

XI.

Freiheitliches bei Robert Owen und im älteren englischen Sozialismus.

Auch der ältere englische Sozialismus war voll freiheitlicher Ansätze, wenn er auch keine rein anarchistische Blüte wie Godwins *Politische Gerechtigkeit* mehr hervorbrachte. Man hatte doch in der Zeit der aristokratischen Oligarchie und der mit ihr die Macht zu teilen beginnenden Bourgeoisie die denkbar geringste Meinung vom Staat, dessen Charakter als Organ der Interessen dieser beiden Klassen, große Grundbesitzer und Kapitalisten, klar zu Tage lag. Eine Sozialdemokratie, die sich der parlamentarischen Herrschaft zu bemächtigen hoffte, gab es nur in den Anfängen, den Wahlrechtskämpfen, demokratischen Bewegungen, die im Chartismus seit 1837 ungeheure Ausdehnung gewannen, denen sich aber die wirklichen Sozialisten fremd fühlten. Diese nahmen, wie im siebzehnten Jahrhundert, den außerstaatlichen und freiwilligen Zusammenschluß der einen gerechten Neuaufbau der Gesellschaft Wünschenden zum Ausgangspunkt. Diesen Tendenzen entsprang, neben direkt sozialistischen Versuchen, die zur dauernden Einrichtung gewordene, stets wachsende, sich allerdings in ihrer Zielbewußtheit abschwächende Kooperativbewegung, und ebenso führte die seit 1824 sich freibewegende Gewerkschaftsbewegung in jenen Jahrzehnten ein durchaus außerstaatliches, selbständiges Leben. Robert Owen und seine Genossen durchtränkten damals beide Bewegungen mit ihrem Geist. Aber mit ihrer Ausdehnung vertieften sich diese Bewegungen nicht, sondern fügten sich der bürgerlichen Gesellschaft ein. Eine autoritäre, Einfluß auf den Staat und Diktatur anstrebende Strömung ging daneben teils als Wahlrechtsbewegung, teils als Verschwörung zur Erkämpfung einer revolutionären Diktatur, wie Arthur Thistlewoods und seiner Genossen tragisch mit Hinrichtungen endende sogenannte *Cato Street Conspiracy*¹⁰⁶), die in gewissem Sinn ein Pendant zu Babeufs Verschwörung bildet, teils als demokratisch-sozialistische Bewegung, beson-

¹⁰⁶) In den *Reports of State Trials* und in privaten Prozeßberichten, manchmal umfangreichen Bänden, ist über die zahlreichen Prozesse in England und Schottland seit den neunziger Jahren, Oberst Despard (1805), Brandreth (1817), Thistlewoods ersten Prozeß (1817), Henry Hunts Prozeß in York (1820), die ältesten Gewerkschaftsprozesse (z. B. die Weber von Manchester, 1809) ausführlich berichtet, aber es fehlt dort begreiflicherweise der innere Kern der vielen Bewegungen, über den uns Memoiren nur spärlich unterrichten, z. B. Samuel Bamfords *Passages in the Life of a Radical* (London, 1844). Speziell über Thistlewood, der eine lange Vergangenheit in Frankreich, wie man glaubte in der französischen Armee, hinter sich hatte, ist man zu wenig unterrichtet.

ders von Bronterre O'Brien vertreten, der auch Buonarrotis *History of Babeufs Conspiracy for Equality* 1836 übersetzte.

Die Geschichtsschreibung über jene Zeiten ist reichhaltig, die Zeitschriften, Bücher und Broschüren sind ebenso zahlreich, wie verschollen und selten geworden, aber die uns hier interessierenden wirklich freiheitlichen Seiten dieser umfassenden Bewegungen von den zwanzigern bis in die vierziger Jahre hinein sind noch nicht besonders hervorgehoben worden.¹⁰⁷⁾

Godwins Ideen von 1792 (s. Kap. IX), die er selbst bald nicht mehr mit Energie vertrat, wurden von denen der *Utilitarier* abgelöst, James Mill, Jeremy Bentham u. a.¹⁰⁸⁾ John Stuart Mills *On Liberty* (Ueber Freiheit, 1859) ist eines der schönsten Produkte dieser auf ein Maximum von Freiheit, aber nicht auf die ganze und volle Freiheit gerichteten Bestrebungen, die dem Staatssozialismus möglichst lange Einhalt geboten. Mill spricht hier z. B. von drei Perioden, in denen das Joch der Autorität gebrochen wurde: der Zeit unmittelbar nach der Reformation, der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter den Gebildeten des Kontinents in spekulativer Beziehung, und in der kurzen geistigen Gärungszeit Deutschlands in der Goethe- und Fichteperiode. „In jeder [dieser Perioden] war ein alter geistiger Despotismus abgeschüttelt und noch nicht von einem neuen ersetzt worden. Der Impuls dieser drei Perioden machte Europa zu dem, was es jetzt ist. Jede einzelne Verbesserung in der Denkweise und den Einrichtungen kann genau auf eine derselben zurückgeführt werden.“ Damals, 1859, bemerkte Mill, daß Anzeichen vorliegen, daß alle drei Impulse „beinahe erschöpft sind, und wir können keinen neuen Beginn erwarten, wenn wir nicht von neuem unsere geistige Freiheit zur Geltung bringen. . .“¹⁰⁹⁾ Oder er erklärt die „Tyrannei der Majorität“: „. . . Es gibt eine Grenze gegen die legitime Einmischung gemeinsamer Ansichten in die indivi-

¹⁰⁷⁾ G. J. Holyoakes *History of Co-operation in England*, Band I (1812 bis 1844), London, 1875, XI, 419 S., desselben *Sixty years of an Agitators Life*, 1892, lassen vor allem den Umfang des Gegenstandes erkennen; vgl. auch die Uebersicht von Holyoakes eigener Tätigkeit in der *Descriptive Bibliography* von Ch. W. F. Goss (London, 1908, LXXXII, 118 S.). — Einzelne Sozialisten hat H. P. G. Quack genauer untersucht: *De Sozialisten* . . . (Amsterdam, 1904, 387 S.), über Charles Hall, Hodgskin, Thompson, J. Fr. and Charles Bray, John Gray u. a.). — Frank Podmore untersuchte Robert Owens Leben, Graham Wallace die Tätigkeit von Francis Place, französische und österreichische Forscher die Ideen von Thomas Hodgskin; ziemliche Aufmerksamkeit wendete sich William Thompson zu, ebenso der Geschichte des Chartismus. — Professor H. S. Foxwells Uebersicht und Bibliographie in der Einleitung zu Prof. Anton Mengers *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag* (1891), englische Uebersetzung London, 1899, CXVIII, 271 S. (deutsch in der Uebersetzung von Thompsons *Enquiry*, Berlin) läßt den überwältigenden Umfang des Gegenstandes erkennen. Neu ist Robert Owen von G. D. H. Cole, 1925, 267 S.

¹⁰⁸⁾ Vgl. besonders *The English Utilitarians*, von Leslie Stephen, 2 Bände. — Erwähnt sei Benthams Kritik des Parlamentarismus, von der eine französische Uebersetzung erschien als *Sophismes parlementaires* . . . (Paris, 1840, 352 S., 8°).

¹⁰⁹⁾ Vorgehend kann man sagen, daß die Naturwissenschaften (Darwin) bald darauf einen neuen Aufschwung zu ermöglichen schienen, daß aber der Nationalismus (Mazzini) dies verhinderte und die autoritären Strömungen (Kapitalismus, Imperialismus, staatlicher Sozialismus, Diktatur) vorläufig gesiegt haben.

duelle Unabhängigkeit, und diese Grenze zu finden und gegen Uebertretungen zu behaupten, ist für den guten Zustand menschlicher Beziehungen ebenso unentbehrlich, als Schutz gegen politischen Despotismus.“ Oder er schildert die Resultate der religiösen Intoleranz: „... wenn aber die Hitze des Kampfes vorüber war, ohne daß eine Partei vollständig siegte, und jede Kirche oder Sekte ihre Hoffnungen darauf zu beschränken hatte, ihr Terrain zu behaupten, da waren die Minoritäten, die sahen, daß sie keine Aussicht hatten, Majoritäten zu werden, in die Notwendigkeit versetzt, von denen, die sie nicht belehren konnten, die Erlaubnis, verschiedener Meinung sein zu dürfen, zu verlangen. Daher wurden fast allein auf diesem Kampfterrain die Rechte des Individuums gegen die Gesellschaft auf breiter prinzipieller Grundlage behauptet, und dem Anspruch der Gesellschaft, über Andersdenkende eine Autorität auszuüben, wurde offen widersprochen. . . . Aber so nahe liegt die Unduldsamkeit der Menschheit, wenn ihr wirklich eine Sache am Herzen liegt, daß die religiöse Freiheit kaum irgendwo anders praktisch verwirklicht wurde, als wo religiöse Indifferenz, die nicht durch theologisches Gezänk gestört sein will, ihr Gewicht in die Wagschale warf. . . .“¹¹⁰⁾

Während John Stuart Mill, besonders in seinen späteren Jahren, soziales Gefühl bekundete, gingen die Utilitarier an den furchtbaren sozialen Folgen des Fabriksystems zu leicht vorüber und verloren dadurch den Kontakt mit den sozialen Bewegungen. *Robert Owen*, der sich früh von religiösem Einfluß befreite, beobachtete wie kein zweiter seit 1791 (Manchester) die Knechtung und Verelendung der Arbeiter, Arbeiterinnen und arbeitenden Kinder durch das sie schrankenlos zermalmende Fabrikssystem und die Möglichkeit, deren Lage innerhalb des kapitalistischen Systems durch ehrlich gemeinte Wohlfahrtseinrichtungen wesentlich zu verbessern. Er schloß hierauf auf die weitreichendsten Verbesserungsmöglichkeiten der Menschheit durch Verbesserung des Milieus, aber als Mittel hierzu erkannte er nicht eine expropriierende Revolution, sondern Beispiel (New Lanark, 1799—1829), Propaganda und freiwillige Verwirklichung mit wohlwollender anfänglicher Unterstützung ökonomisch Stärkerer oder aus eigener Kraft. Er stellte sich *townships*, Stadtgemeinden, von je 500 bis höchstens 3000 Personen vor, mit gleichmäßiger und gemeinsamer Kindererziehung, vollster persönlicher Freiheit, gemeinsamer Selbstverwaltung und Produktion ohne unnötiges Privateigentum. Diese *townships* würden sich föderieren,

¹¹⁰⁾ Hier wird das für die Zukunft des Sozialismus entscheidende *Toleranzproblem* an seinem religiösen Vorbild erörtert, und Mill fügt das wichtige Indifferenzargument hinzu, das die Gesellschaft schließlich der religiösen Streitereien überdrüssig werden ließ. Müssen die Kämpfe zwischen den autoritären und den freiheitlichen Richtungen auch erst Jahrhunderte dauern, um dann wie einst das Theologengezänk beiseite geschoben zu werden, oder hat man den Willen, ist man imstande, aus jenem warnenden Beispiel zu lernen — das ist die Lebensfrage der sozialistischen Zukunft; denn nicht mehr als die *allein-*seligmachende Kirche und der Weltstaat *eines* Tyrannen wird sich je ein *einzig-*alleinseigmachender Sozialismus durchsetzen, sondern nur die der natürlichen Entwicklung entsprechende Vielartigkeit sozialistischer und freiheitlicher Betätigung.

Kreise von 10, 100, 1000 usw. bilden, bis sie sich über die ganze Erde ausdehnen; zu ihnen gehört das für das Maximum ihrer Einwohner ausreichende umliegende Land. Durch Räte der Aelteren (40—60jährig) über auswärtige Beziehungen und durch Delegierte werden die Verbindung mit den übrigen *townships*, die Anlage neuer Stadtgemeinden, Besprechungen mit dem engeren Kreis von *townships* usw. besorgt.¹¹¹⁾

Die Größe dieser sozialen Gruppen entspringt ähnlichen Erwägungen wie Fouriers Bestimmung solcher Grenzen, dem Gefühl, daß ein bestimmtes Größenverhältnis jedem Einzelfall am besten angemessen ist.

„Diese so getrennten [selbständigen] und vereinten [für engere Zwecke zu je 10, für weitere zu je 50 oder 100 usw. föderiert] *townships*, werden von Gärten, Vergnügungsplätzen und hochkultivierten Grundstücken umgebene Paläste¹¹²⁾ an beiden Seiten der Eisenbahnen sein, die jedes Land in den zweckmäßigsten Richtungen durchlaufen werden.“ Würde je eine Uebervölkerung eintreten, werden die Menschen dann bessere Vorkehrungen zu treffen wissen, als jetzt, wo die Erde noch verhältnismäßig wüst daliegt. In den *townships* wird es keine Wahlen geben („Wahlen demoralisieren Wähler und Gewählte und bringen unendliches Unheil über die Gesellschaft“, S. 125), sondern alle im Alter von 30—40 Jahren werden den allgemeinen inneren Rat bilden, und aus diesem werden Komitees gebildet usw., Versuche, jedes Regieren und jede Demagogie zu vermeiden, die S. 124—135 beschrieben sind. Dies ist wohl *Robert Owens* reifstes, überlegtestes System, das voll und ganz dem freiheitlichen Sozialismus angehört. Es steht etwa dem System *Considérants* in der *Destinée sociale* zur Seite. Das Buch von 1849 ist gewidmet „denen, welche die göttlichen Gesetze der Natur, oder Gottes, begreifen und sie den schädlichen [*injurious*] Gesetzen der Menschen vorziehen¹¹³⁾ . . .“

Diese allgemeinen Ziele Robert Owens machen eine Besprechung seiner praktischen Versuche, die von so vielen Zufällen abhingen, unnötig. Die Idee der Freiwilligkeit und der intelligenten, wohlwollenden, uneigennütigen Hilfe durch die derzeit politisch und ökonomisch Mächtigen, deren guten Willen er überschätzte, ist für ihn wie für Fourier, charakteristisch, ebenso der vollständig fehlende Glaube an die be-

¹¹¹⁾ Kurz resümiert nach den 36 Punkten in *The Revolution in the mind and practice of the Human Race* . . . (London, 1849), S. 61—68, einer seine Tätigkeit und Ideen zusammenfassenden Schrift, in der dann S. 72—138 diese 36 Punkte und gewisse Uebergangsvorschläge (S. 69—71, 138—143) näher erklärt sind.

¹¹²⁾ S. 120. Wie Fourier träumt Owen von großen Gebäuden (S. 119), die der an Königspaläste gewöhnten früheren Mentalität entsprechen, während unser ästhetisches Bedürfnis sich dem Einzelhaus zugewendet hat, das durch die Dezentralisation der elektrischen Kraft zugleich alle Vorteile der Gemeinschaftshäuser besitzt.

¹¹³⁾ Das Buch enthält als Vorrede Appelle sowohl an die Königin von England und ihre Berater wie an die „roten Republikaner, Kommunisten und Sozialisten Europas“ (S. XII—XXVIII), deren aller Tätigkeit entweder die Uebel des Despotismus, oder die der Anarchie herbeiführe, während Owen von seinem Plan erwartet „einen höheren Zustand, in welchem Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit von allen richtig verstanden sind und ausgeübt werden . . .“

freiende Wirkung von Revolutionen: hier hat der Verlauf der Französischen Revolution auf Fourier wie auf Owen offenbar für ihr ganzes Leben abschreckend gewirkt, und die Ereignisse von 1848 vermochten nicht, diese Anschauungen Owens zu erschüttern.

Ich habe die Werke der älteren englischen Sozialisten nicht vor mir, um zu untersuchen, ob sie sich irgendwie bewußt von dem autoritären Prinzip entfernen. Die *Effects of Civilisation* des Arztes Charles Hall (London, 1805), die Schriften von Thomas Hodgskin¹¹⁴⁾, T. R. Edmonds¹¹⁵⁾, J. F. Bray¹¹⁶⁾, Charles Bray¹¹⁷⁾ u. a. sind gewiß autoritär.

Ganz vereinzelt steht John Gray, der Assoziation zur Verwendung des Kapitals nach bestimmten Grundsätzen und einem verbesserten Austauschsystem (S. VII) als *The Social System: a treatise on the principle of exchange* (Edinburgh, 1831, XVI, 374 S., 8°) vorlegte. Vorherging eine *Lecture on Human Happiness*, London 1825; Nachdruck in Philadelphia: *Vom menschlichen Glück*, Leipzig, 1907, 106 S. (mit längerer Vorrede von Prof. G. Adler); 1842 folgte *An Efficient Remedy for the Distress of Nations* (Edinburgh, XV, 224 S.) und 1848 *Lectures on the Nature and Use of Money . . .* (XVI, 344 S.). — Dem Londoner Third Co-operative Congress, einem Kongreß, an dem Robert Owen und William Thompson lebhaft teilnahmen, schrieb John Gray (11. April 1832), er sei „mit keiner Gesellschaft in Verbindung, sei eine Art verlorenes Schaf, das zu keiner Herde gehört, aber allen freundlich gesinnt ist“¹¹⁸⁾.

¹¹⁴⁾ Hodgskin, 1787—1869, der Verfasser von *Labour defended against the Claims of Capital*, (London, 1825, 32 S., 12°; deutsch, Leipzig), wurde mehrfach näher untersucht, von Élie Halévy (*Thomas Hodgskin*, Paris, 1903, 220 S.), von Dr. C. Koepp, 1911, von Dr. G. Eckstein *Arch. f. d. Gesch. d. Soz.*, VI, S. 286—308, 1915, von Quack, von Esther Löwenthal (*The Ricardian Socialists*, New York, 1911) usw. — Er wird neuerdings in gewisser Hinsicht als sich anarchistischen Ideen nähernd betrachtet, was ich außerstande war, aus eigener Anschauung zu verifizieren. In der *English Historical Review*, Oktober 1897, teilt J. Holland Rose nach Francis Place (Add. Mss. 27791, S. 218) mit, daß Hodgskins Ideen von den Arbeitern mehr als die von Owen akzeptiert und als radikaler empfunden wurden; sie seien in „kleinen Broschüren zu 2 Pence“ verbreitet worden; erwähnt wird noch „Hodgskins anarchische Behauptung, daß alles gut sein werde, wenn die Gesetze abgeschafft würden.“

¹¹⁵⁾ T. R. Edmonds ist nach seiner *Practical Moral and Political Economy . . .* (London, 1828, VIII, 304 S.) durchaus autoritär. Er nennt seine Ideen „the social system, on account of its being based on gregariousness and equality (S. 281), das soziale System, weil auf Geselligkeit und Gleichheit beruhend; er wendet das Wort *sociality* im Sinn von *gregariousness* oder the *collecting together of men* an, wieder eine Stufe auf dem Weg der Entstehung und Verbreitung des Worts Sozialist (S. 258, 240, 268 usw.).

¹¹⁶⁾ John Francis Bray (*Labours Wrong and Labours Remedy*, 1839; Leiden und Heilmittel der Arbeit) soll kommunistische Gesellschaften von 1000 bis 5000 Personen als Endziel betrachten und große Organisationen der Produzenten jeder Arbeitskategorie als Uebergangszustand; er wird als erster revolutionärer Arbeitersozialist betrachtet und dürfte autoritär gewesen sein.

¹¹⁷⁾ Charles Bray (*The Philosophy of Necessity*, 1841; 2. Aufl. 1863; *Phases of Opinion and Experience during a long life*, Autobiographie, 1884) war ein sehr gemäßigter Sozialist, dessen auch als *The Education of the Feelings*, 2. Aufl. 1849, vorgelegte Ideen ich jetzt nicht auf freiheitliche Elemente hin untersuchen kann.

¹¹⁸⁾ *Proceedings of the Third Co-operative Congress . . .*, London, . . . April 1832 . . . (London, 1832, 129 S., 12°), S. 124—125.

Owen bemerkte auf diesem Kongreß: „Obgleich Mr. Gray von Edinburgh denken mag, daß er für den in seinem *Social System* entwickelten Plan Originalität beanspruchen könne, würde er, wenn er je den „Bericht an die Grafschaft New Lanark“ [von Owen, 1819] gesehen hätte, gefunden haben, daß man ihm zuvorgekommen sei.“ Thompson bemerkt dazu, obgleich das Vorgelesene (Owens Bericht) an und für sich gut und wertvoll sei, nämlich in bezug auf Tauschbanken, stecke doch nach seiner Meinung nichts Praktisches darin (*Proceedings*, S. 43).

Im *Social System* schlägt Gray die Bildung einer *National Chamber of Commerce* (nationale Handelskammer) vor mit Kapital und Landbesitz, dessen Wert den Eigentümern verzinst wird; die Produktion, nach dem Lohnsystem, wird allgemeinen Warenhäusern zugeführt und durch diese zum Verkauf gebracht, wobei, wenn Artikel zu reichlich produziert werden, dies sofort abgestellt wird und die Arbeitskräfte anders verwendet werden. Da man mit Gegenständen des allgemeinsten Gebrauchs beginne, so können die Arbeitskräfte, wenn sie für solche Arbeit nicht hinreichend beschäftigt werden können, mehr dekorative oder Luxusgegenstände verfertigen und werden dadurch immer beschäftigt. Durch einen Aufschlag auf den Warenpreis (Rohmaterial und Lohn) wird das Kapital und Land allmählich erworben. Kurz, wie Gray oft sagt, es sollte so leicht werden, zu verkaufen, wie es leicht ist, zu kaufen.

Hier liegt ein Vorschlag zu freiwilliger Planwirtschaft vor, die unbegrenzte Ausdehnung erfahren konnte und sollte. Ist freiwillige Planmäßigkeit eine autoritäre Idee? Nicht notwendigerweise; Gray spricht ganz vom Standpunkt der Sachlichkeit aus und sagte 1826 den Kolonisten von Orbiston¹¹⁹⁾, die zusammentraten „in der Erwartung, zu entdecken, *was sie tun können*“: „Sie können nichts tun, mindestens können sie nichts gut tun. Man könnte ebensogut erwarten, daß eine Anzahl zufällig zusammengebrachter Holzstücke imstande wäre, sich selbst zu einer schönen Maschine zusammenzufügen . . ., als daß auf solche Weise versammelte Menschen imstande wären, zu einem nützlichen Zweck zusammen zu arbeiten . . .“ Es folgt die nüchternste Kritik jeder nicht planmäßigen Genossenschaft. „Abraham Combe (1785—1827)“ — sagt Gray von dem verstorbenen Gründer von Orbiston — „glaubte, sein Prinzip sei so mächtig, daß er *aus jedem Material* ein schönes Gebäude errichten könne, — ein dauerndes Denkmal der Ueberlegenheit der Kooperation: aber er irrte hierin“ (S. 353). — Gray verwirft jeden kommunistischen Verteilungsmaßstab und sagt in einer Parallele seiner und Owens Ideen: „Um das soziale System allgemein

¹¹⁹⁾ Im *Social System*, S. 338 ff, erzählt Gray seinen Entwicklungsgang, der ihn erst nach der ersten Fixierung seiner Ideen zur Lektüre der Schriften Robert Owens führte. Er sah dann aus der Nähe den Fehlschlag der kooperativen Kolonie in Orbiston, Schottland (über welche Alexander Cullen 1910 in Glasgow das Buch *Adventures in Socialism, New Lanark Establishment and Orbiston Community*, XV, 330 S. herausgab); Grays Kritik war *A Word of Advice to the Orbistonians, on the Principles which ought to regulate their proceedings* (Ratschläge an die Leute von Orbiston . . .), 29. Juni 1826.

einzuführen, braucht man nicht mit einer Verbesserung des menschlichen Charakters zu *beginnen* [Owen]: Geld und ein Komitee intelligenter und praktischer Geschäftsleute können es jederzeit in Gang bringen, und dann würde es von selbst gehen, wie ein Dampfswagen; der Plan des Herrn Owen scheint dagegen einen Grad gegenseitiger Duldung und Rücksichtnahme zu erfordern, der nach meiner bescheidenen Meinung nie die *Ursache* physischer Verbesserung werden kann: er kann die Folge derselben werden“ (S. 372—373).

John Grays Schriften, seine Broschüre von 1825 ausgenommen, sind wohl die nüchternsten Publikationen des damaligen Sozialismus, die um keines Gefühls willen die praktische Sachlichkeit verlassen; ihre Ideen sind eigentlich in den großen Kooperativgesellschaften verwirklicht, nur daß diese nicht im entferntesten den Ausdehnungstrieb besitzen, den Gray seinem System zutraute. Hätten die enthusiastischen Kooperatoren von 1831 Grays praktisches System befolgt, aber mit ihrem Geist durchtränkt, hätte etwas Großes geschaffen werden können. Noch Schöneres wäre geschaffen worden, wenn die Arbeiter auf William Thompson gehört hätten (s. Kap. XII). Jedenfalls lagen im alten englischen Sozialismus reichliche Keime einer freiheitlichen Entwicklung.

XII.

William Thompson.

Einer der intelligentesten, begeistertsten und bewußtesten Vertreter des englischen freiheitlichen Sozialismus war *William Thompson*, ein irischer Grundbesitzer aus der Grafschaft Cork, der von zirka 1785 bis 1833 (28. März) lebte. Er war zuerst unter Jeremy Benthams persönlichem Einfluß, gab sich dann, durch Robert Owens Tätigkeit angeregt, ganz der sozialistischen Sache hin. Er war ein genauer Leser von Godwins *Politischer Gerechtigkeit*, und der erste Teil, bis zu einer gewissen Stelle, seines 1824 veröffentlichten Hauptwerks zeigt ihn als einen sehr unabhängigen Sozialisten, der vor allem das Recht eines jeden auf den vollen Arbeitsertrag herausarbeitet, wobei er auf die Garantien der Freiheit und der Sicherheit des einzelnen das größte Gewicht legt, so daß ein Mutualismus auf freiheitlicher und sozialer Basis sich ergibt. Plötzlich aber wird der Verfasser vor unseren Augen Kommunist, d. h. er hält die besondere Feststellung des einzelnen Arbeitsertrages nicht mehr für nötig und vertritt nun den freien Genuß nach den Bedürfnissen eines jeden. Bei letzteren Ansichten ist Thompson geblieben und suchte nunmehr, ihre praktische Durchführung zu ermöglichen, durch seine größere Schrift über die Gründung kommunistischer Gemeinschaften, durch einen Appell an die Arbeiter in diesem Sinn, durch rastlose Beteiligung an der beginnenden Bewegung, d. h. den Kongressen und Diskussionen der bestehenden Genossenschaften und durch den Versuch wirklich kommunistischer Gründungen. Wenn es auf ihn allein angekommen wäre, wäre damals viele interessante Versuchsarbeit geschehen. Aber er starb unerwartet früh in Clonkeen, Roscarbery (Grafschaft Cork), auf seinem Besitz. Er hinterließ sein Vermögen der Bewegung, was aber durch seine Verwandten erfolgreich angefochten wurde. Er erscheint als eine entwicklungsfähigere, weniger egozentrische Gestalt als Robert Owen, und sein Tod beraubte die Bewegung der einzigen wirklich unabhängigen und bedeutenden Kraft, die ihr einen über Owen hinausreichenden Impuls geben konnte; nach ihm begann die Periode der Mittelmäßigkeiten, die sich Owen fügten oder über Kleinigkeiten mit ihm zerfielen. So stand dem vorwiegend politischen Chartismus dann eine sehr einseitige owenistische Partei fast allein gegenüber und die Politiker gewannen die Oberhand. Thompson hätte vielleicht die noch immer fehlende enge Verbindung von Gewerkschaften und Genossenschaften damals versucht und gefördert, wodurch dem politischen Sozialismus ein Gegengewicht entstanden wäre. Statt dessen wurden die Gewerkschaften von der Politik absorbiert und vom Sozialismus abgelenkt. Der frühe Tod Thompsons war

also wohl ein Verhängnis für die ganze Entwicklungsgeschichte der Arbeiterbewegung. Man ist noch nicht Heldenverehrer, wenn man so die Folgen konstatiert, die oft der Tod eines bedeutenderen Mannes und die Herrschaft von Mittelmäßigkeiten nach ihm verursachten.

Thompsons Werke waren: *An Inquiry into the principles of the distribution of wealth most conducive to human happiness, applied to the newly proposed system of voluntary Equality of Wealth* (London, 1824, XXIV, 600 S., 8°) (Untersuchung über die dem menschlichen Glück förderlichsten Grundsätze der Verteilung des Reichtums, angewandt auf das seit kurzem vorgeschlagene System freiwilliger Gleichheit des Besitzes¹²⁰).

Appeal of one half of the Human Race, Women, against the Pretensions of the other half, Men, to retain them in Political and thence in Civil and Domestic Slavery, in reply to a paragraph of Mr. [James] Mills celebrated „Essay on Government“, London, 1825, XVI, 221 S. (Appell einer Hälfte des Menschengeschlechts, der Frauen, gegen die Prätionen der andern Hälfte, der Männer, sie in politischer und daher in bürgerlicher und häuslicher Sklaverei zu halten . .).

Labour Rewarded: the Claims of Labour and Capital Conciliated, or How to secure to Labour the whole product of its exertions, London, 1827, VIII, 127 S. (Arbeit belohnt: die Ansprüche von Arbeit und Kapital versöhnt, oder: Wie kann der Arbeit das ganze Arbeitsprodukt gesichert werden).

Practical Directions for the Speedy and Economical Establishment of Communities on the Principles of Mutual Co-operation, United Possessions and Equality of Exertions and of the Means of Enjoyments, London, 1830, (Praktische Anweisungen zur schnellen und billigen Gründung von Gemeinschaften auf den Grundsätzen gegenseitiger Zusammenarbeit, vereinten Besitzes und Gleichheit der Arbeit und der Genußmittel).

Auf eine Analyse dieser Schriften, deren erste durch die deutsche Uebersetzung recht zugänglich geworden ist, muß ich verzichten, will aber durch längere Auszüge aus Thompsons *Address to the industrious classes of Britain and Ireland; Particular to our Neighbours, the distressed Spitalfields Weavers* (Adresse an die werktätigen Klassen Englands und Irlands, insbesondere an unsere Nachbarn, die notleidenden Weber von Spitalfields) Thompsons Versuch einer direkten Arbeiterpropaganda, dem ein Aktionsversuch hätte folgen können, vorführen (datiert Cork, 22. September 1826)¹²¹):

¹²⁰ Es erschienen zwei unvollständige Ausgaben, 1850 und 1869, und der Testamentvollstrecker William Pare fügte in keine derselben hundert Manuskriptseiten über die gesellschaftlichen Einrichtungen ein, die in der ersten Ausgabe auch fehlen und als verloren zu betrachten sind (vgl. *Dict. of Nat. Biogr.*). — Eine deutsche Uebersetzung in zwei Bänden CXCI, 460; VII, 560 S.) erschien in Berlin; sie enthält als Einleitung die erwähnte Uebersicht Prof. Foxwells über die ältere englische sozialistische Literatur.

¹²¹ Spitalfields ist ein Teil des Londoner Eastend. Der Appell ist eines der ersten Dokumente dieser Art; er ist Wm. T. unterzeichnet und liegt vor in *The Co-operative Magazine and Monthly Herald*, London, vol. I, Nr. 11, November 1826, S. 333—337.

„... . Ihr bringt allen jedes Jahr im Land verzehrten Reichtum hervor und ebenso dauernderen Besitz und doch seid ihr, die Produzenten, in beständiger Gefahr, aus Mangel zugrunde zu gehen. Ist das nicht wahr? Blickt um euch. Wie lange soll das so bleiben? *Soll* das so bleiben? Wie lange werdet ihr *erlauben*, daß das so bleibt? In eurer Macht liegt es, ohne Gewalt diesen Zustand ein für allemal umzustürzen.“

„Aber dieser Zustand muß für immer bleiben, solange ihr alle jeder im Gegensatz zu allen andern für unbekannte Verbraucher an allen Weltenden arbeitet, und solange jedes Gewerbe und jeder Arbeiter allorts konkurrierende Nebenbuhler und Feinde jedes anderen Gewerbes und Arbeiters sind. Solange dieses System getrennter und sich entgegenstehender Interessen besteht, werdet ihr vergeblich das euch erdrückende Unheil bekämpfen. Selbst eure friedlichen freiwilligen Kombinationen oder Vereinigungen, die das Gesetz erlaubt, werden euch nicht aus Armut und Not, aus Unwissenheit und Laster, aus stets wachsendem Elend herausreißen.“

„Ihr kämpft vergeblich gegen Kapitalisten und Grundbesitzer, die neben dem überwältigenden Einfluß ihres privaten Reichtums, notwendigerweise auch die Gesetze verfertigen, die eure Arbeit regulieren und besteuern und all eure Handlungen, selbst eure Worte und Meinungen, in ihrem angenommenen Interesse kontrollieren. Ihr kämpft vergeblich gegen die Konkurrenz der Macht der Wissenschaft, die Jahr für Jahr eure erworbene Handfertigkeit überflüssig und große Mengen eurer Arbeit verwendungslos macht und so den elenden Lohn eurer Mühen noch herunterdrückt . . . Arme Arbeiter oder billige Waren werden, mit oder ohne eure und eurer Herren Zustimmung, weiterhin eure stets sinkenden Löhne auf ihr Niveau herabdrücken . . .“

„Wie lange werdet ihr also noch die Betrogenen von Politikern und Spekulanten sein, die ihrerseits aufrichtig Betrogene ihres eigenen Mangels an Kenntnissen und erworbener Gewohnheiten sind? . . .“

„... . Wollt ihr aus dem elenden Streit mit allen jetzt eure Arbeit ausbeutenden Klassen herauskommen, ohne Diskussion und ohne Zank mit ihnen? Wollt ihr eure eigenen Herren und Arbeitgeber sein? Wollt ihr sichere Beschäftigung und reichliche Entlohnung euer ganzes Leben hindurch haben? Wollt ihr, daß ebenso beständige Nachfrage nach der Arbeit eurer Frauen besteht, die ebenso produktiv und gut entlohnt sein würden, wie ihr selbst? Wollt ihr, daß die Arbeit eurer Kinder vom Alter von 5 [sic] bis 15 Jahren dieselben glücklicher und besser ernährt und erzieht, als die Kinder der Reichsten jetzt ernährt und erzogen sind? Wollt ihr die Begrenzung eurer Arbeitsstunden auf die mit Gesundheit und täglichem sozialen und geistigen Genuß vereinbare Zeit? Wollt ihr von allen Beschäftigungen befreit werden, die eure Gesundheit verbrauchen und euer Leben verkürzen und Abwechslung zwischen Arbeit in geschlossenen Räumen und in freier Luft genießen? Wollt ihr im Fall von Unfällen, Krankheit und Alter versorgt werden? Wollt ihr, daß eure Kinder während eures Lebens und nach eurem Tod dieselben Vorteile genießen? Daß eure Waisen so gut versorgt werden, wie wenn ihr lebtet? Wollt ihr selbst in wenigen Jahren

das Land besitzen, dem eure Arbeit Nahrung und Rohstoffe entnimmt, die Häuser, in denen ihr wohnt, Maschinen und Material zu eurer Arbeit? Wollt ihr hierdurch selbst euer volles Arbeitsprodukt genießen und dadurch eurer Arbeit alle Mittel für Bequemlichkeit und Genuß entnehmen, die vernünftigen Wesen wert scheinen, dafür zu arbeiten?“

„Wenn ihr dies haben wollt, braucht ihr nichts zu tun, als einfach *die Richtung eurer Arbeit zu ändern*. Statt für unbekannte Personen zu arbeiten, *arbeitet einer für den andern*. Statt daß ihr alle Seiden- oder Baumwollstoffe oder Schuhe produziert, mögen einige von euch Lebensmittel produzieren, andere eure Häuser, Werkstätten, Maschinen und Möbel herstellen und ausbessern, andere eure Kleidung aus verschiedenen Stoffen, Schuhe, Strümpfe, Hüte machen, während andere weiterhin Seidenstoffe oder anderes, das allgemein verlangt wird, produzieren, um so im Tausch die bei unserm Klima und Boden zu Hause nicht herstellbaren Gegenstände oder Geld für notwendige Verpflichtungen zu erlangen, oder verwendet hierzu den Ueberschuß eurer gewöhnlichen Produktion. Oder es mag eine entsprechende Zahl Seidenweber sich einer viel größeren Zahl von landwirtschaftlichen Arbeitern und Handwerkern anschließen, so daß alle *die Bedürfnisse aller andern herstellen* und so unter sich Produzenten und Konsumenten, Arbeitsgeber und Arbeitnehmer sind.“

„Dazu braucht ihr Land mit immerwährender oder sehr langer Pacht oder Kaufrecht innerhalb gewisser Zeit durch einen Zuschlag zur Pachtsumme, Land, das ausreicht, eure Nahrung und die meisten Rohstoffe zur Herstellung eurer Kleidung zu liefern. Auf demselben errichten einige von euch Gebäude, zuerst für die notwendigsten Betriebe, dann für Wohnstätten, die nach eurem Sinn und Geschmack schön hergestellt werden; die übrigen produzieren Nahrungsmittel, Werkzeuge und schaffen füreinander erst allen Lebensbedarf, dann zuletzt alle erwünschten Lebensverfeinerungen. Ihr müßt jedem Mitglied ehrlich und gleichmäßig alle Mittel, glücklich zu sein, über die ihr verfügt, zuteil werden lassen, besonders die Produkte des sich aus eurer vereinten Arbeit ergebenden Wohlstands, so daß die Fähigkeiten aller gleichmäßig gepflegt und in die zum Glück aller am meisten beitragende Art geleitet werden.“

Als Mittel der Durchführung dieses Plans schlägt Thompson vor, daß jeder beitretende Arbeiter allmählich 5 Pfund für jede erwachsene Person und die Hälfte der Summe für jedes Kind unter zehn Jahren bei der *London Co-operative Society* einzahlt, während das übrige Geld, einige tausend Pfund, von bemittelten Personen beigetragen wird, die sich einem Plan für „gleiche und universelle Gerechtigkeit und Glück“ anzuschließen wünschen, durch Gründung einer Gemeinschaft „für gegenseitige Lieferung der Lebensbedürfnisse und gegenseitige permanente Versicherung und Unabhängigkeit . . .“. Einige hundert Acker Land sollten noch diesen Winter gepachtet werden, um im Frühjahr 1827 zu beginnen, mit 200 bis 2000 Personen.

„ . . Nehmt die Besorgung eurer Angelegenheiten in eure eigenen Hände . . . Seid entschlossen, macht einen Anfang. Personen, die auf

jedem Gebiet geschickt sind, werden euch helfen. Euer Glück und das eurer Nachkommen wird gesichert sein, und das selbstsüchtige Prinzip der Konkurrenz wird bald überall zurücktreten vor dem wohlwollenden Prinzip gegenseitiger universeller Zusammenarbeit. Ihr werdet das Glück haben, bei dieser großen Aufgabe in England die ersten zu sein, die den Weg weisen.“

Dieser Aufruf blieb erfolglos¹²²⁾; die Arbeiter haben nie in größerer Zahl das Vertrauen, einer ungewissen neuen Sache wegen ihre wenn auch noch so prekäre gegenwärtige Lage aufzugeben, und die produktiven Gemeinschaften waren immer auf vereinzelte Enthusiasten oder irgendwie entwurzelte Leute angewiesen, die sachlich und fachlich möglichst inkompetent waren; mindestens konnten die wenigen Tüchtigen die zu große Belastung mit unfähigen Elementen nicht aufwiegen. Fouriers, Owens, Thompsons und Grays Ratschläge für die richtigen Bedingungen der Zusammenarbeit oder auch der Glaube anderer an den natürlichen, zwanglosen Zusammenschluß harmonischer Gruppen, — alles versagte bis jetzt stets der Wirklichkeit gegenüber, dem unzulänglichen Menschenmaterial, speziell auch der ganz verschiedenartigen Verteilung fachlicher Tüchtigkeit, vorgeschrittener Ideen und eines wirklich wertvollen Charakters.

Der experimentale Sozialismus, der seinem Wesen nach einen Hauptbestandteil des freien Sozialismus bildet und den vor hundert Jahren Fourier, Owen, Thompson und andere mit aller Kraft zu begründen versuchten, hat noch heute keinen festen Grund unter den Füßen, weil die Bedingungen für ein richtiges Experiment nie geschaffen werden. In der Regel liegen vorgefaßte Meinungen vor, die dann das Experiment mehr oder weniger widerlegt, ohne das hierdurch etwas Wesentliches bewiesen würde. Die Proportionen sind meist vom Zufall abhängig, die Mittel fehlen heute, wo Gewerkschaften, Genossenschaften, Arbeiterbanken ungeheure Summen kontrollieren, geradeso wie einst, als alle Bewegungen blutarm waren. Hier zeigt sich die jede Initiative lähmende Wirkung des autoritären Sozialismus, der als Staatssozialismus den Untertanen, auch wenn sie Bürger genannt werden, das Denken und das

¹²²⁾ Im *Co-operative Magazine* (1826—1830) findet man mancherlei Beiträge Thompsons, meist *W. T.* unterzeichnet, so auch den Prospectus of the *Cork Co-operative Community* (Cork, August 1826; Oktober 1826, S. 314—320; vgl. S. 297—298; Januar 1827, S. 24). — Am 20. Januar 1830 bot er Teile, 600 *acres* oder das ganze, beinahe 1400 *acres*, seines in der Nähe der Ross-Carbery Bay und des Hafens Gladore gelegenen Grundbesitzes den *Trading-Fund Associations of Britain and Ireland*, deren letztes Ziel die Bildung kooperativer Gemeinschaften ist, und deren einzelnen Mitgliedern, zur dauernden Pacht mit Kaufrecht an (*Co-op. Mag.*, 1. März 1830, S. 47—48). Thompson hinterließ (1830) seinen Besitz der Bewegung im Sinn seiner Ideen; er starb am 28. März 1833, aber nach William Pares Vorwort zum abgekürzten Neudruck der *Inquiry*, August 1850, befand sich die Frage seines Nachlasses durch das Eingreifen von Verwandten damals, 1850, noch „in der Jurisdiktion des ungemein langsamen und kostspieligen Gerichtshofs, des *Irish Chancery Court* [Kanzleihofs]“: man wurde gerade in jenen Jahren durch Dickens *Bleakhouse* über den hoffnungslosen Charakter der diesen Kanzleihöfen verfallenen Angelegenheiten allgemein aufgeklärt, ebenso durch William Carpenters *Chancery Abominations* (London, 1851; Kanzleigericht-Greuel). So wurde auch Thompsons letzter Wille zuschanden gemacht.

Verantwortungsgefühl erspart, und dadurch jede freiheitliche Entwicklung hemmt. Die tatkräftige Fortschrittsform des freien Experiments ist durch die reaktionäre Schlaraffenlandmentalität aufgehalten, die vom Stimmzettel oder den Diktatoren die gebratenen Tauben erwartet, und eine die erste Waffe der Wissenschaft, das Experiment, verwerfende und die Hypothese zum Dogma erhebende soziale Doktrin, die marxistische, hat man, wie zum Hohn, „wissenschaftlichen Sozialismus“ genannt. Hier ist einer der Punkte, an denen sich die Wege trennten: der so hoffnungsvoll in freiheitlicher Richtung vorschreitende Sozialismus der Fourier, Owen, Thompson und ihrer Genossen erwies sich noch als zu schwach den bequemen autoritär-sozialistischen Strömungen gegenüber, die an den einzelnen keine größeren Anforderungen stellen, das Denken einigen Führern überlassen, das Handeln auf Parteizugehörigkeit und einige Demonstrationen beschränken und so an der vererbten konservativen Mentalität der Massen möglichst wenig rütteln.

