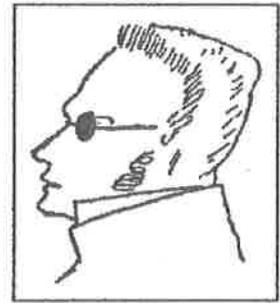


Mir geht nichts über Mich! – Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt!

DER EINZIGE

Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig



Gerhard Lehmann
zum
100. Geburtstag



INHALT

STIRNERIANA

<i>Bernd A. Laska</i> , Von Stirner zu Kant: Gerhard Lehmann	5
<i>Bernd A. Laska</i> , Den Bann brechen: Max Stirner redivivus.	
<i>Wider Marx, Nietzsche et al. Betrachtungen anlässlich zweier Neuerscheinungen</i> – Teil 2	17

MAX-STIRNER-ARCHIV

Ausgewählte Beiträge von Gerhard Lehmann

Apologetisches	24
Aus der Einleitung zu einer Selbstphilosophie	26
Personalistische Strömungen in der Gegenwartsphilosophie	33
Stirners Theorie der Reaktion	35

ANDERE BEITRÄGE ZU MAX STIRNER

<i>Halil Ibrahim Türkdogan</i> , Das Sein des Durch-sich-seienden	42
<i>Joán Ujházy</i> , Max Stirner und G. Edward. <i>Eine kleine Sensation?</i>	44

ZUR DISKUSSION GESTELLT

<i>Christian Berners</i> , Einige Gedankenfragmente über Stirner, Marx, Hegel und die Religion unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages von Sabine Scholz „Individualismus contra Kollektivismus bei Stirner und Marx“	48
---	----

EDITORIAL

Mit diesem Heft endet Ihr diesjähriges Abonnement. Ich bitte Sie, es bis zum 3. Februar 2001 zu verlängern. Sollten Sie dies nicht machen, kann ich Sie nicht mehr beliefern.

BITTE BEACHTEN SIE FOLGENDES:

AUS KOSTENGRÜNDEN MUSS ICH DEN PREIS FÜR DAS JAHRABONNEMENT VON BISHER 20 AUF 24 DM ERHÖHEN. JEDES HEFT KOSTET DANN 6.00 DM !!!

Dafür bitte ich Sie um Ihr Verständnis.

Das vorliegende Heft, das meinen LeserInnen mit einer Woche Verspätung (wofür ich mich entschuldigen möchte) vorliegt, ist ein Zufallsprodukt. Der hier erschienene Artikel über Gerhard Lehmann, dessen 100. Geburtstag am 10. Juli d. J. war, sollte ursprünglich im August-Heft veröffentlicht werden. Aber der Artikel wurde nicht rechtzeitig fertig. Also kam uns die Idee, dafür eine eigenständige Nummer herauszugeben.

Neben dem einleitenden Text von Bernd A. Laska sind hier vier Arbeiten von Gerhard Lehmann abgedruckt. Sie sollen einen kurzen Einblick in sein Denken geben.

Wie im August-Heft angekündigt erscheint der 2. Teil von Bernd A. Laskas Beitrag „Den Bann brechen“.

Joán Ujházy lieferte uns einen Beitrag, in dem erstmals mehr über die bisher unbekannt Person G. Edward berichtet wird, also jener G. Edward, hinter dem so manche Max Stirner vermuteten. Jetzt erfahren wir, daß das ein Irrtum war.

Statt des angekündigten Textes „Omar Chajjam und Max Stirner“ von I. Türkdogan veröffentlichen wir o. g. Beitrag. Dies war der ausdrückliche Wunsch des Autors.

Ich verweise auf die Neugestaltung meiner Max-Stirner-Homepage mit der Internet-Adresse:

www.d-d-online.de/max-stirner-archiv-leipzig

Erstmals wurde auch ein Gästebuch eingerichtet, in dem Sie Ihre Meinung sowohl zu meiner Zeitschrift als auch zu den darin dargebotenen Texten schreiben können. – Bleiben Sie mir treu!

Leipzig, 3. (10.) November

Kurt W. Fleming



Gerhard Lehmann
(1900 – 1987)

Von Stirner zu Kant: Gerhard Lehmann

– in memoriam: 10.7.1900-18.4.1987 –

Als Mitte Oktober des Jahres 1844 Max Stirners Buch *Der Einzige und sein Eigentum* erschien, rief es bei einigen seiner bedeutsamen Adressaten spontan Begeisterung hervor. Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Friedrich Engels, sie äußerten sich geradezu enthusiastisch über das „sehr geistreiche Buch“ des „genialsten und freiesten Schriftstellers“ der Zeit. Aber – und das verrät am deutlichsten ihre ambivalente Haltung – sie taten dies nur privatim, in Briefen an Freunde oder Verwandte. Öffentlich wandten sie sich mehr oder weniger heftig gegen den *Einzigen* oder fanden es klüger, zu schweigen (Marx). Wie immer die vor-märzliche Diskussion um den *Einzigen* zu bewerten ist, eines ist unbestreitbar: Es gab nicht einen Autor, der sich klar auf Stirners Seite stellte, nicht einen „Stirnerianer“.

Stirnerianer bzw. Autoren, die Stirner als einen wichtigen oder gar ihren wichtigsten geistigen Einfluß nannten, gab es erst, nachdem Stirner in den 1890er Jahren aus jahrzehntelanger Vergessenheit geholt worden war. Diese erste „Wiederentdeckung“ Stirners wurde merkwürdigerweise von ausgemachten Gegnern Stirners (Friedrich Engels, Eduard von Hartmann, Paul Lauterbach) angeregt bzw. forciert, aus rein polemischen Gründen¹; sie wurde jedoch maßgeblich betrieben von einem, dem solche Gründe fernlagen, der vielmehr in mühsamer Arbeit Stirners Biographie erforschte (1898, 1910, 1914) und Stirners *Kleinere Schriften* (1898, 1914) herausgab: von dem deutschen Dichter John Henry Mackay (1864-1933), der wohl der bis dato bekannteste Stirnerianer ist.

Um Mackay sammelte sich im Lauf der Jahre ein Kreis von Männern, die sich „individualistische Anarchisten“ nannten – nicht „Stirnerianer“: zum einen, weil sie ihrem Selbstverständnis nach niemandes, auch nicht Stirners, Jünger sein wollten; zum anderen, weil sie meinten, Stirners „Lehre“ weiterentwickelt zu haben, jeder freilich auf „eigene“ Weise. *Der Eigene* war denn auch der offenbar von Stirners Schriften inspirierte Titel einer Zeit-

schrift, die ein junger Mann namens Adolf Brand (1874-1945) im Jahre 1896 gründete.

Doch *Der Eigene* wandelte sich schnell von der ersten Stirner-Zeitschrift zur „ersten Homosexuellen-Zeitschrift der Welt“.² Nur im ersten Jahrgang erschienen einige Artikel zu Stirner; in den weiteren Jahren, bis 1933, spielte Stirner in ihr keine Rolle mehr. Mackay publizierte zwar zeitweilig (1905-1906) im *Eigenen*, aber nichts zu Stirner, sondern – unter seinem Pseudonym „Sagitta“ – Gedichte, in denen er die von ihm sogenannte „namenlose Liebe“ (von Männern zu Knaben) besang. Ein anderer Stirnerianer, Ewald Tscheck (pseud. „St. Ch. Waldecke“, 1895-?), schrieb in den 20er Jahren viel im „Eigenen“, doch ebenfalls nicht über Stirner, sondern einschlägige Artikel wie z. B. die Reihe *Kritische Variationen über Individualismus und Freundesliebe*.

Die personelle Verflechtung dieses frühen Stirnerianismus mit dem frühen, vorwiegend von Homosexuellen unter starkem gesellschaftlichen Druck betriebenen Sexualreformismus muß hier nicht näher beschrieben werden. Sie ist nur aus dem Grunde zu erwähnen, weil aus ihr – zumindest teilweise – erklärlich wird, warum Mackay und seine Anhänger Stirners große Vision eines Zeitalters der „Eigner“ – des wirklichen Ausgangs des Menschen aus der Unmündigkeit – zu einem sogenannten „Individualanarchismus“ niedertransformierten, zu einem extremen Liberalismus nord-amerikanischer Provenienz (Jefferson, Tucker u. a.), der im Grunde nur die „gleiche Freiheit Aller“ einfordert – *nota bene*: aller Erwachsenen – und nicht in Betracht zieht, wie diese eben so, wie sie in der Regel sind, nämlich freiheitsunfähig, geworden sind.³

Neben Mackay traten in jener „ersten Stirner-Renaissance“, die das letzte Jahrzehnt des 19. und drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts umfaßte, noch einige weitere Autoren auf den Plan, die sich, mit Mackay oder gegen ihn, für Stirner einsetzten. Anselm Ruest (Pseudonym für Ernst Samuel, 1878-1943) brachte im Stirnerjahr 1906 (Stirner lebte 1806-1856) ein

größeres Stirnerbuch sowie ein *Stirner-Brevier* heraus und gründete 1919 die Zeitschrift *Der Einzige*, die sporadisch bis 1925 erschien. Rolf Engert (1889-1962), der eine Reihe von Artikeln und kleineren Schriften zu Stirner verfaßte, setzte sich vor allem für eine Fusion der Ideen Stirners mit denen des „Freiwirtschaftlers“ Silvio Gesell (1862-1930) ein. Hans Sveistrup (1889-1946) versuchte in einer gelehrten Schrift über *Stirners drei Egoismen* (1932) begriffliche Klarheit zu schaffen. Und Klarheit über Stirner wollte schließlich auch der jüngste der damaligen Stirnerianer schaffen: Gerhard Lehmann (1900-1987), der in seinem ersten einschlägigen Artikel 1919 stolz anmerkte, er gehöre „einem akademischen Kreise durch Stirner mündig Gewordener an, der sich bereits 1915 gebildet hat.“⁴

Dieser studentische Kreis, dem Lehmann sich vermutlich schon als Gymnasiast angeschlossen hatte, nannte sich „Stirnerbund“. Er wollte sich im März 1919 mit anderen Stirnerianern zu einer „Gesellschaft der tragischen Kultur“⁵ konstituieren und die im Januar 1919 von Anselm Ruest und Mynona (d. s. Ernst Samuel und Salomo Friedlaender) gegründete Zeitschrift *Der Einzige* zu deren Organ machen. Schließlich wurde im April 1919 die *Gesellschaft für individualistische Kultur (Stirnerbund)* gegründet, und als ihre erste Mitteilung in *Der Einzige* erschien eine Art Satzung der Gruppe, unterzeichnet von Gerhard Lehmann.⁶

Die erste öffentliche Veranstaltung der Gesellschaft war ein Vortrags- und Diskussionsabend vor Studenten der Berliner Universität am 11. April 1919. Den zweiten von zwei Vorträgen hielt Lehmann: ein kurzer Aufruf *An die Studenten!* – eine veritable Publikumsbeschimpfung.⁷ In *Der Einzige* wurde umgehend darüber berichtet: „Schwereres Geschütz fuhr Herrn Lehmanns Vortrag über die studentische Herdengesinnung auf. Schule, Erziehung, Militär stempeln den Studenten zum Herdentier für die Viehställe Staat und Kirche, hinter denen in unerreichbarer Höhe die Moral thront, die Moral des Nivellierens ...“ usw. Emil Kauder, der Referent und Mitstirnerbündler, macht gegen Lehmann geltend: „Nicht die verkehrte Weltordnung hat den

Willen zur Einzigkeit zertreten, der Wille zum Ich war nicht vorhanden.“ Und er schließt resignativ: „Unser Ziel versteht man noch nicht: die Revolutionierung aller Glaubensformen; daraus die Selbstformung des Ideenkosmos in jedem Einzelnen, der dadurch ein Einziger wird. Keinen neuen Kollektivglauben.“⁸

Wenig später, am 19. Mai 1919, veranstaltete die Gesellschaft einen Vortragsabend für ein breiteres Publikum. Hier sprachen Lehmann (*Die vierfache Wurzel des modernen Individualismus*), Ruest/Samuel (*Die dritte Weltepoche*), Mynona/Friedlaender (*Grotesken vom Willen und vom Ich*) und Benedict Lachmann (*Der individualistische Anarchismus*). Lehmann richtete zusätzlich *Programmatische Schlußworte* an die Zuhörer. Auch diese Ansprache des 19-jährigen Lehmann hatte über Strecken den Charakter einer Publikumsbeschimpfung. Er hebt an: „Meine Damen und Herren! Sie haben Anschauungen vernommen, die durchaus nicht in allen Punkten gleiche waren. Sie haben vielleicht daran Anstoß genommen und erwarten nun eine Richtigstellung, eine Ausgleicheung der Gegensätze, eine Evangelienharmonie, kurz, Sie erwarten einen recht gefälligen Abschluß. – Das Ganze sei doch als eine Kundgebung zu denken, man müsse doch wissen, woran man sei, wem man denn nun endlich zu glauben habe. – Mit Verlaub, *man hat überhaupt nicht zu glauben ...* Wer da meint, es genüge, einem Anarchisten, einem Individualisten oder irgendeinem sonstigen Schablonenmenschen zu glauben, der möge in Verwirrung geraten! Wer da meint, im Herdentrott ginge er sicher, der möge stolpern und am besten sich das Genick brechen! Wenn das erreicht ist, dann ist der Zweck unserer heutigen Veranstaltung erreicht.“ – Es folgt dennoch eine Explikation dessen, was unter individualistischer Kultur zu verstehen sei; bemerkenswert an dieser ist, daß zwar Fichte, Schopenhauer und Bahnsen – und „Gott“ sogar zweimal – vorkommen, Stirner jedoch nicht. Schließlich wettete Lehmann noch einmal gegen „diese Menschen von heute und gestern, diese schleimig-schmutzigen Spießler [und] ihre Gemeinschaften, vom Kegelklub angefangen bis zur Parteiorganisation,

vom Abstinenzverein bis zur studentischen Verbindung mit Band, bunter Mütze und Kuhglocke, vom kirchlichen Erbauungs-, alias Bibelkränzchen bis zum freireligiösen Kartell, Bund der Konfessionslosen etc., alles erstikend in einem Wust von stickigen Phrasen ...“⁹

Kein Zweifel: Lehmann war damals ein sehr zorniger junger Mann, der sich nirgends zugehörig fühlte, auch nicht den Individualisten/Anarchisten, die er, wie zitiert, beiläufig auch zu den Schablonenmenschen zählte. Aber er hatte auch einen scharfen Verstand, der ihm wohl sagte, daß das, was er selbst damals seinen Zuhörern vorlegte, noch recht phrasenhaft war – wie etwa die letzten seiner „programmatischen Schlußworte“: „Wenn Ihnen das noch nicht genug sein sollte ..., wenn Sie durchaus ein absolutes Ziel wünschen, nun wohl: – Wir erstreben eine Erneuerung des ganzen gesellschaftlichen und politischen Lebens, eine Erneuerung, die von dem Element des Staates und der Gesellschaft, vom Ich ausgehen und auf das Ich letzten Endes hinausgehen muß: das nennen wir individualistische Kultur!“¹⁰ Seine eigene Phrasendrescherei konnte ihm nicht verborgen geblieben sein.

Bevor Lehmann daran ging, (sich) hier mehr Klarheit zu verschaffen, richtete er noch *Ein offenes Wort an die ‚individualistischen Anarchisten‘ zur Aufklärung*. Er wendet sich darin ausdrücklich nur an die „Eingeweihten“, so deren Sorge um die „Einheit“ der „Bewegung“ ironisierend. Und dieses geheime offene, gleichwohl in *Der Einzige* publizierte Wort geriet ihm zu seiner schärfsten Publikumsbeschimpfung. Die Anarchisten, so hebt er an, sie wollten stets nur alles Mögliche abschaffen, abschaffen, abschaffen. „Bon“, hält er ihnen entgegen, „schafft soviel ab wie ihr wollt, aber sagt mir bitte ganz klar und deutlich: Wollt ihr den Menschen, so wie er augenblicklich aussieht, schlotternd vor Angst um seine Profite, nicht Engel, nicht Teufel, nicht Fisch, nicht Fleisch, nach unten tretend, nach oben betend, wollt ihr diesen Menschen, egoistisch, gläubig, muffig, Herz auf der Zunge und an der Stelle des Herzens den Magen, wollt ihr diesen Menschen, wie er ist, bestehen lassen? ... ja oder nein? [...] Nein, meine Herren, es

geht nicht ohne die ‚ideale Forderung‘!“ – Später greift er das Problem der unter Anarchisten weit verbreiteten Denkabstinenz auf: „Ich weiß, daß Nietzsche nicht Ihre Sympathie findet ... Sie erregen sich über die Zusammenstellung Stirner-Nietzsche ... Stirner ist so recht Ihr Mann. Seit ihn Mackay auferweckt hat. Seit ihn Mackay zum Apostel einer neuen Glückseligkeitstheorie, ihn, den Alleszerstörer, zum Propheten des glibbrig-pathetischen, alle Welt beglückenden, fälschlich sogenannten ‚individualistischen‘ Anarchismus gemacht hat.“ Lehmann versucht noch einmal zum Kern des Problems zu kommen, dem die Anarchisten stets mit Phrasen auswichen. Dieser liege nicht in der kurzschlüssigen Praxis, etwa der Frage „Gewalt: ja oder nein?“, sondern in der theoretischen Konzeption, jawohl, in „Stirners Phi-lo-so-phi!“ „Er liegt in Stirners Umwertung aller Werte, die dann, von Nietzsche als solche fortgesetzt, die Welt erschüttert hat. Und ich behaupte: wenn Stirner *nicht* wiedererweckt worden wäre, die Wirkungen wären trotzdem eingetreten: denn Nietzsche hat *im Kern* dasselbe gesagt. Er hat dasselbe verkündet, ja noch mehr, er hat es auf *seine* Weise verkündet: ein Kapitalverbrechen! Er hat erkannt, daß der Individualismus in ein anderes Problem mündet: in das Führerproblem. – Der Gedanke ist doch so klar und deutlich: die Menschen sind noch nicht Individualisten genug, um für den Anarchismus *reif* zu sein, es gibt nur einige, für welche dies zutrifft. Diese sind zur Führerschaft von selbst bestimmt, sie haben ihr Plus an Willen abzuleiten, sie haben die Masse aufzulösen ...“¹¹

Lehmann hat hier, im Juni 1919, die sich stirnerianisch gebenden „individualistischen Anarchisten“ bereits abgeschrieben, ruft ihnen noch nach, sie mögen mit ihrer „Spintisiererei“ selig werden, dies aber dann nicht „Erkenntnis“ nennen. Er selbst bleibt nur mit einigen von ihnen in Kontakt – etwa mit Ruest/Samuel, der ebenfalls meint, Nietzscheaner und Stirnerianer zugleich sein zu können – und beginnt, das philosophische Problem, das er in seinen zornigen Reden anzusprechen versucht hat, systematisch anzugehen.¹²

Als erstes Ergebnis seiner Studien legte Leh-

mann Anfang 1922 die Dissertation vor, mit der er sein Studium abschloß: *Über die Setzung ‚Individualitätskonstante‘ und ihre erkenntnistheoretisch-metaphysische Verwertung. Eine Untersuchung über das Wesen des Individuums*. Merkwürdig an ihr ist, daß Lehmann zwar bereits im Vorwort bekennt, stark von Stirner beeinflusst zu sein, dann aber eine ausdrückliche Diskussion Stirners vermeidet. Im Text findet sich nur – in einer Fußnote versteckt, „um den Zusammenhang nicht allzu sehr zu unterbrechen“ – ein kurzes Stirnerzitat und ein erneutes Bekenntnis: „daß uns jenes wunderbare Werk (*Der Einzige und sein Eigentum*) zu einer schärferen Erfassung des hier vorliegenden Problems verholfen hat.“¹³ Doch im eigentlichen Text, wie gesagt, kein Wort über Stirner, dafür aber ausgiebige Diskussion anderer Autoren wie z.B. Vaihinger, Driesch, Hartmann, Hegel, Bahnsen, Herbart.

Mit dieser Arbeit, so Lehmann im Vorwort, habe er philosophisches „Neuland“ betreten: „wir allein bearbeiten es, und es ist jedenfalls auch unsere Schuld, wenn sich dereinst zeigen sollte, daß wir von seinem Ertrage nicht leben können.“ Das war ein helllichtiger Blick in die eigene Zukunft. Sein Doktorvater, der Religionsphilosoph Ernst Troeltsch (1865-1923), sowie der Zweitgutachter Eduard Spranger (1882-1963) hatten ihm geraten, nicht auf eine universitäre Laufbahn zu reflektieren, sondern etwa das Staatsexamen abzulegen, um sich eine sichere Erwerbsmöglichkeit zu schaffen.¹⁴ Lehmann lehnte dies ab und mußte sich lebenslang mit schlecht entlohnten – obwohl oft sehr anspruchsvollen – Arbeiten über Wasser halten.

Zunächst jedoch ging er mit Elan daran, die „Neuland“-Probleme, die niemand außer ihm bearbeitete und „die in einer kurzen Monographie ihre Beantwortung nicht finden können“,¹⁵ weiter zu verfolgen. Schon im nächsten Jahr, 1923, erschienen von Lehmann drei Bücher: *Eros im modernen Denken. Versuch einer Metaphysik der Geschlechtsliebe*; *Psychologie des Selbstbewußtseins. Eine Einführung in die Ich-Philosophie*; *Die Grundprobleme der Naturphilosophie. Eine methodische Betrachtung*.

Auch hier fällt auf, daß Lehmann Stirners *Einzigen* formal zwar überschwänglich lobt, ihn dann aber in der Argumentation nicht mehr berücksichtigt, oder, wo er ihn in Detailfragen heranzieht, als unzulänglich darstellt. So schreibt er in *Eros ...* über Stirners Buch: „In diesem Werke, der schärfsten Kritik alles Pfaffen-tums, wird das Ich zum ersten Male aus all dem Schutt und Moder hervorgezogen, in dem es jahrtausendlang begraben lag, und in seiner Stärke, seiner Kraft, seiner Einzigkeit offenbart.“ Anschließend stellt er – durchaus zu Recht – fest, daß Stirner sich zum „sexuellen Problem“ nur sehr unzureichend geäußert habe. Da könne der russische Dichter Michail P. Arzybaschew (1878-1927) weiterhelfen. Dieser habe, da er selbst – Lehmann suggeriert: im Gegensatz zu Stirner – eine „sinnliche Natur“ gewesen sei, das „Verdienst“, in seinem Roman *Ssanin* das Bild des „Einzigen“ in sexueller Hinsicht vervollkommen zu haben. Er gehe dadurch insgesamt „viel weiter als Stirner“. Ob dies zutrifft, braucht hier nicht einmal entschieden zu werden. Von Bedeutung ist hier nur Lehmanns Schluß. Es geht ihm nicht um die Füllung einer Leerstelle bei Stirner oder um ein Komplement, sondern um Stirners „Überwindung“ – durch Arzybaschew: „‚Ich selbst‘ trete nicht mehr wie bei Stirner als Herr in Aktion, sondern ich gehe auf in meinen Begierden, Gefühlen, Gedanken, kurzum in den Affektionen des Augenblicks. Und das erscheint uns als die einzig richtige Konsequenz.“¹⁶

Die in der Stirner-Rezeption so häufig anzutreffende Ambivalenz drückt sich freilich nie deutlich aus. Erhöhende und erniedrigende Passagen stehen in einem insgesamt eher verquastem Kontext, den in voller Länge zu zitieren unzumutbar ist. Man muß, will man sich von dieser Qualität überzeugen, ihn schon selber lesen und deuten. Die ausgezogenen Kernurteile Lehmanns jedenfalls lauten: Arzybaschew gehe „viel weiter als Stirner [...] nicht mehr wie bei Stirner [...] das erscheint uns als die einzig richtige Konsequenz.“

Von Nietzsche, den Lehmann noch vor kurzem als „Vervollkommner“ Stirners begrüßt hatte, ist in diesem Text keine Rede mehr.

Auch in Lehmanns zeitgleich erschienener *Psychologie ...* spielt Nietzsche, der psychologische Philosoph *par excellence*, keine Rolle. Aber auch Stirner fehlt in dieser Schrift, die immerhin als „Einführung in die Ich-Philosophie“ firmiert. Dafür diskutiert Lehmann wiederum ausführlich andere Autoren (Eduard von Hartmann, Arthur Drews, Konstantin Oesterreich, Theodor Lipps), die das „Ich-Problem“ monographisch behandelt haben (ohne daß er deren Stellung zu Stirner erwähnt).

Wie Nietzsche, so tritt auch Arzybaschew, den Lehmann in *Eros ...* feierte, bald wieder in den Hintergrund. Als Lehmann 1925 den zeitgenössischen „Personalismus“ diskutiert und kritisiert, da führt er keinen der beiden einstigen Favoriten und schon gar nicht Stirner ins Feld, sondern den neu entdeckten „Platon Schwedens“, Christoffer Jakob Boström (1797-1866), der „einen Personalismus begründete, mit dessen innerer Geschlossenheit und systematischer Durchführung der Personalismus Schelers und Sterns wohl kaum konkurrieren kann.“¹⁷ Stirner, der bei ihm, wie bei Ruest, gelegentlich als „Personalist“ figurierte, scheint hier bereits verblaßt.

Lehmann arbeitete zu dieser Zeit noch immer an einem größeren Werk, der „Selbstphilosophie“. Einige Seiten aus der Einleitung zu ihr publizierte er 1925 vorab. Hier benennt er als seine Absicht, ein schon früh gefaßtes Programm auszuarbeiten und zu zeigen, „wie gerade durch die Stirner'sche Philosophie, soll heißen durch eine auf Stirner'schen Vordersätzen aufgebaute Philosophie, der Relativismus ad absurdum geführt wird.“¹⁸ Das Buch ist nie erschienen, stattdessen ein Jahr später, 1926, im renommierten Leipziger Philosophieverlag Meiner, ein anderes: *Über Einzigkeit und Individualität*.

Dieses Werk ist im Zusammenhang zu sehen mit den parallel entstandenen Schriften *Das religiöse Erkennen* (1926) und *Stirners Theorie der Reaktion* (1926). Letztere ist die einzige Arbeit Lehmanns, die spezifisch Stirner – bezeichnenderweise nur einen speziellen Aspekt bei ihm – behandelt. Ein eigenes Stirner-Buch indes hat Lehmann offenbar nie geplant, obwohl er die bisherige Stirnerliteratur als

„philosophisch völlig wertlos“¹⁹ ansah. Er nennt Stirner des öfteren als denjenigen, der in der Philosophie zwar ein großes, ja das zentrale Problem, das der „Einzigkeit“, aufgeworfen habe. Gelöst aber habe Stirner es nicht, und auch in der Zeit nach ihm habe dies niemand geschafft, ja es habe nicht einmal jemand das Problem als solches erkannt. Lehmanns denkerische Anstrengungen bis ca. 1926 sind als Versuche zu sehen, mit diesem Problem, das er selbst aus Stirner abgeleitet hatte, fertig zu werden.

