und lokalen Versuch zu überzeugen, und ihr werdet den Despotismus der Reaktionen und den bitteren Nachgeschmack siegreicher Insurrektionen nicht mehr zu fürchten haben.“

„Die Revolution des Dampfes auf dem Gebiet des Verkehrs und der Produktion siegte ohne Reaktion und ohne Gewalt; lokale Versuche und spontane Nachahmung genügten ihr zur Besiegung aller Vorurteile und allen Widerstandes der Routine . . .“

„. . . Wenn eure Lehren nur dazu gut sind, die ausschließliche Herrschaft einer armen Klasse über eine bemittelte Klasse herzustellen, wenn ihr den Schlüssel des Problems nicht kennt, die Lösung dadurch her-

---

<sup>101)</sup> Für Fouriers Ideen über Assoziation werden Restif de la Bretonne und der so lange verschollene Lyoner Sozialist L'Ange oder Lange als anregende Quellen betrachtet, ohne daß dies zwingend notwendig wäre. Assoziationen gab es immer, und die Notwendigkeit der Harmonie für jedes tüchtige Zusammenarbeiten war auch bekannt, aber Fourier vereinigte beides und hierin liegt seine Originalität; er erkannte die Notwendigkeit der harmonischen Zusammensetzung der Assoziationen, wodurch sich allein lebensfähige Organismen ergeben können.

zustellen, daß die Arbeit zehnmal anziehender und zehnmal ergiebiger gemacht wird, so daß alle Reichen zu den Freuden der Arbeit hingerissen werden und alle Armen zu den Freuden des Besitzes, so enthaltet euch der Kämpfe und Verschwörungen, enthaltet euch, zu einer neuen Revolution aufzurufen, denn das Spiel ist nicht der Mühe wert; denn das öffentliche Gewissen wird euch nie erlauben, die Zivilisation zur Barbarei zurückzuführen und eines so kümmerlichen Resultats wegen das Chaos herbeizuführen.“

„Wenn ihr dagegen glaubt, die moderne Zivilisation zu einer vollkommeneren sozialen Form erheben zu können und daß ihr das natürliche Gesetz der menschlichen Beziehungen, die voraussehende Offenbarung der Gesetze unserer Zeit besitzt, wenn ihr glaubt, beweisen zu können, daß Brüderlichkeit, Freiheit und Gleichheit in jeder menschlichen Gruppierung vereinbar und möglich sind, daß absolute Ordnung durch absolute Freiheit und absolute Solidarität verwirklicht werden kann, wozu braucht ihr da Macht und Bewaffnete? Wozu den Sieg als politische Partei? Um die Geister zu überzeugen und Einstimmigkeit der Stimmen zu erreichen, genügt euch Freiheit. Verlangt doch die Freiheit und nicht die Macht, fordert das Wort und nicht die Flinte, nennt euch *Wissenschaft* und nicht Partei, ruft zum Versuch auf und nicht zum Aufruhr, seid Apostel und nicht Soldaten!“

„Die Wissenschaft, vom Gefühl angenommen, von der Vernunft bestätigt, von der Erfahrung bewiesen, bildet die wahre Politik, die wahre Philosophie, die wahre Religion der neuen Zeit . . .“

„ . . . Der moderne Fortschritt schließlich liegt nicht in der barbarischen Tradition mißbrauchter Macht und brutaler Insurrektionen, in der endlosen Reihe unfruchtbarer Revolutionen und unterdrückender Reaktionen, er liegt ganz und gar in der freien Ausdehnung der Ideen, der freien Bewegung der Meinung, den freien Entdeckungen der Wissenschaft, freiem Versuch von Reformen und Neuerungen, er stützt sich auf den Augenschein des erkannten Rechts, auf die aufklärende Diskussion, die bestätigende Erfahrung, auf die kräftigende menschliche Solidarität, auf die individuelle und kollektive Freiheit, die allein etwas begründen kann<sup>102)</sup> . . .“