Von Zeit zu Zeit wurde versucht, Gewerkschaften und Kooperation in engeren Zusammenhang zu bringen oder der produktiven Kooperationsbewegung wirklich großen Umfang zu geben, so von Robert Owen, in Paris während der zweiten Republik, 1848—1851, und in den sechziger Jahren, in der Zeit der von Elie Reclus und seinen Genossen geistig inspirierten genossenschaftlichen Bewegung. Je mächtiger aber die beiderseitigen Organisationen wurden, desto mehr vermieden sie, ihre virtuos ausgebildete Routine zu verlassen; die Kooperativen sind jetzt so sachlich geleitet, wie John Gray dies einst verlangte, aber John Grays, Owens und Thompsons Geist ist tot in ihnen, und die Gewerkschaften bis zum Syndikalismus hin sind entweder nur noch politisch, staatssozialistisch, orientiert oder sie erwarten erst von einem Zusammenbruch des kapitalistischen Systems die direkte Uebernahme der gesamten Produktion durch sie selbst, in deren Rahmen sich dann die künftige Organisation der Produktion einordnen würde.

Für die Gegenwart forderte man oft ein enges Zusammengehen der *Trade Unions* und der englischen Kooperativen zu größeren produktiven Unternehmungen, durch die z. B. der Druck der Arbeitslosen auf die Gewerkschaften hätte wesentlich vermindert werden können. Alfred Marsh, der durch viele Jahre *Freedom* redigierte — er starb im Herbst 1914 —, war durch seine verwandtschaftliche Beziehung zu Holyoake, wie durch seinen engen Verkehr mit Kropotkin, stets voll Interesse für die Idee, die ungeheuren Kräfte beider Organisationen, *Trade Unions* und *Coops* zu gemeinsamer produktiver, außerkapitalistischer Tätigkeit zu vereinigen¹²³). Der *Gildensozialismus*, der von G. D. H. Cole in mehreren Schriften und in *The Guild Socialist* (London) usw. vertreten wird, versucht die Gewerkschaften selbst produzierend zu machen, stößt aber auf große Schwierigkeiten oder steht noch in den Anfängen.

¹²³) Ich erinnere auch daran, wie sehr Gustav Landauer, Bernhard Kampffmayer u. a. in den neunziger Jahren von den ihnen neu gewordenen Kräften der englischen Kooperativen fasziniert waren; vgl. *Ein Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse* (Berlin, Mai 1895, 30 S.) (anonym; von Gustav Landauer; erschien damals auch holländisch, Amsterdam, 189—, 43 S.).

Im allgemeinen ist es traurig, zu sehen, wie sehr in diesen hundert Jahren der Experimentalsozialismus vernachlässigt wurde, so daß wir allem sonstigen Fortschritt gegenüber auf diesem wichtigsten Gebiet noch in den ersten Anfängen stecken, wodurch viele Mißgriffe und Versäumnisse seit 1917 sich zum Teil erklären. Von großem Interesse ist es, zu beobachten, wie ähnliche Ideen allmählich bei Gustav Landauer Ausdruck finden, in seinem letzten *Sozialist* (seit 15. Januar 1909), seinem *Aufruf zum Sozialismus* (Berlin, 1911, 164 S.; 2. Aufl., 1919, XX, 156 S.) usw.; es ist auch bekanntgeworden, daß er selbst in seinem letzten Winter (1918—1919) in München versuchte, ein Terrain und die entsprechenden Mittel zu einem praktischen Versuch für den *Sozialistischen Bund* von den neuen, meist sozialistischen, Machthabern zu erhalten, aber an deren geringem guten Willen scheiterte.

So ist nicht zu verwundern, daß fast hundert Jahre früher *William Thompsons* Aufruf ungehört verklang. Auch Robert Owen entmutigte Thompson, der 1831 im kleinen mit 6000 Pfund eine Versuchsgemeinschaft beginnen wollte¹²⁴⁾. Thompson wieder, auf dem Londoner Kooperativen Kongreß (April 1832), ist durchaus unbefriedigt von Robert Owens „Adresse an die Regierungen von Europa und Amerika“, zu deren Verteidigung Owen bemerkt hatte: „Insoweit als das kooperative System betroffen ist, hat es keine Bedeutung, ob die Regierung despotisch ist oder nicht“ und ähnliches¹²⁵⁾. Damals sagte Owen, was er konnte, um von der Gründung von Gemeinschaften abzuraten und wünschte, daß man der Regierung erkläre, sie vernachlässige, was sie tun könne, und daß das Volk daher entschlossen sei, selbst zu handeln; er wünscht einige einfache, direkte Maßnahmen, während Thompson trotzdem für die beständige Gründung kleiner Kooperativen eintritt. Owen wirft ein, es sei leichter, das Ganze zu erreichen, als einen Teil¹²⁶⁾. In der Adresse an die Regierungen wird gleiche Erziehung und anderes als praktische Maßnahme verlangt, und ihnen anheimgestellt, hierin zu führen, man werde ihnen folgen; wenn aber dies nicht geschieht, „wir werden auch nicht mit Gewalt entgentreten, weil wir wissen, daß ihr ohne die Hilfe der produzierenden Klassen machtlos seid, aber wir werden euch nicht mit Gewalt entgentreten, weil wir wissen, daß ihr eigene Hand zu nehmen“, für uns selbst zu produzieren und zu genießen, was unsere Arbeit und unsere Kenntnisse für uns herstellen.“

„Da aber der Friede und das Glück der Welt leichter und schneller durch die bestehenden Regierungen (wenn sie dies einsehen und wünschen) bewirkt und gesichert werden . . .“, usw.

Die von Thompson 1831 geplante *Incipient Co-operative Community* (Anfangsgemeinschaft) sollte durch Beiträge von je 30 Pfund von 200 Kooperativen gegründet werden; auf 250 Zirkulare (Oktober 1831) liefen nur zwei Antworten mit 6 Pfund ein. Thompson führt dieses Fiasko in seiner Kongreßrede, 1832, ausführlich auf Owens Einmischung

¹²⁴⁾ Holyoakes *History*, I, S. 280—282, der von der „Großzügigkeit, von Mr. Owens Ansichten und der unglücklichen Art, auf die er kleine Versuche entmutigte“ schreibt.

¹²⁵⁾ *Proceedings* . . ., S. 53 ff.

¹²⁶⁾ Ebenda, S. 60—61, 73—77.

zurück, der von nichts wissen wollte, das nicht mit 240 000 Pfund begonnen würde. Owen sabotierte also Thompsons Plan; Thompson selbst ist bereit, wieder zu beginnen. Owen erwidert ausführlich (*Proceedings*, S. 88—90), große Gemeinschaften könnten leichter und schneller gegründet werden als kleine. Er erklärt den Mißerfolg der Orbiston Community, ebenso den von New Harmony, wo überhaupt nichts nach Art einer Gemeinschaft bestanden habe (s. u., Kap. XIII). Owen fühlt sich von den Anschauungen aller Delegierten getrennt. Er pendelte an diesem Tage auf die äußerste Rechte seiner Ansichten, indem er sagte, „er sei hinreichend überzeugt (*satisfied*), daß unsere Regierung, sowie alle europäischen Regierungen, von der Wahrheit und dem Wert seiner Grundsätze voll überzeugt seien und äußerst begierig, dieselben anzuwenden. Sie könnten dies gegenwärtig nicht tun, weil das Volk auf den Wechsel nicht vorbereitet sei. Die Regierungen warteten nur darauf, bis die öffentliche Meinung sich gebildet habe und gereift sei, um die glücklichen Veränderungen vorzunehmen, welche die Kooperation zu bewirken imstande sei . . .“ Betreffs der von Thompson vorgeschlagenen 6000 Pfund sagte Owen, dieser verstehe wenig von der Sache. 6000, 20 000, selbst 60 000 Pfund wäre zu wenig, aber wenn alle einmütig und entschlossen wären, könnten sie Geld fast zu jeder Höhe von Kapitalisten zu 4 Prozent erhalten, gegen vollständige Verpfändung von Besitz und Arbeit. — Thompson bezweifelt letzteres; er ist noch immer bereit, mit 2000 Personen zu beginnen und drängt darauf, zu beginnen, wenn man die Lage der Armen verbessern wolle. Man müsse wenigstens erreichen können, was die holländischen Armenkolonien erreichten. Er verweist auch auf Vandeleurs Versuch mit armen irischen Landarbeitern¹²⁷). — Owen spricht nun ganz autoritär (Thompson hatte auf die Macht der öffentlichen Meinung in einer Gemeinschaft verwiesen): für den Erfolg sei vollständige Einheit notwendig; Komitees und Majoritäten genügten nicht, da würde zu viel Konfusion sein. Er habe durch eine dreißigjährige Erfahrung gefunden, daß die Leute in einer Gemeinschaft nicht für sich handeln können. „Es muß ein leitender Kopf da sein. . . .“

Lovett (der spätere Chartist) erwidert Owen, ihm gefalle die absolute Herrschaft eines Mannes über viele nützliche und praktische Leute nicht. Es riecht nach Despotismus. Owen bemerkt, niemand sei mehr gegen Despotismus als er, aber eine Kombination, wie die beabsichtigte, könne nur bewirkt werden unter der Leitung eines einzigen Kopfes. Thompson fragt da Owen, ob er dafür sorgte, der Welt seine wertvollen Kenntnisse nach seinem Tode zu hinterlassen, worauf Owen ausführlich antwortet.

Der Kongreß beschloß, Thompson, Pare und Wigg mit der Abfassung des Prospekts einer Gemeinschaft zu betrauen. Thompson beantragt,

¹²⁷) Hierüber s. E. T. Craig, *The Irish Land and Labour Question illustrated in the History of Ralahine and Co-operative Farming* (London, XII, 205 S.; das 22. Tausend ist 1882 datiert, das 23. 1893). Der alte Craig war noch Mitglied der Socialist League, Hammersmith Branch, die sich in William Morris' Haus versammelte, so daß die Sozialisten der achtziger Jahre noch manches von der Tradition jener alten Zeit erfuhren.

daß, sobald 100 Personen beitreten, wenigstens 400 acres Land gepachtet werden usw., man faßt fernere Beschlüsse, und Thompson, Pare und Wigg legen die *Articles of agreement for the formation of a Community on the principles of mutual Co-operation* vor, den Entwurf, der nach einer nicht näher berichteten Diskussion angenommen wird, jedenfalls Thompsons letzte Arbeit dieser Art; vollständig gedruckt, *Proceedings*, S. 108—117. Es heißt darin in Artikel II (Regierung):

„Da der Zweck der Assoziation in der unparteiischen Förderung des größten Glückes aller einzelnen Mitglieder besteht, wird sie wesentlich selbstregiert (*self-governed*) sein; alle inneren Anordnungen und ihr Vorgehen werden beschlossen und geleitet werden von den erwachsenen Mitgliedern selbst oder durch Komitees und bestellte Personen, die von Zeit zu Zeit Bericht erstatten und erneuert werden. . . . Wir verpflichten uns, in allen Fällen uns dem Beschluß der Majorität zu fügen, aber die Majorität verpflichtet sich, die Mitwirkung der Minorität nur für solche Maßnahmen zu verlangen, bei denen ihre Interessen mit der Befriedigung der Wünsche der Minorität unvereinbar sind. Die Majorität muß immer aus mehr als der Hälfte der erwachsenen Männer und Frauen der ganzen Assoziation oder ihrer Komitees bestehen . . .“

So drangen Thompsons Ideen durch, während man aber auch eine Deputation zu reichen Leuten an der Börse schickte, von denen Owen so vielverheißend gesprochen hatte; ein Mr. Morgan sollte um 250 000 Pfd. ersucht werden. Owen berichtet nun, daß seine Mission zu den reichen Leuten an der Börse sehr unbefriedigend endete. Man besuchte Rothschild, „der den Kooperatoren den Rat gab, sich ein *Charter* [eine sie als Gesellschaft anerkennende Urkunde] von der Regierung geben zu lassen, und das war alles, was sie von ihm bekommen konnten. Wenn nun die Regierung das *Charter* verweigert, was würden Sie dann tun? *Selbst handeln*, ganz gewiß! (Beifall.) . . .“

Diese Diskussionen des Kongresses vom April 1832 zeigen, daß ein Zusammenarbeiten mit Robert Owen nicht leicht möglich war, und Thompsons unerwarteter Tod im März 1833 beraubte die freiheitlichere Richtung ihrer Hauptkraft.¹²⁸⁾ Damals fand auch das unglückliche Experiment des Tauschdepots für Waren in Grays Inn Road, London, statt, und auch die Zeitschrift *The Crisis* (14. April 1832—13. August 1834), zuerst von Owen und seinem Sohn Robert Dale Owen geleitet, entglitt Owens Einfluß nach der Abreise seines Sohnes nach Amerika (Ende April 1833). Erst die *New Moral World*, seit dem 1. November 1834, war wieder ein vollständig owenistisches Organ.¹²⁹⁾

¹²⁸⁾ Ueber Thompsons Testament s. *The Crisis*, III, S. 15—16, 229 (W. Pare).

¹²⁹⁾ In der *Crisis* ist stets von *the Social System* oder *the Rational System* die Rede; nur in einem Brief (*Crisis*, 21. Dezember 1833) wird von *the Socialists* of Manchester gesprochen, so daß man den Eindruck gewinnt, das Wort sei colloquial für die Anhänger des so oft genannten *Social System* geprägt worden. In *The New Moral World* wird das Wort *Socialist* zuerst nur selten gebraucht: 3. April und 27. Juni 1835 (I, S. 180, 273), 30. Januar 1836; zum ersten Male in einem Leitartikel am 20. Februar 1836 (II, S. 133), vom März 1836 ab und besonders vom Herbst 1836 ab (Band III) wird der Ausdruck sehr häufig. *The organ of Socialism* finde ich zuerst am 31. Dezember 1836. Das Wort *social* definiert Samuel Austin, I, S. 250. — Das Wort hat sich in England damals also

Gelegentlich findet man in *The New Moral World* einen freiheitlichen Ausblick, so, wenn der französische Owenist Jules Gay (II, S. 38; 28. November 1835) sagt: „Wir glauben, daß an einem späteren Zeitpunkt die ganze Menschheit nur eine große Familie bilden und die Erde dann als ungeheures Grundstück oder Eigentumsmasse, dieser Familie gehörend, betrachtet werden wird, gerade so jedem einzelnen wie der ganzen Gemeinschaft gehörend“ — und ein Leitartikel der folgenden Nummer (5. Dezember) bemerkt, daß es in diesem späteren Zustand „keine Gesetze geben wird als die Naturgesetze; man wird keine andern brauchen . . .“ (II, S. 42), wobei die Vorstellung, daß man in einem weniger rationell entwickelten Zustand allerdings Gesetze brauche, zeigt, daß der Verfasser durchaus nicht wirklich anarchistisch denkt. Robert Owen selbst reist noch 1837 herum, seine Ideen in Berchtesgaden dem König von Bayern, in Wien dem Fürsten Metternich vorzulegen und berichtet von sehr befriedigenden Unterredungen, daß er über seine sanguinischsten Hoffnungen hinaus Erfolg gehabt habe usw. *N. M. W.*, IV., S. 14, 21—23; er sah damals auch Humboldt, der sein Buch las.)

So schwindet Godwins freier Geist, der noch in *William Thompson* zu leben schien, und die freiheitlichen Züge in *Robert Owens* Ideen werden durch seine in Autorität umschlagende geistige Ueberlegenheit über viele einfache Leute und seine propagandistische Ungeduld und übergroße Zuversicht, die ihn in Kreise trieb, die wirklich dem Fortschritt verschlossen sein mußten, praktisch zurückgedrängt. Die Kooperation erntet bald ihre zahmen Erfolge im Sinn der *Equitable Pioneers* von Rochdale, seit 1844, des Urbilds der Konsumvereine; die Arbeiter jagen den politischen Illusionen des Chartismus nach; der Owenismus verknöchert unter Leitung des immer einseitigeren Owen und einer Reihe von Mittelmäßigkeiten, von denen sich einer oder einige wenige später zu individualistischen Anarchisten entwickeln, kaum aus sich heraus, sondern unter dem nie ganz fehlenden amerikanischen Einfluß (s. u. Kap. XIII.). Ich weiß nicht, ob einzelne kleine Gruppen freiheitliche Elemente enthielten, gewiß nicht die sich an John Goodwyn Barmby anschließende kleine kommunistische Bewegung vom Anfang der vierziger Jahre¹³⁰⁾ vorigen Jahrhunderts, schwerlich auch der englische Fourierismus; selbst Proudhon wurde nur wenig beachtet (s. u.).

Erst fünfzig Jahre nach Thompsons Tode erscheint in William Morris ein neuer freiheitlicher englischer Sozialist von großer Bedeutung.

volksmäßig, im Verlauf der regen Propaganda, und nicht literarisch gebildet. — Am 11. Juni 1836 lese ich zum ersten Male: *An Owenite*. — Vgl. noch 18. März 1837: Unser Name, III, S. 279: *Owenism, or Socialism* (John Finch).

¹³⁰⁾ Vgl. *The Educational Circular and Communist Apostle*, November 1841; *The Promethean and Communitarian Apostle*, Januar—Juni 1842, 4 Nummern; Thomas Frost, *Forty Years Recollections*, London, 1880, VIII, 347 S. usw.

XIII.

Josiah Warren und der amerikanische individualistische Anarchismus bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts.

In den Jahrhunderten autoritärer Verdunkelung, die wir durchleben, gab es einen Ausweg, durch welchen den Konflikten unabhängiger Charaktere und großer Gruppen, ja ganzer Volksteile, mit ihrem Staat, ihrer Stadt oder ihrem Feudalherrn oft die äußerste Schärfe genommen wurde, nämlich Flucht in ein sicheres Asyl, Auswanderung in ein fremdes, manchmal fernes Land. Gewiß erhielt sich so ein Teil der freier denkenden Elemente, während die offenen Rebellen vernichtet wurden und die schweigend im Lande bleibenden vielfach verkümmerten. Das Asyl war stets hart und nur nominell; das Gastrecht spielt eine geringe Rolle darin gegenüber dem Interesse der Staaten, Feinde ihrer rivalisierenden Staaten zu deren Schaden zu unterstützen oder an den meist als ernst und fleißig bekannten Vertriebenen nützlichen Bevölkerungszuwachs zu finden. Die Pflichten des Asyls, Mäßigung oder volles Schweigen überwogen stets die eigentlich nirgends existierenden Rechte; höchstens war ruhiges Sichausleben, geistige Weiterarbeit und Sicherheit vor der ärgsten Brutalität ein Vorteil dieser Lage, aber auch das schon war willkommen, und heutzutage wird ja auch die geringe einstige Freizügigkeit allmählich den Menschen genommen. Ohne diesen Ausweg wäre in früherer Zeit all und jede freiere Entwicklung im Blut erstickt oder am Scheiterhaufen verbrannt worden.

Glänzende Beispiele sind etwa die Zuflucht verfolgter Sekten in den Niederlanden, deutscher Flüchtlinge der Bauernempörungen und später englischer Republikaner (Ludlow u. a.) in der Schweiz, der Unitarier und Socinianer in Siebenbürgen und Polen, der portugiesischen und spanischen Juden in Holland und der Türkei, der deutschen Juden in Polen, der Hugenotten, Salzburger, Tiroler Protestanten in Preußen, usw. Im Innern Deutschlands gab es Asyle und freiere Druckstätten von einer Reichsstadt oder einem Kleinstaat zum andern; Venedig, Amsterdam, Danzig, Genf waren internationale Zentren, obwohl Calvin durch die Hinrichtung Miguel Servetus' die Tradition des Asyls mit Füßen trat. England und Frankreich beherbergten ihre wechselseitigen Feinde, — Jesuiten, Jakobiten, Irländer hier, alle Feinde der jeweiligen französischen Staatsform dort. Holland wurde eine allgemeine Freistätte und der sicherste Druckplatz. Fast alle slavischen geistigen Bestrebungen gingen von irgend einem Zufluchtsland aus.

In diesen Rahmen fügte sich Nordamerika einst sehr gut ein, während das spanisch-portugiesische Amerika lange hermetisch verschlossen blieb.

Den unabhängigen Sekten folgten dort bald entschiedene Demokraten und alle, die mit einer unerträglichen Lage in ihrer europäischen Heimat radikal brechen wollten. Dazu kam die Glorie des Unabhängigkeitskampfes und der politisch-ökonomische Wunsch der neuen Machthaber, diese Unabhängigkeit durch schnell zunehmende Bevölkerung und Besiedlung des ungeheuren Landes möglichst zu sichern. Diese Besiedlung des Innern stand im Zeichen grausamster Zurückdrängung der indianischen Ureinwohner, deren Lebensweise, die sehr großen territorialen Besitz, ungeheure Wälder und Steppen erforderte, eben von der weißen Rasse nicht anerkannt wurde.¹³¹⁾ Von Fall zu Fall, nach neuem Vordringen der Weißen außerhalb der Vertragsgrenzen, indianischer Empörung, Vernichtungsexpeditionen, neuen erweiterten Grenzen und abermaligem Vordringen einzelner usw. wurde das Indianergebiet auf ein Minimum reduziert. Später wurde von Frankreich durch den Kauf von Louisiana, von Spanisch sprechender Bevölkerung auf verschiedene Weise ungeheurer territorialer Zuwachs gewonnen. Die Sklaverei der Neger wurde erst durch den vierjährigen Bürgerkrieg (1861—1865) beseitigt.

Diese Verhältnisse, die von dem durch und durch anglisierten östlichen Küstengebiet, in welchem die Sklaverei der Neger eine eigentümliche Mischung uralten Feudalwesens mit demokratischen Einrichtungen und stets modernstem Industrie- und Handelsbetrieb hervorbrachten, bis in die neu urbar gemachten und am Rand der Wildnis liegenden westlichen Landesteile die verschiedensten Produktionsformen zeigten, waren geeignet, der privaten Initiative den freiesten Spielraum zu gewähren. Das Resultat war, daß durch lange Zeit fast alle freiheitliche Energie, die sich von diesem jungen Land der äußersten demokratischen Freiheit so angezogen fühlte, von der privaten Erwerbstätigkeit absorbiert wurde, der Erringung von Selbständigkeit (*homestead*) und Vermögen, was fast allen, die über das Gebiet der Lohnsklaverei in den östlichen Küstentaaten hinausdringen konnten, durch schwere Arbeit, die ihre geistigen Interessen meist verstummen ließ, noch möglich war. Hierbei konnte sich ihre politische Energie in der lokalen Verwaltung betätigen, die von ihnen selbst gegründet wurde und der die territoriale und Bundesgewalt zwar nie wirkliche Freiheit, aber in älteren Zeiten stets den weitesten Spielraum ließ. Ralph Waldo Emerson schrieb einmal, „. . . Massachusetts hatte in seiner heroischen Zeit keine Regierung, war

¹³¹⁾ Der freiheitlichste Demokrat jener Zeit, Thomas Jefferson (1743—1826, von 1801—1809 Präsident der Vereinigten Staaten), schrieb z. B. 1787: „. . . Gesellschaften bestehen in drei hinlänglich getrennten Formen: 1. Ohne Regierung, wie bei unsern Indianern; 2. unter Regierungen, auf die der Wille eines jeden einen gerechten Teil von Einfluß besitzt, wie in geringem Grade in England und in bedeutendem Grade bei uns; 3. unter Zwangsregierungen, wie in allen anderen Monarchien und den meisten anderen Republiken . . . Es ist eine mir nicht ganz klare Frage, ob die erste Form nicht die beste ist, aber ich glaube, daß sie mit etwas stärkerer Bevölkerung nicht vereinbar ist . . .“ In einem anderen Brief (1787): „. . . Ich bin überzeugt, daß Gesellschaften (wie die Indianer), die ohne Regierung leben, in ihrer großen Masse unendlich größeres Glück genießen, als die unter einer europäischen Regierung lebenden. Bei den ersteren nimmt die öffentliche Meinung die Stelle des Gesetzes ein und hält die Moralität so sehr im Zaum, wie nur irgendwo Gesetze es getan haben . . .“

eine Anarchie [*was an Anarchy*]. Jeder Mann stand auf eigenen Füßen, war sein eigener Gouverneur, und es gab keine Friedensstörung von Cape Cod bis Mount Hoosac...“ Daß diese Freiheit nur eine Scheinfreiheit war und daß die ersten Siedler nur die „Trockenwohner“ Amerikas waren, hinter denen Kapitalismus und Staat bald in ihrer wirklichen Gestalt auftauchten, ist ja bekannt. Die politische Verfassung, die an Ideen des 17. Jahrhunderts, die man in Harringtons politischer Utopie *Oceana* (1656) findet, anknüpft, war eine durchaus autoritäre; auch wenn man den weitestgehenden Demokraten, Thomas Jefferson, liest, empfindet man, welche Fesseln der Staatsraison, des unverbrüchlich festgehaltenen Minimums von Staatsgewalt auch diesen Mann festhalten und seine Freiheitsworte in ein Nichts verwandeln; das gleiche Gefühl hat man bei der Durchsicht der Schriften von Thomas Paine, von Rousseau und aller andern Autoritären, hießen sie Robespierre und Marat.

Von den Vereinigten Staaten ging also ein wirkliches Erwachen der Freiheit nicht aus, so günstig die Bedingungen hierfür gewesen wären, da zahlreiche, europäischem Zwang glücklich entgangene Männer im Besitz der bisherigen Kulturerrungenschaften, neues Land und reiche Naturschätze in Besitz nahmen und der sozialen Freiheit eine Stätte schaffen konnten, wenn sie auch nur sozial, geschweige denn freiheitlich gedacht hätten. Tatsächlich ist überaus wenig geschehen, und einige individualistische Anarchisten, einige stets isoliert bleibende sozialistische Kolonien und vereinzelte wirklich freiheitliche Männer, wie z. B. Thoreau, sind fast alles Nennenswerte, von den Arbeiter- und autoritär-sozialistischen Bewegungen in den großen Städten abgesehen, dem Selbstschutz der Industriearbeiter, der überall in diesen Formen auftritt. Die Folge war denn auch eine nur sehr schwache Entwicklung des Sozialismus im allgemeinen und die Entstehung einer kapitalistischen Allmacht, wie in keinem andern Lande; die weitere Folge dürfte leider die sein, daß die sich zur Bekämpfung dieses intensiven Kapitalismus zusammenballenden Massen zunächst ganz ihrer autoritären Mentalität folgen und, freiheitlichen Ideen wenig zugänglich, bittere Erfahrungen machen werden, bevor sich die Freiheit durchringt.

Es war wohl nicht anders möglich, da die schnelle Eroberung und Urbarmachung des ungeheuren Landes im allseitigen Kampf geschah, und da staatlich an das autoritäre politische, soziale und religiöse England des 17. und 18. Jahrhunderts unmittelbar angeknüpft wurde. Für Freiheit und Soziabilität war da kein Platz, nur für das starrste Gesetz, ob puritanisches Moralgesetz, Bundesgesetz oder Richter Lynch, und ökonomischen Individualismus, den keine alten Traditionen einschränkten, wie oft im alten Europa. Wir finden daher die äußersten Konsequenzen und die letzte Blüte des kapitalistischen Systems und noch überraschend wenig neue soziale Anfänge. Das gleiche gilt in vielfach verstärktem Maße von allen ähnlichen Kolonial- und Auswanderungsgebieten, Australien, Südafrika, Kanada, Algier usw. Eine Ausnahme könnten Teile von Südamerika bilden, speziell Argentinien, wo späte Masseneinwanderung vielfach revolutionärer Proletarier schon der vollständigen kapitalistischen Besitzergreifung von Land und Naturschätzen begegnet. Die Zone freiheitlicher Möglichkeiten hat sich also trotz der weißen

Besiedlung der Erde nur wenig erweitert; auch Mexiko kann noch Ueber-
raschungen bringen.

Leider kann ich die umfangreiche und einzigartige *Documentary History of American Industrial Society* (deren Prospekt 1910 erschien) eines Professors der *Wisconsin University* in Madison, nicht benutzen, noch auch die weiteren Arbeiten ihres Herausgebers und die vielfachen amerikanischen Monographien über ältere soziale Zustände und sozialistische Anfänge¹³²⁾.

Bekannt ist, daß nach dem Unabhängigkeitskampf die Kluft zwischen der nun die politische Macht ungeschmälert besitzenden reichen demokratischen Oligarchie und den in schlechter sozialer Lage befindlichen armen Ansiedlern, städtischen Handwerkern und Arbeitern, eine immer größere wurde, und daß Unzufriedenheit, Propaganda und Organisationsversuche in den Städten und einzelne Aufstände der armen Landbevölkerung zeigen, daß die allgemeine Verstärkung der kapitalistischen Ausbeutung am Ende des 18. Jahrhunderts auch das neue Amerika berührte. Man druckte damals und auf lange hinaus wohl alles Radikale in England erscheinende nach, so z. B. Godwins *Political Justice* in Philadelphia, 1796¹³³⁾. Von einheimischen Sozialisten wird William Manning (1744—1814) genannt, Verfasser von *The Key of Liberty* (Der Schlüssel der Freiheit¹³⁴⁾).

In einer deistischen Zeitschrift, *The Temple of Reason* (Der Tempel der Vernunft), Philadelphia, 1801—1802, erschien eine von dem Herausgeber, dem Irländer John Driscoll verfaßte Utopie, die 1837 als Buch erschien: *Equality, or, A History of Lithconia* (Philadelphia, 1837, XVII, 136 S., Kl.-4^o); sie wurde 1863 und 1889 (Boston) wiedergedruckt, — dies nach der Besprechung im *Twentieth Century* (New York, 24. Oktober 1889), in Pentecosts Zeit, nach welcher ich auf den freiheitlichen Charakter des mir noch unbekannten Buches schließen mußte. Seitdem habe ich längere Auszüge in der *New Moral World*, Jahrgang 1839 (Leeds) gesehen, ebenso wurde mir ein längeres Resümee mitgeteilt. Hier-
nach ist es eine möglichst liberale, aber doch autoritäre kommunistische Utopie, in der es übrigens keine Gesetzgeber, unendlich einfache Gesetze, keine Richter, nur Geschworene gibt; das Buch dürfte die Ideen der Thomas Paine- und Jefferson-Zeit mit dem älteren Kommunismus zu vereinigen suchen und enthält auch eine weitausgreifende Entwicklungsgeschichte der Menschheit.

¹³²⁾ Ich kann nur auf die Bücher von Richard T. Ely (1890), Hermann Schlüter (*Die Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung in Amerika*, Stuttgart, 1907), F. A. Sorges Darstellung seit 1840 (*Neue Zeit*, 1891—1895) und ähnliches ältere verweisen, worin die freiheitliche Richtung wenig beachtet wird. — Unbekannt ist mir: *Horace Greeley and other veterans of American Socialism*, New York, 1895, 367 S., 12^o, von Charles Sotheran.

¹³³⁾ So wurde mir die Firma Matthew Carey in Philadelphia, seit 1785, ein Jahrhundert später Henry Carey Baird and Co., genannt, die sehr viel Soziales druckte, und ebenso sollen damalige Zeitschriften all diese Fragen rege erörtert haben.

¹³⁴⁾ Vgl. James O'Neal in *The Call Magazine*, New York, Juni 1923. — Voltairine de Cleyre schrieb einmal in *Free Society* oder in *Mother Earth* über die rebellischen Strömungen und Versuche jener Zeit (italienisch als Broschüre, Mailand, 1909), ein interessanter Artikel, der mir jetzt nicht zur Hand ist.

Ein utopisches Buch, wenn auch ohne den üblichen Rahmen, ist auch J. A. Etzlers *The Paradise within the reach of all Men, without Labour, by powers of Nature and Machinery* (Pittsburgh, Pennsylvania, 1833), das 1836 in London neugedruckt wurde, 216 S.¹³⁵); *Das Paradies für jeden erreichbar, lediglich durch Kräfte der Natur und der einfachsten Maschinen*. Nach der 2. englischen Ausgabe (1842), Ulm, 1844, VI, 166 S., 12°. Dies ist ein wahrer Dithyrambus auf die Befreiung der Menschheit durch die Maschine, und zwar wird in packenden Worten und mit hübschen Naturschilderungen die Wirkung vereinfachter und dezentralisierter Maschinen beschrieben, die fast alle Arbeit besorgen und die Natur in ihrer vollen Schönheit zu erhalten ermöglichen. Denkt man an das, was die Stahlstadt Pittsburgh heute durch die Maschine im Dienst des zentralisierten Kapitals wurde und das, was die vor beinahe hundert Jahren dort erschienene Schrift Etzlers aus der Natur und den Menschen mit Hilfe der Maschine zu machen erwartete, ist kein traurigerer Kontrast möglich¹³⁶).

Beide Schriften scheinen für das damalige amerikanische Milieu charakteristisch, in welchem sich leicht viele Hunderte, freilich sehr verschiedenartige Personen fanden, die mit Robert Owen in New Harmony, Indiana, zusammen arbeiten wollten, einer Unternehmung, die gründlich fehlschlug, die aber mit der Entstehung des individualistischen Anarchismus eben durch ihren Fehlschlag eng verknüpft ist.

Dort fand sich nämlich *Josiah Warren* ein (1798 — 14. April 1874)¹³⁷), ein Bostoner aus alter puritanischer Familie, später in Cincinnati, ein sehr rühriger, stets mit kleinen Erfindungen auf verschiedenen Gebieten beschäftigter junger Mann¹³⁸). Robert Owens Vorträge in Cincinnati veranlaßten ihn, seine kleine Lampenfabrik anfangs 1825 zu verkaufen und mit vielen andern nach New Harmony zu gehen, dem von Robert Owen von den Rappisten, einer religiös-kommunistischen Sekte, gekauften Koloniegrundstück¹³⁹). Er schrieb hierüber 1856¹⁴⁰):

„1825 ging der Verfasser mit ungefähr 800 Personen mit Robert Owen nach New Harmony . . ., um beim Wiederaufbau der Gesellschaft nach dem von jenem vorgeschlagenen Plan von *gemeinsamem Eigentum* zu helfen. Wir hatten über eine Million Dollars zur Verfügung,

¹³⁵) Vgl. *New Moral World*, 13. Februar 1836.

¹³⁶) J. A. Etzler erscheint 1844 als Proponent einer *Tropical Emigration Society* in London, die mit der kommunistischen Kolonie von Ham Common in Verbindung zu stehen scheint. — Etzler wünschte die Kraft der Winde, die von Flut und Ebbe und die der Meereswogen, auch die Hitze der Sonnenstrahlen in Brennsiegeln der Menschheit dienstbar zu machen, um sie von der mühsamen Arbeit zu erlösen.

¹³⁷) Vgl. *Josiah Warren, the first American Anarchist*. A Sociological study by William Bailie (Boston, 1906, XXXVIII, 135 S., 12°) (J. W., der erste amerikanische Anarchist . . .).

¹³⁸) Vgl. Warrens Artikel *Lehren der Erfahrung*, in *The Periodical Letter*, I, 4, November 1854.

¹³⁹) Ich kenne das über New Harmony erschienene größere Buch nicht. Eine 1824, wahrscheinlich in der Kolonie, gedruckte Schrift *Thoughts on the destiny of man . . . by the Harmony Society in Indiana*, 96 S., 8°, ist christlich, aber überzeugt kommunistisch.

¹⁴⁰) *The Periodical Letter*, II, 4, Boston, Juli 1856.

28 000 *acres* sehr gutes Land, zwei Bibliotheken, deren jede 30 000 Dollars kostete und ganze Serien Wissenschaftler und Apparate, dazu hingebendsten Enthusiasmus und ehrliche Zielbewußtheit bei Führern und Anhängern: aber grade je mehr jeder Interesse für den Erfolg empfand, desto mehr erschien jede natürliche Meinungsverschiedenheit als Hindernis und Unglück. Man griff zu Höflichkeit, Zugeständnissen und Nachsicht, bis dieselben erschöpft waren, und die erste Organisation schlug fehl, eine andere wurde eingerichtet mit gleichem Mißerfolg, und so mehrere mit verschiedenen Modifikationen, die nur einen oder zwei Monate dauerten; dann war das Chaos wieder da. Es schien, wie wenn Verschiedenheit der Meinungen, Ansichten, des Geschmacks und der Absichten grade im Verhältnis des Verlangens nach Vereinheitlichung *wuchsen*. Zwei Jahre gingen so vorüber, nach welchen, glaube ich, nicht mehr als drei Personen die geringste Hoffnung auf Erfolg bewahrt hatten. Die meisten gingen fort, an allen Reformen verzweifelnd, und der Konservatismus fühlte sich bekräftigt. Wir hatten jede erdenkliche Organisations- und Regierungsform versucht. Wir hatten eine Welt im kleinen gehabt, wir hatten die Französische Revolution noch einmal aufgeführt, mit verzweifelnden Herzen an Stelle von Leichen als Ergebnis.“

„Wenn Erfahrung irgend etwas lehren soll, soll diese große und kostspielige Lehre verlorengehen?“¹⁴¹⁾

„Als ich all diese Experimente überblickte, bestätigte eine Gedankenreihe . . . die ganze übrige Erfahrung: das der Natur selbst eigene Gesetz der *Verschiedenheit* hatte uns besiegt. Unsere „vereinigten Interessen“ waren *direkt im Kampf mit den Individualitäten der einzelnen und der Verhältnisse und mit dem Selbsterhaltungstrieb*; entweder mußten unsere Pläne oder es mußte die Natur selbst nachgeben, und es war augenscheinlich, daß grade *in dem Grade, wie Personen oder Interessen in Berührung treten, Konzessionen und Kompromisse unvermeidlich sind*, und daß, wo alle Lebensinteressen mit einer solchen Unternehmung verknüpft sind, *dort das Minimum von persönlicher Freiheit sein wird*. Und da Harmonie und Fortschritt ohne *Freiheit* unmöglich sind, können beide nur in *dem Grade* erreicht werden, in welchem die Interessen *disintegriert* [zerlegt] oder *individualisiert* sind. Dies ist dem Plan kombinierter oder vereinigter Interessen, der uns fehlgeschlagen hatte, grade entgegengesetzt . . . [wie wenn wir in entgegengesetzten Richtungen gegangen wären]. Der Konservatismus hatte recht mit seiner *In-*

¹⁴¹⁾ Robert Owen selbst sagt über New Harmony im April 1832 auf dem Kooperativen Kongreß (s. o. Kap. XII; *Proceedings*, S. 88—89), es hätte gar keine *community* in New Harmony bestanden. „Er fand, daß die Leute nicht imstande waren, als Gemeinschaft zu handeln; sie waren nicht kompetent, sich selbst zu regieren. Sobald sie zu handeln begannen, sah er, daß sie nicht so viel in einem Jahre tun konnten, als er und die mit ihm Handelnden in einem Tag; ihre ganze Zeit wurde auf Reden verwendet . . .“ Owens persönliche Erfahrung kam der Masse der Mitglieder gegenüber nicht zur Geltung, und ebensowenig konnte jedenfalls die versuchte Durchführung verschiedener demokratischer Organisationsformen durch die Mitglieder sachliche Tüchtigkeit und Harmonie herstellen. Man denkt an die Schilderung ähnlicher Vorgänge in der Llano Colony in Louisiana in *The Nation*, New York, 10. Oktober 1923 (*Inside a Co-operative Colony*, von Ernest S. Wooster), einem Milieu, das *The Llano Colonist* (Newllano, La.) näher zu kennen ermöglicht.

dividualität, seiner Achtung vor der alltäglichen Erfahrung und seiner Billigung des Selbsterhaltungstriebes: unsere Lösungen dürfen keines dieser drei großen Wahrzeichen verletzen, aber dieselben haben ein regulierendes Gerechtigkeitsprinzip nötig . . .“

Die Erfahrungen in New Harmony also, wo Owens Wille oder der Beschluß einer Majorität allein galten, machten Josiah Warren zum Anhänger der vollständigsten individuellsten Freiheit. „Der Mensch sucht die Freiheit, wie der Magnet den Pol oder Wasser seine horizontale Fläche, und die Gesellschaft kann nicht zur Ruhe kommen, bis jedes Mitglied wirklich frei ist“ (Bailie, S. 7). Warren experimentierte nun mit seinem sogenannten *Time Store* (Zeitladen) in Cincinnati, seit 18. Mai 1827, einem kleinen Verkaufsgeschäft, in welchem die zum Verkauf benötigte Zeit dem Warenpreis dazugeschlagen wurde, wofür der Käufer eine gleiche Zeit seiner eigenen Arbeit neben dem Warenpreis zur Verfügung stellte. Die Ware wurde also zum Selbstkostenpreis, einem etwa vierprozentigen Spesenzuschlag und dem Wert der Verkaufszeit verkauft. Ebenso wurden, aber nach Bedarf, nicht unbegrenzt, stets Waren übernommen und gegen andere Waren oder Anweisungen auf von andern geschuldete Arbeit vertauscht; diese Anweisungen waren die auf Arbeitsstunden in einem bestimmten Fach lautenden *Labour Notes* im Format des Papiergeldes.

Nach Bailies Darstellung gewann dieses Verkaufssystem in Cincinnati Anhänger; Robert Dale Owen lud Warren nach New York ein, wo sich Frances Wright im *Free Inquirer*, ihrer Zeitschrift, dafür interessierte, speziell in der Nummer vom 30. Oktober 1830¹⁴²⁾. Warren machte Erziehungsversuche, bei denen Kindern die größte Freiheit, Selbstregierung, gelassen, ihre Arbeit belohnt und ihr Gerechtigkeits- und Verantwortlichkeitsgefühl geweckt wurde. Er wurde in Cincinnati eine populäre Figur, auch durch soziale Tätigkeit in der Cholerazeit, 1832, und begann im Januar 1833 *The Peaceful Revolutionist* (Der friedliche Revolutionär) wöchentlich herauszugeben, ein vierseitiges Blatt, das von ihm selbst geschrieben, gesetzt, stereotypiert und auf einer von ihm zusammengestellten Presse gedruckt wurde. Dieses Blatt, welches das Jahr 1833 nicht überlebte, war, soviel ich weiß, *die erste anarchistische Zeitschrift*, die je erschien. Im Frühjahr 1835 begann ein Kolonieversuch in Tuscarawas County, Ohio, einer Malariagegend, die nach zwei Jahren verlassen wurde. Warren ließ sich dann in New Harmony nieder, das eine prosperierende Stadt geworden war; dort hielt er 1842 Vorträge und eröffnete einen neuen *Equity Store*, der sich bewährte, bis die übrigen Geschäfte ihre Preise auf das gleiche Niveau reduzierten.

Im Jahr 1846 (vielleicht erst im Frühjahr 1847?) erschien Warrens erstes Buch: *Equitable Commerce*; zweiter Druck 1849, Utopia, Ohio;

¹⁴²⁾ Warren schrieb dort einiges (Juli 1830); aus einem Brief im *British Co-operator* (aus Cincinnati, 30. Januar 1830) führt Holyoake, *History*, I, S. 139, Auszüge an. Von seinen Anfängen, 1827, schreibt Warren in einem in *The Working Man*, London, 1. März 1862 gedruckten Brief: wochenlange Erklärungen waren erfolglos geblieben; als er aber „ganz allein, *individuell*, den Laden zu betreiben begann, erklärte er sich selbst und mehr als das“; es komme bei allen darauf an, *to do*, zu handeln.

dritter Druck: *Equitable Commerce: a new development of principles, as substitutes for laws and government . . .*, (Handel nach Billigkeit, neue Entwicklung von Grundsätzen, die Gesetze und Regierungen ersetzen, zur harmonischen Regulierung des pekuniären, intellektuellen und moralischen Verkehrs der Menschheit. Als Bestandteile einer neuen Gesellschaft vorgeschlagen. Von Josiah Warren. New York, Fowlers and Wells, 1852, X, 2, 13—117 S., mit Vorrede von Stephen Pearl Andrews, Mai 1852). Diese Schrift ist 1875 von B. R. Tucker als *True Civilization, Part. I.* (Princeton, Mass., X, 117 S.) als fünfte Ausgabe neugedruckt worden, wobei der das Gesamtwerk enthaltende Druck von 1863 die vierte Auflage bildet; in Boston erschien 1881 ein weiterer Druck.