Es bereitet beträchtliche Schwierigkeiten, aus Lehmanns Schriften von 1919 bis 1926 seinen Gedankenweg zu rekonstruieren. Gewiß, eine Konstante im Denken des einstigen Aktivisten des Stirnerbundes ist, oft ungenannt im Hintergrund, Stirner. Aber daneben tauchen immer wieder Figuren (wie Nietzsche, Arzybaschew, Boström u.a.) auf, denen er zutraut, besser: von denen er sich wünscht, sie hätten, klarer als Stirner selbst, den Weg zur Lösung jenes Problems (der „Einzigkeit“) gewiesen. Eine solche Figur, die aber nicht nur transitorisch auftauchte, war der „antilogistische“ „Realdialektiker“ Julius Bahnsen (1830-1881), den Lehmann durch Ruest kennengelernt hatte. Das Projekt, aus Stirner und Bahnsen (der Stirner gekannt und rigoros abgelehnt hatte) die Lösung des Einzigkeitsproblems zu entwickeln, verfolgte Lehmann über einige Jahre, aber letztlich ohne Erfolg.²⁰

Zur Lösung des lt. Lehmann zentralen, durch Stirner aufgeworfenen Einzigkeitsproblems setzte Lehmann sich nicht nur mit den damals tonangebenden Philosophen auseinander, sondern auch mit den ihm für die „Ich-Philosophie“ relevant erscheinenden Theorien aus Psychologie, Soziologie und Theologie. Insbesondere letztere Disziplin nahm er – als einziger der Stirnerianer – erstaunlich ernst. „Gott“ hatte Lehmann schon in seinen kämpferischen Reden für den Stirnerbund (vielleicht nicht evoziert, aber ausdrücklich) erwähnt. Später promovierte er bei dem protestantischen Religionsphilosophen Ernst Troeltsch zum Doktor der Philosophie. Und dem 1923 verstorbenen Troeltsch, den er einen „unserer großen Individualisten“ nannte²¹, widmete er 1926 sein

Buch *Das religiöse Erkennen*. Darin setzt er sich auch mit Feuerbach – den Stirner bekanntlich als „frommen Atheisten“ denunziert hat – auseinander und gelangt zu dem Schluß, Stirner sei dem „Urgeheimnis aller Religion weit näher gekommen“ als Feuerbach. Das klingt verdächtig doppeldeutig und wäre, zumal Stirner im Buch nur dieses eine Mal erwähnt ist, erläuterungsbedürftig gewesen. Aber Lehmann vertröstet gerade hier auf eine „andere Stelle“ – die er freilich nie mehr ausarbeitete.²²

Lehmann sah sich 1926 als Philosoph mehr denn je auf einsamem Posten, in „isolierter Stellung“, oder, wie er stolz und sarkastisch bemerkte, als einen, der „nicht das Glück [habe], einer ‚Schule‘ anzugehören.“ Trotzig bekannte er, daß er „dem ‚Individualismus‘ abgeneigt ist und einen monistischen ‚Solipsismus‘ für die Grundlage jeder Individualphilosophie hält.“ Er nannte sich „vogelfrei“, meinte aber in grandioser Verkennung der Realitäten des Philosophiebetriebs, er könne aus dieser Position heraus für Stirner und Bahnsen – denen „beispiellose Ungerechtigkeit“ widerfahren sei – „eine Lanze brechen, um beiden Bürgerrechte in der Philosophie zu verschaffen.“ Er fühlte sich offenbar auf der Höhe seiner Kraft, glaubte, daß er aus diesen beiden Denkern die – was er allerdings so nicht sagt: grundstürzende – „neue Metaphysik“ entwickeln kann.²³

Vertieft man sich nach diesem einleitenden Aplomb von *Über Einzigkeit und Individualität* in die weiteren Ausführungen, so findet man sich bald in ein Labyrinth aus philosophischem Jargon verstrickt. Wo Lehmann eindeutig auf Stirner eingeht, zeigt sich erneut, wie groß seine Ambivalenz gegenüber diesem Autor ist; konzentriert in einem Satz, in dem er sagen will, „wodurch das Stirner'sche Werk den großen philosophischen Grundwerken ebenbürtig zur Seite tritt.“²⁴ Ebenbürtig! Gut gemeint? Vielleicht. Dann aber verräterisch. Denn Stirner hätte solche Nobilitierung gewiß schmunzelnd zurückgewiesen. (Lehmann hatte hier konkret Kant im Auge, weil dieser einmal, ähnlich wie Stirner, die Erde als ein „Narrenhospital“ bezeichnet habe – was bereits auf

Lehmans damals beginnende Umorientierung zum Kant-Forscher weist – s. später)

Lehmann behandelt Stirner, obwohl er ihn gelegentlich als die wichtigste Quelle seiner Inspiration preist (wegen des „Einzigkeitsproblems“), auch hier eher am Rande und dann oft forciert „kritisch“: Stirner, konzediert er z.B., habe zwar „ein philosophisches ‚Problem‘ getroffen“ – nur schade, daß „es ihm an Kraft der Ausführung gebrach.“ Lehmann will zwar verwerten, „was Stirner gelegentlich von seiner Erkenntnis berichtet“ – aber alles „Negative“ habe „zu weichen oder wenigstens in den Hintergrund zu treten“, so daß sich die Aufgabe ergebe, „den Begriff Einzigkeit, ohne auf Stirners Absichten zu reflektieren, nach seinem logischen Inhalte zu analysieren.“²⁵

Zu diesen „negativen“ „Absichten“ Stirners zählt Lehmann an erster Stelle dessen „Opposition“. Sie dürfe uns „nicht irre machen“, insbesondere nicht die „Opposition gegen den ‚düpierten Egoisten‘“, d. h. gegen den *homo normalis*. Was Lehmann damit gemeint haben könnte, geht aus einer Fußnote hervor, die nicht hier, sondern fünfzig Seiten später, in anderem Zusammenhang, zu finden ist. Dort heißt es: „Die Kritik des ‚Einigen‘ will eine Kritik der Kollektivwerte sein; aber sie will diese Kollektivwerte ja nicht verneinen, sondern ihre ‚Geltung für mich‘ von *meiner Autonomie* abhängig machen. Daher muß sie zuletzt in eine Beurteilung meines ‚Reagierens‘ auslaufen. Wie ich reagiere – ob ich wahrhaft *aneigne* (im Sinne Schleiermachers, dessen Ethik bedeutsame Übereinstimmungen mit dem ‚Immoralismus‘ [der Ethik] Stirners zeigt) oder ob ich als düpiertes Egoist die Aneignung der Kollektivwerte *über den Umweg der Kollektivwerte selbst* vornehme – das ist entscheidend.“²⁶

So schwierig es ist, diesen Satz zu deuten – Lehmann scheint hier Stirner wirklich „ebenbürtig“ neben Hegel stellen zu wollen (?) – so schwierig ist es generell, herauszufinden, zu welchem Ergebnis Lehmann in seinen „jahrelangen systematischen Untersuchungen“ zu dem Problem „dessen, was Stirner mit dem Namen ‚Einzigkeit‘ bezeichnete“, gekommen ist.²⁷ Jedenfalls scheint er seine Beschäftigung

mit Stirner nach den drei genannten Veröffentlichungen des Jahres 1926 stillschweigend aufgegeben zu haben. Aus Briefen Anselm Ruests, mit dem er noch einige Jahre befreundet blieb, lassen sich Bestätigungen dafür finden. Ruest berichtete damals noch frohgemut, er arbeite an einem „Versuch einer peinlich-präzisen Darstellung und Abgrenzung der Stirner’schen Ethik“ (18.2.1928) und an einer „neuen Darstellung der Stirner’schen Erkenntnistheorie“ (25.6.1928). Lehmann muß diesen Projekten bereits recht distanziert zugeschaut haben. Jedenfalls gibt Ruest („... ich, der geringere Denker, ich meine, Logiker, Ihnen gegenüber ...“; 31.10.1928) Lehmann schließlich darin Recht, „daß man durch Stirner hindurchgegangen sein muß, andernfalls man heute zu keinem philosophischen Problem etwas sagen kann.“ (26.1.1929). Ruest scheint also drei Jahre später als Lehmann wie dieser die „entscheidende Wendung, d.i. Stellungnahme zum ‚Einzigem‘“, (6.3.1929) vollzogen, im Klartext: Stirner als erledigt betrachtet zu haben.

Lehmans „entscheidende Wendung“ Mitte der zwanziger Jahre war, wie schon angedeutet, die von Stirner zu Kant. Er erwähnt in seinen Schriften über das Kollektivbewußtsein (1928a) und über die Psychologie der Individualitäten (1928b) Stirner nicht einmal mehr. Seine erste Publikation als Herausgeber von Kants *opus postumum* erschien 1925 im Berliner Verlag Walter de Gruyter. Für diesen Verlag, der die Akademie-Ausgabe der Werke Kants bis heute herausgibt, war Lehmann, stets auf der unsicheren Basis eines freien Mitarbeiters, die weiteren sechs Jahrzehnte seines Lebens mit gelegentlichen Unterbrechungen tätig. Ursprünglich „vogelfrei“ (s.o.), gelang ihm doch noch die Habilitation, allerdings erst 1939. Aus undurchsichtigen Gründen wurde er jedoch nie Professor.

Als eine Art Fazit *in puncto* Stirner kann man die drei Seiten nehmen, die der Stirnerbündler von 1919 seinem einstigen Helden 1931 in seiner *Geschichte der nachkantischen Philosophie* widmet. Er nennt dort „A. Stirner“ [sic!] den „kühnsten und genialsten Vertreter der revolutionären Bewegung“ [des Vormärz]. Die Literatur über Stirner, ob pro oder contra, sei

„philosophisch völlig wertlos“ – mit Ausnahme nur des Buches von Ruest (von 1906; was wohl impliziert, daß Lehmann seine eigenen früheren Schriften nicht zur Stirnerliteratur rechnet). Stirners „Lehre“ sei üblicherweise als „Bekanntnis zum vulgären ‚Egoismus‘ und individualistischen Anarchismus“ mißverstanden worden. Die Schwierigkeit liege bei Stirners Immoralismus. Hier setze „die Gefahr eines nur Äußerlichen, oberflächlichen Verständnisses der Stirner’schen Moralkritik“ ein. „Die wesentliche Richtung des Buches [sei aber] gar nicht *antiethisch*, sondern *moralkritisch* im tieferen Sinne einer *kritischen Begründung der wirklichen Wertvorstellungen*.“ Was unter den „wirklichen“ Wertvorstellungen zu verstehen ist, sagt Lehmann freilich nicht. Er beginnt stattdessen mit einem kurzen philosophiegeschichtlichen Durchgang von Kant über Hegel, Feuerbach und Bauer bis zu Stirner und resümiert: Der „im Autonomiebegriff Kants leise anklingende, seiner Natur nach wesentlich dialektische Gedanke der *Freiheit* bedurfte nur der Übertragung auf individualistischen Boden, wie ihn die Anthropologie hergab, um die konkrete Gestalt des Stirner’schen ‚Eigners‘ anzunehmen.“ Lehmann stellt – als Defizit – fest, Stirners *Einziges* sei natürlich keine Sittenlehre, und schließt in einem Ton, der an seine Rundumschläge von früher erinnert: „Jedenfalls fehlt auch heute noch ziemlich der Maßstab für die eigentliche Leistung Stirners, soweit sie eine moral-kritische ist. Denn die Ethik unserer Zeit – selbst wenn man Nietzsche dabei mitberücksichtigt – ist genau so dogmatisch, wie es in der damaligen Zeit die Ethik Feuerbachs war.“²⁸

Sollte dies als verklausulierter Hinweis des Autors auf seine eigenen früheren, noch nicht rezipierten Arbeiten zu verstehen sein? Oder doch auf geplante? Wie auch immer: Lehmann schrieb keine Arbeit mehr über Stirner, und was er später im Rahmen philosophiehistorischer oder editorischer Texte – nicht unbeeinflusst durch die herrschende Ideologie des Staates, in dem er jeweils lebte – gelegentlich über Stirner bemerkte (1943, 1950, 1953, 1957), fällt gegenüber seinen Worten von 1931 stark ins Konventionelle zurück.

Es fällt außerordentlich schwer, aus den Schriften Gerhard Lehmanns so etwas wie eine kohärente intellektuelle Biographie zu gewinnen. Selbst über den hier interessierenden und ihn ursprünglich stark motivierenden Aspekt seines Denkens, sein Stirnerianertum, das er wohl schon seit Mitte der zwanziger Jahre eher als Jugendsünde betrachtete (die frühen Artikel aus Ruests Zeitschrift fehlen in seinen Bibliographien) läßt sich schwer Aufschluß gewinnen – außer, daß er von Beginn an eine sich bisweilen kritisch gebärdende, in Wirklichkeit aber ambivalente Haltung zu Stirner hatte. Ein stimmiges Bild ist jedenfalls aus seinen Schriften nicht zu gewinnen. Deshalb war ich erfreut, als ich 1983 eher zufällig in Kürschners Gelehrtenkalender auf den Eintrag über ihn einschließlich Adresse stieß.

Ich ergriff eilends die Gelegenheit, den 83-jährigen Lehmann brieflich zu bitten, mir etwas über die Wandlung seines Verhältnisses zu Stirner zu schreiben. „Die Wandlung in meinem Verhältnis zu Stirner bzw. mein heutiges Verhältnis“, antwortete er mir am 12.9.1983, „das ist ziemlich kompliziert, aber im Grunde ganz einfach. Ich möchte sagen: meine Jugendbegeisterung für Stirner war u.a. bedingt durch die verkehrte Darstellung bei Mackay (1898). Ich kannte M. (gestorben 1933) persönlich und machte getreulich seine Reliquienverehrung mit. Und doch ist sein Buch ein reines Phantasieprodukt bzw. eine Idealisierung. Es ist alles richtig und doch falsch. Aber ich will nicht in Ihr Fettnäpfchen treten.“ – Welches Fettnäpfchen meinte er?

Lehmann fuhr unvermittelt fort, „die Brutalität des Stirner’schen ‚Anspruchs‘ gegen sich selbst, einschließlich aller Konsequenzen: sich von der Frau ernähren zu lassen, so lange das Geld reicht, durch Inserate Geld aufzunehmen, ohne es zurückzuzahlen etc., [sei] durch keinerlei historische oder sonstige Erinnerungen zu rechtfertigen, sondern höchstens mit seiner Dummheit. – Damit erledigt sich für mich auch mein Versuch (1931, S. 116), die Stirner’sche Wertkritik ‚moralkritisch im tieferen Sinne einer kritischen Begründung der wirklichen Wertvorstellungen‘ aufzufassen. Das ist ihm [Stirner] nicht im Traum eingefallen.“ –

Punktum!

Lehmann einst ein Anhänger Mackays? Davon gibt es keine Spuren. Im Gegenteil: hatte er doch schon 1919, in seiner ersten im Namen des Stirnerbunds publizierten Schrift, *gegen Mackay* und *gegen* dessen „individualistischen Anarchismus“ als stirnerfremd polemisiert; hatte er doch in seinen frühen Büchern Mackays Texte über Stirner als „philosophisch wertlos“, als „Bärendienst“ an Stirner bezeichnet. Lehmann war also *trotz* Mackay, der als prominenter Stirnerianer galt, Stirnerianer und aktivste Kraft des Stirnerbunds geworden. – Stirners „Brutalität“ und gar „Dummheit“? Das war es wohl kaum, was ihn einst an Stirner fasziniert haben konnte. Davon war bei ihm auch nie die Rede gewesen, auch nicht in seinen späten, „poststirnerianischen“ Schriften, wo er Stirner eher konventionell verortet.

Solcherart Konstruktionen sind für mich nach meinen detaillierten Studien der von mir – auch deswegen – sogenannten Re(pulsions- und De)zeptionsgeschichte Stirners (vgl. *Ein dauerhafter Dissident*, 1996) keine Besonderheit mehr; sie sind vielmehr – in den Fällen, wo der wahre Sachverhalt eruierbar ist – die Normalität: Verdrängungsakte, die durch Fehlerinnerungen gedeckt werden. Das beunruhigende Problem „Stirner“ wird nach mehr oder weniger intensiven, aber erfolglosen Bearbeitungsversuchen intellektueller Art, auf andere, wirksamere und bequemere Weise – wie Lehmann selbst schrieb – „erledigt“.

*

Abschließender Exkurs:

In dem Brief, mit dem Lehmann mir am 12.9.1983 antwortete, blieb mir unverständlich, was er mit dem Fettnäpfchen meinte, das er als von mir für ihn aufgestellt argwöhnte. Dies war auch in einem zweiten Brief nicht zu klären, und damit endete unsere Korrespondenz. Ich ließ die Frage auf sich beruhen, trieb auch keine weiteren biographischen Studien über Lehmann, zumal ich, nach Einblick in seine nachgelassenen Papiere, wußte, daß in Hinblick auf Stirner nicht mehr viel zu ermitteln war.

Lehmann galt indes, was mir erst später nach-

drücklich ins Bewußtsein trat, als weltweit anerkannte Kapazität in der Kant-Forschung, sowohl als Herausgeber von Kants *opus postumum* wie auch als Verfasser interpretierender Schriften zu Kant. Merkwürdig dabei war, daß er trotzdem kaum Prominenz erlangt hatte, eher still im Hintergrund tätig war; und daß er, obwohl 1939 habilitiert, nie einen Ruf als Hochschullehrer erhalten hatte. Für die Zeit nach 1945 war dies zweifellos eine Folge einiger seiner Publikationen in der Zeit des Nationalsozialismus. Gleichwohl war er offenbar ein kaum ersetzbarer Kant-Experte. Die Akademie der Wissenschaften (zuerst in Ost-Berlin, dann in Göttingen) sowie der Verlag De Gruyter nahmen deshalb keinen Anstoß an Lehmanns Vergangenheit und betrauten ihn nach 1945 weiterhin mit wichtigen Arbeiten zur Kant-Edition.

In den siebziger Jahren begannen jedoch einige jüngere Kant-Forscher, sich um Lehmanns bislang unterbliebene „Vergangenheitsbewältigung“ zu kümmern. Nach einer gewissen Inkubationszeit veröffentlichte Werner Stark in der *Zeitschrift für philosophische Forschung* einen Artikel *Kritische Fragen und Anmerkungen ... zu einer Lehmann'schen Kant-Edition* (Stark 1984). Es folgten eine Replik Lehmanns und eine Antwort Starks. Wenig später ließ Wolfgang Bayerer einen ebenfalls gegen Lehmanns Arbeiten gerichteten „*Hinweis auf eine Lücke ...*“ in die *Kant-Studien* setzen. (Bayerer 1986a) Eine Replik, die Lehmann verfaßte, wurde diesmal nicht mehr veröffentlicht. Beide Kritiken thematisierten zwar strittige Fragen zur Kant-Philologie, zielten aber, mehr oder weniger offen, primär auf die Person Lehmann (Bayerer 1986b, S. 5: „cum ira et cum studio“ verfaßt).

Die wahren Motive für diese Angriffe auf Lehmann wurden erst später klar: durch Bayerers – übrigens als Privatdruck verbreitete – Schrift *Charakter als Politikum. Bemerkungen zur Hintergrund-Motivation der Überzogenen Negativ-Bewertung des Kant-Herausgebers Ben-zion Kellermann durch den Kant-Herausgeber Gerhard Lehmann während des Dritten Reichs*. Titel und vorangestellte Widmung („Dem Andenken an Adolf Grabowski, den

weltoffenen Gelehrten, den herzensguten Menschen, den armen, gejagten Juden“) verraten es: Lehmann sollte als „Nazi“, zudem als Unbelehrbarer exponiert und auf diese Weise erledigt werden. Bayerers Schrift ist auf 1986 – also auf ein Datum vor Lehmanns Tod – datiert, wurde allerdings in *Information Philosophie* erst im Oktober 1990 angezeigt. Lehmann, der im April 1987 starb, scheint sie, wie seine Nachlaßpapiere nahelegen, nicht mehr zu Gesicht bekommen zu haben.

Bayerer spart hier zunächst nicht mit fachlichem Lob für Lehmann, den „weltweit anerkannten Gelehrten, der bereits [vor 1943] bestqualifizierte Beweise erbracht hatte, daß ihm die unverfälschte, wahre Lehre Kants vertraut war wie wenigen“ (S. 12). Rund ein Dutzend ähnlicher Stellen ließen sich zitieren. Selbst jenes Buch Lehmanns, das Bayerer hier mit Schrecken heranzieht, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart* (1943), nennt er ein „partiell übrigens ganz hervorragend konzipiertes Werk“ (S. 7). Dies soll offenbar die Objektivität und Fairness des Autors demonstrieren, um den nachfolgenden Schwall von Pejorativa seriös erscheinen zu lassen: dies oder das – meist aus dem Kapitel „Politische Philosophie“ – sei abstrus, bizarr-byzantinistisch, lächerlich, schwachsinnig, opportunistisch, skrupellos abgefemt, hemmungslos zynisch, etc. Denn Bayerer ist fassungslos, daß ein so ausgewiesenermaßen fähiger Mann erstens ein NS-nahes Buch hat schreiben können und zweitens nach 1945 „nie revoziert“ hat. Obwohl Bayerer „erkennbare Verwirrung und zunehmende Vergreisung“ bei Lehmann konstatiert, fordert er erbarmungslos: „zurückhaltende Höflichkeit ... gar Mitleid ... wäre gerade in diesem Falle absolut fehl am Platze.“ (S. 26) Daß Lehmann immerhin nicht Mitglied der NSDAP war; daß er – infolgedessen? – auf eine Hochschulkarriere verzichten mußte; daß er durch seine als „kriegswichtig“ eingestufte Arbeit am Nachlaß Kants („nationale Aufgabe“) sich lange Zeit dem Kampfeinsatz an der Front entziehen konnte, fällt bei seinem Urteil nicht ins Gewicht.

Ein anderer Kant-Experte, einer, der das Dritte Reich noch selbst erlebt hatte, Wolfgang

Ritzel (Jg. 1913), hatte diesen rigorosen Ambitionen einiger Nachgeborener schon zu Zeiten, als sie noch untergründig waren, entgegenzutreten versucht. Er würdigte die Lebensleistung Lehmanns zu dessen 80. Geburtstag in den *Kant-Studien* (Ritzel 1980). Er gab kurz darauf, zusammen mit Ingeborg Heidemann (Jg. 1915), einen Sammelband *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft. 1781-1981* heraus, der „Gerhard Lehmann zum 80. Geburtstag“ gewidmet ist (und seltsamerweise nur im einleitenden Text, fast unterderhand, als „Festschrift“ bezeichnet wird – die zudem primär Kants berühmtem Buch [!] und nur sekundär Lehmann „gilt“). Und er verfaßte 1988 den Nachruf auf Lehmann in den *Kant-Studien* (in dem er auf Starks Anschuldigungen kurz eingeht, Bayerers auf 1986 datierte Schrift jedoch nicht zu kennen scheint). Lehmanns einstige Nähe zum Nationalsozialismus bagatellierte er freilich.

Unterdessen arbeitete der Marburger Doktorand Werner Stark (Jg. 1953) mit schier unermüdlichem Einsatz von Fleiß und Akribie weiter an einer Kritik der von Lehmann während der NS-Zeit herausgegebenen Bände der Kant-Akademie-Ausgabe. Teile dieser Kritik hielt er über Jahre zurück, weil er sie nicht, wie er schreibt, „der unsachlichen Polemik“ aussetzen wollte, die er von Lehmann erwartete. Nach Lehmanns Tod schließlich erschienen Starks *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, deren gewaltiger Materialreichtum beeindruckt, schließlich aber doch den Verdacht nicht überdecken kann, daß diese Riesenarbeit – die den Nachweis erbringen soll, daß die „Lehmann-Bände“ der Kant-Akademie-Ausgabe (XX-XXIII) wissenschaftlichen „Standards“ nicht genügen und deshalb neu ediert werden müssen – nicht allein wissenschaftlichen Antrieben zu verdanken ist.

Lehmann hätte seine Antwort auf diese buchfüllende Kritik Starks wahrscheinlich mit ähnlichen Worten beschlossen wie schon die auf Starks Artikel von 1984: „Er ‚überzeugt‘ den Leser mit viel Gerede, viel Kleindruck, viel[en] Ziffern, senkrecht und waagrecht, und mit viel Unordnung; er will der Ausgabe nicht nützen, sondern dem Bearbeiter der Ausgabe

schaden. Und vor allem will er sich in seinem Durcheinander das Ansehen eines neuen, unbekanntem Gelehrten geben, der nicht nur eine solche Edition ebensogut machen könnte, sondern viel besser.“ (Lehmann 1985)

Stark rechtfertigt seine viele Druckseiten füllende Produktivität gegenüber einem Wort des großen Kant-Forschers Erich Adickes, der 1896 sich verächtlich über allzusehr erbsenzählende Kant-Spezialisten als „Ausgeburten modernen Kärrnertums“ geäußert hatte, mit den denkwürdigen Worten: „Andererseits denke ich (als Bürger eines demokratisch verfaßten Staates) sagen zu können, daß sie [Starks „Nachforschungen“] nicht Ausdruck eines anachronistischen Kärrnertums sind, sondern als Teil einer Dienstleistungsgesellschaft verstanden werden sollen. Sie wurden notwendig in der Folge von Ereignissen und Umständen, die 1896 nicht abzusehen waren.“ (Stark 1993, S. 330)

So zurückhaltend formuliert Stark, auch wenn er in der Regel einen wissenschaftlich-beherrschten Ton pflegt, nicht immer. Kein Zweifel: er will den angesehenen Kant-Forscher Lehmann vom Sockel stoßen. Nominell und sachlich geht es ihm freilich einzig um den Nachweis, daß in den „Lehmann-Bänden“ der Kant-Akademie-Ausgabe übliche „Standards“ nicht erreicht wurden: a) infolge der organisatorischen Struktur der wissenschaftlichen Arbeit unter nationalsozialistischen Regime; und b) infolge der Überforderung des Sachbearbeiters Lehmann. Merkwürdig bleibt freilich, zumindest für den Außenstehenden, daß dies erst mit solch großer zeitlicher Verzögerung festgestellt wurde.

Dieser abrißartige Anhang über den Weg Lehmanns nach Abschluß seiner stirnerianischen Periode mußte sich auf einen bestimmten Aspekt beschränken. Auf die außerordentlich komplexe Geschichte der Kant-Manuskripte, -Editionen, -Editoren, etc. braucht hier nicht eingegangen zu werden.²⁹ Jener Aspekt indes, das unnachsichtige Betreiben von „Vergangenheitsbewältigung“ durch einige der nachgeborenen Forscher, war hier kurz zu skizzieren, weil wahrscheinlich in ihm begründet liegt, daß Lehmann 1983 argwöhnte, ich

sei einer der Akteure, der sich hinter den Kulissen formierenden Kampagne gegen ihn und ziele darauf ab, seine – bis dato unbekannt – stirnerianischen „Jugendsünden“ auszugraben.³⁰ Das würde erklären, warum er meine

Anfrage als ein „Fettnäpfchen“ auffaßte, das Thema Stirner kurz abblockte und sich auf eine weitere Diskussion nicht einließ.

Bernd A. Laska

¹ Engels wollte die Anarchisten diffamieren und wußte sehr gut, daß er dies wirkungsvoll tun konnte, indem er ihnen Stirner als Ahnherrn unterschob – mit Erfolg: sie schwiegen betreten. Hartmann wollte Nietzsche als schöngestigen Plagiator hinstellen, nämlich des weitaus stringenteren Stirner – um sich als Überwinder Stirners (und damit Nietzsches) in Szene zu setzen. Lauterbach betrieb die Herausgabe des „Einzigens“ in Reclams preiswerter Universalbibliothek, um möglichst vielen das abschreckende „nihilistische“ Resultat konsequent aufklärerischen Denkens zu präsentieren – vor dem nur Nietzsche retten könne. Vgl. dazu: Bernd A. Laska: Ein heimlicher Hit. Nürnberg: LSR-Verlag 1994; Bernd A. Laska: Ein dauerhafter Dissident. Nürnberg: LSR-Verlag 1996.

Im Internet: <http://www.lsr-projekt.de/msstudien.html>

² vgl. Keilson-Lauritz, Marita: Die Geschichte der eigenen Geschichte. Literatur und Literaturkritik in den Anfängen der Schwulenbewegung am Beispiel des Jahrbuchs für sexuelle Zwischenstufen und der Zeitschrift Der Eigene. Berlin: Verlag rosa Winkel 1997, S. 61-165 (zu den von Stirner inspirierten „anarchistischen“ Anfängen S. 71-82)

³ vgl. Bernd A. Laska: „Anarchismus, individualistischer“. Artikel in: Lexikon der Anarchie, hg. v. Hans Jürgen Degen. Bösdorf: Verlag Schwarzer Nachtschatten 1993ff. – Im Internet: <http://www.lsr-projekt.de/msinda.html>

⁴ Lehmann (1919a), S. 64.

⁵ Notiz in: Der Einzige (Berlin), Jg. 1, Nr. 10, 23. März 1919, S. 115.

⁶ Lehmann (1919b)

⁷ Lehmann (1919c)

⁸ Emil Kauder: Erstes öffentliches Debüt des Stirner selbst wieder in den lebendigen Tagesstreit der Meinungen rückenden Bundes. In: Der Einzige, Jg. 1, Nr. 14, 20. April 1919, S. 167.

⁹ Lehmann (1919e)

¹⁰ ebd.

¹¹ Lehmann (1919f)

¹² Ich habe Gerhard Lehmann in meiner Wirkungsgeschichte Stirners sehr knapp abgehandelt, a) weil er dadurch, daß er behauptet, Nietzsche habe im Kern dasselbe gesagt wie Stirner, einer Konfrontation Nietzsche-Stirner ebenso ausweicht

wie Mackay. (Vgl. Bernd A. Laska: Ein dauerhafter Dissident. Nürnberg: LSR-Verlag 1996, S. 64); b) weil er, obwohl für einige Zeit Aktivist im „Stirnerbund“, weder damals noch später je eine klare Stellung zu Stirner bezogen hat.

¹³ Lehmann (1922a), S. 7, 49, 8.

¹⁴ s. Vermerk Sprangers „zur Person“ Lehmann vom 4. Juli 1935; zitiert bei Stark (1993), S. 166 f.

¹⁵ Lehmann (1922a), S. 8.

¹⁶ Lehmann (1923a), S. 20 f; „Und so wird der ‚Einzig‘ Arzybaschews zum Frauenschänder, dessen innere Einheit nur durch ein gewisses Gleichgewicht der Triebe hergestellt wird.“

¹⁷ Lehmann (1925b), S. 223.

¹⁸ Lehmann (1925a), S. 14.

¹⁹ Lehmann (1931), S. 114.

²⁰ Lehmann (1926b), S. VI, 6 f.

²¹ Lehmann (1925b), S. 222.

²² Lehmann (1926c), S. 67.

²³ Lehmann (1926b), S. V f, 1.

²⁴ ebd., S. 60.

²⁵ ebd., S. 4-7.

²⁶ ebd., S. 61; dieselbe Textstelle in (1926a), S. 309, dort aber nicht als Fußnote und mit einer Abweichung. In (1926a) heißt es „Ethik Stirners“, in (1926b) „Immoralismus‘ Stirners“.

²⁷ ebd., S. V, 59.

²⁸ Lehmann (1931), S. 114-117.

²⁹ Die knappen Angaben über einige der Protagonisten können nur eine erste Orientierung sein für den, der sich für Lehmanns Biographie insgesamt interessiert (vgl. Bibliographie, Abschn. 3).

³⁰ Erstaunlich ist, daß Hans G. Helms, der zur Stützung seiner These von Stirner als *dem* ideologischen „Protofaschisten“ („Die Ideologie der anonymen Gesellschaft“, 1966) akribisch – doch mit dürftigem Erfolg – nach NS-Autoren mit Affinitäten zu Stirner suchte, Lehmann zwar als „Chef“ des Stirnerbundes kannte (S. 411), sonst aber wenig über ihn und seine Ideen und offenbar gar nichts über seinen späteren Weg als Philosoph, insbesondere in NS-Deutschland, wußte.