In den fourieristischen Publikationen wird vor allem die Idee der *sozialen Gemeinde (commune sociétaire)* herausgearbeitet, des Ecksteins des ganzen sozialen Gebäudes, das aus der „äußeren Harmonie der Gemeinden unter sich in der Provinz, der Nation und der Welt“ besteht, nachdem die „innere Harmonie der Interessen und Dinge in der Gemeinde“ begründet ist. Jede größere Zusammenfassung dient nur den gemeinsamen praktischen Interessen der Bestandteile. All dies entspricht ganz der von Bakunin in den sechziger Jahren vertretenen Föderation von unten nach oben, von der Peripherie zum Zentrum. Es besteht nicht das Minimum gemeinsamer Angelegenheiten, bis zum völligen Verschwinden derselben oder der Entscheidung darüber von Fall zu Fall,

<sup>102)</sup> Dieser Artikel wurde im Gefängnis Sainte-Pélagie geschrieben, das Guillon, der verantwortliche Redakteur der *Démocratie pacifique*, am 14. August 1851 nach vierzehnmonatiger Haft verließ (D. p., 17. August).

wie es Godwin wünschte, ebensowenig natürlich irgendeine staatliche Leitung von oben nach unten, aber es wird jede Angelegenheit ihrer Bedeutung und Sphäre entsprechend in einem kleineren oder größeren Kreise, lokal, national oder international geordnet. Die Ausarbeitung dieser Ideen, z. B. in *Victor Considérants Destinée sociale* (Paris, La Phalange, 1837, 1838, 1844, IX, 558; LXXXVI, 595, S.; 3 Bände, aber unvollendet; Die soziale Bestimmung), ist eine geradezu glänzende. Fouriers Hypothesen zeigen Wege zum sozialen Aufbau, die man erst beachten wird, wenn die gegenwärtige geistige Verirrung, die autoritäre Hypnose geschwunden sein wird.

*Fourier* war nicht freier Kommunist, wird man einwenden. Er wird auch dies in entfernter Zukunft vorausgesehen haben, und seine Träume lassen ja die Menschen- und Tierwelt, die Erde selbst in fernen glücklichen Zeiten im Sinn der Harmonie verändert erscheinen, dem freiesten Genuß offen. Aber, da er den Beginn der Verwirklichung nicht durch Staatsgewalt oder revolutionäre Diktatur verfälschen wollte, suchte er einen Uebergang durch freiwillige Zusammenarbeit von Kapital, Talent und Arbeit. Eine sich auf dieser Basis ausdehnende Gesellschaft würde weitere Entwicklungen erfahren, deren letzte uns faßbare wohl der freieste Kommunismus sein würde. Dieses ferne Ziel beschäftigte ihn aber nicht, da er ernstlich bis zum Ende seines Lebens hoffte, einen Anfang in entsprechender Größe gemacht zu sehen; eine Quadratmeile Land mit 1500 bis 2000 Personen schien ihm das richtige Größenverhältnis zu sein.

Die Gelegenheit eines Versuchs ergab sich nicht und die Fourieristen nach Fouriers Tode (1837), trotz dem großen Talent *Victor Considérants*<sup>103)</sup>, entwickelten sich meist nach rechts hin, versuchten praktische soziale Vorschläge zu machen oder verloren sich in abstrakten Spekulationen. Diese Dekadenz ist in der *Revue des Deux-Mondes* (August 1845) von Giuseppe Ferrari, dem Freund Proudhons, recht anschaulich geschildert worden. Diese Kritik wird bestätigt durch die Ausführungen des unabhängigen Fourieristen *Édouard de Pompéry* in der ersten (einzigen) Nummer von *L'Humanité*, 25. Oktober 1945. Freiheitliche und kommunistische Ideen werden hier dem Fourierismus zugeführt, dessen engere Anhänger in Einseitigkeit erstarrten oder, wie erwähnt, praktische Politiker zu werden vermeinten.