Ferner wurde 1852 in New York gedruckt: *Practical Details in Equitable Commerce . . .* (Praktische Details im Handel nach Billigkeit, zeigend, wie die vorgeschlagenen sozialen Grundsätze als tatsächliches Experiment während einer Reihe von Jahren angewendet wurden.) Dies wurde mit dem übrigen Werk 1863 in Boston in drei Teilen wieder gedruckt als *True Civilisation . . .* (Wahre Zivilisation, ein Gegenstand wichtigsten und ernststen Interesses für alle, am unmittelbarsten aber für Männer und Frauen der Arbeit und der Sorge). Der zweite Teil hiervon erschien auch 1881 in Boston.

In der Zeitschrift *Young America* gab 1846 Lewis Masquerier eine interessante Uebersicht der damaligen sozialen Bewegungen¹⁴³⁾, in der man liest: „. . . J. Warren und seine fähigen Helfer, Thomas und Maria Varney, schreiben das [Owen] entgegengesetzte Prinzip als das wahre Mittel vor, individuelle Souveränität und Assoziation ohne Gemeinschaft, und dieses, da es im wesentlichen dasselbe ist, als die Organisation für nationale Reform, unveräußerliche Heimstätten und Stadtsiedlungen¹⁴⁴⁾, wird sich, nach unsrer wärmsten Hoffnung als das wahre System erweisen . . .“ Warrens Ideen fanden jedenfalls Beachtung, aber keine mir bekannt gewordene Nachahmung in der Hochflutzeit der Kolonien Gründungen, den vierziger Jahren, in denen alle Grade des Kommunismus und fourieristische Pläne versucht wurden, ohne daß sich eine dieser Unternehmungen dauernd erhalten hätte.¹⁴⁵⁾

Warren half Mitte 1847 bei der Gründung von *Utopia* (Ohio), wo einige Familien gegenseitig Arbeit gegen Arbeit austauschten, bis etwa 1851. Er selbst kam 1850 nach New York, wo sich nun der bedeutendste Propagandist und vollständigste Vertreter und glänzende Exponent der

¹⁴³⁾ Mir nur bekannt aus Bronterre O'Briens *National Reformer* (Douglas, Isle of Man), 17. Oktober 1846.

¹⁴⁴⁾ Diese *National Reform Inalienable Homestead and Township Organization* kam Warrens Ideen, denke ich, nur in dem geringen Grade nahe, der aus Lewis Masqueriers Darstellung seiner persönlichen Ideen in dem Buch *Sociology . . .* (New York, 1877, 213, 72 S.) und aus seinen Beiträgen in den owenitischen Zeitschriften usw. zu ersehen ist.

¹⁴⁵⁾ Vgl. besonders Noyes' *History of American Socialisms*, 1872. Auf Grund dieses Buches könnte ich höchstens die *Associationists* der *Skaneateles Community* (John Collins), die *The Communitist* seit 1. Januar 1844 herausgaben, als wahrscheinlich ziemlich freikommunistisch bezeichnen, ohne andere Quellen benutzen zu können, als Noyes, Kap. 15. — Viele Jahre später erwähnt der Ikarier E. Peron in diesem Sinn die *Communauté de la Liberté sociale* in Virginien (*Le Communiste Libertaire*, Corning, Iowa, September 1881).

individualistisch-anarchistischen Ideen ihm anschloß, — *Stephen Pearl Andrews* (1812—1886), auch ein vielseitiger Mann mit mehr phantastisch-dilettantischem als, wie bei Warren, wirklich praktischem Erfindungsgeist, der in der Bewegung gegen die Sklaverei der Neger hervorgetreten war. Diesen verschiedenen Anlagen entsprechen ihre Schriften; Andrews bringt in die Lehre Warrens zwar nicht wirkliche Wärme, die den Individualisten dieser Richtung immer fehlt, aber wenigstens geistigen Glanz statt hausbackener Nüchternheit hinein. Er versucht auch ganz anders als Warren sich mit der menschlichen Gesellschaft in all ihren Erscheinungen auseinanderzusetzen, statt ihr sein System wie ein Rechenexempel zu demonstrieren, wie dies in Warrens Art lag.

Andrews hielt 1851 in New York eine Reihe Vorträge über die „*Science of Society*“ (Gesellschaftswissenschaft), deren Ausgabe in Buchform einen wesentlich stärkeren Eindruck hervorrief als Warrens Publikationen. Dies ist: *The Science of Society, No. 1: The true Constitution of Government in the Sovereignty of the Individual . . .* (Die Gesellschaftswissenschaft Nr. 1: Die wahre Konstitution einer Regierung in der Souveränität des Individuums als letzter Entwicklung des Protestantismus, der Demokratie und des Sozialismus), New York, T. L. Nichols, VI (Januar 1851), 70 S., 8°; eine 2. und 3. Auflage erschienen 1851 und 1854. Ein zweiter Teil erschien als: *Cost the limit of price . . .* (Die Kosten als Grenze des Preises: ein wissenschaftliches Maß für Ehrlichkeit im Handel als ein Hauptgrundsatz zur Lösung der sozialen Frage), 1851, XII, 214 S.; 3. Auflage, 1854. Ein späterer Druck beider Schriften: Boston, 1888, 165 S., auch 1895. Deutsch erschien: *Die Wissenschaft von der Gesellschaft . . .*, übersetzt von Mathilde Kriege (Berlin-Schmargendorf, 1904, VI, 2, 198 S., Kl.-8°). Vermutlich erschienen auch andere Drucke der Hauptschriften von Warren und Andrews, da für dieselben Stereotypplatten hergestellt wurden.

Eine in der *New York Tribune* etwa 1852, zur Zeit als eine *Free Love League* bestand, geführte Diskussion erschien später vervollständigt als *Love, Marriage and Divorce. A discussion between Henry James, Horace Greeley and Stephen Pearl Andrews . . .* (Liebe, Ehe und Scheidung. Eine Diskussion zwischen Henry James — einem berühmten Schriftsteller —, Horace Greeley — Sozialreformer — und Stephen Pearl Andrews, einschließlich der von der *New York Tribune* zurückgewiesenen letzten Antworten von Mr. Andrews und einer folgenden Diskussion, zwanzig Jahre später, zwischen Mr. James und Mr. Andrews) (Boston, 1889, B. R. Tucker, 121 S.). Eine Reihe anderer Schriften von Andrews entfernt sich von dem Gegenstand dieser Schriften, dem freien Individuum; zu nennen wäre noch *The Labour Dollar in The Radical Review*, August 1877, und als Broschüre, Boston, 1881, 23 S.

Da eine Hauptschrift von Andrews deutsch vorliegt, möchte ich nur einige Gedankengänge resümieren. Er geht von der Individualität aus, der natürlichen Ungleichheit aller Dinge. „Unendliche Verschiedenheit ist das universelle Gesetz. . . .“ „Diese Verschiedenheit herrscht in jedem der Naturreiche und spottet aller menschlichen Versuche, Gesetze, Verfassungen, Regeln oder Regierungseinrichtungen irgendwelcher Art zu machen, die gerecht und harmonisch den unvorhergesehenen Möglich-

keiten der Zukunft gegenüber operieren würden. . . .“ Je komplizierter die Zusammensetzung eines Gegenstandes ist, desto größer die Masse seiner Verschiedenheiten. Jede Einförmigkeit und Gleichartigkeit verlangende Regierungseinrichtung wird stets durch das subtile, alles durchdringende Prinzip der Individualität zunichte gemacht werden. Niemand kann die Individualität loswerden. Sie stellt selbst das einzig wahre Gesetz der Ordnung und Harmonie her. Die Regierungen konnten nie Ordnung herstellen, aber je weniger die Menschen von den Regierungen zur Ordnung gezwungen werden, desto ordentlicher werden sie. „Wenn gar keine äußern Einschränkungen übrigbleiben, wird es gar keine Störung der Ruhe geben, immer vorausgesetzt, daß gewisse regulierende Gerechtigkeitsgrundsätze angenommen werden und in das öffentliche Bewußtsein eindringen als Ersatz für jede Art einschränkender Gesetze.“ Wie in der Natur jedes Teilchen Materie nach eigenen ihm inhärierenden Eigenschaften in seine richtige Lage kommt, und wie alles diese inhärierenden Anziehungen Störende zerstörend wirkt, so sollen sich die Menschen mit ihren unendlich verschiedenen Individualitäten nach ihrer natürlichen Anziehung zusammenschließen. Hierüber kann nur der Mensch selbst entscheiden, begrenzt nur von der gleichen individuellen Souveränität aller anderen Menschen. Als Beispiel einer sich so bei persönlicher Freiheit und gegenseitiger Rücksichtnahme herstellenden gesetzlosen Ordnung wird auf das gesellige Zusammenkommen gebildeter Leute verwiesen, die hierzu keine Gesetze brauchen, — ebenso könnte sich später die ganze Menschheit so benehmen. Die Grenzen der Souveränität des einzelnen bildet, daß er die Folgen seiner Handlungsweise auf sich nimmt und ihre Kosten nicht andern aufbürdet. Kann jemand nicht ganz auf eigene Kosten handeln, werden Kompromisse notwendig, es entsteht gegenseitige Abhängigkeit, die Wurzel des Despotismus. Doch kann ein solcher Zustand auf natürliche Weise entstehen, zwischen Mutter und Kind, weil das Kind, genau genommen, noch kein Individuum ist. Es entwickelt seine Individualität allmählich, indem es in steigendem Grade imstande ist, die Folgen seiner Handlungen auf sich zu nehmen. Ebenso entsprechen die bisherigen Einschränkungen dem Krankheitszustand der Menschheit. Individualität bedeutet übrigens nicht Isolierung. Durch Individualisierung der Interessen kann allein harmonische Zusammenarbeit und allgemeine Brüderlichkeit erreicht werden. Je entwickelter Persönlichkeiten sind, und je vorsichtiger sie auf ihre Erhaltung achten, in desto engere Verbindungen können sie eintreten, ohne daß Zusammenstöße und Störungen entstehen.

Der Weltverkehr und die Verbreitung der Aufklärung verwischen schnell die natürlichen Grenzen und vermengen die Menschenfamilie in eine einzige. Kriege werden aufhören, die Sprachen werden in eine einzige zusammenfließen, wie die Schriftsprachen aus vielen Dialekten sich herauskristallisiert haben. Die Armeen werden verschwinden, daher auch die betreffenden Regierungsabteilungen, folglich auch die auswärtigen Angelegenheiten der Staaten. Die Nationen zerfallen in die Individuen, jeder Mensch ist seine eigene Nation. Die inneren Regierungsabteilungen verschwinden ebenso, Stück für Stück. Alle Re-

gierungen im jetzigen Sinne werden als unnützer Plunder der Vergangenheit betrachtet werden, etwa so, wie man jetzt auf die religiösen Einrichtungen alter Zeiten zurückblickt. Jeder Mensch wird auch seine eigene Sekte (Religion) sein. Dieses Verschwinden der Regierungen als unfreiwilliger Beschränkungen des einzelnen, mit ihrem aufgedonnerten Apparat von Königen, Kaisern, Präsidenten, gesetzgebenden Körperschaften und der Justiz, zeigt sich schon durch Vorzeichen an, und der Weg dorthin ist kürzer, als der Weg von der jetzigen amerikanischen Regierung zum Despotismus zurück es wäre.

Nur Leistungen werden dann einen Eindruck auf die Menschen machen, wie jetzt ein Redner, eine Sängerin unwiderstehlichen Einfluß auf die Zuhörer ausüben können. Genie, Talent, Fleiß, Erfindungskraft, persönliche Anziehung, jede Entwicklung der Individualität werden anerkannt werden und neue Arten der Auszeichnung hervorbringen. Jede nützliche Tätigkeit, die tatsächliche Erfüllung einer bestimmten Funktion durch Regierungen kann besser durch selbstgewählte, sich selbst autorisierende Individuen besorgt werden.

Zwei Bedingungen sind notwendig: die herzliche und allgemeine Annahme des Grundsatzes der Souveränität des Individuums, indem jeder seine eigene Souveränität verlangt und die aller anderen achtet, und der der Billigkeit entsprechende Austausch der Arbeitsprodukte nach dem Kostenprinzip, so daß jedem der volle Genuß und unbegrenzte Verfügung über sein Arbeitsprodukt gesichert ist. Hieraus ergeben sich allgemeine Behaglichkeit und Sicherheit, Milderung der Habgier und bestimmte Kenntnis der Grenzen von Rechten und von Ueberschreitungen. Grund und Boden oder gleicher Anteil am Ertrag des Landes sollen dem ganzen Volk gesichert sein

Zur weiteren Vorführung dieser Ideen folgen einige Stellen aus den zahlreichen Schriften *B. R. Tuckers*, z. B. aus einem Vortrag vom 14. Oktober 1890¹⁴⁶⁾: „... Die Geschichte der Menschheit bestand im großen und ganzen aus einer langen und allmählichen Entdeckung der Tatsache, daß das Individuum genau in dem Grade durch die Gesellschaft gewinnt, als die Gesellschaft frei ist, und des Gesetzes, daß eine dauernde und harmonische Gesellschaft die größte Menge mit gleicher Freiheit vereinbarer persönlicher Freiheit zur Bedingung hat. Der Durchschnittsmensch jeder neuen Generation hat sich selbst klarer und bewußter als sein Vorgänger gesagt: „Mein Nachbar ist nicht mein Feind, sondern mein Freund, und ich bin der seine, wenn wir nur gegenseitig diese Tatsache anerkennen würden. Wir helfen einander zu einem besseren, volleren, glücklicheren Leben, und dieser Dienst würde in größerem Maße geleistet, wenn wir aufhörten, einander zu beschränken, zu hindern und zu unterdrücken. Warum können wir uns nicht dahin einigen, jeden sein eigenes Leben leben zu lassen, indem keiner von uns die unsere Individualitäten scheidenden Grenzen überschreitet?“ Durch solche Erwägungen nähert sich die Menschheit dem wahren sozialen Kontrakt, der nicht, wie Rousseau dachte, der Beginn der Gesellschaft ist, sondern

¹⁴⁶⁾ Deutsch als *Der Staat in seiner Beziehung zum Individuum* (Berlin, 1899, 13 S., auch 1908; übs. von J. H. Mackay); ich benutze den englischen Text.

vielmehr das Ergebnis langer sozialer Erfahrung, die Frucht ihrer Torheiten und Katastrophen. Es ist augenscheinlich, daß dieser Kontrakt, dieses soziale Gesetz in seiner vollendeten Entwicklung jeden Angriff, jede Verletzung der gleichen Freiheit, jeden Eingriff irgendeiner Art ausschließt. Betrachten wir diesen Kontrakt in Verbindung mit der anarchistischen Definition des Staates als Verkörperung des Eingriffsprinzips, so sehen wir, daß der Staat Gegner der Gesellschaft ist, und da die Gesellschaft für das persönliche Leben und seine Entwicklung wesentlich ist, so springt der Schluß in die Augen, daß das Verhältnis des Individuums zum Staat und umgekehrt ein feindliches sein muß, das so lange dauert, bis der Staat untergeht . . .“

Aber hieran schließt sich folgende, den individualistischen Anarchisten eigentümliche Erklärung: „. . . Die Anarchisten antworten [betreffs das soziale Gesetz durch Eingriffe verletzender Personen], daß die Abschaffung des Staates eine Defensivassoziation [*a defensive association*] bestehen lassen wird, nicht mehr auf zwangsweiser, sondern auf freiwilliger Basis beruhend, die Angreifer mit allen sich als notwendig erscheinenden Mitteln in Zaum halten [*restrain*] wird . . .“ Hier fällt der individualistische Anarchismus in den Staatskultus zurück, von dem er sich also nie entscheidend trennte. Denn wenn er glaubt, den historischen Staat durch ihm eigene, nichtstaatliche Mittel bekämpfen und beseitigen zu können, so müßte er um so mehr so viel Vertrauen zur Freiheit haben, daß er die *dann* noch vorhandenen unsozialen Individuen durch freiheitliche Mittel zurückhält und vor allem durch das bessere Beispiel überzeugt, als wenn er hierzu das Mittel einer „defensive association“ ergreift, die mit privater Polizei, mit *vigilance committees*, mit einer auf irgendeiner demokratisch scheinenden Grundlage eingerichteten permanenten Rechtspflege und ähnlichen autoritären Einrichtungen unfehlbar von Anfang an identisch sein würde oder unvermeidlich sich ihnen immermehr nähern würde, worauf sich der Staat im Anschluß daran wieder aufbauen würde.¹⁴⁷⁾

Tucker nennt auch einmal die Anarchisten dieser Richtung „einfach unerschrockene Jeffersonsche Demokraten“ (*simply unterrified Jeffersonian Democrats*). Sie glauben, daß „die beste Regierung die ist, die am wenigsten regiert“ (Jefferson) und daß die am wenigsten regierende die ist, die gar nicht regiert. Selbst die einfachen Polizeifunktionen des Schutzes von Eigentum und von Personen sprechen sie Regierungen ab, die durch zwangsweise eingehobene Steuern erhalten werden. Sie betrachten Schutz als etwas, das, solange es gebraucht wird, durch freiwillige Assoziation und Zusammenwirken zur Selbstverteidigung gesichert werden kann oder als eine Ware, die, wie jede andere Ware, von denen gekauft wird, die den besten Artikel für den geringsten Preis offerieren, — worin ich wieder nichts als *vigilance committees* oder

¹⁴⁷⁾ Auch Tucker sieht einem Zeitpunkt entgegen „in welchem es nicht einmal mehr zur Bekämpfung des Verbrechens der Gewalt bedarf“, aber dieser Zustand würde nie erreicht werden, wenn eine Unzahl seiner „Schutzgenossen-schaften“ direkt am gewaltsamen Kampf gegen Uebertreter irgendeines Privatinteresses interessiert sind. Vgl. die in Eltzbachers *Anarchismus*, 1900, S. 178—80, angeführten Stellen.

Pinkertons sehen kann. Thomas Jefferson, Herbert Spencer, John Stuart Mill und alle anderen Vertreter des Minimalstaates stehen den Individualisten von Warren bis Tucker sehr viel näher als irgendeine andere Richtung, und der Anspruch Tuckers, daß seine Richtung, oder allenfalls die von Warren, Proudhon und Max Stirner vertretenen Richtungen, die einzige wirklich *anarchistische* Richtung sei, scheint mir für alle Vertreter der wenn auch noch so freiwillig organisierten Defensive unbegründet. Der Anarchismus in all seinen Richtungen mag dieses Einzelproblem noch nicht im voraus gelöst haben, wie ja überhaupt jede Lösung von künftiger Erfahrung und Praxis abhängen wird, aber er hat wenigstens den guten Willen, diese Frage auf freiheitliche Weise zu lösen und nicht durch freiwillige Einführung einer Zwangstruppe, deren Ursprung, wenn sie einmal besteht, irrelevant ist und die zu neuem Zwang führen muß.

Hier erklärt sich schließlich der Standpunkt des individualistischen Anarchismus aus dem Milieu seiner Entstehung. Amerika war damals noch so wenig erschlossen, daß der Tisch für alle gedeckt schien, und Staat und Privateigentum nicht in ihrer tatsächlichen, furchtbaren Macht empfunden wurden; man konnte ihnen ausweichen, sie fast ganz ignorieren, unter Genossen mit geringen Mitteln ein auf Gemeinschaft oder Austausch beruhendes Verhältnis herstellen, das nicht zu schwer durch Grund- und Baukosten usw. belastet wurde. Während die einen sich freuten, sich sozial betätigen zu können, der Brook Farmtypus, befriedigte andere die strikteste Anwendung des Geschäftsprinzips des sogenannten ehrlichen Handels, und sie betrieben nach Warrens Vorbild den Austausch anscheinend gleichwertiger Produkte, — eine Selbsttäuschung, da auch sie keinen gerechten Wertmesser fanden, da es einen solchen bei der Verschiedenheit jedes Einzelereignisses, also auch jedes einzelnen Produktionsakts nicht geben kann. Durch die große Aufmerksamkeit auf dieses Tauschproblem, oder auf andere Spezialfragen zersplitterte sich die Wirkung der gewiß als antistaatlich zu betrachtenden Tätigkeit dieser Männer und Frauen außerordentlich; ihre Kräfte waren den allgemeinen Bewegungen meist entzogen, und darunter litten besonders der amerikanische Sozialismus und die Arbeiterbewegung, denen all diese vielfach kräftigen, selbstbewußten, ihren Ideen ausdauernd treuen Persönlichkeiten fehlten. Sie gaben denselben wohl manchen Rat, aber sie hielten sich abseits, versuchten kaum, den Massenbewegungen eine freiheitliche Richtung zu geben, wie dies Proudhon nie unterließ. So ging von ihrer Mühe viel verloren, während einiges davon gewiß, besonders im geistigen und moralischen Leben Amerikas, Spuren zurückließ und Keime austreute, deren intimes Studium ein interessanter Gegenstand wäre.

XIV.

Der amerikanische individualistische Anarchismus nach 1850.

Die konsequente Staatskritik und rücksichtslose Verteidigung und positive Betätigung der persönlichen Freiheit fand um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch bei anderen Männern Ausdruck, neben Josiah Warren und Stephan Pearl Andrews, nur sind ihre Äußerungen zerstreut und selten geworden, und die Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Sklavenbefreiungs- und südstaatlichen Sezessionsfragen, später der Bürgerkrieg, drängten die wahre Freiheitsfrage bald in den Hintergrund. Bekannt geblieben sind vor allem *Lysander Spooner* (1808—1887) und *William Batchelder Greene* (1819—1878).

Der Jurist Spooner behandelte staats- und privatrechtliche Fragen und das Geldwesen in vielen Einzelschriften, z. B. *Die Verfassungswidrigkeit der Kongreßgesetze, welche private Postbeförderung verbieten* (New York, 1844, 24 S.); *Ungesetzlichkeit des Prozesses John W. Websters* (Boston, 1850, 16 S.); *Das Gesetz über geistiges Eigentum oder ein Versuch über das Recht von Verfassern und Erfindern auf ein immerwährendes Eigentum an ihren Ideen* (1856, 240 S.)¹⁴⁸; *Adresse der Free Constitutionalists, an das Volk der Vereinigten Staaten. Eine Widerlegung der Lehre der republikanischen Partei von der Nichtexistenz der Sklaverei* (1860, 54 S.); *Ein neues Papiergeldsystem . . .* (1861, 122 S.); eine Serie *No Treason* (Kein Hochverrat), deren sechstes Heft betitelt ist: *The Constitution of no authority* (Die Verfassung besitzt keine Geltung), Boston, 1870, 59 S.; *Ein neues Banksystem, das zum Wiederaufbau des verbrannten Distrikts erforderliche Kapital* (Boston, 1873, 77 S.); *Das Preisgesetz, ein Nachweis der Notwendigkeit der unbegrenzten Vermehrung des Geldes*, in der *Radical Review*, August 1877, und als Broschüre, 14 S.; *Gold und Silber als Wertmaßstab, der in bezug auf sie bestehende flagrante Betrug* (Boston, 1878, 29 S.); *Allgemeiner Reichtum, wie er leicht erreichbar ist* (1879, 23 S.); *Revolution, das einzige Mittel für die unterdrückten Klassen Irlands, Englands und anderer Teile des Britischen Reichs*, Nr. 1 (1880, 11 S.); *Das Naturgesetz (Natural Law) oder die Wissenschaft von der Gerechtigkeit. Eine Abhandlung über natürliches Gesetz, natürliche Gerechtigkeit, natürliche Rechte, natürliche Freiheit und natürliche Gesellschaft*, nachweisend, daß all und jede Gesetzgebung eine Absurdität, eine Usurpation und ein Verbrechen ist (Boston, 1882, 21 S.; nur ein erstes Heft scheint erschienen zu sein); *Ein Brief an Thomas F. Bayard, der sein Recht und das aller andern sogenannten Senatoren und Kongreßvertreter, irgendeine gesetzgebende*

¹⁴⁸) Dies sollte mit Proudhons *Literarischen Majoraten* (Brüssel, 1862; Paris, 1863, *Les Majorats littéraires*), verglichen werden.

Gewalt über das Volk der Vereinigten Staaten auszuüben in Frage stellt (challenges), Boston, 1882, 11 S.; eine weitere Schrift über geistiges Eigentum, 1884, 22 S.; *Ein Brief an Grover Cleveland* (den Präsidenten) *über seine falsche Inauguraladresse, die Usurpationen und Verbrechen der Gesetzsmacher und Richter und die daraus folgende Armut, Unwissenheit und Knechtschaft des Volks* (1886, 110 S.). — Eine ältere Schrift Spooners über Geschworenengerichte (*Trial by Jury*), die die ganze übrige Justiz ersetzen sollten, gab Victor Yarros 1890 verkürzt heraus als *Free Political Institutions . . .* (Freie politische Einrichtungen, ihre Natur, ihr Wesen und ihre Erhaltung . . .), Boston, 1890, 47 S., neugedruckt London, 1912, 95 S., 12^o.

Colonel W. B. Greene gab 1849 anonym *Equality . . .* (Gleichheit) heraus (West Brookfield, Mass.), eine Broschüre oder ein kleines Buch (?) und damals wohl auch eine Zeitschrift *The Social Revolutionist*? Leider kann ich die spärlichen Angaben über dieses Blatt nicht verifizieren, geschweige denn, dasselbe selbst benutzen, dem jedenfalls ein Ueberblick der damaligen Bewegung vor allem entnommen werden kann.¹⁴⁹⁾ Greene schrieb: *Mutual Banking . . .* (Die Bank nach Gegenseitigkeit, worin die radikalen Mängel des jetzigen Zirkulationsmittels und wie der Geldzinsfuß abgeschafft werden kann, gezeigt werden), New York, 1870, 52 S., und spätere Drucke (auch Columbus Junction, Iowa, 1896, 66 S.); *Internationale Adresse, eine sorgfältige, zusammenfassende und sehr unterhaltende Auseinandersetzung der Grundsätze der Internationalen Arbeiterassoziation* (1873); *Sozialistische, kommunistische, mutualistische und finanzielle Fragmente* (Boston, 1875, 271 S.); *Die Arbeiterin* und anderes.

In den späteren Zeitschriften dieser Richtung mag manches an Erinnerungen und literarischen Details über jene Zeit, die vierziger und fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, zerstreut sein; eine eingehende Darstellung hat der Gegenstand wohl noch nicht gefunden.¹⁵⁰⁾

¹⁴⁹⁾ In *Liberty* (Boston), 15. Sept. 1890, wird der *S.R.* genannt; in *Free Society*, 16. Febr. 1902, nennt man den *S.R.* von W. B. Greene, 184— und den *S.R.* von Alfred D. Cridge, Berlin, Heights, Ohio, 1850? — Eine sichere Nachricht, die ich 1904 von dem Besitzer erhielt, beschreibt *The Social Revolutionist*, herausgegeben von J. Patterson, monatlich, in Greenville, Ohio, und nennt als Mitarbeiter W. Denton, F. P. Wright, Amos Gilbert, A. Cridge, Anna Denton Cridge, W. S. Bush, J. H. Cook, J. W. Tower, W. A. Sheere, Francis Barry, J. M. Stahl, J. B. Wolf, J. P. Davis, J. Trent, Mary A. Cilton, und eine Menge andere, die aber verschiedenerlei soziale Richtungen, *free love*, Spiritismus und anderes vertraten, während die individualistisch-anarchistische Richtung der Zeitschrift zugrunde lag; dieselbe erschien von Januar 1856 bis Dezember 1857.

¹⁵⁰⁾ Antistaatlich-sozialistisch scheint auch *Jeremiah Hacker* gewesen zu sein, der seit 1846, vielleicht bis 1852 (?), *The Pleasure Boat* in Portland, Maine, herausgab. Auszüge in der *Freiheit*, 1890. Er starb erst 1895; vgl. *The Firebrand*, Portland, Oregon, 16. August 1896.

Unbekannt ist mir, ob diese oder andere anarchistische Ideen in der sehr zahlreichen deutschen Emigrationspresse Amerikas irgendwelche Vertretung oder Diskussion fanden; ich weiß nur, daß Weitling, der autoritäre Kommunist, nach seiner *Republik der Arbeiter* natürlich auf Andrews aufmerksam geworden war. — Ein Gedichtband, *Politische Saatkörner*, von Gustav Anton (Philadelphia, 1852), ist mir als äußerst freiheitlich-sozialistisch genannt worden, ohne daß ich diese Beurteilung nachprüfen konnte. Ebenso wäre die alte deutsche

Auch wäre zu untersuchen, inwieweit Männer wie Ralph Waldo Emerson (1803—1882), William Lloyd Garrison (1805—1879) und ihre Kreise, selbst William Ellery Channing und die Transcendentalisten, manche Personen der abolitionistischen Bewegung, ganz abgesehen von den zahlreichen Reformern auf sexuellem Gebiet und einigen anderen Spezialgebieten von der starken Betonung des Individualismus durch Warren, Andrews und ihre Gruppe beeinflusst wurden. Auf diese Männer und Frauen wirkten gleichzeitig sozialistische Ideen stark ein (Owen, Fourier) und sie suchten sich das Beste und Edelste aus der Gedankenwelt aller Zeiten zu assimilieren. Es entstand so ein vom Kultus des Individuums, vom Heroenkult und dadurch von der Autorität nicht scharf getrennter, sozial mitfühlender, aber nicht mittätiger Individualismus, der schöne Worte und Gefühle produzierte, aber wenig, das nicht fast jede Richtung für sich reklamieren könnte.¹⁵¹ Die Abolitionisten in dem berühmten *Liberator* Garrisons (Boston, 1851—1865), die Mitarbeiter von Emersons *Dial* (1842—1844), des *Harbinger*, des *Free Enquirer* usw. hatten gewiß viele Gelegenheit, sich mit den Fragen des Individualismus und Sozialismus auseinanderzusetzen, ohne daß wohl, soviel ich weiß, verschiedene Vertreter der wirklichen Freiheit hervortraten.

Dagegen entwickelten sich auf eigene Weise der dem Brookfarm-Kreis nahestehende Henry David Thoreau (1817—1860) und Walt Whitman. Thoreaus *A Week on the Concord and Merrimac Rivers*, 1849 (Eine Woche auf den Flüssen Potomac und Merrimac; in einer Londoner Ausgabe, *The Camelot Series*, XVIII, 349 S.); *Walden: my Life in the Woods*, 1854 (Walden, mein Leben in den Wäldern; XXVIII, 326 S., *The Scott Library*, London, 1895); *Excursions in Field and Forest*, 1863, usw., seine Briefe, seine Tagebücher (die ich nur aus dem *Atlantic Monthly*, 1905, kenne) sind klassische Schriften eines freiheitsbewußten Individualismus. Manchmal druckt man seine Essays *On the Duty of Civil Disobedience* (Ueber die Pflicht zum bürgerlichen Ungehorsam) und *Life without Principle* (Leben ohne Prinzip) als Broschüren ab, so London 1903 und 1905.

In der *Pflicht zum bürgerlichen Ungehorsam* (1849) heißt es: „... Ich akzeptiere von Herzen den Wahlspruch — „diejenige Regierung ist die beste, die am wenigsten regiert“ und ich wünschte zu sehen, daß man schneller und systematischer nach demselben handle. In der Ausführung kommt dies schließlich darauf hinaus, was ich auch glaube — „diejenige Regierung ist die beste, die gar nicht regiert“; und wenn die Menschen

Freidenkerliteratur (Heinzens Zeitschrift usw.) zu untersuchen, bis in den Jahren 1885—1899 sehr viel freiheitliches Material, auch manche Rückblicke auf die verschwindende oder später erschlaffte ältere deutsche Generation sich im *Armen Teufel* (Detroit) Robert Reitzels finden mögen, sowie im Chikagoer *Vorbote*, den amerikanischen Jahrgängen der *Freiheit* (Dez. 1882—1910) usw.

¹⁵¹ Carlyle war durch und durch autoritär, und doch gab es in London eine *Carlyle and Emerson Association*, die 1869—70 den *Idealist*, dann *Practical Idealist* herausgab. — Ein viel tiefer stehender Verfasser ist William Maccall, ein Engländer, Verfasser von *The Doctrine of Individuality* (London, 1843, 22 S.), *The Individuality of the Individual* (1844, 40 S.), *The Elements of Individualism* (1847, VII, 350 S.), usw.

dafür vorbereitet sind, werden sie diese Regierung haben. Eine Regierung ist im besten Fall nur eine Nothilfe, aber die meisten Regierungen sind gewöhnlich, und alle sind in manchen Fällen unzweckmäßig [*inexpedient*] . . .“ Thoreau gelangt zu folgendem Resultat, in welchem man nicht das unzureichend Erscheinende, sondern das charakteristische Neue seiner Idee beachten möge: „. . . Es wird nie einen wirklich freien und erleuchteten Staat geben, bevor nicht der Staat das Individuum als höhere und unabhängige Macht anerkennt, von dem sich all seine Macht und Autorität ableitet, und es dementsprechend behandelt. Ich finde Vergnügen daran, mir einen Staat vorzustellen, der gegen alle Menschen gerecht und das Individuum mit Achtung wie einen Nachbar behandeln kann, und der es selbst nicht für mit seiner eigenen Ruhe unvereinbar hält, wenn einige abseits von ihm leben, sich nicht um ihn kümmernd und nicht von ihm umfaßt, all ihre Pflichten als Nachbarn und Mitmenschen erfüllend. Ein Staat, der solche Früchte trüge und ihnen erlaubte, sobald sie reif sind, abzufallen, würde den Weg vorbereiten für einen noch vollendeteren und glorreichen Staat, den ich mir auch vorgestellt, aber noch nirgends gesehen habe . . .“ Dies bedeutet, daß Thoreau meint, es wäre vernünftig, wenn die vom Staat sich Absondernden, die im übrigen gute Nachbarn ihrer Mitmenschen bleiben, in Ruhe gelassen würden, und er hofft, daß sich hierdurch die Menschheit ganz vom Staat befreien und ihre Beziehungen unter sich, wie dies freundliche Nachbarn tun, selbst regeln würde. Eine ganze Bahn möglicher künftiger Entwicklung ist hier vorgezeichnet¹⁵²⁾.

Walt Whitman enthält glänzende freiheitliche Stellen, aber ich konnte sein Gesamtwerk nicht derart untersuchen, um mich von seinem rein freiheitlichen Charakter zu überzeugen. Ueber ihn liegt das umfangreichste Material vor in Horace Traubels Werken, ebenso in dessen Zeitschrift *The Conservator*, Camden, New Jersey, seit zirka 1889 bis 1906 oder später¹⁵³⁾.

Josiah Warren hatte in New York 1850 durch seine private Propaganda — *Parlour Conversations* — den bisherigen Fourieristen Andrews überzeugt, wie viele Jahre später in Boston C. T. Fowler, und er setzte diese allmähliche Erweiterung seines Kreises fort (nach Bailie, S. 58—59), er sah auch die Gründung einer diesmal vieljährigen Siedlung, *Modern Times*, aber irgendwie scheint doch mit seinem Hauptwerk das, was er und Andrews¹⁵⁴⁾ zu sagen hatten, erschöpft, und die Bewegung lebt sich

¹⁵²⁾ Eine französische Uebersetzung, *Désobéir* (Nicht gehorchen), mit Einleitung von Léo Bazalgette, (Paris, 1921, 262 S.) enthält diese und andere Essays.

¹⁵³⁾ In Tuckers *Radical Review*, August 1877, befindet sich ein Artikel Walt Whitman . . ., von Joseph B. Marvin, S. 324—359, der mir aber nicht vorliegt. — *Leaves of Grass* . . . (Philadelphia, 1892, 438 S.), *Specimen Days in America* . . . in *The Camelot Series*, London, 1887, X, 312 S.; *Democratic Vistas* . . ., 1888, 175 S., sind W. W.s bekannteste Werke.

¹⁵⁴⁾ Dieser verliert sich ganz in phantastisch-dilettantischen Werken wie *The Primary Synopsis of Universology and Alwato* . . . (New York, 1871, XIV, 223 S.) und *The Basic Outline of Universology* . . . (1872, CXIX, 766 S.), während *The Labor Dollar* in der *Radical Review*, 1877, wieder den klaren Geist des Pantarch zeigt, wie ihn seine engeren Anhänger nannten. — Auch T. L. Nichols war ein solcher in abseitsliegenden Gebieten tätiger Individualist.

nun in den fünfziger Jahren in einem engeren Kreise aus, um in den sechziger Jahren einen Tiefstand zu erreichen.

Im Lauf von 1851 wurde auf Long Island, 40 englische Meilen von New York, eine Kolonie oder vielmehr eine zwanglose Siedlung begonnen, *Trialville*, gewöhnlich *Modern Times* genannt (Versuchstadt; Moderne Zeiten), der sich auch etwas ferner stehende Siedler anschlossen; es wurde ein hübsches Dorf daraus, wo jeder arbeitete, seine Produkte nach Möglichkeit innerhalb der Gemeinde oder der Nachbarschaft gegen Arbeitsnoten austauschte; man hatte keine Behörde, Gerichte usw. „Jedem gehörte sein Haus und Grundstück, und mit gegenseitigem Einverständnis verzichtete man auf politische Autorität [eine Behörde]. Keiner fühlte sich für das Benehmen seiner Nachbarn verantwortlich und nur angreifendes oder sich einmengendes Vorgehen fand kombinierten Widerstand“ (Bailie, S. 77). Als Hauptursache des Fehlschlags gilt, nach Bailie, der Mangel an anderer als landwirtschaftlicher Beschäftigung. Für Fabriken, um Waren nach außen verkaufen zu können, hätte man Kapital gebraucht; hierzu reichte der enge Geltungskreis der lokalen Arbeitsnoten nicht. Der beginnende Bürgerkrieg und vielleicht noch andere, intimere Ursachen beendeten Anfang der sechziger Jahre den eigentlichen Versuch; die Lokalität soll später Brentwood geheißen haben¹⁵⁵).

Modern Times wurde sehr bekannt durch die sympathische Beschreibung von Moncure D. Conway (zirka 1860) in *Fortnightly Review*, London, Juli 1865, S. 421—434¹⁵⁶), ebenso in seiner *Autobiography* (London, 1904, I, S. 234—237) und novellistisch in den Kapiteln XXII und XXIII seines Romans *Pine and Palm*, der 1887 oder früher erschien.

Nach Bailie bestand in den fünfziger Jahren noch Interesse für *Equity Stores*, Verkaufsgeschäfte nach Warrens System,

¹⁵⁵) In der Londoner Wochenschrift *The Leader* fand ich, seit 19. Juli 1851, Briefe von Henry Edger, einem Engländer (1820—1888) an *Ion* (Holyoake), der bis zum März 1854 allerlei über *Modern Times*, wo er schließlich selbst lebte, berichtet. Er wurde 1853 Positivist, und die *Lettres d'Auguste Comte . . . à Henry Edger et à M. John Metcalf* (Paris, Apostolat Positiviste, VIII, 91 S.) enthalten Comtes Briefe an Edger in *Modern Times*, 1854—1857. Comte freut sich, in Edgers Bekehrung ein neues Beispiel „der Eignung zu dieser edlen Unterwerfung bei den durch die anarchischen Utopien am meisten verirrten Seelen zu finden.“ (16. März 1854.) Als aber Edger ihm ein „Projekt einer Art positivistischen Klosters“ vorlegte, mißbilligt dies Comte und schreibt: „Wenn sich unter den Ausnahmismenschen Ihrer Umgebung einige befinden, die, ihrer Vereinsamung müde, das Bedürfnis haben, sich einander zu nähern, ist es besser, daß dieser Druck sie ins Familienleben treibt . . .“ (24. November 1854). — Comte empfiehlt Edger auch „die besondere Wichtigkeit eines würdigen Kontakts mit den Jesuiten, von denen, denke ich, die Hauptleitung der katholischen Bewegung in Amerika stammt. Sie werden so fühlen, daß deren Erfolge die unsrigen vorbereiten“ (S. 25), — eine Stelle, die nach dem Artikel *Auguste Comte und die Jesuiten* von G. Dumas (*Revue de Paris*, Oktober 1898) nicht verwundert. — Henry Edger ließ drei positivistische *Modern Times Tracts* erscheinen, 1855, 1856 und 1864, deren letzter: *Die positivistische Gemeinschaft. Ein Blick auf die regenerierte Zukunft der Menschheit*, eine Rede am sechsten Todestag Comtes, 5. September 1865, noch in *Modern Times* gehalten und dort 1864 gedruckt wurde. — Vgl. meine nähere Darstellung in *Freedom*, Nov.—Dez. 1905.

¹⁵⁶) Die radikale russische Revue *Sopremennik* berichtete darüber im August 1865, S. 367—368.

z. B. in Boston (Keith), 1855, wo ein hoffnungsvoller Versuch, diese Bewegung auf jede Weise auszudehnen, durch einen Brand zunichte gemacht wurde. Warren begann im Juli 1854 seine *Periodical Letters in Modern Times*, abgeschlossen in Boston, Ende 1858. Seit einem Aufenthalt 1859—1860 in *Modern Times* lebte er in oder bei Boston, seit 1873 bei E. M. Heywood in Princeton, Mass., und bei alten Freunden in Boston, wo er am 14. April 1874 starb¹⁵⁷).

Josiah Warren, soviel ich beurteilen kann, trat den ungeheuren sozialen Problemen, die er mitfühlte, nicht als praktischer Mitarbeiter noch als Revolutionär entgegen, sondern als Erfinder, der sich nur für die interessieren kann, welche sein System ganz akzeptieren. So war er im Kontakt mit vielen Anhängern und doch wieder ein Fremder in den bald fünfzig Jahren seiner Tätigkeit all den Fragen des Jahrhunderts gegenüber. In ähnlicher Isolierung befanden sich seine literarischen Nachfolger, die dem wirklichen Leben mit einer kühl kritischen Ruhe gegenüberstehen, die wärmer fühlenden Leuten unbegreiflich ist. Eine Ausnahme bildet in gewissem Sinne die sexuelle Frage, auf welchem Gebiet manche viel für die persönliche Freiheit der Frau getan haben und auch persönliche Opfer brachten, Gefängnisjahre (E. M. Heywood, M. Harman u. a.).

Aus der seit Heywoods, dann Tuckers Tätigkeit als Verfasser. Redakteure und Verleger wieder reicheren Literatur hebe ich hervor:

Ezra M. Heywood: Zeitschrift *The Word* (Princeton, Mass.), von 1872—189—; Nr. 213 ist vom März 1893. — *Yours or Mine . . .* (Eigentumsfrage), Boston, 1869, 22 S.; *Uncivil Liberty . . .* (Frauen), Princeton, Mass., 1870, 23 S.; *Hard Cash . . .* (Finanzmonopol); *The Great Strike . . .* (Der große Eisenbahnerstreik von 1877); *Cupid's Yokes . . .* (Das Joch Cupidos; eine sehr verfolgte Broschüre); Publikationen seine Prozesse betreffend, 1878, 1883, usw.

Charles T. Fowler, *The Labor Question . . .* (Arbeiterfrage); *Land Tenure . . .* (Das Bodenbesitzmonopol); *Co-operation . . .* (Kooperation, ihr Gesetz und ihre Grundsätze); *Co-operative Homes . . .* (freiwillige Kooperation innerhalb der Familie); *The Reorganisation of Business . . .*

¹⁵⁷) Nach Bailie, S. 97, erschien in Princeton (1873 oder 1874?) der dritte Teil von *True Civilization*, damals geschrieben nach 47jähriger Tätigkeit, 48 S. Ich war der Meinung, daß schon die Ausgabe von 1863 drei Teile enthält, muß mich aber irren (?) — Ein Buch über den Bürgerkrieg, 1863 (Bailie, S. 95), kenne ich nicht. — Dagegen liegt mir vor: *Modern Government and its true mission . . .* (Die moderne Regierung und ihre wahre Mission. Einige Worte über die amerikanische Krisis), unterzeichnet *A Counsellor* (Ein Ratgeber), März 1862, — zweifellos von Warren. Man liest da: „ . . . Eine Regierung ist im genauen und wissenschaftlichen Sinn des Wortes eine *Zwangsgewalt* [*a coercive force*]; jemand, der mit seiner eigenen Zustimmung regiert wird, wird garnicht regiert“ und vieles Ähnliche, indem der Verfasser eben „die erhabene Macht und blendende Schönheit eines absoluten Rechtsprinzips als Leitstern zusammen mit Zweckmäßigkeitmitteln [*expedients*], die damit ganz konsistent sind“, zeigen will. — In *The Periodical Letter*, von denen ich nur zwei Nummern kenne, findet man recht lebendige Äußerungen Warrens über Fragen der Zeit, z. B. die Sklaverei der Neger, aber jede Erörterung endet mit einem Verweis auf das Allheilmittel, das *principle of Equivalents* (den Grundsatz der gleichen Werte).

