Wolfgang Müller-Funk, Andrea Seidler (Hg.)

Wien 1918 – ein kulturelles Laboratorium der Moderne

PRAESENS VERLAG

Gefördert von der Stadt Wien Kultur

© 2022 Praesens Verlag | http://www.praesens.at

Cover-Illustration: »Die feierliche Ausrufung der Republik Deutschösterreich vor dem Parlamente: Blick auf den Anmarsch und die Aufstellung der Volksmassen. Phot. Ma. Rich. Hauffe, Wien«, »Wiener Bilder«, 23. Jg., 17. Nov. 1918
Cover-Gestaltung: Praesens Verlag

Verlag und Druck: Praesens VerlagsgesmbH. Printed in EU.

ISBN 978-3-7069-1126-9

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages und der Urheberschafgt unzulässig. Dies gilt insbesondere für die elektronische oder sonstige Vervielfältigung, Übersetzung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Inhalt

Wien nach 1918: Ein kulturelles Laboratorium der Moderne 7

Alfred Pfoser
Warum gab es keine österreichische Räterepublik?
Ein Vergleich der Entwicklung in Österreich und Ungarn 12

Günther Sandner
Neue Menschen für das neue Wien: Arbeiterbildung und
Volksbildung in der Ersten Republik (1918–1933) 35

Valentin Weber-Wille
Die gebaute Moderne. Wiener Architektur nach 1918 62

Erika Erlinghagen, Andrea Seidler
Ungarische Nachkriegspresse in Wien (1919-1923) – Akteure,
Positionen, Netzwerke 78

Károly Kókai
Politische und ästhetische Avantgarde und Moderne in Wien
nach 1918 118

Cornelius Mitterer
Kulturelle Restauration im Roten Wien. Politische Positionen
Richard Schaukals nach 1918 139

Albert Dikovich
Warten auf das Menschsein. Revolution und Sorge um das Humane
in Mitteleuropa nach dem Ersten Weltkrieg 154

Walter Fanta
Robert Musils essayistisch-literarisches Nachkriegsschreiblabor 192

Matthias Schmidt
Der Fetisch als Symptom. Zur stillen Zäsur des Jahres 1918 214

Wolfgang Müller-Funk
Skepsis und Aufbruch. Der Ort der Freud'schen Psychoanalyse
in der zweiten Wiener Moderne nach 1918. Eine Skizze 233

AutorInnen des Bandes 246

Albert Dikovich

Warten auf das Menschsein. Revolution und Sorge um das Humane in Mitteleuropa nach dem Ersten Weltkrieg

Menschlichkeit: Namen schwankender Besitze,
noch unbestätigter Bestand von Glück
Rainer Maria Rilke

I can't be good no more
Once like I did before
I can't be good, baby
Honey, because the world's gone wrong
Mississippi Sheiks

1. Der fortdauernde „Schrecken des Realen" nach dem Weltkrieg

Das zwanzigste Jahrhundert war geprägt von einem großen Unternehmen: die Erneuerung des Menschen. Lange vorbereitet durch Philosophen, die Wissenschaften vom Menschen und der sozialen Welt, angekündigt im prophetischen Ton von Schriftstellern und prognostiziert von Gesellschaftskonstrukteuren, wurde es im Zuge der Umwälzungen von Weltkrieg und Revolutionen in Angriff genommen und trotz zahlloser Opfer vorangetrieben, bis schließlich gegen Ende des Jahrhunderts das letzte der Systeme, in dem der Gedanke des Neuen Menschen noch Zugkraft hatte, zusammenbrach. So lautet eine verbreitete große Erzählung dieser Epoche.[1] Der französische Philosoph Alain Badiou widmete diesem

1 Vgl. Albert Dikovich, Alexander Wierzock: „Der Neue Mensch, eine mitteleuropäische Passion der Umbruchsjahre 1918/19", in: Dies. (Hrsg.): Von der Revolution zum Neuen Menschen. Das politische Imaginäre in Mitteleuropa 1918/19: Philosophie, Humanwissenschaften und Literatur. Stuttgart 2018, S. 11-35 (= Weimarer Schriften zur Republik, Bd. 5).

zwanzigsten Jahrhundert vor einigen Jahren ein Buch, in dem – nicht frei von einem Ton der Bewunderung – das heroische Element als Wesenszug dieser Bestrebungen hervorgehoben wird. Man war bereit, den „Schrecken des Realen“[2] zu konfrontieren, so Badiou; man war heroisch in seiner Bereitschaft, Opfer auf sich zu nehmen, aber auch, Opfer zu produzieren. Man war bereit, den Preis zu bezahlen, den die Herstellung des vervollkommneten Menschentums kosten würde. Man nahm es auf sich, durch eine Zeit der Inhumanität zu gehen, um am Ende in einer Zeit der eingelösten Humanität anzukommen. Der Heroismus des Jahrhunderts und seine Grausamkeit sind demnach nicht voneinander zu trennen.

Der „Gedanke des Opfers“[3] ist zentral für heroische Gemeinschaften, wie Herfried Münkler schreibt. Betrachten wir die Gesellschaften, die im zwanzigsten Jahrhundert das Unternehmen des Neuen Menschen zu realisieren suchten, ist es weniger der Bellizismus, d. h. der von Münkler ins Auge gefasste zentrale kulturelle und moralische Stellenwert des Krieges, der sie eint, sondern ihr revolutionärer Charakter. Der Faschismus und der Kommunismus in all ihren regionalen Spielarten als die zwei prägendsten Projekte der Menschenerneuerung waren beides revolutionäre Ideologien. In ihrem Zentrum stand nicht die Vorstellung von einer „periodischen Revitalisierung“[4] durch den Blutzoll fordernden Krieg, sondern die zu jedem Opfer bereite, ein für allemal zu vollziehende Verwandlung des Menschen: seiner Psyche, seiner Physis, seines sozialen Zusammenlebens. Um dieser willen suchte man sich die kriegerische Welt zu unterwerfen, der Krieg ist nur ein Mittel der Revolution.

Das Zeitbewusstsein dieser heroischen Ideologien ist demnach durch ein unbeirrbares Vorwärtsstreben gekennzeichnet; ein Vorwärtsstreben, das im wörtlichen Sinne über Leichen zu gehen bereit ist. Dies unterscheidet das zwanzigste Jahrhundert vom vorhergehenden, das mehr vom Fortschritt träumte, als dass es diesen mit letzter Konsequenz herzustellen bereit war.[5] Es brach mit der Illusion der Harmlosigkeit, nach der Fortschritt, die Annäherung an das Ziel des verwirklichten Menschseins für einen geringeren Preis zu haben ist, und entlarvt sie als eine Selbstverdammung zum Auf-der-Stelle-Treten. Von der bloßen Erziehung zum Guten ging man über zur Erzwingung des Guten. Man suchte ganze Ge-

2 Alain Badiou: Das Jahrhundert, Zürich / Berlin 2006, S. 18.

3 Herfried Münkler: „Heroische und postheroische Gesellschaften“, in: Merkur 61 (2007), S. 742-752, hier S. 743.

4 Ebda., S. 748.

5 Vgl. Badiou, Das Jahrhundert, S. 17.

sellschaften einem Disziplinierungsregime der heroischen Moral zu unterstellen; Disziplinierung nicht nur als Verzichtsleistung in einer Periode der Zerstörung und des Wiederaufbaus, der Entbehrungen zugunsten einer zukünftigen Fülle, sondern auch mit Blick auf die altruistischen Affekte, die in der Periode des Kampfes kaltzustellen waren, um nicht auf halbem Wege vom Schrecken des Realen überwältigt zu werden.

Aus dem jungen 21. Jahrhundert hundert Jahre zurückblickend, verwurzelt in einer auf unmittelbare und unbeschwerte Bedürfnisbefriedigung ausgerichteten Lebenswelt, fällt es schwer, sich des Eindrucks der Fremdheit zu erwehren, den die europäischen Gesellschaften mit ihrer Bereitschaft, Sicherheit, Komfort, schließlich Leib und Leben für die Abenteuer von Krieg und Revolution aufs Spiel zu setzen. „Der Staat sei alles, der einzelne nichts“,[6] dieser in vielfacher Variation ausgegebenen Losung folgend opferten ab 1914 bereitwillig Familien ihre Söhne und Söhne sich selbst in einem Krieg, zu dessen Legitimation man nicht mehr in Anschlag zu bringen brauchte als verletztes kollektives Ehrgefühl, nationales Prestigestreben und eine Reihe von äußerst vagen, beinahe behelfsmäßig aufgestellten Kriegszielen und nationalen Ideen. Dieses Ethos der Opferbereitschaft, die bereits die genannte zweifache Richtung, nämlich auf die Selbstopferung und die Opferung des Anderen innehatte, wurde im Bürgertum der Vorkriegszeit in Mitteleuropa von langer Hand vorbereitet und kultiviert. In ihm imaginierte man seine heroische Leistungskraft in einer über vier Jahrzehnte währenden Friedensperiode unter ganz anderen, der sekuritätsorientierten und um Wohlstand bemühten Gegenwart entgegengesetzten Umständen. Je mehr Zeit seit seiner revolutionären Phase Mitte des 19. Jahrhunderts verging, und je länger der Friedenszustand in Europa andauerte, desto mehr verlegte es seine Tugendideale aus dem zivilen und im engeren Sinne politischen Leben in das soldatische Leben. Anschließend an Denktraditionen, die auf die romantische deutsche Philosophie aus den Befreiungskriegen bei Fichte und später bei Hegel zurückgingen, an die Ideen des Primats des Staates gegenüber den Individuen und des Rechts des Ersteren, das Opfer des Letzteren zu verlangen, wurde eine heroische Moral ausgebildet, deren Kernelemente Opferbereitschaft für das Ganze und unbeirrbarer Idealismus bildeten. Im vollen Bewusstsein darüber, dass der kommende, auf dem Niveau der erreichten industriellen Produktivität und technischen Beherrschung der Elemente geführte Krieg an Grauen alle bisher dagewesenen Kriege überbieten würde,[7] schwor man sich auf ihn als

6 Leopold von Wiese: Gedanken über Menschlichkeit, München / Leipzig 1915, S. 75.
7 Sebald Rudolf Steinmetz: Die Philosophie des Krieges, Leipzig 1907, S. 290.

ultimative Bewährungsprobe heroischer Tugenden ein. Ein guter Teil der unter „Ideen von 1914“ bekannten Kriegsliteratur gibt davon ein beredtes, pathetisch aufgeladenes Zeugnis.

Als nach der Zimmerwalder Friedenskonferenz die radikale Linke die Vorstellung eines den Weltkrieg ablösenden „Weltbürgerkriegs“[8] des Proletariats gegen die Kapitalistenklasse zu propagieren begann, fiel diese revolutionäre Doktrin also auf einen nicht nur durch den Krieg mit seiner allgemeinen verrohenden Wirkung bereiteten Boden, sondern sie konnte in der Soldatenmoral des idealistischen Nationalismus ein zweckdienliches, nur umzuprägendes Modell finden. Das revolutionäre Kämpfersubjekt sollte ebenso charakterisiert durch seine rückhaltlose Opferbereitschaft und seine Zähigkeit in einer Welt der Gewalt und des Grauens, die von seinem Idealismus, von seinem klaren Bewusstsein der Ziele, des „Wozu“ genährt werden. Natürlich ist das Ziel des Kampfes, das angestrebte Resultat ein völlig unterschiedliches, im Grunde entgegengesetztes: Während in der Ideologie des Nationalismus der Krieg zwischen den um Macht, Ausdehnung und Vorherrschaft kämpfenden Völkern und Staaten ein sich periodisch wiederholendes Geschehen ist, dem sich der Soldat mit heroischer Bejahung unterwirft, kämpft der Revolutionär im Krieg, der allen Kriegen ein Ende setzen soll, steht im Vernichtungsgeschehen, in dem der Mensch zum letzten Mal seine Macht zur Vernichtung anderer Menschen einsetzen soll. Ist aber auch die Sache, der sie sich hingeben, eine entgegengesetzte: in ihren Tugenden sind sich diese Subjekte ähnlich. Daher ist die Vorstellung einer Veredelung des Subjekts im Kampf beiden Ideologien gemein; der Grund, weshalb ein Lobredner des wilhelminischen „Gesinnungsmilitarismus“, wie es Max Scheler zu Kriegsbeginn war, in der Revolution Sympathien für das Ethos der Bolschewisten äußern konnte.[9]

8 Siehe Lenins Äußerung auf der Zimmerwalder Konferenz: „Wer den Klassenkampf anerkennt, der kann nicht umhin, auch Bürgerkriege anzuerkennen, [...] Bürgerkriege zu verneinen oder zu vergessen, hiesse in den äussersten Opportunismus zu verfallen und auf die sozialistische Revolution verzichten“. Zit. n. Christian Koller: „Subversive Ornithologen. Die internationale Friedenskonferenz von Zimmerwald von 1915“, in: Rote Revue. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur 83 (2005), H. 2., S. 35-38, hier S. 36. ‚Eine Apologie des Bürgerkrieges findet sich kurze Zeit später bei Leo Trotzki: Terrorismus und Kommunismus. Anti-Kautsky, Hamburg 1920, S 16f. Der deutsche Ausdruck „Weltbürgerkrieg“ wurde allerdings erst später durch Carl Schmitt in seinem Werk Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Berlin 1963, S. 96, verbreitet.

9 Max Scheler: „Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung“, in: Zentrale für Heimatdienst (Hrsg.): Der Geist der neuen Volksgemeinschaft. Eine Denkschrift für das deutsche Volk, Berlin 1919, S. 30-51, hier S. 46.