„. . . Frei sein — liest man da — heißt, sich seiner in ihrem innersten Wesen sozialen Natur entsprechend entwickeln, dann all seinen tätigen Fähigkeiten freien Spielraum lassen können. Die persönliche

---

<sup>103)</sup> Neben der *Destinée sociale* ist *Considérants Débâcle de la politique en France* (Paris, 1836, 152 S., 12<sup>o</sup>; darin Rivière's *Mémoire* im Prozeß wegen der Bewegung vom April 1834), seine *Bases de la Politique positive* (1841, IV, 119 S., 8<sup>o</sup>; 1847, 157 S., 16<sup>o</sup>) und sein *Le Socialisme devant le vieux monde* (Der Sozialismus vor der alten Welt oder der Lebendige vor den Toten . . .) (2. Auflage, 1848, VII, 264 S.), hervorzuheben. — Hippolyte Renauds *Solidarité. Vue synthétique de la doctrine de Ch. Fourier* (Paris, 1842, 291 S., 8<sup>o</sup>) ist eine der bekanntesten Zusammenfassungen des Systems (7. Auflage, Paris, 1898, 364 S.). — Ich kann diese reiche fourieristische Literatur nicht nach denjenigen Verfassern durchsuchen, die in freiheitlicher Richtung am weitesten gingen; nur Exzerpte aus E. de Pompéry liegen mir jetzt vor.

Freiheit findet also ihre Ausdehnung und Bürgerschaft nur im Schoß der kollektiven Freiheit und durch die Organisation, welche sie für alle sichert. Jeder entfaltet sich strahlend und stolz in der Sonne der sozialen Freiheit und Gerechtigkeit, die für alle Menschenkinder leuchtet, denn die Freiheit besteht darin, in der Fülle seines Wesens zu leben, und das erste Resultat der integralen [vollständigen] Assoziation ist, daß alle Personen in ähnliche Lebensverhältnisse versetzt werden. Mit der Freiheit ist es, wie mit dem Reichtum. Wenn die Freiheit so organisiert ist, daß alle frei sind, ist es nicht mehr nötig, sich mit der Freiheit des einzelnen zu beschäftigen. Wenn die ganze Gesellschaft reich ist, ist Privatvermögen unnötig. . . .“ „Eine Anhäufung von Reichtum, von Revenuen wäre also ohne Wert in einer Gesellschaft, in der die Wissenschaft mütterlich und freigebig dafür sorgt, daß die Produktion immer dem nach den Bedürfnissen aller sich regulierenden Verbrauch entspricht.“ „. . . Materielles Wohlbefinden besteht [in einer solchen Gesellschaft] für alle, die Menschheit hat Ueberfluß daran. Die drei Tafeln Fouriers [die für Kapital, Talent und Arbeit gedeckten Tische] sind allmählich einander näher gerückt und bilden nur mehr eine einzige, unter dem steigenden Einfluß einer höheren Geselligkeit, eines einheitlichen Tons usw. Das Mehr oder Weniger bei solchem Ueberfluß und solcher Veredlung des Lebens wird von kindischer Bedeutungslosigkeit. Die Menschen unterscheiden sich nicht mehr durch die eitlen Ungleichheiten persönlichen Reichtums, da die ganze Gesellschaft reich ist. Die Quelle hierarchischer Unterscheidungen und der harmonischen Vereinigung der Individuen zu einem großen Lebewesen, der Menschheit, hat Gott höher gestellt. Sie liegt am Grund unserer Seele, im Herz und in den Fähigkeiten eines jeden; Gott schrieb mit seiner allmächtigen Hand die bestimmten Ansprüche eines jeden, zum gemeinsamen Werk des Menschengeschlechts beizutragen, ein. . . . In der Zukunft wird die Gesellschaft sagen: *den Würdigsten*, nach Verstand, Gefühl, Fähigkeit zur Tat, denen, die das meiste Verdienst um ihre Nächsten besitzen.“

„Dies scheint uns die schließliche Lösung des Problems des Privateigentums und einer gerechten Verteilung des Reichtums zu sein. Der Reichtum muß Sache eines jeden sein, denn der Mensch wird erst Mensch, entwickelt sich nur im Schoß des Luxus . . . Wir brauchen Luxus für alle, nicht Gleichheit des Elends, aus dem Herabsinken und Entwürdigung sich unvermeidlich entwickeln . . .“

„. . . In der Zukunft, wenn die Menschheit in ihrer Einheit strahlen wird, wenn die in ihrer Gänze bebaute Erde das Gebiet des Menschen sein wird, und der Reichtum eine soziale, menschliche, universelle Tatsache bilden wird, wird das persönliche Eigentum von selbst verschwinden . . . und es bleiben als Grundlagen der Hierarchie [Abstufung] nur die Ungleichheiten der Seele, die höheren Unterschiede, welche Gott dem Menschen aufprägte.“ (Paris, 29. Juli 1845.)