(Kooperation im Ladengeschäft, in der Bank und der Fabrik); *Corporations* . . . (Abschaffung der Eisenbahn-, Telegraphen- und anderer Monopole ohne Staatseinmischung); *Prohibition* . . . usw.; meist erschienen in *The Sun*, Kansas City, 188—.

Moses Harman: Zeitschrift *Lucifer* seit 188— — 1907 oder länger (Nr. 1095 ist vom 6. Juni 1907), Valley Falls, dann Topeka, Kansas, später in Chicago, fortgesetzt von Lillian Harman, die auch 1896 *Our New Humanity* in Chicago herausgab, eine Revue, in der Erinnerungen aus der Berlin-Heights-Zeit, 185—, erschienen sind oder erscheinen sollten.

M. Harman schrieb: *Autonomy, Self-Law* . . . (Autonomie, Selbstgesetz: seine Forderungen . . .) eine Anzahl Schriften zur Kritik der Ehe, Eugenik und ähnliches; dieses Gebiet behandelte auch seine Tochter Lillian.

Fair Play, eine Zeitschrift in Valley Falls, Kansas (1888—1890) und Publikationen von Edwin C. Walker standen dieser *Lucifer*-Gruppe einst nahe; es erschien auch vieles über die Prozesse gegen Harman.

Marie Louise David, *Monogamic Sex Relations* . . . (Monogamische geschlechtliche Beziehungen, eine Diskussion . . .), Oakland, California, zirka 1888; Schriften von Lois Waisbrooker, Victor Yarros, Alfred B. Westrup, Henry Appleton und einer Reihe anderer könnten genannt werden; die wichtigsten Einblicke gibt aber die beständige Diskussion in den schon erwähnten Zeitschriften, auch in *The Individualist* (Frank Q. Stuart, Denver, Colorado, 188—, — *Egoism* und *Enfant terrible* in Californien, 189—, — *I* (Ich) und *The Free Comrade* in Massachusetts, *The Age of Thought* in Iowa, 189—, — *The Autonomist* in Chicago, 1907, — zeitweilig auch in *The Twentieth Century*, New York, um 1890, während Hugh O. Pentecosts Redaktion; damals wurde eine Art Synthese zwischen dem individualistischen Anarchismus und den *Singletaxern* (Henry-George-Richtung) im *Twentieth Century* zu finden versucht, ein Gegenstand, der auch weiterhin manche interessierte, die mit einem Fuß in beiden Lagern stehen.

Demgegenüber wurde der denkbar orthodoxeste Standpunkt stets von *Benjamin R. Tucker* eingenommen und nach allen Richtungen hin durch fast dreißig Jahre streitbar in Zeitschriften verteidigt. Tucker, geboren 1854, kannte noch Warren (1872); er redigierte 1877 *The Radical Review* (New Bedford, Mass.), vier Quartalhefte, 828 S., 8°, dann *Liberty*, seit 6. August 1881 in Boston, später in New York, bis Dezember 1907; im Jahre 1888 erschienen 8 Nummern einer deutschen *Libertas* (Boston), mit der sich, wenn ich nicht irre, Georg Schumm und seine Frau besonders beschäftigten. Eine Auswahl Tuckerscher Artikel und Notizen erschien in den neunziger Jahren als *Instead of a Book* . . . (An Stelle eines Buches), New York (1895), VIII, 512 S. Verschiedenes wurde deutsch übersetzt in der Serie *Propaganda des individualistischen Anarchismus* . . . , so: *Staatssozialismus und Anarchismus* (Berlin, 1895, 14 S.); *Sind Anarchisten Mörder?*, 1899, 16 S.; *Der Staat in seiner Beziehung zum Individuum*, 1899, 16 S.; *Was ist Sozialismus?* (aus *Liberty*, 6. August 1881) 1902, 12 S.; *Die Stellung des Anarchismus zur Trustfrage*, 1911, 10 S.

Bibliographisch werden viele Teile der hier besprochenen Literatur noch erreicht von *B. R. Tuckers Unique Catalogue of Advanced Literature* . . . (New York, August 1906, 128 S.), der das damals noch im Vertrieb befindliche enthält. Vieles wurde durch einen Brand zerstört, Tuckers Sammlung soll sich in einer amerikanischen Bibliothek befinden; er selbst hat Amerika seit nunmehr schon vielen Jahren verlassen. Aeußerst charakteristisch ist die Uebersicht über die Ausdehnung dieser Bewegung und über viele ihr angehörende Elemente der verschiedensten Kreise, die Tucker in einem Brief an die *New York Tribune* (datiert 27. November 1898) gab.

Die Auseinandersetzungen *Tuckers* mit den anderen Richtungen des Anarchismus bewegten sich unabänderlich im Sinn der absoluten Negierung jeder noch so geringen Berechtigung jedes anderen Standpunkts und würden diese Richtung vollständig isoliert haben, wenn alle andern die gleiche Unversöhnlichkeit besessen hätten. Betrachten wir hier nur die Mittel oder Methoden des Anarchismus, wie sie Tucker vertritt. Sie hängen von den Umständen ab. Praktischer Widerstand gegen den Staat, Steuerverweigerung und ähnliches wird nicht verworfen, und wieviel mehr können ganze Bevölkerungsmassen tun, wie die *Land League*, die zur Verweigerung der Pachtzahlungen auffordernde Landliga 1881 in Irland. Passive Resistenz ist das einzige Widerstandsmittel in dieser Zeit militärischer Disziplin. Der Staat kann erst beseitigt werden, wenn absoluter Nichtglaube an denselben in bedeutendem Umfang existiert. Wenn ohne solchen Nichtglauben der Staat durch blinde Rebellion zerstört wird oder verfault in Trümmer fällt, würde nur ein anderer Staat an seiner Stelle entstehen. Wie könnte es anders sein, da alle an den Staat glauben? Die Anarchisten arbeiten also daran, die Masse dieses Nichtglaubens herzustellen; sie wenden sich an denkfähige Leute, daß diese sich vereinigen und hier und da die Grundlage der Freiheit legen.

Anarchie kann durch Gewalt weder eingeführt noch erhalten werden. Gewalt kann uns nur vor der Ausrottung retten, aber mit ungeheuren Opfern, die nur im äußersten Fall gebracht werden sollen, wie man ähnlich im Fall einer verzweifelten Operation vorgeht. Gewalt im großen Umfang — so zweifellos das Recht, gegen Unterdrückung mit Gewalt Widerstand zu leisten ist — kann nur praktisch gerechtfertigt werden, wenn freies Denken, freies Wort und eine freie Presse abgeschnitten werden und alle andern Kampfmittel aussichtslos sind. „Blutvergießen an und für sich ist ein reiner Verlust. Wenn wir Freiheit der Agitation haben müssen, und wenn nichts als Blutvergießen sie uns sichern wird, dann ist solches weise. Aber man muß eingedenk sein, daß es niemals die eigentliche soziale Revolution vollbringen kann, daß dies nur durchgeführt werden kann durch die Mittel der Agitation, der Forschung, des Experiments und des passiven Widerstandes . . .“

„Weil friedliche Agitation und passiver Widerstand in den Händen der Freiheit tödtlichere Waffen gegen die Tyrannei sind, als alle andern Waffen, deshalb trete ich für dieselben ein, und weil Gewalt die

Tyrannei stärkt, deshalb verurteile ich sie. Krieg und Autorität sind Genossen; Friede und Freiheit sind Genossen¹⁵⁸) . . .“

Ich führe noch eine den Versuchsanarchismus Tuckers skizzierende Stelle an¹⁵⁹):

„. . . Wenn in irgendeiner großen Stadt, in welcher die mannigfachen Züge und Bestrebungen unserer gegensatzreichen Kultur einigermaßen zum Ausdruck kommen, sich eine genügende Anzahl ernster und einsichtiger Anarchisten aus den verschiedenen Berufsklassen zusammentäte, wenn sie Gütererzeugung und Güterverteilung gemäß dem Recht auf den Arbeitsertrag gestalteten, („den einschränkenden Vorschriften zum Trotz“) eine Bank einrichteten, die ihnen zum Betrieb ihrer Geschäfte zinslos Währung zur Verfügung stellte, und ihr ständig wachsendes Kapital zu neuen Unternehmungen verwendeten, wobei einen jedem, der sich beteiligen wollte, die Vorteile dieses Systems offen ständen — was würde die Folge sein? Nun, bald würden alle Teile der Bevölkerung, die Klugen und Dummen, die Bösen, Guten und Unbestimmten, aufmerksam werden, immer mehr von ihnen würden sich beteiligen, und nach ein paar Jahren würde jeder die Frucht seiner Arbeit ernten, niemand könnte mehr träge von Zinsen leben, die ganze Stadt wäre zu einem großen Bienenstock anarchistischer Arbeiter, freier und erfolgreicher Menschen geworden . . .“

Der amerikanische individualistische Anarchismus, dessen Ursprung auf die persönliche Veranlagung Josiah Warrens und dessen Enttäuschung in New Harmony zurückgeht (1827), hat leider auf das Element der menschlichen Solidarität zugunsten der genauesten gegenseitigen Verrechnung in einem Grade verzichtet, daß er nur wenigen kühlen Verstandesmenschen Befriedigung gab und die Herzen einfacherer Menschen nie berührte. Dadurch hat er sich zur Isoliertheit und Unfruchtbarkeit verurteilt und der sozialrevolutionären Bewegung viele freiheitliche Kräfte entzogen, die ihr bitter fehlen. Inzwischen ist der Kapitalismus in jenem Land riesenhaft gewachsen und kontrolliert längst den Staat, wie ein Betrieb seine Angestellten kontrolliert, eine ganz neue Lage, die sich überall zu entwickeln beginnt, und die vielleicht einmal das gemeinsame Verschwinden beider erleichtern wird¹⁶⁰).

Die jetzt wohl recht schwache Bewegung, deren geistige Kräfte aber weiterleben, wird hoffentlich einmal erwachen und sich von vielfach beispielloser Einseitigkeit und Eigensinn befreiend, den neuen Verhältnissen erfrischt und kräftig mit neuen Waffen gegenüberreten.

¹⁵⁸) Tuckers Ideen sind auf Grund von *Instead of a Book* in Dr. P. Eltzbachers *Anarchismus* (Berlin, 1900), S. 164—195, dargestellt.

¹⁵⁹) Aus *Instead of a Book*, S. 423—424 und 427, nach Eltzbacher, S. 191—192.

¹⁶⁰) Viel Derartiges bespricht in sehr interessanter Weise, ohne daß man mit ihm übereinstimmen müßte, Bertrand Russell in seinen *Prospects of Industrial Civilization* (Aussichten der industriellen Zivilisation), New York, 1923.

XV.

Der ältere individualistische Anarchismus in Europa.

Der ältere individualistische Anarchismus fand nur im englischen Sprachgebiet ein schwaches Echo und blieb anderwärts lange vollständig unbeachtet; dort entwickelten Proudhon und Max Stirner ähnlichartige Ideen, von denen erst viele Jahre später Tucker achtungsvoll Notiz nahm. Josiah Warren scheint mir, wie viele Erfinder, ähnliche Ideen vor allem mit Eifersucht und Argwohn als Störung der Verbreitung seines Systems betrachtet zu haben; was seine weniger egozentrischen Anhänger in internationaler Beziehung taten, kann ich nicht überblicken¹⁶¹).

In England wußte man von Warrens System durch seine eigenen Briefe, die manchmal in den owenitischen Zeitschriften Aufnahme fanden, aber keine Gruppe scheint eine solche Propaganda vor 1853 aufgenommen zu haben. Ich bemerkte in dem von Thornton Hunt gegründeten *Leader* (seit 1850) lange, nicht unsympathische Besprechungen von Herbert Spencers *Social Statics* (15. und 22. März, 12. April 1851) und vier Artikel über Proudhons *Allgemeine Idee der Revolution im XIX. Jahrhundert* (6. Sept.—18. Okt. 1851). In letzteren wird zu Proudhons erster Erklärung von 1840, er sei Anarchist, bemerkt: „Unter „Anarchie“ versteht er nicht mehr, als was unser bewunderungswerter Freund Herbert Spencer als das Ziel hinstellt, dem die Zivilisation unwiderstehlich zustrebt, nämlich das schließliche Verschwinden jeder Regierung, die unnötig wird, weil die Menschen gelernt haben werden, sich selbst zu kontrollieren, so daß sie keinen äußern Zwang brauchen.“ Ebenso wird der Leser gewarnt, „gegen ein natürliches Mißverständnis des Wortes Anarchie, das nicht als gleichbedeutend mit *Unordnung* gebraucht wird, sondern einfach in der Bedeutung des griechischen Wortes, nämlich Fehlen einer Regierung, absolute Freiheit . . .“

¹⁶¹⁾ Victor Considérant sprach Anfang 1855 mit Albert Brisbane, dem amerikanischen Fourieristen, über *Modern Times* (vgl. *Au Texas*, 2. Aufl., Brüssel, 1855, S. 18). — Ich wußte keine Äußerung Proudhons, Bakunins und anderer über Josiah Warren anzuführen. — Erst in H. Chabannes *L'Organisation du travail* (Paris, 1883, 283 S.; vgl. S. 77—79) wird ein Anarchismus dieser Art sogar mit Sympathie vertreten, obgleich Chabanne nach E. Armands Erinnerung (*l'en dehors*, 25. April 1924) tatsächlich autoritär gewesen sein muß. — Auch das wenig gründliche Buch von Paul Ghio, *L'anarchisme aux Etats-Unis* (Paris, 1903) bespricht diese Richtung, aber erst in E. Armands bereits erwähnten Zeitschriften wurden diese Ideen durch Uebersetzungen aus Tucker usw. den französischen Lesern wirklich vorgeführt; dort schreibt Tucker noch manchmal selbst.

Die *Social Statics* enthielten in der 1850 erschienenen ersten Ausgabe ein von *Herbert Spencer* (1820—1903) in den späteren Ausgaben weggelassenes Kapitel: *The Right to Ignore the State*¹⁶²⁾. Es beginnt: „Als Korollar (notwendige Folge) des Satzes, daß alle Einrichtungen dem Gesetz gleicher Freiheit untergeordnet sein müssen, bleibt uns keine Wahl, sondern wir müssen das Recht des Bürgers zugeben, die Lage freiwilligen Außerhalb-des-Gesetzes-Stehens einzunehmen (*to adopt a condition of voluntary outlawry*). Wenn jeder die Freiheit besitzt, zu tun, was er will, vorausgesetzt, daß er nicht die gleiche Freiheit anderer beeinträchtigt, dann ist er frei, den Zusammenhang mit dem Staat aufzugeben, auf seinen Schutz zu verzichten und sich zu weigern, für den Unterhalt des Staates zu zahlen. Es ist augenscheinlich, daß er hierdurch die Freiheit anderer auf keine Weise verletzt, denn er verhält sich passiv und kann also kein Angreifer sein . . . Da eine Regierung nur ein von einer Anzahl Personen zur Sicherung gewisser Vorteile verwendeter Agent ist, folgt aus der Natur dieses Zusammenhangs selbst, daß es Sache eines jeden ist, zu sagen, ob er einen solchen Agenten verwenden will oder nicht. Wenn sich jemand entschließt, diesen Bund für wechselseitige Sicherheit zu ignorieren, läßt sich nichts sagen, als daß er jeden Anspruch auf dessen Dienste verliert und sich der Gefahr aussetzt, schlecht behandelt zu werden. — was ihm zu tun freisteht, wenn er will. Er kann ohne Bruch des Gesetzes der gleichen Freiheit nicht in eine politische Vereinigung hineingezwungen werden; er *kann* eine solche ohne Bruch der gleichen Freiheit verlassen; er hat daher das Recht, auszutreten . . .“

Herbert Spencer führt *Blackstones* Worte an, des geachteten gelehrten Kommentators der Gesetze in England: „Keine menschlichen Gesetze besitzen Geltung, wenn sie dem Gesetz der Natur widersprechen, und die geltenden Gesetze erhalten all ihre Kraft und all ihre Autorität mittelbar oder unmittelbar aus diesem Original.“ Spencer sagt dazu: „ . . . Mögen die Menschen lernen, daß ein gesetzgebender Körper *nicht* „unser Herrgott auf Erden“ ist, obgleich sie nach der ihm zugeschriebenen Autorität und auch den Dingen, die sie von ihm erwarten, zu meinen scheinen, daß dies der Fall sei. Mögen sie vielmehr lernen, daß eine solche Körperschaft eine Einrichtung ist, die einem rein zeitweiligen Zweck dient und deren Macht, wenn nicht gestohlen, im besten Fall erborgt ist . . .“

„Haben wir nicht gesehen, daß Regierungen ihrem Wesen nach unmoralisch sind? Sind sie nicht der Sproß des Uebels, der alle Kennzeichen seines Ursprungs an sich trägt? Existieren sie nicht, weil es Verbrechen gibt? Sind sie nicht stark oder, wie wir sagen, despotisch, wenn die Verbrechen zahlreich sind? Gibt es nicht mehr Freiheit — das heißt weniger Regierung —, wenn sich die Verbrechen vermindern? Und müssen nicht die Regierungen zu bestehen aufhören, wenn das Ver-

¹⁶²⁾ Ich kann nicht feststellen, ob auch dieser Titel in der Originalausgabe enthalten war; er ist der des 1913 als *Freedom Pamphlet* (London) erschienenen Neudruckes des berühmten Kapitels, 12 S., 8°; französisch, *La Brochure mensuelle*, Paris, 1923, Nr. 10.

brechen aufhört, aus Mangel an Gegenständen zur Ausübung ihrer Funktionen? Die obrigkeitliche Gewalt (*magisterial power*) besteht nicht allein *wegen* dem Uebel, sondern *durch* das Uebel. Gewalttätigkeit wird zu ihrer Aufrechterhaltung angewendet und jede Gewalttätigkeit involviert Kriminalität. Soldaten, Polizisten und Kerkermeister, Schwerter, Knüttel [der Polizei] und Fesseln sind Werkzeuge, um Schmerz zu bereiten, und jede Zufügung von Schmerz ist im abstrakten Sinn ein Unrecht. Der Staat verwendet schlechte Waffen, das Schlechte zu unterwerfen, und ist gleicherweise befleckt durch die Gegenstände, mit denen er zu tun hat, und durch die Mittel, mit denen er arbeitet. Die Moral kann dies nicht anerkennen, denn die Moral, eine Aeußerung des vollkommenen Gesetzes, kann nicht etwas gutheißen, das aus dem Bruch dieses Gesetzes hervorgeht und von solchem Bruch lebt. Daher kann alle gesetzgebende Autorität nie ethisch sein — sie kann immer nur konventionell sein“

Natürlich sieht Spencer die Anerkennung des *Rechts*, den Staat zu ignorieren, erst in weiter Ferne: „. . . Eine lange Zeit wird wahrscheinlich vergehen, bevor das Recht, den Staat zu ignorieren, selbst nur theoretisch allgemein anerkannt wird. Noch länger wird es dauern, bis die Gesetzgebung es anerkennt. Und selbst dann werden viele Hindernisse gegen seinen vorzeitigen Gebrauch bestehen. Böse Erfahrungen werden diejenigen hinlänglich belehren, die zu früh den gesetzlichen Schutz verlassen, und die Mehrzahl der Menschen lieben so sehr erprobte Einrichtungen und fürchten Experimente, daß sie wahrscheinlich dieses Recht erst benutzen werden lange nachdem sein Gebrauch ganz ungefährlich geworden ist.“

Aus solchen Anregungen Herbert Spencers hätte wohl anarchistisches Denken hervorgehen können; an und für sich sind auch die weitgehendsten Minimalstaatsideen nicht anarchistisch, weil sie der Autorität ein Minimum von Nützlichkeit zugestehen, während für den anarchistisch fühlenden Menschen jedes noch so geringe Quantum Autorität nur schädlich ist, sowie eine kleine oder eine große Menge eines Infektionsstoffes das gleiche Gift enthält.¹⁶³⁾

Durch H. Edgers Briefe aus Amerika wurden die Leser des *Leader* auch über die Ideen von Warren und Andrews und *Modern Times* unterrichtet (s. o. Kap. XIV). Da wurde dann im August 1853 die erste englische anarchistische Gruppe gegründet, die sich die *London Confederation of Rational Reformers* [Londoner Bund rationeller Reformer] nannte und nur durch zwei Publikationen in ihren Ideen genau erkenntlich ist, *A Contribution towards the Elucidation of the Science of Society* [Beitrag zur Aufklärung der Gesellschaftswissenschaft. Von einem Mitglied

¹⁶³⁾ Ich kenne leider Herbert Spencers Selbstbiographie noch nicht. Seine Ideen über die Beschränkung der Funktionen des Staates formulierte er zuerst im Herbst 1842 in Briefen über die richtige Sphäre einer Regierung, die 1845 als Broschüre erschienen. Er bemerkte 1903 in einem Brief, daß er auf keine Weise, wie man vermutet hatte, von Thomas Hodgskin, dem er erst 1848 begegnete, beeinflusst wurde; vgl. Dr. Karl Koepp, *Das Verhältnis der Mehrwerttheorien von Karl Marx und Thomas Hodgskin*, Wien, 1911, S. 287—289.

des Londoner Bundes rationeller Reformer], 12 S.¹⁶⁴) und eine enggedruckte vierseitige Flugschrift, *An Outline . . .* (Umriss der Grundsätze, Ziele und Regeln des Londoner Bundes . . . gegründet im August 1853 von einigen Privatpersonen der Mittel- und der Arbeiterklassen.¹⁶⁵)

Diese beiden Schriften, die zu exzerpieren zu weit führen würde, zeigen für mich, wie Warrens Ideen auf Männer wirkten, die mit Robert Owen und wahrscheinlich Bronterre O'Brien wirkliche Sozialisten gewesen waren und diese soziale Grundlage nicht aufgaben, so sehr sie von „*der Souveränität des Individuums* als erstem Element sozialer Harmonie und moralischer Gerechtigkeit“ überzeugt waren. Ihre Ideen versuchen sie, den historisch gewordenen Zuständen Englands entsprechend, für das ganze Land anwendbar zu machen, während im neuen Amerika noch für jeden Platz zu sein schien zur direkten Verwirklichung in kleinem Kreise.¹⁶⁶)

Verfasser dieser kleinen Publikationen war zweifellos *Ambrose Caston Cuddon*, der schon um 1791 geboren und 1874 von Tucker noch lebend getroffen wurde. 1841 findet man ihn als Sekretär der owenitischen *Home Colonization Society*; vgl. z. B. *New Moral World*, 27. März 1841. Seine Vergangenheit ist mir ein Rätsel.¹⁶⁷) Seine ruhige Tätigkeit für Warrens Ideen, die er mit sozialem und auch einigem

¹⁶⁴) Zuerst erwähnt im *Leader*, 15. Oktober 1853; Titel in Holyoakes *Reasoner*, 12. Oktober. — Das einzige Exemplar, von dem ich weiß, früher in einem Buchhändlerkatalog, dürfte jetzt in einer Wiener Sammlung sein, in der es aber nicht auffindbar war. — Warren druckt Auszüge in *The Periodical Letter*, November 1854, S. 53—57, die ich kenne.

¹⁶⁵) Dieses Blatt liegt mir jetzt vor. A. Mc. N. Dickey und A. C. Cuddon sind als Sekretäre genannt.

¹⁶⁶) Für die Landfrage wird vorgeschlagen, daß der Staat alles verkäufliche Land kauft und zu der Billigkeit entsprechenden Pachtpreisen jedem als ein natürliches Recht überläßt; diese Pachtsummen könnten so verwendet werden, daß jede andere Besteuerung unnötig wird. — All diese Ideen müßten mit der damaligen und späteren Bronterre O'Brien-Literatur verglichen werden; Bailie (S. 96) gibt gradezu an, daß O'Brien die Grundsätze von *Equitable Commerce* (in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts) vertreten habe. — Es gibt eine Broschüre, 52 S., 12^o, deren fehlender Titel nach dem früheren Besitzer, dem alten Truelove, *The Equity of Labour* lautete und die von 1862 sein muß. Hier wird neben Comte, Fourier und Owen auch Andrews genannt. Ihre Ideen sind ein antiparlamentarischer Arbeitersozialismus aus eigener Kraft. Originell für jene Zeit ist der Rat an die Arbeiter aller Zweige, außer den in Kooperativen arbeitenden, periodisch im ganzen Land die Arbeit niederzulegen, was die Macht des Kapitals vermindern würde; der Schaden der ausfallenden Produktion würde die Kapitalisten mehr treffen als die Arbeiter, und die moralische Wirkung der einmütig ruhenden Arbeit würde eine ungeheure sein. Kooperation und solche Streiks ganzer Kategorien (*trade-strikes*) würden sich gegenseitig stärken; allein sind sie hilflos. Politische Reformen können für den seine Arbeit zu verkaufen gezwungenen Menschen nicht vom geringsten Nutzen sein usw. Eine Delegiertenbesprechung hierüber wird für den Mai (1862) angeregt. Der Verfasser ist mir nicht bekannt — oder war es O'Brien selbst, den ich zu wenig kenne?

¹⁶⁷) Nach dem *Dict. of Nat. Biography* gab es in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts einen Verleger speziell katholischer Literatur, Ambrose Cuddon, der 1826 verschwindet; er kam aus Suffolk nach London (*Notes and Queries*, IX, 1866, S. 307). Ich bin allen dort genannten Quellen nachgegangen; keine spricht von ihm als dem späteren Sozialisten.

religiösen Gefühl durchtränkte, dauerte bis zu seinem Lebensende fort. Ende 1855 tat er einen weiteren Schritt in der begonnenen Propaganda, den wir nur aus den ablehnenden Worten einiger Zeitschriften kennen (*The Reasoner*, 16. Dez. 1855; *The Secularist*, Januar 1856). 1857 und 1858 besuchte er *Modern Times* (Bailie, S. 64—67). Er dürfte der Verfasser der Anmerkungen zu Holyoakes Neudruck von Burkes *Vindication* (London, 1858, VII, 66 S.) sein? In den beiden Zeitschriften, die J. C. Collet, einem Franzosen, gehörten, *The Workman*, später *The Working Man*, 21. Juni 1861 bis 1. Nov. 1862 und *The Cosmopolitan Review* (Januar 1861 bis 1. Februar 1862, 568 S., 8°, Band I; ich weiß nicht, ob mehr erschien?) schrieb er viel, regte auch eine Ackerbaukolonie an nach den *principles of equity* (Warrens System), 26. Juli 1861. Bekanntlich war A. C. Cuddon der Führer einer Deputation der Herausgebergruppe des *Working Man*, welche am 10. Januar 1862 den vor zwei Wochen aus Sibirien glücklich in London angekommenen *Bakunin* in Herzens Wohnung begrüßte, und ebenso bildete diese Gruppe ein Arbeiterbegrüßungskomitee anlässlich der Reisen französischer Arbeiter zur Londoner Weltausstellung, 1862, wodurch sich die zur Gründung der Internationale (1864) führenden Beziehungen anbahnten. So kreuzten sich zum einzigen Male, soviel ich weiß, die Wege Bakunins und die eines individualistischen Anarchisten, ohne daß sich jedenfalls einer der beiden der sie verbindenden Ideen bewußt war.

Nachdem ich über diese verschollene erste englische anarchistische Propaganda in *Freedom* (London) Ende 1905 geschrieben, war Mr. Tucker, der diesen Artikel im *Liberty*, Februar 1906, abdruckte, so freundlich, mir drei Auszüge aus Briefen Cuddons an Josiah Warren zu schicken; am 7. November 1861 erzählt er von den beiden Zeitschriften und würde wünschen, eine eigene Presse zu besitzen. Am 21. Juni 1869 berichtet er von seiner Teilnahme am kooperativen Kongreß, wo er über landwirtschaftliche Kooperation und *Equity Villages*, Dörfer nach Warrens System, zu sprechen begann, aber unterbrochen und verhindert wurde. Er spricht von seinem Freund Boon (Martin James Boon), von Murray (Charles?), Harris u. a., so daß man sieht, daß er mit der den gemäßigten Kooperatoren unangenehmen Bronterre-O'Brien-Richtung sympathisiert; Holyoake nennt sie den Berg (*la Montagne*, die Radikalen des Konvents). Er hoffte, daß Colonel Clinton, der selbst über Assoziationen schrieb, seine Schriften herauszugeben helfen wird, worin er sich nach dem Brief vom 15. September 1873 täuschte. Damals war er 82jährig und hoffte noch ein Werk über Gesellschaftswissenschaft in Vorträgen herausgeben zu können. Warren starb in wenigen Monaten; Cuddon lebte noch, als Tucker 1874 nach England kam. Obgleich einige, die ihn kannten, in die in den achtziger Jahren neubeginnende Bewegung hineinragten, wie die Brüder Murray, war doch jene Propaganda meines Wissens bald ganz verschollen und vergessen.¹⁶⁸⁾

¹⁶⁸⁾ Erwähnt sei William Pares Vortrag in der statistischen Sektion der *British Association*, Glasgow, September 1855, über *Equitable Villages in America* (Dörfer nach Warrens System), gedruckt im *Journal of the Statistical Society of London*, Juni 1856, XIX, S. 127—143. — Vgl. auch *Chambers' Edinburgh Journal*, 18. Dezember 1852.

In solch kleinem Rahmen entwickelten sich manchmal die anarchistischen Ideen, was nur beweist, wie stark die großen Massen an der Autorität hängen, die ihnen in jeder Form, Religion, Familie, Arbeitsverhältnis, Militarismus, Gemeinde und Staat, geläufig ist, und die sie, statt glücklich zu sein, ihr zu entgehen, auch in den Sozialismus hineintragen oder hineintragen ließen, den sie am leichtesten akzeptieren, wenn er ihnen von oben, gewissermaßen obrigkeitlich, von Führern vorgekaut und eingetrichtert wird, — am schwersten, wenn von ihnen selbst erwartet wird, sich freiheitlich zu betätigen. Darum sind viele Massenbewegungen nur traurige Beispiele der Macht der neuen sozialen Autoritäten, während noch so kleine freiheitliche Bewegungen immer erinnerungswert bleiben. Wir müssen uns natürlich zu den wenigen Namen, die uns erhalten sind, stets ein kleines Milieu ebenso ergebener, zufällig unbekannt gebliebener Genossen dazudenken und zahlreiche Handlungen, von denen nur der geringste Teil erreichbare Spuren hinterließ.

Einige Zeit nach Cuddons Tod kam ein junger Neuengländer (aus den an intellektuellen Anarchisten damals reichen New England Staaten, der Bostoner Gegend) nach London, *Lothrop Withington*, der individualistischer Anarchist mit revolutionärem Temperament war, ein feuriger Redner und lebhafter Schriftsteller, der an der allgemeinen revolutionären Bewegung mit vollem Interesse teilnahm, seine besonderen Ideen nie vordrängend, übrigens doch stets einige Reserve bewahrend. Er schrieb in den individualistischen Blättern, die der durch Tuckers *Liberty* angeregte junge englische Buchdrucker Henry Seymour seit März 1885 herausgab. Da gab es *The Anarchist*, bis August 1888, *The Revolutionary Review*, Jan.—Sept. 1889, später noch *Free Trade* und *Free Exchange*, 1892, die sich ganz spezialisierten, wie auch A. Tarns *Herald of Anarchy* (Okt. 1890—Febr. 1892). Diesen Publikationen, die anfangs weiter ausgriffen und zugleich der revolutionären Bewegung und dem nüchternen Tauschanarchismus Warrens gerecht werden wollten — der *Anarchist* war auch zeitweilig, nach Kropotkins Ankunft und bis zur Gründung von *Freedom*, Oktober 1886, kommunistisch-anarchistisch, formell sogar bis März 1887, — diesen Publikationen fehlten literarische Kräfte und Hilfsmittel, und sie verfielen einer immer nüchterneren Einseitigkeit, der Diskussion der Papiergeld- und ähnlicher Fragen, die dieser Bewegung jede werbende Kraft nahmen und sie auf einzelne Spezialisten beschränkten. Daher sind die späteren, immer spärlicheren Publikationen hier nicht nennenswert. Wer sich befreien will, wünscht nicht in ein neues selbstgesponnenes Netz von Kontrakten und Tauschoperationen hineinzugeraten, das höchstens die Mentalität kleinster Geschäftsleute verallgemeinern würde.

Auch in Australien gab es damals Zeitschriften dieser Richtung, *Honesty* (Ehrlichkeit), Melbourne, April 1887—1889 und zeitweilig *The Australian Radical* in Hamilton, New South Wales, um 1890.

Sehr vereinzelt und meist für kurze Zeit wurden diese Ideen auch in andern Ländern vorgeführt, z. B. in *La Question sociale*, Brüssel, 1891, *Individet* (Das Individuum), Kopenhagen, 1908 usw.

Intensiver war diese Propaganda in Deutschland, wo *John Henry Mackay* mit dichterischer Kraft diese Ideen der zweiten Auflage seiner Gedichte *Sturm* (Zürich, 1889, XII, 115 S.; 7. Aufl., Berlin, 1925; die Ausgabe von 1888 war kommunistisch-anarchistisch) aufprägte, ebenso dem Buch *Die Anarchisten . . .* (Zürich, 1891, XI, 370 S.) und all seinen späteren Schriften, deren Ideen zusammengefaßt sind in: *Der Freiheitssucher. Psychologie einer Entwicklung* (Berlin, 1920, XI, 260 S., Gr.-8°). Wie noch zu besprechen sein wird, vereinigt Mackay die Ideenmasse Max Stirners, Proudhons und des amerikanischen Anarchismus dieser Richtung, speziell Tuckers zu einer am ausführlichsten im *Freiheitssucher* uns vorliegenden individualistischen Gesamtauffassung, deren Starre sie nach meinem Gefühl dazu verurteilt, Einzelercheinung zu bleiben. Wer in Deutschland aus dem Zwangsstaat heraus will, wird dem freiesten Kommunismus zustreben oder auch sich in irgendeinen zwanglosen Individualismus verirren, schwerlich aber wieder wünschen, sich zwischen Proudhon und Tucker in neuem strengen Bann zu befinden, aus dem ihm auch Max Stirners vielleicht leichter Geist nicht heraushülfe.

Die *Flugschriften für den individualistischen Anarchismus* (Berlin, 1898, 4 Nr.), die gleichnamige *Zeitschrift* (1903—1904, 4 Nr.), das *Korrespondenzblatt* (1911) usw. sind im gleichen Sinn gehalten.

In den romanischen Ländern wurde zwar Tuckers Anarchismus durch E. Armands schon erwähnte Zeitschriften bekannt, gewann aber wohl keine vollständigen Anhänger. Dagegen entwickelten sich innerhalb des kommunistischen Anarchismus individualistische Strömungen, die — wie später besprochen werden soll — in ihren Anfängen dem unsozialen Gefühl einzelner entsprangen, zu denen aber dann doch solche traten, welche in den im Interesse von Organisationen, Massenbewegungen usw. manchmal zu starr gewordenen Ideen und Formen der Propaganda eine Gefahr für die Bewegung sahen und die zu der stets offenen Frage, wie das Maximum von Solidarität mit dem Maximum von Freiheit zu vereinbaren sei, durch Diskussion oder Praxis beizutragen suchten. Eine ganze Anzahl Zeitschriften in italienischer, französischer, auch spanischer Sprache behandeln diese Fragen in zahlreichen Nuancen. In E. Armands Buch *L'Initiation individualiste anarchiste* (Einführung in den individualistischen Anarchismus), Paris und Orléans, *l'en dehors*, 1924, X, 344 S.) sind in Hunderten von Abschnitten Fragen aufgeworfen, von denen fast jede verschiedener Auffassung begegnet, und man fühlt, daß nur das wirkliche Leben später Lösungen für jede einzelne Lage bringen kann, wie es dies seit jeher tut.

Man ermißt dann, daß *Warrens* Lösung nur eine unter vielen war und z. B. dem Verhältnis entsprechen mag, wie es zwischen ganz fremden und sich mehr oder weniger mißtrauenden Menschen üblich sein mag, der striktesten Gegenseitigkeit. Dies ist aber nur *ein* Verhältnis neben vielen andern und gerade dasjenige, das eine freie Gesellschaft am ehesten beseitigen wird, wenn das Vertrauen zwischen den Menschen wieder aufblühen wird. Darum ist der Warrensche Ast des pedantischen strikten Austausch-Anarchismus verdorrt, aber etwas von seinen intimen Aspirationen, der Wunsch, die Individualität zu bewahren, hat

sich dem allgemeinen Anarchismus mitgeteilt oder ist dort selbständig entstanden: der Wunsch, die größte Freiheit mit der größten Solidarität zu vereinigen und unter keiner Bedingung etwas von der Freiheit zu opfern, wozu auch sonst sehr gute Leute auf mancherlei Weise verleitet wurden und werden.

Der Individualismus hat dadurch festen Fuß im freien Kommunismus selbst gefaßt und das Illusorische aller starren Lösungen wird immer klarer. Anarchismus ist Leben, das Leben selbst in seiner ganzen Vielseitigkeit, befreit von der Krankheit der Autorität und den Staats-, Eigentums-, Religions-, Nationalitäts- und anderen Parasiten, den parasitischen Ausbeutern, welche die Autorität züchtet, — und dieses Leben wird sich zwischen kollektiver und individueller Betätigung, Solidarität und Freiheit, freiem Kommunismus und Individualismus in endlosen Variationen und Nuancen bewegen.

XVI.

Die kommunistisch-anarchistische Gruppe der Humanitaire, 1841.

Diese Darstellung wendet sich nun den sehr kleinen Anfängen des kommunistischen Anarchismus in Europa zu. Wenn die amerikanische Revolution, die einem Volk die vollste Unabhängigkeit, Trennung von der Last der europäischen Verhältnisse, Verfügung über endloses unerschlossenes Land und Naturschätze und beständigen Zufluß freiheitsliebender Europäer brachte, in freiheitlicher Richtung eigentlich nichts produzierte, als einige schöne Worte Jeffersons und einige Männer wie Josiah Warren und Henry David Thoreau, während alle andere freigesetzte Energie sich in autoritär-kapitalistischer Weise auswirkte, dem Kampf der Stärksten um Besitz, dem die Macht folgte, — was war dann in Europa zu erwarten?

Hier hatte die französische Revolution den dreifachen autoritären Impuls gegeben, eine das Volk mit größerer Intensivität als je beherrschende Politikerklasse zu schaffen, Parlamentarier und Diktatoren mit wachsendem Beamtentum, einen länderobernden und aussaugenden, rastlos gierigen Militarismus mit seinem Korollar, entfesseltem Nationalismus, und eine den allgemeinen Kulturfortschritt dieser Zeit der großen Erfindungen, Maschinen, Dampfschiffe, Eisenbahnen usw. ausschließlich zur eigenen Bereicherung ausbeutende Bourgeoisie, die in den nominell politisch freien Arbeitern, die kaum der Feudalherrschaft entgangen waren, ein Sklavenreservoir fand, das sie ohne jede Rücksicht ausschöpfte.

Die Empörung dagegen nahm die nächstliegenden autoritären Formen an; wenn auch die Freiheit in Worten ersehnt und gepriesen wurde, waren doch Mittel und Ziel autoritär, d. h. im voraus illusorische Wünsche, nach Staaten und Sozialsystemen auf althergebrachter autoritärer Grundlage, von denen man aber erwartete, daß sie, von den richtigen Männern geleitet, die Freiheit und die Menschenrechte des Volks herstellen und achten würden.

So war auch — wenn wir Proudhon, seit 1840, und einige Ansätze im Fourierismus (s. o. Kap. X) und Kommunismus ausnehmen — der französische Sozialismus durch und durch autoritär.¹⁸⁹⁾ Die Welt-

¹⁸⁹⁾ Hauptwerke allgemeinen Inhalts sind die große *Histoire socialiste, 1789—1900*, die unter der Leitung von Jaurès erschien; *Histoire du Parti républicain en France de 1814 à 1870*, von Georges Weill (Paris, 1900, 552 S.); die drei Bände J. Tschernoffs, 1901, 1905 und 1906, über die republikanischen und sozialen Bewegungen von 1830 bis 1870, — Werke, denen schon eine wirkliche Dokumentation zugrunde liegt, die durch ihre Inhaltsfülle auf den ersten Blick überraschen und die dann doch wieder nur spärliche Information geben, wenn man einmal an das ungeheure Material selbst herangetreten ist, das beständig bearbeitet und vielfach noch durch die mündliche Ueberlieferung ergänzt wird.

herrschaft Napoleons I., bestenfalls die Weltausdehnung der französischen Revolutionsdiktatur inspirierten ihn lange. Saint Simons *Réorganisation de la Société européenne* (Reorganisation der europäischen Gesellschaft), Oktober 1814, plädierte für ein europäisches Parlament, beginnend mit einem englisch-französischen vereinigten Parlament¹⁷⁰); Constantin Pecqueur wünschte die „*Fusion européenne ou fédération des peuples*“ (europäische Verschmelzung oder Völkerföderation), die „*association européenne*“, selbst die „*association universelle*“ (1839)¹⁷¹) und sah ein allmähliches Entstehen derselben voraus, bis zu welchem die Regierungen unter sich eine föderative repräsentative Regierung bilden würden. Selbst in dem ziemlich nationalistischen *Atelier* (Die Werkstatt, Arbeiterzeitschrift) wird einmal *D'une Fédération européenne* (Von einer europäischen Föderation) geschrieben, 31. Juli 1843, Bd. III, S. 93—95, wobei ausgeführt wird, Frankreich könne durch Irland, Polen, Italien und die Rheinprovinzen auf England, Rußland, Oesterreich und Deutschland wirken. Solche Pläne verlassen nie das autoritäre Gebiet und entspringen vor allem großzügigem wirtschaftlichem Denken, das die Kontinentalsperre und die nachherige überwältigende englische Konkurrenz geweckt hatten.

Buonarroti wieder versuchte die während der napoleonischen und Bourbonenzeit und auch unter Louis Philippe weiterlaufenden republikanischen geheimen Gesellschaften mit Babouvismus zu durchtränken, zugleich aber mit der Idee französischer revolutionärer Vorherrschaft. Seine Ideen und Organisationsform kann den *Lois générales de la Charbonnerie démocratique universelle* (Allgemeine Gesetze des universellen demokratischen Carbonarismus) entnommen werden.¹⁷²) Da diese Gesellschaften aber vor allem an den Nationalismus appellierten, so gewann dieser die Oberhand und das *Junge Italien* des durch und durch bourgeois Mazzini warf spielend die frankophile babouvistische Charbonnerie Buonarrotis über den Haufen und stellte den Nationalismus jedes Landes an die erste Stelle, die er noch heute behauptet.

Von Cabets, Louis Blancs, Blanquis¹⁷³) Autoritarismus zu sprechen, ist unnötig, aber auch die am wenigsten politischen sozialen Denker wie Pierre Leroux, Vidal, Pecqueur, Villegardelle, die nach allen Richtungen gegen die kapitalistische Gesellschaft vordringen, zeigen eine eigentümliche Stumpfheit oder Interesselosigkeit für die Freiheit. Dagegen machte sich in jenen Sozialistengenerationen das religiöse Gefühl sehr geltend, ein gewisser sozialer Katholizismus und allerhand andere Mystik; sie schoben gewissermaßen den Atheismus und die religiöse Indifferenz der Bourgeoisie zu und suchten sich im demokratisch gedeuteten Christentum und Volksglauben Verbündete; Saint-Simons *Neues Christentum*,

¹⁷⁰) Vgl. Olinde Rodrigues in *Le Producteur*, IV, S. 86 ff.