Ein Heilsversprechen war es, die Vorstellung eines menschheitsgeschichtlich noch nie dagewesenen Friedenszustandes, der auf den Endkampf mit der letzten Herrscherklasse, der internationalen Bourgeoisie, folgen würde. Er wird Kraft der Emanzipation vom internationalen Proletariat ausgefochten, und dem Opfer der Revolutionäre würde dadurch Sinn verliehen. Sinnbewusstsein galt als in kämpferische Energie übersetzbar. Je klarer wird, was auf dem Spiel steht, desto größer die Bereitschaft, sich rückhaltlos im Kampf zu opfern, desto ausgeprägter die Fähigkeit, den Schrecken des Realen zu erdulden – so der Gedanke. Auf eine geistige Deutungsarbeit im Dienste des Krieges der Nationen, der sich ein beträchtlicher Teil der Professorenriege in Mitteleuropa ab 1914 gewidmet hatte, folgte eine philosophische Deutungsarbeit im Dienste der Revolution durch meist jüngere, weder in den Sphären der Wissenschaft, noch der Politik verankerte Akteurinnen und Akteure. Für deren radikal gesonnenen Teil stellte die Gegenwart eine Ausnahmesituation dar, an die die herkömmlichen Maßstäbe der Moral nicht anzulegen waren. Der in das Stadium des Imperialismus getretene Kapitalismus hatte sich mit dem Weltkrieg an einen Punkt gebracht, an dem nur noch ein entschlossener Schlag vonnöten wäre, um ihn zu Fall zu bringen. Jedes Zögern, jede Weigerung, Blut an den Händen zu haben, wäre fatal, wie es die revolutionäre Geschichtsphilosophie und Ethik lehrt: denn es wäre nicht nur eine historisch singuläre Möglichkeit vertan, den Zweck und den Zielpunkt der menschlichen Geschichte zu erreichen, es wäre das Zurückweichen vor der dafür erforderlichen Sünde am Ende eine unendlich größere Sünde, denn es würde nur jene Leidensgeschichte bis zu einer unbestimmten Zukunft verlängern, aus der Herauszutreten die Aufgabe der Menschheit ist. Wenn „Du [Gott, Anm. A.D.] zwischen mich und meine That eine Sünde stellst: Wer bin ich [...], daß ich mich Dir entziehen sollte!“[10] in diesem Satz aus Friedrich Hebbels Drama über die biblische Judith sah der Revolutionär und Philosoph Georg Lukács in gültiger Form die Situation des Revolutionärs zur Sprache gebracht, und er zitierte ihn an zentraler Stelle seiner Hauptschrift aus der Zeit der Ungarischen Räterepublik, *Taktik und Ethik.* Als sich die radikalen revolutionären Kräfte in Ungarn nach der demokratischen Asternrevolution vom Oktober 1918 zu organisieren begannen, zögerte Lukács vorerst. Als er sich jedoch entschieden hatte,

10 Friedrich Hebbel: Judith. Eine Tragödie in fünf Akten, Berlin 2015,.S. 24; Georg Lukács: „Taktik und Ethik“, in: Ders.: Taktik und Ethik, Politische Aufsätze 1, 1918-1920, Frankfurt a. M. 1975, S. 43-84, sowie Georg Lukács: Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog, Frankfurt a. M, 1981, S. 85

der dargelegten Deutung des historischen Augenblicks zu vertrauen, gab es keine Option als den rückhaltlosen Einsatz auf Kosten fremder Menschenleben und beinahe auf Kosten des eigenen Lebens.

2. Absoluter Bürgerkrieg. Revolution und Eskalation

Der Krieg hatte zwar offenbart, dass er eine kaum kontrollierbare Angelegenheit ist. Von dieser historischen Lektion zeigten sich jedoch die Propagandisten der revolutionären Gewalt unberührt. Im Grunde gingen die Bolschewiki an Revolution und Weltbürgerkrieg mit der selben Erwartungshaltung heran, wie die Politiker und Militärs in Europa 1914 an den Weltkrieg herangegangen waren; mit dem irrigen Ausblick auf einen zwar beispiellos grausamen und opferreichen, doch höchst effektiven und zeitlich begrenzten Kraftakt, eine kontrollierte Operation eines zu jedem Zeitpunkt souveränen Akteurs. Man erlebte ab 1914 hingegen die völlige Verselbständigung des Ungetüms, das man heraufbeschworen hatte, den „absoluten Krieg", den Carl von Clausewitz noch als reines, in der Realität unmögliches Gedankenkonstrukt angesehen hatte, geführt mittels einer industriellen Kriegsmaschinerie, die ein durch kein Kriegsziel mehr zu rechtfertigendes Leid produzierte, der den kriegsführenden Parteien über vier Jahre hinweg Schläge und Gegenschläge abverlangte, um sich dabei zunehmend als sinnloses mechanisches Geschehen zu zeigen, das den Akteuren über den Kopf gewachsen war.

„Geburtshelferin" der „alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht", sollte die revolutionäre Gewalt sein, hatte der von Lenin in *Staat und Revolution* zitierte Engels geschrieben.[11] Das Bild der Revolution als kontrollierter klinischer Eingriff versicherte nicht nur die zeitliche Begrenztheit, den Schwellen- und Übergangscharakter des Gewaltprozesses, sondern auch die Kontrolle über diesen. Es versteht sich von selbst, dass das Potential zur Ausartung, das der finale Krieg der Klassen in sich trug, anders als für die Gläubigen der in Bewegung gekommenen Weltrevolution vielen bereits von Anfang an deutlich sichtbar war. Dieses Ausartungspotential war schon in der Radikalität seiner Zielsetzung angelegt. Es geht im Bürgerkrieg gegen den Kapitalismus nicht um die Unterwerfung des Gegners im Kampf um Prestige, Ressourcen und Territorium, sondern um die Zerstörung des Gegners: „Wir führen nicht Krieg gegen einzelne. Wir vernichten die Bourgeoisie als Klasse", schrieb Martyn Iwa-

11 Wladimir I. Lenin: Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution, Peking 1971, S. 23.

nowitsch Lazis, der stellvertretende Leiter der Tscheka, im November 1918 in der Zeitschrift *Krasnyi terror* (Der Rote Terror).[12] Die Vernichtung einer Klasse, nicht nur eines Heeres ist ein Zielsetzung, die als solche der klassischen Kriegsphilosophie Fichtes oder Hegels nicht bekannt war und auch weit über die Ideen von 1914 hinausschoss. Je umfassender die angestrebte Schädigung des Gegners ist, desto vehementer wird dieser sich wehren, desto verheerender wird er zurückschlagen. Dies kann als eine einfache Gleichung aufgestellt werden. Der Bolschewismus ging jedoch mit einem geschichtsphilosophisch gestützten Siegesbewusstsein und der Aussicht auf ein nahes Ende des Schreckens in den Krieg. Indes, ein solches philosophisch gestütztes Siegesbewusstsein hatten die Deutschen und die anderen kriegführenden Nationen 1914 auch.

Krieg ist eine Interaktionsform von menschlichen Kollektiven, die bestimmt ist von einer Logik der Reziprozität, wie General Carl von Clausewitz in seinem durch Kriegsbejaher aller Art gerne zitierten, aber selten tiefergehend gelesenen Buch *Vom Kriege* gezeigt hatte. Diese Reziprozität im Einsatz der Zerstörungsmittel und damit des Zufügens von Leid und Tod ist aber keine statische, sondern eine dynamische, eine sich auf kontinuierlich steigernden Niveaus abspielende. Sie entfaltet sich als eine Bewegung der Eskalation, als Bewegung hin zum „Extrem", wie Clausewitz schreibt.[13] Diese Dynamik war bald auch dem Verlauf der Revolution abzulesen. Karl Kautsky hatte dies in seiner Kritik der Bolschewiki 1919 offengelegt und seinem Unbehagen Ausdruck gegeben:

> Nun haben wir die Revolution, und sie nimmt Formen von einer Wildheit an, die auch der phantastischste Revolutionsromantiker unter uns nicht erwartet hätte. [...] Die Revolution aber bringt uns den blutigsten Terrorismus, ausgeübt von sozialistischen Regierungen. Die Bolschewiki in Rußland gingen voran, aufs schärfste deswegen verurteilt von allen Sozialisten die nicht auf dem bolschewistischen Standpunkt standen, darunter auch die deutschen Mehrheitssozialisten. Aber kaum fühlen diese sich in ihrer Herrschaft bedroht, greifen sie zu den Mitteln des gleichen Schreckensregiments, das sie eben noch im Osten gebrandmarkt. Noske tritt kühn in Trotzkys Fußstapfen, allerdings mit dem Unterschied, daß er selbst seine Diktatur nicht als die des Proletariats ansieht. Beide aber rechtfertigen ihre Blutarbeit mit dem Rechte der Revolution.[14]

12 Zit. n. Jörg *Baberowski*: Der *Rote Terror*. Die Geschichte des Stalinismus, Bonn *2007* (*Lizenzausgabe* für die Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 38f.

13 Carl von Clausewitz: Vom Kriege, Köln 2018, S. 28.

14 Karl Kautsky: Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution, Berlin 1919, S. 9.

Kautsky sah das Vorgehen der Bolschewisten als Bruch mit einer Tendenz zur Humanisierung des Klassenkampfes, den er in seiner Schrift *Terrorismus und Kommunismus* 1919 im Durchgang durch die Geschichte der Revolutionen und die Methoden des Arbeitskampfes seit der französischen Revolution zu belegen suchte. Dabei konnte er die Autorität Friedrich Engels' auf seiner Seite wissen, der in der Einleitung zu Marx' "Klassenkämpfe in Frankreich" von 1895 geschrieben hatte, dass die „totale Umwälzung des gesamten Kriegswesens [...] jeden anderen Krieg unmöglich" gemacht habe „als einen Weltkrieg von unerhörter Greuelhaftigkeit und von absolut unberechenbarem Ausgang"[15] und am Ende seines Lebens zu einer positiven Bewertung des gewaltlosen parlamentarisch-legalen Weges gelangt war, den auch Kautsky in seinem Buch vertritt.

Trotzki hingegen waren jede Besorgnis über die eskalative Dynamik der Gewalt fremd, nicht aber das Bewusstsein der Schwierigkeit, diese vorauszusehen. „Es hat, versteht sich, niemand den Versuch unternommen, die Zahl der Opfer im Voraus festzustellen, die durch den revolutionären Aufstand des Proletariats und die Herrschaft seiner Diktatur gebracht werden müssen. Es war jedoch für alle klar, dass die Anzahl der Opfer durch die Widerstandskraft der besitzenden Klassen bestimmt werden wird",[16] schreibt er in seiner Replik auf Kautskys Pamphlet, den *Anti-Kautsky*. Von dieser Unsicherheit dürfe sich aber der Revolutionär nicht beirren lassen. Das Vertrauen auf das Mittel der Gewalt war für ihn gleichsam Voraussetzung für revolutionäre Politik und der Scheidepunkt zwischen echter revolutionärer Entschlossenheit und Opportunismus:

> „Wer das Ziel erreichen will, der kann die Mittel nicht ablehnen. Der Kampf muss mit einer Intensität geführt werden, die tatsächlich die Alleinherrschaft des Proletariats sichert. [...] Die Alleinherrschaft der Arbeiterklasse kann nur dadurch gesichert werden, dass man die ans Herrschen gewöhnte Bourgeoisie zu begreifen zwingt, dass es für sie gefährlich ist, sich gegen die Diktatur des Proletariats aufzulehnen. [...] Wer prinzipiell den Terrorismus, d.h. die Unterdrückungs- und Abschreckungsmaßnahmen in Bezug auf die erbitterte und bewaffnete Gegenrevolution ablehnt, der muss auf die politische Herrschaft der Arbeiterklasse, auf ihre revolutionäre Diktatur verzich-

15 Dieses Zitat wird von Lenin und Trotzki gezielt übersehen; vgl. z.B. Trotzki, der im Anti-Kautsky lediglich eine Befürwortung der „Diktatur des Proletariats" zitiert, die Engels „schon kurz vor seinem Tode" 1891 geäußert habe – damit vier weitere Lebensjahre und eine Änderung grundlegender Ansichten unterschlagend. Vgl. Trotzki: Terrorismus und Kommunismus, S. 9.

16 Ebda., S 13.

ten. Wer auf die Diktatur des Proletariats verzichtet, der verzichtet auf die soziale Revolution und trägt den Sozialismus zu Grabe."[17]

Nicht nur die Unabsehbarkeit der Dimension des durch die Revolution produzierten Leides war für Trotzki kein Argument gegen diese, er war auch frei von Besorgtheit über eine andere, subtilere moralische Problematik. Es ist dies eine, die nicht die zu rechtfertigenden menschlichen Kosten der Revolution betrifft, sondern ihren wesentlichen Richtungssinn, ihr Ziel, das doch gerade nicht nur eine Veränderung sozialer Herrschaftsverhältnisse, sondern die Verwirklichung der bisher nur korrumpiert verwirklichten und unterdrückten humanen Potentiale ist.[18] Zweck und Mittel stehen in keiner Wechselwirkung bei Trotzki oder Lenin. Die Revolutionäre sollten Zerstörer wie auch Erbauer des neuen sein; doch auf die Qualität dessen, was erbaut wird, sollte sich der erlebte Schrecken und die ausgeübte Gewalt nicht niederschlagen. Es gibt für Trotzki keine Gefahr der Absorption des Revolutionärs durch den Krieg, keine Gefahr, dass der, der sich in den Kampf mit den schlechten Mitteln der alten Ordnung verstrickt, die gegen diese alte Ordnung angewendet werden, seine Fähigkeit verlieren könnte, das angestrebte radikal Neue zu schaffen.

Clausewitz hatte den berühmten Satz geschrieben: „Der *Krieg* ist eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen *Mitteln.*"[19] Doch er hatte über dieses Mittel auch geschrieben, dass es auf den Zweck zurückwirkt, dass es nicht dienstbar ist wie ein Werkzeug, sondern unkalkulierbar wie jede menschliche Interaktion, und dass am Ende die Anwendung dieses Mittels dermaßen hohe Opfer fordern kann, die der verfolgte Zweck nicht mehr rechtfertigt, an denen der Wille, zum Zweck zusammenbricht. Die Anwendung dieses Mittels provoziert einen Schrecken des Realen, gegen den sich der Wille zum Zweck aufrecht erhalten muss. Der Kriegsaufwand

17 Trotzki spricht daher auch der Vorstellung der waffenlosen Machtübernahme durch den Generalstreik den eigentlich revolutionären Charakter ab: „Der Generalstreik führt zur Mobilisierung der Kräfte beider Seiten und stellt die Widerstandskraft der Gegenrevolution auf eine ernste Probe. Jedoch nur in der weiteren Entwicklung der Kämpfe, nach Betreten des Weges des bewaffneten Aufstandes, kann der blutige Preis festgestellt werden, den eine revolutionäre Klasse für die Macht zu zahlen haben wird. Dass aber die Zahlung in Blut wird erfolgen müssen, dass in dem Kampf um die Eroberung der Macht und um ihre Sicherung das Proletariat nicht nur zu sterben, sondern auch zu töten haben wird, – daran zweifelte kein einziger ernster Revolutionär." Ebda., S. 12.