BIBLIOGRAPHIE: 1. *Schriften von Gerhard Lehmann* – (nur hier relevante Titel; für weitere Arbeiten, insbesondere zur Kant-Forschung, siehe die Bibliographien unter Punkt 2); (1918) Der Monistenbund – eine Religionsgemeinschaft. In: Die Aktion (Berlin), Jg. 8, Heft 29/30 (27. Juli 1918), Sp. 373-375; (1919a) Apologetisches. In: Der Einzige, Jg. 1, Nr. 6 (23. Feb. 1919), S. 64-65; (1919b) [„Satzung“ der Gesellschaft für individualistische Kultur (Stirnerbund)]. In: Der Einzige, Jg. 1, Nr. 12 (6. April 1919), S. 143; (1919c) An die Studenten! In: Der Einzige, Jg. 1, Nr. 13 (13. April 1919), S. 155; (1919d) Ein metaphysisches Märchen vom Geiste und vom Ich. In: Der Einzige, Jg. 1, Nr. 15/16 (4. Mai 1919), S. 179-180; (1919e) Programmatische Schlußworte. Gesprochen am 19.V.19 anlässlich der 1. öffentlichen Kundgebung der „Gesellschaft für individualistische Kultur (Stirnerbund)“. In: Der Einzige, Jg. 1, Nr. 18 (18. Mai 1919), S. 214-215; (1919f) Anarchismus – Individualismus. Ein offenes Wort an die „individualistischen Anarchisten“ zur Aufklärung. In: Der Einzige, Jg. 1, Nr. 21/22 (15. Juni 1919), S. 253-254; Neuabdruck in: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig. Nr. 1/2 (9/10), 3.2./3.5.2000, S. 42-44; (1919g) Was wir wollen. In: Der Einzige, Jg. 1, Nr. 23/24 (29. Juni 1919), S. 286; (1922a) Über die Setzung „Individualitätskonstante“ und ihre erkenntnistheoretisch-metaphysische Verwertung. Eine Untersuchung über das Wesen des Individuums. Berlin: Emil Ebering, 1922. 85 S. (zugl. Diss.; Ref.: Ernst Troeltsch, Eduard Spranger); (1922b) [Selbstanzeige] Über die Setzung ... In: Kant-Studien, Band 27 (1922), S. 236-237; (1923a) Eros im modernen Denken. Versuch einer Metaphysik der Geschlechtsliebe. Stuttgart/Heilbronn: Walter Seifert 1923. 177 S.; (1923b) Psychologie des Selbstbewußtseins. Eine Einführung in die Ich-Philosophie. München: Rösl 1923. (Philosophische Reihe, Band 69) 147 S.;

(1923c) Die Grundprobleme der Naturphilosophie. Eine methodische Betrachtung. Stuttgart/Heilbronn: Walter Seifert 1923. 79 S.; (1925a) Aus der Einleitung zu einer Selbstphilosophie. In: Der Einzige, III. Folge, Heft 2 (1925), S. 3-14; (1925b) Personalistische Strömungen in der Gegenwartsphilosophie. In: Geisteskultur. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung. Jg. 34, Heft 5/6 (1925), S. 219-223; (1926a) Stirners Theorie der Reaktion. In: Geisteskultur. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung. Jg. 35 (1926), S. 305-313; (1926b) Über Einzigkeit und Individualität. Leipzig: Meiner. viii+220 S.; (1926c) Das religiöse Erkennen. Untersuchung über Bedeutung und Grenzen der religiösen Begriffsbildung. Karlsruhe: Braun. 89 S. („Ernst Troeltsch zum Gedächtnis“); (1927) Vorschule der Metaphysik. Berlin: Reuther und Reichard. 82 S.; (1928a) Psychologie der Individualitäten. Ein Beitrag zur Theorie des Charakters. Berlin: Paetel. 132 S.; (1928b) Das Kollektivbewußtsein. Systematische und historisch-kritische Vorstudien zur Soziologie. Berlin: Junker & Dünnhaupt. vii+264 S.; (1929) Kultur und Erziehung. Untersuchungen zur Grundlegung einer Kulturpädagogik. Berlin: Junker & Dünnhaupt. viii+112 S.; (1931) Geschichte der nachkantischen Philosophie. Berlin: Junker und Dünnhaupt. 238 S.; (1933) Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten. Halle/S.: Niemeyer. 42 S.; (1938) Einleitung: Das Nietzsche-Bild der Gegenwart. In: Friedrich Nietzsche. Auswahl in zwei Bänden. Stuttgart: Alfred Kröner, 5. Aufl., Band I. S. xi-xxv; (1940) Der Einfluß des Judentums auf das französische Denken der Gegenwart. Berlin: Junker und Dünnhaupt. 62 S.; (1943) Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Stuttgart: Alfred Kröner. xii+575 S.; (1950) Vorbemerkung [zu „Über das Wesen des Christentums etc.“]. In: Ludwig Feuerbach: Kleine philosophische Schriften, hg. u. eingel. v. Max Gustav Lange. Leipzig: Felix Meiner. S. 173-178; (1953) Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. 2 Bände. „Geschichte der Philosophie“, Bände VIII, IX. Berlin: de Gruyter. 149/166 S. (Sammlung Göschen Nr. 571/709); („Krise der Philosophie im Vormärz“, Band IX, S. 30-52, darin Über Stirner S. 37-39); (1957/60) Die Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. 2 Bände. „Geschichte der Philosophie“, Bände X, XI. Berlin: de Gruyter. 128/114 S. (Sammlung Göschen Nr. 845/850), Band X, S. 92.

2. **Über Gerhard Lehmann:** Fechter, Paul: Gerhard Lehmann und das Collegium logicum. In: ders.: Menschen auf meinen Wegen. Gütersloh: Bertelsmann 1955. S. 266-274; N. N.: Die Schriften von Gerhard Lehmann (veröffentlicht aus Anlaß des 65. Geburtstages des bekannten Kant-Forschers und Historikers der Philosophie G. Lehmann am 10.7.1965. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 19, Heft 2 (1965), S. 348-356; Helms, Hans G.: Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Köln: Schauberg DuMont 1966 (s. Index); Lehmann, Gerhard: Die Schriften von Gerhard Lehmann. In: ders.: Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin: de Gruyter 1980, S. 277-284; Wissenschaftliches Antiquariat Herbert Lang & Cie, Bern: Antiquariats-Katalog 148: Philosophie, mit Schwerpunkt Immanuel Kant und Umkreis. Arbeitsbibliothek Dr. phil. habil. Gerhard Lehmann Berlin (1900-1987). Teil 1: A-K; Teil 2: L-Z. Bern (CH) 1988. 220 S.; Laska, Bernd A.: Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Max Stirners „Einziger“. Eine kurze Wirkungsgeschichte. Nürnberg: LSR-Verlag 1996 (s. Index).

3. **Schriften zum „Abschließenden Exkurs“:** Ritzel, Wolfgang: Gerhard Lehmann – zum 10. Juli 1980. In: Kant-Studien, Jg. 71 (1980), S. 346-351; Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781 – 1981. Hg. v. Ingeborg Heidemann und Wolfgang Ritzel. Berlin: Walter de Gruyter 1981. 353 S. (S. [vii]: „Festschrift“); Stark, Werner: Mitteilung in memoriam Erich Adickes (1866-1928). In: Kant-Studien, Jg. 75, Heft 3 (1984), S. 345-349; Stark, Werner: Kritische Fragen und Anmerkungen zu einem neuen Band der Akademie-Ausgabe von Kants Vorlesungen. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 38, Heft 2 (1984), S. 292-310; Lehmann, Gerhard: Zum Streit um die Akademieausgabe Kants. Eine Erwiderung. In: In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 39, Heft 3 (1985), S. 420-426; Stark, Werner: Antwort auf die Erwiderung „Zum Streit um die Akademieausgabe Kants“ von G. Lehmann. In: In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 39, Heft 4 (1985), S. 630-633; Bayerer, Wolfgang Georg (1986a): Hinweis auf eine Lücke im Text der Akademie-Ausgabe von Kants Bemerkungen zur Bouterwek-Rezension. In: Kant-Studien, Jg. 77, Heft 3 (1986), S. 338-346; Bayerer, Wolfgang G[eorg] (1986b): Charakter als Politicum. Bemerkungen zur Hintergrund-Motivation der überzogenen Negativ-Bewertung des Kant-Herausgebers Benzion Kellermann durch den Kant-Herausgeber Gerhard Lehmann während des Dritten Reiches. Großen Buseck [bei Gießen]: pro manuscripto [Selbstverlag] 1986; Ritzel, Wolfgang: Gerhard Lehmann zum Gedächtnis. 10. Juli 1900 – 18. April 1987. In: Kant-Studien, Jg. 79 (1988), S. 133-139; Ritzel, Wolfgang: Buchbesprechung „Kant-Forschungen, Band 1“, hg. v. Reinhard Brandt und Werner Stark, Hamburg: Felix Meiner 1987. In: Kant-Studien, Jg. 79 (1988), S. 493-498 (497f); Stark, Werner: Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants. Berlin: Akademie-Verlag 1993. 374 S. (Diss. Univ. Marburg 1991/92); Leaman, George / Simon, Gerd: Die Kant-Studien im Dritten Reich. In: Kant-Studien, Jg. 85 (1994), S. 443-469 (450f); Sturm, Thomas: Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften. In: Kant-Studien, Jg. 90 (1999), S. 100-106.

*

LSR-Verlag Nürnberg
Postfach 3002, 90014 Nürnberg

Bernd A. Laska: Ein heimlicher Hit. ISBN 3-922058-61-2
Ein dauerhafter Dissident. ISBN 3-922058-62-0

„Katechon“ und „Anarch“. Carl Schmitt und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner.
ISBN 3-922058-63-9

Max Stirner: Parerga. Kritiken, Repliken. Hrsg. v. Bernd A. Laska
ISBN 3-922058-32-9

Den Bann brechen: Max Stirner redivivus

Wider Marx, Nietzsche et al.

Betrachtungen anlässlich zweier Neuerscheinungen – Teil 2

2. Nietzsche

Das Jahr 2000 war ein Nietzsche-Jubiläum: „Nietzsche, Nietzsche... fast bis zum Überdruß begegnete er einem in den Sommermonaten in den Feuilletons nicht nur der überregionalen Presse, sondern auch der Provinzzeitungen. Interessant war dabei, daß Nietzsche überall gefeiert wurde. Negative Stimmen, die noch vor wenigen Jahrzehnten regelmäßig zu hören waren, sind selbst in katholischen Zeitungen verstummt. Einzig Tugendhat hat in der ZEIT vor einer Verharmlosung Nietzsches gewarnt.“ Soweit Peter Moser, der Herausgeber von *Information Philosophie*. Natürlich nicht nur in den Feuilletons, auch in den Fachzeitschriften und in der Buchproduktion wurden neue Rekorde erreicht: „Nietzsche-Literatur ohne Ende“ titelte die *Neue Zürcher Zeitung*.¹ Wenn ich der selbst von Experten kaum noch überschaubaren Überfülle an Nietzsche-Literatur, nun einen weiteren Text hinzufüge so kann ich dies damit rechtfertigen, daß ich darin weder einen „postmodern“ verharmlosten Nietzsche feiere, noch vor einem „à la Antifa“ dämonisierten warne, noch eines der üblichen akademischen Elaborate abliefern, sondern einen *Nietzsche absconditissimus* in den Blick nehmen, den die Nietzsche-Forschung, der der *Nietzsche absconditus* längst wohlvertraut ist, bisher nicht kennt.

Was hier analog zum Teil 1 dieses Artikels – ebenfalls einem künftigen, materialreichen Band der *Stirner-Studien* vorgreifend – in grober, holzschnittartiger Skizze dargestellt werden soll, ist zweierlei: Erstens die Reaktion des jungen Friedrich Nietzsche auf seine (wahrscheinliche) Begegnung mit Stirners *Einzigem*, also seine (Primär-)Verdrängung der ihn tief schockierenden spezifischen Idee Stirners durch Schaffung einer eigenen, diese Idee „überwindenden“ Philosophie; zweitens – anhand von vier Beispielen (Janz, Ottmann, Münster, Safranski) – die (Sekundär-)Verdrängung jener Stirner'schen Idee (incl. der Wahrnehmung ihrer Verdrängung durch Nietzsche) durch die Nachgeborenen, die mit

größter Selbstverständlichkeit quasi dogmatisch davon ausgehen, daß Nietzsche ein geistiger Titan ist, Stirner allenfalls einer von vielen „Einflüssen“ auf ihn. Letzteren Sachverhalt habe ich in der Einleitung zu diesem Artikel auf den „dauerhaften, nie erklärten und nicht ohne weiteres erklärlichen Bann gegen Stirner“ zurückgeführt, auf einen Bann, dessen ungebrochene Stärke und bisherige Unanfechtbarkeit großteils auf dem Publikumserfolg der Philosophien von Marx (der jetzt aus dubiosen Gründen verblaßt) und eben Nietzsche (der jetzt aus dubiosen Gründen neu auflebt) beruht. Als „Ironie“ dabei mag man die Merkwürdigkeit bezeichnen, daß Stirners Nennung meist gerade im Zusammenhang mit Marx oder Nietzsche erfolgt – aber eben stets als Fußnote, höchstens als marginaler „Einfluß“. Jener hochwirksame Bann verhindert – was bei Marx bestens belegbar ist, bei Nietzsche mehr erschlossen werden muß –, daß die Reaktion der „Großen“ auf Stirner entweder überhaupt thematisiert oder, falls in seltenen Fällen (den hier genannten Beispielen) doch, auf so verquälte wie verquaste Weise bagatelisiert wird. Das mag insofern „logisch“ oder verständlich sein, als in jenen Wenigen, die sich überhaupt intensiv in die Situation versetzten, in der die „Großen“ sich bei ihrer Konfrontation mit Stirner befanden, ähnliche Abwehrmechanismen wirksam geworden zu sein scheinen wie einst bei ihren Helden und sie deren Verdrängungsakt blind nachvollzogen. Hinzu kommt der Druck der seitherigen (Verdrängungs-)Geschichte und des *mainstream*. – Wie die plausibelste Erklärung auch immer lauten mag, zuerst heißt es einmal, *in medias res* zu gehen (wobei hier nur ein „Skelett“ geboten werden kann, das, wie gesagt, in späteren Detailstudien mit „Fleisch“ versehen wird).

Friedrich Nietzsches Reaktion auf Stirner läßt sich nicht mit den gleichen Methoden erschließen und belegen wie die von Karl Marx. Es gibt von ihm kein nachgelassenes Werk wie Marx' *Anti-Stirner Sankt Max*. Ja, es gibt von

Nietzsche, dessen schriftlicher Nachlaß eine der reichhaltigsten Dokumentensammlungen zu einer Einzelperson überhaupt ist, kein Manuskript, keine Notiz, keinen Brief, nichts, worin der Name Stirner auftaucht. Schon gar nicht ist Stirner in einer seiner veröffentlichten Schriften erwähnt. Auch Nietzsches engste Freunde konnten sich nicht an Gespräche mit ihm über Stirner erinnern. Nietzsches Schwester, von Kindheit an über viele Jahre seine enge Vertraute, sagte, den Namen Stirner nie aus seinem Munde gehört zu haben. Nietzsche schien Stirner, nach all dem zu urteilen, gar nicht gekannt zu haben.

Gleichwohl meinten viele Leser in den 1890er Jahren – nachdem Nietzsche fast „über Nacht“ weithin berühmt geworden war und im Gefolge seines Ruhms Stirners *Einzigster* nach langer Verschollenheit wiederentdeckt wurde – erstaunliche Parallelen und Übereinstimmungen zwischen beiden Autoren feststellen zu können. Der Verdacht, daß Nietzsche Stirners *Einzigsten* gekannt hat, lag auf der Hand und wurde in den Feuilletons immer wieder ventiliert, doch letztlich ohne handgreifliches Ergebnis. Schließlich gab ein früher Liebblingsschüler Nietzsches, Adolf Baumgartner, zu Protokoll, er erinnere sich, daß Nietzsche ihm einst Stirners *Einzigsten* zur Lektüre empfohlen habe. Daß Baumgartner sich damals das Buch aus der Universitätsbibliothek Basel geliehen hat, konnte anhand der Ausleihbücher bestätigt werden, und dies ist der einzige – wenn auch nicht jedem Einwand standhaltende – Beleg dafür, daß Nietzsche Stirner gekannt hat. Ob Baumgartner sich, was die Person des Empfehlenden angeht, richtig erinnert hat, und ob Nietzsche, falls er tatsächlich den *Einzigsten* empfohlen hat, diesen selbst auch gründlich gelesen hatte, kann natürlich nach wie vor bezweifelt werden.

Es gibt freilich weitere Indizien dafür, daß Nietzsche Stirners Buch nicht unbekannt geblieben sein konnte. Bei Friedrich Albert Lange (1828-1875) etwa, dessen *Geschichte des Materialismus* (1866) Nietzsche in- und auswendig gekannt und sehr geschätzt hat, ist Stirners *Einzigster* als „berüchtigtes Werk“, als „das extremste [Buch], das wir überhaupt ken-

nen“ charakterisiert. Sollte Nietzsche das überlesen haben? Kaum denkbar. Wahrscheinlich indes ist, daß Nietzsche Langes faden-scheinige Begründungen, warum er auf dieses Werk nicht näher eingehen wolle, als subtile Botschaft aufgenommen hat.²

Ein weiteres starkes Indiz für Nietzsches Stirner-Kennntnis ist seine Reaktion auf Eduard von Hartmanns Buch *Philosophie des Unbewußten* (1869) – ein philosophischer Bestseller, der bis 1890 zehnmal neu aufgelegt wurde. Das Buch umfaßt ungefähr 700 Seiten, und 3 Seiten davon sind Stirner gewidmet – was merkwürdig wenige sind, wenn man weiß, was Hartmann (1842-1906) erst postum wissen ließ: daß er zuvor, als junger Mann, selbst eine Zeit lang „auf Stirners Standpunct“ gestanden habe; daß dieses erfolgreiche Erstlingswerk also Produkt seiner Überwindung Stirners ist. Nietzsche bewies jedenfalls ein feines psychologisches Gespür und einen sicheren Blick für's Wesentliche, als er sich für seine fulminante Kritik Hartmanns, die er als seine zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* publizierte, genau auf jenes Kapitel des Wälzers konzentrierte, das die drei Stirnerseiten enthält. Das Auffälligste – gleichwohl regelmäßig Übersehene – dabei ist jedoch: Nietzsche erwähnt Stirner mit keinem Wort, liest, zitiert und argumentiert kunstvoll um ihn herum. Hier konnte er Stirner auf keinen Fall übersehen haben.³

Es sprechen allerdings gewichtige Anzeichen dafür, daß Nietzsche Stirners *Einzigsten* nicht durch Lange oder gar erst durch Hartmann, sondern schon vorher kennengelernt haben muß. Ich habe die biographische Situation, in der Nietzsche mit großer Wahrscheinlichkeit Stirners *Einzigem* das erste Mal begegnete, einmal wie folgt knapp geschildert:

„Friedrich Nietzsche, der zweite große ‚Überwinder‘ Stirners, wurde im gleichen Jahr (sogar im gleichen Monat) geboren, in dem Stirners *Einzigster* erschien. Doch zu Nietzsches Jugendzeit bereits galt der gesamte Junghegelianismus allenthalben als unseriös, als Tollheit einiger relegierter Privatdozenten und Radaupublizisten des Vormärz. Der junge Nietzsche indes, verdrossen über die ‚Greisenhaftigkeit‘ seiner Kommilitonen, rühmte in einem

Brief eben jene vierziger Jahre als eine ‚geistesrege Zeit‘, in der er selbst gern aktiv gewesen wäre. Der direkte Kontakt mit einem junghegelianischen Veteranen war denn auch eine Weichenstellung für den späteren Philosophen. Im Oktober 1865 hatte Nietzsche eine längere, intensive Begegnung mit Eduard Mushacke, der damals zum engsten Kreis um Bruno Bauer gehört hatte und mit Stirner befreundet gewesen war. Die unmittelbare Folge war eine tiefe geistige Krise und ein panikartiger ‚Entschluß zur Philologie und zu Schopenhauer‘.⁴

Nietzsche hat die direkten Spuren dieser entscheidenden geistigen Wende in seinem Leben mit einigem Erfolg zu tilgen gesucht – was in meinen Augen den verbliebenen, verwischten um so größere Bedeutung verleiht. Die Nietzsche-Forscher aller Richtungen sehen das nicht: sie kolportieren *unisono* und ohne jedes Fragezeichen eine von Nietzsche selbst mitgeteilte, bei auch nur oberflächlicher Betrachtung eher fragwürdige Geschichte, wie er begeisterter Jünger Schopenhauers geworden sei – nachzulesen in jeder Nietzsche-Biographie. (Hier ist auf eine Parallele zur Marx-Literatur hinzuweisen: auch hier wird die von Marx selbst stammende, höchst zweifelhafte Angabe kritiklos übernommen, er habe seinen so monumentalen wie furiosen Anti-Stirner nur aus einer Laune heraus, zur bloßen „Selbstverständigung“, geschrieben und ihn dann „der nagenden Kritik der Mäuse“ überlassen).

In der soeben zitierten Darstellung fahre ich fort:

„Obwohl im Falle Nietzsches die Dinge in allen Details (auch in der Frage der positiven Belegbarkeit) anders liegen als bei Marx, ist doch bei beiden eine grundsätzliche Ähnlichkeit ihrer Entwicklung zu Denkern von überragendem Einfluß festzustellen: Konfrontation mit Stirner in jungen Jahren; (Primär-)Verdrängung; Konzeption einer neuen Philosophie, die eine beginnende ideologische Zeitströmung verstärkt und dadurch populär wird, daß sie die eigentlich anstehende (und von Stirner eingeforderte) Auseinandersetzung mit den tieferen Problemen des Projekts der Moderne, des ‚Ausgangs des Menschen aus seiner Unmündigkeit‘, abschneidet und zugleich eine

greifbare praktische Lösung suggeriert.

Wie bei Marx folgte auch bei Nietzsche der Primärverdrängung die kollektive Sekundärverdrängung: durch die Nietzscheforscher aller Richtungen. Sie äußerte sich jedoch in flexibleren Formen als in der Marxforschung. Es wurden durchaus Vergleiche zwischen Aussagen Stirners und Nietzsches angestellt; sie ergaben, daß Stirner ein Vorläufer Nietzsches sei, und auch, daß er dies nicht sei. Es wurde die Frage gestellt, ob Nietzsche den ‚Einzigem‘ gekannt habe; sie wurde bejaht, und sie wurde verneint. Folgerungen wurden daraus nicht gezogen.“⁵

2.1 Die Nietzsche-Forschung summarisch

Zwei Positionen markieren die Ränder des Spektrums der Urteile über Nietzsches Verhältnis zu Stirner. Eduard von Hartmann stellte Nietzsche als schöngeistigen Plagiator des durch ihn, Hartmann, bereits „überwundenen“ Stirner hin (was brutal klingt, aber Nietzsches wirkliche Rolle verharmlost).⁶ Alois Riehl meinte, schon wer Nietzsche überhaupt in irgendeine Beziehung zu Stirner zu setzen versucht, begehe einen verräterischen *faux pas* und plazierte sich damit außerhalb des Kreises der Kultivierten und Verständigen.⁷ Dazwischen anzusiedeln und nennenswert ist noch die Position von Paul Lauterbach, der Stirner exponieren wollte, um als Nietzsche den Retter vor der nihilistischen Konsequenz Stirners feiern zu können.⁸ Natürlich haben Stirnerianer wie John Henry Mackay oder Benedict Lachmann Stirner den Vorzug vor Nietzsche gegeben, aber nur aus einer trotzig-defensiven Position heraus, ohne die spezifischen Ideen Stirners auch nur erahnt zu haben, die Marx, Nietzsche et al. zu ihren Verdrängungsreaktionen getrieben haben.

Seit den 1890er Jahren gab es einige monographische Untersuchungen zum Thema „Nietzsche und Stirner“: von Robert Schellwien (1892), Rudolf Steiner (1892), Albert Lévy (1904) u.a.⁹ Noch in jüngerer Zeit gab es einschlägige Dissertationen¹⁰ und Kongresse¹¹, deren Ergebnisse allerdings gegenüber denen der älteren Arbeiten keinen Fortschritt erkennen lassen. Eine Sichtung all dieser Beiträge

ergibt, daß keiner der Autoren sich außerhalb des oben bezeichneten Spektrums bewegte. Die von mir vertretene Sichtweise wurde, soweit ich sehe, bisher von niemandem erwogen.

2.2 Curt Paul Janz

Während die Stirner-Nietzsche-Frage um die Jahrhundertwende relativ häufig, gleichwohl – der Bann wirkte bereits – ohne ein in irgendeiner Weise relevantes Resultat ventiliert worden war, schwand das Interesse an ihr bald fast völlig. Die meisten Autoren, die seit den 1920er Jahren biographisch oder monographisch über Nietzsche und seine Philosophie schrieben, erwähnen Stirner nicht einmal mehr.

Eine Ausnahme ist Curt Paul Janz (1911-...), der im Dokumententeil seiner großen, dreibändigen Nietzsche-Biographie (1978/79) der Stirner-Nietzsche-Frage einen Abschnitt widmet. Doch die sachlichen Fehler, die dem sonst sehr verlässlichen und gründlichen Autor hier unterlaufen, verraten, daß er sich – dem Bann unterliegend – mit Stirner kaum je befaßt hat. Sie seien hier aufgezählt:

1) Bei der Transskription von Briefen zur Stirner-Nietzsche-Frage, die Köselitz an Overbeck schickte (Band III, S. 343 ff), macht Janz aus dem Namen Mackay stets Markay, eine fiktive Figur, deren Vornamen er im Register dann auch nicht angeben kann. Auch Karl Schlechta, Mazzino Montinari und andere hochkarätige Nietzsche-Experten, die Janz zur Seite standen (Band I, S. 11ff), konnten ihm offenbar nicht sagen, daß es sich hier um John Henry Mackay handelt, dessen Name jedem geläufig ist, der Stirner nicht nur vom Hörensagen kennt.

2) Eine weitere Person, die Janz offenbar nicht kennt, ist Lauterbach, der in einem zitierten Brief vorkommt und von Janz im Register mangels Kenntnis des Vornamens nur mit „Herr“ näher bezeichnet wird. Paul Lauterbach (1860-1895) war einer der ersten Nietzsche-Verehrer. Er verkehrte seit ca. 1890 im Hause Nietzsche und wollte Nietzsche, der damals zwar als Schriftsteller schon berühmt war, aber noch nicht als bedeutender Philosoph galt, als den einzig wahren Überwinder, als „großen

Nachfolger, Ausbauer und Umschöpfer“ Stirners vorstellen – zunächst in der Einleitung zu der von ihm betriebenen Edition von Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* in Reclams Universalbibliothek (1893). (Lauterbachs Nachlaß liegt übrigens in der Universitätsbibliothek Basel, dem Wohn- und Arbeitsort von Janz.)

3) An der Stelle, wo Janz selbst kurz auf die Stirner-Nietzsche-Frage eingeht (Band III, S. 212 f), paraphrasiert er einen Artikel Resa von Schirnhofers, in dem eine Publikation von 1894 auf 1874 datiert ist. Janz bemerkt diesen Druckfehler nicht und baut darauf eine – freilich abwegige – Vermutung auf.

4) Da Janz die Geschichte, wie Nietzsche zur Philosophie kam, wie er quasi über Nacht zum begeisterten Jünger Schopenhauers wurde, ebenso unkritisch wie alle mir bekannten Biographen Nietzsches direkt aus einem autobiographischen Text übernimmt, konstatiert er zwar eine entscheidende Wende in Nietzsches geistigem Leben im Oktober 1865, zieht aber als Ursache dafür nicht die unmittelbar vorhergehende, zweiwöchige intensive Begegnung mit Eduard Mushacke (s. o.) in Betracht. Mushacke ist für ihn eine so unwichtige Randfigur, daß er dessen Vornamen unachtsam mit Eberhard angibt.

Diese zum Teil gravierenden Fehler in dem meistverbreiteten Standardwerk zu Nietzsche wurden auch vom gelehrten Fachpublikum offenbar nicht bemerkt – Stirner ist eben einfach „kein Thema“ – und somit im Laufe von anderthalb Jahrzehnten nicht reklamiert: in der 2. – revidierten – Auflage des Werkes (1993) und in späteren Nachdrucken sind sie nach wie vor enthalten.

Janz' Unkenntnis Stirners ist ausnahmsweise faßbar, demonstrierbar, weil er, aus welchen Gründen auch immer, Stirner überhaupt Platz eingeräumt hat. Die Vermutung, daß viele heutige Nietzsche-Forscher Stirner überhaupt nicht kennen, liegt, obwohl naturgemäß unbelegbar, sehr nahe. Als ich bei dem von Hermann Josef Schmidt organisierten 1. Dortmunder Nietzsche-Kolloquium (am 5. Juli 1991) in einem Vortrag *Neues Licht auf die Stirner-Nietzsche-Frage* einige der hier ver-

tretenen Punkte (Rolle Mushackes, Hartmann-Kritik etc.) vortrug, stieß ich auf geradezu demonstratives Desinteresse der anwesenden Nietzsche-Experten, Gelehrten, die sich ansonsten durchaus dem „Spurenlesen bei Nietzsche“ (so der Untertitel von Schmidts 2500-seitiger, in vier dicken Bänden publizierter Kindheits- und Jugendgeschichte Nietzsches) verschrieben hatten.