De Pompéry, lange ein überzeugter Fourierist<sup>104)</sup>, gelangte also zur

<sup>104)</sup> É. de Pompéry, Verfasser des *Docteur de Tombouctou*, 1837, der *Théorie de l'Association et de l'Unité universelle de C. Fourier* . . ., 1841, lebte bis in die neunziger Jahre, schrieb vielerlei, setzte aber seine in der *Humanité*, 1845, begonnene Propaganda, soviel ich weiß, nicht fort; seine Broschüre

Einsicht einer höheren, freikommunistischen Entwicklung, als deren Basis er den allgemeinen Ueberfluß erkannte. Er sah ein, daß der Kommunismus auf der allergünstigsten Grundlage überreicher Produktion entstehen müsse und nicht durch einen Sprung aus dem Elend heraus in neues Elend hinein. An dieser *Eugenik des Sozialismus*, wie ich sie nenne, hielten die alten Sozialisten fest, die noch die soziale Erfolglosigkeit der Elendskämpfe während der französischen Revolution und bald die neue soziale Katastrophe vom Juni 1848 vor sich hatten. Sie glaubten an einen Sprung in der Entwicklung nun einmal nicht. Nach meiner Auffassung, nebenbei gesagt, würde ein plötzlicher Zusammensturz, die soziale Revolution, auf jeden Fall alles zerstören und dadurch freien Raum schaffen, aber das *allein* ist keine Bürgschaft des sozialen und freiheitlichen Erfolgs im Wiederaufbau: dieser hängt allein von den vorhandenen Kräften, Intelligenz, Wille und innerer Tüchtigkeit ab, deren Vermehrung also unter allen Umständen unsere Hauptaufgabe ist, da ohne deren hinreichendes Vorhandensein Revolutionen einen sehr enttäuschenden Verlauf nehmen (1793, 1848, 1917 usw.).

Im Fourierismus steckten herrliche Keime, deren Aufgehen die Enge der Zeit verhinderte. *Considérant* († 1893) und andere Männer von Talent, die so gut verstanden, Fouriers Ideen ihrer bizarren Enthüllung zu entkleiden, blieben doch eigentümlich stationär und suchten die sie von den Arbeiterbewegungen trennende Kluft nicht mit freiem Geist zu überbrücken oder verstanden dies nicht. Auch die Nachblüte in Amerika in den vierziger Jahren, in der Brook Farmzeit verdorrte wieder; in der bekannten Uebersicht über diese Versuche von Noyes (*History of American Socialisms*, 1872) lassen sich nur einige wenige freiheitliche Versuche wahrnehmen. Kurz, die freiheitliche Verwertung und Weiterbildung des Fourierismus fehlt noch.<sup>105)</sup>

---

*Despotisme ou Socialisme* (Paris, 1849, Librairie phalanstérienne, 32 S., 16<sup>o</sup>) ist mir nicht zur Hand. Vgl. über ihn Alexandre de Pompéry, *Un ami de George Sand . . .* (1897, 16 S.); *Les Hommes d'aujourd'hui*, Nr. 126, usw.

<sup>105)</sup> Inzwischen macht freilich die Diskussion vieler dieser Probleme Fortschritte und wird z. B. seit lange in den jetzt ganz individualistisch-anarchistischen Zeitschriften E. Armands geführt (*L'Ère nouvelle, hors du troupeau, les Réfractaires, l'en dehors*, seit 1901, Paris, später Orleans). In Fouriers und Considérants und anderer Werken steckt aber noch immer viel ihren Zeitgenossen kaum verständliches, zu dem unsere jetzige freiheitliche Erkenntnis den Schlüssel gibt; die Autoritären wußten nichts mit Fourier anzufangen, trotzdem seine Ideen selbst Männer wie Bürkli, Greulich und Bebel eigentümlich anzogen.