18 Zur Herstellung von Menschlichkeit als zentralem Element der kommunistischen Utopie vgl. Ernst Bloch: Karl Marx und die Menschlichkeit. Utopische Phantasie und Weltveränderung, Frankfurt a. M. 1969.

19 Clausewitz: Vom Kriege, S. 44.

bricht zusammen, wo das Maß der Willenskraft überschritten ist.[20] Dieses Maß gilt es, immer mehr auszuweiten, je blutiger und länger der Krieg ist. Clausewitz nennt dies die Festigung der „Willenskraft".[21]

Das klare Bewusstsein von den Zielen ist dabei nur eine Seite der Medaille. Die andere ist die Herstellung einer Toleranzfähigkeit gegenüber dem Schrecken, die Abstumpfung. Das menschliche Maß der Leidensfähigkeit und der Kälte gegenüber fremdem Leid ist kein festgesetztes, und um das Menschenmaterial zu produzieren, dass der jeweilige Krieg braucht, muss hier manipulativ eingegriffen werden. Die Besonderheit im chiliastischen Marxismus ist dabei, dass es gerade das Versprechen der morgen realisierten vollkommenen Menschlichkeit ist, das heute zur Ausübung von Gewalt befähigt. Trotzki war nicht wenig stolz über die Leidensfähigkeit und die „hohe moralische Elastizität", die das von den Bolschewiki geführte russische Proletariat in den revolutionären Kämpfen zeigte:

> „Trotz aller politischen Prüfungen, körperlichen Leiden und Schrecken sind die werktätigen Massen unendlich weit entfernt von politischer Auflösung, moralischem Verfall oder Gleichgültigkeit. Gerade durch das Regime, das ihnen zwar einerseits große Lasten aufgebürdet, andererseits aber ihrem Leben einen Sinn und ein hohes Ziel gegeben hat, bewahren sie sich eine hohe moralische Elastizität und eine in der Geschichte beispiellose Fähigkeit, die Aufmerksamkeit und den Willen auf Gesamtaufgaben zu konzentrieren."[22]

Äußerungen Trotzkis, die vor bissigem Sarkasmus gegenüber jeder Form von Humanitarismus und moralischer Vorsicht strotzen, sind zahlreich und sind neben das Lob der proletarischen Zähigkeit und durch keine Skrupel gehemmten Entschlossenheit zu stellen.[23] Für Trotzki war die Revolution nicht nur die Vollendung einer Katastrophe, in die sich die bürgerliche Gesellschaft selbst mit dem imperialistischen Weltkrieg manövriert hatte und an der sie zugrunde gehen müsste, sondern auch die

20 Ebda., S. 51.

21 Ebda., S. 27.

22 Trotzki: Terrorismus und Kommunismus, S. II.

23 Z. B. an folgender Stelle: „Den staatlichen Terror der revolutionären Klasse kann nur der ‚moralisch' verurteilen, der überhaupt jede Gewalttätigkeit – folglich auch jeden Krieg und jeden Aufstand – prinzipiell (in Worten!) ablehnt. Dazu muss man einfach ein heuchlerischer Quäker sein." Ebda., S. 43. In seiner späteren Schrift *Ihre Moral und unsere* sollte Trotzki die Kritiker der revolutionären Gewalt der „Moralausdünstungen" beschuldigen und sie als „kleinbürgerliche Intelligenz" kategorisieren. Leo Trotzki: Ihre Moral und unsere. URL: https://www.marxists.org/deutsch/archiv/trotzki/1938/moral/moral.htm (18.1.2019)

Kontinuierung eines historischen Stadiums der Verrohung, in dem wer zu zögerlich und skrupulös agiert, zu verlieren verurteilt wäre:

> „Wenn er [der Kritiker, Anm. A. D.] hinzufügen will, dass der imperialistische Krieg, der *trotz* der Demokratie ausbrach und vier Jahre wütete, die Verwilderung der Sitten gefördert, an gewalttätige Handlungsweise gewöhnt und der Bourgeoisie es abgewöhnt habe, sich bei der Ausrottung von Menschenmassen zu genieren, – so wird er auch hierin recht haben. Dies alles verhält sich in der Tat so. Gekämpft muss aber unter den Bedingungen werden, wie sie vorhanden sind. Es kämpfen nicht der proletarische mit dem bürgerlichen Homunkulus, die der Retorte des Wagner-Kautsky entstiegen sind, sondern das reale Proletariat gegen die reale Bourgeoisie, wie sie aus dem letzten imperialistischen Blutbad hervorgegangen sind.“[24]

Die Revolution ist also durch und durch Produkt ihrer Umstände. Muss sie sich in einer brutalisierten Welt mit aller Macht durchsetzen, dann muss ihre oberste Maxime es sein, möglichst all Kräfte zu mobilisieren, die ihr zum Sieg verhelfen. Aber sind diese Kräfte auch vereinbar mit jenen, durch die erst sie ihre transzendierende Kraft erhält? Wenn nicht, so kann sich gut und gerne die proletarische Herrschaft durchsetzen. Es käme dann doch nur zu einem Herrschaftswechsel wie viele andere davor, nicht jedoch zum Ende der Vorgeschichte der Menschheit, von dem Marx gesprochen hatte.

3. Disruption. Friedrich Wilhelm Foerster, Ernst Toller und die Münchner Räterepublik

Der österreichische Soziologe Emil Lederer schrieb im Umsturzjahr 1918 über die großen historischen Abenteurer der Revolutionen, dass in ihnen eine „Spannung zwischen der Idee und ihrer Realisierung durch einen Machtapparat“, die in der Geschichte im Grunde konstant bestehe, zum „Höhepunkt“ gelange. Revolutionen seien Momente, in denen sich „eine Idee ihrer erlösenden Kraft bewußt wird“[25] und menschliche Kräfte bis hin zur Gewaltanwendung in ihren Dienst stellt. Doch zwischen den Ideen, die doch auf eine Ordnung jenseits der herrschenden falschen Verhältnisse abzielt, und der Gewalt, die sich immer nur in und mittels der bestehenden Ordnung manifestieren kann, besteht eine wesenhafte Fremdheit. Nichts kann garantieren, dass die Gewalt den in der Idee anvi-

24 Trotzki: Terrorismus und Kommunismus, S. 13.

25 Emil Lederer: Einige Gedanken zur Soziologie der Revolution, Leipzig 1918, S. 11f.

sierten Zustand verwirklichen wird, nicht kann vorab bewiesen werden, dass auf dem Wege der Gewaltmittel dieser Zustand verwirklicht werden kann. In der bolschewistischen Theorie ist dieser entscheidende Punkt das „Absterben des Staates“,[26] der Punkt, an dem sich die Diktatur des Proletariats nach erfüllter Mission selbst aufhebt und das Reich der Freiheit an ihre Stelle tritt. „Jede Revolution [ist] eine gefährliche Krise für das Leben der Idee in der Geschichte – in ihr muss sich entscheiden, ob durch Gewalt ein neuer Weltplan realisiert werden kann, ob die Gewalt ein taugliches Mittel ist für die Realisierung der sozialen Idee“.[27] Die Gefahr, die über jeder Revolution schwebt, ist, dass sie „nicht in Gewaltanwendung stecken bleibt oder in dieser endigt“,[28] sondern nach ihrer Idee die Gesellschaft formt. Die Idee des Kommunismus ist das genaue Gegenteil der Gewalt, die absolute Negation der Gewalt.

Trotzki und Lenin waren Strategen und Taktiker, ihre vornehmliche Frage war die Eroberung und Verteidigung der proletarischen Macht. Ihr Beitrag zur Theorie der Revolution reichte nicht viel weiter. Die von Leder aufgeworfene Frage des Übergangs vom Stadium der Gewalt in den ganz anderen Zustand des Kommunismus beantworteten sie als orthodoxe Doktrinäre mit Verweisen auf Marx‘ und Engels Prognosen für die Entwicklung der postrevolutionären Gesellschaft. Doch nicht jeder, der sich in Mitteleuropa für die Revolution radikal engagierte, konnte durch eine solche Berufung auf Autoritäten zufriedengestellt werden.

Zwei grundlegende moralisch-politische Überzeugungen liegen dem bolschewistischen Revolutionsprogramm zugrunde. Eine kann als optimistisch bezeichnet werden: Es ist dies eben der Glaube an die Möglichkeit, mit bösen Mitteln das Gute zu erreichen, die Möglichkeit, „sich durchzulügen bis zur Wahrheit“,[29] wie Georg Lukács Ende 1918 treffend formulierte, als er noch zwischen politischer Abstinenz und Engagement für die ungarischen Kommunisten schwankte. Diesem Glauben geht jedoch eine pessimistische Überzeugung voraus, ein Verständnis von Politik, nach dem diese nicht nur ein Kampf um Macht ist, sondern letztlich Ausübung von Gewalt. In Umkehrung von Clausewitz‘ berühmtem Diktum gilt: Politik ist Fortführung des Krieges mit anderen Mitteln. Immer wieder suchten Trotzki wie Lenin der vertragsmäßig und vermeintlich

26 Lenin: Staat und Revolution, S. 18-25.

27 Lederer: Einige Gedanken, S. 12.

28 Ebda., S. 11.

29 Georg Lukács: „Der Bolschewismus als moralisches Problem“, in: Ders.: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze 1, 1918-1920. Frankfurt a. M. 1975, S. 27-33, hier S. 33.

gewaltlos prozedierenden bürgerlichen Demokratie ihre Maske herunterzureißen und die durch sie kaschierte Gewaltsamkeit der Herrschaftsverhältnisse zu entlarven, oder aber sie verhöhnten die Machtlosigkeit jener, die in revolutionären Krisensituationen sich an die Chimäre des legalen und damit friedlichen Vorgehens hielten.[30]

Diese beiden Prämissen sind natürlich nicht über alle Zweifel erhaben, wobei zweifellos letzterer wohl ein weit höherer Plausibilitätsgrad zuzusprechen ist als ersterer. Die erste These ist nämlich eine eschatologische, es ist der von der marxistischen Geschichtsphilosophie versprochene Ausgang des Menschen aus dem gattungsgeschichtlichen Stadium des Mangels, der Entfremdung, aber eben auch der Gewalt – und somit auch dessen, was den Namen der ‚Politik' trägt, die in der gegebenen Form als Kampf um die Herrschaft in der kommunistischen Gesellschaft nicht mehr existieren wird. Solange aber Politik noch ist, muss illusionslos und kompromisslos entsprechend der Gewaltnatur des Politischen gehandelt werden. In dieser zweiten, als realistisch zu bezeichnenden Überzeugung war der Bolschewismus ein Kind des „realpolitischen" späten 19. Jahrhunderts. Nicht völlig zu Unrecht erkannte Hugo Ball in der Revolutionsphase im bolschewistischen Realismus den Geist des für das wilhelminische Deutschland prägenden Machtdenkens wieder.[31]

Kritik kam nicht nur von Sozialdemokraten wie Kautsky, die auf den legal-parlamentarischen Weg pochten, sondern von einer Seite, die durchaus radikale Bestrebungen zeigte, deren politisches Denken weniger vom historischen Materialismus denn christlich inspiriert war. Mit dem Marxismus trifft sie sich in der Vorstellung einer geschichtlich zunehmenden Vollendung des Humanums. Wo der Bolschewismus sich jedoch optimistisch zeigte, war man hier pessimistisch: Der Weg der Gewalt würde nicht in der Ordnung des Friedens enden, er ist ein Irrweg. Wo jener sich pessimistisch-realistisch ausrichtete, blickte man aber optimistischer auf die Geschichte, und zweifelte an den gängigen Auffassungen und an der Beweiskraft der Masse an historischem Belegmaterial, das der politische Realismus für sich in Anschlag brachte. Gegen das bolschewis-

30 Kautsky hatte in seiner Studie es der Arbeiterbewegung umgekehrt gerade zugute gehalten, dass sie in Situationen der Eskalation das Mittel der Gewalt weit zurückhaltender einsetzte als die Konterrevolution, was er u. a. am Beispiel der Pariser Kommune ausführte. Gerade deshalb galt ihm die Arbeiterbewegung als Spitze eines gattungsgeschichtlichen Humanisierungsprozesses. Vgl. Karl Kautsky: Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution, Berlin 1919, insb. S. 85-107.

31 Hugo Ball: Die Revolution und der Friede. Der Friede 31.5.1919. URL: https://www.textlog.de/hugo-ball-revolution-friede.html

tische Plädoyer für die Gewalt wurde eingewendet, dass der Einsatz der bösen destruktiven Mittel nur Gleichwertiges provozieren werde, dass gemäß der Logik der Reziprozität im Konflikt der bolschewistische Weg nur zu einer unabsehbaren Fortzeugung des Bösen führen würde. Gegen den Realismus in der Betrachtung der Natur des Politischen hingegen setzte man entgegen schwerwiegender historischer Evidenzen auf die Möglichkeit einer Politik der „reinen Mittel".[32] Auch in einer durch das vierjährige Massentöten und die anschließenden bürgerkriegsnahen Zustände verrohten Welt würde sich eine solche Kraft entfalten und bewähren können. Die Vertreter dieser Partei, die durchaus das Ziel radikaler Erneuerung verfolgt, glaubten also an ein Handeln, das der Gewalt, die sich ihnen entgegenstellte, nicht in der erwarteten Weise antwortet, das mit dem Gesetz der Reziprozität bricht, sich der Gewalt aussetzt und dennoch nicht einfach vom Gegner bezwungen wird. Diese Vorstellung soll im Folgenden als Idee der *Disruption* erörtert werden.