¹⁷¹) Vgl. seine *Économie sociale* . . ., 1839, II, S. 401—434.

¹⁷²) *Cour des Pairs. Affaire du mois d'avril 1834. Rapport* . . . par M. Girod (de l'Ain), IV, S. 187—213.

¹⁷³) Im Gefängnis schrieb Blanqui 1852: „L'Anarchie régulière est l'avenir de l'humanité“ (Die geregelte Anarchie ist die Zukunft der Menschheit), s. G. Geffroy, *L'Enfermé*, Paris, 1897, S. 198, — und seine letzte Zeitung nannte er *Ni Dieu ni Maître* (Weder Gott noch Herr), Paris, 20. November 1880; — theoretische Ausblicke in weite Fernen auch für ihn.

Cabets *Wahres Christentum nach Jesus Christus*, 1846, XII, 636 S., 16^r, Lamennais *Worte eines Gläubigen*, 1833, all die Buchez, Ott, Feugueray, wie Weitlings *Evangelium eines armen Sünders*, 1843 geschrieben, die *Bible de la Liberté* (Bibel der Freiheit; deutsch, 1847) des Abbé Constant, 1841, all dieses und unzähliges andere steht im Bann der religiösen Autorität oder sucht in dem religiösen Gefühl des Volks einen Hebel für die soziale Bewegung zu gewinnen. Nur viele Fourieristen und Blanqui enthalten sich dessen; Blanquis öffentliche atheistische Propaganda begann aber erst 1865 mit der berühmten Zeitschrift *Candidé*. Auch die Jahre 1848—1851 standen zunächst im Zeichen eines halbreligiösen Sozialismus, dem erst der zu lange vernachlässigte Kampf gegen den Jesuitismus ein Ende machte.

Der autoritäre Charakter dieser Männer zeigte sich auch in ihrer meist schroffen Trennung in kleine und größere Schulen und deren Unveränderlichkeit und beständigen Kämpfen. Fourier hatte nur grenzenlose Geringschätzung für Saint-Simon und Robert Owen und sah in allem, was er nicht tadeln konnte, nur Plagiate.¹⁷⁴⁾ Cabet streitet mit allen andern Kommunisten und den meisten übrigen Sozialisten in zahlreichen Broschüren, die meist *Réfutation de —*, *Widerlegung von —* soundso, betitelt sind. Pierre Leroux in seiner *Revue sociale* nimmt sich die Fourieristen fürchterlich her. Proudhon haut auf alle ein und alle auf ihn. Selten tritt jemand zu einer andern Schule über, wie Abel Transon, Jules Lechevalier, Charles Pellarin von Saint-Simon zu Fourier oder es findet eine Weiterentwicklung statt, wie in seinen letzten Jahren bei Lamennais.

Die Bewegungen wurden auch dadurch zersplittert, daß in den Jahren bis 1830 der Sturz der Bourbonen, von 1830—1848 die Republik das politische Ziel der militanten Jugend, der Arbeiter und aller Radikalen waren, während die doktrinären Sozialisten teils diese Bestrebungen durchaus teilten, teils aber im Gefühl der elementaren Wichtigkeit der sozialen Umwälzung sich für den Wechsel politischer Systeme nicht mehr interessierten. Jedenfalls ergab sich hieraus einerseits Isolierung, andererseits eine Doppeltätigkeit oder geteiltes Interesse. Die Julimonarchie wurde als ein Provisorium empfunden, und so wurden auch die fruchtbaren Ideen der *Assoziation* und der *Commune* (Gemeinde), die *Considérant*, *Pecqueur* und andere so glänzend ausbildeten, nicht in dem Grade Gegenstände praktischer Aufmerksamkeit, daß sich ein *außerstaatlicher freiheitlicher Sozialismus* auf ihnen hätte aufbauen können, wozu die theoretischen Vorarbeiten gewiß nicht fehlten. Daher konnte sich der politische Sozialismus der Situation bemächtigen: Louis Blanc verquickte das Assoziationswesen mit dem Staat (*Organisation du Travail*, Organisation der Arbeit, 1839), und der *Staatssozialismus* war geboren — es war so bequem, statt sich freiwillig zu assoziieren oder auch den Staat mit Gewalt umzustürzen, sich lieber vom Staat „helfen“ zu lassen, und dem „Staat“, aus dessen Tasche es

¹⁷⁴⁾ Vgl. außer seiner schon erwähnten Streitschrift z. B. seinen Brief an Just Muiro, 19. Januar 1831 (in Pellarins Biographie, 4. Aufl., 1849, S. 116; auch S. 117, 119, 154—155).

ja nie geht, der ja tatsächlich nur aus der Masse des Beamtentums besteht, wäre es auch recht gewesen, da es Beamten gleichgültig ist, ob sie das oder das tun. Das Volk blieb so und so unter der staatlichen Autorität. Dieser verhängnisvolle Schritt lieferte zum erstenmal das Proletariat dem Staat aus, denn der Sozialismus des neunzehnten Jahrhunderts war bis dahin im allgemeinen außerstaatlich, freiwillig, auch staatsumstürzend, revolutionär gewesen (Blanqui, Raspail); er hatte von den bis dahin sich sozial gar nicht betätigenden, nur fiskalische, dynastische; militärische Interessen vertretenden Staaten, denen es nicht einfiel, Robert Owens beständige Ratschläge zu befolgen, eine viel zu geringe Meinung. Aber Louis Blanc und andere wiesen nun auf einmal dem Staat eine sozial nützliche Rolle zu, und diese Auffassung fand Gläubige und hat sie noch heute; diese sich an den Staat klammernde, vom einzelnen nur den Stimmzettel und Steuern verlangende Richtung hatte bei den der Freiheit entwöhnten Massen begreiflicherweise mehr Erfolg als der Appell an ausdauernde eigene Bemühungen, den Staat entweder zu ignorieren oder zu zerstören.

Hemmend wirkte auch die Zerstörung der alten und veralteten organisatorischen Bande aller Art unter den Arbeitern durch die französische Revolution¹⁷⁸⁾, bis erst das Jahr 1864 die Koalitionsfreiheit brachte. Ebenso wurden, um eine republikanische Agitation zu verhindern, dem Versammlungs- und Vereinswesen prohibitive Schranken aufgelegt; Vereine und Volksversammlungen fehlten. Daher war man auf Gruppen von weniger als 20 Personen beschränkt; die großen nach der Julirevolution gebildeten Organisationen verschwanden bald, nicht ohne einige Aufstandsversuche und viele Prozesse; die schon hinter ihnen bestehenden geheimen Gesellschaften hatten dann allein das Terrain für sich, erschöpften sich auch in Revolten und manchen anderen Versuchen und führten in den letzten Jahren vor 1848 ein Scheinleben. Der Drang, sich zu versammeln, zu besprechen, zu vereinigen, zeigte sich in dem ungeheuren Erfolg der demokratischen *Banquets* von 1847—1848, die einfach die verbotenen Volksversammlungen — von deren Wirkung man in dieser Chartistenzeit aus England beständig gehört hatte — ersetzten und deren schließliches Verbot in Paris die zur Februarrevolution 1848 führenden Unruhen auslöste. Ebenso in den *Clubs*, den *permanenten* Volksversammlungen der ersten Monate von 1848, in den 1848—1851 gegründeten hunderten von kooperativen Assoziationen, in dem enormen Interesse für die Volksversammlungen in den Jahren 1868—69, als diese nach dem Versammlungsgesetz vom 25. März 1868 endlich erlaubt waren, wie auch die Gewerkschaften nach dem Koalitionsgesetz von 1864 aus dem Boden schossen.

Der Assoziationstrieb war also durch den Staat aufs äußerste be-

¹⁷⁸⁾ Kropotkin (*Der Staat, seine historische Rolle*, 1896—97 erschienen) drückt dies so aus, daß der Nationalkonvent streikenden Arbeitern gegenüber den Standpunkt vertrat: „Nur der Staat hat die Pflicht, über die Interessen aller Bürger zu wachen. Indem ihr streikt, bildet ihr eine Koalition, ihr schafft einen Staat im Staat. Also — Todesstrafe.“ Die „eine und unteilbare Republik“ schloß nach der jakobinischen Auffassung von 1793 jede Teilaktion einzelner Bürger absolut aus.

kämpft worden, durch den jakobinischen Einheitsstaat wie durch alle späteren, sich stets in einer Defensive befindlich fühlenden Staatsformen¹⁷⁶). Dadurch lenkte aber der Staat alle Aufmerksamkeit auf sich und wurde als Schutz des Privilegs, als Hindernis des Fortschritts empfunden. Freilich teilten sich nun die Ansichten: die einen wollten ihn erobern, die andern reformieren, nur Proudhon und die späteren Anarchisten wollten ihn beseitigen. Der freiwillige, assoziative Sozialismus war jedenfalls durch die Gesamtheit der Verhältnisse unmöglich gemacht, und dasselbe gilt von allen kontinentalen Ländern. Auch wo die Hindernisse vielleicht geringer gewesen wären, in manchen Teilen der Schweiz und in Holland, geschah nichts anderes. So kommen denn von nun ab für den Sozialismus nur in Betracht: die Diktatur, der Staatssozialismus, der parlamentarische Sozialismus und partielle Reformen — gegenüber dem staatsnegierenden Anarchismus und sehr geringen außerstaatlichen Versuchen und der immer mehr des sozialistischen Elans entbehrenden Kooperativbewegung.

Der Kommunismus, babouvistischen Ursprungs, durch Buonarroti, Charles Teste und andere in strikt autoritärem Sinn geleitet, wurde Ende der dreißiger Jahre das Credo geheimer Arbeitergruppen, so der *Association des Travailleurs Égalitaires*, welche in ihren bekanntgewordenen Dokumenten sagen: „Wir wollen eine Diktatur, nach der Revolution, um unsere Grundsätze anzuwenden und alle Aristokratien zu brechen und folglich alles bestehende Unreine von Grund auf umzustürzen . . .“ Diesen Richtungen gegenüber vertrat der seit den zwanziger Jahren in den geheimen Gesellschaften und später in der republikanischen Bewegung sehr tätig gewesene Etienne Cabet (geb. 1788) seit seinem Londoner Exil den bekannten autoritären Experimental-Kommunismus, den er in seiner 1838 in Paris gedruckten, im Januar 1840 veröffentlichten, zunächst anonym erschienenen Utopie (Paris, 1840, 378, 508 S., 8^o) vorführt, die auch deutsch erschien als *Reise nach Ikarien* (Paris, 1847, IV, XXVI, 542 S., Kl.-8^o). Er fand bald sehr ergebene engere Anhänger. Die politisch revolutionären Kommunisten wurden durch die Verfolgungen nach den Attentaten von Darmès (15. Oktober 1840) und Quénisset (13. September 1841) auf das Leben Louis Philippes als Gruppen vielleicht in dem Sinn zersprengt, daß fortan die einen von ihnen nur kommunistisch-propagandistisch, die andern republikanisch-konspirierend tätig waren. Es gab immer mehr offene kommunistische Propaganda, zu welcher die

¹⁷⁶) Auf einige weitzügige Organisationspläne, wie Flora Tristans *Union ouvrière* (3. Aufl., 1844) könnte hingewiesen werden, ebenso auf Pläne, das alte überlieferte *compagnonnage* (Organisationen wandernder Handwerker) zu reorganisieren und zu föderieren. Es gab noch einige alte große Hausgenossenschaften. Restif de la Bretonne schrieb die *Statuts du Bourg d'Oudun* . . . (Verfassung des Ortes Oudun, bestehend aus der in Gemeinschaft lebenden Familie R.) in seinem *Paysan perversi*, 1776, und *Les vingt épouses des vingt Associés* (Die zwanzig Frauen der zwanzig Assoziierten), eine Schilderung gemeinsamer Gruppenwirtschaft in Paris, in seinen *Contemporaines mêlées*, der zehnten Novelle von Band I—II, 1780. Vgl. auch *L'Atelier*, Juni 1841, S. 77 über H. M. Buche, einen Luxemburger, gestorben 1666, einen Organisator kooperativer Schuhmacherassoziationen.

Initiative Cabets einen großen Anstoß gab. Natürlich entstanden von Cabet abweichende Systeme, so das von Th. Dézamy (*Code de la Communauté*, Paris, 1843, VI, 294 S.), der um einige Nuancen weniger autoritär war als Cabet, was eben noch nicht viel bedeutet, oder das seltene System, *Fondements du Droit d'Egalité* . . . (Grundlagen des Rechts der Gleichheit . . .), von Bri . . . (Paris, 1843, IX, 394 S.), dessen Verfasser Brige hieß. Die vom Mai 1841 bis März 1843 erschienene *La Fraternité* und *La Fraternité de 1845*, Januar 1845 bis Februar 1848 (Die Brüderlichkeit), sowie Cabets *Le Populaire de 1841* und Cabets zahlreiche Broschüren führen in das Leben dieser Propaganda ein, das eine einförmige autoritäre Stagnation und viel Zank und Unduldsamkeit zeigt¹⁷⁷).

In diesem Milieu bildete sich nun 1841 eine Arbeitergruppe, die endlich den Kommunismus möglichst freiheitlich auffaßte und dies zum Verdruß und zur Bestürzung der Autoritären offen aussprach, — die Gruppe der Zeitschrift *L'Humanitaire*, wahrscheinlich die *erste* Gruppe, die man als nach bestem Willen und Wissen kommunistisch-anarchistisch gesinnt bezeichnen kann.

L'Humanitaire, *organe de la science sociale* (etwa Der Menschheitsfreund, Organ der sozialen Wissenschaft), hatte nur zwei Nummern (Juli und August 1841) von je acht Seiten in Klein-4^o; Druckerei Moquet et Cie, rue de la Harpe, 90; Bureau rue de la Verrerie, 52; Dépôts bei drei Buchhändlern, Rouanet Prévôt und France¹⁷⁸), rue de Seine-Saint-Germain, 16. Als *directeur-gérant* zeichnete G. Charavay.

Die Uebel der Menschheit entspringen nicht der Geselligkeit und sind nicht der menschlichen Natur eigen; der Mensch ist ein geselliges Wesen, und seine Leiden entspringen der menschlichen Gesellschaft, deren Gesetze denen der Natur und des menschlichen Organismus nicht entsprechen. Der Mensch wird mit Bedürfnissen und Fähigkeiten geboren, deren Befriedigung und Entwicklung die Gesellschaft, wie sie jetzt ist, versagt. Seiner Natur entsprechend zu leben, ist das Glück. Hierzu gehört die geschickteste Verwendung der Hilfsmittel der Natur, daher die Kenntnis der besten Bedingungen, dieselben zu vermehren. Die vollständige Entwicklung aller menschlichen Fähigkeiten ist die Garantie der Nützlichkeit all seiner Handlungen; der vernünftige Mensch ist unfähig, sich zu schaden. *Intelligenz* und *Vernunft* werden das einzige Motiv der Handlungen eines jeden, wie heute das der Handlungen jedes weisen Mannes. Der Mensch ist nicht schlecht, nur einfältig und

¹⁷⁷) Die wesentlichsten Quellen sind die umfangreichen Aktenpublikationen der *Cour des Pairs* im April 1834—Prozeß und nach den Attentaten von 1840 und 1841, vierlei andere Prozeßberichte, die *Profils révolutionnaires* des Polizeispions Victor Bouton (Paris, 1848, elf Lieferungen), das bekannte Polizeibuch des L. de la Hodde, 1850 (zwei deutsche Ausgaben, Pest, 1850 und Basel, 1851) usw.

Théophile Thorés *La Vérité sur le Parti démocratique* (Die Wahrheit über die demokratische Partei), Paris, August 1840, 47 S. und verschiedenes in den *Notes et Souvenirs de Théophile Thoré* (1807—1869), Paris, 1898, 83 S. sind von besonderem Interesse.

¹⁷⁸) War dies etwa der Vater von Anatole France? Ich glaube, daß schon dieser den Familiennamen Thibault abgelegt hatte?

unwissend. Ein nach der Vernunft alle Bedürfnisse befriedigender Mensch würde auch andern Menschen nicht Schaden zufügen, da das moralische Bedürfnis in Sympathie und Liebe der Mitmenschen besteht.

Nur eine auf Gleichheit beruhende Lage (*situation égalitaire*) kann einen solchen Zustand ermöglichen; ein solcher Grundsatz läßt keine Teilbarkeit zu; wir wollen also die Gemeinschaft des Besitzes (*la communauté des biens*).

Den üblichen Einwendungen gegen die Gleichheit, z. B. Monotonie, wird die Auffassung der Gruppe gegenübergehalten, daß man nach ihrem Ideal nie mehr als einen Tag an dieselbe Arbeit gefesselt sein und beständig reisen würde, neue Eindrücke und Kenntnisse sammelnd, immer zu neuer Tätigkeit, erneuerter Brüderlichkeit angeregt, die Rassen vermischend und so von dauernd gleichen Berührungen bewahrt bliebe, „aus denen individuelle Zuneigung entsteht, die die bestimmte Vereinigung des Gesetzes der Anziehung ist, das eins und allgemein ist“. — Der Plan einer sozialen Organisation, „in der jede Herrschaft von Menschen über Menschen vollständig abgeschafft ist,“ wird in der Zeitschrift gegeben werden.

Dem hier resümierten einleitenden Artikel folgt der bereits erwähnte sorgfältige Artikel über *Sylvain Maréchal* (s. o. Kap. VI), in welchem der anarchistische Charakter der Ideen desselben sehr bewußt herausgearbeitet wird. „Wenn man von seinem patriarchalischen System absieht, — heißt es da —, würden unserer Meinung nach die *antipolitischen oder anarchischen Ideen* (*les idées antipolitiques ou anarchiques*), die er vorbrachte und mit denen sich noch kein Sozialist beschäftigt hat, ernste Prüfung verdienen,“ wozu noch erklärt wird: „*Anarchie* — Zustand ohne Regierung, und nicht Unordnung, wie unsere Politiker das Wort verstehen.“ „Es ist zu bedauern — fährt der Verfasser fort —, daß er seine Ideen auf die Lehre der gleichen Gemeinschaft (Babeufs und Buonarrotis) nicht angewendet hat, wie der Satz des Manifests der Gleichen: „verschwindet endlich, empörende Unterschiede von Herrschenden und Beherrschten,“ den das geheime Komitee zurückwies, als seine anfängliche Absicht vermuten läßt . . .“

Die Zeitschrift war schon vor dem Erscheinen von dem unter dem Einfluß von Buchez, dem katholischen Soziologen, stehenden *Atelier* (Werkstatt) mit sauersüßem Rat begrüßt worden. Der *Humanitaire* weist den in diesen Kreisen kultivierten Arbeiterexklusivismus zurück und wünscht die Zusammenarbeit mit allen Leuten von gutem Willen. „Die bedeutendsten Männer des Altertums und der Neuzeit stehen alle, oder beinahe alle, außerhalb der Arbeiterklasse: Pythagoras, Sokrates, Plato, Thomas Morus, Campanella, Mably, Morelly, Babeuf, Buonarroti waren gewiß nicht Arbeiter, und doch sind dies unsere Meister . . .“

In Nr. 2 werden viele Einwände widerlegt. „Der Mensch in eine seiner Natur entsprechende Lage gebracht, seine Fähigkeiten in ihrer ganzen Ausdehnung entwickelt, alles mittelbar oder unmittelbar seine Vernunft auf Abwege Führende entfernt, — dann wird der Wahnsinn der Menschheit enden. Dann wird auch der Despotismus oder die Herrschaft des Menschen in ihren vielfachen Formen, die wir alle verwerfen, verschwinden . . .“ „Freiheit ist eine Lage, in welcher der

Mensch keiner andern Autorität gehorcht als der der Vernunft . . . Die Vernunft ist die Wissenschaft oder Kenntniss des Nützlichen und des Schädlichen.“ Der Mensch würde nur der Autorität der Vernunft gehorchen, die allein alle Bedingungen der wahren Freiheit besitzt. — Die folgenden Artikel sollten den Gesellschaftszustand, der dem Menschen angemessen ist, die Vorkehrungen zu seiner Erhaltung und die Mittel zu seiner Erreichung schildern.

Cabets *Populaire* hatte die Ideen des *Humanitaire* „vielleicht wahr, aber verrückt, wenigstens für den Augenblick“ genannt; die *Fraternité* schrieb von den „anti-natürlichen, anti-sozialen und monstruösen Auslegungen der kommunistischen Lehre“ durch den *Humanitaire*; sie zetert über die brutalste Promiskuität und Negation der Familie und malt den Träumen stets wechselnden Milieus und zahlreicher Reisen gegenüber das schreckliche Leben des — „Ewigen Juden“ als warnendes Beispiel aus! Mit großer Geduld wird all diesen Kritikern und denen des *Atelier* erwidert: „ . . . Wollt ihr sagen, daß der Philosoph, der Sozialist nur wollen darf, was die Souveränität der Zahl (die Majorität) will? Wir beugen uns auch nicht vor dieser dummen und lächerlichen Souveränität. Wenn ein soziales Milieu alle Ideen gefälscht hat, wenn die einfachen Begriffe vom Wahren und Falschen entartet sind, kann eine Regeneration der Menschheit sich nur im Namen der erprobten und bewiesenen Wissenschaft vollziehen und nicht im Namen einer unwissenden und blinden Majorität, die erst durch einen Wechsel der sozialen Lage aus ihrem jetzigen Zustand herauskommen wird. Später, nach der Regeneration, wird die Souveränität der Zahl ebensowenig die Regel für den Menschen bilden; die ganze Menschheit wird einem gemeinsamen Gesetz gehorchen, nicht weil alle dessen Gerechtigkeit anerkennen, sondern weil diese Gerechtigkeit durch die Wissenschaft oder die entwickelte Vernunft bewiesen ist. Unsere Souveränität wird also stets die Vernunft sein.“

Die Gruppe des *Humanitaire* glaubte nicht an gegenwärtige Versuche im kleinen und bedauert die Opfer der Saint-Simonisten und Robert Owens; sie sind „vor allem Männer der Propaganda . . .“

Diese Propaganda wurde durch eine Verfolgung nicht der sehr ruhig geschriebenen und unanfechtbaren Zeitschrift, sondern der ganzen Gruppe unmöglich gemacht; in einer Verhandlung, deren Bericht in der *Gazette des Tribunaux* usw. mir jetzt nicht zugänglich ist, wurde noch ein Protokoll der Sitzung der Herausgeber vom 20. Juli vorgelegt, in dem es heißt¹⁷⁹⁾, man habe einstimmig neun Punkte als Grundlage der gleichheitlich-kommunistischen Lehre (*doctrine communiste égalitaire*) angenommen: Die Wahrheit . . .; den Materialismus . . .; die Abschaffung der Einzelfamilie („weil sie die Zerstückelung der Neigungen bewirkt und die Harmonie der Brüderlichkeit bricht, die allein die Menschen vereinigen soll . . .“); die Abschaffung der Ehe („weil ein unbilliges Gesetz das zum Sklaven macht, was die Natur frei machte, und das Fleisch zum Privateigentum macht, wodurch Gemeinschaft und Glück

¹⁷⁹⁾ Ich weiß, daß dieses Dokument im Rapport Bastard erschien und von den Feinden dieser Richtung sehr ausgebeutet wurde; es liegt mir jetzt nur in einer Zeitung von 1848 vor.

unmöglich gemacht werden, da die Gemeinschaft keine Art Eigentum zuläßt“); „da die Kunst außerhalb der Natur und der Bedürfnisse des Menschen steht, kann sie nur als Erholung akzeptiert werden“; Verschwinden des Luxus, aus dem gleichen Grunde (da er nicht in der Natur liegt); „die Städte müssen zerstört werden, weil sie ein Zentrum von Beherrschung und Verderbnis sind“; „jede Gemeinschaft muß eine Spezialität der Beschäftigung haben“; „beständige Reisen sollen, da sie dem Organismus und der Tätigkeit des Menschen entsprechen, die größtmögliche Entwicklung erfahren . . .“ Dieses Dokument besitzt den oft unbehilflichen Ausdruck eines nicht zum Druck bestimmten Protokolls.

Die an der Gruppe und Zeitschrift Beteiligten wurden wegen unerlaubter Vereinigung und weil die Zeitschrift irgendwelche Formalität der Anmeldung unterlassen hatte, zu kurzem Gefängnis verurteilt; die Prozeßberichte enthalten ihre Namen, bis auf den nach London geflüchteten *Jean Joseph May*, der als der geistige Führer dieser Gruppe gilt, neben dem sich G. Charavay, früher Arbeiter (*bonnetier*), wahrscheinlich in erster Linie an der Herstellung des *Humanitaire* beteiligte¹⁸⁰). Cabet nennt noch den jungen Goldarbeiter P., den er als den einzigen Redner der Gruppe bezeichnet¹⁸¹). Cabets polemische Spezialbroschüre: *Réfutation de l'Humanitaire* . . . (Widerlegung des H., der die Abschaffung von Ehe und Familie verlangt), 1841, kann ich nicht benützen, auch nicht den *Rapport* des Grafen Bastard über das Attentat Quénisssets, S. 40—47 des Auszugs in 8° (56 S.). Ich kann nur nach S. Engländers Werk über die Arbeiterassoziationen, Band II, 1864, S. 91—92, anführen, daß der nach England geflüchtete Arbeiter J. J. May, die Seele der Gruppe, zwei Jahre später zurückkehrte, als sich dem Militärdienst Entziehender verhaftet und nach Algier geschickt wurde, wo er erkrankte. Nach Frankreich zurückkehrend, um einen Stellvertreter zu finden, starb er nach der Ankunft in Toulon.

Die Gruppe scheint sich nicht wieder gesammelt zu haben.

Nur aus dem ganz feindlichen *Atelier*, März 1842, erfahre ich von einer im Herbst 1841 autographierte Broschüren herstellenden Gruppe, *les Amis du Peuple* (s. *Atelier*, Oktober 1841), die 1842 einen Brief verschickte in dem sie sich *Rationalisten* nennen; *La Presse* (das tägliche Blatt) habe allein diesen Brief gedruckt. *L'Atelier*, das sie überdies persönlich verdächtigt, nennt sie „würdig des Herrn Proudhon, des Anarchisten“; sie nennen die Volkssouveränität eine lügenhafte Theorie, was ja der *Humanitaire* auch getan hatte; sie wollten „das individuelle Glück als Mittel zur allgemeinen Harmonie“; ihr Glaube sei „einzig auf das Zeugnis der Sinne und das Ergebnis der Vernunft“ gegründet.

¹⁸⁰) G. Charavay gehörte zu der bekannten Autographenhändlerfamilie Charavay, über welche Biographisches gelegentlich in ihrem *Amateur des Autographes* und sonst leicht zu finden ist. Noch 1850 erschien ein Auszug aus Buonarrotis Buch über Babeuf im Verlag von G. Charavay jeune. Der Artikel über Sylvain Maréchal liegt schon auf diesem Gebiet.

¹⁸¹) *Réfutation des trois ouvrages de l'abbé Constant*, Paris, 1841, S. 32. Vgl. auch *Douze Lettres d'un Communiste à un Réformiste* . . ., 3. Aufl., 1845, S. 101, 106, 108, 122 u. a.; *Les Masques arrachées*, 1844; *Toute la Vérité au Peuple*, Juli 1842, S. 33, 34.

Sollte dies eine vielleicht etwas individualistischere Gruppe gewesen sein?

Ganz unbekannt sind die Ideen der sogenannten *communistes matérialistes* von 1846—1847, deren meistgenannter, Coffineau, zum Komitee des *Humanitaire* gehört hatte, aber auch zu den Gründern der *Fraternité de 1845*, die autoritär war. Ich denke, daß dieser Gruppe freiheitlich-kommunistische Ideen fernlagen¹⁸²⁾.

Die Richtung des *Humanitaire*, die eine ganz bewußt anarchistische war, blieb also nach der Flucht von *May* und dem augenscheinlichen Rücktritt von G. Charavay, soviel wir wissen, in der Oeffentlichkeit ganz unvertreten, und es ist charakteristisch, daß auch 1848, als die Vertreter auch der kleinsten Richtungen sich durch Reden und Publikationen bemerkbar machten, niemand an diese Gruppe anknüpft oder ähnliche Ideen vertritt. Waren ihre Anhänger vom autoritären Kommunismus resorbiert worden oder, das Unwahrscheinlichere, lebten sie im Schatten Proudhons weiter? Wahrscheinlich waren ihre Ansichten in der kurzen Zeit von 1841 zu wenig gefestigt und verklungen bald ganz. Erst in Joseph Déjacque finden sie wieder eine Vertretung — s. u. —, aber persönliche Zusammenhänge sind nicht nachweisbar.

So verscholl diese erste Aeufßerung des kommunistischen Anarchismus im Pariser Arbeitermilieu; seine gedruckten Spuren sind zahlreich, — ein Beweis, daß die Autoritäre die Gefahr fühlten, — aber sein Widerhall im Volk war zu gering, um weiterzuleben.

¹⁸²⁾ Coffineau, am 23. Januar 1847 verhaftet, wurde mit andern am 16. Juli zu siebenjährigem Gefängnis verurteilt (vgl. *Gaz. des Trib.*, 12. Juni, 14.—16. Juli 1847); in den Prozeß spielten einerseits Diebstähle als soziale Repressalien, andererseits Provokateure hinein. In Coffineaus Erklärung im *Représentant du Peuple*, 15. Mai 1848, und seiner Beleidigungsklage usw. (*Le Peuple*, 22. Dez. 1848) ist von spezifisch freiheitlichen Ideen nicht die Rede; der Oeffentlichkeit gegenüber wurden also solche nicht vertreten, und hierauf käme es besonders an.

XVII.

P. J. Proudhon.

Die neuentstandene Bourgeoisie der französischen Revolution hatte mit sicherer Hand Babeuf getötet, die ihre Sättigung beginnende der Louis-Philippe-Zeit, in der das: Bereichert euch! (*enrichissez vous*) die oberste Regel war, hielt Blanqui im Kerker und lächelte über Saint-Simon und Fourier, die mehr oder weniger verhungerten, über Pierre Leroux und den alten Cabet, höchstens Lamennais' beredte Worte dröhnten ihr im Ohr. Aber denjenigen, vor dem ihr seit Babeuf zum erstenmal wieder graute, *Pierre Joseph Proudhon* (1809—1865), konnte sie nicht mehr töten oder mundtot machen, wenn sie ihm auch ein sorgenvolles, mit Gefängnis und Exil gemischtes Leben bereitete. Proudhon, der Sohn kräftiger Landleute in der Franche Comté, Schriftsetzer und rastlos sich weiterbildend, dabei zu einem der eigenartigsten und eindruckvollsten Schriftsteller heranwachsend, dessen Kraft mit seinen Jahren stieg, griff die bürgerlichen Besitzverhältnisse und staatlichen Einrichtungen in direktem geistigen Kampf mit bis dahin unerhörter Bravour und Verve an und war das böse Gewissen der Bourgeoisie, die in den 25 Jahren seiner Tätigkeit, 1840—1865, soweit sie den Ehrgeiz besaß, ihre Beute im Sonnenlicht öffentlicher Achtung zu genießen, nicht auf ihre Kosten kam. Proudhon richtete seinen Angriff nicht gegen Personen, sondern gegen Institutionen, denen er die ihnen zufließenden Säfte und damit ihre Kraft entziehen wollte. Eine Festung kann zerstört, sie kann erobert werden, aber es kann auch der dritte Fall eintreten, daß die Operationen so geführt werden, daß die Festung abseits von der Kampflinie oder hinter derselben zu liegen kommt und dadurch jeden Wert verliert oder von selbst unhaltbar wird. In eine solche Lage wünschte Proudhon das Eigentum und den Staat zu versetzen, daß sie also weder einer erobernden Diktatur in die Hände fallen, noch etwa durch eine opferreiche und ungewisse gewaltsame Bewegung zerstört werden würden, sondern daß sie in die Lage einer bankrotten Gesellschaft, einer zur Liquidation gezwungenen Unternehmung kämen, die von selbst Kredit und Ansehen verlieren und von ihren letzten Inhabern verlassen werden müssen, während das Neue, Siegreiche daneben und an ihrer Stelle aufblüht. Dieses Neue würde auf der Gerechtigkeit beruhen, dem Austausch gleicher Werte durch unabhängige Produzenten und Konsumenten und der Regelung aller menschlichen Verhältnisse durch freiwillige Kontrakte, — dem sogenannten *Mutualismus*. Proudhons ganzes Sinnen galt, hierfür praktische Formen zu finden, die den richtigen Anfang ermöglichen, und während er zuerst mehr auf der staatszerstörenden Seite des Problems verweilte, *Anarchie*,

interessierten ihn später die ökonomischen Anfänge, *Mutualismus*, und zuletzt die neuen verbindenden Formen, *Föderalismus*.

Der allgemeine Charakter dieser Konzeption ist grandios, und es verschlägt wenig, daß Proudhon, der immer allein stand, nur zaghafte Freunde und unzulängliche Schüler hatte, und gegen den die Hand fast jedes Sozialisten wie die aller Bourgeois erhoben war, die richtigen Mittel oder Anknüpfungspunkte noch nicht gefunden hat. Seine Arbeiten, zahlreicher, umfangreicher und vielseitiger als die aller andern Anarchisten und Sozialisten, enthalten unzählige Versuche, dem Problem die richtige Seite abzugewinnen. Proudhons halbphilosophische ältere Werke verschwinden gegenüber seiner stets reiferen Betrachtung jeder europäischen politischen, ökonomischen und geistigen Situation seit 1848, die naturwissenschaftliche Entwicklung ausgenommen, wie Bakunin bemerkte. Wir sind heute nicht weiter als er, wir haben vielmehr verlernt, die Ereignisse mit der intensiven Aufmerksamkeit zu beobachten, die Proudhon ihnen widmete, und die noch Bakunin und Marx-Engels, auch Elisée Reclus und Kropotkin besaßen; wir sehen vor allem, was wir zu sehen wünschen und hoffen, unser Horizont ist kleiner geworden. Die Geschichte von 1848—1864 in ihren jetzt erkennbaren Tatsachen und Proudhons stetige Beurteilung dieser Ereignisse in ihrer Tragweite: von diesen Tatsachen- und Ideenreihen geistig Besitz zu nehmen, wäre eine der lehrreichsten Arbeiten für anarchistische Theoretiker, denen in unserer Zeit der wirkliche Kontakt mit den um uns vorgehenden Dingen nur zu sehr fehlt. Was würde Proudhon, was würde Bakunin zu unserer Zeit gesagt haben, was für *Neues* hätten sie uns geboten! Wir vermeiden dagegen eher, irgendeinem Vorgang ins Gesicht zu blicken, um nicht in feststehenden Ansichten zu rütteln oder den Anschein einer praktischen Tätigkeit zu erregen.

Wenn das Volk Proudhons oder Bakunins, Reclus' oder Tolstois Ideen nur einen geringen Teil der Aufmerksamkeit zuwenden würde, die es wertlosen Dingen schenkt, welch reiche Wahl befreiender Wege stünde ihm offen! Es braucht nicht zu kämpfen, wenn es trotz seiner Massen den Kampf scheut; es ist heute in ganz anderem Grade als in Proudhons Zeit, da es keine Organisationen gab, imstande, dem Kapital und dem Staat seine Hilfe, die sie allein aufrechterhält, zu entziehen; es kennt den allgemeinen Streik, die Lahmlegung der Verkehrsmittel, die Besetzung der Fabriken; es weiß, daß seine Arme allein jede Waffe produzieren, jede Kaserne bauen, jeden Soldaten ernähren; es weiß, wie schnell Systeme zusammenstürzen, — kurz, es besitzt einen Reichtum an Mitteln, den Proudhon und auch Bakunin nicht träumten, aber es scheint unentschlossener als je und wird darin wohl durch den Instinkt bestärkt, daß es sich neuen Herren, neuer Diktatur im voraus ausgeliefert sieht, die es in seiner Mitte emporwuchern ließ, und die es jetzt mit einer neuen Autoritätswelle bedrohen, einem Diktatursystem oder einem sozialistisch-bourgeoisien Parlamentsstaat.

Wie würden *Proudhon* und *Bakunin* aus dieser widerspruchsvollen Lage doch einen Ausweg gesucht und gefunden haben — solche Fragen sollte man sich stets vorlegen, und die richtigen Wege, nicht einer, sondern viele, werden sich finden.

„. . . Wir leben im Zeitalter der fast ausschließlichen Praxis — schrieb kürzlich in einem Resumé von Proudhons erster sozialistischer Schrift¹⁸³⁾ ein französischer Anarchist —; wir leben im Zeitalter, da die Gesellschaft mit einer fieberhaften und blinder Eile die gärend reifen Früchte der Wissenschaft erntet unter Beibehaltung der alten Normen, die sie keine Zeit hatte, zu revidieren, den alten Eigentümerriten folgend, die sie nicht hinlänglich sklavisches zu beobachten fürchtet, weil sie in ihnen die Triebfeder eines materiellen Fortschritts sieht, den sie nicht weiter diskutiert, dem sie das moralische und physische Elend der Besitzlosen, nur oberflächlich und im wesentlichen negativ am Fortschritt Beteiligten, nicht gegenüberzustellen wagt.“

„Wir leben leider auch in einem Zeitalter, in dem das Gewissen abdankt und der Charakter schwach geworden ist vor der alles über-
schwemmenden und beherrschenden Macht des Geldes, wo glänzender Fortschritt und Finsternis der Grundsätze sich vereinen. . .“, kurz, der ungeheure, der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts verdankte materielle Fortschritt hat die geistige und moralische Weiterentwicklung weit hinter sich gelassen. Proudhons Wege der Liquidation wären heute materiell leichter anzuwenden, stoßen aber auf noch größere intellektuelle und moralische Hindernisse, scheint es, als in seiner Zeit.

Ich kann Proudhon hier nur durch einige wenige Auszüge illustrieren:

„. . . Die Revolution hat im 19. Jahrhundert ein doppeltes Ziel:

1. In ökonomischer Hinsicht verfolgt sie die vollständige Unterordnung des Kapitals unter die Arbeit, die Identifikation von Arbeiter und Kapitalist durch die Demokratisierung des Kredits, die Beseitigung der Zinsen und die Zurückführung aller Produktionswerkzeuge und Produkte betreffenden Abmachungen auf gleichen und richtigen Austausch . . .“

„2. In politischer Hinsicht hat die Revolution das Ziel, den Staat in die Gesellschaft zu absorbieren, das heißt zum Aufhören jeder Autorität und der Unterdrückung des ganzen Regierungsapparats zu gelangen durch die Abschaffung der Steuern, die administrative Vereinfachung, die getrennte Zentralisation jeder Funktionsgattung, in anderen Worten, durch die Organisation des allgemeinen Stimmrechts¹⁸⁴⁾ . . .“

. . . (Es gibt daher in Wirklichkeit nur zwei Parteien) „die Partei der Arbeit oder der Freiheit, und die Partei des Kapitals oder der Regierung. Denn die beiden Sätze: *Abschaffung der Ausbeutung* und *Abschaffung der Regierung* sind nur ein einziger Satz, und die revolutionäre Idee ist trotz dem Dualismus ihrer Formel eins und unteilbar, wie die Republik selbst: denn das allgemeine Stimmrecht enthält auch in sich Negierung der Präponderanz des Kapitals und Gleichheit der Vermögen, wie die Gleichheit der Vermögen und die Abschaffung der Zinsen die Negierung der Regierung in sich enthalten . . .“ (1849.)

¹⁸³⁾ *Qu'est-ce que la Propriété? Selon P. J. Proudhon*, von Rhillon (La Brochure mensuelle, 4. April 1923), S. 4—5.

¹⁸⁴⁾ Diese Worte mögen nicht irreführen; es würde zu weit führen, jede Ausdrucksweise Proudhons, der für seine Zeit schrieb, genau zu erklären.

Es ist schwer, diese Stelle unvermittelt zu verstehen; Proudhon ist kein leichter Schriftsteller, wird aber von seinen politischen Schriften aus am ehesten zugänglich¹⁸⁵⁾. Noch eine Stelle¹⁸⁶⁾:

„. . . Das *Kapital*, dessen Analogon im politischen Gebiet die *Regierung* ist, hat zum Synonym auf dem Gebiet der Religion den *Katholizismus*¹⁸⁷⁾. Die ökonomische Idee des Kapitals, die politische der Regierung oder der Autorität und die theologische Idee der Kirche, sind drei identische und wechselseitig vertauschbare Ideen, eine anzugreifen, bedeutet alle anzugreifen, wie alle Philosophen heutzutage genau wissen. Was das Kapital der Arbeit tut und der Staat der Freiheit, das tut die Kirche ihrerseits dem Geiste. Diese Dreieinigkeit des Absolutismus ist in der Praxis so verhängnisvoll wie in der Philosophie. Um das Volk wirksam zu unterdrücken, muß es zugleich in seinem Körper, seinem Willen und seiner Vernunft gekettet sein. Wenn also der Sozialismus sich auf vollständige, positive, von jedem Mystizismus befreite Weise zeigen wollte, hatte er nur eins zu tun, die Idee dieser Dreieinigkeit in den geistigen Verkehr zu bringen . . .“

Proudhon blieb 1848 ein Einsamer, trotzdem seine Zeitungen die gelesensten waren, und sein Volksbankversuch großen, allerdings ephemeren Anklang fand. Denn alles um ihn war autoritär, wollte die Macht ausüben, genießen oder sie erobern. So brachte der 17. März, der 16. April, der 15. Mai steigende Verschärfung der Rivalitäten und die Junikämpfe das Massaker des Proletariats, die entscheidende Niederlage, der kein wirklicher Aufschwung mehr folgte. Proudhons Zeitungen, das Buch *Geständnisse eines Revolutionärs*, sowie die glänzende Analyse und Schilderung der ersten Hälfte 1848 und der Junikämpfe im *Prologue d'une Révolution. Février—Juin 1848* des jungen Louis Ménard¹⁸⁸⁾, — diese Quellen eröffnen das Verständnis für den Ruin der Hoffnungen von 1848 durch die autoritäre Mentalität der Sozialisten selbst. Bakunin empfahl seinen jungen russischen Genossen das Studium dieser Zeit nach Proudhon, worauf eine von James Guillaume verfaßte Zusammenfassung der *Geständnisse* und andere Ausführungen über Proudhon ins Russische übersetzt wurden als *Anarchija po Prudonu* (Anarchie nach Proudhon), 1874 in London gedruckt, III, 212 S., leider eines der seltensten russischen revolutionären Bücher.

Die wichtigsten Schriften Proudhons sind:

Qu'est-ce que la Propriété? . . . (Was ist das Eigentum? Oder Forschungen über das Prinzip des Rechts und der Regierung. Paris, 1840; 2. Auflage, 1841, XX, 316 S.); deutsch, Bern, 1844; Berlin, 1895—96; — ein zweites und drittes *Mémoire*, 1841, 188 S.; 1841, 115 S., das dritte *Mémoire* als Brief an Victor Considérant;

¹⁸⁵⁾ Die Auszüge in Eltzbachers *Der Anarchismus*, 1900, S. 58—81, erleichtern zunächst das Verständnis.

¹⁸⁶⁾ *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, 1849, Ausgabe von 1868, S. 232—233.

¹⁸⁷⁾ Jede protestantische und sonstige Religion desgleichen.

¹⁸⁸⁾ Paris, au bureau du *Peuple* (Proudhons Zeitung), 1849, 316 S., 8°, ein damals konfisziertes Buch; wiedergedruckt in den *Cahiers de la Quinzaine*.