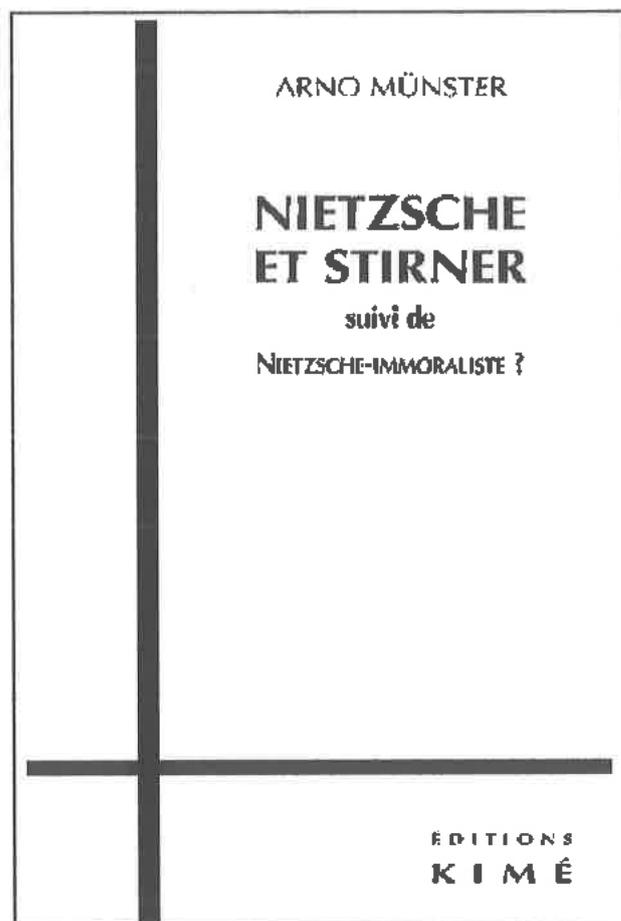
2.3 Henning Ottmann

Henning Ottmann (1944-...), ein Schüler des ranghohen katholischen Funktionärs Nikolaus Lobkowitz (als Stirner- und Marxkennner in Teil 1 dieser Arbeit erwähnt, s. dort Fn. 21), veröffentlichte 1987 seine Habilitationsschrift *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Das Buch gilt inzwischen als Standardwerk über den „politischen Nietzsche“. Ottmann widmet darin der Frage *Nietzsche und Stirner?*, dem bisher „ungelösten Rätsel der Nietzscheforschung, ob Nietzsche von Stirner beeinflusst war“, zwei Seiten (307-309), auf denen er auch die Sekundärliteratur summarisch diskutiert. Ob er meint, das Rätsel gelöst zu haben, bleibt jedoch unklar, denn der Text dieses Abschnitts erscheint, auch im Vergleich zum übrigen, merkwürdig unstrukturiert und inhomogen, kaum referierbar, aber eben deshalb lesenswert. Es handele sich hier um „eine der intelligenteren Nietzsche-Legenden“ – und dennoch um eine unbegründete. Das Interesse an dieser Frage im Kreis der alten Nietzsche-Freunde Overbeck, Köselitz u. a. sei groß gewesen – was Ottmann „erstaunlich“ findet, aber nicht näher untersucht. Die „wichtigsten Briefe“, in denen die Freunde sich dazu austauschten, meint er bei Janz gefunden zu haben.¹² Man merkt deutlich, wie er die Frage herunterspielen will, schnell eine Lösung zur – selbstgestellten – Frage präsentieren will; schließlich sei doch „die Antwort auf das Problem Stirner-Nietzsche einfach genug.“ Auf den Punkt gebracht hat Ottmann sie so: „Nietzsches geistiger Horizont, von der Antike bis zur Moderne, ist immer der weitere. Er war mit der kleinbürgerlichen *species anarchistica* nicht geistesverwandt!“ Die altbekannte, oft gebrauchte und bewährte Formel der Stirner-

Exorzisten: Kleinbürger! Interessant zu beobachten, wie der katholische Polit-Philosoph im Schulter-schluß mit Marx und den Marxisten den „Antichristen“ Nietzsche vor dem „Kleinbürger“ Stirner retten will.

2.4 Arno Münster

Während ich bei Janz den Eindruck habe, er sei ein sozusagen unschuldiges Opfer des Bannes gegen Stirner bzw. er wisse nicht, ja ahne nicht einmal etwas von dessen Existenz, scheint mir Ottmann – schon durch seine akademische Herkunft, aber vor allem aufgrund der merkwürdigen Komposition seines Textes – den Bann, aus welchen bewußten oder unbewußten Gründen auch immer, aktiv aufrechterhalten und stärken zu wollen (wobei sich seine unvermeidliche Ambivalenz darin äußert, daß er nicht einfach, wie die meisten, schweigen kann und somit riskiert, „schlafende Hunde zu wecken“).



Vor diesem aktuellen Hintergrund weckt natürlich ein neues Buch besonderes Interesse, dessen Autor das Thema Nietzsche und Stirner

monographisch behandelt.¹³ Das Buch, *Nietzsche et Stirner* von Arno Münster (1942-...), ist jedoch eine einzige Enttäuschung. Zunächst ist es – wie schon Jouberts unter 1.4 besprochene *Marx versus Stirner* – nur ein halber, ein aufgeblähter Aufsatz: von den ca. hundert Seiten füllt die titelgebende Schrift nur gut die Hälfte; der Rest ist eine Abhandlung *Nietzsche – Immoraliste?*, in der Stirner nicht vorkommt. Weiterhin verläßt Münster sich unkritisch auf seine Gewährsleute Janz und Ottmann, was bei ersterem noch angehen bzw. folgenlos bleiben mag, bei letzterem jedoch, von dem er sich zu seiner Untersuchung hat anregen lassen, nicht mehr. Ein dritter Gewährsmann, dem Münster die nötige Kritik erspart, ist der bei Stirnerkennern berüchtigte Hans G. Helms (der Stirner zum „Protofaschisten“ und eigentlichen Chefideologen der Bundesrepublik stilisieren wollte). Bei diesen Vorgaben kann man sich Lektüre und Überprüfung der von Münster vorgetragenen Thesen getrost sparen. Was man findet, sind von Ottmanns Stichworten inspirierte Ausführungen über „krypto-anarchistische“ Gedankengänge bei Nietzsche, die, wie der Autor mutmaßt, eigentlich nur von Stirner her gekommen sein könnten. Über weite Strecken gerät ihm zudem sein Thema außer Sicht, und er philosophiert allgemein über Staat, Nihilismus etc. Ich habe in dem ganzen Text keinen Gedanken gefunden, den ich nicht schon x-mal woanders gelesen habe. Selbst als Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes ist die Schrift nicht brauchbar.

2.5 Rüdiger Safranski (post scriptum)

Die Anfügung dieses Kapitels bot sich erst vor kurzem an, nachdem das Konzept dieses zweiteiligen Artikels, der das rezente Erscheinen der Bücher von Joubert (über Stirner und Marx) und Münster (über Stirner und Nietzsche) zum Anlaß hatte, bereits stand. Es firmiert deshalb als *post scriptum*.

Rüdiger Safranski (1945-...) ist ein Autor, dessen Bücher zur jüngeren Philosophiegeschichte weithin als anspruchsvolle und auch für ein größeres Publikum gut lesbare Literatur gelobt werden. In seinem ersten Erfolgsbuch

behandelte er *Die wilden Jahre der Philosophie* im 19. Jahrhundert. Es folgten weitere biographische und ideengeschichtliche Studien, 1997 eine kommentierte Nietzsche-Auswahl und im Nietzschejahr 2000 *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, das mit viel Kritikerlob und dem „Friedrich-Nietzsche-Literaturpreis“ des Landes Sachsen-Anhalt ausgezeichnet wurde.

Da Safranski in seinen früheren Publikationen Stirner nie erwähnte (obwohl es durchaus Anlässe gegeben hatte) überrascht es, daß er in sein Nietzschebuch ein relativ langes Kapitel *Mit Max Stirner und über ihn hinaus* – wie es scheint: nachträglich – einarbeitete.¹⁴ Anlaß dafür war offenkundig mein ZEIT-Artikel über Stirner vom Anfang dieses Jahres¹⁵. Safranski übernimmt zunächst aus diesem Artikel – mit für mich schmeichelhaftem Vertrauen in die dort nicht belegten Ausführungen – die unorthodoxe Sicht, daß namhafte Denker zeitweilig stark von Stirner beeindruckt bzw. beunruhigt waren, ihn aber nicht oder nur an entlegener Stelle erwähnen. Er nennt die Namen Feuerbach, Husserl, Schmitt, Simmel, formuliert etwas vorsichtiger bei Marx und Nietzsche, läßt Habermas weg. Safranski tritt dann in verschiedene teils detaillierte (zu Nietzsche) teils allgemeinere (Stirner als radikaler „Nominalist“ etc.) Erörterungen ein und gelangt schließlich zu folgendem Ergebnis: „In einer Hinsicht allerdings wird Nietzsche bei Stirner etwas gänzlich Fremdes und sicherlich auch für ihn Abstoßendes wahrgenommen haben. Denn Stirner, so sehr er auch das Schöpferische betont, zeigt sich bei der Hartnäckigkeit, mit der er das Eigentum an sich selbst reklamiert, schließlich doch als Kleinbürger, dem das Eigentum alles bedeutet, auch wenn es nur das Eigentum an sich selbst ist.“ In einer Hinsicht ... – von einer anderen ist freilich nicht die Rede. Nun, schon in der Kapitel-Überschrift signalisierte Safranski unzweideutig, daß auch er – obwohl der neu entdeckte Stirner ihn sichtlich auf diffuse Art fasziniert – sich dem alten, ubiquitären Bann gegen Stirner nicht entziehen kann. Er übergeht deshalb die Kernaussage meines Artikels, ignoriert die Mushacke-Passage, und sucht schließlich,

nach einigen Seiten ungewohnt verwickelter und dann abrupt beendeter philosophischer Diskussion, sein Heil durch die Flucht in die – Marx'sche Kleinbürgerthese. Eine mustergültige Demonstration der Kraft des Bannes.

3. Beschluß

Aus den gelegentlichen Reaktionen auf meine Arbeiten weiß ich, daß diese oft als Bemühung um eine Aufwertung Stirners, um seine Rehabilitation oder Besserstellung im Kanon der philosophischen Autoren aufgefaßt werden. Erst recht die hier titelgebende Aufforderung „Den Bann brechen!“ könnte so verstanden werden. Deshalb möchte ich abschließend – hier nicht zum ersten Mal – betonen, daß es mir eben darum *nicht* geht. Im Gegenteil: indem ich an Autoren, die eine solche Promotion Stirners zu erreichen versuchten – s. o.: Max Adler, Henri Arvon, Wolfgang Eßbach – zeige, daß auch und in besonderer Weise gerade sie unter dem von mir postulierten Bann stehen, will ich zum Kern des Problems weisen. Es geht nicht darum, Stirner im Rahmen der bestehenden Denkerhierarchie aufzuwerten, ihn z. B. als maßgeblichen Einfluß auf

Marx oder gar als diesem Ebenbürtigen hinzustellen. Es geht um viel, ich bin versucht zu sagen, um unendlich viel mehr – was, prosaisch gewendet, ungefähr heißen soll, daß Stirner die Möglichkeit eröffnet, das seit Jahrtausenden vergeblich beackerte Feld der „Philosophie“ zu verlassen, ohne „geistlos“ zu werden. Es gibt hier, auf höchster bzw. tiefster Ebene, kein Sowohl-als-auch, sondern nur ein Entweder-oder. Das wußten oder spürten mit Sicherheit gerade Marx, Nietzsche und andere Denker, die die offene Konfrontation mit Stirner mieden und ihn durch „Erfolg“ besiegten, d. h. durch Schaffung einer massenbegeisterten „Philosophie“. Das wußten oder spürten auch die Massen von Intellektuellen, die die Verdrängung Stirners durch Marx, Nietzsche et al. bereitwillig, faktenblind und unbeirrbar nachvollzogen. – Und noch ein Wort zu früheren Leserreaktionen: Wer den Rang des Problems, dem sich diese Arbeit und anderen meine Untersuchungen¹⁶ zu nähern versuchen, ahnt oder gar erkannt hat, wird nicht erwarten, daß ihm der gerade erwähnte „Kern des Problems“ sozusagen genußfertig serviert wird.¹⁷

Bernd A. Laska

¹ Peter Moser in: Information Philosophie, Oktober 2000, Editorial; NZZ vom 31.10.2000

² vgl. Bernd A. Laska: Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einziger“. Eine kurze Wirkungsgeschichte. Nürnberg: LSR-Verlag 1996. S. 32. – ³ ebd.

⁴ Bernd A. Laska: Dissident geblieben. Wie Marx und Nietzsche ihren Kollegen Max Stirner verdrängten und warum er sie geistig überlebt hat. Ein Versuch über philosophische Konsequenz in der Aufklärung. In: Die Zeit, 27. Januar 2000, S. 49; ausführliche Darstellung mit biographischen Angaben zu Mushacke im nächsten Band der „Stirner-Studien“. – ⁵ ebd.

⁶ vgl. Laska: Dissident, S. 39; Hartmann startete seinen Angriff auf Nietzsche, der ihn 1874 vehement kritisiert hatte, erst kurz nach dessen sog. Zusammenbruch Anfang 1889. S. a. a. O., Fn. 55, S. 129: „Die Interaktion Hartmann-Nietzsche wäre eine genauere Untersuchung wert. Wolfert von Rahden, der eine solche lieferte („Eduard von Hartmann ‚und‘ Nietzsche“, in: Nietzsche-Studien, Band 13, 1984, S. 481-502), kommt trotz großer Akribie zu keiner erhellenden Interpretation, eben weil er die Rolle Stirners dabei nicht adäquat einzuschätzen vermag.“

⁷ vgl. Laska: Dissident, S. 141.

⁸ vgl. Bernd A. Laska: Ein heimlicher Hit. 150 Jahre Stirners „Einziger“. Eine kurze Editions-geschichte. Nürnberg: LSR-Verlag 1994 (s. Index)

⁹ für die Zeit bis 1965 vgl. die Bibliographie bei Hans G. Helms: Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Köln: Schauberg DuMont 1966.

¹⁰ z. B. Klokkenburg, C. G.: Overeenkomsten en verschillen tussen het denken van Stirner en Nietzsche. Diss. Utrecht/NL 1982.

¹¹ z. B. AA.VV.: Nietzsche – Stirner. A cura di Pietro Ciarravolo. Roma: Editoriale B. M. Italiana [1985] (Convegno, dic. 1983, Tarquinia Lido).

¹² Es sind freilich sehr viel mehr Briefe, auch von weiteren Autoren, überliefert; sie werden im nächsten Band der „Stirner-Studien“ dokumentiert.

¹³ Arno Münster: Nietzsche et Stirner. Suivi de Nietzsche – Immoraliste? Paris: Éditions Kimé 1999.

¹⁴ Rüdiger Safranski: Nietzsche. Biographie seines Denkens. München: Hanser-Verlag 2000. S. 122-129.

¹⁵ a. a. O. (Anm. 4)

¹⁶ in meinen als Bücher erschienenen „Stirner-Studien“, meinen ergänzenden Stirner-Artikeln im Internet:

(<http://www.lsr-projekt.de/ms.html>) sowie generell in den im Rahmen des „LSR-Projekts“ publizierten Arbeiten (vgl. <http://www.lsr-projekt.de>).

¹⁷ Für eine erste inhaltliche Annäherung vgl. Bernd A. Laska: Die Negation des irrationalen Über-Ich bei Max Stirner (<http://www.lsr-projekt.de/msnega.html>).

Apologetisches

1. Handeln.

Da nun nicht der Umsturz des Bestehenden mein Zweck ist, sondern meine Erhebung darüber, so ist meine Absicht und Tat keine politische oder soziale, sondern eine ... egoistische *Stirner*

Man wirft uns vor, wir¹ seien zu „schöngeistig“, wir kämen vom Reden nicht zum Handeln. Und dieser Vorwurf findet bei uns Wiederhall.

Alles Handeln setzt ein Wissen um ein Ziel voraus. Die Uebel, die uns umschlingen und unser Leben zu vernichten drohen, sind letzten Endes Uebel moralischer und intellektueller Art. Es ist der Gehorsam, der den Krieg ermöglicht, es ist der Gehorsam, der den Krieg treibt und ewig weiter schürt, es ist der Gehorsam, der die „soziale Frage“ hervorgerufen ... Ihr lächelt, denn ihr versteht mich nicht. Ihr sagt, es ließe sich wohl allerlei auf die Formel vom Gehorsam bringen, aber ... Gehorsam ist mehr, als was man Gehorsam nennt. Gehorsam ist Hörigkeit und Unterordnung unter eine Idee! Also, sagt ihr – und versteht mich noch immer nicht. Der Glaube an Gott, der Glaube an den Staat, der Glaube an die Macht und Salbung des Staates – das ist Gehorsam. Wenn ich an das „Wahre“, an das „Gute“, an das „Schöne“ glaube, wenn es noch irgend einen Gedanken gibt, den ich seit der Kindheit übernommen ohne ihn zu prüfen, wenn es noch irgend einen Gedanken gibt, der Macht über mich hat, so ist das Gehorsam – Gehorsam im Glauben.

Und ihr seid auch gehorsam im Glauben, ihr Anhänger des Staatskultes, die ihr den Staat in seiner augenblicklichen Form verwerft, um ihn als vollendete Zwangsinstitution, als Herrschaft aller über – alle, in herrlicher Glorie auferstehen zu lassen. Wenn alle über alle herrschen, dann muß jeder über sich herrschen. Wenn aber jeder über sich herrscht, – dann gibt es keine Masse mehr, dann werden nicht mehr alle beherrscht – und es zeigt sich, daß eure „Herrschaft aller“ in Wirklichkeit eine „Herrschaft im Namen aller“ darstellt. Seht ihr ihn, euren Zukunftsstaat! Er basiert auf dem Gehorsam gegen den *Namen aller*.

Man wird also nicht von uns verlangen dürfen, daß wir Hand anlegen bei dem Bau unserer eignen Zwingburg, daß wir handeln im sozialistischen Sinne. Dazu ist uns das Ziel nicht lohnend genug.

Alles Handeln setzt ein Wissen um ein Ziel voraus. Wir wissen, daß euer Ziel nicht einmal euch, geschweige denn uns beglücken kann. Wir wissen, daß kein absolutes Ziel uns beglücken kann, d. h. nichts, was außer dem Rahmen unserer eignen Persönlichkeit liegt. Wir wissen, daß ein Vorteil nur aus dem Genusse der Gegenwart hervorgehen kann. Und darum sind wir Egoisten.

Wenn ihr die Jugend zum Klassenkampf auffordert, so ist das euer Interesse, nicht das unsrige; denn wir haben keinen Vorteil aus dem Klassenkampf, und deshalb erklären wir uns mit einer Organisation, die den ewigen Krieg festlegt, nicht einverstanden.

Eure Revolution ist ein Narrenspiel, dazu dienend, die Kulissen ein wenig zu verschieben, die Szenerie ein wenig zu verändern, dazu dienend, euch, die ihr die Bewegung „leitet“, an die Spitze zu bringen und euren Egoismus zu befriedigen.

Wir kennen euch wie unsere Brüder: wir wissen ganz genau, daß der Wechsel auf die Zukunft, den ihr ausstellt, viel weniger sicher ist als der, den wir uns selbst ausschreiben.

Unser Zukunftsideal – wenn das Wort nicht zu schmierig klingt – unser Zukunftsideal ist derart, daß es sich stündlich realisiert.

Wir wollen, daß dereinst die Menschen auf eigenen Füßen stehen, ihren eigenen Kopf haben, nicht dem Leithammel blökend nachlaufen. Wir wollen, daß die Menschen dereinst den Glaubensgehorsam verlieren, weil wir wissen, daß dann alles anders, daß dann alles – besser würde.

Die Menschen aber – das sind Wir. Wo wir zusammentreten, da können wir unsere Forderungen verwirklichen; das ist unser Handeln. Wo wir zusammenkommen, da können wir unseren Zukunftsstaat realisieren. Wir können unsern Kreis vergrößern, in immer weitere Kreise den Samen des Zweifels, des Unglau-

bens, des – Ungehorsams, den Samen der – Uneinigkeit, des Mißtrauens, des Selbstdenkens, Selbstwollens und Selbstfühlens austreuen und sind dadurch doch selbst so stark: das ist unser Handeln!

Unser Ziel ist ein viel radikaleres als das euerige. Ihr höhnt über die „Philosophen“, aber wir lächeln über die „Politiker“ und „Radikali- sten“, die sich in ihrem Klassenbewußtsein aufblähen und glauben, etwas Großes, etwas Erhebendes getan zu haben, wenn sie einen kleinen Putsch in Szene setzen. Euer Putsch eure Revolution, euer Klassenkampf wird so lange zu nichts Besserem, sondern höchstens zu etwas Schlechterem führen, als nicht eine viel größere Revolution vollbracht ist. Ja, diese Revolution, des Charakters eines Putsches oder eines Staatsstreiches gänzlich bar, wütet vielmehr schon jetzt unter uns und frißt in den Gedärmen des Philisters. Diese Revolution – diese *gegenwärtige* Revolution – das ist unser Handeln!

2. Einheit.

Einer geschlossenen Bewegung kann man nur durch Einheit begegnen. Wollt ihr den Umsturz der bestehenden Ordnung, so müßt ihr euch fest aneinanderketten und ohne nach rechts und links zu schauen, ohne euch durch Ueberlegen und Ueberdenken abhalten zu lassen, auf den Feind einstürmen – ruft der Demagoge, dem es nur darauf ankommt, möglichst viele hinter sich zu sehen.

Hat denn tatsächlich die Einheit solch wundersame Folgen?? Bringt sie uns vorwärts?

Gewiß, ihr habt noch nie daran gezweifelt: ein einzig Volk von Brüdern ... Wenn die Deutschen einig sind ... Man hat uns das schon früh genug klargemacht. Um so mehr Veranlassung liegt jedoch vor, diese Phrase zu untersuchen.

Einheit heißt den eignen Willen – genannt „Willkür“ vom Standpunkte des Herdenmenschen – unter ein selbstgewähltes Joch beugen, heißt den eignen Gedanken vor einem fremden bis auf „bessere Zeiten“ zurückstellen. Und es liegt ja auf der Hand, daß „Erfolge“ damit erungen werden, d. h. daß damit die Herde eine große Wegesstrecke vorwärtskommt, an deren Bewältigung der einzelne Hammel nicht hätte

denken können, ganz einfach, weil er nicht da entlanggelaufen wäre, sondern am Wegesrande – Gras gefressen hätte ...

Einheit heißt also, sich einer „gemeinsamen Idee“ unterordnen. Ich möchte nun eine Frage aufwerfen: worauf kommt es an, auf das Wohl der Gesamtheit, oder auf das Wohl des Einzelnen?

Man antwortet, der Einzelne könne nur gedeihen durch das Wohl der Gesamtheit!

Keine Ausflüchte! Es handelt sich darum, ob die Heide des Hammels oder der Hammel der Herde, ob der Staat des Individuums, oder das Individuum des Staates wegen da ist. Es handelt sich darum, ob ihr dem Staate Realität, ob ihr ihm ein überpersönliches Leben, oder ob ihr ihm nur eine durch die Existenz seiner Bürger bedingte Existenz zuerkennt! Hier ist die Trennungslinie. Hier soll es sich entscheiden, ob ihr mystisch, romantisch, altruistisch, sozialistisch oder ob ihr egoistisch, d. h. individualistisch denkt.

Wenn ihr mir folgen wollt, dann tut's, wenn nicht, laßt's bleiben.

Denn ich halte mich nicht damit auf, zu untersuchen, inwiefern die Anschauung, welche im Staat ein überpersönliches Wesen sieht, sicherer fundiert ist als die meinige. Schon deshalb nicht, weil erstere nur für jemand in Betracht kommt, der immer ein Dach über sich haben und immer sich ducken will ...

Um das Einzelwesen als den Weltennabel dreht sich also alles.

Und meint ihr, das Einheitsstreben fördere das Einzelwesen?

Ja, sagt ihr, fügt aber vorsichtig hinzu: – letzten Endes. Und das ist sehr klug; denn das „letzte Ende“ kann man nicht mehr sehen, es liegt in der Dunstwolke des Abstrakten verhüllt.

Jede Einheit schädigt das Individuum unmittelbar, nicht „letzten Endes“, insofern als Aufgeben der Individualität, Gehorsam gegen die Idee, Glaube an die Idee, die Wurzel aller politischen und sozialen Schäden ist. Man kann eine geschlossene Bewegung nicht dadurch besiegen, daß man ihr eine andere Einheit entgegengesetzt, sondern nur dadurch, daß man die Einheit dieser Bewegung sich lösen und lok-

kern läßt, nur dadurch, daß man den Individuen Selbstbewußtsein und Stärke einflößt.

Ihr ruft „praktisches Beispiel!“ Wie sollte der Verein der Saalbesitzer mit dem Verein gegen Tanz und anderweitige erotische Vergnügungen erfolgreich konkurrieren, wenn alle in Individualismus machten?? – Sie würden zum Glück beide nicht bestehen, oder wenn ihr eine

¹ Der Verfasser gehört einem akademischen Kreise durch Stirner mündig Gewordener an, der sich bereits 1915 gebildet hat.
Quelle: DER EINZIGE. Nr. 6. BERLIN, den 23. Februar 1919, pp. 64/64.

*

Aus der Einleitung zu einer Selbstphilosophie.¹

... Was ist uns ein systematisches Werk, das mit der Prätension eines „Lebenswerkes“ auftritt? Es ist ein Werk in dem „vorgedacht“ und in dem zugleich der Grund und Boden sichtbar wird, auf welchem die Gedankengebilde erwachsen. Derselbe Hegel, der uns stehen lassen möchte, wenn wir von unseren Gefühlen reden wollen, hat uns in der Phänomenologie ein solches Lebenswerk gegeben, ein Werk, in dem Tiefschürfendes und Oberflächliches, Gehantes und klar Erkanntes, dumpf Gefühltes, mühsam in sprachliche Form Gepresstes miteinander verschmelzen. Doch braucht man nicht auf Hegel zurückzugreifen: jede wahrhaft philosophische Konzeption ist derart persönlichkeitsdurchschwängert, daß wir völlig im Finstern tappen, wenn wir die „Ergebnisse“ von dem Denker absondern und in lichter logischer Klarheit darstellen wollen. Wir kennen solche „Darstellungen“ ja zur Genüge und haben sie satt bis zum Ueberdruß.

Doch dabei soll man, so wird uns gesagt, nur allzu leicht einem Relativismus verfallen, man soll auf die Wissenschaft Verzicht leisten und doch wieder noch zu sehr an ihr hängen, um „ganz“ Dichter sein und als solcher gewertet werden zu können. Das Thema „Relativismus“, die alte Melodie, wird auch von uns an mehr als einer Stelle gewürdigt und die Egomorphismenlehre klingt aus in einer „Strukturpsychologie“ des philosophischen Menschen, soweit er mehr als Wissenschaftler, aber jedenfalls auch Wissenschaftler ist. Wir könnten uns hier auf diese späteren Ausführungen berufen, wenn wir nicht eben eine „Einleitung“ geschrieben und das Kind gerade aus den Windeln wickeln wollten, um es im

positive Antwort haben wollt: der egoistische Saalbesitzer würde den Antitanzlustigen seinen Saal zu Versammlungen zur Verfügung stellen; und der Antitanzlustige würde vielleicht den Saalbesitzer zum Nachdenken anregen über die Betäubungsarten des Selbstbewußtseins. Da käme er freilich an den Unrechten. Aber das schadete ja nichts ...

Glanze seiner Unberührtheit von allen alten Problemstellungen und Problemverhedderungen zu zeigen. Und da wollen wir uns für's Erste einverstanden erklären, wenn man uns sagt, dies eben hieße „Relativismus.“ Daß ein philosophisches System etwas „Relatives“ ist, wird man vielleicht noch bestreiten können, (vorausgesetzt, daß man sich zuvor über den Sinn des Wortes relativ verständigt), daß aber ein philosophisches *Lebenswerk* immer und immer etwas Relatives sein muß, wird man nicht mehr bestreiten, und darum handelt es sich ja im Augenblick für uns.

Ja, aber der Philosoph *soll* doch gerade das „Relative“ oder „Subjektive“ oder „Persönliche“ zurücktreten lassen, er soll doch gerade die reinste Objektivität oder die Wahrheit, wie man sie leichtfertig auch nennt, zu seinem Weib erwählen, um mit ihr lauter kleine niedliche Wahrheiten in die Welt zu setzen. Abgesehen von dem hier so unverblümt, um nicht zu sagen unverschämt geforderten Objektivitätsbewußtsein, gibt es noch etwas Anderes, an das man bei solchen Vorwürfen und Forderungen nicht zu denken pflegt: *daß das Subjektive und Persönliche vielleicht gerade nicht das Relative, sondern im Gegenteil das Absolute ist!*

Angenommen, dieser Satz sei bewiesen, so kann unter einem solchen Aspekt die Losreißung eines Gedankens aus seinem Mutterboden die verhängnisvollsten Folgen haben. In ähnlicher Weise wie der sensualistische Nominalismus gegen den rationalistischen Realismus argumentiert, indem er sagt: je mehr ein intellectuelles Gebilde sich von der sinnlich-wahrnehmbaren „Wirklichkeit“ losgelöst hat,

je abstrakter es ist, umso weniger kann es ab-
 geschieden und säuberlich getrennt werden
 von willkürlichen Erdichtungen und Umstel-
 lungen der messbaren, fassbaren, weil wahr-
 nehbaren Wirklichkeit; in ähnlicher Weise
 sage ich, können wir argumentieren: je unper-
 sönlicher ein intellectuelles Gebilde ist, umso
 farbloser; nichtiger, unfasslicher ist es, und
 umso mehr ist es dem Zersetzungsprozess des
 Denkens verfallen. „Man“ kann jetzt alles mit
 ihm anstellen: man kann es aufblasen, aben-
 teuerliche Formen annehmen lassen, man kann
 es zu einem Nichts zusammenschrumpfen las-
 sen, in eine Formel pressen und seine eigene
 Narrheit nach Herzenslust daran befriedigen.
 Es ist jetzt Alles und Nichts geworden. Un-
 zählige Philosophen schon haben „dasselbe“
 gedacht und unzählige werden „dasselbe“ den-
 ken. Du sprichst vom Ich, von der unmittelba-
 ren Gewißheit, von der Einheit, von Gott und
 von der Seele: immer dasselbe Thema, immer
 dieselben Pointen, immer das gleiche Lied und
 immer die gleichen Kalauer! Fürwahr, das
 schwätzt und schwätzt sich krank und „wir“
 sollen daran genesen?

Wenn Ihr daran „genesen“ würdet, so gehörte
 dies mit zu den verhängnisvollsten Folgen,
 aber zum Glück ist unsere Philosophie keine
 Arznei und maßt sich nicht an, die Vielzuvie-
 len mitsamt ihren Leiden und Gebrechen ge-
 sund zu machen, wie sie sich auch umgekehrt
 nicht etwa vorgenommen hat, die Allzugesun-
 den krank zu machen. Wie wir nicht nach dem
 „Nutzen“ der Philosophie tragen, so fragen wir
 noch viel weniger nach dem diätetischen Wert
 unseres Systems.