Mit dem Bolschewismus hat die Idee der *Disruption* eine zweite Sache gemeinsam: Die Bewertung des Kampfes selbst als einem Ort der Formung der in ihm Involvierten. Das Klassenbewusstsein des Proletariats reift erst in seinen Kämpfen heran, wie Marx und später Lenin und Trotzki annahmen. Der Klassenkampf oder -krieg ist eine Bühne für vorbildhaftes Handeln und mitreißendes Heroentum. Was der proletarische Bürgerkrieg hervorbringt, ist jedoch als Heerschar der Revolution vorerst nur ein Konterfei des imperialistischen Soldaten und der auf den nationalen Kriegsaufwand eingeschworenen Bevölkerung, eine Kampfesgemeinschaft, noch weit entfernt von der kommunistischen Liebesgemeinschaft: zähe, entschlossene, disziplinierte Soldaten der Revolution. Dagegen war für die Anhänger der Idee der *Disruption* der vor sich gehende Kampf die Bewährungsprobe für den Glauben an eben jene Menschlichkeit, an jenen durch die Umstände unterdrückten Bestand, den man ebenso wie die Bolschewisten zur Entfaltung zu bringen gewillt war. Diesen Akt der Bezeugung aber verstand man als im Wesen revolutionärer als alles, was die Bolschewiki vorzuweisen hatten, als den echten und einzig möglichen Bruch mit der Fortzeugung des Bösen – so ohnmächtig er auch auf den ersten Blick zu sein scheint.

Ein zentraler Name in diesen Zusammenhang ist Friedrich Wilhelm Foerster, der pazifistische, christlich orientierte und mit der Arbeiterbewegung sowie später der Eisner-Regierung im revolutionären Bayern sympathisierende Münchner Philosophieprofessor. Noch bevor er mit

32 Friedrich Wilhelm Foerster: Weltpolitik und Weltgewissen, München 1919, S. 41.

seiner konsequenten Opposition gegen den Krieg und insbesondere seiner Verurteilung des in seinen Augen für die Kriegskatastrophe mitursächlichen Machtdenkens in Deutschland nach der Niederlage zu einem der meistgehassten deutschen Intellektuellen avancierte, hatte Foerster ähnlich wie Kautsky in der Arbeiterbewegung eine entscheidende Kraft im Prozess der Humanisierung des politischen Kampfes gesehen und sie zu einer politischen Moral des Gewaltverzichts gemahnt. Jahre vor der bolschewistischen Ausrufung des Weltbürgerkrieges hatte er bereits darauf aufmerksam gemacht, dass der Klassenkampf das Potential hatte, von der selben Dynamik der Mimesis bestimmt zu werden, die den Krieg bestimmt. Er betrachtete es daher als essentiell für die „geistige Heilbehandlung" des Klassenkampfes, „alte Lügen nicht mit neuen Lügen zu ersetzen",[33] nicht also die vom Gegner gegen die Arbeiterbewegung ergriffenen Mittel zu imitieren – die Aufhetzung der Massen, die propagandistische Lüge, die physische Gewalt usw. – und mit dem mimetischen Kreislauf zu brechen.

Nach Lenin und Trotzki ist es die Gegenreaktion, die dem Proletariat den Weg über die Diktatur aufzwingt. Förster, der Lukács' Formel des „sich Durchlügens zur Wahrheit" vorweggenommen hatte, verneinte die Unabhängigkeit des Zweckes von den Mitteln. Die drohende Absorption des Kämpfenden durch den Kampf, der mit den Mitteln der alten Ordnung geführt wird, bedeutet letztlich die Absorption durch die alte Ordnung. Der mit schlechten Mitteln geführte Kampf würde die Revolutionäre in einer verhängnisvollen Weise formen. „Jede Gegenwirkung trägt etwas in sich von der Natur des Druckes oder Stoßes, der sie hervorgerufen. Die Abwehrbewegung ist ja physikalisch betrachtet sogar nur eine Fortsetzung der ursprünglichen Stoßbewegung. Klassenegoismus und Brutalität rufen in den Betreffenden das Gleiche hervor."[34] Foerster hatte in diesem Zusammenhang auch tiefe Vorbehalte gegenüber dem *Kommunistischen Manifest*, das in seinen Augen mit der Ankündigung der „Expropriation der Expropriateure" die „Stimmung einer weltgeschichtlichen Rache" erzeuge und für den Kampf zu mobilisieren versuche, womit es denkbar weit davon entfernt ist, den Weg aus dem herrschenden Zustand der Verrohung zu weisen. Foersters Forderung an die Arbeiterbewegung in seinem 1908 erstveröffentlichten und im Revolutionsjahr 1919 wieder aufgelegten Buch *Christentum und Klassenkampf* lautet:

33 Friedrich Wilhelm Foerster: Christentum und Klassenkampf. Gesichtspunkte und Anregungen zur sozialen Arbeit und zur Verständigung der Klassen, Zürich 1919, S. 142.

34 Ebda., S. 144.

„Gebraucht weder im Kleinen noch im Großen irgend welche Mittel, die im Widerspruch mit dem Geiste Eures Zieles stehen, denn je höher das Ziel ist, in dessen Dienst man schlechte Instinkte verwendet, um so größer ist auch die Glorie, die damit wieder auf diese Instinkte fällt. Man ruft Geister, die man nicht wieder los wird. Gebt dem Gedanken an eine Diktatur des Proletariats keine Nahrung mehr, denn niemals kann „Demokratie" durch „Diktatur" geschaffen werden, und eine Klasse, die dem Recht des Stärkeren in ihrer eigensten Gedankenwelt Raum gewährt, verkümmert sich damit selbst die Erziehung zur Demokratie. [...] Wählt darum für Euer ganzes Vorgehen nur solche Worte und Bilder, die dieser Mission Eurer Organisation entsprechen, statt nur dem Gedanken der rücksichtslosen Selbstbehauptung Ausdruck zu geben!" [35]

Wenn radikale Erneuerung möglich ist, dann würde diese – so ist mit Förster zu urteilen – nicht als Folge eines finalen, durch einen letzten Gewaltaufwand der Menschheit errungenen Sieges eintreten, sondern durch eine Disruption als Bruch mit der Kontinuierung des mimetischen Prozesses, der wechselseitigen Überbietungsbestrebungen im Einsatz militärischer, polizeilicher, terroristischer Gewalt. „Wer einer sozialen Mission dient", heißt es bei Foerster, „hat nicht mehr das Recht, sich von der inneren Vorbereitung auf sein Ziel durch das ablenken zu lassen, was die ‚Anderen' tun. Er hat sein eigenes Handeln zu einer lebendigen Darstellung seiner Idee zu machen."[36]

Wichtig ist dabei, dass Foerster seine Ausführungen und Forderungen nicht als in einer von außen auf die Politik aufgepfropften reinen Moral begründet verstanden sehen wollte, als ob es darum ginge, die faktisch-reale Politik dem Muster einer den ethischen Prinzipien genüge tuenden idealen Politik anzunähern. Vielmehr betonte Foerster immer wieder, selbst auf der Seite des Realismus zu stehen, während es in Wahrheit die „Realpolitiker" seien, „die den Boden unter den Füßen verloren haben".[37] Das Prinzip der Reziprozität ist eine Realität, die von Clausewitz als immanentes formales Entwicklungsprinzip beschrieben und von Foerster in ihren moralischen Auswirkungen reflektiert wurde, eine Realität allerdings, die bellizistische Nationalisten wie auch radikale Revolutionäre mit ihren gleichermaßen wirklichkeitsfremden heroisch-ritterlichen oder instrumentell-politischen Vorstellungen des Krieges übersehen, zu verdrängt oder leugnet.

35 Ebda., S. 145.
36 Ebda., S. 143.
37 Ebda., S. 131.

Foersters gegen die sogenannte Realpolitik gerichtete Reklamation des Realismus für sich hatte durch den Weltkrieg erheblich an Plausibilität gewonnen. Der Krieg stellte eine uneingeschränkte Entfaltung des clausewitz'schen Prinzips der Reziprozität dar, er hatte den völligen Kontrollverlust der kriegführenden Parteien über die von ihnen „herbeigerufenen Geister" und eine die schlimmsten Befürchtungen überschreitende Barbarisierung der Gewalt und der Sitten mit sich geführt. An dem politischen Realismus, dem sich die kriegsbejahende Intelligenz und die Politik verpflichtet sahen, musste etwas faul sein, wie Foerster angesichts der vierjährigen Katastrophe argumentieren konnte: Realpolitik, die sich ihrer Illusionslosigkeit rühmte, den darwin'schen *struggle of survival* als Prinzip der politischen Welt auszubuchstabieren vorgab und Regeln für die Selbstbehauptung in dieser aufstellte, sei in Wahrheit ein auf zutiefst phantastischen und realitätsfremden philosophischen und wissenschaftlichen Voraussetzungen beruhendes Überzeugungssystem, und der Krieg hätte gezeigt, wie wenig der sogenannte politische Realismus die Materie des politischen Lebens im Griff hat.

Krieg war in der realpolitischen Doktrin eine unvermeidliche Konsequenz der antagonistischen Natur des Verhältnisses zwischen menschlichen Kollektiven, insbesondere den Nationen.[38] Der Weltkrieg hatte gezeigt, in welchem Grade es realitätsfremd ist, im zwanzigsten Jahrhundert den Krieg zu einer Manifestation der Vitalität nationaler Gesamtsubjekte zu erklären. Für ein friedliches Europa, aber auch für den inneren Frieden müsse an die Stelle des politischen „Immoralismus", den „nackten Machtwillen" und des „leidenschaftlichen Argwohn(s)"[39] gegenüber allen Versuchen einer moralischen Regulierung von Politik das Vertrauen in die „lebendigen sittlichen Energien" treten, die nicht weniger „real"[40] seien als der Egoismus, das Machtstreben von Individuen und Gruppen und der Zwang zur Selbstbehauptung.

38 In der Frühzeit der realpolitischen Denkschule spielte die innere Politik eine größere Rolle, so etwa in der ersten Auflage von August Ludwig von Rochaus Grundsätze der Realpolitik, das traditionsstiftend war und eine Verarbeitung der gescheiterten Revolution von 1848 darstellt. In der Folgezeit sollte bedingt durch eine zunehmende Depolitisierung des sich von seinen revolutionären Zielsetzungen abwendenden und in das bismarck'sche System integrierenden Bürgertums die Außenpolitik zum Paradigma des Politischen werden. Vgl. Ludwig August von Rochau: Grundsätze der Realpolitik. Angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands, Frankfurt a. M. u. a. 1972.

39 Friedrich Wilhelm Foerster: Weltpolitik und Weltgewissen, München 1919, S. 15.

40 Ebda.

Foerster hatte ab 1918 in erster Linie eine Neuausrichtung der deutschen Außenpolitik im Auge. Der grundlegende Gedanke ist aber bereits in der inneren Politik gewidmeten Schriften aus der Vorkriegszeit und in seiner Behandlung des Klassenkampfes zu finden. Gerade vom Proletariat hatte er gefordert, radikal Zeugenschaft abzulegen für den Glauben an eben diese von der vorherrschenden Ideologie verschütteten sittlichen Energien. Die Tat des Proletariats soll keine revolutionär gewaltsame, sondern eine erzieherische und beispielgebende sein; es sollte seine Gegner nicht bezwingen, sondern durch seine Taten bekehren. Den Gedanken des revolutionären Klassenkampfes mit dem Ziel der Herrschaft des Proletariats verurteilte er daher als „imperialistisch".[41] Das einzige, was die Arbeiterbewegung moralisch legitimer Weise attackieren könnte, ist bei Foerster das gute Gewissen der herrschenden Klasse, an das durch gewaltlosen Protest gegen soziale Ungerechtigkeiten appelliert werden soll. Jede gewaltsame Politik gegen das Proletariat würde sich so selbst moralisch diskreditieren und ihre Legitimität verlieren. Der Philosoph und Pädagoge verlangte eine Politik, in der das Humane sich nicht im Panzer der Realpolitik durchsetzt, sondern sich im Hier-und-Jetzt manifestiert, auf das Risiko hin, sich momentan noch als ohnmächtig zu zeigen, aber in der Gewissheit, latente Prozesse auszulösen, die letztlich zu den angestrebten gesellschaftlichen Veränderungen führen würden. Diese Vorstellungen hatten neben dem Christentum einen Grundpfeiler in einem aufklärerischen Fortschrittsglauben, demzufolge eine Zunahme der allgemeinen Sensibilität gegenüber sozialen Ungerechtigkeiten geschichtlich zu beobachten sei, die die Chancen der von ihm vertretenen Politik des moralischen Appells erhöhen würde.[42] Mit dem Krieg wurde die Vorstellung des evolutionären Fortschreitens substituiert durch die Vorstellung einer durch die Katastrophe evident werdenden Falschheit des alten politischen Denkens.

Foersters Denken mag auf die Arbeiterbewegung – insbesondere den dominanten sozialistischen Teil – weitgehend wirkungslos geblieben sein; in der apokalyptischen und revolutionären Stimmung nach dem Weltkrieg zirkulierten grundlegende Motive seines Denkens, was so manchen Vertreter des politischen Realismus zutiefst beunruhigen konnte. Als Max Weber einige Wochen vor der Ausrufung der bayrischen Räterepublik in München, der ehemaligen Wirkungsstätte des 1914 berufenen und 1916 wegen unpatriotischer Äußerungen wieder entlassenen Foersters seinen

41 Foerster: Christentum und Klassenkampf, S. 139.

42 Vgl. ebda., S. 135.

Vortrag *Politik als Beruf* hielt, war es eben ein sich der fundamentalen Gewaltsamkeit aller Politik nicht bewusster moralischer Aktionismus, vor dem der „heroische Realist“[43] sein vornehmlich junges und revolutionär gesinntes Publikum warnte.[44] Was Weber als „Gesinnungsethik“ bezeichnet und scharf kritisiert ist wesentlich ein Aktionismus, der allzu sehr auf die Wirkungskraft der exemplarischen Tat und des Appells vertraut, der also, schlicht gesprochen, auf der Basis eines leichtsinnig optimistischen Menschenbildes und der zweifelhaften Annahme latenter moralischer Kräfte handelt. Für diese Glauben an das Menschliche ist aber in der „Verantwortungsethik“ des Politikers aus Berufung kein Platz. Dieser akzeptiert, dass Politik ein Ort restringierter und gleichsam bloß defensiver Menschlichkeit darstellt. Der Politiker hat mit „Dämonen“ zu rechnen, nicht mit unentfalteten Potentialen und dem Gewissen der Menschen, und das oberste Prinzip der Verantwortungsethik muss sein, das erreichte Niveau der Humanität vor seiner gewaltsamen Rückgängigmachung zu verteidigen, und es nicht durch riskante Vorstöße zu seiner Erweiterung zu riskieren.[45]

Gefährlich waren für Weber vor allem die Humanitätslosungen im Stile des politischen Expressionismus und des Pazifismus, in der eine Adäquation von Methode und Inhalt der Politik, eine Revolution der umfassenden Humanität verkündet wurde; Ideen, die durchaus in den offiziellen Proklamationen der neuen revolutionären Regierungsinstitutionen wiederzufinden waren.[46] Als jedoch am 7. April in München die Räterepublik ins Leben gerufen wurde, zeigten selbst die beteiligten Pazifisten eine mitunter erstaunliche Bereitschaft zur Einschränkung derartiger Prinzipien. Schon unter der Regierung Eisner versicherte der als Redner nach München geholte Anarchopazifist Gustav Landauer den gegenrevolutionären Kräften, dass das oberste Ziel der Regierung des Freien Volksstaats

43 Wilhelm Hennis: Max Weber und Thukydites. Nachträge zur Biographie des Werks, Tübingen 2003., S. 11.

44 Foerster ist neben Kurt Eisner, dem pazifistischen bayrischen Ministerpräsidenten, unter dem Foerster zum diplomatischen Gesandten des Freistaats Bayern wurde, eines der Hauptangriffsziele von Webers Polemik.