Explications (Erklärungen, dem Staatsanwalt vorgelegt, über das Eigentumsrecht, Besançon, 1842, 24 S.); über den Prozeß, vgl. die Rede des Staatsanwalts substituents Henri Knutz, 16. Oktober 1897, (Besançon, 1897, XVII, 76 S.);

De la Création de l'Ordre dans l'humanité (Von der Schaffung der Ordnung in der Menschheit oder Prinzipien der politischen Organisation, Paris, 1843, 582 S.);

Système des Contradictions économiques (System der ökonomischen Widersprüche oder Philosophie des Elends, Paris, 1846, XLIII, 436 und 532 S.); deutsch von Karl Grün, Darmstadt 1847; von W. Jordan, Leipzig, 1847¹⁸⁹⁾;

Organisation du crédit (Organisation des Kredits und der Zirkulation und Lösung des sozialen Problems ohne Steuer, Anleihen, Hartgeld, Papiergeld, Maximalpreis, Requisitionen, Bankrott, Agrargesetz, Armensteuer, Nationalwerkstätten, Assoziation, Gewinnbeteiligung, Staatsintervention, Behinderung der Freiheit von Handel und Industrie, ohne Eingriff in das Eigentum, Paris, 1848, 44 S.);

Discours du citoyen P. J. Proudhon (Rede des Bürgers P. J. Proudhon in der Sitzung der Nationalversammlung vom 31. Juli in Erwiderung auf den Bericht des Bürgers Thiers, über den Vorschlag die Einkommensteuer betreffend. Auszug aus dem *Moniteur*, Paris, 1848, 8 S., 4^o);

Le Droit au Travail . . . (Das Recht auf Arbeit und das Recht des Besitzes, Paris, 5. Oktober 1848, 12 S., 4^o, auch 60 S., Kl.-8^o).

Résumé de la Question sociale (Resümee der sozialen Frage. Tauschbank, Paris, 1848, 144 S.); *Banque du Peuple* . . . (Volksbank. Erklärung. Gesellschaftsvertrag, Paris, Februar 1849, 16 S., 4^o); *Démonstration du socialisme théorique et pratique* (Demonstration des theoretischen und praktischen Sozialismus als Instruktion für die Subskribenten und Anhänger der Volksbank, Paris, 1849, 8 S., 4^o) und anderes auf die *Banque du Peuple* Bezügliches;

Gratuité du Crédit (Freier Kredit. Diskussion zwischen Herrn Fr. Bastiat und Herrn Proudhon, Paris, 1850, 292 S.);

Les Confessions d'un Révolutionnaire (Bekenntnisse eines Revolutionärs, zur Geschichte der Februarrevolution, Paris, 1849, 107 S., 4^o; 1850, 325 S., 8^o; 1851, vermehrte Ausgabe, 381 S.); deutsch von Arnold Ruge, Leipzig, 1850, VIII, 328 S.; Neudruck, Berlin 1923;

Idées Révolutionnaires (Revolutionäre Ideen, Paris, 1849, XXVII, 268 S.); deutsch von Arnold Ruge, Leipzig, 1850, XXX, 275 S.; *Idee générale de la Révolution au XIX^e siècle* (Allgemeine Idee der Revolution im 19. Jahrhundert, Paris, 1851, VII, 352 S.);

La Révolution sociale démontrée par le Coup d'Etat du 2 décembre (Die soziale Revolution, bewiesen durch den Staatsstreich des 2. Dezember, Paris, 1852, 282 S.); deutsch, Bremen, 1852, X, 235 S.;

¹⁸⁹⁾ In einem unveröffentlichten Brief von Karl Grün an Proudhon (Lüttich, 26. Sept. 1847) schreibt Grün wiederholt von einer Uebersetzung dieses Werks durch Max Stirner; war er falsch unterrichtet, oder bereitete auch Stirner eine Ausgabe vor? Ich kann diesem Detail nicht nachgehen.

Mélanges (Vermischtes. Zeitungsartikel. 1848—1852; Paris, 1868—1870, Band 17—19 der vollständigen Werke, 298, 300, 338 S.); die hierdurch noch nicht erschöpften Zeitungen sind: *Le Représentant du Peuple*, 1. April bis 10. Juli und 9. bis 21. August 1848; *Le Peuple*, 2. September, 1. November 1848 bis 13. Juni 1849; *La Voix du Peuple*, 25. September, 1. Oktober 1849 bis 14. Mai 1850; *Le Peuple de 1850*, 15. Juni bis 13. Oktober 1850; das letztgenannte Blatt war nicht Proudhons ausschließliches Organ; das Buch *A travers une Révolution* (Durch eine Revolution hindurch, 1847—1855, von Alfred Darimon, Paris, 1884, 351 S.), auch die Memoiren von Alexander Herzen enthalten Beiträge zur Geschichte dieser Zeitungen, des *Volksvertreters*, *Volks*, der *Volksstimme* und des *Volks von 1850*;

Philosophie du Progrès . . . (Philosophie des Fortschritts, Programm, Brüssel, 1853, 156 S.);

De la Justice (Von der Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Paris, 1858, 520, 544, 612 S., 8°; konfisziert); deutsch von Ludwig Pfau, Hamburg, 1858;

La Justice poursuivie par l'Eglise (Die Gerechtigkeit von der Kirche verfolgt. Appell gegen das Urteil des Strafpolizeigerichts der Seine vom 2. Juni 1858 gegen P. J. Proudhon, Brüssel, 1858, VIII, 184 S.);

Essais d'une Philosophie populaire. De la Justice (Versuche einer volkstümlichen Philosophie. Von der Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, Brüssel, 12 Teile, 1860—1861; erweiterter Neudruck des in Frankreich verfolgten Werks);

La Guerre et la Paix (Krieg und Frieden. Forschungen über Prinzip und Beschaffenheit des Völkerrechts, Paris, 1861, 2 vol.; in der Ausgabe von 1869, 322, 333 S.);

Theorie de l'Impôt (Theorie der Steuer, Paris, 1861; in *Oeuvres complètes*, Bd. 15, 328 S.);

Garibaldi et l'Unité italienne (Garibaldi und die italienische Einheit, Brüssel, 1862, 30 S., 12°);

La Fédération et l'Unité en Italie (Föderation und Einheit in Italien, Paris, 1862, 143 S.);

Les Majorats littéraires (Die literarischen Majorate, Prüfung eines Gesetzentwurfs zur Schaffung eines immerwährenden Monopols zum Nutzen von Autoren, Erfindern und Künstlern. Brüssel, 1862, III, 166 S.; Paris, 1863, 262 S.); deutsch, Leipzig, 1862;

Du principe fédératif (Das Föderativprinzip und die Notwendigkeit, die Partei der Revolution zu rekonstituieren, Paris, 1863, VIII, 324 S.);

Si les traités de 1815 ont cessé d'exister? . . . (Ob die Verträge von 1815 — Wiener Kongreß — zu bestehen aufgehört haben? Urkunden des künftigen Kongresses, Paris, 1863, 108 S.);

Les Démocrates assermentés et les Réfractaires. (Die den Schwur leistenden Demokraten — des französischen gesetzgebenden Körpers — und die Widerspenstigen, Paris, 1863, 96 S.);

Proudhon starb am 19. Januar 1865; damals und bald nachher erschienen noch sehr wichtige Werke; *De la capacité politique de la*

classe ouvrière (Von der politischen Fähigkeit der Arbeiterklasse, Paris, 1865, VI, 455 S.; — *Nouvelles observations sur l'Unité italienne* (Neue Bemerkungen über die italienische Einheit, Paris, 1865, 69 S.); — *Théorie de la Propriété . . .* (Theorie des Eigentums. Prospekt einer beständigen Ausstellung, Paris, 1865, 2. Aufl., 1866, 315 S.); — ferner: *France et Rhin* (Frankreich und der Rhein, 1867, 226 S.); — *Du principe de l'Art . . .* (Vom Prinzip der Kunst und seiner sozialen Bestimmung, Paris, 1865, VII, 380 S.); — *La Pornocratie . . .* (Die Pornokratie oder die Frauen in der modernen Zeit, 269 S.); — *Amour et Mariage* (Liebe und Ehe, 251 S.); *Contradictions politiques . . .* (Politische Widersprüche usw., 265 S.); — *Césarisme et Christianisme* (Caesarismus und Christentum, XXIV, 273, 312 S.); — *La Bible annotée . . .* (Anmerkungen zur Bibel). Diesen älteren nachgelassenen Schriften folgten noch vor einigen zwanzig Jahren weitere von Clément Rochel herausgegebene Nachlaßbände zur neueren französischen Geschichte usw.

Hierzu kommt die seit 1875 in 14 großen Bänden gesammelte Korrespondenz, nebst vielen seitdem zerstreut veröffentlichten Briefen, Tagebuchnotizen usw., ein reiches literarisches Leben. Proudhon konnte nicht all den zahlreichen Gegenständen gerecht werden, an die er sich heranwagte, aber sein freiheitlich kritischer Geist durchdringt das meiste, das er anpackt, außer wo ihn, wie in der Frauenfrage, vorgefaßte Meinungen beeinflussen. Das Interesse an seiner Biographie wurde durch zahlreiche kleine und größere Arbeiten und besonders durch das unerschöpfliche in seinem Briefwechsel zerstreute Material zwar für die Allgemeinheit befriedigt, dabei vergingen aber sechzig Jahre, alle Zeitgenossen starben weg, und eine wirkliche Forschung über das viele, das nicht in den Briefen usw. bequem am Tage liegt, hat noch nicht eingesetzt; es ist versäumt worden, Proudhons Leben und Wesen vollständig zu ergründen¹⁹⁰).

Es fehlte an einem Proudhons Tätigkeit und Ziel klar überblickenden Geist, der sich in alle Einzelheiten zu vertiefen gewußt hätte. Leverdays hätte wohl diese Fähigkeit besessen, und Gustav Landauer arbeitete sich durch viele Jahre in Proudhon ein, ohne noch einen Abschluß zu finden. Ich kann nur nochmals auf das bereits Bemerkte zurückkommen: Proudhon suchte unermüdlich den Weg von der Autorität zur Freiheit, vom Zwangsverhältnis und Monopol zum Gegenseitigkeitsverhältnis des freien Kontrakts. Er hoffte, der Menschheit eine neue Illusion, den autoritären Sozialismus, der sie fasziniert, ersparen zu können. Der feste Wille genügte hierzu, das Aufgeben der „freiwilligen Knechtschaft“, um La Boéties Wort zu gebrauchen. Die Strategie und Taktik einer solchen direkten Entwicklung

¹⁹⁰⁾ Größere Werke sind A. Desjardins, *P. J. Proudhon, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine* (Paris, 1896, XXXIII, 285; 308 S.) und Dr. A. Mülbergers deutsche Biographie, ein kleines sozialistisches Resümee *Proudhon*, von Hubert Bourgin (*Bibliothèque socialiste*, 5), Paris, 1901, 98 S., 12^o. Von dauerndem Interesse ist C. A. Sainte Beuves *P. J. Proudhon, sa vie et sa correspondance*, 1838—1848 (Paris; ein späterer Druck, 1872, 352 S.; erschien seit 31. Oktober 1865 in der *Revue contemporaine*). Vgl. auch E. A. Spoll, *P. J. Proudhon . . .*, Paris, 1868, 63 S., 32^o, aus dem *Courrier français*.

zur Freiheit hin waren Proudhons Lebenswerk und seine positiven Vorschläge nur Mittel zu diesem Zweck — unzureichende Mittel, wie die Erfahrung zeigte und wie Proudhon natürlich am besten sah, der jeder neuen Situation eine neue Taktik anpaßte, wie z. B. sein letztes Werk über die „politische Fähigkeit der Arbeiterklasse“, 1865, so deutlich zeigt; daß er gerade am Beginn der politisch und sozial interessantesten Zeit des 19. Jahrhunderts, der Jahre der Internationale vor der Pariser Commune, 1871, starb, war ein tragischer Verlust; denn seine sogenannten Anhänger nahmen die zufälligen Mittel, die er empfohlen hatte, für den Kern seiner Lehre und schalteten selbst diese dadurch sofort aus der Bewegung aus.

Der, wie wir sahen, 1840 einfach nicht vorhandene europäische Anarchismus erhielt also durch 25 Jahre in *Proudhon* einen Vorkämpfer von solcher Wucht und Größe, daß die Menschen noch fehlten, ihm zu folgen, und oft die ersten Schritte, die er empfahl, mit dem fernen Endziel verwechselten. *Josiah Warren*, *Proudhon* und *Max Stirner*, von denen jeder so durch und durch sein Land und sein Milieu vertrat, hatten dieses Vertrauen in die selbstschaffende und selbstbefreiende Macht der Freiheit, das autoritärer Einfluß von der Wiege zum Grabe den Menschen genommen hat, und so blieben sie vereinsamt und noch unverstanden. Es scheint, daß es dem *sozialen* Gefühl vorbehalten ist, zwischen Autorität und Freiheit Uebergangszustände zu schaffen, die der Masse diesen Weg erleichtern: hiermit meine ich, daß die *Solidarität*, ein ganz freies Gefühl außerhalb der Autoritätssphäre, doch den an die Autorität zu sehr gewöhnten Massen eine Stütze gibt, die ihnen den Halt, den sie an der Autorität zu haben glauben, ersetzt. Von der *Autorität zur Solidarität* und *von da zur Freiheit* ist also wohl ein gangbarer Weg, als der von Warren, Proudhon und Max Stirner angebahnte Weg von der Autorität direkt zur Freiheit und von da zur Solidarität. Der spätere Anarchismus, Bakunin und alle andern, geht diesen sozialen Weg über die Solidarität. Das letzte Endziel kann nur ein Zustand sein, in welchem sich Freiheit und Solidarität gleich selbständig und unbewußt manifestieren, wie jede normale Lebensfunktion.

XVIII.

Der französische Proudhonismus.

Der Proudhonismus, das heißt die Vertretung der Ideen Proudhons durch seine Freunde, Mitarbeiter und direkten Anhänger, stand nie im entferntesten auf der Höhe Proudhons; erst etwas fernerstehende, unabhängige Denker erreichen ein gewisses Niveau; weit genug reichten früher diese Kreise. Die durch den Briefwechsel bekannten intimeren Freunde, die Hauptmitarbeiter der Zeitungen und vereinzelter älteren Mutualisten folgten wohl alle Proudhon nur zaghaft; am nächsten stand ihm George Duchêne, der sich als finanzieller Schriftsteller spezialisierte (*Études sur la Féodalité financière*, 1867; *L'Empire industriel*, 1869 usw.). Vom Bourgeoisismus nie losgelöst waren Charles Beslay, der Bankdelegierte während der Commune (vgl. *Mes Souvenirs. 1850—1848—1870*, Paris, 1874), Gustave Chaudey, der von Raoul Rigault als Geisel der Commune Erschossene, J. A. Langlois (*L'Homme et la Révolution*, 1867, 2 vol.) u. a., auch der sehr gering geschätzte Alfred Darimon (Verfasser von sieben Memoirenbänden, 1847—1870).

Von geringer Bedeutung sind Maximilian Maries *La France libre*, Paris, April—Oktober, 1848, 6 Nummern und C. F. Chevés *Le Socialiste, journal de l'Egal-Échange*, 8. Juli—Oktober, 1849, 4 Nummern, unabhängige mutualistische Blätter.

In späteren Jahren erschienen Werke von Émile Chevalet (*La Question sociale*, 1882), Joseph Perrot (*Nos Utopies politiques et socialistes devant le sens commun*, 1889), J. F. Arnaud (*Liberté-Solidarité. La Révolution économique et sociale*, 1870), Le Solitaire [Pseudonym] (*Le Droit ou Capital*, 1886; *La Démocratie*, 1886; *L'Impôt et la Question sociale*, 1887), usw., — doch sind dies alles nur Verengerungen und Verknöcherungen des Systems, keine lebendige Weiterentwicklung.

Ebensowenig waren die sich als Proudhonisten bezeichnenden Pariser Arbeiter der Internationale, die Gruppe von H. Tolain, den Ideen Proudhons gewachsen; die Pariser These von Jules L. Puech, *Le Proudhonisme dans l'Association internationale des Travailleurs* (Der Proudhonismus in der Internationale, XIX, 285 S.) stellt dieses Material zusammen.

Diese Kreise, der alte Proudhonist Duchêne und der junge revolutionäre Schriftsteller R. Luzarche bereiteten 1868 *Le Fédéraliste* vor, von dem ich nur eine Probenummer mit Programm, 30 S., Gr.-8°, kenne, ferner den *Almanach du Socialisme fédéraliste* für 1869, 22 S., Gr.-8°; hierüber in einem späteren Kapitel: denn der Proudhonismus gewann

damals ein wirkliches Leben in der intellektuellen revolutionären Jugend Frankreichs und Belgiens. Er wurde revolutionär weitergebildet und praktisch im Sinne Proudhons geistig verwertet in den militanten sozialistischen Zeitschriften, wie in der *Rive gauche* (Paris, dann Brüssel, 20. Oktober 1864 bis 29. Juli 1866), der *Liberté* (Brüssel, 7. Juli 1867 bis 1. Juli 1873), in dem Pariser *Courrier Français* A. Vermorels, 1866—1868 usw. Hier trafen der revolutionär gedachte Proudhonismus mit ebensolchem Kollektivismus, auch Positivismus zusammen und die jungen Schriftsteller der Jahre vor der Commune, die Jules Vallès, Vermorel, Luzarche, Longuet, Vermersch und viele andere fühlten sich entweder wie die Genannten, als freiheitliche Proudhonisten oder sie waren extreme Autoritäre, blanquistische Sozialisten und mit Marat, Hébert und anderen Figuren der Revolution Sympathisierende. Die Commune sah den proudhonischen Musterarbeiter Tolain in der Versailler Nationalversammlung, Chaudey, der im Januar auf die Pariser hatte schießen lassen, auf Rigaults Befehl erschossen, sie sah aber auch Vermorel unter ihren Mitgliedern und unter ihren Toten wie so viele andere, Proudhonisten wie Autoritäre. Nachher war es vom Proudhonismus still, vereinzelte Bücher, wie die obengenannten, ausgenommen. Dagegen wurden Proudhons Schriften stets wieder aufgelegt und in den stillsten Jahren die riesige Ausgabe des Briefwechsels gedruckt (seit 1875).

Ein vollständig unabhängiger Schriftsteller, der Proudhons Werk in Proudhons Geist und mit seinem eigenen Geist fortsetzte, war *Emile Leverdays* (1835—1890), dessen Werke eine besondere Analyse erfordern würden, die ich hier nicht geben kann. Er schrieb die berühmten *Les Assemblées parlantes* . . . (Die redenden Versammlungen. Kritik der Repräsentativregierung, Paris, 1883, XXVIII, 453 S.); *L'Organisation républicaine* (Die republikanische Organisation, 1888, 55 S.); *Nouvelle Organisation de la République* (Neue Organisation der Republik, 1892, 6, 399 S.); *La Centralisation* . . . *Les Chemins de Fer* (Die Zentralisation, Kritik des Werks von Dupont-White, und Die Eisenbahnen, 1893, IV, 297 S.); *Les Causes de l'effondrement économique* . . . (Die Ursachen des ökonomischen Zusammenbruchs, und Das landwirtschaftliche und das Arbeiterproletariat, 1893, III, 361 S.); *Politique et Barbarie* . . . (Politik und Barbarei, darin Die Pariser Revolution von 1871, 1894, IX, 368 S.)¹⁹¹).

Das Interesse an Proudhon wurde durch viele Nachlaßpublikationen Clément Rochels wieder erweckt, besonders durch die *Carnets* (Tagebücher), in *Le Grande Revue*, 10. August—25. September 1908; *Le Figaro*,

¹⁹¹) Biographie von E. M., im *Supplément der Révolte*, Paris, 20. Mai 1893. — Am 12. April 1884 erschien eine Probenummer von *Le Proudhon*; Chefredakteur E. Leverdays; Mitarbeiter Émile Chevalet, P. E. Laviron (ein alter Fourierist), Alfred Bougeart (der Biograph Marats, 1865), Cathelinat u. a., Folio, im Format der großen Zeitungen. Ich weiß nicht, ob das Blatt selbst erschien und wie lange. — *Projet d'organisation de la Commune formulé sur les divers arrêtés des Cordeliers sous la présidence de Danton* von Alfred Bougeart (auteur de Danton et Marat . . . (Paris, 1870), viele Unterschriften enthaltend, auch die von Longuet, Vermorel, Leverdays; letzterer schrieb übrigens damals *La Résistance à outrance et la Ligue républicaine* (8. Dezember 1870, 23 S.).

suppl. litt. 16. Januar 1909 usw.¹⁹²⁾. Der nach dem Abklang der Dreyfusperiode bis zum Jahr 1914 so erstarkende Nationalismus bemächtigte sich in gewissen sozialinteressierten Kreisen Proudhons als des echten französischen Sozialisten; die *Carnets du Cercle Proudhon*, Paris, seit Januar—Februar 1912, 8°, waren ein Zentrum dieser Bestrebungen, denen auch Sorels Proudhonverehrung nahesteht. Proudhons Monument in Besançon wurde nach einer Rede des Ministers Viviani enthüllt. Man bewundert Proudhon als Schriftsteller, besonders das Werk *De la Justice . . .*; auch die Provinzialisten oder Föderalisten halten zu ihm¹⁹³⁾.

Proudhon wird als eine elementare Größe empfunden, seine Kritik wird bewundert, aber seine wirklichen, sachlich so revolutionären Ideen haben weder zu seiner Zeit, noch jetzt, die ihnen gebührende Beachtung gefunden; es fehlt ein sie von allem Beiwerk befreiender und sie an den heutigen Verhältnissen erprobender klarer Geist.

¹⁹²⁾ Vgl. z. B. verschiedene Artikel von Ch. Bouglé, darunter *Die Wiederaufstehung Proudhons* (*Revue de Paris*, 15. September 1910), auch schon Émile Faguets Artikel, ebenda, 15. Mai 1896, S. 308—360.

¹⁹³⁾ Vgl. *Le Principe sauveur*, par un Girondin (Das rettende Prinzip, von einem Girondisten, Bordeaux, 1899, 64 S.), zu drei Vierteln föderalistische Stellen aus Proudhon.

XIX.

Proudhonismus und andere anarchistische Anfänge in Deutschland,

Als Proudhons *Was ist das Eigentum?* 1840 erschien, wurde die Antwort: *c'est le vol*, es ist Diebstahl, stärker empfunden als irgendein Wort des bisherigen Sozialismus, der die friedlichsten, oft christlichen Töne anschlagend nur selten, etwa wenn Blanqui vor Gericht stand, mit unversöhnlicher Schroffheit sprach¹⁹⁴). Die Saint-Simonisten waren damals fast vergessen, die Fourieristen wenig beachtet, die Kommunisten wanderten in die Kerker oder träumten von Ikarien, Pierre Leroux philosophierte, George Sand und Eugène Sue wirkten durch den Roman, — all das kümmerte die Bourgeoisie wenig, aber Proudhons Worte waren eine Herausforderung ihrer „Rechte“, die international gehört wurde. Unheimlich war ihnen der frühere Arbeiter Proudhon, der ihre Besitztitel zerfetzte, und der sich zugleich in keine der gewohnten Kategorien einordnen ließ, kein mystischer Schwärmer oder terroristischer Fanatiker war, und der mit derselben Rücksichtslosigkeit wie der Bourgeoisie, auch dem autoritären Sozialismus den Kampf ansagte.

Proudhon wurde in *Deutschland* sehr beachtet, wo damals die radikale Philosophie um *Arnold Ruge* und *Ludwig Feuerbach* sich nach einer folgerichtigen Weiterentwicklung auf allen Gebieten sehnte, also dem die *Theologie* negierenden philosophischen Radikalismus, den den *Staat* negierenden politischen Radikalismus und den die bestehenden Eigentumsverhältnisse negierenden ökonomischen Radikalismus zur Seite zu setzen bereit war. Nicht daß gerade jeder Junghegelianer all diese Konsequenzen zog, aber einige taten es, und ihr Blick war von selbst auf Proudhon gerichtet; man war im Laufe von 1842 durch das bekannte Werk von Dr. Lorenz Stein auf das ganze Gebiet des französischen Sozialismus aufmerksam gemacht worden und sah diesen in Proudhon kulminieren. Freilich interessierte auch der Kommunismus der „*Garantien der Harmonie und Freiheit*“ Wilhelm Weitlings (Vevey, 1842, XII, 264 S.), der eine urwüchsige Volkskraft zu besitzen schien und, trotz der ganz autoritären Mentalität Weitlings, doch manchmal Worte fand wie diese: „Eine vollkommene Gesellschaft hat keine Regierung, sondern eine Verwaltung; keine Gesetze, sondern Pflichten; keine Strafen, sondern Heilmittel“ (S. 23). Die Preßmaßregelungen von Anfang 1843 und das Interesse am französischen Sozialismus führten dann manche Deutsche nach Paris, der Stadt, mit deren geistigem Leben man

¹⁹⁴) Vgl. Blanquis berühmtes Verhör im *Procès des Quinze* (Paris, Impr. A. Mie, 1832, XXXII, 150 S.); auch Vignertes Rede im Prozeß vom 12. Februar 1834 (*Procès des citoyens Vignerte et Pagnerre* . . . , Paris, 20 S.).

seit der Julirevolution 1830 und den Saint-Simonisten, seit Börnes „*Briefen aus Paris*“ und Heines in Frankreich geschriebenen Schriften usw. sich so eng verbunden fühlte. Diese Entwicklung machte auch der junge *Bakunin* mit, der in seinem Dresdner Artikel der *Deutschen Jahrbücher*, „*Die Reaktion in Deutschland*“, Oktober 1842, dem Brief an Ruge von der Rousseau-Insel im Bieler See, und den Züricher Artikeln über den Kommunismus, 1843, demselben Wunsch beredten Ausdruck gab, die philosophische, politische und ökonomische Revolution auf die gleiche Höhe zu bringen.

All dies konnte nur zu Proudhon führen, mit dem freilich nicht alle dauernd zusammenzugehen imstande waren. Im allgemeinen kann man wohl sagen, daß nur *Bakunin* ihn erreichte, an seiner Seite ging und ihn später, wie wir denken, überflügelte oder mindestens auf eigenen Wegen gehend, sein Gleicher war und blieb. Ebenso hatte *Max Stirner* das Zeug, Proudhons Forderung der politischen und ökonomischen Freiheit, die Forderung der individuellen geistigen und moralischen Freiheit mit glänzender Begründung zur Seite zu stellen. Kurze Zeit nur versuchten *Heß* und *Grün* einen auf Sozialismus und geistiger Freiheit fundierten Anarchismus zu begründen; Heß fiel bald in den autoritären Sozialismus zurück, während Grün zum sklavischen Nachtreter von Proudhon wird, freilich auch nur für wenige Jahre. Eine ähnliche Verschmelzung von Sozialismus, Atheismus und Proudhonschem Anarchismus vertrat das junge Deutschland Wilhelm Marrs. Noch einige andere folgten Proudhon in gewissem Grade, auch der junge Lassalle kannte und bewunderte ihn (1846).

Nur ein Mann, in welchem die Autorität eine ihrer buntesten und giftigsten Blüten produzierte, fühlte inmitten dieses philosophisch-politisch-ökonomischen Zugs zur Freiheit hin den herostratischen Trieb, die Freiheit mit all seinen reichen geistigen Mitteln zu bekämpfen, *Karl Marx*, der vom Ehrgeiz besessen war, Proudhon zu vernichten, wie er Stirner zu vernichten unternahm und Feuerbachs Licht auslöschen wollte, wie er jeden der kleineren zeitweiligen Helfer der Freiheit, die Brüder Bauer und Karl Grün zu zertreten suchte, wie er sich Heß zum unwilligen Sklaven machte und Friedrich Engels veranlaßte, seine etwas freiere Züge zeigende Vergangenheit mit dem dichtesten Schleier zu bedecken und seine anerkannte geistige Existenz erst vom Zusammenreffen mit Marx ab zu datieren, wie er endlich einen lebenslänglichen Kampf mit Bakunin führte und auch Proudhon 1865 auf den Grabhügel schmähende Worte nachschleuderte. Ebenso ausdauernd verfolgte Marx die bisher, wie wir sahen, im Sozialismus sehr starken Freiwilligkeitsströmungen, das Heraustreten aus der heutigen Gesellschaft, wie es Fourier, Owen, Thompson, alle Assoziationisten Frankreichs, Englands und Amerikas beseelte und stempelte sie zur Utopie, seiner Wissenschaft gegenüber. Die kämpfende autoritäre Revolution, für die Blanqui sein Leben im Kerker zubrachte, interessierte ihn aber praktisch ebensowenig, und er wußte nur eine Abart der Demokratie zu bilden, woraus dann die Sozialdemokratie entstand und, da sie die geringsten Anforderungen an die sozialistische Energie und Intelligenz des einzelnen stellte, den größten Umfang gewann.

Was hatte der Sozialismus Marx getan, daß er sich seiner freiheitlichen Entwicklung mit so tödlicher Feindschaft in den Weg stellte? Ich habe nur diese psychologische, im Charakter von Marx begründete Hypothese¹⁹⁵⁾, daß es ihn ärgerte, als er sich 1842 dem Sozialismus zuwendete, Proudhon an erster Stelle zu sehen und daß er so der intensivste Antagonist jeder freiheitlichen Richtung im Sozialismus wurde; derselbe Ehrgeiz trieb ihn an, Feuerbach stürzen zu wollen¹⁹⁶⁾.

Die Ausführungen des deutschen Proudhonisten Dr. A. Mülberger: *Karl Marx und Ludwig Feuerbach (Deutsche Worte*, Wien, Februar 1893, S. 87—98) sollten zur Beurteilung dieser Verhältnisse herangezogen werden. Er führt eine Bemerkung Proudhons an: „Wie eine Armee, welche die feindlichen Kanonen genommen hat, tat der Kommunismus nichts anderes, als daß er gegen die Armee der Besitzer deren eigene Artillerie richtete. Immer hat der Sklave den Herrn nachgeäfft, und der Demokrat hat den Autokraten gespielt.“ Man werde jetzt auch verstehen, führt Mülberger aus, warum der Marxismus überhaupt gar nicht von rechts, d. h. vom Standpunkt der Autorität bekämpft werden könne; „der Marxismus kann nur von *links*, d. h. vom Standpunkt der *Freiheit* aus bekämpft werden . . .“ Er sagt auch:

„. . . Im Mittelpunkt der Feuerbachschen Philosophie steht der *freie Mensch*, der sein Gattungsbewußtsein erfafßt, mit kritischem Geiste den Spuren seiner sozialen Bedingtheit nachforscht und den Weg zu einer fortschreitenden Reform ebnet. Den Kernpunkt des Marxismus bildet der *gebundene Mensch*, der *seinen* Willen für den der Welt ausgibt und ihn der Welt aufoktroyieren will, der das Wesen der Freiheit völlig verkennt. Sein Kollektivgedanke erdrückt das Individuum. Feuerbach ruft den Geist der Kontroverse wach, Marx erstickt ihn. Vom Standpunkt des ersteren aus erscheint der Staat als eine Genossenschaft freier Menschen, die in unablässiger kritischer Prüfung für den Glückseligkeitstrieb jedes einzelnen Raum zu schaffen suchen, die gegen jeden Autoritätsanspruch, mag er vom Individuum, von der Gruppe oder von der Gemeinschaft erhoben werden, Front machen. Bei Marx dagegen lagert sich auf die Gesellschaft ein sogenannter allgemeiner oder

¹⁹⁵⁾ Wer Marx ganz außerhalb der anarchistischen Kontroverse kennenlernen will, lese seinen Briefwechsel mit Engels, selbst in seiner notorisch verstümmelten gegenwärtigen Form (1913) und die Korrespondenz mit Lassalle in der neuen vollständigen Ausgabe (1922).

¹⁹⁶⁾ Nach D. Rjäsanoffs Vortrag in der Moskauer Sozialistischen Akademie, 20. November 1923 (gedruckt in dessen Broschüre über das Marx- und Engels-Institut, 2. Auflage, Moskau, 1924, S. 33—49) ist die *Deutsche Ideologie*, das Uebergangswerk zwischen der *Heiligen Familie* (1844), gegen die Brüder Bauer und dem *Eland der Philosophie*, 1847, gegen Proudhon, das gegen Feuerbach, Max Stirner und den sogenannten „wahren Sozialismus“ gerichtete sehr umfangreiche Manuskript — aus dem E. Bernstein in seinen *Dokumenten des Sozialismus* einiges gegen Max Stirner gerichtete abdruckte — von ihm bei Bernstein vollständig gefunden worden und wird als Band 4 und 5 (Mai 1845—Juni 1846) der Werke von Marx und Engels in Moskau russisch erscheinen; Bernstein erlaubte nur die Herausgabe in dieser Sprache. — Dann wird in den drei Werken von 1844—1847 der ganze Kampf von Marx gegen die freiheitlichen Richtungen des damaligen Sozialismus zum erstenmal, allerdings in drei Sprachen, vorliegen.

abstrakter Wille als lebendiger Ausdruck seiner „vergesellschafteten Menschheit“, der nun aus seinem Füllhorn Glück und Segen über die Menschen ausgießt. Da aber dieser „allgemeine Wille“ zur Kundgebung und Vollstreckung seiner Befehle, Organe, d. h. *Menschen* gebraucht, so schafft er einen Zwang, der jede Freiheit schon in der Geburt erwürgt. Die individuelle Initiative und der Geist der Kritik, auf denen aller Fortschritt beruht, werden erstickt, und ihre Aufgabe fällt jenem namenlosen Wesen zu, das als „Staat“ oder „Gesellschaft“ oder „Gemeinschaft“ oder „vergesellschaftete Menschheit“ jene Rolle zu übernehmen hat, welche die naive Vorstellung des Menschengeschlechts bisher *Gott*, dem Schöpfer aller Dinge, zuschrieb . . .“

Uebrigens dauerte es mehrere Jahre, bevor Marx sich zu einem Schlag gegen Proudhon entschloß (1847), der in seinen ersten Schriften gelegentlich achtungsvoll erwähnt wird, und mit dem er in einige, nicht näher bekannte persönliche Berührung getreten war. Engels schrieb in der *New Moral World*, der owenitischen Zeitschrift, 4. November 1843, ganz unbefangen über Proudhons *Was ist das Eigentum*¹⁹⁷⁾? „. . . Es ist das tiefste philosophische Werk, das von einem Kommunisten [hier Sammelname] in französischer Sprache geschrieben wurde, und ich möchte, daß, wenn irgendeines, so dieses Buch ins Englische übersetzt würde. Das Recht des Privateigentums, die Folgen dieser Institution, Konkurrenz, Unsittlichkeit, Elend, sind hier mit geistiger Energie und wahrhaft wissenschaftlicher Methode dargestellt, die ich nicht wieder in einem einzigen Buch vereinigt fand. Außerdem sind seine Bemerkungen über Verfassungswesen bedeutsam; nachdem er bewiesen hat, daß jede Regierung gleich verwerflich sei, ob nun Aristokratie, Demokratie oder Monarchie, da sie alle durch Gewalt herrschen, und daß, im besten Fall, die Kraft der Mehrheit die Schwäche der Minderheit unterdrücke, kommt er zum Schluß: „*Nous voulons l'anarchie!*“ Wir brauchen die Anarchie; niemandes Gesetz, Verantwortlichkeit eines jeden nur vor sich selbst¹⁹⁸⁾ . . .“

Zuerst trat der älteste der deutschen philosophischen Kommunisten, *Moses Heß* (1812—1875), für die *Anarchie* ein, kurze Zeit nur, durch Proudhon hingerissen, durch Marx später wieder abgelenkt¹⁹⁹⁾. Die

¹⁹⁷⁾ Uebersetzt von N. Rjasanoff in *Der Kampf*, Wien, 1. Januar 1914, S. 161—162. — Engels nahm sich auch 1851 die Mühe, in einem Brief an Marx Proudhons *Allgemeine Idee der Revolution* . . . sehr ausführlich, wenn auch bitter feindlich zu resümieren.

¹⁹⁸⁾ Engels fährt fort: „Darüber werde ich noch bei den deutschen Kommunisten mehr zu sagen haben“, aber der Artikel über Deutschland (18. Nov.) enthält dies noch nicht und eine dort in Aussicht gestellte theoretische Darstellung (S. 167) ist nicht erschienen.

¹⁹⁹⁾ Das Leben von Heß, der z. B. in einem Brief an Berthold Auerbach (Köln, 2. Sept. 1841) sich mit aufrichtiger Bewunderung über den damals für ihn nur als Philosoph in Betracht kommenden jungen Marx aussprach und den Engels in dem *New Moral World*-Artikel, 18. November 1843, den ersten (frühesten) Kommunisten in der deutschen Partei nannte, ist von Theodor Zlocisti ausführlich beschrieben (2. Aufl., Berlin, 1921) [mir unbekannt]. — Der Sozialismus von Heß und Grün ist untersucht von D. Koigen in einer in Bern erschienenen Schrift, von E. Hammacher in *Archiv f. d. Gesch. d. Soz.* I, S. 41—100, Oktober 1910, usw.

beiden Abhandlungen: *Sozialismus und Kommunismus* und *Philosophie der Tat*, „Aus der Einleitung zu einem später erscheinenden, größeren Werke“, das aber nicht erschienen ist, stellen den Höhepunkt der kurzen freiheitlichen Blüte von *Heß* dar; sie erschienen in dem die von Herwegh geplante Zeitschrift *Deutscher Bote aus der Schweiz* ersetzenden Sammelband *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (Zürich und Winterthur, Literarisches Comptoir, 1843²⁰⁰); 2. Auflage, Glarus, 1844), S. 74—91 und 309—333. Ein Resümee aller Gedankengänge würde zu weit führen: daher folgen nur einige Auszüge:

„ . . . Das vorige [18.] Jahrhundert wollte einen neuen Staat, den Rechtsstaat, und eine neue Religion, die Vernunftreligion, gründen. Doch kaum hatte es seinen negativen Zweck, den Umsturz der alten Religion und Politik, in der Wirklichkeit erreicht, so zeigte sich auch schon der innere Widerspruch seiner weiteren Bestrebungen. Jede Politik, sie mag eine absolutistische, aristokratische oder demokratische sein, muß notwendig, ihrer Selbsterhaltung wegen, den Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft aufrechterhalten; sie hat ein *Interesse* an den Gegensätzen, denn ihnen verdankt sie ihr Dasein — so wie mit der himmlischen Politik, der Religion, nicht mit dieser oder jener, sondern mit der Religion überhaupt, die Geistesknechtschaft *notwendig* verknüpft ist; denn auch sie kann den Menschen nicht zur Freiheit [des Geistes] kommen lassen, ohne sich selbst zu negieren, auch sie hat ein Interesse daran, daß das Göttliche, die Sittlichkeit, dem Menschen ein Jenseitiges, ein Aeüßerliches bleibe, daß er im *Streben* nach diesem Ziele verharre, da mit der Erreichung desselben ihr eigenes Dasein aufhört. — Nun negierte zwar das vorige Jahrhundert den *alten* Staat, aber nicht den *Begriff* des *Staates* überhaupt, nicht den Gegensatz der auseinandergehenden, abstrakten Persönlichkeit mit ihrem ganzen egoistischen Anhängsel, somit nicht die Notwendigkeit einer äußerlichen Regierung oder Beherrschung derselben. . . . Seit Kant und der Französischen Revolution suchte man vergebens nach einer vernünftigen und gerechten Basis für Staat und Kirche — aus dem sehr einfachen Grunde, weil diese mittelalterlichen Formen des sozialen Lebens weder auf Vernunft, noch auf Gerechtigkeit gegründet, sondern ganz naturwüchsig aus den blinden Kämpfen des Egoismus und dem Bedürfnis des egoistischen Individuums entstanden sind . . .“ (Während man im öffentlichen Leben vergebens nach neuen Formen suchte, bildeten sich im stillen neue Ideen aus.) „ . . . In Deutschland sprach *Fichte* zuerst, freilich noch etwas roh und wild, die Autonomie des Geistes aus; in Frankreich sehen wir in *Babeuf* die erste und daher ebenfalls noch rohe Gestalt eines einheitlichen Soziallebens auftauchen. Oder populär ausgedrückt: Von *Fichte* datiert in Deutschland der *Atheismus* — von *Babeuf* in Frankreich der *Kommunismus*, oder, wie jetzt *Proudhon* sich präziser ausdrückt, die *Anarchie*, d. h. die Negation jeder politischen Herrschaft, die Negation des Begriffes Staat oder Politik . . .“ (S. 76—77).

²⁰⁰⁾ Juli 1843, nach Dr. G. Mayer.

„. . . Denn zwischen dem Babeuf'schen Kommunismus und dem heutigen liegt die ganze Fülle der französischen Sozialphilosophie, wie zwischen dem Fichteschen und dem heutigen Atheismus die ganze Dialektik der deutschen Philosophie liegt. Die große Idee Fouriers, der den Organismus der Arbeit auf die *vollkommenste Freiheit der Bewegung aller Neigungen* gründete, ist für den heutigen Kommunismus nicht verloren . . . so erhält doch gerade im Kommunismus, dem Zustande der Gemeinschaft, die Fouriersche Hauptidee erst ihre wahre Bedeutung und praktische Ausführbarkeit, wie andererseits die Hegelsche Idee der „absoluten Persönlichkeit“ erst im Atheismus ihren rechten Sinn erhält und vor falschen Deutungen bewahrt wird.“

„Durch Fourier und Hegel wurde der französische und deutsche Geist zu dem absoluten Standpunkte erhoben, auf welchem die unendliche Berechtigung des Subjekts, die persönliche *Freiheit* oder die absolut freie Persönlichkeit und das Gesetz der nicht minder berechtigten objektiven Welt, die absolute *Gleichheit* aller Personen in der Gesellschaft, keine Gegensätze mehr, sondern die beiden sich gegenseitig ergänzenden Momente eines und desselben Prinzips sind, des Prinzips der absoluten *Einheit* alles Lebens. . . . Fourier und Hegel haben erkannt, daß es nur eine menschliche Natur, wie überhaupt nur ein Prinzip des Lebens gibt, nicht aber ein gutes und ein böses, Engel und Teufel, tugendhafte und lasterhafte Menschen — und indem Fourier mit dieser höheren Lebensanschauung an die sozialen Zustände herantrat und es [das Prinzip] auf dieselben anwandte, fand er, daß *jede* Neigung gut ist, wenn sie nur nicht durch äußere Hindernisse gehemmt oder umgekehrt und durch Reaktion krankhaft gereizt wird, sondern vollkommen frei hervortreten und ihre Tätigkeit applizieren kann . . .“; „. . . Ohne die absolute Gleichheit, ohne den französischen Kommunismus einerseits, andererseits aber ohne die absolute Freiheit, ohne den deutschen Atheismus, kann weder die persönliche Freiheit, noch die soziale Gleichheit eine *wirkliche Wahrheit* werden . . . Religion und Politik stehen und fallen mit einander, denn die innere Unfreiheit der Geister, die himmlische Politik, stützt die äußere, und diese wiederum jene . . .“ (S. 79—81).

„. . . Nur durch die absolute *Freiheit*, nicht nur der „Arbeit“, in dem engeren, bornierten Sinne, sondern jeder menschlichen Neigung und Tätigkeit überhaupt — ist auch die absolute *Gleichheit* oder vielmehr Gemeinschaft aller erdenklichen „Güter“ möglich, sowie umgekehrt nur in dieser Gemeinschaft wiederum jene Freiheit denkbar ist. Die Arbeit, die Gesellschaft überhaupt, soll nicht organisiert werden, sondern sie organisiert sich von selbst, indem jeder tut, was er nicht lassen kann, und unterläßt, was er nicht tun kann. — Zu irgendeiner Tätigkeit, ja zu sehr verschiedenartiger Tätigkeit hat jeder Mensch Lust — und aus der Mannigfaltigkeit der freien menschlichen Neigungen oder Tätigkeiten besteht der freie, nicht tote, gemachte, sondern lebendige, ewig junge Organismus der freien menschlichen Gesellschaft, der freien menschlichen Beschäftigungen, die hier aufhören, eine „Arbeit“ zu sein, die hier vielmehr mit dem „Genuß“ durchaus identisch sind . . .“ (S. 86—87.)