Doch um wieder auf die Falschdeutungen zu-
 rückzukommen, welche die notwendige Folge
 von allen sogenannten wissenschaftlichen Dar-
 stellungen philosophischer Gedanken sind, fra-
 gen wir uns: was wohl der Fall wäre, wenn
 Kant seine Kritiken so geschrieben hätte, wie
 seine Kritiker es von ihm verlangen, so klar
 und deutlich, so „logisch“ und folgerichtig, so
 mit Beispielen durchsetzt und alle „überflüs-
 sige“ Architektonik, alles aus Liebe zum Sy-
 stem Hineingeheimniste vermeidend, daß jeder
 Schwachkopf ihm, Kant, ohne jedwede An-
 strengung zu folgen vermöchte und allen Inter-

preten die Felle wegschwimmen würden, weil
 es nichts mehr zum Interpretieren gibt? Wir
 würden dann ein wertloses Kunstprodukt vor
 uns haben, so kraft- und gehaltlos wie eine
 synthetische Limonade oder ein Kunstspeise-
 fett aus gehärteten Oelen. Ich wähle mit Ab-
 sicht gerade solch ein geschmackloses Beispiel
 und will es, unbekümmert um stilistische „Rü-
 gen“ noch etwas näher ausführen. Wein oder
 Milch lassen sich so wenig nachahmen wie
 sich philosophische Systeme nachmachen,
 bezw. nachdenken lassen: und wie ein jedes
 Naturprodukt, ein jedes natürliches Getränk
 (selbst das so klare Wasser) dem Analytiker
 als wunderbare organische Gefüge erscheinen,
 wie die Milch z. B. nicht nur die zum „Leben“
 notwendigen Nahrungsstoffe, sondern auch ei-
 ne Unsumme von rätselhaften Stoffen, die nur
 zu deutliche Hinweise auf irgendwelche
 Zweckmäßighkeitsbeziehungen in sich tragen,
 enthält Stoffe die der Chemiker als Antitoxine,
 Alexine, Fermente, Vitamine, etc. bezeichnet,
 so enthält auch ein philosophisches System als
 Naturprodukt wunderbare, logisch gar nicht zu
 fixierende Gedankengründe, und so kommt es,
 daß ein philosophisches Lebenswerk im
 strengsten Sinne unwiderleglich ist: es besitzt
 soviel Kraft und Lebendigkeit, daß wir, wenn
 wir uns „hineingelebt“ haben, mühelos alle
 Angriffe als auf einseitigen Auffassungen und
 Mißverständnissen beruhend, zurückweisen
 können. Noch ist Leibniz, noch ist Kant, noch
 ist Fichte, Schelling und Hegel nicht „wider-
 legt“ worden: ja, je tiefer wir uns in sie hin-
 einleben, umso mehr spüren wir, daß der Ver-
 such, sie zu widerlegen, ebenso närrisch und
 kindlich-einfältig zugleich wäre, als wenn wir
 einen lebendigen Menschen „widerlegen“
 wollten: Wir können uns seiner wohl zu er-
 wehren suchen, wenn er uns allzu nahe tritt,
 aber „widerlegen“ – was soll dieses Wort hier
 in dieser Sphäre überhaupt besagen?²

Wir sind weit davon entfernt, unser Werk *sol-*
chen Lebenswerken beizuordnen, aber auch
 wir fordern das, was jeder Philosoph zu for-
 dern berechtigt ist: *nicht rein logisch beurteilt*
zu werden. Heißt das soviel wie überhaupt
 nicht beurteilt werden wollen, so wäre uns das
 schon recht, wenn die Forderung nur nicht

gleich wieder als Scheu vor der Kritik ausgelegt würde. Wir sagten soeben, ein philosophisches System könne nicht nachgedacht werden und bitten, bevor man uns darob schilt, sich doch einmal vor Augen zu führen, wie man Plato, Aristoteles, Leibniz und Kant „nachgedacht“ hat. Welch großes Stück Arroganz und Dummheit doch in diesen „Nachdenkungen“ steckt! Man hat eben getan, was man nicht tun durfte, man hat die obersten Schichten abgetragen, die „verständlichsten“ Gedanken herausgeklaubt wie die Rosinen aus dem Kuchen, man hat Sprache und Denkmanier nachgeäfft, man hat seine eigene Weisheit dazu gegeben und sich bass gefreut, welche Menge „Vernunft“ doch in der Geschichte der Philosophie stecke, wie sich die Systeme aneinander reihen lassen, Perlen gleich, die man auf einen Faden zieht. Und schließlich hat man sich daran gefreut, daß „eigentlich“ doch die Perlen einander gleich sind wie Eier oder wie Kartoffeln oder wie Murmeln: sie sind halt alle rund.

Doch genug hiervon. Man kritisiert ja doch, wie einem der Schnabel gewachsen ist und kann man sich wirklich zu der Ansicht aufschwingen, philosophische Systeme seien Kunstwerke, nun so spielt man eben den Kunstrichter.

Wir hatten gesagt, was uns ein philosophisches Lebenswerk bedeutet und müssen nur noch eine Konsequenz andeuten, bevor wir zu den genetischen Vorbemerkungen übergehen. Wenn nämlich intellektuelle Gebilde ohne Willkür und Gefahr nicht von ihrem Mutterboden losgelöst werden können, dann taucht für den Philosophen die Frage auf: darf ich mir erlauben, aus dem langsam entstandenen organischen Gedankengefüge zwecks endgültiger „Redaktion“ hier und dort zu streichen, dies abzuändern und jenes besser hervorzuheben? „Man“ hat vielen ernsten Denkern den Vorwurf gemacht, gerade ihre bedeutendsten Werke mit schier unglaublicher Nachlässigkeit behandelt zu haben: ich erinnere an die Kritik der „Ethik“ Spinozas von Seiten Herbarts, an die Vorwürfe, die man Hegel über die „Phänomenologie“ gemacht, an die angeblich grobe Fahrlässigkeit, die sich Fichte bei der Abfassung der großen Wissenschaftslehre zu schul-

den kommen liess, an die „Dunkelheiten“, die man Kant vorwirft, an die intellektuelle Unredlichkeit, die Mauthner in seinem Kretinismus bei Descartes gefunden zu haben glaubt, an die Gedankenunzucht, die Schelling getrieben haben soll, er, der bei Abschluß eines Werkes den Boden, den er zum Beginn eingenommen, schon wieder verlassen hat. Plato freilich, der Allzukluge, kann von der Kritik so nicht gepackt werden, denn Nachlässigkeiten oder intellektuelle Zweideutigkeiten werden ihm als dichterische Freiheiten und Feinheiten zugestanden: dafür hat man ihn dem Skeptizismus überliefert, und ob ihm selbst bei einer solchen Kritik wohler gewesen wäre als bei einer schmähenden, das bleibe auch noch dahingestellt. Kurzum, gerade den größten Denkern hat „man“ vorgehalten, sie seien gegen sich selbst nicht streng genug gewesen und hätten aus Liebe zu ihren eigenen, wenn auch noch so mißratenen Kindern, lieber alles beim Alten belassen als sich und ihre Werke zu korrigieren. Allein es wird sich wohl so verhalten, daß die schöpferischen Denker über ihr Tun und Lassen besser Bescheid wußten als ihre engstirnigen Kritiker und daß sie, wenn sie einmal vor sich selbst die Rolle dieser Kritiker spielten, Unheil anrichteten: In welcher psychischen Bedingungskette ein intellektuelles Gebilde steht, das wenigstens muß gerade der Philosoph, der sich stets und ständig selbst aufs Schärfste beobachtet, am besten wissen, wenn er auch, wie wir zugeben wollen, nicht zu wissen braucht, in welcher kulturellen und historischen Bedingungskette dieses intellektuelle Gebilde steht. Nun mag ihn ein gewisses Feingefühl oft sogar ein stark entwickeltes Selbstbewußtsein daran hindern, diese psychischen Bedingtheiten vor jedermann sichtbar werden zu lassen; denn was kümmert es den Dummkopf, ob es verschmähte Liebe, verletzter Ehrgeiz, ein krankes Herz oder ein schwacher Magen war, der den Denker zu diesen Gedankenbildern prädestinierte, wenn besagter Dummkopf nicht einmal diese Gedankenbilder selbst zu erfassen vermag? So also ist es verständlich, wenn der Denker bemüht ist, das Gefühlsmäßig-Intuitive mit allem Drum und Dran für sich zu behalten, aber verhängnisvoll

ist es für ihn, daß alles Erleben umgedacht wurde und daß die intellektuellen Gebilde gleichsam Gipsabdrücke seiner Person darstellen, daß sie getreulich eben dieses Gefühlsmäßig-Intuitive auf *ihre* Weise darstellen. Jetzt sollte er logischer „Richtigkeit“ zuliebe diese Gipsabdrücke so bearbeiten, daß sie irgend etwas Unpersönliches wiederzugeben scheinen? Was in ihm hier Widerstand leistet, das ist das Gefühl etwas den Gesetzen der eigenen Persönlichkeit Zuwiderlaufendes zu tun, einem abstrakten Schema zuliebe die Natur und damit seine eigene Persönlichkeit zu massregeln. Und dieses Gefühl ist so stark und lebendig in ihm, daß ihn recht eigentlich vom „Wissenschaftler“ scheidet.

Bekannt ist, was Schopenhauer über den sogenannten „Widerspruch“ in einem philosophischen System bemerkt: man hat ihm ja auch mehr als einen Strick daraus gedreht. Aber überlegen wir uns einmal, was es denn heißt, ein System führe auf „Widersprüche.“ Das heißt: in den Voraussetzungen müssen irgendwelche Unvereinbarkeiten verborgen sein oder aber der Denker muß auf logische falsche Weise geschlossen haben. Bleiben wir bei dem zweiten Teil dieses Satzes, so verrät er eine durchaus mangelhafte Kenntnis vom Wesen des Denkprozesses selber. Es ist ja nicht so, daß aus irgendwelchen Abstraktheiten neue Abstraktheiten auf syllogistischem Wege „gefunden“ werden, sondern der Denker *sieht* irgend etwas, er sieht Brücken, die vordem noch nicht gesehen wurden, d. h., er setzt Beziehungen. Daß diese Brücken Scheinbrücken sind, mag sich wohl ergeben, aber zum mindesten sind dann auch diese Scheinbrücken „gesehen“ worden und die Arbeit war nicht ganz vergeblich. Ob es nun reale Brücken oder nur Scheinbrücken waren, die gesehen worden sind, das läßt sich wieder nicht auf syllogistischem Wege dartun, sondern nur so, daß man sie *beschreitet*. Aber zum Beschreiten gehört ein Wesen, das über gesunde Gehwerkzeuge verfügt: manch einer kann das nicht. Vielleicht kann der Philosoph selbst es nicht, vielleicht vermag er seine Wahrheiten und Erkenntnisse nicht zu verifizieren, vielleicht will er gerade *diese* Brücken liegen lassen, weil ihm andere

wichtiger sind, vielleicht will er später einmal hinüber und stirbt, ohne seine Absicht ausgeführt zu haben. Dann mag ein Anderer mit frischen Gliedern und rüstigem Mut sich dieser Arbeit unterziehen, wenn er den Weg findet, wenn er den Punkt weiß, von dem er auszugehen hat. Nun aber möge dieser Punkt für einen „Anderen“ unauffindbar sein, da der Schöpfer sein Geheimnis mitnahm: wie darf er sich erdreisten trotz alledem, trotzdem er weiß, wie wenig er vom Ganzen zu erfassen vermag, wenn er dieses Geheimnis nicht besitzt, noch von „Widersprüchen“ zu reden? Ich leugne nicht, daß es ihm gar nicht einmal schwer zu fallen braucht, solche Widersprüche zu „finden“; aber wer sieht nicht, daß es Widersprüche sind, die von ihm gemacht wurden, weil er irgendwelche herausgerissenen Gedankengebilde mit irgendwelchen anderen zusammengesetzt hat, die in dieser Zusammensetzung ursprünglich gar nicht vorhanden waren. Versucht einmal ein Mosaikpferdchen zusammzusetzen, wenn ihr an Stelle des Kopfes den Schwanz anbringt: welch erschrecklicher Widerspruch resultiert hieraus! Und hier habt ihr doch immerhin eine engumgrenzte Anzahl von Steinen und wißt auch, wie ein Pferd auszusehen hat: nun laßt diese Steine aber an Zahl gewaltig anwachsen und gebt dem ganzen Gebilde „Einzigkeit“, wie dürft ihr dann noch behaupten, euer „Widerspruch“ sei dem Systeme immanent?

Doch nun zum ersten Teile unseres Satzes, dass nämlich in den Voraussetzungen irgendwelche Unvereinbarkeiten verborgen sind. Das heißt entweder, der Denker hätte sich unvereinbaren *Materials* bedient oder aber er hätte das Material durch zwei unverträgliche Gesichtspunkte unvereinbar *gemacht*. Logiker werden die erste Möglichkeit nicht anerkennen, sie werden nicht zugeben, daß das Material unvereinbar sein könne und dabei müssen wir sie vorläufig stehen lassen; denn diese prinzipielle Frage gehört zu den wichtigsten Gegenständen unserer eigenen Untersuchung. Die zweite Möglichkeit, daß das Material durch zwei unverträgliche Gesichtspunkte unvereinbar „gemacht“ werde, ist zwar kaum weniger prinzipiell, kann aber dennoch schon

jetzt einer Kritik unterzogen werden. Wenn es – so können wir urgieren – überhaupt zwei so unverträgliche Gesichtspunkte gibt; daß das Material dadurch unvereinbar gemacht werde, *dann ist Philosophie in jedem Sinne unmöglich*. Unverträglich sind zwei Gesichtspunkte, wenn sie sich ausschließen. Wohl möglich, daß wir auf einen tiefgehenden, unauflösbaren Dualismus kommen *werden*; haben wir jedoch aufgezeigt, daß wir darauf kommen *müssen*, dann haben wir zugleich in diesem Zwange einen Gesichtspunkt gefunden, der unser Material zu allerletzt doch wieder „vereinbar“ macht. Dieser Monismus der Erkenntnis ist es, der jeden prinzipiellen Dualismus oder Pluralismus, soweit er methodisch verankert zu sein scheint, ungefährlich macht. Und einen methodisch verschieden zu bewertenden „Ansatz“ *darf* sich der Philosoph nicht nur leisten, sondern er *muß* ihn sich sogar leisten, will er überhaupt Philosophie und keine Einzelwissenschaft geben. Daher darf in den philosophischen Vordersätzen und Voraussetzungen enthalten sein, was im Rahmen einer Einzelwissenschaft „unverträglich“ ist: wie die Leibniz'sche Philosophie Finalismus als theologische und Mechanismus als physikalische Voraussetzung enthält oder die Schopenhauersche Philosophie die platonische Idee mit dem Schellingschen blinden Streben verschwärt. Man kann also nur dann sagen, daß das Material, die Welt, die Totalität selbst, durch die heterogenen Gesichtspunkte unverträglich gemacht worden sei, wenn sich's zeigt, daß sich diese beiden Gesichtspunkte aufheben: die Früchte also sind es, *an denen man die Güte des Bodens* ebenso wie die lebendige Kraft der Pflanze erkennen kann; diese Früchte eines Systems aber dürfen nicht als „Nutzeffekt“ gewertet oder im Hinblick auf den Wohlgeschmack, den sie besitzen, beurteilt werden. Wer mit solchen Maasstäben an ein System herantritt, darf sich nicht wundern, wenn er nicht auf seine Kosten kommt.

Sondern wie die Frucht eben in Beziehung zu dem Baume steht, auf dem sie gewachsen, und keine Beziehung besitzt zu den Menschen, die sich daran ergötzen, so hat auch das „Ergebnis“ eines philosophischen Systems nur Sinn

bezogen auf dieses System selbst: sehr viele vermögen dies nicht einzusehen und wenden sich unbefriedigt von einem denkerischen Gesamtbild ab, wenn es wie z. B. der Pessimismus, ihre intimsten Wünsche und Sehnsüchte nicht befriedigt: mit einer solchen Philosophie, meinen sie, könne man doch nichts „anfangen.“ Daß der Philosoph mit ihnen ebensowenig „anfangen“ kann, ist nur die unvermeidliche Folge der vordem längst evidenten Tatsache, *daß man sich beim besten Willen nicht zu verständigen vermag*. Hat der Denker aber erst einmal diese „Unvermeidlichkeit“ hinuntergewürgt, hat er diese bittere Pille verschluckt, dann mag er sich getrost hinter einen gewissen, sehr berechtigten Aristokratismus verschützen, er mag sich sagen, daß doch nichts Gutes dabei herauskommt, wenn er seine Früchte den Tieren vorwirft, und er mag sich endlich auch die ernste Mahnung zukommen lassen: nicht all und jeden Gedanken dem common sense zur Prüfung vorzulegen, sondern in seinen Gedanken all die individuellen Schattierungen und Feinheiten zu lassen, die ihnen von Natur aus innewohnen: und dies geht auch auf seine Terminologie. Je „verständlicher“ er dem grossen Haufen werden will, umso unverständlicher wird er ihm, denn das Verständnis, das er sich erzwingen sollte, besteht in einer Auseinandersetzung mit seinen persönlichsten Gaben und Werten: wer hierzu unvernünftig oder auch zu stolz ist, der möge wenigstens an den Worten stranden.

Nach alledem bedarf es kaum noch einer Entschuldigung, wenn wir nun daran gehen wollen, die Entstehungsgeschichte der Selbstphilosophie im Allgemeinen und die Entstehungsgeschichte des nachfolgenden Werkes im Besonderen aufzuzeigen. Daß *Stirner*, *Fichte* und *Bahnsen* vor allen anderen unsere Philosophie „ausgelöst“ haben, daß sie sich nicht einfach zu einem synthetischen Brei vereinigen ließen, sondern daß es zur Lösung der hier vorliegenden Schwierigkeiten eigener Arbeit bedurfte, daß bei dieser Arbeit nun auch die Antipoden, wie vornehmlich *Hegel* und *Schopenhauer* berücksichtigt werden mussten, das alles sind Selbstverständlichkeiten; wie es nicht minder zu den Selbstverständlichkeiten

gehört, daß die grundlegenden Konzeptionen kein literarischer Niederschlag sind.

Dergleichen brauchen wir in einer Einleitung nicht zu unterstreichen: weit wichtiger ist es, die Atmosphäre anzudeuten, in der man lebte und atmete, bevor man frischere Luft zu spüren bekam.

Die gegenwärtige Philosophie hat sich von dem Bann des Naturalismus der 80er Jahre, wie man zu sagen pflegt, und womit man die sich an die Naturwissenschaften eng anschließende Weltanschauung Büchners, Häckels, Dührings und der Positivisten meint, schon so völlig befreit, daß unsere Modedenker mit vornehmer Handbewegung auf diese ganze Periode des Niedergangs herabzublicken pflegen, dabei übersehend, daß unter den Eintagsfliegen von dazumal doch ein kräftiger Brummer herumflog, der (um in seiner eigenen Sprache zu reden) manches fette Ei in faules Fleisch gelegt, um hernach gar liebliche Lärven auskriechen zu sehen. Dieser Brummer war *Ludwig Feuerbach*, und seine Philosophie unterschied sich von der seiner Zeitgenossen ebenso himmelweit, wie sich nur eine echte Fliege von den Eintagsfliegen unterscheidet: ob sie heut freilich noch ebenso absticht, bleibe dahingestellt, denn heute haben wir den Blick für derlei feine zoologische Unterscheidungen verloren, weil heute Naturwissenschaft die Rolle nicht mehr spielt, die ihr damals zukam. Kurz und gut, in dieser Philosophie, die sich mit dem süßen Beinamen einer „Philosophie der Zukunft“ schmückte und die eine Revolution ohnegleichen hervorzurufen willens war, lebte und webte man. Denn endlich und schließlich war sie doch auch eine Frucht vom Baume Hegels und was von Hegel so in gerader Linie abstammte, mußte noch etwas von jenes Mannes Denkeenergie enthalten. Der Ludwig Feuerbach war der auf den Kopf gestellte Hegel: das imponierte uns damals, als wir vermeinten, man müsse alle Systeme auf den Kopf stellen, um die philosophische Verrücktheit aus der Welt zu schaffen. Wobei man nur den Balken im eigenen Auge nicht bemerkte – vor lauter Verrücktheit.

Unter dem Einfluß der „Philosophie der Zukunft“ nun entstand ein „Grundriß einer neuen

Weltanschauung“, der nicht durch seinen Inhalt und durch seine Anwendungen, sondern durch seine Tendenz und vornehmlich durch seinen Schlusssatz unser Interesse erregt. In jenem „Versuch“ unternahm nämlich der Verfasser, nachdem er gezeigt, daß die Philosophie in der bisherigen Weise nicht fortbestehen könne, „will sie nicht der Unfruchtbarkeit und sogar der Lächerlichkeit anheimfallen“, einen Anlauf, den schon viele (wie er nur damals aus Mangel an historischer Schulung nicht wußte) genommen: er wollte alles Metaphysische, Ontologische und Erkenntnistheoretische aus ihr verbannen und ihr als Aufgabe vorschreiben: sie solle zur Wissenschaft der Begriffe werden und untersuchen, wie weit sich Begriffe erstrecken (als welche ihm selbstredend immer Abstraktionen waren), wie sie abstrahiert wurden und wie sie sich im Laufe der Zeit wandelten. Dadurch sollte sie nach wie vor, oder vielmehr erst dadurch sollte sie das Fundament sämtlicher Wissenschaften sein. Ich sagte schon, daß nur die Tendenz und vornehmlich der Schlußsatz dieser Arbeit unser Interesse erregen könne: Die Tendenz, insofern sie auf einen Relativismus hinausläuft, wie er relativer nicht sein konnte, und der Schlußsatz, insofern er schon die Ahnung von etwas Besserem enthält, weil urplötzlich *Stirner* in das geistige Blickfeld des Verfassers getreten war.

Dieser Schlußsatz möge hier im Auszug wiedergegeben werden, und wer da glaubt, es lohne sich für ihn nicht, mit unreifen, halbfertigen Gedanken Bekanntschaft zu machen, der möge ihn entweder als Symptom betrachten oder sich inzwischen anderweitig beschäftigen. „Demnach müßte ich eigentlich“, so heißt es nach einem *Stirner*-Zitat, „alles tun, um meine Ansichten zu bekräftigen und den Unglücklichen, die darauf hereingefallen sind, Krücken an die Hand zu geben; aber nichts liegt mir ferner als das.“ „Die Wahrheit ist eine Kreatur.“ Wohlan, behandeln sollt Ihr sie, aber Euch nicht von ihr mißhandeln lassen; und das tun alle jene, die ihr letztes Fünkchen Ehrlichkeit und Offenheit hergeben, wenn sie einen Gedanken gefunden haben. Warum ich offen und ehrlich sein soll? Fragt mich nicht

danach: weil es mir Spaß macht. Und wenn es mir gefallen würde, Euch zu betrügen, ich würde es gerne tun ... Ich will also im Epilog meinen Kritikern unter die Arme greifen, und das wird ihnen sicher zu statten kommen. Denn derjenige, der einen Gedanken aufgestellt, weiß auch selbst am besten, wieviel „Wahrheit“ daran ist. Sowie nämlich ein „Prinzip“ aufgestellt wird, ist damit gleichzeitig die Widerlegung aufgestellt, und der Unglückliche, dem es vergönnt war, das Prinzip zu „finden“, er hat auch die Widerlegung gefunden. Und dann hat er Angst und dann geniert er sich, und dann wächst ihm sein Gedanke über den Kopf. Statt aber wie der Einzige zu sagen: „alle Wahrheiten unter mir sind mir lieb, eine Wahrheit über mir kenne ich nicht“, neigt er sich anbetend vor der „Wahrheit“ und streut Weihrauch. Das wollen wir nicht tun, gelt? Und wenn Du es nicht vorziehen solltest, selbst nachzudenken, dann bediene Dich folgender Schlüssel:

1) Sind denn wirklich alle Begriffe Abstraktionen?

2) Abstrahieren, wurde gesagt sei ein Ausserachtlassen *unwesentlicher* Momente. Um aber zwischen wesentlich und unwesentlich zu unterscheiden; muss man *wissen*, was wesentlich und unwesentlich ist. Man muss also schon einen begrifflichen Maßstab bereit haben, bevor man an Abstraktionen denken kann. Vielleicht versuchen wir's noch einmal mit „angeborenen Ideen.“

3) Aufgabe der Philosophie soll es sein, zu untersuchen, wie Begriffe abstrahiert wurden. Das könnte letzten Endes doch nur auf geschichtswissenschaftlichem Wege geschehen, der Geschichte aber haben wir allen Kredit ge-

¹ Anmerkung des Herausgebers [d. i. ANSELM RUEST]: Wir haben versprochen, auf neue schöpferische Ausstrahlungen der Stirnerischen Philosophie fort und fort aufmerksam zu machen. Gerhard Lehmann's „Selbstphilosophie“ ist ein solches Werk – von seinen Grundlagen, seinem Ausgangspunkt, seinen Anfängen lassen wir hier den Autor

Quelle: DER EINZIGE. III. Folge. Heft 2, pp. 3-14.

nommen, indem wir sagten, wenn der Historiker etwas aus der Geschichte „schließen“ wollte, dann setze er die Hypothese voraus und gehe auf die Suche nach Tatsachen, welche sich auch bald fänden, da es ja nur darauf an käme, wie sie gesehen werden. Was nun? –

Das Wesentliche an dieser Selbstkritik ist, daß hier zum ersten Male angedeutet wurde, wie gerade durch die Stirnersche Philosophie, soll heißen durch eine auf Stirnerschen Vordersätzen aufgebaute Philosophie der Relativismus ad absurdum geführt wird. Die von der Selbstphilosophie gelieferte „reductio ad absurdum“ erhält damit die zum genetischen Verständnis notwendigen Zwischenglieder. Entspringen nämlich die „Wahrheiten“ nicht aus „Tatsachen“ (historisch zu findende und legitimierende Tatsachen), gehören die „vérités de fait“ ins Reich der Mythologie, dann fällt das ganze Gebäude der Begriffsursprünge in sich zusammen: woraus Begriffe eigentlich „entstehen“, können wir nie und nimmer sagen, ja die ganze Fragestellung wird sinnlos. Begriffe sind nur auf *Setzungen* zurückführbar und für diese Setzungen gilt es das „setzende Subjekt“ aufzufinden. Dieses setzende Subjekt, wie immer es auch formiert werde, kennt kein Gesetz, nach dem es sich richtet; ob darum „Wahrheit“ Konvention, Erfindung, Täuschung oder Produkt eines „Bedürfnisses“ sei, bleibe dahingestellt, genug, statt auf einen vulgären Relativismus oder Agnostizismus zu geraten, erkennen wir das eine mit aller Klarheit: daß jeder ernstgemeinte Relativismus zu den Unmöglichkeiten gehört. Was nun? – das blieb die Frage und sie konnte mit den damaligen Mitteln nicht gelöst werden.

selbst sprechen. Das ganze umfangreiche Buch gedenkt der Verlag herauszugeben.

² Vgl. hierzu die Ausführungen des Herausgebers: Der Einzige. III. Jahrg., 1. Heft (1921) S. 1. („Vom Widerlegen und vom Ueberwinden.“)

*

Personalistische Strömungen in der Gegenwartsphilosophie.

Wer die Geschichte der Philosophie des vorigen Jahrhunderts aufmerksam verfolgt, wird bemerken, daß die offizielle Geschichtsschreibung uns ein recht unbefriedigendes Bild von ihr gibt. Wohl ist es wahr, daß der Historiker, eben weil er Werturteile fällen muß, den einzelnen Philosophen nicht um seiner selbst, sondern um seiner kulturellen Wirksamkeit willen darstellt; allein eine Zeit, die um Zentimeterlänge von der „Gegenwart“ absteht, läßt sich noch nicht nach ihrer Bedeutung für die ‚Kultur der Menschheit‘ würdigen und verstehen. Selbst wenn man zugibt, daß die deutsche Philosophie seit Kant eine wahrhafte ‚Entwicklung‘ durchgemacht hat, selbst dann muß man es beanstanden, daß diese Entwicklung durch die Namen Fichte, Schelling und Schopenhauer eindeutig fixiert sei. Es ist ja nicht unbekannt, daß man bei dieser Auffassung oft nicht recht weiß, welche ‚Stellung‘ man vielen anderen, unprogrammmäßigen Denkern (wie Schleiermacher oder Herbart) geben soll. Es ist ferner nicht unbekannt, daß bei dieser Art Entwicklungsgeschichte die innere Entwicklung der großen Denker selbst unberücksichtigt bleibt, daß man von Fichte nur so viel heranzieht, wie man braucht, um auf Schelling überzuleiten, oder daß man Schellings Alterswerk für entbehrlich erachtet, weil Hegel inzwischen die Schellingsche Philosophie ‚fortgesetzt‘ habe. Endlich ist es auch nicht unbekannt, daß die Philosophie Fichtes, Schellings, Hegels und Schopenhauers bei ihrer historischen Auflösung merkwürdige Erscheinungen zeugte: daß sie nämlich jeweils in einen mehr oder minder pointierten *Individualismus* überging. So wird Fichte durch *Schlegel*, Schelling durch *Troxler*, Hegel durch *Stirner* und Schopenhauer durch *Bahnsen* ‚überboten‘: und daß man diese Philosophen für bloße Nachtreter oder ‚Epigonen‘ hielt, dies dürfte wohl am deutlichsten den Fehler im Ansatz hervortreten lassen.

Denn die personalistischen Strömungen in der gegenwärtigen Philosophie bleiben unverstanden, wenn man sich nicht zu einer Revision der landläufigen Geschichtsbetrachtung entschließt. Es ist nicht wahr, daß Schlegel das

Fichtesche ‚Ich‘ verzerrt, daß Stirner den ‚absoluten Geist‘ Hegels parodiert, daß Bahnsen die Unbrauchbarkeit des Schopenhauerschen Willensprinzips dargetan habe: vielmehr haben diese Denker und mit ihnen eine Reihe anderer, wie Mainländer, Hellenbach, Schellwien, Nietzsche, mit Bewußtsein jenes *personalistische Grundmotiv* variiert, das noch heute, wie zur Zeit *Leibniz*, seine systembildende Kraft bewährt.