45 Max Weber: „Politik als Beruf“, in: Ders.: Gesammelte Politische Schriften, Tübingen 1988, S. 505-560, hier S. 550f.

46 Vgl. Die in Erich Mühsams Rechenschaftsbericht über die Räterepublik abgedruckte frühe revolutionäre Proklamation des Münchner Arbeiter- und Soldatenrates: Erich Mühsam: Von Eisner bis Leviné. Die Entstehung der bayerischen Räterepublik; persönlicher Rechenschaftsbericht über die Revolutionsereignisse in München vom 7. Nov. 1918 bis zum 13. April 1919. Berlin o. J., S. 14.

Bayern nicht die Wahrung von „Ruhe und Ordnung“[47] sei und dass man sich gegen Angriffe zu wehren wüsste. Nachdem sich die Revolution radikalisiert hatte, die Räterepublik proklamiert wurde und die konterrevolutionären Angriffe begannen, betätigte sich der pazifistische Schriftsteller Ernst Toller in den verzweifelten Abwehrversuchen der Münchner Roten Armee als Kommandant. Das Münchner Experiment unterschied sich im Umgang mit der Gewaltfrage nicht wesentlich von anderen Räterepubliken in den mitteleuropäischen Revolutionen.

Bemerkenswert ist, dass die Politik der beispielgebenden Tat und die Ethik der Gewaltlosigkeit in der literarisch-fiktionalen Aufarbeitung der Ereignisse ungleich präsenter sind als in den faktischen Ereignissen vom April 1919. Ein zentraler Text ist in diesem Zusammenhang Ernst Tollers Drama *Masse-Mensch*. In diesem Drama, das im Oktober 1919 verfasst und im folgenden Jahr in Nürnberg uraufgeführt wurde, setzt Toller den Konflikt zwischen der pazifistischen und der gewaltsamen Methode in den Dialogen zwischen der Figur des „Namenlosen“ – er modelliert den bayrischen Kommunistenführer Eugen Leviné – und der „Frau“ in Szene. Die in der Gefängniszelle stattfindende Debatte zwischen dem Namenlosen und der Frau ist eine um zwei konträre Konzeptionen der Revolution, die bereits bei Förster angelegt waren: nämlich der Revolution als *Rache* und als *Disruption*. Der Namenlose vertritt ein Verständnis der Revolution als Rache: „Ihr rächtet eure Brüder. / Masse ist Rache am Unrecht der Jahrhunderte. / Masse ist Rache.“[48] Das Verlangen nach Rache, dessen Evokation Foerster dem *Kommunistischen Manifest* unterstellt hatte, ist ein stark mobilisierendes Motiv, doch es kontinuiert lediglich die mimetische Fortzeugung der Gewalt und des Krieges. Der Akte der Rache würden nur ihresgleichen zur Geburt verhelfen, heißt es bei Foerster. „Wahrer Radikalismus“ liege hingegen im „Neu-Beginnen“, in der „Emanzipation von dem, was die Andern taten: der Stoß wird nicht einfach weitergegeben, sondern in eine feinere Art von Energie, in eine geistigere Art der Gegenwirkung verwandelt – aus Zorn und Rache wird Großmut – Erziehung – Hilfe“.[49] Diesen Gedanken finden wir in Tollers Drama in der Antwort der Frau auf die zitierte Aussage des Namenlosen: „Zerschellt die Waffen der verwesten Zeit. / Zerschellt den Haß! Zerschellt die Rache! Rache ist

47 Gustav Landauer: „Der Krieg und die Revolution“, in: Ders.: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften Bd 4. Lich 2010, S. 272-288, S. 280.

48 Ernst Toller: Masse-Mensch. Ein Stück aus der sozialen Revolution des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2010, S. 41.

49 Foerster: Christentum und Klassenkampf, S. 144.

nicht Wille zur Umgestaltung, / Rache ist nicht Revolution, / Rache ist die Axt, die spaltet / Den kristallnen, glutenden, / Den zornigen, erzenen Willen zur Revolution."[50] Der Frau zufolge ist der Namenlose bloß ein Abkömmling des Krieges: „Dein Vater der hieß: Krieg. / Du bist sein Bastard."[51] Losungen wie „Masse soll Volk in Liebe sein" oder „Werkverbundnes freies Volk [...] / Werkverbundne freie Menschheit",[52] die von der Frau ausgegeben werden, sind Paraphrasierungen pazifistischer und utopisch-sozialistischer Leitsprüche, wie sie in der Frühphase der deutschen Revolution kursierten und an denen die Frau beharrlich festhält, obwohl die Revolution bereits längst einen bürgerkriegsnahen Kurs eingeschlagen hat.

Der Revolutionär sei zum Erreichen seines Zieles nur dazu berechtigt, sich selbst zu opfern, niemanden sonst: so lautet das moralische Grundprinzip der Frau. Bevor sie ihren Henkern vorgeführt wird, sagt sie dem Namenlosen gegenüber ihre eigene Apotheose voraus: „Du lebtest gestern. / Du lebst heute. / Und bist morgen tot. /Ich aber werde ewig, / Von Kreis zu Kreis, / Von Wende zu Wende, / Und einst werde ich / Reiner, / Schuldloser, / Menschheit / Sein."[53] Trotz ihrer augenscheinlichen Ohnmacht gegenüber der sie einkerkernden und schließlich exekutierenden Staatsgewalt, trotz der augenscheinlichen Unterlegenheit ihrer Methode ist sich die Frau gewiss, auf der Seite des Bleibenden zu stehen, auf der Seite dessen, was sich trotz des momentanen Eindrucks der Ohnmacht als das Letztgültige erweisen wird. Hier klingt Foersters Ausspruch nach, dass sich die politische Moral vom „Realismus" zur „Wahrheit" weiterbewegen müsse,[54] dass sie sich von ihrer Fixiertheit auf augenblickliche Erfolge lösen und auf die tieferliegenden, sich langsam, aber sicher geltend machenden moralischen Kräfte setzen müsse.

Im Stück Tollers wird der Frau allerdings recht schnell Recht gegeben. Unmittelbar nachdem sie getötet wird, wollen sich zwei Mitgefangene über ihre Sachen hermachen. Doch sie machen plötzlich halt, und eine der Figuren ruft aus: „Schwester, warum tun wir das?", woraufhin die zweite Gefangene zusammenbricht und ihren Kopf im Schoß verbirgt. Die Weigerung der Frau, an der Fortzeugung des Übels teilzunehmen, hat sich übertragen: die Beraubung der Toten wird unterlassen. Nicht aus der

50 Toller: Masse-Mensch, S. 42.
51 Ebda., S. 55.
52 Ebda., S. 57.
53 Ebda., S. 58.
54 Foerster: Christentum und Klassenkampf, S. 130.

Position der Herrschaft und nicht durch die Bedienung gesellschaftstechnischer und erzieherischer Werkzeuge zur Herstellung des Sozialismus, sondern aus der Position der Ohnmacht heraus und in einem Augenblick schlagartiger Erkenntnis wird hier in der Revolution das Humane in einer feindlichen und destruktiven Umwelt wiederhergestellt.

Dass dieses religiös-politische Phantasma in der Luft lag und dass Max Webers Befürchtungen durchaus berechtigt waren, zeigt das bereits 1917-1918 verfasste und 1919 erscheinende Drama *Die Gewaltlosen* Ludwig Rubiners. In diesem Stück, dessen Szenerie ein namenlos bleibendes, sich in revolutionärem Umsturz befindliches Land darstellt, ist in ähnlicher Weise wie bei Toller die Selbstopferung der Führer einer Aufstandsbewegung (die von ihrer eigenen Anhängerschaft verraten werden) das Ende der Dynamik der Gewalt. Nachdem die Revolutionäre von einem Verräter als verantwortlich für die Nahrungsmittelknappheit, unter der das Volk zu leiden hat, denunziert werden, steht der Mob davor, seine Führer zu lynchen. Die Revolutionäre kämpfen keinen verzweifelten Kampf mehr, um sich zu verteidigen. Die Revolution scheint besiegt; doch dies ist nur ein Fehlurteil, dass an der Logik des Kampfes festhält, wie einer der Akteure ausruft: „Nicht besiegt. Wir siegen nicht. Es gibt keinen Sieg! Hinaus mit dem Sieg aus der Welt! Wir sind nicht Soldaten, wir sind Menschen! Nicht Sieg befreit euch – nur eure Erkenntnis!“[55] Es ist abrupte Einsicht und Vermenschlichung, die mit dem Märtyrertod der Revolutionäre eintritt. „Volk, dein neues Leben beginnt! Die letzte Gewalt gegen uns!“[56] ist ihr letzter Ruf, bevor sie von denen getötet werden, die gerade adressiert wurden und denen der Einsatz der Revolutionäre gegolten hatte. Erst durch diesen letzten Akt sinnloser Gewalt wird der Schleier zerrissen, der Abgrund der Gewalt wird sichtbar: „Gewalt! – Wir sind verloren! Das Ende!“[57]

4. Sündenbewusstsein. Innerlichkeit und Revolution bei Georg Lukács

Das Menschheits- und Menschlichkeitspathos von Expressionisten und Pazifisten der Revolutionszeit wird in der Literatur für gewöhnlich psychologisch als gefühlsmäßige Eruption und als kollektive Phantasmagorie einer durch die Kriegserfahrung geprägten Generation gedeutet, als

55 Ludwig Rubiner: Die Gewaltlosen, Berlin 2017, S. 91.
56 Ebda., S. 93.
57 Ebda., S. 94.

Versuch der Entlastung und Konsolidierung eines schwer unter Druck stehenden Affekthaushalts. Dies ist eine zweifellos zutreffende Deutung. Doch es ist mehr darin enthalten. An den Texten Tollers und Rubiners wurde gezeigt, dass sie Position beziehen in einer grundlegenden moralischen und politischen Frage, nämlich der mit Lederer aufgeworfenen Frage, ob die Gewalt der revolutionären Idee dienstbar gemacht werden kann, oder ob diese ihr letztlich zum Verhängnis werden muss.

Die Antwort fällt hier negativ aus. Im Gegenteil wird der Verzicht auf Gewalt, sogar die den feindlichen Mächten gegenüber exponierte Wehrlosigkeit zum revolutionären Moment. Es ist dies allerdings eine politische und ethische Position, die die augenscheinlich schwerwiegenden Defizite aufweist, in den mitteleuropäischen revolutionären Ereignissen von 1918/19 realhistorisch nicht eingelöst worden zu sein und lediglich literarisch fingierte Erfolge verbuchen zu können. Einer ihrer bedeutendsten Kritiker war Georg Lukács.[58]

In seinen unter dem Titel *Es geht um den Realismus* in der Zeitschrift „Das Wort“ 1938 erstmals erschienen literaturhistorischen Reflexionen warf der Philosoph und Kritiker letzterem vor, für die „verschiedenartigsten antirevolutionären Parolen (abstrakter Pazifismus, Ideologie der Gewaltlosigkeit, anarchistische Schrullen etc.)“[59] empfänglich gewesen zu sein. Lukács war dabei vor der Revolution Kriegsgegner gewesen, was ihn im Heidelberger Kreis um Max Weber, den er frequentierte, isoliert hatte. Seine Motive waren aber nicht pazifistische, sondern geschichtsphilosophische; er beklagte das industrielle Massentöten für Ideen, die er für hohl und überholt ansah: die parlamentarische Demokratie und den Liberalismus des Westens ebenso wie die „Ideen von 1914“. Für die in der Kriegsphilosophie so dominante Koppelung von Idealismus und Gewalt, mittels der sich das Geistige als realitätsgestaltende Kraft durchsetzen sollte, war Lukács jedoch durchaus affin. Während des Krieges widmete sich Lukács sowohl dem moralischen Problem der politischen Gewalt als auch der Idee eines radikalen, sich gestaltend die Wirklichkeit unterwer-

58 Die folgenden Überlegungen zu Georg Lukács wurden zu einem großen Teil bereits in Albert Dikovich: „Heroismus und Sorge um das Selbst. 1919 im Lichte der frühen politisch-ethischen Schriften György Lukács“, in: Ders. / Saunders, Edward (Hrsg.): Die Ungarische Räterepublik 1919 in Lebensgeschichten und Literatur, Wien 2017, S. 121-144 (=Publikationen der ungarischen Geschichtsforschung in Wien Bd. XV).ausgeführt. Sie werden hier jedoch in einen neuen übergreifenden Zusammenhang gestellt.

59 Georg Lukács: „Es geht um den Realismus“, in: Hans-Jürgen Schmitt (Hrsg.): Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption, Frankfurt a. M 1973, S. 192-230., hier S. 220.

fenden Idealismus.[60] Fichte, der Verfasser der *Reden an die deutsche Nation,* dem die soldatische Todesverachtung die ultimative Bewährung der Souveränität des Geistes gegenüber dem Sinnlichen war und der in den Befreiungskriegen sich – allerdings erfolglos – darum bemühte, als Feldprediger noch an der Front den Truppen geistige Kampfesenergie zuzuführen, war für Lukács im Vorfeld der Revolution ein wichtiger Bezugspunkt.

