

# Der Einzige

*Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft 2010*

## Die Max Stirner- Rezeption im Werk von Ret Marut/B. Traven

*Gemeinsame Tagung  
der Traven- und  
der Max Stirner  
Gesellschaft*

Herausgeber:  
Maurice Schuhmann



Verlag Max Stirner Archiv / edition unica Leipzig

**Der Einzige**  
Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft

Band 3 / 2010

**Die Max Stirner-Rezeption im Werk  
von Ret Marut/B. Traven**

# Der Einzige

Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft

Herausgeber: Bernd Kast

## Wissenschaftlicher Beirat:

Prof. Dr. Ferruccio Andolfi  
Parma/Italien

Prof. Dr. Wolfgang Eßbach  
Freiburg i.Br./Deutschland

Prof. Dr. Nikos Psarros  
Leipzig/Deutschland

Univ. Prof. Doz. Ing. Mag. Dr. Gerhard Senft  
Wien/Österreich

Prof. Dr. Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão  
Lisboa/Portugal

Prof. Dr. Jean-Claude Wolf  
Fribourg/Schweiz

## Editorial

Berühmt wurde der Bestsellerautor B. Traven mit seinen Romanen „Das Totenschiff“ und „Der Schatz der Sierra Madre“. Während des Ersten Weltkriegs gab der mysteriöse Autor unter dem Pseudonym Ret Marut die Zeitschrift „Der Ziegelbrenner“ heraus. Auch vierzig Jahre nach seinem Tod in Mexiko im Jahr 1969 weist seine Biographie eine Reihe von Lücken auf. Mittels immer neuer Pseudonyme und widersprüchlicher, für Verwirrung sorgender autobiographischer Angaben spielte er mit seiner „Identität“: Immer wieder verbarg er sich hinter neuen Masken, schlüpfte er in neue Rollen und nahm andere Perspektiven ein. Diesen Prozess der regelmäßigen Neukonstituierung seiner eigenen Identität führt die Forschung, aufbauend auf den Erkenntnissen von Rolf Recknagel, seit den 60er Jahren auf Ret Maruts/B. Travens Rezeption von Max Stirner zurück, dessen *Einzigiger* sich in einem Akt der Autopoiesis immer wieder neu schafft.

Anlässlich des 40. Todestages von Ret Marut/B. Traven widmete daher die Max Stirner-Gesellschaft der Frage nach der Stirnerrezeption Ret Maruts/B. Travens ein Symposium an der FU Berlin. Im Zentrum standen dabei die Fragen nach einer Korrektur von einzelnen kolportierten Irrtümern in der Forschung sowie nach einer Spezifikation der Quantität und Qualität der Marutschen/Travenschen Stirnerrezeption. Mit Prof. Dr. Gerhard Bauer und Dr. Christoph Ludszuweit konnten wir für das Symposium u.a. zwei Vertreter der Internationalen B. Traven-Gesellschaft als Referenten gewinnen. Die Beiträge des Symposiums machen den Schwerpunkt des diesjährigen Jahrbuchs aus. Ergänzt werden sie um eine Forschungsstandanalyse und eine Kommentierung des Marutschen Textes „*Die Zerstörung der Welt durch die Markurve*“, der wiederholt als Beleg für die Stirnerrezeption Ret Maruts genannt wird.

Eher zufällig fügt sich der Vortrag von Geert-Lueke Lueken über Landauers Auseinandersetzung mit der Stirnerschen Philosophie in das Schwerpunktthema ein, den er 2008 in Lissabon im Rahmen des Symposiums „Die Kritik Stirners und die Kritik an Stirner“ hielt. Schließlich war es möglicherweise Gustav Landauer, über den Ret Marut mit der Philosophie Max Stirners in Kontakt kam.

Hinzu kommen die beiden Beiträgen „*Nichts und Mittelpunkt der Welt. Der Einfluss Max Stirners auf Fernando Pessoa*“<sup>1</sup> und „*Ideologiekritik als letzte Kon-*

<sup>1</sup> Siehe S. 210–242.

*sequenz des Stirner'schen Atheismus*<sup>2</sup>; letzterer im Rahmen des von der Max Stirner-Gesellschaft unterstützten Symposions „Religion and Enlightenment. The Young Hegelian Perspective“ in Antwerpen gehalten.

**Maurice Schuhmann**

(Vorsitzender der Max Stirner Gesellschaft)

**Kurt W. Fleming**

(Max Stirner Archiv Leipzig)



**Gefördert von Werner Kieser, Zürich.**

Copyright © by Verlag Max Stirner Archiv / edition unica Leipzig 2011

Abdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlages und der AutorInnen.

Alle Rechte vorbehalten.