Wir müssen uns auf das Notwendigste beschränken. Und darum wollen wir an dieser Stelle nur die ‚personalistische Metaphysik‘ im Grundriß aufzeichnen, um sodann die skizzierte Verwandtschaft dieses Personalismus mit dem Individualismus des vorigen Jahrhunderts etwas deutlicher hervortreten zu lassen.

Der Begriff Personalismus knüpft sich heute vornehmlich an die Namen *Scheler* und *Stern*. Für beide liegt der Schwerpunkt auf *wertphilosophischem* Gebiet: zwar ist die Sternsche Metaphysik ursprünglich durch naturphilosophische Reflexionen ausgelöst worden, allein das System oder besser der Denker hat eine gewisse Wandlung durchgemacht, die immerhin so bedeutend ist, daß man ein vollständiges Aufgeben der ursprünglichen Konstellation feststellen kann: wobei wir unter ‚ursprünglicher Konstellation‘ jenes Schema verstehen, welches zur Benennung des Hauptwerkes verwandt wurde, das Schema *Person-Sache*. Als metaphysisch irrelevant ist dieses Schema deswegen zu bezeichnen, weil es so etwas wie eine ‚Sache‘ im Rahmen der personalistischen *Metaphysik* gar nicht geben kann (vgl. Bd. III, S. 94). Ist doch die ‚Sache‘ selbst nach ursprünglicher Fassung nur *negativ* zu charakterisieren als das ‚Gegenteil‘ der Person; und es ist klar, daß der Personalismus sich selbst – wohlgernekt als Metaphysik – aufheben würde, wollte er die Welt als aus ‚Personen‘ und ‚Sachen‘ bestehend denken. Die ursprüngliche Definition der Person oder des Individualismus: Person sei ein solches Existierendes, das trotz der Vielheit der Teile eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bilde, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen eine einheitliche, zielstrebige Tätigkeit

vollbringe; diese Definition hat gewissermaßen eine Akzentverschiebung erhalten: die Betonung liegt nunmehr nicht auf der ‚zielstrebigem Tätigkeit‘, sondern auf der ‚Eigen-‘ oder wie es jetzt heißt, ‚Selbstwertigkeit‘.

Damit aber tritt der Sternsche Personalismus in die nächste Nähe zu der *Schellerschen* Wertphilosophie. Scheler muß jedenfalls von dem Vorwurf einer verfrühten Hypostasierung des bewußten Ichs freigesprochen werden; denn er definiert die ‚Person‘ im Anschluß an *Wundt* als ‚unmittelbar miterlebte *Einheit* des Erlebens‘. Das Selbstbewußtsein werde zur Person, wenn in dem Bewußtsein ‚von‘ sich selbst alle *möglichen Bewußtseinsarten* (z. B. wissender, willentlicher, fühlender, liebender und hassender Art) *sich selbst zu erfassen, vereinigt sind*. Ein gewisser Unterschied zwischen den Auffassungen beider ‚Personalisten‘ vom Wesen der ‚Person‘ ist auch darin zu sehen, daß *Stern*, unter kritikloser Uebernahme des alten Individualisationsprinzips, die Person zu einer *raumzeitlich begrenzten* stempelt, während *Scheler* die Person in der Ewigkeit verankert und sie nur in die Zeit ‚hineinleben‘ läßt.

Um so größer ist jedoch die Übereinstimmung hinsichtlich der Eigenwertigkeit und der *psychophysischen Indifferenz* der ‚Person‘, sowie hinsichtlich des aus einer *Vielheit* eigenwertiger Personen notwendigerweise entstehenden *Pluralismus*. Was das Prinzip der psychophysischen Indifferenz betrifft, so versteht *Scheler* hierunter die Lehre, daß die Person etwas sei, „was gegenüber dem Gegensatz Ich – Du, Psychisch – Physisch, Ich – Außenwelt, völlig *indifferent* ist.“ Ich bin also eine Person, aber die Person als solche braucht deshalb noch lange kein ‚Ich‘ zu sein. *Stern* spricht von psychophysischer *Neutralität* und ist wohl selbstständig, im Verfolg individualpsychologischer Untersuchungen hierauf gestoßen. Allein was sich auf dem Gebiete der ‚differentiellen Psychologie‘ bewährt, kann deshalb noch nicht ohne weiteres in die Erkenntnistheorie importiert und gar für eine Lösung des Subjekt-Objekt-Problems angesehen werden. Nach einigen Stellen hat es sogar den Anschein, als fasse *Stern* das psychophysisch Neutrale ganz einfach als objektiv auf, so wenn er z. B. sagt:

„Die entwickelten Persönlichkeitszwecke sind *nicht* psychische, sondern neutrale, oder um es erkenntnistheoretisch auszudrücken, *nicht subjektiv, sondern objektiv*“ (die Psych. u. d. Personalismus 1917, S. 48). Wir wollen uns jedoch hierüber eines abschließenden Urteils enthalten. –

Daß sich aus der Verabsolutierung der Individuen zu metaphysischen Wesenheiten mannigfache Widersprüche ergeben, hat man seit alter Zeit gegen jeden metaphysischen Individualismus oder Pluralismus eingewandt: man weiß, wie sich *Herbart* nur durch ein Unbeachtlassen der religiösen Ansprüche hiergegen zu schützen wußte, man weiß, in welche unangenehme Lage der Atheist *Bahnsen* geriet, in der er sich nur schwer durch einen verstiegenen ‚Antilogismus‘ halten konnte, und man weiß, wie sich die *Leibnizsche* Monadologie durch die Strahlen der Zentralmonade in eitel ‚Harmonie‘ auflöste; aber man weiß vielleicht noch nicht, welche Mühe es *Stern* kostet, seine ‚Hierarchie‘ der Personen vor der Vernichtung durch die ‚Allperson‘ zu bewahren. Selbst das ‚Paradoxe‘ scheut er hierbei nicht, wenn er z. B. im III. Bde. erklärt, die Personen seien als Selbstwerte selbst absolut und ließen sich trotzdem auf ein ‚Absolutissimum‘ beziehen, „ohne ihrer eigenen Absolutheit hierbei verlustig zu gehen“. Daß eine Beziehung der Personen auf ein Absolutum den Selbstwert der untergeordneten Person zugunsten der Allperson aufhebt oder ihn zu einem *relativen* macht, dies wird selbst dann nicht umgestoßen, wenn man sich statt des Wortes ‚relativ‘ des Wortes ‚absolut‘ bedient.

Es hilft auch nichts, wenn *Stern* seine Metaphysik als Glaubenslehre einführt und nichts weiter voraussetzt als einen „grundlosen Glauben“ und ein „urwüchsiges Streben“: für einen solchen Glauben brauchen zwar Widersprüche durchaus kein Hindernis zu sein; aber dann muß man der „Urposition“ auch stets getreu bleiben und darf nicht, wie *Stern* es tut, in jenem grundlosen Glauben das „jenseits aller Zeiten und Kulturen“ stehende *formale Apriori* aller Metaphysik erblicken oder ganz ungezwungen von einer „Glaubensnotwendigkeit“ reden.

Doch da es uns hier weder auf eine Darstellung noch auf eine Kritik des Sternschen Personalismus ankommt, so wollen wir uns auch nicht in einzelne seiner Behauptungen und Theoreme verbeißen, sondern nur das eine hervorheben: der augenblicklich im Vordergrund des Interesses stehende Personalismus ist ein Versuch, jener von *Troeltsch* (der selbst einer unserer großen Individualisten ist, ohne indessen seinen Standpunkt dogmatisch vertreten zu haben) ausgegebenen Parole: *zurück zu Leibniz*, Folge zu leisten. So unberechtigt es wäre, eine solche Forderung wörtlich aufzufassen und etwa zu glauben, man solle mit der ganzen Philosophie nach Leibniz brechen, so wichtig ist es doch, sich klar zu machen, daß dem modernen Denken damit die Aufgabe einer *umfassenderen Synthese* gestellt ist. Die gegen Ende des vorigen Jahrhunderts allgemein durchgedrungene Forderung, *zurück zu Kant*, die letztlich ja nicht mehr und nicht weniger als eine Zusammenfassung des gesamten Materials und aller von den Nachkantischen Philosophen aufgeworfenen Probleme unter dem höchsten Gesichtspunkt der *Kritik* bedeutete, hat sich zwar als enorm fruchtbar erwiesen, aber für das Ganze der Philosophie genügte sie nicht. Der Ruf: *zurück zu Leibniz*, kann daher nur besagen, auch die kritische

Philosophie sowie die erkenntnistheoretische Betrachtungsweise überhaupt einem noch höheren Gesichtspunkte zu unterwerfen und das kann natürlich nur der Gesichtspunkt einer besonnenen Metaphysik sein. Daß gerade *Leibniz* die Rolle des Geburtshelfers spielen soll, hat seine Gründe in der Behandlung und zentralen Stellung des *Individualitätsproblems* bei ihm. Es würde aber auch diese bloße Feststellung, daß Leibniz das Wesen des Individuums in seiner ganzen Tiefe erfaßt hat, noch nicht genügen, wenn sich nicht zeigen ließe, daß der Grundcharakter der Metaphysik des vorigen Jahrhunderts – soweit es sich hier nicht etwa wie bei *Hegel*, um verkappte Erkenntnistheorie handelt – durch die Leibnizsche Problemstellung durchaus bedingt ist. Dies tritt nicht nur bei dem älteren Fichte, bei Schelling, bei Herbart und Bahnsen, bei Stirner und Nietzsche hervor, sondern es zeigt sich auch in der, uns Deutschen leider erst jetzt bekannt werdenden, hochbedeutsamen Philosophie *Boströms*, der um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts einen ‚Personalismus‘ begründete, mit dessen innerer Geschlossenheit und systematischen Durchführung der Personalismus Schelers und Sterns wohl kaum konkurrieren kann.

Quelle: Geisteskultur. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung. 34. Jg. 5./6. Heft. (Alfred Unger) Berlin und Leipzig 1925, pp. 219-223.

*

Stirners Theorie der Reaktion

Die im Jahre 1852 erschienene „Geschichte der Reaktion“, die letzte Arbeit Stirners, ist bis jetzt weder zum Gegenstande einer Darstellung gemacht noch durch einen Neudruck aus ihrer Vergessenheit gezogen worden. Man hat den „Einigen“ oft genug in neuem Gewande erscheinen lassen, aber man hat sich nicht gefragt, was wohl der Stirner, der den „Einigen“ und die „Entgegnungen“ „hinter“ sich hatte, der die Revolution von 1848 an sich vorübergehen, und der wie manches andere, so auch seinen eigenen Ruhm dahinschwinden sah, – was er noch zu sagen hatte. Der Grund für das geringe Interesse, das man seinem letzten Werke entgegenbrachte, ist wohl weniger

darin zu suchen, daß es nur zum geringsten Teile *sein* Werk, zum größten dagegen eine bloße „Kompilation“ ist – als vielmehr in dem abgeschlossenen Bilde, das man von ihm besaß, und das zur Bequemlichkeit im Urteilen verleitete. Allerdings ist es nicht leicht, sich durch den Wust von Zitaten und Belegstellen hindurchzuarbeiten, aber noch weniger leicht ist es, das eigene Vorurteil zu durchbrechen.

Der Biograph Stirners, Mackay, gibt zwar einen kurzen Abriß von der Anlage und dem Inhalte des Werkes, ja er versichert uns, daß der Inhaber der „Allgemeinen deutschen Verlags-Anstalt“, bei welchem es verlegt wurde, Stirner „sehr geschätzt habe“, aber diese biogra-

phische Akribie hindert ihn nicht, der irrigen Meinung Vorschub zu leisten, als bestehe die Arbeit Stirners nur in der Art, wie er den Stoff zusammenfügte. Er hat es nicht für nötig gehalten, die in dem zweiten Bande enthaltene *Theorie der Reaktion* herauszupräparieren, ja er behauptete von diesem Bande: selbst die lose Verbindung des Wiedergegebenen geschehe oft nicht einmal mit Stirners Worten.¹ Demgegenüber sind wir der Ansicht, daß Stirner den „verbindenden Text“ als einen geschlossenen Aufsatz hingestellt und ihm *dann erst* die Belege eingefügt hat, daß also die Geschichte der Reaktion durchaus *sein* Werk genannt werden kann. Auch anderes wäre zu beanstanden. Mackay verläßt sich zu sehr auf den von Stirner allerdings selbst angegebenen „Plan“, wonach die Hauptsache, nämlich die eigentliche *Darstellung* der inneren und äußeren Reaktion, noch zu folgen habe: allein es wäre wohl möglich, daß Stirner diesen „Plan“ erst *nachträglich* faßte. Dann würde jedenfalls das uns vorliegende Werk nicht in der Weise als *Fragment* aufgefaßt werden dürfen, wie es heute geschieht. Hinzu kommt, daß Mackay, getreu seiner auch sonst reichlich bewiesenen „unphilosophischen“ Einstellung, in der Reaktion eben nichts „Problematisches“ zu erblicken vermochte. Er konnte sich also auch nicht davon überzeugen, daß Stirner in ihr ein „Problem“ sah. Treu und bieder zitiert er den Satz: „Die Reaktion tritt in demselben Moment ins Leben, in welchem die Revolution zur Welt kommt: beide werden im selben Augenblick geboren“, – aber es fällt ihm nicht ein, hieraus irgend eine Konsequenz zu ziehen, – sei es auch nur die, daß Stirner über den Wert der Revolution ebenso skeptisch dachte wie über den Wert der Reaktion. Jedoch kann es nicht unseres Amtes sein, die Mackaysche Stirnerinterpretation kritisch zu betrachten: der Bären dienst, den er seinem „Helden“ geleistet hat, ist jetzt doch kaum noch rückgängig zu machen.

Wenn wir den ersten Band vorläufig unberücksichtigt lassen, und den Text des zweiten auf seinen Gedankeninhalt hin prüfen, so erhalten wir etwa das folgende Bild. Stirner will keineswegs in den Tageskampf eingreifen, die

Reaktion an den Pranger stellen oder „mit ihr abrechnen“, sondern er will sie als geschichtliche Macht *verstehen*. Dabei geht er so weit, im Vorwort zu erklären: die Reaktion sei deshalb eine geschichtliche Macht, weil in ihr ein „Prinzip“, ein „Geist“ seine Offenbarung fände. Um dieses Prinzip und diesen Geist zu finden, dürfe man die Tage, in denen die Reaktion „Geschichte zu machen sich anschickt“, nicht in die Blindheit bloßen Hasses oder bloßer Anhänglichkeit verleben. Dieser Fassung der Reaktion als eines „Prinzips“ bleibt er denn auch während des ganzen Werkes treu. Das Prinzip sucht sich zur Geltung zu bringen und rein herauszuarbeiten: die Reaktion schreitet fort, und ihr Ziel ist die „reine Reaktion“. Sie ist sich über ihr Ziel anfangs nicht im klaren, aber der Prozeß ihres Fortschreitens besteht in einem Klarer-Werden, er besteht im Bewußt-Werden ihrer selbst, – eine Wendung, die uns zeigt, wie die ganze zu entwickelnde „Theorie“ Stirners nur von den Voraussetzungen der *Hegelschen* Geschichtsphilosophie aus zu verstehen ist. Das wachsende Selbstbewußtsein, die wachsende Selbsterkenntnis führt zur Ausscheidung alles Fremden – zum Gericht über sich selbst: ist die Weltgeschichte im Sinne *Hegels* das Weltgericht, so ist die Geschichte der Reaktion im Sinne *Stirners* das Gericht über die Reaktion. Die „reine Reaktion“ ist das „*Reaktionstribunal*“.

Auch die Frage nach der *Herkunft* des reaktionären Prinzips wird im Vorwort gestreift. Reaktion und Revolution werden im gleichen Augenblick geboren. Es sind Gegensätze, die plötzlich ans Licht treten, die aber „unter anderem Namen“ schon vorher bestanden. Ihre Eltern heißen Katholizismus und Protestantismus; im weitesten Sinne also *Autoritätsglaube* und *Freiheit*. Autorität und Freiheit bedingen sich gegenseitig, wenn sie Geschichte machen. Die Autorität oder der Glaube als „Prinzip“ hat an der Freiheit sein Korrelat und die Freiheit am Glauben. Der Glaube läßt sich durch die Freiheit so wenig überwinden wie die Freiheit durch den Glauben. Denn beide – Freiheit und Autorität – sind als „Prinzipien“ religiösen Ursprungs. – Das Vorwort schließt mit einem nochmaligen Hinweis auf die „Geisterhaftig-

keit“ der Reaktion, aber auch auf ihren „konkreten“ Charakter: ein nach geschichtlicher Betätigung ringender Geist, *eine unbestreitbar geschichtliche Macht* sei es, deren Offenbarungen über sich selbst im Nachfolgenden begonnen werden und die im weiteren Verlaufe für ihre Gestaltungen vor ihrem eigenen Richterstuhl verantwortlich gemacht werden.

Die beinahe naturgesetzlich bestimmte Entwicklung der Reaktion, welche in dem Werke selbst geschildert wird, bildet nun den eigentlichen Kern der „Theorie“. Revolution und Reaktion sind zwar *politische* Begriffe, aber ihre „Prinzipien“ sind *religiös*: das muß sich zeigen, wenn sie rein in Erscheinung treten. Im besonderen muß sich zeigen, daß die Reaktion den rein politischen Boden des *Konservativismus* verläßt, dem sie nicht entstammt und auf dem sie nur Unterschlupf fand. Die „Ordnung“, die der Konservativismus erstrebt, muß als *christliche* Ordnung proklamiert und das „Konservieren“ zu einem *Bekenntnis* gemacht werden. Die Reaktion bekämpft die Revolution zunächst dadurch, daß sie in ihr ein *Verbrechen* sieht. Allein das Verbrechen ist noch ein „sozialer Begriff“; denn das Recht ist nur die Grundlage der *Gesellschaft*. Es muß darum jenes Verbrechen religiös bezeichnet und zur *Sünde* deklariert werden, damit der Bruch mit der Revolution und *hiermit auch* der Bruch mit dem *Konservativismus* vollendet wird. Die revolutionären „Errungenschaften“ werden also nunmehr mit einem anderen Maße gemessen. Das Maß ist die *Wahrheit*, die heilige Wahrheit. Und im Lichte der „Wahrheit“ erscheint die Revolution als *Lüge*: näher besehen als die Lüge der irreligiösen *materialistischen Weltanschauung*. Jetzt ist der Angriffspunkt gefunden, jetzt weiß die Reaktion, wie sie sich zu waffnen hat, jetzt kann sie den Kampf aufnehmen. Vor allem gilt es, den *Staatsbegriff selbst* neu aufzubauen, aus der bürgerlichen Ordnung oder der „Gesellschaft“ einen wahren *christlichen* Staat zu machen.

Der Kampf verläuft in vier Stadien, d. h. in vier „Reaktionen“: die *Krone* reagiert gegen die Volkssouveränität, die *Diener der Krone* reagieren gegen den Volksdienst, die *Untertanen* reagieren gegen das Volk, der *Staat* rea-

giert gegen die Volksgesellschaft. Volk, Volksgesellschaft, Volksdienst und Volkssouveränität – das ist das Bekenntnis des Unglaubens, der Dekalog der Freiheit, die Lüge der Revolution. Aber es sind doch ebenso „heilige“ Wahrheiten wie die Glaubenssätze der Reaktion. Deshalb konnte Stirner im „Einzigem“, wo er sich über diesen begrifflichen Gegensatz noch keine Klarheit verschafft hatte, noch erklären: die Reaktionären möchten gerne ein *Volk*, eine *Nation*, aus der Erde stampfen, die Eigenen haben nur Sich vor Augen (S. 269 Reclam).

Betrachten wir die Reaktion des Staates gegen die Volksgesellschaft. Seine Reaktion ist eine *dreifache*: er reagiert gegen seine *Entfürstlichung*, gegen seine *Entgliederung* und gegen seine *Entchristlichung*. Der Begriff der „Nation“ ist revolutionären Ursprungs; also zielt die Reaktion auf den Bundesstaat, im Gegensatz zum nationalen Einheitsstaate, ab: die Souveränität des Staates muß gewahrt bleiben, so wohl zuhause als auch innerhalb jener durch seinen Zutritt geschaffenen Reichs- oder Bundesgewalten. Ebenso muß der Staat an seiner Gliederung festhalten, er darf sich nicht zu einem „Haufen von Individuen“ degradieren lassen. Und schließlich muß er gegen seine „Entchristlichung“ reagieren, d. h. er muß sich gegen seine Abstempelung zu einem bloßen „Gesellschaftsgeschäft“ wehren. Erinnern wir uns hier der Ausführungen Stirners gegen Heß, wo er sagt: es werde sich später einmal eine Veranlassung bieten, über die bürgerliche Gesellschaft ausführlich zu sprechen; dann werde sich zeigen, daß sie ebensowenig die Stätte des Egoismus sei, als etwa die Familie die der Uneigennützigkeit. Ihr Sinn sei vielmehr das *Geschäftsleben*, ein Leben, welches sowohl von Heiligen und auf eine heilige Weise als auch von Egoisten und auf egoistische Weise betrieben werden könne (Kleinere Schriften, 2. Aufl. S. 391).

Was nun der *Wert* der Stirnerschen Erörterungen anbelangt, so ist vor allem hervorzuheben, daß der Nerv der Theorie, die Beziehung des keineswegs eindeutigen Begriffs „Reaktion“ auf *religiöse* Vorstellungen, gar nicht getroffen wird, wenn man etwa kritisch einwenden

wollte, nach ihren geschichtlichen Formen besage die „Reaktion“ nichts weiter als ein *Zurückgehen auf den status quo*, der durch die „Revolution“ abgeändert worden sei. Denn einmal ist eben dieser status quo gerade deshalb religiös gefärbt, weil die „Revolution“ sich seiner bemächtigte, und dann ist es evident, daß ein Zustand, der *wiederhergestellt* werden soll, notwendigerweise „veridealisiert“ werden muß. Vergangenes, das erneut zum Gegenstande menschlichen Begehrens wird, muß zuvor *reproduziert* werden. Aber die bloße Reproduktion, die bloße psychische Rekonstruktion eines vergangenen Zustandes genügt noch nicht, um ihn wieder begehrenswert zu machen. Es muß dieser Zustand schon *vor* der Reproduktion in eine „zeitfreie“ Ebene projiziert worden sein, d. h. er muß als „idealer“ Zustand bereits aufgefaßt werden, *bevor* er reproduziert wird. Der hierin steckende Widerspruch löst sich, wenn man bedenkt, daß es das Wesen der religiösen Begriffsbildung (im weitesten Umfange aufgefaßt) ist, irgend eine Wirklichkeit, irgend ein Wirklichkeitsstück symbolisch auf „Gott“ zu beziehen. Die Wirklichkeit, die die Reaktion „wiederherzustellen“ sucht, wird nicht erst im Augenblicke der Reproduktion religiös gefärbt, sondern sie kann überhaupt nur reproduziert werden, weil sie *von vornherein* religiös gefärbt war. Die Reaktion besteht demnach zunächst nur darin, sich dieser religiösen Verbindung wieder zu erinnern, sie nicht zu vergessen, an ihr festzuhalten. Während die Revolution umgekehrt darin bestünde, eben dieser religiösen Verbindung sich gründlichst zu entschlagen. Allein auf diese Weise wird eine Revolution niemals zustande kommen. Sondern wie man den Teufel nur durch Beelzebub austreiben kann, so muß auch das Wesen der „Revolution“ in einem Festhalten an einer ursprünglichen religiösen Beziehung bestehen. Der Gegensatz von Reaktion und Revolution liegt also in ein und derselben Ebene religiöser Begriffsbildung. Auch der Revolutionär „erinnert“ sich, auch er besinnt sich darauf, daß es eine direkt auf „Gott“ bezogene Wirklichkeit gab, die nicht Gegenwart, sondern „bloße“ Vergangenheit ist. Es muß daher der letzte Gegensatz von

Reaktion und Revolution in der verschiedenen symbolischen Wirklichkeitsauffassung zu suchen sein. So besehen, enthüllt sich die „Fiktion“ *Rousseaus*, sein Naturzustand, als wesensverwandt mit allen reaktionären Fiktionen, und dennoch als von ihnen durch die *Form* des Symbols verschieden. Denn die Revolution, die mit der nächsten Vergangenheit bricht, bricht deshalb nicht mit der *Vergangenheit überhaupt*, und wenn es unter den revolutionären Theoretikern auch solche gab, die alle Anknüpfung an einen vergangenen Zustand verwarfen (z. B. Bakunin), um alles von der Zukunft zu erwarten, so liegt hier doch faktisch nur eine Unklarheit vor: sie wollen nicht zugeben, was sie in ihren Theoremen deutlich zum Ausdruck bringen; sie behalten bei der Destillation der Vergangenheit so viel Rückstände, um die Farben für das Bild des „zukünftigen Menschens“ mischen zu können. Eine andere Frage ist es freilich, ob diese Unterscheidung zwischen der „reaktionären“ und der „revolutionären“ Symbolik sich so einfach begrifflich herausarbeiten läßt, wie Stirner es versucht; ob wirklich Katholizismus und Protestantismus, Autorität und Freiheit die unterscheidenden Merkmale enthalten. –

Ein zweiter Gesichtspunkt, den Stirner angedeutet hat und der von „Organikern“ wie *Schäffle* ausgiebigst verwertet wird, ist die Reaktion im Sinne eines spontanen „Reagierens“ auf irgendwelche, die Konstitution des „sozialen Körpers“ empfindlich schädigenden Eingriffe. Stirner, der sich meist als den extremsten Gegner jeder „organischen“ Staatsauffassung ausgibt, ohne dafür andere als nominalistische Gründe anführen zu können, scheut sich dennoch nicht, von Prinzipien zu reden, die sich „zur Geltung bringen wollen“, von einem „Geist“, der „über sich Gericht hält“, von einer „unbestreitbar geschichtlichen Macht“ usw. Er mag diese Wendungen fiktiv gebraucht haben, es kann auch sein, daß er den soziologischen Standpunkt des „Einigen“ im Prinzip überwunden hat, – Fragen, die sich bei der Kargheit des Materials schwerlich einwandfrei entscheiden lassen – auf jeden Fall wird dadurch diese *psychologische* Auffassung der „Reaktion“ nicht tangiert. Zunächst ist

auch jetzt der Gegensatz von Reaktion und Revolution kein fundamentaler: man kann nämlich auch die *Revolution als Reaktion* betrachten, und bekanntlich ist diese Betrachtungsweise sogar sehr beliebt. Wir haben indessen diesen Punkt nicht deshalb berührt, um in Trivialitäten zu verfallen, sondern um einen Grundzug der Stirnerschen Philosophie überhaupt hervorzuheben. Die Kritik des Einzigen will eine Kritik der Kollektivwerte sein; aber sie will diese Kollektivwerte ja nicht verneinen, sondern ihre „Geltung für mich“ von *meiner Autonomie* abhängig machen. Daher muß sie zuletzt in eine Beurteilung meines „Reagierens“ auslaufen. Wie ich reagiere – ob ich wahrhaft *aneigne* (im Sinne Schleiermachers, dessen Ethik bedeutsame Übereinstimmungen mit der Ethik Stirners zeigt) oder ob ich als düpiertes Egoist die Aneignung der Kollektivwerte über den *Umweg der Kollektivwerte selbst* vornehme, – das ist entscheidend.

Das ist aber auch für die Reaktion eines Volkes entscheidend. Der „soziale Körper“ wird auf alle Eingriffe oder Störungen „reagieren“: verläuft diese Reaktion jedoch so, daß sie den Umweg über früher in Geltung gewesene Symbole nimmt, dann entspricht sie ganz der Reaktion des „düpierten“ Egoisten. Wenn es scheint, als ließe sich das Verhalten des Einzelnen oder Einzigen, der auf Eingriffe ins seine Sphäre „reagiert“, nicht mit dem Verhalten eines Volkes vergleichen, weil das Volk seine Kollektivwerte selbst erzeugt, während der Einzelne sie eben hinzunehmen hat, so zeigt eine vertieftere Betrachtung, daß auch der Einzelne nichts weiter hinnehmen kann als das, was er selbst *produzierte*. Und da gerade dies ein Fundamentalsatz Stirners ist, so ist die Lage jedenfalls hier und dort genau dieselbe. Auch das „Volk“ nimmt die Werte, die es produzierte, „hin“; und auch das Volk kann sich dessen entweder bewußt oder nicht bewußt sein. Ist es sich dessen *nicht* bewußt, so muß es den Produzenten seiner Werte in eine andere Ebene verlegen: es sieht nicht *sich* als diesen Produzenten an, sondern ein anderes „Wesen“. Ob es die Kollektivwerte direkt von *Gott* oder ob es sie von der *Vergangenheit*

herleitet, das bedeutet nur dann *keinen* prinzipiellen Unterschied, wenn die Vergangenheit als *seine eigene* Vergangenheit und Gott als *sein eigenes* verjenseitigtes Wesen aufgefaßt wird: dann ist aber auch das Bewußtsein schon erwacht. Übernimmt das Volk jedoch Kollektivwerte von der „Vergangenheit“ oder von „Gott“, *ohne* sich der Identität dieser Wertquellen mit seinem eigenen Wesen bewußt zu sein: von der Vergangenheit, die als im völligen *Gegensatz* zur Gegenwart gedacht wird, oder von Gott, der als *außerweltlicher* Gesetzgeber erscheint; so muß der prinzipielle Unterschied dieser Wertquellen ebenfalls grundverschiedene Reaktions- und Perzeptionsweisen zur Folge haben. Das Volk, das sich der Vergangenheit verschreibt, die für es selbst unwiderruflich dahin ist, befindet sich zwar ebenso in der Situation des „düpierten Egoisten“ wie das Volk, das seine Werte aus der Hand eines Gottes empfängt; aber es liegt hier etwa der gleiche Gegensatz vor wie zwischen dem Einzelwesen, welches seine Verhaltensmaßregeln seiner „Erziehung“ und den ihm früher einmal eingepägten Geboten entnimmt, und dem Einzelnen, welcher sich an den „ewigen“ Gesetzen der Sittlichkeit orientiert. Beide haben einen „Sparren zuviel“: aber der Nationalist verfügt außerdem noch über den „Hochmut der Vernunft“, der dümmsten aller Dummheiten.