Nach seiner Konversion zum Kommunismus würde er in seinen propagandistischen Schriften Töne anschlagen, die an Opferungswilligkeit die patriotische Philosophie des Weltkrieges schier in den Schatten stellt. Das freie und auf Einsicht in den Primat des Ganzen fundierte Opfer des Einzelnen im Krieg ist für den Staatsidealismus Fichtes und Hegels das Lebenselement des Staates schlechthin. Je größer die Opferbereitschaft, desto mehr Stärke kommt dem Staat zu. Dieser Gedanke erscheint umgemünzt auf die Revolution. Es gebe ein „unbezweifelbares Maß dafür, wer der echte Revolutionär" sei, so Lukács in einer Schrift mit dem Titel *Die echte Einheit*; es ist der „Wille, der, wenn es notwendig ist, alles, auch sein Leben gerne am Altar der gemeinsamen Sache opfert".[61] Trotzki behandelte die Frage des Terrors und des revolutionären Bürgerkrieges noch mit kühlem strategischen Kalkül, als eine Frage der effektivsten Mittel der Machtkonsolidierung und der Abschreckung des Klassenfeindes. Der pathetisch-heroische Ton der Texte Lukács' ist ihm fremd. Bei letzterem setzt das rückhaltlose Opfer im Kampf, der angesichts der Umkreisung der Ungarischen Räterepublik und der immer aussichtsloseren militärischen Lage ein immer verzweifelter geführter war, für den Verlauf der Weltrevolution entscheidende solidarische Energien frei: Die internationale proletarische „Brüderlichkeit" werde durch die großen Opfer der ungarischen Roten Armee aufgerüttelt, weswegen das ungarische Proletariat die „Gelegenheit" kaum erwarten könne, seine „zu allem fähige Opferbereitschaft mit Taten (zu) beweisen", und daher den Angriff der Konterrevolution geradezu begrüßen würde.[62] Was Fichte verwehrt blieb, wurde Lukács schließlich möglich, wie in einem Roman József Lengyels verewigt: In einer bekannten Stelle des Romans kommt der Politkommissar Lukács zur Truppenvisite an die Front, um sich sofort nach

60 Vgl. Georg Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe, Budapest 1985; Georg Lukács: „Diskussionsbeitrag über konservativen und progressiven Idealismus", in: Eva Karádi / Erzsébet Vezér (Hrsg.): Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis, Frankfurt a. M. 1985, S. 246-253.

61 Georg Lukács: „Die echte Einheit", in: Ders.: Taktik und Ethik, a. a. O., S. 104-107, hier S. 106f.

62 Ebda., S. 107.

seiner Ankunft die Frontlinie abschreitend dem feindlichen Kugelhagel auszusetzen. Nachdem ein Soldat ihn zurück in den Graben reißt, erklärt Lukács den verblüfften Anwesenden seinen Auftritt als eine Lektion in ethischen Dingen und eine Demonstration der von jedem klassenbewussten Proletarier aufzubringenden Opferbereitschaft.[63]

Man könnte hier den von Max Weber in München erhobenen Kritikpunkt auch gegen den Bolschewisten Lukács anwenden: eine Politik zu betreiben, oder besser eine Schlacht zu führen und dabei auf das Gewissen, auf heroischen Mut und andere Größen zu setzen, mit denen zu rechnen mehr als ein hochriskantes Spiel darstellt. Hass und Rache sind in seinen Revolutionstexten keine Gefühle, die zu Mobilisationszwecken evoziert werden; ausschließlich an die Pflicht, in der revolutionären Situation mit letzter Entschlossenheit das Nötige zu tun, wird pathosreich appelliert. Das Nötige beinhaltet aber nicht nur den kriegerischen Konflikt mit den äußeren Feinden Räteungarns, sondern das unsaubere Handwerk der proletarischen Diktatur. Der Revolutionär ist bei Lukács durchdrungen von Entschlossenheit, dem objektiv möglichen Umschwung der Geschichte von einer des Leides und der Katastrophen hin zur Geschichte des Gedeihens der humanen Anlagen herbeizuführen; aber gerade deshalb ist er auch zu Grausamkeiten bereit. Lukács hatte in der *Theorie des Romans* ein Fichtewort aufgreifend von der Gegenwart als der „Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit" gesprochen,[64] und Chancen hatte für ihn nur ein Eintreten für das Humane, das der Verderbtheit und Rohheit der Wirklichkeit gegenüber wehrhaft ist. Daher trat er von Anfang an und wiederholt für Härte im Kampf gegen die Konterrevolution ein.

So idealistisch Lukács im Hinblick auf die Motivation des kämpfenden Proletariats war, war er zugleich in der Beurteilung der im Kampf einzusetzenden Mittel durchwegs ein Schüler und Anhänger Lenins und Trotzkis. „Wir dürfen in diesem Kampf nicht wählerisch sein. Wir müssen alles für das Klasseninteresse des Proletariats tun",[65] verlautbarte Lukács im Juni 1919 gegenüber ungarischen Jungarbeitern. Doch sich damit in das Spiel von Stoß und Gegenstoß der Gewalt begebend, sich zusehends der Herrschaftsmittel der alten Herrschaftsordnung bedienend, um diese gegen die bürgerliche Klasse anzuwenden – Zensur, Observation, Ein-

63 József Lengyel: Prenn Drifting: A Novel, London 1966, S. 153. Vgl. dazu Dikovich: Heroismus, S 136f.

64 Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Berlin 1971, S. 12.

65 Georg Lukács: „Rede auf dem Kongreß der Jungarbeiter", in: Ders.: Taktik und Ethik, a. a O., S. 151-153, hier S. 152.

schüchterung, Verleumdung – und damit die Rolle des autoritären Unterdrückers annehmend, setzte man sich eben jener Gefahr der moralischen Korruption aus, von der ein Pazifist wie Foerster so hellsichtig geschrieben hatte. In der Hitze des Kampfes dürfe der Revolutionär nicht mit dem Einsatz jener Mittel zögern, die effektiv die Niederringung des Gegners bewerkstelligen können; doch von diesem Kampf dürfe der Revolutionär niemals restlos absorbiert werden. Soll die Revolution Erfolg haben, soll sie durch den „Pharisäismus" der „Realpolitik"[66] sich nicht selbst zugrunde richten, braucht es zu allen Zeiten einen unbefleckten und unbeschädigten Restbestand an Humanität, der in ihr bewahrt wird. Dieser kann aber nur in einem Gegensatz zu dem liegen, was man selbst gerade tut, in einer inneren Distanz zur Gewalt, in die man sich selbst verstrickt.

Dieser Restbestand ist das Gewissen, oder, wie Lukács es ausdrückt, das Bewusstsein der *Sündhaftigkeit* des eigenen Tuns. Der ungarische Philosoph führt in den Bolschewismus die Frage der „geistigen Heilbehandlung" ein, die wir bei Friedrich Wilhelm Foerster kennengelernt haben. Solange ein Bewusstsein davon besteht, dass das, was man tut, sündhaft, ein Bruch mit dem Prinzip der Menschlichkeitist, der in der gegenwärtigen Ausnahmesituation jedoch notwendig ist, ist die Absorption durch den mit inhumanen Mitteln geführte Kampf nicht vollkommen. „Nur die mörderische Tat des Menschen, der unerschütterlich und alle Zweifel ausschließend weiß, daß der Mord unter keinen Umständen zu billigen ist, kann – tragisch – moralischer Natur sein."[67] In einem Raum der Innerlichkeit, der konstituiert ist durch das Gewissen bzw. das Sündenbewusstsein des Revolutionärs, für das die moralischen Grundprinzipien, allem voran das Tötungsverbot, unbeschränkte Gültigkeit haben, bleibt der für den späteren Aufbau der befriedeten und befreiten Gesellschaft unerlässliche Grundbestand der Humanität bestehen. Das Opfer des Revolutionärs ist damit auch ein Opfer der seelischen Unversehrtheit; Innerlichkeit und Handeln in der Welt sind im Widerspruch. Die Zerrissenheit wird jedoch auf sich genommen, denn jede Zuflucht in einen momentanen Frieden wäre zu einem zu hohen Preis erkauft, nämlich dem Verzicht auf die revolutionäre Beendigung des gesellschaftlichen Leides.

Für Lukács war klar, dass jeder Schritt im proletarischen Kampf von diesem Bewusstsein begleitet werden müsste, dass „Revolution (Terrorismus) [...] niemals realpolitisch zu beurteilen", also als eine reine Macht-

66 Lukács: Der Bolschewismus, S. 127.
67 Lukács: Taktik und Ethik, S. 53.

frage zu behandeln ist,[68] sondern stets auch im Licht einer Sorge um das Humane. Die Verabsolutierung des Realpolitischen würde unweigerlich zur Pervertierung der Revolution, also zu nichts als die proletarische Herrschaft führen. Lukács blieb dabei nicht bei Gewissensrufen stehen, sondern suchte dieser Sorge um das Selbst der Revolution einen institutionellen Raum zu schaffen. Um ihn und seinen Genossen Ervin Sinkó bildete sich in der kurzen Lebenszeit der Räterepublik in Ungarn eine „Ethiker" genannte Gruppe von Revolutionären, die damit Aufmerksamkeit und auch Protest erregten, dass sie einen Diskurs pflegten, der sich in der von kühlen strategischen Erwägungen durch seine Sensibilität für Fragen der Moral und durch eine geradezu esoterisch wirkende Diktion abhob. Berühmt sind die veranstalteten Lesungen und Diskussionen des Streitgesprächs zwischen Christus und dem Großinquisitor aus Dostojewskis *Die Brüder Karamasow*, in dem gerade der Spielraum der christlichen Liebesmoral auf Erden diskutiert wird und vom Großinquisitor die Unvermeidlichkeit eines Kompromisses mit den irdischen Gewalten festgehalten wird, der in Form der Institution der Kirche allein der auf die restlose Verwirklichung des Humanen zielenden Lehre Jesus ihre Lebensfähigkeit in der Welt sichert.[69] Die Pflege eines Gegendiskurses zum auf Machtfragen allein abzielenden strategischen Diskurs und einer gemeinschaftlichen Praxis der Sorge um das Selbst ist eine Art Refugium, in der moralische Zweifel und Konflikte, in der Gewissensfragen artikuliert werden können, für die in der Außenwelt der harten revolutionären Praxis kein Raum besteht. Es ist ein Korrektiv zur Normalisierung der Gewalt, die mit Fortdauer des revolutionären Kampfes unweigerlich droht. Auch wenn die Revolution die nach Weber in der Politik stets erforderlichen Restriktion der Humanität um eines höheren Gutes willen fortsetzt, muss es nach Lukács einen Ort geben, wo dieser Humanität, wenn sie schon nicht im Handeln realisiert werden kann, so doch zumindest zur Sprache verholfen wird. Mit dem Kampf müsse eine innere Vorbereitung auf das Ziel einhergehen, schreibt Lukács in *Die moralische Grundlage des Kommunismus*, denn „die Veränderung der Wirtschaft, der Gesellschaft an sich allein" vermag die „neue Gesellschaft nicht erschaffen. [...] Wenn wir wirklich wollen, daß dieser Klassenkampf im Augenblick des Sieges tatsächlich siegreich sei, ist es notwendig, daß dieses innere Vorbereitetsein auf die Liebe bei allen gegeben ist."[70]

68 Georg Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe, Budapest 1985, S. 124.

69 József Lengyel: Visegráder Straße, Berlin 1959, S. 59.

70 Georg Lukács: „Die moralische Grundlage des Kommunismus," in: Ders.: Taktik und

Mehr als dies ist dem Revolutionär mit Blick auf die Realisierung des Humanen nicht gestattet. In der letzten Phase des Wartestands, der auf dem Weg zu ihrer uneingeschränkten Selbstverwirklichung befindlichen Menschheit muss er dafür sorgen, das der prekäre Bestand des Humanen in den gnadenlosen Kämpfen nicht erodiert, dass auf dem letzten Stück des Weges also das Entscheidende nicht verlorengeht. Lukács sah sich selbst und seine Generation daher als eine für den Kampf und für die Zukunft geopferte: „Wir alle – ohne Ausnahme – sind die Vergifteten und Opfer des Kapitalismus“.[71] Der tatsächliche Aufbau der neuen Welt, der neuen Menschheitskultur und Gesellschaft kann eigentlich nur die Arbeit der durch diesen Kampf noch unversehrt gebliebenen Folgegeneration sein.

Doch dieses Programm einer ethischen Sorge um das Selbst hat ein entscheidendes Problem: Auf seiner Basis geht jede Möglichkeit verloren, der Moral eine regulative Wirkung auf die Wirklichkeit zu verleihen. Es ist in Wahrheit nichts anderes als das Korrelat zur restlosen Anerkennung der Herrschaft des politischen Immoralismus in der Gegenwart, der sich allein am Maßstab der Effektivität im Kampf um Herrschaft orientierenden Realpolitik, eine der Kapitulation der Moral gegenüber den Gewalten der Politik. Auf seiner Basis gibt es keinen möglichen Einspruch gegen eine noch so grausame realpolitisch begründete Maßnahme, es ist allein die gewissensmäßige Selbstgeißelung und die Trauer um das Schicksal, in einer zerrissenen, sündhaften Gegenwart leben und agieren zu müssen, möglich. Es sollte, wie der marxistische Schriftsteller József Lengyel, ein Mitrevolutionär und zugleich großer Kritiker Lukács‘, hellsichtig schrieb, nicht nur 1919 manchen Revolutionär mit der Erfordernis des Terrors versöhnen, sondern sich später als die ideale moralische Grundlage für eine Haltung des Hinnehmens und der Widerstandslosigkeit im Stalinismus erweisen. Der allmächtig werdenden Unmenschlichkeit hat sie nichts entgegenzusetzen, und alles, was ihr bleibt, ist der sich mit zunehmendem Aufwand selbst erhaltende Glaube an die künftige „Selbstvernichtung der Unterdrückung“,[72] das von Marx und Lenin versprochene Absterben des totalitär geratenen Staates.