„ . . . Das Wesen der Religion und Politik besteht . . . darin, daß sie das wirkliche Leben, das Leben der wirklichen Individuen, von einem Abstraktum, von dem „Allgemeinen“, welches nirgend wirklich, außer im Individuum selber, absorbieren lassen. — Das ist der Begriff, und das zeigt auch die Geschichte dieses edlen Schwesternpaares. Der *Moloch* ist der Urtypus desselben. *Menschenopfer* bilden überall den Grundton des Gottesdienstes und Staatsdienstes. . . . *Das ursprüngliche Schlachtopfer war überall der Mensch* — und wenn er auch später sich „auszulösen“ oder zu „erlösen“ versuchte, so ist er's doch immer, solange die Religion und Politik bestanden, im figürlichen Sinne geblieben, und ist's noch jetzt . . .“ (S. 316).

„ . . . Die Revolution hat den Dualismus bestehen lassen [Religion und Politik], die geistige, wie die soziale, die Deutsche, wie die Französische Revolution hat wirklich alles beim alten gelassen . . . Ihre Freiheit und Gleichheit, ihre abstrakten Menschenrechte waren nur eine andere Form der Knechtschaft. „ . . . Die Tyrannen haben gewechselt, die Tyrannei ist geblieben.“ Das Volk, sagt Proudhon, war nur der Affe der Könige. . . . (und der Priester) . . . Der Saint-Simonismus war eine Nachäffung der Hierarchie . . .“ (S. 319).

„ . . . Es ist jetzt die Aufgabe der Philosophie des Geistes, Philosophie der Tat zu werden . . .“ „ . . . Das erste Wort . . ., wodurch sich der freie Geist dem Menschen offenbarte, ist der bekannte Ausspruch der Ethik des Spinoza: „Gut ist, was die Tätigkeit fördert, die Lebenslust erhöht.“ Die „Arbeit im Schweiße des Angesichts“ hat den Menschen zum Sklaven und elend gemacht; die „Tätigkeit aus Lust“ wird ihn frei und glücklich machen.“ (S. 321—322). „ . . . Die Basis der freien Tat ist die *Ethik des Spinoza*, und die vorliegende *Philosophie der Tat* soll eben nur eine weitere Entwicklung derselben sein. *Fichte* hat den Grundstein zu dieser Fortentwicklung gelegt. . . . Für das Denken wird in Deutschland der Wert der *Negation* erkannt, für das Handeln nicht. Der Wert der *Anarchie* besteht aber darin, daß das Individuum wieder auf sich selbst angewiesen wird, von sich ausgehen muß. — Der philosophische Kritizismus Immanuel Kants brachte aber nur für das Denken diese Anarchie hervor . . nicht für das ganze Leben des Geistes, nicht für die freie soziale Tätigkeit . . .“ (S. 324) usw.

Diese Ideen kann man nur als weitgehenden *kommunistischen Anarchismus* betrachten, als einen Ausdruck des Bedürfnisses, die vorgeschrittene Erkenntnis auf religiös-philosophischem Gebiete, die geistige Befreiung, auf das so zurückgebliebene politische und ökonomische Gebiet zu übertragen. Ideen auf einem dieser Gebiete machen Zustände auf den andern Gebieten unerträglich, und umgekehrt; der Fortschritt vollzieht sich durch die Entstehung, Ausreifung und vorwärtsschreitende Ausgleichung solcher Disharmonien.

Heß hielt sich nicht lange auf dieser Höhe; ich nenne seine nächsten Schriften nicht, weil ich jetzt nicht feststellen kann, inwieweit schon in ihnen der Abstieg zum Vulgärsozialismus stattfindet; er schrieb 1845 die antianarchistische Broschüre *Die letzten Philosophen*, gegen Max Stirner u. a.

Karl Grün (1813—188—) sprach 1844 ähnliche Grundsätze eines weitgehenden kommunistischen Anarchismus aus²⁰¹). Später wurde aber Grün ein intimer Anhänger Proudhons, dessen ökonomische Ideen (Mutualismus) er teilte. Er vertrat diese Ideen in einer Pariser deutschen Arbeitergruppe, in stetem Konflikt mit den autoritären Kommunisten, die von Dr. Ewerbeck und zeitweilig von F. Engels geführt wurden. Ich kenne eine ganze Anzahl von Grüns Briefen an Proudhon, 1846—48, aus Paris, Lüttich und Trier, in denen Grün als sklavischer Bewunderer von Proudhon und Todfeind von Marx erscheint. Aus dem Brief vom 20. Oktober 1846 hebe ich hervor: „. . . Diesen Winter haben wir zwei junge Deutsche in unserer Gesellschaft, die unseren Spuren folgen, Lassal [*Lassalle*], den jungen Mann aus Berlin, den Sie kennen und der Ihnen so gefallen hat, eine Intelligenz ersten Ranges, und seinen Freund Goldsmith [Dr. Arnold Mendelssohn]. Der junge Lassal für sich wäre imstande, den ganzen philosophischen Hochmut von Marx durch eine noch raffiniertere Dialektik über den Haufen zu werfen.“ Grün hatte vielleicht eine stille Hoffnung, Lassalle für sich und Proudhon zu gewinnen und Marx durch Lassalle dann demoliert zu sehen²⁰²).

An Proudhons Initiative, seinem Protest gegen den autoritären Kommunismus, sich entzündende, aber selbst durchaus freikommunistische, keineswegs mutualistische Ideen, verbunden mit schärfster atheistischer Aufklärung, waren in den Jahren 1843 (zweite Hälfte) bis 1845 (Sommer) die Ideen der Propaganda *Wilhelm Marrs* (1819—1904) in den zahlreichen, bis zu 27, Gruppen des „Jungen Deutschlands“, die in den Arbeitervereinen dieser bis dahin deutschrevolutionären Richtung bestanden, deren geistige Leiter, Döleke und Standau, sich dem freiheitlich-kommunistischen Standpunkt Marrs angeschlossen hatten: diese Vereine bestanden vom Genfer See bis zum Jura, so ziemlich in dem Gebiet der *Fédération Romande* der Internationale vor ihrer Spaltung (1869). Dies war eine sehr populäre und lebhaft propagierte, tatsächlich die erste größere anarchistische Propaganda bis dahin, deren Wirkung nur durch die geringe Selbsthaftigkeit der wandernden deutschen Handwerker vermindert wurde, wohl auch durch die geringe Charakterfestigkeit des jungen Marr. Das Organ dieser sehr bewußt der autoritären Richtung Weitling, August Becker, Simon Schmidt usw. entgetretenen ersten deutschen Arbeiteranarchisten, die sich auch als Revolutionäre fühlten und die baldige soziale Revolution ersehnten, waren

²⁰¹) Ich habe jetzt nur die von Dr. Georg Adler (*Die Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland*, Breslau, 1885, S. 91—95) mitgeteilten Stellen und Resumés vor mir, die Grüns damalige Ideen in dem erwähnten Sinn qualifizieren. Daher unterlasse ich die Erwähnung bestimmter Schriften und Artikel. Denn diese Richtung ist auch bei Grün nur vorübergehend, und ich weiß nicht, wie weit sie von den dieser Gruppe nahestehenden, z. B. Hermann Semmig überhaupt geteilt wurde. Karl Marx bekämpfte Grün schon in einem späteren Stadium im *Westfälischen Dampfboot*; vgl. die Neudrucke in *Neue Zeit*, XIV, Nr. 27 und XVIII, Nr. 1, 2, 5, 6.

²⁰²) Jetzt ist Lassalles Bekanntschaft mit Proudhon auch aus den von Dr. Gustav Mayer 1921 und 1923 (II, S. 6) herausgegebenen Briefen von und an Lassalle genau ersichtlich geworden, ebenso, wie sich Grüns Verhältnis zu dem bald ganz von den Hatzfeldtschen Angelegenheiten absorbierten Lassalle gestaltete, dessen Entwicklung damals zum Stillstand kam.

die *Blätter der Gegenwart für soziales Leben* in Lausanne, seit Dezember 1844, acht monatliche Nummern, bis Juli 1845, als Marr aus dem Waadtland ausgewiesen wurde. Bald fand eine von Neuchâtel ausgehende Massenauflösung der Vereine statt, und die Regierung von Neuchâtel publizierte nach dem Züricher Vorbild der rücksichtlosen Preisgabe der Papiere Weitlings, vielerlei aus den Briefen und Dokumenten der jungdeutschen Vereine. Im Oktober 1846 ließ *Wilhelm Marr* selbst erscheinen: *Das Junge Deutschland in der Schweiz. Ein Beitrag zur Geschichte der geheimen Verbindungen unserer Tage* (Leipzig, 1846, 364 S.)²⁰³).

Wilhelm Marr schrieb in den nächsten Jahren wesentlich gemäßigter, trat aber noch immer gegen die Autorität auf; vgl. *Der Mensch und die Ehe vor dem Richtstuhl der Sittlichkeit . . .* (Leipzig, 1848, 336 S.; noch vor der Revolution) und *Anarchie oder Autorität?* (Hamburg, 1852, IV, 132 S.). Dann wanderte er nach Zentralamerika aus²⁰⁴); seine späteren Wandlungen berühren uns nicht mehr²⁰⁵).

In den mir bekannten deutschsprachigen sozialistischen Zeitschriften jener Jahre fand ich höchstens in den Pariser *Blättern der Zukunft* (Herbst 1845—1846)²⁰⁶) einige anarchistische Anklänge, besonders in dem Artikel *Deutschlands Menschentum* (S. 58—64); in Deutschland rege sich die Bewegung „der wahren, rechten Anarchie, d. h. Herrschaftslosigkeit“; „Deutschland will All-herrschaft, aber keine Einzelherrschaft“; deshalb dringe kein System mehr durch. Es wird für vollständigen, freien Kommunismus plädiert.

Karl Marx dürfte Proudhon in den letzten Monaten 1844 näher gekannt haben, wo er „während langer, oft übernächtiger Debatten“ (Marx's Worte, 1865) ihm die Hegelsche Philosophie erklärte, was dann nach der Ausweisung von Marx, Anfang 1845, Grün fortgesetzt habe. Als Marx sich aus Brüssel an Proudhon um Mitarbeit an einer beabsichtigten Zeitschrift gewendet hatte, schrieb Proudhon eine äußerst

²⁰³) Vgl. noch: *Rapport général . . .* (Allgemeiner Bericht an den Staatsrat von Neuchâtel über die geheime deutsche Propaganda und die Clubs des Jungen Deutschlands in der Schweiz . . .), Neuchâtel, 1845; *Die geheimen Verbindungen in der Schweiz seit 1833 . . .* (Basel, 1847, VII, 152 S., von H. Gelzer); Amédée Hennequin, *Le Communisme et la Jeune Allemagne en Suisse* (Paris, 1850, IV, 144 S.). Der offizielle Bericht erschien auch deutsch (*Generalbericht . . .*, Zürich, 1846, 68 S.; er ist von Dr. Lardy); ferner existieren die von A. Hennequin benutzten Dokumente (S. 2 seiner Schrift).

²⁰⁴) *Reise nach Zentral-Amerika* (Nicaragua, Costa Rica) von Wilhelm Marr, Hamburg, 1863, XII, 322; VIII, 276 S.

²⁰⁵) 1891 ließ Marr einen Prospekt mit Inhaltsangabe seiner Memoiren drucken (*72 Jahre. Aufzeichnungen eines Parteigängers*. Prospekt, 4 S., 8°); er soll das Manuskript derselben hinterlassen haben. Ob er in Hamburger Zeitungen, vielleicht im *Echo*, etwas aus seiner Schweizer Zeit erzählt hat, kann ich nicht feststellen; nach dem Prospekt hätte er damals (1843—1844) auch Bakunin gekannt, in Zürich oder am Genfer See, was leicht möglich ist.

²⁰⁶) Das Münchener Bibliotheksexemplar, das ich benutzte, (128 S., 8°), besitzt keine Umschläge; Heft 1 reicht bis S. 32. Der Londoner Arbeiterverein erwähnt das Blatt im Protokoll vom 7. Okt. 1845. Einiges ist G. M. unterzeichnet (German Mäurer), das meiste anonym. Die Richtung Heß und Grün in ihrer freiesten Form tritt am meisten hervor; Stirners Buch wird ein „unsinniges und herzloses Machwerk“ genannt, S. 9; 128 S. entsprechen gerade 4 Hefen.

charakteristische Antwort (16. Mai 1846; Correspondance, 1875, II-S. 190—202), die auf viele Eigentümlichkeiten des nicht bekannten Briefes von Marx schließen läßt; denn Proudhons Brief ist eine höfliche, aber schneidende Abwehr. So sagt Proudhon, obgleich seine Ansichten vollständig ausgebildet seien, „glaube ich, daß es meine Pflicht und die eines jeden Sozialisten ist, noch für einige Zeit die antike oder zweifelnde Form beizubehalten; mit einem Wort, ich bekenne mit dem Publikum einen beinahe absoluten Antidogmatismus in ökonomischer Beziehung“; — Marx offenbar nicht!

„Suchen wir zusammen, wenn Sie wollen, die Gesetze der Gesellschaft, deren Art sich zu verwirklichen, . . . aber, bei Gott, nachdem wir alle Dogmatismen zerstört haben, denken wir nicht unsererseits daran, das Volk einer Doktrin zu unterwerfen [*endoctriner*], fallen wir nicht in den Widerspruch Ihres Landsmanns Martin Luther, der, nachdem er die katholische Theologie umgestürzt hatte, sogleich mit einem großen Aufwand von Exkommunikationen und Anathemen [Bannstrahlen] daranging, die protestantische Theologie zu gründen. Seit drei Jahrhunderten ist Deutschland nur damit beschäftigt, diese Neuausbesserung des Herrn Luther zu zerstören; geben wir nicht dem Menschengeschlecht durch neuen Wirrwarr eine neue Aufgabe . . . Führen wir eine gute, logische Polemik; geben wir der Welt das Beispiel weiser und vorsehender Toleranz, und weil wir an der Spitze der Bewegung stehen, machen wir uns nicht zu Führern neuer Intoleranz; posieren wir nicht als Apostel einer neuen Religion, sei es die Religion der Logik, der Vernunft. Empfangen und ermutigen wir alle Proteste, brandmarken wir alle Exklusivität, allen Mystizismus; sehen wir nie eine Frage als erschöpft an, und wenn wir unser letztes Argument gebraucht haben, fangen wir, wenn es nötig ist, wieder an, mit Beredsamkeit und Ironie. Unter diesen Bedingungen trete ich mit Vergnügen in Ihre Assoziation ein; wenn nicht, nicht . . .“ (S. 198—199).

Proudhon wußte also sehr genau oder sah vielmehr in dem Brief von Marx den Beweis vor sich, daß dieser im Besitz einer unfehlbaren Lehre zu sein glaubte, was ja auch seit einigen Jahren der Fall war, und für die gläubigen Marxisten noch heute ebenso der Fall ist, wie das gleiche auf religiösem Gebiet für die gläubigen Lutheraner: Proudhons Worte waren prophetisch; noch heute muß man sich mit den ökonomischen Dogmen von Marx herumschlagen, wie im siebzehnten Jahrhundert mit den Dogmen Luthers; wann wird ein befreiendes achtzehntes Jahrhundert den sozialistischen Lessing und Diderot bringen?

Marx erwiderte durch *La Misère de la Philosophie* (Brüssel, 1847), eine Streitschrift, die erst in ihrer deutschen Rückübersetzung, *Das Elend der Philosophie* (Stuttgart, 1885) verständlich und gewiß der genauesten sachlichen Prüfung wert ist, die aber 1847 eine totgeborene Erscheinung war, da sie kaum von Brüssel nach Paris drang, sprachlich den Franzosen fast unverständlich war und als die Produktion eines sehr gelehrten, aber auch sehr verdrießlichen Mannes angesehen wurde, von dem man sehr wenig wußte. Die Briefe von Engels, der damals Marx in Paris in Szene zu setzen suchte, sind nach jeder Richtung hin bezeichnend und amüsant.

Das Jahr 1848 und die folgenden brachten manche deutschen Proudhonübersetzungen, aber keine seinen Ideen entsprechende Agitation. So: *Die französische Februarrevolution* (Trier, 1848; von Karl Grün übersetzt); *Manifest* (in *Le Peuple*; Leipzig, 1848, 8 S.); *Das Recht auf Arbeit, das Eigentum und die Lösung der sozialen Frage* (Leipzig, 1849, VIII, 94 S.); *Theoretischer und praktischer Beweis des Sozialismus oder Revolution durch den Kredit* (Leipzig, 1849, 84 S.; von Theodor Opitz übersetzt); *Die Volksbank*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ludwig Bamberger (dem bekannten Politiker), Frankfurt, 1849, 42 S., und anderes²⁰⁷).

Etwas später übersetzte Arnold Ruge die *Bekennnisse eines Revolutionärs* und die *Revolutionären Ideen* (Leipzig, 1850). Ruge selbst, der Bakunin und Marx so genau kannte, hatte sich in den Jahren seit 1842 vom wirklichen Sozialismus ferngehalten; er war politischer Föderalist. Doch suchte schließlich auch er ein möglichst freiheitliches soziales System sich vorzustellen und tat dies in der seltenen Broschüre *Die Gründung der Demokratie in Deutschland oder der Volksstaat und der sozial-demokratische Freistaat* (Leipzig, 1849, 78 S.; 2. Auflage²⁰⁸); letzteres, „der sozial-demokratische Freistaat“, ist seine theoretische Utopie, auf deren gewiß weder durchaus sozialistischen, noch durchaus anarchistischen Inhalt ich nicht eingehe, in der sich aber z. B. eine Stelle findet, wie diese: „ . . Theoretische Anarchie und theoretische Freiheit ist identisch. Von der theoretischen Freiheit wird aber die praktische geboren. In der praktischen Freiheit ist die Herrenlosigkeit, die Beseitigung aller fremden Regierung durch Selbstregierung, der wahre Sinn der Anarchie. Es darf kein politischer Geschäftsführer zum Archonten [Herrscher] werden; die Autorität ist bei der Gemeinde und bei der Mehrheit [vorher: „Die Mehrheit kann daher keine Beschlüsse fassen, wodurch sie das Recht der Minderheit antastet“, mit Begründung]; die Handhabung dieser Autorität muß daher durch den Wechsel der Personen immer wieder neu von der Gemeinde ausfließen . . .“ (S. 73.) Oder auch: „Was im Privatleben persönliche Freiheit und Ehre, das ist im Gemeinwesen *Selbstregierung des Volks*. Selbstregierung des Volks ist Aufhebung aller Regierung, eine Volksordnung, welche in der Tat *geordnete Anarchie* ist, weil sie keine Archonten, sondern nur Geschäftsführer kennt . . . die *freie Gemeinschaft* und das Zusammenwirken sich selbst bestimmender Menschen, die in allem gleiche Genossen sind . . .“ (S. 3—4.)

Bekanntlich schrieb Karl Vogt, ein anderer Freund Bakunins und Proudhons, nach den politischen Enttäuschungen von 1849 einige sehr

²⁰⁷) *Sozialismus, Kommunismus und Aristokratentum* [Kapitalismus], mit besonderer Rücksicht auf das Assoziationswesen, erläutert von Friedrich Mann (Wiesbaden, 1850, 62 S., 12^o), tritt für Proudhons Volksbank ein. Es sind Leitartikel der *Freien Zeitung* in Wiesbaden. Wer kann die zahlreiche lokale radikale Presse jener Jahre übersehen!

²⁰⁸) Neudruck: *Unser System*, von Arnold Ruge, herausgegeben von Clair J. Grece . . ., Frankfurt, 1903, 16, 55, IV, 63, VI, 86, 8 S., 12^o; besprochen (*Ruges philosophisch-politisches System*) in *Die Zeit*, Wien, 15. Oktober 1904.

schöne Worte über Anarchie (Bern, Dezember 1849)²⁰⁹): „... . Komm denn, du süße, welterlösende Anarchie, welcher das bedrückte Gemüt des Regierten wie des Regierenden entgegensetzt als der einzigen Retterin aus diesen Zuständen der Verdampfung, komm und erlöse uns von dem Uebel, das man Staat nennt!“

Noch bekannter ist, daß *Richard Wagner*, der in Dresden im Frühjahr 1849 Bakunin gut kannte, in *Die Kunst und die Revolution* (Leipzig, 1849, 60 S.) und *Das Kunstwerk der Zukunft* (1850, VIII, 233 S.) — vgl. auch *Entwürfe*, 1885, S. 56: Anarchie (und S. 148) — sich als bewußt anarchistischer Denker zeigt, der die Freiheit des Kunstwerks eben nur in einer wirklich freien Gesellschaft gesichert sehen kann. *Kunstwerk der Zukunft*, 1850, S. 216—218: „... . In der gemeinschaftlichen Vereinigung der Menschen der Zukunft werden dieselben Gesetze innerer Notwendigkeit einzig als bestimmend sich geltend machen. Eine natürliche — nicht gewaltsame — Vereinigung einer größeren oder geringeren Anzahl von Menschen kann nur durch ein diesen Menschen gemeinsames Bedürfnis hervorgerufen werden. Die Befriedigung dieses Bedürfnisses ist der alleinige Zweck der gemeinschaftlichen Unternehmung: nach diesem Zweck richten sich die Handlungen jedes einzelnen, solange dieses gemeinsame Bedürfnis zugleich das stärkste ihm selbst eigene ist; und dieser Zweck gibt dann ganz von selbst die Gesetze für das gemeinschaftliche Handeln ab. Diese Gesetze sind nämlich selbst nichts anderes, als die zur Erreichung des Zweckes dienlichsten Mittel. Das Erkennen der zweckdienlichsten Mittel ist demjenigen versagt, der zu diesem Zwecke durch kein wahres, notwendiges Bedürfnis gedrängt wird: Da, wo dies aber vorhanden ist, entspricht das richtige Erkennen der Mittel aus der Kraft des Bedürfnisses ganz von selbst, und namentlich eben durch die Gemeinschaft dieses Bedürfnisses. Natürliche Verbindungen haben daher auch gerade nur so lange einen natürlichen Bestand, als das ihnen zugrunde liegende Bedürfnis ein gemeinsames und seine Befriedigung eine noch zu erstrebende ist: ist der Zweck erreicht, so ist diese Vereinigung mit dem Bedürfnis, das sie hervorrief, gelöst, und erst aus neu entstehenden Bedürfnissen entstehen auch wieder neue Vereinigungen . . . Unsere modernen Staaten sind insofern die unnatürlichsten Vereinigungen der Menschen, weil sie . . . eine Anzahl Menschen ein für allemal zu einem Zwecke zusammenspannen, der einem ihnen gemeinsamen Bedürfnis entweder nie entsprochen hat oder unter der Veränderung der Zeiten ihnen doch keineswegs mehr gemeinsam ist.“

„Alle Menschen haben nur ein gemeinschaftliches Bedürfnis . . . zu leben und glücklich zu sein. Hierin liegt das natürliche Band aller Menschen, ein Bedürfnis, dem die reiche Natur der Erde vollkommen zu entsprechen vermag. Die besonderen Bedürfnisse . . . sollen in einem vernünftigen Zustand der zukünftigen Menschheit allein die Grundlagen zu besonderen Vereinigungen abgeben, welche in ihrer Totalität die Ge-

²⁰⁹) *Untersuchungen über Tierstaaten* in *Deutsche Monatsschrift*, Stuttgart, Januar 1850, S. 129—131; die dort bis Juni und Oktober 1850 gedruckten Artikel erschienen als Buch, Frankfurt, 1851, XVI, 248 S.

meinschaft aller Menschen ausmachen. Diese Vereinigung wird geradeso wechseln, neu sich gestalten, sich lösen und wiederum knüpfen, als die Bedürfnisse wechseln und wiederkehren . . . Der starren, nur durch äußeren Zwang erhaltenen, staatlichen Vereinigung unserer Zeit gegenüber werden die *freien* Vereinigungen der Zukunft in ihrem flüssigen Wechsel bald in ungemeiner Ausdehnung, bald in feinsten nahesten Gliederung das zukünftige menschliche Leben selbst darstellen, dem der rastlose Wechsel mannigfaltigster Individualitäten unerschöpflich reichen Reiz gewährt, während das gegenwärtige Leben in seiner moralisch-polizeilichen Einförmigkeit . . .“ usw.

Ein solches Milieu der größten Freiheit, wenigstens im Vergleich mit Europa, glaubte der junge *Karl Schurz*, der Befreier Kinkels aus dem Spandauer Zuchthaus, nach den ersten Monaten seines Aufenthalts in Amerika dort gefunden zu haben, und sein dieses erzählender und begründender Brief an Malvida von Meysenbug (*Memoiren einer Idealistin*, 1876, II, S. 79—84) enthält eine Darlegung seiner Ueberzeugung, „daß die Aufgabe einer Revolution nichts anderes sein kann, als dem Volkswillen Raum zu schaffen, d. h. jede Autorität, welche im Staatsleben ihre Organisation hat, zu brechen und die Schranken der individuellen Freiheit so weit als immer möglich, niederzuwerfen. Der Volkswille wird sich dann austoben, Dummheiten machen usw., aber das ist einmal seine Art; will man ihm etwas *vortun* und ihn *darnach* freilassen, so wird er seine Dummheiten dennoch machen . . . Jede dieser gemachten Dummheiten aber absolviert etwas, während das klügste, was man dem Volk vortut, nichts absolviert, bis der öffentliche Verstand selbst soweit ist, es tun zu können.“ . . . Kurz, er erhielt Eindrücke von der Ueberflüssigkeit der Regierungen, der in Europa nur mit Schaudern genannten *Anarchie*, die dort in schönster Blüte stehe usw., wie sie der junge *Belle-garrigue* 1847 erhalten hatte, und bekam Vertrauen in die Freiheit.

Leider fehlt mir die Kenntnis der deutschamerikanischen Emigrationsliteratur der vierziger und fünfziger Jahre, die sich in voller Freiheit entfalten konnte, sobald sie sich nicht selbst durch Einseitigkeit und Intoleranz diese Freiheit zerstörte. Auch wenn es keinen konsequenten Anarchisten dort gab und unzählige Autoritätsfanatiker, und wenn Personen wie *Karl Schurz* rasch im Bourgeoismilieu untergingen, so lag doch dort und überall staatsbekämpfende Kritik damals in der Luft²¹⁰).

Ich kann mir keine Vorstellung machen von gewissen in der Kasseler *Hornisse* 1850 vorgeführten Ideen, in denen dem Monotheismus, der

²¹⁰) Ich erinnere mich nicht an G. S. (Schumms) *Karl Heinzen and Anarchism*, in *Liberty* (Boston), 1. August 1890 oder an Gustav Landauers *Börne und der Anarchismus* im *Armen Konrad* (Berlin), 29. Juli 1899, aber jede des Namens werte Literatur sagt manchmal die Wahrheit über diesen Gegenstand; denn das Gegenteil, die Autorität, wird doch praktisch von jedem Denkenden verachtet. *Shakespeare* läßt einen König sagen: „ . . Du sahst den Hund eines Pächters einen Bettler anbellern — und das Menschengeschöpf lief vor dem Köter davon — da kannst du das große Abbild der Autorität sehen: man gehorcht einem Hund, wenn er ein Amt einnimmt“ (*a dog's obeyed in office*). *Andrew Lang* zitierte dies in der *Morning Post* (vgl. *Literary Digest*, New York, 1. August 1903).

Monarchie und dem Monopol gegenübergestellt werden Panarchie (Demokratie), Pantheismus, Pampolismus und *Anarchie*, Atheismus, Apolismus; dieselben werden Karl Theodor Bayrholder zugeschrieben (1812—1888), einem Marburger Philosophieprofessor und kurhessischen Demokraten²¹¹).

Auch auf Alfred Meißners *Revolutionäre Studien aus Paris* (Frankfurt, 1849) kann verwiesen werden, nicht als Werk eines selbständigen Denkers, sondern als Zeichen, in welchem Grade rezeptive Geister grade damals von den Ideen Proudhons beeinflusst wurden. Ich kenne nicht, was S. Engländer 1851 in der *Deutschen Monatsschrift* Kolatscheks über Proudhon schrieb; dieser Wiener Oktoberflüchtling, dessen Person hier übrigens nicht zur Diskussion steht, gab 1864 ein umfangreiches Werk heraus, *Geschichte der französischen Arbeiterassoziationen* (Hamburg, 4 Bände), in denen der freiheitliche Sozialismus mit ziemlicher Vorliebe behandelt ist. Diese Abschnitte, speziell Proudhon und Neueres über den spanischen Föderalismus bilden den Hauptinhalt von Dr. S. Engländer's *The Abolition of the State . . .* (Die Abschaffung des Staates, historisch-kritische Skizze der Parteien, welche die direkte Regierung, eine Föderativrepublik oder den Individualismus empfehlen, London, Trübner und C., 1873, 185 S., Kl.-8°), — ein von Dr. F. S. Merlino ins Italienische übersetztes Buch. *L'Abolizione dello Stato* (Mailand, Bignami, 1879, 176 S.).

Ludwig Pfau übersetzte Proudhons *Gerechtigkeit . . .* (Hamburg, 1858); Pfau war kein Anarchist, aber ein freiheitlicher Föderalist, der auch die gute Idee hatte, *Claude Tilliers Mein Onkel Benjamin* (1842) ins Deutsche zu übertragen (Stuttgart, 1866, LIV, 334 S., 12°). Claude Tillier (1801—1844) war ebenfalls kein Anarchist, aber ein Autoritätsverächter durch und durch, wie es für einen geistesfrischen und geistesfreien Menschen nicht anders möglich ist. Die Autorität besitzt und trägt keinen Witz, um sie herum ist geistige Oede und Leere, und zu den sie einst zerstörenden Kräften werden auch der Witz und die Satire gehören, welche sie einfach hinweglachen. Claude Tillier wurde immer von Anarchisten gelesen, viel auch in Amerika in der Uebersetzung B. R. Tuckers (Boston)²¹²).

Die letzten Schriften *Proudhons* wurden in Deutschland wenig beachtet. Er war dem italienischen und polnischen Nationalismus entgegengetreten, und sein Föderalismus widersprach dem überall anschwellenden Nationalismus, Spanien ausgenommen. Karl Marx konnte

²¹¹) Vgl. *Grenzboten*, Leipzig, 1850, II, S. 280. Die *Hornisse* erschien seit 1. August 1848. Folgte etwa die *Hornisse* (neben der auch ein Blatt in Fulda erwähnt wird, III, S. 418) der Richtung der Berliner *Abendpost*? (s. u.; vgl. *Deutsche Monatsschrift*, September 1850, S. 419). Bayrholder ist aus dem Kreis der *Hallischen Jahrbücher*, der freien Gemeinden (Marburg), der hessischen Demokratie usw., ein Redakteur des Blattes, Heinrich Heise, aus dem weiteren Bekanntenkreis von Marx als Flüchtling in England bekannt; als einen anderen Mitherausgeber nennt Marx Biskamp (an Lassalle, 6. Nov. 1859, G. Mayer, III, S. 229).

²¹²) Die Ausgabe der *Pamphlets*, 1840—1844, von Marius Gerin (Paris, 1906, XXVIII, 688 S.), und vielerlei kleinere Publikationen der Tillierforschung kann ich jetzt nicht benutzen.

sich nicht enthalten, ihm einen insultierenden Nekrolog nachzuschleudern, datiert vom 24. Januar 1865, in Schweitzers *Sozialdemokrat* (Berlin), 1865, Nr. 16—18²¹³).

Dann war durch viele Jahre nur ein einziger deutscher Proudhonist bekannt, der Arzt Dr. Artur Mülberger in Württemberg (1847; †), dem von Anfang an F. Engels entgegentrat; vgl. *Zur Wohnungsfrage* (Leipzig, *Volksstaat*, 1872, 28 S.); mit Engels' Erwiderung, Zürich, 1887, 72 S. Mülberger schrieb in der Berliner *Wage*, der Züricher *Neuen Gesellschaft* (*Die Theorie der Anarchie*, März 1878, S. 291—311), später den Wiener *Deutschen Worten* usw.; *Studien über Proudhon* (Stuttgart, 1891, 171 S.); *Zur Kenntnis des Marxismus* (1894, VI, 47 S.); hier wird ein zu verwandten ökonomischen Ideen gelangter verstorbener Verfasser Ernst Busch vorgeführt; vgl. dessen *Die soziale Frage und ihre Lösung* (Berlin, 1890, 231 S.). Dr. Mülberger schrieb auch eine große Proudhonbiographie, von der Anfang 1899 eine kürzere Bearbeitung erschien, *P. J. Proudhons Leben und Werke*. Er blieb den Ideen Proudhons so treu, daß irgendeine Weiterentwicklung derselben durch ihn wohl nicht erfolgte, ebensowenig wie durch die Stirnerianer, die ebenfalls Proudhon unverändert akzeptierten.

Kritischer würde ihn gewiß *Gustav Landauer* betrachtet haben, der wie erwähnt, Proudhon viel studierte und oft im letzten *Sozialist*, seit 1909, von ihm sprach, aber zum Abschluß dieser Arbeiten nicht mehr gelangte.

Die Anfänge des deutschen Anarchismus, bald nach Proudhons Initiative, waren nach den im vorhergehenden skizzierten Verhältnissen vielversprechend; die radikale philosophische Entwicklung führte schnellentschlossen zu korrespondierenden ökonomischen und politischen Folgerungen, zu einer Zeit, als viele spätere Hindernisse noch nicht bestanden. Das ungewöhnliche Talent von Marx, gepaart mit einem furchtbaren Ehrgeiz, schob sich einer freiheitlichen Entwicklung in den Weg; alle Andersdenkenden wurden bekämpft, erniedrigt, entmutigt. So war den späteren größeren Hindernissen gegenüber keine Widerstandskraft vorhanden, und der autoritäre Sozialismus, den Lassalle mit dem Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit organisierte, und der dann stets den jeweils kräftigsten Führern sich unterordnete, wurde zur alleinseligmachenden Theorie durch viele Jahre, und seine Anhänger wurden daran gewöhnt, ihr eigenes Lob zu singen und auf jeden andern Sozialismus mit Geringschätzung zu blicken.

²¹³) Wiedergedruckt in *Das Elend der Philosophie*, 1885, S. XXIV—XXXIII. — Ueber Proudhon schrieb Marx auch an P. V. Annenkoff, 28. Dezember 1846; s. *Neue Zeit*, 1913, I, S. 823—830 nach einer russischen Ausgabe von 1913; diese Darstellung hat theoretisches Interesse. — Am 23. Februar 1852 schrieb Marx an Lassalle (G. Mayer, III, S. 43): „... Mein antiproudhonsches Manuskript, das seit einem Jahr in Deutschland [bei Verlegern] herumwanderte, ist ebensowenig [wie seine *Oekonomie*] in einen Hafen eingelaufen“; über diese Schrift, falls es nicht etwa der deutsche Text der *Misère de la Philosophie* war, ist mir nichts Weiteres bekannt.

Max Stirner und sein Kreis.

Max Stirners (Johann Kaspar Schmidts, 1806—1856) „*Der Einzige und sein Eigentum*“, Dezember 1844, ist in der bisher besprochenen Literatur mit Godwins *Political Justice*, 1793, und Proudhons *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, 1851, das bedeutendste Werk, dem sich später die Werke von Bakunin, Elisée Reclus und Kropotkin als ebenso wuchtige, wie bis ins einzelste durchdachte und durchfühlte Vertreter des Freiheitsgedankens des 19. Jahrhunderts anschließen, wodurch ich die vielen, die zu einer derart vollendet ausgearbeiteten Darstellung ihrer Ideen nicht gekommen sind, nicht herabsetzen möchte. Dieses Buch ist das bekannteste und am leichtesten zugängliche Buch des älteren Anarchismus geworden, und ist auch durch Zusammenstellungen seiner Hauptideen zugänglicher gemacht worden, wobei ich auf J. H. Mackays *Max Stirner, sein Leben und sein Werk* (Berlin, 1898, X, 260 S.) und Dr. Paul Eltzbachers *Der Anarchismus* (1900, S. 82—101), verweise. Trotzdem werden wenige Bücher so mißverstanden oder so verschiedenartig beurteilt, wie dieses, und viele Leser bleiben bei einem auf die Spitze getriebenen Individualismus oder Egoismus stehen, den sie herauslesen wollen. Mir erscheint das Buch als ein viel revolutionärer gedachtes, als es oft den Anschein hat, und ich möchte dies an einigen Auszügen zeigen, wodurch auch Stirners Unabhängigkeit von Proudhon hervortritt.

Proudhon „schwindelt Uns vor, die Sozietät [Gesellschaft] sei die ursprüngliche Besitzerin [des Bodens] und die einzige Eigentümerin von unverjährbarem Rechte; an ihr sei der sogenannte Eigentümer zum Diebe geworden (*la propriété c'est le vol* [Eigentum ist Diebstahl]). . . . Soweit kommt man mit dem Spuk der Sozietät als einer *moralischen Person*. Im Gegenteil gehört dem Menschen, was er erlangen kann: *Mir* gehört die Welt. Sagt Ihr etwas anderes mit dem entgegengesetzten Satze: *Allen* gehört die Welt?“ Alle sind Ich und wieder Ich usw. Aber Ihr macht aus den „Allen“ einen Spuk, und macht ihn heilig, so daß dann die „Alle“ zum fürchterlichen *Herrn* des Einzelnen werden. Auf ihre Seite stellt sich dann das Gespenst des „Rechtes“ . . .“ (S. 290—293 des Neudrucks Reclam).

„. . . Alle Versuche, über das Eigentum vernünftige Gesetze zu geben, liefen vom Busen der *Liebe* in ein wüstes Meer von Bestimmungen aus. Auch den Sozialismus und Kommunismus kann man hiervon nicht ausnehmen. Es soll Jeder mit hinreichenden Mitteln versorgt werden . . . Der Sinn der Einzelnen bleibt dabei derselbe, er bleibt Abhängigkeits-sinn. Die verteilende *Billigkeitsbehörde* läßt mir nur zukommen, was ihr

der Billigkeitssinn, ihre *liebevolle* Sorge für alle, vorschreibt. . . . Gegen den Druck, welchen ich von den einzelnen Eigentümern erfahre, lehnt sich der Kommunismus mit Recht auf; aber grauenvoller noch ist die Gewalt, die er der Gesamtheit einhändigst.“

„Der Egoismus schlägt einen andern Weg ein, um den besitzlosen Pöbel auszurotten. Er sagt nicht: Warte ab, was dir die Billigkeitsbehörde im Namen der Gesamtheit — schenken wird . . . sondern: Greife zu, nimm, was du brauchst! Damit ist der Krieg Aller gegen Alle erklärt. Ich allein bestimme darüber, was ich haben will.“

„Erst wenn ich weder von Einzelnen, noch von einer Gesamtheit erwarte, was ich mir selbst geben kann, erst dann entschlüpfe ich den Stricken der Liebe; erst dann hört der Pöbel auf, Pöbel zu sein, wenn er *zugreift*. Nur die Scheu des Zugreifens und die entsprechende Bestrafung desselben macht ihn zum Pöbel. Nur daß das Zugreifen *Sünde*, Verbrechen ist, nur diese Satzung schafft einen Pöbel, und daß dieser bleibt, was er ist, daran ist sowohl er schuld, weil er jene Satzung gelten läßt, als besonders diejenigen, welche „selbstsüchtig“ . . . fordern, daß sie respektiert werde . . .“

„Gelingen die Menschen dahin, daß sie den Respekt vor dem Eigentum verlieren, so wird jeder Eigentum haben, wie alle Sklaven freie Menschen werden, sobald sie den Herrn als Herrn nicht mehr achten. *Vereine* [Stirners Ausdruck für freie Gruppen] werden dann auch in dieser Sache die Mittel des Einzelnen multiplizieren und sein angefochtenes Eigentum sicherstellen . . .“

„Alle Pöbelbeglückungsversuche . . . müssen scheitern, die aus dem Prinzip der Liebe [der autoritären Solidarität oder Bevormundung] entspringen. Nur aus dem Egoismus [der eigenen Initiative] kann dem Pöbel [der Masse] Hilfe werden, und diese Hilfe muß er sich selbst leisten und — wird sie sich leisten. Läßt er sich nicht zur Furcht zwingen, so ist er eine Macht. „Die Leute würden allen Respekt verlieren, wenn man sie nicht zur Furcht zwänge,“ sagt der Popanz Gesetz im gestiefelten Kater . . .“

„. . . Was kann aber der Mensch nicht alles brauchen!“ . . . Je nun, wer viel braucht und es zu bekommen versteht, hat sich es noch zu jeder Zeit geholt . . . Es kommt daher eben nur darauf an, daß der respektvolle „Pöbel“ endlich lerne, sich zu holen, was er braucht . . .“

„Genug, die Eigentumsfrage läßt sich nicht so gütlich lösen, als die Sozialisten, ja selbst die Kommunisten träumen. Sie wird nur gelöst durch den Krieg Aller gegen Alle. Die Armen werden nur frei und Eigentümer, wenn sie sich — empören, emporbringen, erheben . . .“

„Man wird fragen: Wie wird es denn aber werden, wenn die Besitzlosen sich ermannen? Welcher Art soll denn die Ausgleichung werden? Ebensogut könnte man verlangen, daß ich einem Kinde die Nativität stellen solle. Was ein Sklave tun wird, sobald er die Fesseln zerbrochen, das muß man — erwarten . . .“ (S. 300—304).

„. . . Als hätten die Reichen die Armut verschuldet, und verschuldeten nicht gleicherweise die Armen den Reichtum! . . .“ (S. 312): „Wodurch ist denn Euer Eigentum sicher, Ihr Bevorzugten? . . . dadurch, daß wir uns des Eingriffes enthalten! Mithin durch *unsern Schutz!*

Und was gebt Ihr uns dafür? Fußtritte und Geringschätzung gebt Ihr dem „gemeinen Volke“; eine polizeiliche Ueberwachung und einen Katechismus mit dem Hauptsatze: Respektiere, was *nicht dein* ist, was *Andern* gehört! Respektiere die Andern und besonders die Obern! . . .“ (S. 315). „. . . Wir wollen Euch nichts, gar nichts nehmen, nur bezahlen sollt Ihr besser für das, was Ihr haben wollt. Was hast du denn? „Ich habe ein Gut von tausend Morgen.“ Und ich bin dein Ackerknecht und werde dir deinen Acker fortan nur für 1 Thaler Taglohn bestellen [gegenüber den damaligen 4 Groschen etwa]. „Da nehme ich einen Anderen.“ Du findest keinen, denn wir Ackerknechte tun's nicht mehr anders, und wenn einer sich meldet, der weniger nimmt, so hüte er sich vor uns. Da ist die Hausmagd, die fordert jetzt auch soviel, und du findest keine mehr unter diesem Preise. „Ei, so muß ich zugrunde gehen.“ Nicht so hastig! Soviel wie wir, wirst du wohl einnehmen, und wäre es nicht so, so lassen wir soviel ab, daß du wie wir zu leben hast . . .“ (S. 317).

„. . . Nicht die Isoliertheit oder das Alleinsein ist der ursprüngliche Zustand des Menschen, sondern die Gesellschaft. . . . Die Gesellschaft ist unser *Naturzustand*. Darum wird auch, je mehr wir uns fühlen lernen, der früher innigste Verband immer lockerer, und die Auflösung der ursprünglichen Gesellschaft unverkennbarer . . . Die Auflösung der *Gesellschaft* aber ist der *Verkehr* oder *Verein*. Allerdings entsteht auch durch Verein eine Gesellschaft, aber nur wie durch einen Gedanken eine fixe Idee entsteht . . . Hat sich ein Verein zur Gesellschaft krystallisiert, so hat er aufgehört, eine Vereinigung zu sein; denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich-Vereinigen; er ist zu einem Vereinigtsein geworden, zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet, er ist — *tot* als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung, d. h. er ist — Gesellschaft, Gemeinschaft. Ein sprechendes Exempel dieser Art liefert die *Partei* . . .“ (S. 358).