Es ist kein Zweifel, daß die sogenannte *Reaktion*, die sich auf die bloße Vergangenheit stützt, einen sympathischen Zug besitzt als die *Revolution*, die von unmittelbaren „göttlichen“ Offenbarungen lebt: dies ist auch der Grund, warum Stirner einen so erbitterten Kampf gegen das „Heilige“, gegen den „Menschen“ und gegen das „Gesetz“ führt, während er die „Vergangenheit“ mehr ironisch behandelt. Und in der Tat kann die Vergangenheit lächerlich gemacht werden, wenn der Lebende wider sie zeugt: aber das Heilige läßt sich nicht so leicht perhorreszieren. Freilich stützt sich keine „Reaktion“ auf die Vergangenheit als solche, sondern nur auf eine gottgefällige, göttlich sanktionierte Vergangenheit: und dies wieder macht das Problem der Reaktion um so verwickelter. Stirner führt zwar den Begriff

der „reinen Reaktion“ ein, wobei er dieselbe Methode der Reduktion verfolgt, wie der bei der „reinen Kritik“ im „Einzigem“; aber es gelingt ihm nicht, diesen Begriff selbst klarzustellen. Der Grund dürfte nach dem eben Ausgeführten darin zu suchen sein, daß Stirner die skizzierten Gedankenreihen – die Reaktion als „religiöse“ Erscheinung und die Reaktion als physische „Rückwirkung“ – nicht trennt, sondern ineinander übergehen läßt.

Denn ebenso wie die Reaktion zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt, so muß ja auch die Revolution zum „Bewußtsein ihrer selbst“ gelangen: dem Reaktionstribunal entspricht das Revolutionstribunal, der „Idee“ der Reaktion die „Idee“ der Revolution, der „reinen“ Reaktion die „reine“ Revolution. Und gerade die Gemeinsamkeit dieser beiden *Reaktionsweisen*, der auf die Vergangenheit gerichteten „Reaktion“ und der auf „Gott“ oder vielmehr auf irgend ein Transzendentes, ein Ideal oder eine ideale Natur gerichteten „Revolution“, muß darin hervortreten, daß sich im *Gottesbegriffe beide Tendenzen treffen*. Die Bewußtseinslage des modernen Menschen, also auch des modernen Volkes, bringt es mit sich, daß die Vergangenheit allein keinem Werte mehr Geltung verschaffen kann: was noch lange nicht besagt, daß das Volk darum notwendigerweise im Sinne Stirners aneignen und die Fesseln des „düpierten Egoisten“ abwerfen müsse. Nein, *dieses* Bewußtsein, das Wissen um sich selbst als letzter Wertinstanz, deckt sich keineswegs mit der eben angedeuteten, in der bloßen „Reflexion“ bestehenden Bewußtseinslage. Wenn also ein modernes Volk seine Werte niemals von der Vergangenheit herleiten wird, so nur darum, weil ihm das Rasonieren angeboren ist und weil sein Verstand nur solches gelten läßt, was *selbst* die *Form des Verstandes* besitzt. Die Vergangenheit *muß* also, wenn sie noch von Einfluß sein soll, *sanktioniert werden*: und somit ist das, was wir „Reaktion“ nennen, notwendigerweise ein Kompromiß aus der „reinen Reaktion“ und der „Revolution“.

Der Politiker, der sich von der Philosophie ohnedies nichts verspricht, wird sich verwundert fragen, warum man sich denn durch

simple Machtfragen derartig verblüffen lassen soll, daß man sie direkt auf Gott bezieht. Er wird selbst Stirner einen Romantiker nennen und in seiner „Theorie der Reaktion“ eine bloße Begriffsspielerei vermuten. Dem wollte Stirner vorbeugen, indem er die „Reaktion“ selbst sprechen ließ, und all die wunderlichen Eintagsfliegen verewigte, deren Klagen und Anklagen gerade durch ihren Zusammenklang so erstaunlich monoton sind. Unsere Zeit bietet gewiß ein ebenso reichhaltiges und monotones Material; und um uns dem Politiker verständlich zu machen, wollen wir ihm eine Probe reaktionärer Anklagen vorführen, die in Stirners Buche nur darum fehlt, weil sie erst im Jahre 1925 gedruckt worden ist: „den deutschen Monarchisten droht die Gefahr, immer mehr zur Bedeutungslosigkeit der französischen Royalisten herabzusinken! Dennoch aber gibt es nur eine Rettung für uns Deutsche: die Rückkehr zur Monarchie! ... Man braucht gar kein Hellseher zu sein, um z. B. der Wirtschaftlichen Vereinigung, dem jüngsten Parteigebilde, bei den nächsten Wahlen einen großen Stimmungszuwachs zu prophezeien. Da die bisherigen Parteien die erhoffte Rettung nicht gebracht haben, erblicken viele Deutsche den Retter in dieser Partei. Schreiten wir aber auf diesem Wege fort, verfallen wir rettungslos dem *Materialismus*, werden die Parteien in unseren Parlamenten bald nur noch aus den verschiedenen wirtschaftlichen Interessengruppen bestehen ... Hie Monarchie, hie Republik, das ist der *Kampf*, der zunächst ausgefochten werden muß, und den doch die Besten unter uns ... scheuen, weil sie des falschen Glaubens sind, daß dadurch neuer Streit und neuer Haß ins Deutsche Volk getragen werden. Ein für die Zukunft unseres Vaterlandes verhängnisvoller Glaube! ... Wir dürfen es nicht dulden, daß der monarchische Glaube in Deutschland noch länger ‚zurückgestellt‘ wird. Wir Deutschen wollen endlich von dem auf uns lastenden *Fluch der Untreue* befreit werden, wir wollen wieder treu und ehrlich werden, wir wollen im Deutschland-Lied die Strophe von der deutschen Treue wieder singen können, ohne dabei den Blick scheu zu Boden senken zu müssen ...“² Gewiß, dies ist nur ein

kleiner Ausschnitt aus dem reaktionären Programm; die Reaktion zieht noch nicht die letzten Konsequenzen. Aber entscheidend ist die Ablehnung des wirtschaftlichen Momentes, die Flucht in die Ideologie, die romantische Sehnsucht nach jener Vergangenheit, wo es noch hieß: Treue um Treue; der Kampf gegen den „Materialismus“. Wenn man den „christokratischen“ Anstrich hier wie in den meisten reaktionären Kundgebungen unserer Zeit vermißt, so braucht dies zwar nicht zu besagen, daß der christliche Glaube an Reiz verloren hat; denn er könnte immerhin bei reiferer „Selbsterkenntnis“ noch hervortreten; allein es muß uns doch zu denken geben, obwohl die Beziehung des Christentums zur Reaktion eine so eindeutige ist. In der Tat läßt sich nicht verkennen, daß die Stirnersche Theorie gewinnen würde, wenn sie verallgemeinert und nicht schlechthin auf das Christentum zugeschnitten wird. Der Umweg des düpierten Kollektivegoismus muß über *religiöse* Wertsetzungen gehen: aber durch nichts läßt sich erweisen, daß diese Wertsetzungen ausschließlich christliche sein müssen. Die Vergangenheit ist wertvoll, weil sie religiös-sanktioniert ist; aber das Christentum sanktioniert nur eine bestimmte Vergangenheit, nämlich die des jüdisch-christlichen Kulturkreises. Indem es diese Vergangenheit allen anderen Völkern aufoktroyieren will, stellt es selbst den Übergang zu den überzeitlichen Wertoffenbarungen dar, denn es in anderer Beziehung, nämlich als Vernunftreligion, ohnedies angehört. Es ist daher kein Wunder, wenn unsere Reaktion dem Christentum nicht allzu günstig gegenübersteht. Der Walhallakult ist jedenfalls ein besseres Symbol für die „deutsche“ Vergangenheit als die Verehrung Christi. In der Politik zeigt sich dies in der entschiedenen Gegnerschaft der Reaktion zum *Zentrum* einerseits und in der vermittelnden Rolle, die das Zentrum zwischen dem Konservativismus und den Revolutionsparteien spielt, andererseits.

Noch eines letzten Einwandes wollen wir gedenken: der Ansicht, wonach Reaktion und Revolution überhaupt keine grundlegenden Formen kollektiver Perzeptions- und Reakti-

onsweise darstellen, sondern bloße *Schlagworte* sind, und die Aufmerksamkeit von den treibenden Kräften abzulenken. Es handele sich um die wirtschaftliche und politische Vormachtstellung eines Standes; der Stand, der keine Vergangenheit habe, der auf sich allein angewiesen sei, müsse seine Phrasen aus dem allen zugänglichen Gebiete der „unmittelbaren Offenbarung“ holen, und das sei der gegenwärtige Kulturzustand einerseits, die reine Vernunft andererseits. Der Stand dagegen, der von alten Traditionen lebt und seine *bisherige* bzw. seine *vergangene* Vormachtstellung erhalten will, bediene sich natürlicherweise auch der bisherigen Schlagworte, modifiziere sie ein wenig, komme aber doch am besten aus, wenn er die Phrasen, mit denen er sich früher in seiner Macht erhielt, unaufhörlich *wiederhole*. Allein dieser Einwand übersieht, daß wirtschaftliche und politische Vormachtstellung grundverschieden sind: während es sich bei der *wirtschaftlichen* Vormachtstellung allein um die *Leistung* handelt, die durch Phrasen und Schlagworte niemals verschleiert werden kann, handelt es sich bei der *politischen* Vormachtstellung um den *Glauben*, welchen sich der Machthaber zu verschaffen vermag. Jede Regierung, jede Partei, jede „Ordnung“ bedarf des Glaubens; und wenn man sagt, dadurch gerade werde bewiesen, daß die Funktion des Glaubens nur in der *Sanktionierung der Macht* bestehe, so könnten wir umgekehrt die Funktion der Macht in der *Realisierung des Glaubens* sehen. Grund genug, bei dieser Alternative nicht stehen zu bleiben.

Kurz und gut: die „treibenden Kräfte“ oder Machtfaktoren genügen nicht, um das Phänomen Revolution-Reaktion zu erklären; denn selbst wenn die „Interessen“, die zur Revolution oder zur Reaktion führen, rein vitaler *Natur* sind, so wirken sie sich doch kollektivistisch aus und müssen daher in irgend eine, sei es positive, sei es negative Beziehung zu den *geltenden Kollektivwerten* treten. Und „Phrasen“ mögen es immerhin sein, die von reaktionären oder revolutionären Politikern im Umlauf gesetzt werden; nach Stirners Auffassung können diese Phrasen nur vernichtet oder rea-

lisiert werden, indem sie – verdaut werden, indem der Phraseneigner sie in sich zurücknimmt. Was in unserem Falle heißt: das Volk muß *sich* als die Quelle seiner Werte wissen,

sonst wird es immer im Dienste seines *düpierten* Egoismus stehen und nie zur wahrhaft *bewußten Politik* gelangen.

¹ Mackay, Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. 2. Aufl. 1910. S. 216. – ² Der Aufrechte. 5. Oktober 1925.

Quelle: Geisteskultur. Monatshefte der Comeniusgesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung. Begründet von Ludwig Keller. Herausgegeben von Artur Buchenau. Jg. 1926. Der ganzen Reihe 35. Band. (Verlag von Walter de Gruyter & Co.) Berlin und Leipzig 1926.

ANDERE BEITRÄGE ZU MAX STIRNER

Das Sein des Durch-sich-Seienden

„Das Denken über das Denken hat sich im Abendland als Logik entfaltet.“ (Martin Heidegger)

Stirners Kritik an Staat, Gesellschaft, Moral kurz, an allen rationalen und religiösen Zwangs-ideen, die Stirner *fixe Ideen* nennt, wurden als sozialkritische Weltanschauungen besonders hervorgehoben. Man hat sein über alles stehendes Ich immer im Rahmen des Rationalismus behandelt, selten aber im Rahmen einer Metaphysik oder einer Mystik. Dabei ist seine Metaphysik oder gar seine *mystische* Grundhaltung kaum zu übersehen. In seinem neuen Buch „*Nietzsche. Biographie seines Denkens*“ bringt Rüdiger Safranski in mancher Hinsicht ein wenig Licht über das „Phänomen“ Stirner. So auch ein wenig in unseren Zusammenhang. Safranski, der Stirner als den radikalsten Nominalisten vor Nietzsche bezeichnet, schreibt folgendes: „Der mittelalterliche Nominalismus hatte den unbegreiflichen schöpferischen Gott gegen eine Vernunft verteidigt, die ihn in ihren Begriffsnetzen einfangen wollte. Der Nominalist Stirner verteidigt das unbegreifliche schöpferische Ich gegen die religiösen, humanistischen, liberalen, soziologischen und sonstigen Allgemeinbegriffe. Und so wie für den mittelalterlichen Nominalisten Gott jenes Ungeheure ist, das sich selbst und die Welt aus dem Nichts geschaffen hat und in seiner Freiheit über jeder Logik, sogar über der Wahrheit steht; so ist für Stirner das Individuum ineffabile ebenso eine Freiheit, die, ihre ‚Sache auf Nichts gestellt hat‘. Auch dieses Ich ist, wie einst Gott, das Ungeheure, denn, so Stirner, ‚ich bin [nicht] Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe‘.“¹

Das unaussprechliche Ich Stirners ist Schöpfer und Geschöpf in Einem. Der Schelersche gegenstandslose Geist ist der Schöpfer in der Rolle des Leiters, der sich durch Drang eine Lebenswirklichkeit verschafft. Das unaussprechliche Ich wird somit zum *gegenstandslosen Geist*. Mensch- und Gottwerdung sind gegenseitig aufeinander angewiesen, so Scheler. Der Mensch ist das konkrete Wesen mit all seinen *Akten*, durch diese macht er sich zum Geist, zum unaussprechlichen Ich, zum Gott. Es ist daher verständlich, warum Stirner alle Allgemeinbegriffe zum Geschöpf erklärt hat. Das Ich muß Schöpfer seines Denkens bleiben. Alle Verbote und Gesetze verhindern Grenzüberschreitungen. Wie kann das Ich selbst Geschöpf seiner eigenen Gedanken werden. Den Gott im *Jenseits außer uns* hat man getötet, was ist aber das *Jenseits in uns*? „Gott ist tot, wir haben ihn als Phantom erkannt, aber es gibt noch hartnäckigere Phantome, die uns plagen und, was Stirner den Linkshegelianern vorwirft, die Gottesmörder haben nichts Eiligeres zu tun gehabt, als an die Stelle jenes alten Jenseits ein inneres Jenseits zu setzen.“² Dieses Jenseits ist es, das wir uns zu unserem neuen Gott erklärt haben, anstatt unsere eigene Gottheit zu erkennen und an der Gottwerdung zu arbeiten.

Einen Gott, der Glaubensmeinungen und Gebote vorschreibt, sowie einen geistigen, in seiner Geistigkeit allmächtigen jenseitigen Gott, lehnt Scheler vehement ab. Die Götter werden geschaffen, um den Nihilismus zu überwinden und um *Bergungen und Stützungen* zu finden. Es ist das Über-Ich, in dem der Mensch einen Schutz sucht.

Jeder Gedanke, jedes Wort hindern den Men-

schen an der Gottwerdung, solange sie als ein Jenseits in uns hausen, solange sie den Ort des jenseitigen Gott eingenommen haben. Erst der Akt der Gottwerdung, durch-sich-seiend, d.h. durch das vom Jenseits außer und in uns unabhängige *Erleben*, führt zur gegenstandslosen Gottheit, zum Ich.

Scheler (1874-1928) kritisiert an Stirner (1806-1856) seinen „Auslebeindividualismus“³ und wirft ihm vor, er habe anstatt einer geistigen Individualität, lediglich einen Triebindividualismus entwickelt. Stirner habe das leibliche Individuum dem Einzelnen gleichgesetzt. Dieser Auslebeindividualismus mag auch der Grund gewesen sein, warum viele Stirner-Gegner in ihm den Apostel des gewöhnlichen, trivialen Egoismus gesehen haben. Und ein solcher endet unmittelbar in Besitzbesessenheit, was Stirner bewußt negiert hat. Nun, da der Mensch nicht mehr Gottes Geschöpf ist, wird er zunächst seinen Trieb auf den spontanen Akt basieren, um ein Individuum, eine *freie Persönlichkeit* zu werden. Ein leibliches Individuum allein ist noch kein ganzes Individuum. Erst die Personwerdung kann den Einzelnen kennzeichnen. Der Schelersche *Geist* verwirklicht sich durch die Person, durch ihren Akt des Fühlens, Erkennens und Wollens, was mehr ist als rationales Denken und intellektualistisches Wissen. Über diese Person sagt Stirner in seiner Schrift *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung* „Das Wissen muß sterben, um als *Wille* wieder aufzuerstehen und als *freie Person* sich täglich neu zu schaffen.“⁴ Diese Person ist eine von allen *-ismen* unabhängige, nicht definierbare Person, die aber ebenfalls Fühlen, Erkennen und den *Willen* impliziert. Stirner, der sich weigert diese Person zu ideologisieren, sagt dann doch gezwungenermaßen im Rahmen des logischen Denkens „will man diejenige, welche diesem Prinzip folgen, wieder *-isten* nennen, so nenne man sie meinetwegen *Personalisten*.“⁵ Dieser Personalismus ist es, der sich in seinem späteren Hauptwerk *Der Einzige und sein Eigentum* als unaussprechlich darstellt. Das Unaussprechliche ist gleichzeitig das nicht gegenstandsfähige. Denn nur im Rahmen der rationalen Logik ist die Sprache notwendig und nützlich. Wenn die Sprache je-

doch nicht nur dem Verstand dient, sondern dem Sein zugrunde liegt, dann ist das Weltproblem ein Sprachproblem. Und Ludwig Wittgenstein kann mit recht sagen: „Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben.“⁶ Steht das Ich jedoch über die Sprache, dann müßte man sagen, nichts ist getan um das Weltproblem zu lösen. Auch Wittgenstein steht über die Sprache, denn er stellt fest: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“⁷ Und das zwingt Wittgenstein zu seinem letzten Satz, der lautet: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“⁸ Aus der logischen Konsequenz heraus schweigt Stirner, weil Word und Gedanke zusammenfallen.

Der Unterschied zu Scheler besteht darin, daß Stirner über das Unaussprechliche *schweigt*, während Scheler im Geist „aufgeht“. Stirner bricht sozusagen ab, da er zu Ende gedacht hat. Der nächste (logische) Schritt ist die Überwindung des Wortdenkens. Stirners Ich entfaltet keine Metaphysik im Detail. Er hütet sich vor der Detailkenntnis über dem Gedanken der Unaussprechbarkeit. Er steht am Ende der Logik und am Anfang der Metaphysik und der Mystik. Schelers *Geistperson* überwindet die Grenzen der Logik. Deshalb darf er von einem nicht gegenstandsfähigen und gottwerdenden Geist sprechen. Um somit in seiner Metaphysik der zweiten Ordnung das Problem zu behandeln. Hier verläßt das Denken den rationalen Bereich. Scheler denkt im Geist, nicht in der ratio. Um mit Heidegger zu sagen: Man muß das Wesen des bisherigen Denkens von Grund aus verlernen um das Denken zu lernen. Genau das tut Scheler. Hier entsteht mit recht die Frage: Was heißt Denken? Heidegger antwortet: Diese Frage „läßt sich niemals dadurch beantworten, daß wir eine Begriffsbestimmung über das Denken, eine Definition, vorlegen und deren Inhalt fleißig ausbreiten.“⁹ Heidegger, der seine Triebenergie zu sprachlicher Tätigkeit sublimiert, erklärt das Problem an einem simplen Beispiel. Er verbildlicht das Denken: „Was z.B. Schwimmen heißt, lernen wir nie durch eine Abhandlung über das Schwimmen kennen. Was Schwim-

men heißt, sagt uns nur der Sprung in den Strom.“¹⁰ Stirner unternimmt diesen Sprung nicht, während Scheler im nicht gegenstandsfähigen Geist an der Gottwerdung teilnimmt. Doch wie weit der Geist, der keine Kraft besitzt, sondern nur vom Drang mit Energie beliefert wird, das Sein des Geistes erreicht, um ein reales Leben zu verwirklichen, sei dahingestellt.

Stirners Kritik an Rationalismus und an der Vernunftperson wird von Scheler für *berechtigt* erklärt. Und Scheler stellt den Kern seiner individuellen Geistperson über alles, auch über den Staat. Der persönlichen Individualität mißt Scheler große Bedeutung bei. Jedoch ist die geistige Individualität für ihn viel wichtiger. Hier scheint Scheler Stirner nicht zu verstehen oder er mißverstehet ihn; was Scheler nämlich nicht einsieht, ist Stirners selbstschöpferische Person, die den Rahmen des Rationalismus bricht und somit auch den Rahmen der persönlichen Individualität verläßt. Denn die folgenden Sätze Stirners nur als Rationalismuskritik zu verstehen, wäre sehr einseitig und eben deshalb rationalistisch. „Kein Begriff drückt mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft mich; es sind nur Namen. (...) Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt.“¹¹

¹ Rüdiger Safranski: Nietzsche. Biographie seines Denkens. Carl Hanser Verlag, München, Wien, 2000, S. 128.

² R. Safranski, a. a. O., S. 126.

³ Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Francke Verlag, Bern, 1954, S. 517-518.

⁴ Max Stirner: Das Unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: Humanismus und Realismus. In: Max Stirner: Parerga, Kritiken, Repliken. LSR-Verlag, Nürnberg 1986, S. 97.

⁵ A. a. O., S. 97.

Stirner unterscheidet zwischen dem empirischen und dem absoluten Ich. Das Empirische ist sich bewußt oder selbstbewußt und eingeschränkt, begrenzt, definierbar kurz: es ist das konkrete Ich mit Leib und Verstand. Das *absolute* Ich ist das uneingeschränkte, unsagbare, nicht gegenstandsfähige. Das Schelersche *absolute* Ich ist das *vergängliche* Ich Stirners.

Es ist eindeutig, daß Stirner hiermit dem Rationalismus ein Ende setzt. Die Überwindung des Rationalismus und des Wortrealismus macht die Beschreibung der Elemente, der Begriffe unwirksam und das Ich wird ebenfalls gegenstandsunfähig. Es liegt nicht mehr einer Logik zugrunde. Es kann sich durch sich selbst erleben. Das wirkliche Erleben selbst aber ist nicht logisch. Das Erlebte kann daher sprachlich nur indirekt mitgeteilt werden, was Stirner wohl tut. Und anders als Scheler, begnügt sich Stirner damit, indem er sagt: „Ich bin das Kriterium der Wahrheit, Ich aber bin keine Idee, sondern mehr als Idee, d.h. unaussprechlich.“¹²

Eine intensive Untersuchung über Scheler und Stirner ist erforderlich um Gegensätze und Gemeinsamkeiten der beiden Philosophen deutlich beschreiben und verstehen zu können.

Ibrahim Türkdogan

⁶ Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Suhrkamp, 1963, S. 8.

⁷ Ludwig Wittgenstein: a. a. O., S. 115.

⁸ A. a. O., S. 115.

⁹ Martin Heidegger: Was heißt Denken? Reclam, 1992, S. 15.

¹⁰ A. a. O., S. 15.

¹¹ Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. Reclam Stuttgart 1981, S. 412.

¹² A. a. O., S. 400.

* * *

Max Stirner und G. Edward

Eine kleine Sensation?

In der Rezeptionsgeschichte des Stirnerschen Hauptwerkes „Der Einzige und sein Eigentum“ spielte eine Person eine recht umstrittene Rolle: *G. Edward*. Umstritten in dem Sinne, daß man sich bisher nicht einig wurde, wer eigentlich G. Edward gewesen sei.

Erstmals lesen wir von ihm – wenn auch erst im nachhinein – in dem Briefwechsel Arnold

Ruges. Er schrieb am 14. März 1847 an Kuno Fischer¹, der eine bissige, aber kaum ergiebige Kritik² des Stirnerschen Hauptwerkes lieferte: „... Rößler hat Ihnen Stirners Antwort gebracht.“³

Erstmals erschien Fischers Kritik in der Leipziger Revue. Da zu dieser Zeit Ruge mit Fischer verkehrte, wußte dieser von dem baldi-

gen Erscheinen des Artikels, das er schon am 1. Januar einem Manne namens Stahr mitteilte: „... Lies in der Leipziger Revue Kuno Fischer gegen die Sophisten!“

Anfang März muß die Antwort durch G. Edward verfaßt worden sein, denn am 14. März wußte Ruge – wie oben schon erwähnt – ebenfalls davon zu berichten.

Da man – insbesondere auch Ruge, der Stirners Hauptwerk sehr gut kannte und es bei seinem Erscheinen ein „sehr geistreiches“⁴ und „das erste leserliche philosophische Buch in Deutschland“⁵ nannte – im allgemeinen davon ausging, daß es sich bei G. Edward nur um Max Stirner handeln könne, wurde dies auch jahrelang so angenommen.

In seiner Stirner-Bibliographie schrieb Helms, daß Mackay „Stirners Urheberchaft ... behauptet und lediglich von Schultheiß, Stirner, 2. Aufl., 1922, p. 23 bestritten worden“⁶ sei. Während Schultheiß nur *stilistische* Unterschiede zwischen Stirner und Edward als Grund seiner Annahme angab, verweist als nur *einzig* Bernd A. Laska auf „*inhaltliche[n]* Diskrepanzen“⁷, obwohl auch er einen Beweis seiner Annahme schuldig bleiben mußte.

*

Max Stirner kämpfte nach der Trennung von seiner Frau (April 1846) um seine Existenz. Er arbeitete an der Übersetzung und Herausgabe der französischen und englischen Nationalökonomien. Mackay erwähnt noch Stirners Umzug Anfang April 1847 in die Dessauerstraße. *Stirner war also voll auf damit beschäftigt, seine materielle Existenz zu sichern, was ihm, wie wir wissen, kaum gelang.*

Und was hat das nun mit der behaupteten, aber auch bestrittenen Identität mit G. Edward zu tun?

*

In der von Gustav Julius herausgegebenen „Berliner Zeitungs-Halle“ erschienen erstmals mit dem Datum vom 17. Mai 1847 „Reiseskizzen aus Algier“⁸, unterzeichnet mit dem Namen – *G. Edward!!!*

Zu dem Zeitpunkt also, als Stirner um seine materielle Existenz rang, hielt sich jener G.

Edward – nahezu zeitgleich – in Algier auf. Er beschreibt in seinem ersten Teil, daß seine Anreise **von Marseille aus** erfolgte, welche wohl knapp drei Tage dauerte. Was nun eine genauere zeitliche Fixierung dieses Ereignisses möglich macht, ist folgende Bemerkung des Autors: In seinem dritten Teil seiner Algier-Reise (Berliner Zeitungs-Halle vom 6. September 1847) beschreibt er eine – wie er es nannte – heidnische Zeremonie. In diesem Zusammenhang fällt eine Datierung seines Aufenthaltes: „Den nächsten Mittwoch – wenn ich nicht irre, war es der 28. April – begab ich mich in dieselbe Gegend in der Nähe des Marabouts Sidi Belal, dicht am Meere, um das sogenannte Bohnenfest der Neger (Aid-el-Foul) zu sehen.“⁹ Selbst wenn G. Edward sich in der Bestimmung des Tages geirrt haben mochte, aber mit Sicherheit nicht in der des Monats!

Daß Edward, nachdem sein Artikel gegen Fischers Stirner-Kritik erschien, nicht auf dessen Antwort reagieren konnte, ist damit zu begründen, daß er sich nicht mehr in Deutschland aufhielt, also von den Fischerschen Attacken nichts wissen konnte. Noch im August hielt sich Edward außerhalb Deutschlands auf. In einer weiteren Reisebeschreibung, welche in besagter Zeitung (11. August 1847) erschien, wurde diesmal über seinen Aufenthalt in Sorrento eine präzise Zeitangabe gemacht: er wohnte am 16. Juni 1847 „der Einsegnung zweier junge[r] Nonnen aus vornehmen Stande“ bei. Darüber machte er eine an Stirnersche Gedanken erinnernde Bemerkung: „Zwei ältere Nonnen treten mit Scheren heran und schneiden den Mädchen die schönen schwarzen Haare ab. – Das Jawort ist gegeben; die Parzen stehen bereit, jeder Schnitt trifft einen Lebensaden. Hebt sich nicht der jugendliche Busen? Wird nicht das tiefste Gefühl der weiblichen Seele mächtig? Soll kein Geliebter mit den schwarzen Schlangen eures Hauptes spielen? Sollen sie sich nicht an sein Herz schmiegen, um es in süße Fesseln zu legen? Nein! sie sind gefallen, ihr armen Kinder! Die nach eurer Seele durstig waren, schlürften euer Herzblut aus *heiligen* Pokalen; sie haben euch den Schmuck eures Hauptes geraubt zum Zeichen, daß sie von den Opfern ihrer Verführung Be-

sitz genommen. Sie sind gefallen die schönen Locken wie die Blätterkrone des Baumes, der nun langsam verdorrt.“ Und weiter unten steht er noch ein, wie sehr er „im Innersten empört war über die heilige Nichtswürdigkeit und Gemeinheit, welche ich hier sah“. Seine Beschreibung endet mit den Worten: „Als ich aber nach Neapel zurückgekehrt war, stand mir das Bild der beiden unglücklichen Mädchen noch immer vor Augen, und da ich Gelegenheit hatte, öfter mit dem Bruder des jetzigen Papstes zu Mittag zu speisen, so bestrebte ich mich, diesen zum Deutsch-Katholizismus zu bekehren. Das war die Rache des Humors.“¹⁰

*

Stirner kämpfte um seine materiellé Existenz; während zeitgleich G. Edward finanziell in der Lage war, nach Frankreich zu reisen, von wo aus er via Marseille nach Algier reiste und dort für mehrere Wochen verweilte. Neben seines Aufenthaltes in Algier lesen wir von einer weiteren Reise in die Gegend um Neapel.