Ethik, a. a. O., S. 85-88, hier S. 87.

71 Lukács: Rede., S. 152.

72 Lukács: Der Bolschewismus, S. 32.

5. Enthaltung. Revolutionäre Randgestalten im Jahrzehnt der Sachlichkeit

Die Situationsdeutung, nach der man sich inmitten der in die Gänge gekommenen Weltrevolution befand, stellte sich als Täuschung heraus. Die revolutionären Bewegungen und Experimente in Mitteleuropa wurden niedergeschlagen, die Sozialdemokraten beruhigten das radikalisierte Proletariat erfolgreich mit dem Argument der Vertagung des historisch unvermeidlichen Umsturzes des Kapitalismus, und die sogenannte Zwischenkriegszeit begann.

Die Desillusionierung der revolutionären Erwartungen unterschiedlicher Art und das Scheitern der radikalen Politik gab neuen bzw. neuen Auflagen alter Denkweisen eine empirische Plausibilitätsgrundlage. Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft*, das nicht nur eine Individualethik formuliert, wie sie Helmut Lethen in seinem bedeutenden Buch über die *Verhaltenslehren der Kälte* der zwanziger Jahre ausarbeitete,[73] sondern eine politische Moral enthält, etwa ruht auf dieser Grundlage. Es ist eine Lehre der restringierten Menschlichkeit – restringiert sowohl mit Blick auf die Ziele der Politik, die von utopistischen Verblendungen befreit werden soll, als auch mit Blick auf die Methoden, die das aggressive, destruktive, irrationale Element der humanen Konstitution in Rechnung zu stellen haben. Gerade um des erreichbaren Maßes von Menschlichkeit willen ist es notwendig, in dieser Weise vom Traum ihrer Vervollkommnung abzulassen. Das Streben, den Menschen zu seiner Vervollkommnung zu zwingen, birgt die Gefahr, in gröbste Unmenschlichkeit zu kippen. Wer aber, in einer nach Plessner unvermeidlich von latenter und offener Gewaltsamkeit bestimmten Welt sich ausschließlich an die „reinen Mittel“ halten möchte, der gibt sich und seine Sache früher oder später der Lächerlichkeit preis. Plessner schlägt in eine von Max Weber hinterlassene Kerbe, wenn er im Kapitel „Die Utopie der Gewaltlosigkeit und die Pflicht zur Macht“ schreibt:

> ‚Flectere si nequeo superos Acheronta movebo.’ Mut zur Sünde verlangt die Menschheit von ihren Führern. Mit der Wirklichkeit rechnen heißt mit dem Teufel rechnen. Und mit dem Teufel rechnen, ohne ihm zu verfallen, ohne zu entarten, ist eine schwere Kunst, das wahre Problem einer Ethik nicht der einfachen Negation der Widerstände gegen die Forderungen der Ehrlichkeit,

73 Helmut Lethen: Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen, Frankfurt a. M. 1994.

Überzeugung und Liebe, sondern einer Ethik des wahren Ausgleichs, der wahren Mitte.[74]

Das Warten auf das Menschsein, das sowohl in der pazifistischen wie auch der bolschewistischen Philosophie der Revolution einen grundlegenden Zug der Gegenwartserfahrung darstellt, hat in der Plessners Leitprinzipien folgenden Politik keinen Platz mehr. Wahre Humanität leistet stets den Ausgleich, erkennt die durch Liebe und Aggression bestimmte Doppelnatur des Menschen an, und humane Politik ist nicht eine, die entweder durch vollkommenen Verzicht oder mit rücksichtslosem Einsatz von Gewalt das Maximum des Humanen herstellen möchte, sondern eine, die geregelt und eingedämmt im Rahmen von Ritualen und Verfahren sowohl seiner teuflischen wie auch seiner engelhaften Seite Raum gibt.

Bekanntlich war diese Ethik des Ausgleichs eine, die viele – und vielleicht die energischsten Elemente der Gesellschaft – nicht zufrieden zu stellen vermochte. Von links und rechts aus begab man sich gegenüber der zunehmenden politischen Pazifizierung und den Lebensmöglichkeiten in einem sich aus der drückenden Notsituation der Revolutionszeit herausarbeitenden Kapitalismus in Fundamentalopposition. Asketisch schlug man aus, was die herrschenden Verhältnisse anboten, und begründete damit eine neue Spielart des revolutionären Heroismus. Georg Lukács etwa begab sich nach seiner Flucht nach Wien in den Untergrund und wirkte weiter für die Revolution – dabei mitleidig beobachtet von Béla Balázs, seinem Freund aus den Zeiten des Budapester Sonntagskreises und späteren Mitrevolutionär:

„Ich muss noch über Gyuri schreiben. Er macht einen herzzerreißenden Blick; ist leichenblass, hat eingefallene Wangen, ist nervös und traurig. Er wird beobachtet, verfolgt, er trägt einen Revolver in seiner Tasche, weil er mit Recht Angst davor hat, dass er mit Gewalt entführt wird. In Pest wird er wegen der Anstiftung zu neunfachem Mord angeklagt, und sie haben Beweise in den Händen. Hier macht er hoffnungslose konspirative Parteiarbeit, sucht nach unterschlagenen Parteigeldern, und währenddessen wird sein philosophisches Genie unterdrückt.“[75]

74 Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Frankfurt a. M. 2015, S. 126. Das lateinische Zitat stammt aus Vergils Aeneis (VII, 312) und lautet übersetzt: „Beuge ich nicht die Oberen (die Götter), so werde ich die Archonten bewegen.“

75 Zit. n. Károly Kókai: „Die biographische Wende. Béla Balázs, György Lukács und Karl Mannheim in den 1920er Jahren“, in: Dikovich / Saunders (Hrsg.): Die Ungarische Räterepublik 1919 in Lebensgeschichten und Literatur, a. a. O., S. 121-144, hier S. 108.

Folgt man Helen Fehervary, ist es dieser heruntergekommene, fragile, aber weiter mit letzter Bereitschaft zu Verzicht und Opfer der Sache dienende Lukács, der als Vorlage für die Figur des Gelehrten Bató in Anna Seghers' Roman *Die Gefährten* von 1932 diente.[76] Seghers, die mit dem ebenfalls dem Kreis um Balázs und Lukács in Budapest zugehörigen Soziologen László Rádványi verheiratet war, liefert in ihrem Roman ein Panoptikum von Leidensgeschichten der nach der internationalen revolutionären Phase nach dem Weltkrieg in Europa verstreuten Revolutionäre, darunter auch einer Gruppe aus Ungarn. An Bató wird der geistige Überlebenskampf des revolutionären Intellektuellen dargestellt. Desillusioniert ist man von der Politik des revolutionären Appells und des vorpreschenden Einsatzes; das Proletariat reagierte mit enttäuschender Trägheit und kleingeistigem Egoismus. Enttäuschend ist aber auch die Entwicklung in jenem Weltteil, in dem das Proletariat seine Schlacht erfolgreich schlug: die Sowjetunion. Die sinnstiftenden Versprechungen, die der Bereitschaft, Leib und Leben zu opfern, zugrunde gelegen hatten, verlieren zusehends an Glaubwürdigkeit. Besonders schwerwiegend ist dabei die Entwicklung der Diktatur des Proletariats, die mit dem Zusammenbruch der Weltrevolution im Stadium des bloßen Unterdrückungssystems steckengeblieben zu sein scheint:

> „Unsere furchtbaren, mit soviel Leid und Mut verbundenen Anstrengungen haben gegen die Schwerkraft der Geschichte – darf ich sagen Naturgeschichte – nichts ausgerichtet, und im Grunde ist nichts Besonderes geschehen; denn die Umorganisierung eines Riesenreiches mag für den reinen Historiker ein grandioser Anblick sein, unserer Sinnlosigkeit hat sie keinen Sinn gegeben und unsrem geistigen Leid kein Ende bereitet, und wird schließlich nichts anderes gewesen sein als irgendeine Form der staatlichen Zusammenfassungen, einer der zahllosen Möglichkeiten, an einem Netz zu zappeln."[77]

76 Helen Fehervary: „Regarding the Young Lukács or The Powers of Love: Anna Seghers and Thomas Mann", in: New German Critique 95 (2005), S. 81-92., hier S. 89. Diese Zuordnung ist jedoch fragwürdig, da Bató eine „idealistische" Terminologie verwendet, die beim in den zwanziger Jahren sich bereits ganz dem historischen Materialismus verschrieben habenden Lukács nicht zu finden ist. Zu Seghers Roman und zum Motiv der Askese darin vgl. Amalia Kerekes: „Pathos und Ethos Die simultanen Reize des Kommunismus in Anna Seghers' Die Gefährten", in: Dikovich / Saunders (Hrsg.): Die Ungarische Räterepublik 1919 in Lebensgeschichten und Literatur, a. a. O., S. 201-214. Ausführlicher zu den im Folgenden diskutierten Texten Seghers', Dörmanns und Wieds siehe Albert Dikovich: „Postrevolutionäre Passionswege. Lebensversuche ungarischer Revolutionäre bei Felix Dörmann, Anna Seghers und Martina Wied", in: AugenBlick. Konstanzer Hefte zur Medienwissenschaft 69/70 (2017), S. 49-66.

77 Anna Seghers: Die Gefährten, Darmstadt 1977, S. 127f.

Es sind dies die Worte eines ausgebrannten Mannes, dem das Schreiben, sein Beruf, zunehmend schwer fällt. Mit dem Hinweis auf die „Naturgeschichte“ ist ein vernichtendes Urteil über das bolschewistische Programm ausgesprochen; die Diktatur des Proletariats konnte sich nicht als Vehikel des Humanen in der unmenschlichen Wirklichkeit bewähren, es hat die Gesetze der Welt nicht bedient, um einen entgegengesetzten Weltzustand herbeizuführen, sondern ist ganz im „Tierzustand“[78] der Welt aufgegangen. Foerster und seine Gesinnungsgenossen hatten am Ende also Recht, und die bezahlten Opfer und begangenen Sünden waren sinnlos.

Seghers‘ kommunistische Märtyrerschicksale[79] haben die Eigenheit, die Zerbrechlichkeit der revolutionären Existenzen schonungslos offengelegt und die Frage des letztgültigen Urteils der Geschichte über deren Entscheidungen offen gelassen. Es ist nicht klar, ob die Entsagungshaltung einen nicht um den Rest menschlicher Erfahrungen bringt, der auch in der schlechten Ordnung des Kapitalismus immer noch möglich ist: eine Möglichkeit, die im Roman von einer Gegenfigur zu Bató, dem revolutionären Studenten Böhm verkörpert erscheint, der als einer der wenigen Anschluss an die Gesellschaft der zwanziger Jahre findet, während seine Revolutionsgenossen sich als prekäre Randexistenzen durchschlagen müssen und zusehends ihre letzten Reserven an seelischer Kraft aufbrauchen.

In einem ganz anderen Licht erscheint der kommunistische Asket im Bildungsroman *Die Geschichte des reichen Jünglings* (1952) der österreichischen Autorin Martina Wied. Das fiktive Konterfei Georg Lukács, mit dem Wied während dessen Exil in Wien bekannt wurde, heißt hier Györffi Iwanow und begegnet dem Protagonisten und Ich-Erzähler, dem reichen Bürgersohn und Studenten Adam Leontjew, erstmals in einer Untergrundversammlung Krakauer Kommunisten. Der „reiche Jüngling“, dem seine Talente, sein Äußeres und sein Vermögen den Zugang zu Karriere, Vergnügungen und Frauen ohne Schwierigkeiten eröffnen, gerät durch Iwanow für eine Zeit von seiner vorbestimmten Laufbahn ab und bewegt sich in den Gefilden kommunistischer Agitation. Der hagere, schon in seinem Erscheinungsbild entkörperlicht wirkende Iwanow entstammt wie der Protagonist einer privilegierten Familie, doch trennte er aus der Weigerung, als Profiteur der Verhältnisse zu leben, alle Bande zu seiner Fami-

78 Foerster: Weltpolitik und Weltgewissen, S. 6.

79 Vgl. Kerekes: Pathos und Ethos, S. 205.

lie und Klasse ab, um sich in eine „geistige Existenz hinüberzuflüchten".[80] „Geistige Existenz" bedeutet die entbehrungsreiche Existenz des Agitators. Für Adam wird Iwanow zum Inbild menschlichen Adels: „Es ist immer nur das freiwillige Opfer, der unverlangte Dienst, die selbstlose Hingabe, was den Menschen adelt. Ein adeliger Mensch war Iwanow",[81] urteilt der Protagonist.

Iwanow, der an die kommunistische Idee wider die historischen Tendenzen unbeirrt zu glauben scheint, setzt sich in seiner Arbeit äußersten Gefahren aus und wird für diesen selbstlosen Einsatz von Adam bewundert. Adam erwägt, in Iwanows Spuren zu treten. Doch nachdem Iwanow für einige Zeit aus dem Blickfeld verschwindet, nimmt die Anziehungskraft der Revolutionärsexistenz ab. Iwanow steht auf der „anderen Seite der Schlucht",[82] wie Adam gegen Ende des Romans sein Verhältnis zu diesem resümiert: Iwanow auf der kalten Seite der Kämpfe, der Gefahr und der Entsagung, Adam auf der Sonnenseite der Behaglichkeit, des Glücks und der Liebe. Eine Lehre des erzählten Bildungsweges ist die Einsicht in die Legitimität des Genusses in einer unvollkommenen Welt. Die radikale, gar hypertrophe Gewissenhaftigkeit, die Iwanow verkörpert, würde nur eine Zerstörung der Spielräume bedeuten, die auch diese Welt der menschlichen Entfaltung bietet. Kurz nachdem sich der junge Mann jedoch endgültig innerlich von Iwanow losgesagt hat, erscheint ihm dieser im Traum, in eine Mönchskutte gekleidet, mit beredtem Schweigen Adam seine Untreue vorwerfend. Iwanow, der nur mit unkompromittierter Menschlichkeit zu leben bereit ist, ist eine den Gewalten der Welt zuhöchst ausgesetzte Existenz und bräuchte um zu bestehen die Hilfe von jemandem wie Adam. Das reine Gewissen ist ein Luxus, der dem reichen Jüngling nicht mehr vergönnt sein sollte.