„. . . Nein, die Gemeinschaft, als das „Ziel“ der bisherigen Geschichte, ist unmöglich.“ „. . . Trachten wir darum nicht nach der Gemeinschaft, sondern nach der *Einseitigkeit*. Suchen wir nicht die umfassendste Gemeinde, die „menschliche Gesellschaft“, sondern suchen wir in den Andern nur Mittel und Organe, die wir als unser Eigentum gebrauchen . . .! Es ist keiner *meinesgleichen*, sondern gleich allen andern Wesen betrachte ich ihn als mein Eigentum. . . . Es ist keiner für mich eine Respektsperson, auch der Mitmensch nicht, sondern lediglich wie andere Wesen ein *Gegenstand*, für den ich Teilnahme habe oder auch nicht, ein interessanter oder uninteressanter Gegenstand, ein brauchbares oder unbrauchbares Subjekt.“

„Und wenn ich ihn gebrauchen kann, so verstehe ich wohl und einige mich mit ihm, um durch die Uebereinkunft *meine Macht* zu verstärken und durch gemeinsame Gewalt mehr zu leisten, als die einzelne bewirken könnte. In dieser Gemeinsamkeit sehe ich durchaus nichts anderes als eine Multiplikation meiner Kraft, und nur solange sie *meine* vervielfachte Kraft ist, behalte ich sie bei: So aber ist sie ein — *Verein*.“

„Den Verein hält weder ein natürliches noch ein geistiges Band zusammen, und er ist kein natürlicher, kein geistiger Bund. . . . Im Vereine,

und nur im Vereine, wird das Eigentum anerkannt, weil man das Seine von keinem Wesen mehr zu Lehen trägt . . . In den Verein bringst du deine ganze Macht, dein Vermögen [im Sinn von : was du vermagst], und *machst dich geltend*, in der Gesellschaft wirst du mit deiner Arbeitskraft *verwendet*; in jenem lebst du egoistisch . . den Verein benutzest du und gibst ihn, pflicht- und treulos [d. h. zu keiner Pflicht und Treue gezwungen], auf, wenn du keinen Nutzen weiter aus ihm zu ziehen weißt . . . der Verein ist nur dein Werkzeug oder das Schwert, wodurch du deine natürliche Kraft verschärfst und vergrößerst; der Verein ist für dich und durch dich da, . . . der Verein [ist] *dein Eigen*; die Gesellschaft verbraucht *dich*, den Verein verbrauchst du . . ." (S. 364—367).

„ . . Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden . . [ich beschränke das Zitat auf die Schilderung der Empörung, die das ist, was Stirner wünscht] . . diese [die Empörung] hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr [der Umwälzung der Zustände], sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, es ist nicht eine Schilderhebung, sondern eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entsprossen . . . die Empörung führt dahin, uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern uns selbst einzurichten, und setzt auf „Institutionen“ keine glänzende Hoffnung. Sie ist ein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten meiner aus dem Bestehenden. Verlasse ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über . . . *Einrichtungen* zu machen gebietet die Revolution, sich *auf- oder emporzurichten* heischt die Empörung. Welche *Verfassung* zu wählen sei, diese Frage beschäftigt die revolutionären Köpfe . . . Verfassungslos zu werden, bestrebt sich der Empörer.“ (S. 370—371). Dies wird am Entstehen des Christentums verdeutlicht: der Stifter desselben . . . „führte ja keinen liberalen oder politischen Kampf gegen die bestehende Obrigkeit, sondern wollte unbekümmert und ungestört von dieser Obrigkeit, seinen *eigenen* Weg wandeln . . . er war grade darum, weil er das Umwerfen des Bestehenden von sich wies, der Todfeind und wirkliche Vernichter desselben; denn er mauerte es ein, indem er darüber getrost und rücksichtslos den Bau *seines* Tempels aufführte, ohne auf die Schmerzen des Eingemauerten zu achten. Nun, wie der heidnischen Weltordnung geschah, wird es so der christlichen ergehen? Eine Revolution führt gewiß das Ende nicht herbei, wenn nicht vorher eine Empörung vollbracht ist!“ (S. 371—372.)

„ . . Die Weltgeschichte . . . scheint bis jetzt zwei kaukasische Weltalter durchlaufen zu haben, in deren erstem wir unsere angeborene *Negerhaftigkeit* aus- und abzarbeiten hatten [„das Altertum, die Zeit der Abhängigkeit von den *Dingen* . . .“], worauf im zweiten die *Monghenhaftigkeit* [das Chinesentum] folgte [„die Zeit der Abhängigkeit von Gedanken, die *christliche*“], dem gleichfalls endlich ein Ende mit Schrecken gemacht werden muß. . . . Der Zukunft sind die Worte vorbehalten: Ich bin Eigner der Welt der Dinge, und ich bin Eigner der Welt des Geistes . . ." (S. 81).

„. . . Die Arbeiter haben die ungeheuerste Macht in den Händen, und wenn sie ihrer einmal recht inne würden und sie gebrauchten, so widerstände ihnen nichts: sie dürften nur die Arbeit einstellen und das Gearbeitete als das Ihrige ansehen und genießen. Dies ist der Sinn der hie und da auftauchenden Arbeiterunruhen.“

„Der Staat beruht auf der — *Sklaverei der Arbeit*. Wird die *Arbeit frei*, so ist der Staat verloren.“ (S. 138.)

„. . . Was helfen dir deine Gesetze, wenn sie keiner befolgt, was deine Befehle, wenn sich niemand befehlen läßt? . . . Hörte die Unterwürfigkeit auf, so wär es um die Herrschaft geschehen . . .“ (S. 228).

Schon diese wenigen Stellen aus dem umfangreichen Werk zeigen Max Stirner als durch und durch bewußten anarchistischen Empörer, der das Wesen der „freiwilligen Knechtschaft“ durchschaute, wie La Boétie, den Staat, den Todfeind, durch „Einmauern“ zu vernichten wünschte und die freie Gruppe, das heißt das freie Verhältnis jedes einzelnen zur frei gewählten Gruppe, als Art des sozialen Zusammenlebens ihrer Freiheit bewußter Menschen ansah. Er suchte den einzelnen vorzubereiten, in diesem Sinn zu handeln, jedes Abhängigkeitsverhältnis von sich zu stoßen und er gab ebenso den Massen manche drastische Winke, den Landarbeitern und den Arbeitern überhaupt. Er sah sehr gut ein, daß eine ungeheure Revolution das Ende mit Schrecken bereiten werde, deren nähere Umstände er nicht voraussagen hatte, aber die „*Empörung*“, die Selbstbefreiung, das *Empormachsen* vieler, ihre Losreißung vom Bestehenden mußte vorausgehen. Er durchschaute den autoritären Charakter des an Staat und Gesellschaft festhaltenden Sozialismus und Kommunismus. Mit einem Wort, er sah, was erforderlich war und ist, wirkliche Anarchisten zu machen oder vielmehr, jeden einzelnen freiheitlich handeln zu lassen, und er erklärte dies; er übersah keine der Schwierigkeiten der Losreißung der Geister aus der autoritären Mentalität. Es wäre leicht gewesen, diese Schwierigkeiten zu ignorieren und eine optimistische antistaatliche Propagandaschrift zu schreiben. Stirner wies, wie noch keiner vor ihm und gewiß wenige nach ihm, auf die an den Revolutionär durch seine Aufgabe gestellten Anforderungen hin und warnte vor den autoritären Gefahren.

Daher ist es eine Verzerrung seiner Ideen, in ihm einen Lobredner des Egoismus zu sehen oder einen Nichtsozialisten oder auch einen Mutualisten im Sinne Proudhons und Warrens, oder auch einen Antirevolutionär. Nach meiner Auffassung wünschte er den absolutesten Bruch mit dem autoritären „Christentum“, die sichersten Garantien der Freiheit und hielt dies für die *erste* Aufgabe, der auch die soziale Frage untergeordnet ist, falls es den Arbeitern nicht einfällt, was sie so leicht könnten, dem herrschenden System ihre Hilfe zu entziehen, die es nährt, kleidet und aufrechterhält.

Von hier ab will ich auf Stirners Ideen nicht weiter eingehen und einiges aus der äußeren Geschichte seiner Tätigkeit und seines Kreises berühren. Leider konnte ich der Stirnerforschung der letzten zehn Jahre nicht folgen. J. H. Mackay begründete diese durch seine Biographie, Berlin, 1898, X, 260 S., zweite Auflage, Treptow bei Berlin, 1910, XIX,

298 S., und die Herausgabe der *Kleineren Schriften*, Berlin, 1898, 185 S., deren wesentlich vermehrte Ausgabe im Juli 1914 erschien, 417 S.; aber es erschwerte ihre Fortsetzung durch die Unterlassung präziser Quellenangaben, die anderen ermöglicht hätten, den Kreis des durchforschten Materials genau zu kennen und daraufhin eventuell zu erweitern. Hoffentlich wird Mackay noch Mitteilungen aus dem von ihm bearbeiteten Originalmaterial machen. Dagegen gibt Dr. Gustav Mayers *Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen. Mit einem Anhang: Unbekanntes von Stirner* (Zeitschrift für Politik, Berlin, VI. Band, 1913, S. 1—113; auch Separatabdruck) eine Fülle von genau belegten, vielfach dokumentarischen Angaben über das ganze Stirnersche Milieu; s. auch desselben: *Stirner als Publizist* (Frankfurter Zeitung, 4. Oktober 1912).

Nach letzteren Quellen war der Berliner junghegelianische Kreis, den 1841 Karl Marx und 1842 F. Engels hennenlernten, und dem nach dem Zensuredikt vom 24. Dezember 1841 ein prononziierteres politisches Hervortreten möglich wurde, noch bis zum Frühjahr 1842 Verteidiger des Staatsprinzips (*Z. f. Pol.*, S. 50—52, 82). Die Gruppe trennte sich noch nicht von der liberalen Opposition und folgte auch in sich einer gemeinsamen Taktik, so daß die Korrespondenzen Stirners verschiedene Rücksichten nahmen, wie sie ja überdies in nicht staatsfeindlichen Zeitungen und unter Zensur erschienen. Man darf also keine Aeufferungen im direkten Sinn und Stil des *Einzigen* durchgängig erwarten. Aber einzelne Stellen zeigen, daß Stirners Ideen 1842 schon ausgebildet waren; so schrieb er in der liberalen *Leipziger Allgemeinen Zeitung*, 16. Oktober 1842, zur Frage: Woher und wohin? „... Die Zivilisation ist das Woher der Selbstbestimmung, ihre Mutter. Und wohin soll das führen? Zur *vollkommenen Freiheit* soll es führen, die sich nicht aufgibt einem andern „zu Liebe“. Die Liebe, die keinen eigenen Willen hat, wird dem *Eigenwillen* weichen, der seine Freiheit an keinen verschenkt . . .“ (*Fr. Ztg.*, 4. Oktober 1912)²¹⁴).

Stirner schrieb 1842 in der *Rheinischen Zeitung* (Köln): *Das unnahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus*²¹⁵, *Kunst und Religion* (14. Juni)²¹⁶, über Rosenkranz' *Königsberger Skizzen*, ebenso mancherlei in dem erwähnten Leipziger Blatt, wovon ein sich auf die Theologen beziehender Artikel, *Die Lebenslustigen*, im Berliner

²¹⁴) In einem am 6. Juli 1842 von der Königsberger Zensur verbotenen Artikel (*Z. f. Pol.*, S. 111—113), als dessen Verfasser Stirner *wahrscheinlich* gemacht wird, heißt es: „... Was wollen denn nun die „Freien“ . . .? [Die Berliner Gruppe.] „Die Antwort ist einfach: sie wollen eben frei sein, frei von *allem* Glauben, *aller* Ueberlieferung und Autorität, weil diese unmenschlich sind . . .“ Aber auch: „... Die „Freien“ ehren den Staat, nur nicht den christlichen; sie sind ihm mit Leib und Seele ergeben, sie werden Gut und Blut opfern, wenn seine Zwecke es erheischen, und wollen fürs erste wenigstens seine Donner-Legion sein. Aber sie wollen nichts mit der Kirche zu tun haben und werden suchen, den unvermeidlichen Scheidungsprozeß zwischen Kirche und Staat nach Kräften zu beschleunigen“ . . . „sie wollen Bürger sein dürfen, ohne eine Religion zu haben . . .“

²¹⁵) Neudruck in *Neue deutsche Rundschau*, Januar 1895.

²¹⁶) Neudruck in *Magazin für Literatur*, 29. Dezember 1894.

Sozialist, 1. April 1913, verkürzt erschien; dort ist auch das anonyme *Gegenwort* . . ., eine satirische Broschüre über die christliche Sonntagsfeier (Leipzig, Robert Binder, 1842) wiedergedruckt (15. Februar, 1. März 1913), das Dr. Gustav Mayer, *Z. f. Pol.*, S. 96—107, zuerst mitteilte. Diese Schrift, die am 3. Februar in Preußen verboten wurde, stammt aus dem Januar 1842 und ist neben einem langen Aufsatz *Ueber Bruno Bauers Posaune des jüngsten Gerichtes*, die im November 1841 erschienen war, in Gutzkows *Telegraph*, Hamburg, Januar 1842²¹⁷), die älteste bisher bekannte Schrift Stirners.

F. Engels kannte im Sommer 1842 die Ansichten von Stirner sehr genau, denn in dem mit vieler Verve geschriebenen anonymen „*Christlichen Heldengedicht*“, *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel, oder, Der Triumph des Glaubens. Das ist: Schreckliche . . . Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer, wie selbiger vom Teufel verführt, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzt* [abgesetzt] *ist* (Neumünster bei Zürich, 1842, 47 S., 8°), sagt Engels von dem „bedächt'gen Schrankenhaser“ Stirner, wenn die andern rufen: *à bas les rois!* (Nieder die Könige!) sage dieser: *Weg Satzung, weg Gesetz!* . . . *à bas aussi les lois!* (Nieder auch die Gesetze!) — eine ganz reizende Formulierung der Quintessenz der Anarchie durch den jungen vormarxlichen Engels.

Beinahe gleichzeitig warf Karl Marx, vom 15. Oktober 1842 bis 17. März 1843 der leitende Redakteur der *Rheinischen Zeitung*, die Berliner „Freien“ aus dieser Zeitung heraus, für die sie fleißig korrespondierten (29. November, s. *Z. f. Pol.*, S. 67—70), der erste feindliche Akt gegen die freiheitlichste Gruppe im damaligen Deutschland, sechs Wochen nach dem Eintritt von Marx ins politische Leben.

Stirners weitere Arbeiten sind einige kritische Manuskripte, über die Brüder Bauer u. a., die in den *Einzig*en eingefügt wurden, dann *Einiges Vorläufige vom Liebesstaat* und *Die Mysterien von Paris* in der *Berliner Monatsschrift* (Mannheim, 1844, IV, 332 S., 12°), einem als Buch gedruckten Heft, dem einzigen einer durch Prospekt vom 12. Juli 1843 angekündigten Zeitschrift der „Freien“, herausgegeben von Ludwig Buhl, die im August 1843 von der Zensur am Erscheinen verhindert worden war.

Dann erschien im Dezember 1844 *Der Einzige und sein Eigentum* (Leipzig, Otto Wigand, 1845, 491 S.; 2. Auflage 1882, 379 S.; 3. Auflage

²¹⁷) Neudruck von Dr. H. H. Houben im *Magazin für Literatur*, 1900. Hierin sagt Stirner „daß niemand außer und über sich das Heil zu suchen habe, sondern sein eigener Heiland und Erretter sei.“ — Schwerlich begann Stirners literarische Tätigkeit erst damals, aber seine späteren Ideen werden durch noch frühere Schriften kaum ergänzt werden. Eine Anregung durch Proudhons erstes Buch (1840), ist, soviel ich sehe, durch nichts zu beweisen und nicht wahrscheinlich. Er will, im *Telegraph*-Artikel, „alle und jede Furcht“ ausrotten, „die Ehrfurcht selber und die Gottesfurcht“, — echter Stirner, der hier nicht zum erstenmal geschrieben haben wird. Vgl. *Z. f. Pol.*, S. 93—94. — Vielleicht deutet die Stelle im *Einzig*en, S. 253 (Reclam) auf eine ältere Phase seiner Entwicklung? — Nicht bekannt ist mir Max Stirner, *Ueber Schulgesetze* (1834), in Dr. Rolf Engert, *Stirnerforschungsbeiträge*, Heft 1, Leipzig, 1920, und alles auf diesen und etwaige sonstige Stirnerfunde Bezügliche.

1901, 379 S.; Leipzig, Reclam, April 1892, 429 S., 16°; eine Privatausgabe ließ J. H. Mackay 1911 in Gr.-4° erscheinen)²¹⁸⁾.

Hierzu gehören Stirners Erwiderungen gegen seine Kritiker: *Rezensenten Stirners*, in *Wigands Vierteljahrsschrift*, Leipzig, III. Bd., 1845, S. 147—194, und *Die philosophischen Reaktionäre*, in *Die Epigonen*, IV. Bd., Leipzig, 1847, S. 141—165.

Er verteidigte sich gegen Ludwig Feuerbach (*Ueber das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf den „Einzigsten und sein Eigentum“*, *Vierteljahrsschrift*, II, S. 193—205), *Die letzten Philosophen*, von M. Heß (Darmstadt, 1845). Vgl. noch *Vierteljahrsschrift*, III, S. 123—128, *Epigonen*, IV, S. 189—251 (Bettina von Arnim), und Kuno Fischers beide Artikel (*Epigonen*, IV und V); *Szeliga*, in *Norddeutsche Blätter*, Heft 9, März 1845, S. 1—34.

Die handschriftlich geliebene Kritik von Marx und Engels erreicht, nach Rjasanoff, die Länge von Stirners Buch selbst (*Deutsche Ideologie*, Mai 1845 bis Juni 1846), einiges davon gab E. Bernstein heraus (*Dokumente des Sozialismus*, Berlin, Bd. III, IV, 1903—1904).

Stirner trat dann nicht mehr hervor; er übersetzte ökonomische Werke (Adam Smith, J. B. Say, Leipzig 1845—1847). Daß er wahrscheinlich auch journalistisch tätig war, zeigt eine Angabe in Friedrich Bodenstedts *Erinnerungen aus meinem Leben* (II, 2. Auflage, Berlin, 1890, S. 273—274), nach welcher Stirner dem *Oesterreichischen Lloyd* (Triest) im Sommer 1848 Korrespondenzen schickte; diese hat J. H. Mackay seitdem herausgegeben, *Kleinere Schriften*, 2. Auflage, 1914; sie erschienen zuerst in der Berliner Revue *Morgen*, 1908. Etwa im Februar 1852 wurde Stirners letztes Werk herausgegeben, *Geschichte der Reaktion* (Berlin, Allgemeine deutsche Verlagsanstalt, 1852, VIII, 309 und X, 338 S., 8°); I. Die Vorläufer der Reaktion. II. Die moderne Reaktion.²¹⁹⁾

Aus der internationalen Literatur über Stirner greife ich heraus z. B. *Max Stirner und der Anarchismus des Gedankens*, von Constantin

²¹⁸⁾ Es gibt zwei französische Uebersetzungen, eine englische, *The Ego and his own* (von Steven T. Byington), New York, B. R. Tucker, 1907, XX, 506 S., auch London, A. C. Fifield, 1912, Kl.-8°, eine spanische (Valencia), eine dänische Bearbeitung (Kopenhagen, 1902), eine schwedische Uebersetzung (Nybrogade, 1911, 463 S.), eine italienische (Mailand, 1911, 338 S.), zwei russische (Petersburg, 1907, XXII, 268 S., Gr.-8° und Moskau, 1907, 351 S., Gr.-8°) und jedenfalls eine Reihe anderer seitdem erschienener mir unbekannter.

²¹⁹⁾ Von diesen Bänden schrieb Engels an Marx, 2. März 1852, nach der Augsburger *Allgemeinen Zeitung* — er kannte das Buch selbst nicht —, sei dies „eine miserable Kompilation oder vielmehr Zusammenstellung von Lesefrüchten und gedruckten und ungedruckten Stirnerschen Zeitungsartikeln“, „verschmälte Blätter und Blüten über alles in der Welt und noch einiges andere [lateinische Redewendung], zwei Bände, die mit der Drohung schließen, daß der dritte „die Grundlage und das Lehrgebäude“ enthalten werde . . .“. Dieses ungenießbare Buch wird selten genauer untersucht. Nach dieser Angabe, wenn sie richtig ist, könnten die angeblich gedruckten Artikel, wenn sie aufgefunden werden, auf die Spur weiterer Zeitungsarbeiten Stirners führen, die immer ein gewisses Interesse besitzen. — Nach der *Frankfurter Zeitung*, 19. Februar 1913, war Dr. G. Mayer von Stirners Mitarbeit an der Leipziger *Eisenbahn* (seit August 1838 bis 1844 oder später) überzeugt; für die *Deutschen Jahrbücher* ist kein Beweis zu führen möglich (s. *Z. f. Pol.*, S. 110, Anm.). Vgl. auch Glossy, *Literarische Geheimberichte*, II, S. 8 (Leipzig, 8. Januar 1843).

Dobrogeanu-Gherea in *Critica sociala*, 1891, franz. in *L'Ère nouvelle*, 1893, S. 101—124; H. Lichtenberger, *Der Anarchismus in Deutschland*. *Max Stirner* (*La Nouvelle Revue*, 15. Juli 1894, S. 233—241); Victor Basch, *Moderne Individualisten*, II. *Max Stirner* (*La Grande Revue*, 1. Juni 1901, S. 658—696); Gustave Kahn, *Stirner und der Individualismus* (*La Nouvelle Revue*, 1. Sept. 1901, S. 131—136); Eugen Dietzgen, *Max Stirner und Josef Dietzgen*, in des letzteren *Streifzügen eines Sozialisten*, 1905, S. 64—98; Ernst Seillière, *Die imperialistische Moral bei Stirner* (*Mercure de France*, 15. März 1906, S. 179—198); *Max Stirner*, von Max Messer (Berlin, 1907, 71 S., 12°); *Max Stirner*, von R. L. Reclaire, (*Il Pensiero*, Rom, VII, Nr. 2—4, 1909); Victor Roudine, *Max Stirner* (*Portraits d'hier*, 15. Oktober 1910, S. 65—95); Prof. Fr. Jodl, *Max Stirner und Ludwig Feuerbach* (*Oesterreichische Rundschau*, Wien, 15. März 1911, S. 420—428) usw. usw.

Die Berliner „Freien“ wurden manchmal nach Köthen (Anhalt) eingeladen, wo ein sehr freisinniger Kreis bestand, in welchem auch Bakunin Ende 1848 die freundlichste Aufnahme fand. Es ist aber nicht bekannt, ob der Anhalter Dr. Karl Schmidt (1819—1864) zu diesem Kreis in irgendwelcher Beziehung stand. Derselbe ließ 1846 in Leipzig erscheinen: *Das Verstandestum und das Individuum*, 308 S., und *Liebesbriefe ohne Liebe*, von Karl Bürger, 168 S. In seiner späteren, ganz indifferenten *Geschichte der Pädagogik* — 4. Auflage, Köthen, 1890, I. Bd., S. III—VII, — wird aus Schmidts Tagebuch mitgeteilt, er sei zur Konsequenz gekommen: „... daß Stirner mehr recht als Bruno Bauer habe, und daß man über Stirner hinaus in den abstraktesten Individualismus gelangen müsse...“ Das ‚Verstandestum‘ schließt S. 308: „Das Individuum ist nicht zu fassen und nicht zu haben, steht keine Rede und keinem Rede. „Ich bin ich selbst allein.“ — Stirner hat diese Bücher mit Geringschätzung verworfen (*Epigonen*, IV, S. 151); das ‚Verstandestum‘ ist das Werk eines virtuosen Wort- und Begriffsjongleurs und eine der abstrusesten Publikationen der individualistischen Literatur, die oft darin wetteifert, Stirner mißzuverstehen.²²⁰⁾

In Stirners Berliner Kreis steht er wohl um so mehr allein, je näher man das literarische Treiben der einzelnen betrachtet; vielleicht stand Ludwig Buhl²²¹⁾ (Boule) zeitweilig den antiautoritären Ideen recht nahe. Er plante die *Berliner Monatsschrift*, die, wie erwähnt, auf die Herausgabe ihres ersten Heftes in zensurfreier Buchform (über zwanzig Bogen, die dann eben in recht großem Druck und kleinem Format erschienen) beschränkt blieb (Mannheim, Selbstverlag, 1844, IV, 332 S., 12°); sie lag noch vor Wilhelm Marrs *Blättern der Gegenwart* . . . , Dezember 1844, und bildet so die erste deutsche anarchistische Zeitschrift.

²²⁰⁾ Dieser Richtung scheint auch eine dänische Schrift anzugehören, deren Verfasser sich nicht entschloß, ihr einen Titel zu geben; eine einzelne Säule bildet das Titelblatt (Kopenhagen, Jul. Gjellerups Forlag, 74 S., 8°; zirka 1900); beginnend: Nicht Tier und nicht Mensch, sondern Lebensoffenbarung, schließend: so weißt Du, daß Du Gott bist. —

²²¹⁾ Seine Art zeigt z. B. der unter dem Titel *Der Beamtenstaat* (1844) im *Sozialist*, Berlin, 1. November 1910, gebrachte Auszug.

Die Brüder Bauer gaben die *Allgemeine Literaturzeitung* heraus (Charlottenburg, Dezember 1843 bis Oktober 1844, 12 Nrn., 4°); Heft 5, April 1844, S. 37—52: Proudhon (von Edgar Bauer, nach *Z. f. Pol.*, S. 85, Anm. 1). Ferner erschienen *Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung* (Berlin, Adolf Ries), Juli 1844 bis Mai 1845, 11 Hefte, 8°²²²); Heft 4, 5, Oktober, November 1844, S. 14—64 und S. 1—24: *P. J. Proudhon, der radikale Sozialist*, von H. L. Köppen; Heft 9, März 1845, S. 1—34, Szeliga über Stirners *Einzigen*.

Die sogenannte *kritische* Richtung der Brüder Bauer bekämpft Autoritäten, fügt sich aber vollendeten Tatsachen; ihre Art ist trügerisch und unfafßbar, wie überhaupt diese beiden Männer Personen sind, denen nur ein sehr genaues Studium, das noch fehlt, ihr wahres Wesen abgewinnen könnte. Sie wurden damals von Marx und Engels zum Gegenstand einer ihrer „Widerlegungen“ gemacht: *Die heilige Familie* . . ., Frühjahr 1845 veröffentlicht. Arnold Ruge schrieb hierüber in einem Brief: „. . . diese gehässige und gemeine Brühe, mit der der frühere intimste Freund [Bruno Bauer in seiner Bonner Zeit, bis März 1842] überschüttet wird, und nicht der mächtige, schädliche, nein der Tote [d. h. dessen Zeitschrift im Oktober 1844] und der Gefangene [Edgar Bauer, seit 9. Mai 1845]. Dem Tropf, dem Engels, war B. Bauer und das Selbstbewußtsein vor einigen Monaten noch das Orakel, plötzlich ist das Orakel verlegt, und die Bauers sind dumme Jungen geworden.“

Edgar Bauer schrieb tatsächlich 1843 ein anarchistisches Buch: *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* (Charlottenburg, 1843), das am 12. September konfisziert wurde (s. *Norddeutsche Blätter*, Dezember 1844), worauf es 1844 in Bern bei Jenni, Sohn nochmals erschien, 287 S. Ein langwieriger Prozeß — s. *Preßprozeß Edgar Bauers* . . ., Bern, 1845 — endete mit Edgar Bauers Transport in die Festung Magdeburg, 9. Mai 1845, den er in den *Epigonen*, Bd. V, 1847, S. 9—112, drastisch antiautoritär beschrieben hat (*Die Reise auf öffentliche Kosten*); er war der erste anarchistische Gefangene in Deutschland und blieb bis zur Märzrevolution eingesperrt. Er begann damals unter dem Namen Martin von Geismar eine *Bibliothek der Aufklärer des 18. Jahrhunderts* (5 Teile, Leipzig, 1846—47) und *Die politische Literatur der Deutschen im 18. Jahrhundert* (Leipzig, 1847), wie auch andere historische Zusammenfassungen aus der Revolutions- und Zeitgeschichte von ihm und Bruno Bauer in jenen Jahren erschienen. Ich kann die 1848er Vorgänge hier nicht besprechen; eine kleine Revue: *Die Parteien*. Politische Revue von Edgar Bauer. In zwanglosen Heften — ich kenne nur ein Erstes Heft, VI, 87 S., 8°, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1849 (Anfang des Jahres) — ist noch gemäßigt antiautoritär gehalten.²²³⁾

²²²⁾ Hiervon erschien eine Titelausgabe: *Beiträge zum Feldzuge der Kritik. Norddeutsche Blätter für 1844 und 1845*. Mit Beiträgen von Bruno und Edgar Bauer, A. Fränkel, L. Köppen, Szeliga u. a. Erster Band (Berlin, Adolph Ries, 1846, mit Inhaltsverzeichnis, S. III—IV), so daß nicht mehr als 11 Hefte verschiedenen großen Umfangs erschienen sein dürften.

²²³⁾ Edgar Bauer war in den fünfziger Jahren vorigen Jahrhunderts in London und erscheint zeitweilig unter den dortigen revolutionären Sozialisten: daß er aber damals antiautoritäre Ideen vertrat, konnte ich verschiedenem älteren Material nicht entnehmen. — Bruno Bauers Zusammentreffen mit Marx

Dem Kreis der „Freien“ hatte auch Dr. Eduard Meyen angehört, und dieser und Julius Faucher, geboren 1820 in Berlin, der bekannte Freihändler, waren die leitenden Männer der täglichen Berliner *Abendpost* von 1850, die als ein konsequent antistaatliches Blatt geschildert wird. Hier vermischte sich aber wirklich die antistaatliche Kritik der jungen Intellektuellen mit dem reinsten „Manchestertum“, das Faucher klassisch vertrat. Ich kenne die Zeitung nicht, deren Ideen „antistaatliche, anarchistische, individualistische“ genannt werden.²²⁴⁾

Max Stirner war nie vergessen, wurde aber meist mißverstanden, zu seiner Zeit und seitdem. Für mich gehört er keineswegs dem engen Individualismus an, der *nur* Individualist sein will und dadurch vom Bourgeois oder Tyrannen nicht zu scheiden ist, sondern er begründete jenen breiten, echten Individualismus, der die Grundlage jedes freiheitlichen Sozialismus ist, die Selbstbestimmung eines jeden über die Beziehungen, in die er mit anderen zu treten wünscht: diese können mutualistisch oder kommunistisch sein, eng oder entfernter, kurz oder lang usw. Daß der einzelne hierüber aus eigenem Wissen und eigener Kraft entscheide, das hat Stirner gewünscht, und dazu suchte er ihn aus den Fesseln und Netzen der Autorität zu befreien. Der Individualismus als ausschließliches Prinzip ist eine einseitige Lösung und daher nicht Freiheit, sondern Enge; der Individualismus aber als feinstes Werkzeug, um jeden in das von ihm gewünschte Milieu zu versetzen, muß jeder freien Gruppierung der Menschen zugrunde liegen.

in London wird von diesem in den Briefen an Engels recht anschaulich geschildert: der Niedergang Bruno Bauers war für Marx ein solcher Genuß, daß er sich sogar auf ganz freundlichen Fuß mit ihm stellte.

²²⁴⁾ *Die Berliner Tagespresse*, von A. M., in *Deutsche Monatsschrift*, Stuttgart, September 1850, S. 414—419; hiernach wäre das Blatt im ersten und besonders im zweiten Quartal unter Dr. Meyen am besten gewesen und dann unter Faucher spezifisch freihändlerisch geworden. — Vgl. auch *Grenzboten*, 1850, III, S. 215—221, wo von Bauer, Buhl, Stirner, Jungnitz u. a. gesprochen wird, S. 218; ich weiß nicht, ob das überaus seltene Blatt in bezug auf Stirner durchgesehen wurde? — Vgl. noch den Brief von Heinrich Bürgers (27. Dezember 1850) in dem schwarzen Buch von Wermuth und Stieber, I, S. 105, und H. Beta in *Gartenlaube*, 1863, Nr. 17. — Vielleicht schrieb die Kasseler *Hornisse* ähnlich, s. *Deutsche Monatsschr.*, September 1850, S. 419 (?). — Der Verfasser in den *Grenzboten* war R. Walter (Walter Rogge), der den Stirnerschen Kreis selbst kannte.

XXI.

Der Proudhonismus im übrigen Europa.

Die Ideen Proudhons fanden lange keinen Vertreter in England und Nordamerika und fielen später mit den von der individualistisch-anarchistischen Propaganda vertretenen fast ganz zusammen. Ich erwähnte schon die interessante Besprechung von Proudhons *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle* in *The Leader* (London), 6. Sept. bis 18. Okt. 1851; wenn aber damals irgendwelche Proudhonübersetzungen erschienen, so dürfte das ungeheure Prestige seines Namens oder das besondere Interesse eines Anhängers, aber nicht irgendeine Bewegung sie hervorgerufen haben²²⁵). Charles A. Dana schrieb 1849 eine Artikelserie *Proudhon and his „Bank of the People“* (P. und seine „Volksbank“), die Tucker 1896 in New York als Broschüre erscheinen ließ, 67 S., 16°. — Dann erschienen wohl erst seit 1876 von Tucker übersetzte Werke, zuerst in Princeton, Mass., auch in Boston, und einige New-Yorker und Londoner Buchhändlerdrucke: *What is Property?* (Was ist das Eigentum?), eine Ausgabe: Boston, 1885; *System of Economical Contradictions . . .* (Boston, 1888, 469 S.). Der *Anarchist* (London) gab den auch 1849 französisch separat erschienenen Artikel *The Malthusians* heraus, 1886, 12 S. — Später beschäftigten sich besonders W. C. Owen und John Beverley Robinson († 1923) mit Proudhon: letzterer übersetzte *General Idea of the Revolution in the nineteenth Century* (Allgemeine Idee der Revolution . . ., London, Freedom Press, 1923).

Bekannt sind die persönlichen Beziehungen des italienischen Föderalisten Giuseppe Ferrari zu Proudhon, ich kann aber nicht sagen, ob dessen *Filosofia della Rivoluzione* (Philosophie der Revolution, London, August 1851, XV, 387, 413 S.; zweite Ausgabe, Mailand, 1873, XV, 337, 367 S., 8°) proudhonistische Züge zeigt. Ein Neudruck mit Vorwort von L. Fabbri erschien in Mailand, Casa editrice sociale, 640 S. Auch die Schriften anderer Freunde Proudhons, des Spaniers *Ramon de la Sagra*²²⁶), des Polen E. Chojewski (Charles Edmond) u. a. liegen mir nicht vor. Man nennt Nicolò de Benedetto in Palermo und Nicolò Lo Savio in Florenz als Proudhonisten; letzterer gab in Florenz 1865 (nach Bakunins Abreise) *Il Proletario* heraus, das erste sozialistische Blatt; es dürfte die

²²⁵) Ich kann nur auf ein kleines Flugblatt verweisen: *Reasoner Tracts* Nr. 42, P. J. Proudhon's Extraordinary Views on God (P.s außergewöhnliche Ansichten über Gott), aus den *Contradictions économiques*, 4 S., 8°, erste Hälfte 1851, London, J. Watson.

²²⁶) Ramon de la Sagra, *Banque du Peuple . . .* (Die Volksbank, Theorie und Praxis dieser Institution . . ., Paris, Bureau der Volksbank, 1849, 160 S., 32°). Die zahlreichen spanischen und französischen Schriften dieses Verfassers, der an den Zeitschriften Proudhons mitarbeitete, sind gewiß nicht proudhonistisch.

Ideen der damaligen Proudhonisten, kaum die Gesamtideen Proudhons vertreten haben. *Circolazione quasi gratuita dei capitali* war eine anonyme Broschüre²²⁷⁾. In der *Biblioteca dell' Economista* erschien die *Teoria delle imposte* (Theorie der Steuer, Turin, 1865) und *Sistema delle contradizione economiche* . . ., 1882. Man muß aber berücksichtigen, daß Proudhon oft in der Originalsprache gelesen wurde, von Bakunin, der in Italien selbst viel Proudhon las, seinen Freunden empfohlen usw.

Ich kann die Angaben, daß Oliveiro Martins in Portugal und Frederik Dreyer in Dänemark Proudhonisten waren, zur Zeit nicht näher belegen; in Holland wurde 1852 die Diskussion zwischen Proudhon und Bastiat übersetzt (*Krediet om niet. Redetrovist*, Leeuwarden).

In Spanien wurde Proudhon durch zahlreiche Uebersetzungen bekannt; so die Bastiat-Diskussion und Steuertheorie, 1860 und 1862; einige Jahre später aber studierte der föderalistische Republikaner *Francisco Pi'y Margall* in seinem Pariser Exil Proudhon und übersetzte nun *El principio federativo* (Madrid, 1868), *Filosofia del Progreso* (1868), *De la capacidad política de las clases populares* (1869), *Sistema de las contradicciones económicas* . . . (1870), usw.; andere übersetzten die *Allgemeine Idee der Revolution* . . . (Barcelona, 1868), *La Federación y la Unidad en Italia* (Madrid, 1870), *Contradicciones políticas. Teoria del movimiento constitucional en el Siglo XIX* (1873), *Teoria de la propiedad* (1873) usw. Manche dieser und andere Werke wurden später noch vielfach gedruckt, und spanische Werke verbreiten sich über das ganze spanische Sprachgebiet in Amerika.

Proudhons Föderalismus, der den unitären Italienern so unsympathisch war, fesselte die föderalistischen Spanier, und seine Schriften halfen gewiß, den Grund der politischen Erziehung der Männer zu legen, die im Winter 1868—1869 die ersten Sektionen der Internationale gründeten und Bakunins Programm, das ihnen der Italiener Fanelli vorlegte, vollständig und dauernd akzeptierten: von da an, da sie sich vom Kollektivismus und der Anarchie durchdrungen fühlten, hatten die mutualistischen und in ihren späteren Formulierungen anscheinend nur föderalistischen Ideen Proudhons keinen außergewöhnlichen Reiz mehr für sie. Die föderalistischen Republikaner ihrerseits, 1868 so hoffnungsfreudig, ergaben sich nach den Niederlagen von 1873 meist dem Zentralismus.

Proudhons Ideen mögen noch manche verschollenen sozialistischen Anfänge inspiriert haben; so erfahre ich von dem mexikanischen Anarchisten J. C. Valadés, der die Anfänge des mexikanischen Sozialismus nach den Quellen durchforscht, die von ihm selbst noch nicht im einzelnen erzählte Tatsache (Brief vom 26. April 1924, Mexiko), daß ein 1865 nach Mexiko gekommener Oesterreicher, *Plotino Rhodakanaty*, Lehrer der Philosophie an einer höheren Schule, überzeugter Proudhonist war und die *Idea general de la revolución en el siglo XIX* übersetzte (*Biblioteca socialista*, Mexiko, 1877); er war als sozialistischer Revolutionär durch viele Jahre die Seele der Bewegung und inspirierte die Insurrektion von Chalco, 1. Mai 1869.

²²⁷⁾ S. Malons *Histoire du Socialisme*, IV, S. 1391; mir jetzt nicht vorliegend.

Vielleicht von Proudhons Föderalismus inspiriert, ebenso vom Sozialismus der sechziger Jahre, aber vor allem originaler politisch-ökonomischer Denker war der Schwede *N. H. Quiding* aus Malmö (1808—1886), der um 1872 vier Teile von *Slutlikvid med Sverigeslag* von *Nils Nilsson arbetskarl* erscheinen ließ, auch *Platos stat i korrigerad bild*, 1876. Die Werke über den schwedischen Sozialismus von G. Henrikson Holmberg 1913 und Ivar Wennerström, 1913 und Holmbergs *Nils Hermann Quiding*, 1909, sind mir leider nicht bekannt; vgl. *Arch. f. d. Gesch. d. Soz.*, VII, S. 455—459, Nov. 1916. Ich kenne also Quidings Milieu nicht. C. J. Björklunds *Det fria samhället . . .* (Stockholm, Brand, Januar 1925, 127 S.), auch dessen Artikel in *Röda Fanor*, Juli, August 1923, beides ausführliche Studien über Quidings Ideen, sind für die Erkenntnis seiner historischen Stellung im Sozialismus für mich wenigstens unübersichtlich.

Schwedisch erschien auch eine Abhandlung von Axel Nyblaeus, *Om Statsmaktens grund och väsende . . .* (Ueber Grundlage und Wesen der Staatsmacht. Nach Anleitung von Proudhons „Bekanntnissen eines Revolutionärs“, Lund, 1864, 122 S., 4^o).

Im Abschnitt über *Bakunin* wird dessen Verhältnis zu Proudhon, den er in Paris in den vierziger Jahren recht gut kannte und wenige Monate vor seinem Tode, 1864, zum letztenmal besuchte, besprochen werden. Durch Bakunin lernte 1847 *Alexander Herzen* (1812—1870) Proudhon kennen und stand dann eine Zeitlang seinen Ideen in ihren großen Zügen recht nahe, half ihm auch materiell die *Voix du Peuple*, 1849—1850, herauszugeben²²⁸). Man muß Herzens ganze Memoiren aus jenen Jahren, die vor einiger Zeit auch deutsch erschienen sind, und die Bücher *De l'autre Rive* (Vom anderen Ufer, Genf, 1870, VIII, 251 S., 8^o; russisch London, 1855) und *Lettres de France et d'Italie* (1847—1852) [Genf, 1871, XVI, 311 S.; *Briefe aus Italien und Frankreich . . .*, Hamburg, 1850; russisch London, 1855] usw. lesen, um zu beurteilen, wie nahe damals Herzen den revolutionärsten westlichen Ideen stand, und was ihn von denselben trennte.

Als *P. Kropotkin* in Sibirien reiste, in den sechziger Jahren, erwarb er dort ein von dem verbannten, 1865 verstorbenen radikalen Schriftsteller M. J. Michailow gelesenes Exemplar von Proudhons *Oekonomischen Widersprüchen*, mit Randbemerkungen, und dies war das erste sozialistische Buch, das er las, und es wirkte überzeugend auf ihn²²⁹). Ebenso interessierten ihn sehr die *Otschtschepenzы* (*Les Réfractaires. Die Widerspenstigen*)²³⁰) von *N. V. Sokoloff*, der ein großer Anhänger und Kenner Proudhons war; Bakunin wollte 1873, daß Sokoloff über Proudhon schreibe. Aber es kam das schon erwähnte Buch *Anarchija*

²²⁸) Vgl. *Proudhon et la „Voix du Peuple“*, aus Herzens Memoiren, übersetzt in *La Revue blanche*, Paris, 1. Mai 1895.

²²⁹) Ich weiß nicht, ob das 1922 oder 1923 in Rußland gedruckte *Tagebuch* Kropotkins aus jener Zeit (*Dnevnik P. A. Kropotkina*) hierüber Näheres enthält (?).

²³⁰) Die zweite Ausgabe erschien 1872 ohne Ortsangabe (in Zürich), 234 S., 8^o. Es sind Kapitel über die Stoiker, christliche Sekten, die Utopisten, die Sozialisten, Fourier und Proudhon. Die erste Ausgabe, 1866, wurde in Rußland unterdrückt.

po Prudonn (Die Anarchie nach Proudhon), 1874, III, 212 S., 8°, zustande, das von James Guillaume verfaßt und von V. Saizeff übersetzt ist; A. Saschin druckte es in London.

Später verschwand Proudhon wohl so gut wie ganz aus dem Gesichtskreis der russischen Revolutionäre, auch der Anarchisten, da seine Methode der nackten Gewalt des zaristischen Rußlands gegenüber wirklich keinen Anknüpfungspunkt besaß.

Proudhon wird noch immer in verschiedenen Ländern in meist kleineren Ausgaben gedruckt, steht aber sehr im Hintergrund und fügt sich nicht gut in die übrige Literatur ein, weil sein Gesamtstandpunkt, und was an seinen Werken wesentlich und was unwesentlich ist, zu wenig untersucht wird und unerkannt bleibt.