Als Stirner im Jahre 1846 in der Vossischen Zeitung seine Geld-Anzeige schalten ließ, wird er dies mit Sicherheit nicht in der Absicht getan haben, damit eine Reise in der Person des G. Edward finanzieren zu wollen.

G. Edward schreibt in seinem ersten Bericht, daß er auf seiner Reise nach Algier vortrefflich frühstückte und anderswo Austern schlürfte. Davon wird Stirner nur geträumt haben.

An diesem Punkt stellt sich die Frage, wer, wenn jetzt erwiesenermaßen Max Stirner *nie-mals* G. Edward sein konnte, dieser Mann in Wirklichkeit war.

Dazu habe ich nur eine Vermutung, jedoch keinen Beweis.

Durch Zufall stieß ich im Personenregister einer alten Reclam-Ausgabe des „Lexikons der deutschen Dichter und Prosaisten des neunzehnten Jahrhunderts“ auf den Namen „Edward“. Die Vermutung lag nahe, daß dieser Edward mit G. Edward identisch sein könnte.

Zur der Person des „Edward“ ist dort folgendes zu lesen gewesen:

„Edward: Gedichte. (Feller) Carlsbad 1874,

VII & 111 pp., gr. 16 [Eduard Hlawaceck].

Hlawaceck, Eduard, pseud. Edward, * am 25. September 1808 zu Karlsbad in Böhmen, besuchte das Gymnasium zu Schlackenwert und Prag, absolvierte hier auch den philosophischen Kursus u. studierte dann teils in Wien teils in Prag Medizin. Den Winter von 1833 zu 1834 verbrachte er zum größten Teil in Padua, wo er auch zum Doktor promovierte, besuchte von dort aus einigemal Venedig, wo er Wilibald Alexis kennen lernte, und ließ sich dann 1834 in seiner Vaterstadt Karlsbad als Brunnenarzt nieder. Die Wintermonate verlebte er meist in anderen Orten, so unter andern von 1839-1840 in Paris, wo er Heint. Heine und Heinrich Laube, sowie den französischen Gelehrten Littré persönlich kennen lernte, 1844-45 in Italien, 1847 in Kopenhagen, mehrmals in Magdeburg und Meran. Er starb in Karlsbad am 25. Septbr. 1883.

Schr.: Gedichte, 1874.¹¹

Oben erwähnte ich, daß sich G. Edward nach eigenen Angaben im Juni 1847 in Sorrento aufhielt, während dies in dem eben angeführten Zitat nicht erwähnt wird, statt dessen für das Jahr 1847 nur der Aufenthalt in Norwegen.

Die fehlende Erwähnung seines Aufenthaltes in Algier wie auch in Italien könnte uns annehmen lassen, daß G. Edward mit dem hier erwähnten Edward (alias Eduard Hlawaceck) nicht identisch sein könnte. Aber das muß noch lange nicht gegen meine Annahme sprechen, daß doch beide Personen identisch sind.

In der hier zitierten Kurzbiographie wird erwähnt, daß Eduard Hlawaceck in Wien studierte. Daraus können wir schlußfolgern, daß er – auch auf Grund dessen, sich später schriftstellerisch zu betätigen – ein sehr aufmerksamer Beobachter besonders der Wiener Lebensverhältnisse war.

In seinem ersten Algier-Bericht erwähnt er eine Kleinigkeit, die nur jemand kennen kann, der mit Österreichern zu tun hatte: „Ein türkisch gekleideter [...] mit weißem Bart und ausgetrocknetem Gesichte führte eine zum Rohr zusammengewundene Peitsche, ein Mitleiding zwischen [...] österreichischen Stock und der russischen Knute. ... So [...] seine Peitsche mehr Insignie als Zuchtruthe (bei den

Österreichern ist dies umgekehrt) ...¹³ Ich halte es schon für merkwürdig, daß er bei der Beschreibung dieser Szene ausgerechnet zweimal einen Vergleich zu Österreich resp. Österreichern herstellt. (Zumal wir nicht vergessen dürfen, daß Böhmen seinerzeit zu Österreich gehörte.)

Es gibt noch ein weiteres Indiz: es wird in der Kurzbiographie erwähnt, daß Eduard Hlawacek auch in Venedig weilte. G. Edward schreibt in seinem Algier-Bericht: „Im Hafen wehen die Flaggen aller Nationen; selbst ein preußisches Schiff stationirte eine Zeitlang hier und erinnerte mich an den Traum der preußischen Flotte. Eine unzählige Menge Barken, welche theils Fischern gehören, theils die Passagiere der Dampfschiffe an Bord und nach dem Lande befördern, werden meist von Italienern und Mauren geführt, die Fischerei betreiben fast einzig die Italiener. Da diese verschiedenen heißblütigen Völkerschaften oft in die blutigsten Kämpfe gerathen würden, so oft ein Dampfschiff abginge, so hat die Hafenz Polizei den Dienst strenge geordnet, so daß den einen Tag die Spanier und Italiener, den andern die Mauren, den dritten die Franzosen die Fahrten zu den Dampfschiffen besorgen, und unter diesen wieder jede Barke, nur wenn die Reihe an sie kommt, dahin abfahren darf. So werden diese Nationen mit ihren verschiedenen Lebensweisen, Charakteren und Religionen, mit ihrem Haß und ihrer Habgier durch den Geist der Ordnung, durch das ausschließliche Recht auf einen Tag von dem ewigen Kriege und den blutigen Conflicten zurückgehalten, die z. B. noch in Venedig zwischen den beiden Gondolierorden, den Castellanen und Nicoloten häufig genug vorkommen, und treiben sich friedlich durch einander.“¹⁴

Freilich ist dies eine Annahme, die ich hier

¹ Arnold Ruge: Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880. Hrsg. v. Paul Nerrlich. 2 Bände, Berlin. Weidmannsche Buchhandlung. 1886, pp. 429/430.

² Die modernen Sophisten. Zuerst erschienen in: Leipziger Revue. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Leben. Hrsg. v. [Oswald] Marbach, Nr. 3-4, 6-7. (Vereinsverlagsbuchhandlung) Leipzig, pp. 9-11, 13-14, 17-20, 30-32, 45-48, 50-52.

³ Im 4. Bande der Epigonen (S. 141 ff.) erschien unter der Überschrift „Die philosophischen Reaktionäre“ eine „G. Edward“ unterzeichnete Polemik wider „Die modernen Sophisten von Kuno Fischer“ sowie die Replik des letzteren „Ein Apologet der Sophistik“ und „ein philosophischer Reaktio-

ausführte. Der letztendliche Beweis steht noch aus, wer dieser Edward (alias Eduard Hlawacek) war und ob er tatsächlich auch mit G. Edward identisch ist. Dazu müßten einige Archive in der Tschechischen Republik nach einem möglichen Nachlaß dieses Mannes namens Eduard Hlawacek durchsucht werden. Wenn es einen solchen Nachlaß geben sollte, könnte man Hinweise zu seinen Reisen finden. Es wäre auch der Mühe wert, in den privaten Aufzeichnungen derer nachzusehen, mit denen er bekannt wurde: Heinrich Heine, Heinrich Laube, Wilibald Alexis, Littré usw.

Interessant ist eine Gemeinsamkeit beider: ihre Reiselust.

Von Stirner wissen wir nur, daß er im Jahre 1829 eine längere Reise unternahm, jedoch nur, wie Mackay annimmt, *innerhalb* Deutschlands. Dann wissen wir noch von seinem längeren Aufenthalt in Kulm und in Königsberg.

Von *Auslandsreisen* dagegen ist nichts bekannt geworden.

*

Fassen wir zusammen:

Stirner ist Stirner und G. Edward ist G. Edward. – **Beide sind NICHT miteinander identisch!** Das dürfte aus den hier gemachten Ausführungen hervorgegangen sein. Es bleibt also nur noch die Frage zu klären, wer dieser G. Edward war? Und ob er mit Edward (alias Eduard Hlawacek) identisch ist? Es spricht einiges dafür; zumindest *mehr dafür*, als bisher für die Identität von Edward und Stirner.

Jetzt müßten wir jemanden finden, der/die uns dahingehend helfen könnte, entsprechende Recherchen in Tschechien durchzuführen. Wer solche Leute kennt, sollte uns dies unbedingt mitteilen.

Joán Ujházy

när“. [Anmerkung von Paul Nerrlich.]

⁴ Arnold Ruge, ebenda, p. 379.

⁵ Ebenda, p. 386.

⁶ Hans G. Helms: Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners „Einziges“ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik (Verlag M. DuMont Schauberg) Köln 1966, p. 526. *Siehe auch:* John Henry Mackay: Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. (Mackay-Gesellschaft) Freiburg/Br. 1977, p. 172: „... veröffentlichte Stirner unter dem Pseudonym G. Edward eine Entgegnung an Kuno Fischer.“

⁷ Max Stirner: Parerga, Kritiken, Repliken. Hrsg. v. Bernd A.

Laska. (LSR-Verlag) Nürnberg 1986, p. 225. Hervorhebung von mir; *JU*.

⁸ Feuilleton der Berliner Zeitungs-Halle, Nr. 21. [Beilage zu Nr. 113. Montag, den 17. Mai] 1847, pp. 105/106; Nr. 32. [Beilage zu Nr. 208. Montag, den 6. September] 1847, pp. 157-159 [dies ist Teil III; Teil II war leider nicht auffindbar; *JU*]; Berliner Zeitungs-Halle, Nr. 262, Montag, den 8. November 1847, pp. 3/4; Nr. 281. Dienstag, den 30. November 1847, pp. 3/4. Die ersten Berichte erschienen im Feuilleton; die folgenden nicht mehr.

⁹ Ebenda, p. 158.

¹⁰ Ebenda, p. 154.

¹¹ Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten des neunzehnten Jahrhunderts. Bearbeitet von Franz Brümmer, Vierte, völlig neu bearbeitete u. stark vermehrte Ausgabe. Zweiter Band G. bis L. (Reclam jun.) Leipzig 1895, p. 173.

¹² Wörter sind nicht zu entziffern.

¹³ Feuilleton der Berliner Zeitungs-Halle, Nr. 21. [Beilage zu Nr. 113] 1847, p. 106.

¹⁴ Berliner Zeitungs-Halle, Nr. 262. Montag, den 8. November 1847, p. 3. Hervorhebung von mir; *JU*.

ZUR DISKUSSION GESTELLT

Einige Gedankenfragmente über Stirner, Marx, Hegel und die Religion unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages von Sabine Scholz „Individualismus contra Kollektivismus bei Stirner und Marx“

Ich möchte im folgenden einige kritische Anmerkungen zum Artikel „Individualismus contra Kollektivismus bei Stirner und Marx“ von Sabine Scholz machen, der in der letzten Ausgabe von „DER EINZIGE“ veröffentlicht wurde¹, zum anderen dabei zugleich weiterführen, womit ich in meinem eigenen Beitrag zu dieser Thematik begonnen habe².

Wenn man sich mit dem Verhältnis Stirner/Marx auseinandersetzt, so ist man schnell mit Begriffen wie Individualismus/Kollektivismus, Individuum/Gattung zur Hand, mit denen man die Positionen Stirners und Marx eindeutig zuordnen möchte. Dies führt dann oftmals zu einseitigen Beschreibungen, wie man sie auch direkt zu Anfang in dem Beitrag von Scholz vorfindet.

Da wird Stirner einem individualistischen Lebensmodell im Sinne von „Robinson Crusoes weltabgekehrte(m) Inseldasein“ zugeordnet, und Marx einem kollektivistischen Lebensmodell in Anlehnung „an das Märchen von den ‚Bremer Stadtmusikanten‘“. Auch wenn die Autorin selbstkritisch eine gewisse lächerliche Wirkung ihres Beispiels eingesteht, so liegt unabhängig vom Gebrauch der Beispiele dem gesamten Denkansatz eine anthropologische Prämisse zugrunde, der ich nicht zustimmen möchte und der meiner Meinung nach auch weder Stirner erst recht nicht Marx zustimmen würden, nämlich die wahre Natur des Menschen als „atomistischen Individualismus“, wie Sabine Scholz ihn bezeichnet bzw. sogenannten Solipsismus, wie er als philosophischer Begriff in der einschlägigen Literatur

auftaucht und mit dem der Name Stirners über ideologische Grenzen hinweg unwiderruflich verbunden zu sein scheint.

Dies bezeichnet zugleich ein Kernproblem im Verständnis von Stirner, was nicht nur in den geläufigen Vorurteilen innerhalb der Literatur zu finden ist, sondern mir persönlich auch immer wieder in Diskussionen über Stirner begegnet.

Dazu sei gesagt, daß Stirner meines Erachtens nach nirgendwo in seinem Werk von einer „Isoliertheit“ oder einem „Alleinsein“ als ursprünglichen Zustand des Menschen ausgeht, sondern immer von der Gesellschaft: „Die Gesellschaft ist unser Natur-Zustand“³. Der Mensch als *menschliches Natur- und Gattungswesen* wie Marx in seinem Hegelkapitel in den Pariser Manuskripten darlegt⁴ ist meines Erachtens auch der Ausgangspunkt in Stirners Überlegungen.

Was beiden Denkern auch gemeinsam ist, ist ein Gefühl des Entfremdet-Seins von einem wie auch immer gearteten authentischen Zustand, das persönlich ganz individuell erlebt wird in Auseinandersetzung mit den Erfahrungen des preußischen Staates und ihrer Mitmenschen. Doch ziehen beide daraus ganz unterschiedliche Schlußfolgerungen.

Marx geht von einem anzustrebenden harmonisierenden Gesellschaftsmodell aus in dem die individuellen Interessen identisch sind mit den gesellschaftlichen⁵. Mit dem Versuch einer Entmystifizierung der *Phänomenologie des Geistes* folgt er hier wesentlich dem Modell Hegels. Was bei letztgenanntem unter Re-

konstruktion christlich-eschatologischer Gedankengänge mit einem „leiblosen Ich“ des absoluten Wissens enden soll ist bei Marx die Transformation in die Materialität der gegebenen kapitalistischen Gesellschaft, die zugunsten einer zu errichtenden kommunistischen destruiert werden soll, in der sich dann der in der gesellschaftlichen Realität der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft erlebte Widerspruch von Individuum und Gattung auflösen wird.

Bei Stirner gerät eine bei beiden Denkern im Hintergrund agierende Figur in den Mittelpunkt der Betrachtung, nämlich das „leibhafte Ich“, der Einzige. Dieses versucht er aus der Verstrickung mit gesellschaftlichen Heilszuständen herauszulösen. Die Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft bleibt dabei offen. Sie wird jedenfalls notwendigerweise nicht eingelöst mit der Utopie einer Harmonisierung. Die Destruktion bestehender gesellschaftlicher Strukturen wird dabei nicht ausgeschlossen, aber was an ihre Stelle tritt bleibt wage. An dieser Stelle wurde dann versucht Anschlußfähigkeit zu finden an anarchistische Theoriebildungen.

Der Zauberkreis Stirners scheint meines Erachtens aber nur lösbar, wenn man in Hinwendung zu Hegel die Religion zum Mittelpunkt der Betrachtung macht. Vielleicht geht es letztendlich um nichts anderes als um „diejenige Auffassung der Religion, nach welcher das religiöse Verhältnis nichts als ein inneres Verhältnis des Selbstbewußtseins zu sich selber ist“⁶, wie Stirner in seiner Rezension „Posaune des jüngsten Gerichts“ Bruno Bauer in Anlehnung an Hegel zitiert, einer Religion dessen Gott der Schöpfer seiner selbst ist, solange er sich zu haben (bilden) versteht und sich nicht an andere wegwirft bzw. Zuflucht sucht in rational objektivierten Momenten eines Religionsverständnisses (Christentum, ...-Ismus etc.). Stirner also nicht als radikaler Aufklärer, sondern als radikaler Egotheist, im Sinne eines von innen auf die Welt einwirkenden Schöpfergottes.

Vielleicht hat er Marx gesellschaftskritischen Aspekten und seiner hochaktuellen Kulturkritik in seiner inneren Gefühlslage zugestimmt,

zugleich aber erkannt, daß es in der realen Welt keinen Ausweg aus der Misere gibt⁷. Es bleibt letztendlich nichts anderes übrig als den Kontakt zu den „Einzelnen im Olymp“ zu suchen.

Vielleicht hat Marx diese Erkenntnis und Interpretation Hegelscher Gedankenwelt⁸ im tiefsten inneren gespürt sich aber letztendlich darauf nicht einlassen können und verstärkt wiederum Zuflucht gesucht in einem objektivierten Religionsverständnis (-Ismus) in seiner alle Gegensätze aufhebenden und befriedigenden kommunistischen Gesellschaft.

Stirner würde hier wohl eher seinem Lehrmeister zustimmen:



Max Stirner

Gitti Scholz, Hawaii/USA

„Als Naturwesen verhält sich der Mensch zu anderem und anderes verhält sich zu ihm als Mächte, und insofern ist er ebenso wie die andern zufällig. Aber seine höhern Forderungen, die Forderungen der Sittlichkeit, sind Forderungen und Bestimmungen der Freiheit. Insofern diese an sich, in seinem Begriffe berechtigten Forderungen – er weiß vom Guten, und das Gute ist in ihm – im Dasein, in der äußerlichen Welt nicht ihre Befriedigung finden, so ist er im Unglück.

Dies Unglück ist es nun, das den Menschen in sich zurücktreibt, zurückdrängt, und indem diese feste Forderung der Vernünftigkeit der Welt in ihm ist, die er nicht erfüllt findet, gibt

er die Welt auf und sucht das Glück, die Befriedigung in der Zusammenstimmung seiner mit sich selbst. Daß er die Zusammenstimmung seiner affirmativen Seite mit dem Dasein erlange, gibt er die äußerliche Welt auf, verlegt sein Glück in sich und befriedigt sich in sich selber.⁹

Dieses Zurückdrängen aus der gesellschaftlichen Geworfenheit zu mir selbst beinhaltet aber vor allem einen Bildungsauftrag¹⁰. Ohne die Bildung genossen zu haben, mit der ich die

¹ DER EINZIGE. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 3 (11) 3. August 2000, S. 12-17.

² Ebenda., S. 5-11 [„Eigenheit und Gattungsuniversalität als „(pädagogisch)-anthropologische“ Grundkategorien bei Max Stirner und Karl Marx]

³ Stirner, Max: „Der Einzige und sein Eigentum“ (EE), Stuttgart 1991, S. 342.

⁴ Marx, Karl: „Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“, in: ders.: Texte zu Methode und Praxis II – Pariser Manuskripte 1844, Rowohlt 1966, S. 107-128.

⁵ „Der Sozialismus setzt somit die Individualität in ihren besonderen Anlagen keineswegs frei; sondern bringt sie vielmehr zum Verschwinden; sie erscheint als Gattungsuniversalität wieder“ Heydorn, Heinz J.: Zum Verhältnis von Bildung und Politik – [Karl Marx], in: ders.: Ungleichheit für alle. Zur Neufassung des Bildungsbegriffs. Bildungstheoretische Schriften Band 3, S. 48.

⁶ Stirner, Max: „Über B. Bauers ‚Posaune des Jüngsten Gerichts‘“, in: ders.: Parerga, Kritiken, Repliken, hg.v. Bernd A. Laska. Nürnberg: LSR-Verlag 1986. S. 73.

⁷ „Ja, wenn die Menschen wären, wie sie sein sollten, sein könnten, wenn alle Menschen vernünftig wären, alle einander als Brüder liebten, dann wär's ein paradisisches Leben. – Wohlan, die Menschen sind, wie sie sein sollen, sein können ... Das aber sind sie wirklich, weil, was sie nicht sind, sie

Fähigkeit erlange „eine außerhalb Meiner liegende(n) Bestimmung“ zu entsagen, kann ich mir wohl schwer „Alles zu eigen“ nehmen, und mich als dieses „einzige Ich“ entwickeln. Dazu bedarf es wohl jener alten eremitischen Kunst ganz für diese Aufgabe da zu sein und im Unterschied zu den Menschen in der Welt nicht mit zu vielen Dingen beschäftigt zu sein, die es einem nicht möglich machen für sich frei zu sein. Doch der Weg ist bekanntermaßen das Ziel.

Christian Berners

zu sein *nicht imstande sind*: denn imstande sein heißt – wirklich sein. Man ist nichts imstande, was man nicht wirklich ist, man ist nichts imstande zu tun, was man nicht wirklich tut ...“ EE, S. 368f.

⁸ an dieser Stelle sei vermerkt, daß der in der Stirnerforschung bisher scheinbar gänzlich vergessene bzw. verdrängte Hinweis Stepelevichs auf die enge Beziehung zwischen Hegel und Stirner („... daß Stirners Denken sehr wohl als die äußerste Konsequenz des Hegelianismus betrachtet werden kann“) besondere Beachtung verdient. Vgl. dazu vor allem Stepelevich, Lawrence S.: Max Stirner as Hegelian, in: Journal of the History of Ideas. An International Quarterly Devoted to Intellectual History. Vol. XLVI, Oct.-Dec. 1985, Nr. 4, Philadelphia, Pa. (eine deutsche Übersetzung von Marco Mühlen liegt dem „Max-Stirner-Archiv“ vor.)

⁹ Hegel, G. F. W.: „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“, in: ders.: Ausgewählt und eingeleitet von Friedrich Heer, Frankfurt/M. und Hamburg 1955, S. 217.

¹⁰ an dieser Stelle sei vermerkt, daß es zwischen den Begriffen Erziehung und Bildung m. E. unbedingt zu unterscheiden gilt. Vgl. etwa Heydorn, a. a. O. S. 8 f. [Begriffliche Elemente]. Ein in den bisherigen Diskussionen über die Stirnersche Konzeption von Pädagogik viel zu wenig beachteter Punkt.

Impressum

Herausgeber und V. i. S. d. P.:

Kurt W. Fleming

ABO für 4 Ausgaben: 20,00 DM incl. Versand; Einzelpreis mit Porto 6,50 DM (auch in Briefmarken); Kreis- und Stadtparkasse Leipzig, Kto.-Nr. 189 108 674 6, BLZ 860 555 92 (Kurt W. Fleming); Redaktion: Max-Stirner-Archiv, c/o Kurt W. Fleming, Eisenacher Str. 33, D-04155 Leipzig; kurtwfleming@gmx.de; © liegt bei den AutorInnen. Für den Inhalt nicht redaktioneller Beiträge trägt der Herausgeber keine Verantwortung. Soweit auf abgedruckten Texten mir noch unbekannt Urheberrechte ruhen, möchten sich die berechtigten Personen zur etwaigen Geltendmachung von Ansprüchen bei mir melden. Kommerzielle Anzeigen werden aufgenommen, soweit diese zu dem Anliegen der Zeitschrift nicht im Widerspruch stehen.

www.d-d-online.de/max-stirner-archiv-leipzig

VERLAG MAX-STIRNER-ARCHIV LEIPZIG

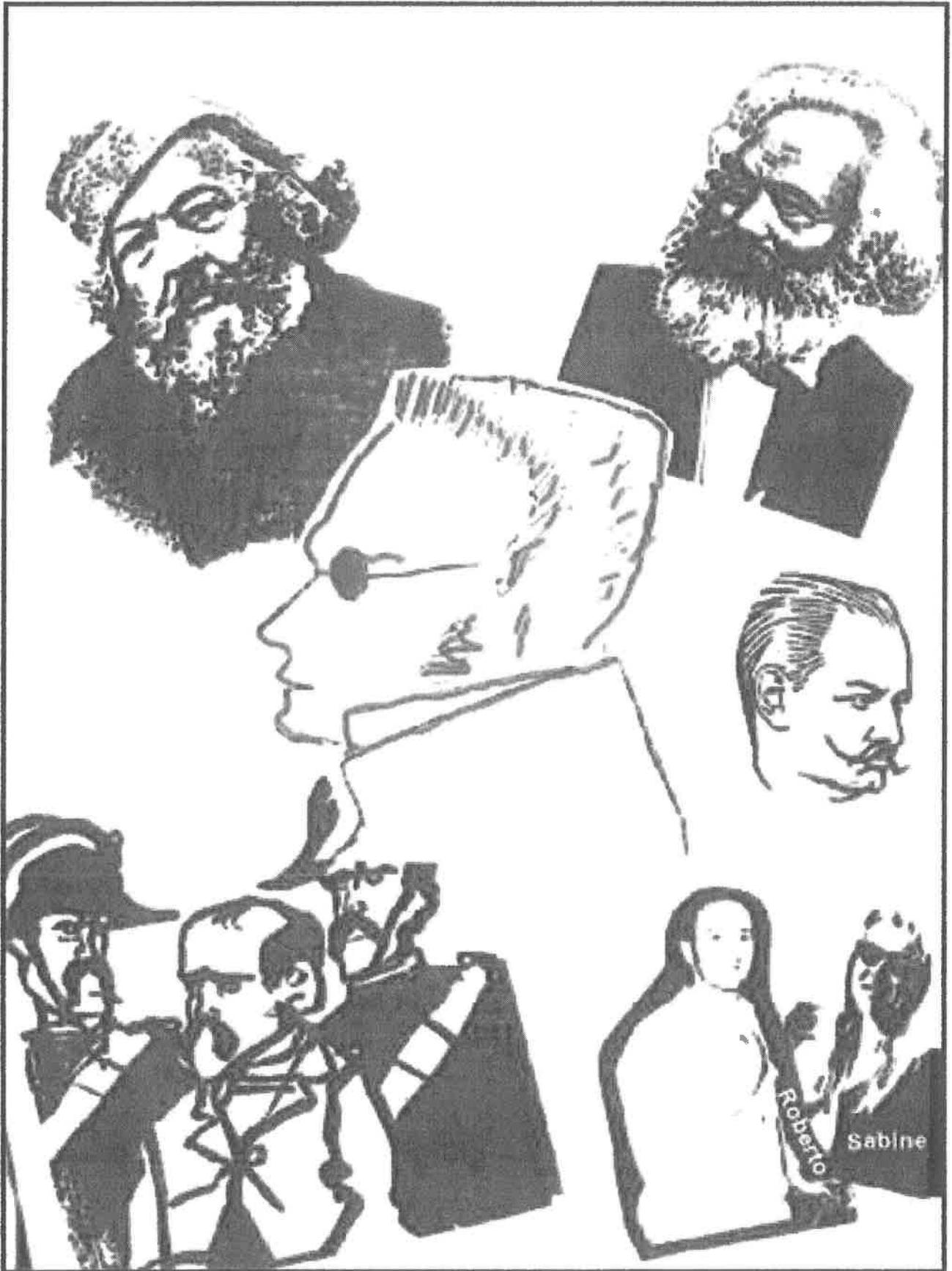
STIRNERIANA

- Rolf Engert:** Grundbau. Bausteine zum dritten Reich. (1925). DM 12.80
Anselm Ruest: Prolegomena zum Personalismus (1923/1925). DM 3.80
Anselm Ruest: Max Stirner. Vorworte und Artikel (1900-1924); 2., erw. Auflage. DM 14.80
Max Messer: Max Stirner (1907). 2. neubearb. Auflage. DM 7.80
Rolf Engert: Das dritte Zeitalter (Max Stirner – Henrik Ibsen – Silvio Gesell) (1921). DM 4.00
Aurelie Polturak: Max Stirners Philosophie systematisch dargestellt (1917). DM 13.80
Vojmir Jelušić: Stirners Erbe. Eine kritische Betrachtung über das Verhältnis des „Einzigem“ zum individualistischen Anarchismus in Deutschland (1911). DM 10.80
George Strugurescu: Max Stirner. Der Einzige und sein Eigentum. (1911). DM 9.50
Rolf Engert: Silvio Gesell und Max Stirner. Eine Erwiderung an Prof. Svestrup. (1932/33). DM 12,80
Rolf Engert: Die Freiwirtschaft. Ein praktischer Ausdruck der Stirnerschen Philosophie. Vortrag gehalten am 26. Nov. 76 nach Stirners Einzigem auf dem „1. Europäischen Individualisten-Kongreß“ zu Berlin. (1920). Mit einem Anhang: Die neuphysiokratische Bewegung (um 1918/19). DM 6.80
Hermann Schultheiß: Stirner. Grundlagen zum Verständnis des Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“ (1905). DM 14.80
Saint-René Taillandier: Max Stirner. Die gegenwärtige Krisis der Hegel'schen Philosophie. (1847) DM 6.50
Horst Engert: Das historische Denken Max Stirners. (1911). DM 6.50
Rolf Engert: Wohlauf Ich! Eine Hinführung zu Stirner und seinem Werk „Der Einzige und sein Eigentum“. (1947). DM 6.50
Georg Friedrich Daumer: Max Stirner. Die Entwicklung der deutschen Philosophie nach Hegel als altadamischer Selbstbejahungs- und Selbstenthüllungsprozeß. (1864) DM 4.00
Wilhelm Jordan: Max Stirner. Demiurgos. Ein Mysterium. Sechstes Buch. (1854) DM 6.00
René Simon Taube: Das Bild Max Stirners in der deutschen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhunderts. (1958) DM 14.80

ANDERE PUBLIKATIONEN

- Rolf Engert:** Iphigenie auf Tauris. Betrachtung und Vergleich der Dramen des Euripides und Goethe. (1943) DM 4.00
Rolf Engert: Nikolaus Lenau als Verkünder des dritten Zeitalters. DM 5.50
Ursula Engert: Wilhelm Stekel. Seine Forderung und Methode aktiver Psychoanalyse. Vortrag (1957/58). Mit einem Anhang (Friedrich Nietzsche, Wilhelm Stekel, Max Stirner). 2., überarb. Auflage. DM 9.80
Ret Marut: Die Zerstörung unseres Welt-Systems durch die Markurve. (1919/1920). DM 6.80
Georg Blume: Bericht über ein neues Shakespeare-Bild nach J. Thomas Looney sowie Dorothy und Charlton Ogburn. (Der falsche und der wahre Shakespeare). (1985) DM 10.80

Die auf der Rückseite des Heftes befindliche Zeichnung war ein Entwurf für einen von Roberto Tavallo und Sabine Scholz geplanten Filmes über Max Stirner. Leider konnte der Film wegen Geldmangel nicht gedreht werden.



ISSN 1435-0432