Dass Menschlichkeit in einer unmenschlichen Welt bald unter die Räder zu kommen droht, dass die Restriktion des Humanen also eine Überlebensregel für die Politik wie auch das Leben des Einzelnen darstellt, ist das in der neusachlichen Literatur immer wieder bestätigte Faktum, an dem alle revolutionären Wünsche zerbrechen müssen. Sachlichkeit als Ethos beinhaltet im Wesentlichen die Hinnahme dieser Regel, ob nun im Modus melancholischer Resignation oder zynischer Kälte. Die unbarmherzige Gültigkeit dieser Regel wird unter anderem auch an Kommunisten und idealistischen Pazifisten demonstriert, die in der Gesellschaft der

80 Martina Wied: Die Geschichte des reichen Jünglings, Wien 1952, S. 325.
81 Ebda., S. 359.
82 Ebda., S. 563.

Zwischenkriegszeit materiell und moralisch einen Stand zu finden suchen. Beispiele dafür sind Felix Dörrmanns „Wiener Roman" – so der Untertitel – *Jazz* (1925) oder Ernst Tollers Drama *Hoppla, wir leben!* (1927). Ein Grundbestand an Skrupellosigkeit und Kälte ist überlebensnotwendig. „Seelische Luxustierchen sind unzeitgemäßer denn je" und sind „zum Aussterben"[83] bestimmt, heißt es bei Dörrmann, der sozialdarwinistisch den Untergang seiner Figuren aus dem Prinzip der natürlichen Selektion ableitet. „Das Leben ist keine Wiese, auf der die Menschen Ringelreihen tanzen und Friedensschalmeien blasen. Das Leben ist Kampf. Wer die stärksten Fäuste hat, gewinnt. Das ist absolut normal",[84] heißt es ganz ähnlich aus dem Munde des Professor Lüdin, der dem Protagonisten und Revolutionär Karl Thomas Verrücktheit bescheinigt, da dieser daran zu zweifeln wagt, dass die „Welt immer so bleiben [werde] wie jetzt".[85] Auch wenn Weltkrieg und Weltbürgerkrieg ein (vorläufiges) Ende genommen hatten, ist die Welt dem Humanen gegenüber nicht weniger feindlich geworden. Im Gegenteil: Sie bietet nicht einmal mehr den geringsten Anlass und Raum, in ihr ausharrend und sie ertragend auf seine zukünftige Verwirklichung zu hoffen.

6. Schluss

Bekanntlich stellte dieses ethisch-existentielle Überzeugungssystem abgekühlt-sachlicher Einfügung in die herrschenden Verhältnisse das Vorspiel zu einer neuen Phase der Umwälzung des Bestehenden dar, die eruptiver und pathologischer denn je fallen sollte. Der Nationalsozialismus war auf Revolution aus; den Radius dieser bildete jedoch nicht mehr die Welt und die Menschheit, sondern Blut und Boden, und das Substrat, das durch sie zum Gedeihen gebracht werden sollte, war nicht mehr Menschlichkeit, sondern die Vitalität der „blonden Bestie". Je drastischere Züge die Barbarei annahm, desto mehr wurde es für das seelische Bestehen der ihr ausgesetzten – oder gar an ihr Beteiligten – notwendig, wieder in Erwartung des Menschlichen stehen zu können. An zwei Stellen soll dies abschließend deutlich gemacht werden, an denen man vielleicht nicht sofort nach dieser Haltung suchen würde. Wir finden sie bei einem, der zu den größten Mördern und Schlächtern dieser Zeit zu zählen ist, und bei einem, dessen wir heute zurecht als einem Beispiel seltenen Muts und außergewöhnlicher Integrität gedenken.

83 Felix Dörmann: Jazz. Wiener Roman, Wien / Prag / Leipzig 1925, S. 212.
84 Ernst Toller: Hoppla, wir leben!, Potsdam 1927, S. 132.
85 Ebda., S. 134.

Der erste ist Joseph Goebbels. Dieser schreibt am 10. 5. 1943, drei Monate nach der Sportpalastrede mit ihrer Forderung des totalen Krieges mit sehnsüchtigem Ton von der kommenden Zeit nach dem Krieg, in der er und seine Gefährten „wieder anfangen [könnten], Menschen zu werden".[86] Verstörend ist hier nicht allein der Gedanke an die Anmaßung, den millionenfachen Mord und den beispiellos opferreichen Krieg als legitimen Preis anzusehen, um das neue deutsche Menschsein herbeizuführen. Verstörend ist vielmehr das Fehlen jeglichen Zweifels daran, nach millionenfachem Mord noch ein unversehrter Mensch sein zu können. Was den Anschein einer menschlichen Regung des Bedauerns hat und wohl auch so gemeint war, entlarvt wie kaum ein anderer Ausspruch die moralische Perversität der hinter ihr stehenden Denkweise.

Der zweite ist Dietrich Bonhoeffer. Dieser notiert während seiner Haft und nach den misslungenen Attentaten auf Hitler, an deren Vorbereitung er seit 1939 beteiligt war: „Die größte Sünde ist es, Sünde um jeden Preis vermeiden zu wollen."[87] Es ist erstaunlich, wie ähnlich diese Worte eines protestantischen Predigers jenen des Kommunisten Lukács sind. Während aber bei diesem die Sünde noch Teil eines vorwärts preschenden, den „Schrecken des Realen" in Kauf nehmenden Strebens nach der irdischen Erlösung des Menschen ist, ist Bonhoeffer Genehmigung der Sünde nur noch das letzte moralische Aufgebot, um dem totalen Sieg des Unmenschlichen entgegenzuwirken. Es sind dies radikale Worte für einen Christen und Vertreter der Bergpredigt; Worte, aus denen Trauer spricht über eine Zeit, die an einen Punkt gelangt ist, wo der Menschlichkeit nichts mehr übrig bleibt als die Gestalt des Mordes anzunehmen, „schuldlos schuldig"[88] zu werden.

86 Zit. n. Verena Wirtz: „‚Rausch und Tollheit'. Zur Ethik und Ästhetik revolutionärer Politik um 1918", in: Dikovich / Wierzock (Hrsg.): Von der Revolution zum Neuen Menschen, a, a. O., S. 235-262, hier, S. 256.

87 Zit. n. Reinhold Mokrosch: „Dietrich Bonhoeffers Gedichte aus seiner Gefängniszelle 1943-1945. Haben sie das öffentliche Friedensbewusstsein beeinflusst?", in: Bösling, Carl-Heinrich u. a. (Hrsg.): Krieg beginnt in den Köpfen. Literatur und politisches Bewusstsein. Osnabrück 2011, S. 73-88 (= Erich Maria Remarque Jahrbuch, Bd. XXI)., hier S. 84.

88 Ebda.

Literatur

Baberowski, Jörg: Der *Rote Terror*. Die Geschichte des Stalinismus, Bonn *2007* (*Lizenzausgabe* für die Bundeszentrale für Politische Bildung).

Badiou, Alain: Das Jahrhundert. Zürich / Berlin 2006.

Ball, Hugo: Die Revolution und der Friede. Der Friede 31.5.1919. URL: https://www.textlog.de/hugo-ball-revolution-friede.html

Bloch, Ernst: Karl Marx und die Menschlichkeit. Utopische Phantasie und Weltveränderung. Frankfurt a. M. 1969.

Clausewitz, Carl von: Vom Kriege. Köln 2018.

Dikovich, Albert: „Heroismus und Sorge um das Selbst. 1919 im Lichte der frühen politisch-ethischen Schriften György Lukács". In: Ders. / Saunders, Edward (Hrsg.): Die Ungarische Räterepublik 1919 in Lebensgeschichten und Literatur. Wien 2017, 121-144 (=Publikationen der ungarischen Geschichtsforschung in Wien Bd. XV).

Dikovich, Albert: „Postrevolutionäre Passionswege. Lebensversuche ungarischer Revolutionäre bei Felix Dörmann, Anna Seghers und Martina Wied". In: AugenBlick. Konstanzer Hefte zur Medienwissenschaft 69/70 (2017), 49-66.

Dikovich, Albert / Wierzock, Alexander: „Der Neue Mensch, eine mitteleuropäische Passion der Umbruchsjahre 1918/19". In: Dies. (Hrsg.): Von der Revolution zum Neuen Menschen. Das politische Imaginäre in Mitteleuropa 1918/19: Philosophie, Humanwissenschaften und Literatur. Stuttgart 2018, 11-35 (= Weimarer Schriften zur Republik, Bd. 5).

Dörmann, Felix. Jazz. Wiener Roman Wien / Prag / Leipzig 1925.

Fehervary, Helen: „Regarding the Young Lukács or The Powers of Love: Anna Seghers and Thomas Mann". In: New German Critique 95 (2005), 81-92.

Foerster, Friedrich Wilhelm: Christentum und Klassenkampf. Gesichtspunkte und Anregungen zur sozialen Arbeit und zur Verständigung der Klassen. Zürich 1919.

Foerster, Friedrich Wilhelm: Weltpolitik und Weltgewissen. München 1919.

Hebbel, Friedrich: Judith. Eine Tragödie in fünf Akten. Berlin 2015.

Hennis, Wilhelm: Max Weber und Thukydites. Nachträge zur Biographie des Werks. Tübingen 2003.

Kautsky, Karl: Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution. Berlin 1919.

Kerekes, Amalia: „Pathos und Ethos Die simultanen Reize des Kommunismus in Anna Seghers' Die Gefährten". In: Dikovich / Saunders (Hrsg.): Die Ungarische Räterepublik 1919 in Lebensgeschichten und Literatur, a. a. O., 201-214.

Koller, Christian: „Subversive Ornithologen. Die internationale Friedenskonferenz von Zimmerwald von 1915". In: Rote Revue. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur 83 (2005), H. 2., 35-38.

Kókai, Károly: „Die biographische Wende. Béla Balázs, György Lukács und Karl Mannheim in den 1920er Jahren". In: Dikovich / Saunders (Hrsg.): Die Ungarische Räterepublik 1919 in Lebensgeschichten und Literatur, a. a. O., 121-144.

Lederer, Emil: Einige Gedanken zur Soziologie der Revolution. Leipzig 1918.
Landauer, Gustav: „Der Krieg und die Revolution“. In: Ders.: Nation, Krieg und Revolution. Ausgewählte Schriften Bd 4. Lich 2010, 272-288.
Lengyel, József: Prenn Drifting: A Novel. London 1966.
Lengyel, József: Visegráder Straßé. Berlin 1959.
Lenin, Wladimir I.: Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution. Peking 1971.
Lethen, Helmut: Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen. Frankfurt a. M. 1994.
Lukács, Georg: „Es geht um den Realismus“ in: Schmitt, Hans-Jürgen (Hrsg.): Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption. Frankfurt a. M 1973, 192-230.
Lukács, Georg: „Der Bolschewismus als moralisches Problem“. In: Ders.: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze 1, 1918-1920. Frankfurt a. M. 1975, 27-33.
Lukács, Georg: „Die echte Einheit“. In: Ders.: Taktik und Ethik, a. a. O., 104-107.
Lukács, Georg: „Die moralische Grundlage des Kommunismus“ In: Ders.: Taktik und Ethik, a. a. O., 85-88.
Lukács, Georg: „Rede auf dem Kongreß der Jungarbeiter“. In: Ders.: Taktik und Ethik, a. a O., 151-153.
Lukács, Georg: „Taktik und Ethik“. In: Ders.: Taktik und Ethik, a. a. O., 43-84.
Lukács, Georg: Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog. Frankfurt a. M. 1981.
Lukács, Georg: „Diskussionsbeitrag über konservativen und progressiven Idealismus“. In: Karádi, Eva / Vezér, Erzsébet (Hrsg.): Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Frankfurt a. M. 1985, 246-253.
Lukács, Georg: Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Budapest 1985.
Mokrosch, Reinhold: „Dietrich Bonhoeffers Gedichte aus seiner Gefängniszelle 1943-1945. Haben sie das öffentliche Friedensbewusstsein beeinflusst?“. In: Bösling, Carl-Heinrich u. a. (Hrsg.): Krieg beginnt in den Köpfen. Literatur und politisches Bewusstsein. Osnabrück 2011, 73-88 (= Erich Maria Remarque Jahrbuch, Bd. XXI).
Mühsam, Erich: Von Eisner bis Leviné. Die Entstehung der bayerischen Räterepublik; persönlicher Rechenschaftsbericht über die Revolutionsereignisse in München vom 7. Nov. 1918 bis zum 13. April 1919. Berlin o. J.
Münkler, Herfried: „Heroische und postheroische Gesellschaften“. In: Merkur 61 (2007), 742-752.
Plessner, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Frankfurt a. M. 2015.
Rochau, Ludwig August von: Grundsätze der Realpolitik. Angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands. Frankfurt a. M. u. a. 1972.
Rubiner, Ludwig: Die Gewaltlosen. Berlin 2017.
Scheler, Max: „Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung“. In: Zentrale für Heimatdienst (Hrsg.): Der Geist der neuen Volksgemeinschaft. Eine Denkschrift für das deutsche Volk. Berlin 1919, 30-51.

Schmitt, Carl: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. Berlin 1963.
Seghers, Anna: Die Gefährten. Darmstadt 1977.
Steinmetz, Sebald Rudolf: Die Philosophie des Krieges. Leipzig 1907
Toller, Ernst: Masse-Mensch. Ein Stück aus der sozialen Revolution des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 2010.
Toller, Ernst: Hoppla, wir leben! Potsdam 1927.
Trotzki, Leo: Terrorismus und Kommunismus. Anti-Kautsky. Hamburg 1920.
Trotzki, Leo: Ihre Moral und unsere. URL: https://www.marxists.org/deutsch/archiv/trotzki/1938/moral/moral.htm (18.1.2019)
Weber, Max: „Politik als Beruf". In: Ders.: Gesammelte Politische Schriften. Tübingen 1988, 505-560.
Wied, Martina: Die Geschichte des reichen Jünglings. Wien 1952.
Wiese, Leopold von: Gedanken über Menschlichkeit. München / Leipzig 1915.
Wirtz, Verena: „‚Rausch und Tollheit'. Zur Ethik und Ästhetik revolutionärer Politik um 1918". In: Dikovich / Wierzock (Hrsg.): Von der Revolution zum Neuen Menschen, a, a. O., 235-262.