Maurice Schuhmann (Hrsg. von Band 3 des Jahrbuchs)

**Die Max Stirner-Rezeption im Werk von Ret Marut/B. Traven**

Gemeinsame Tagung der Traven- und der Max Stirner Gesellschaft

2. Auflage

Satz & Umschlag: Kurt W. Fleming

ISBN 978-3-933287-86-1

ISSN 1435-0432

Maurice Schuhmann (Hrsg. von Band 3 des Jahrbuchs)

**Die Max Stirner-Rezeption im Werk  
von Ret Marut / B. Traven**

Gemeinsame Tagung der Traven-  
und der Max Stirner Gesellschaft

Verlag Max Stirner Archiv / edition unica Leipzig 2010



## Inhalt

Kurt W. Fleming/Maurice Schuhmann Editorial . . . . .	3
Bernd Kast Einleitung . . . . .	11
Maurice Schuhmann Die Stirner-Rezeption Ret Maruts/B. Travens. Eine Forschungsstandanalyse . . . . .	17
Gerhard Bauer Pfeifen im Dschungel . . . . .	27
Christoph Ludszuweit Spuren der Stirner-Rezeption in Ret Maruts Roman <i>Die Fackel des Fürsten</i> . . . . .	45
David Kergel Stirners Kritik des bürgerlichen Individuums als Erzählmotiv in Travens Roman „Das Totenschiff“ . . . . .	65
Beate Kramer ABÁCA + Coda – Rondo für Partisanen . . . . .	82
Maurice Schuhmann Ret Maruts Begriff von der Menschheit im Kontext seiner Stirner- und Nietzsche-Rezeption . . . . .	105
<b>Dokumentation</b> . . . . .	114
Ret Marut Die Zerstörung unseres Welt-Systems durch die Markurve . . . . .	115
Beate Kramer QED – Bemerkungen zur Markurve und Utsekunde . . . . .	157
<b>Faksimile</b> Brief von Max Stirner an David Kalisch . . . . .	162

<b>Rezensionen</b> . . . . .	164
Maurice Schuhmann	
Mathias Brandstädter/Matthias Schönberg (Hrsg.): Neue BT-Mitteilungen“. Studien zu B. Traven . . . . .	164
Maurice Schuhmann	
Frank-Christian Hansel, Dialektik der Abklärung. Grundrisse einer Nachkritischen Theorie . . . . .	166
Bernd Kast	
Stulpe, Alexander: Gesichter des Einzigen. Max Stirner und die Anatomie moderner Individualität . . . . .	168
Bernd A. Laska	
Stulpe, Alexander: Gesichter des Einzigen. Max Stirner und die Anatomie moderner Individualität . . . . .	175
<b>Forum</b> . . . . .	186
Maurice Schuhmann	
Ideologiekritik als letzte Konsequenz des Stirner'schen Atheismus . .	186
Geert-Lueke Lueken	
Mit Stirner gegen Stirner. Landauers Weg zum Kommunitarismus . .	190
Patricio Ferrari/Bernd Kast	
Nichts und Mittelpunkt der Welt. Der Einfluss Max Stirners auf Fernando Pessoa . . . . .	210
Jean-Claude Wolf	
Paternalismuskritik als Herrschaftskritik bei Max Stirner . . . . .	243
<b>Die AutorInnen</b> . . . . .	255
<b>Personenregister</b> . . . . .	257
<b>Verlagsinformationen</b> . . . . .	267

## Einleitung

Philosophie und Literatur haben ebenso viel gemeinsam, wie sie sich unterscheiden. Sie unterscheiden sich im Gemeinsamen und haben Gemeinsames in den Unterschieden. Philosophie kann literarisch sein, Literatur philosophisch. Und Philosophen schreiben oft auch Literatur, wie Schriftsteller auch philosophieren. Mehr noch lassen sich Schriftsteller von Philosophen inspirieren und Philosophen von Schriftstellern und Dichtern.

In diesem Vorwort kann es nicht darum gehen, die jeweiligen Formen der Weltaneignung von Literatur und Philosophie darzustellen, die unterschiedlichen Weisen von wissenschaftlichen und poetischen Weltentwürfen zu beschreiben. Es wäre eine Beschreibung dessen, was bereits beschrieben wurde, zu allen Zeiten und verstärkt in der so genannten Postmoderne, zum Beispiel bei Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze und Jacques Derrida und vielen anderen. Vielmehr möchte ich darauf hinweisen, dass Max Stirner in diesem Kontext mehrfach Bedeutung zukommt:

- Stirner hat viele Schriftsteller und Dichter angeregt, beeinflusst, fasziniert, hat ihnen Impulse gegeben; sie griffen Motive von ihm auf, entnahmen seiner Philosophie Anregungen für Lebensentwürfe, entdeckten das emanzipatorische Potenzial seiner Ich-Philosophie. Das gilt für Bert Brecht (u.a. mit seinem *Baal*, der wesentliche Eigenschaften vom Einzigem und Eigner übernommen hat), Alfred Döblin (der in seinen Essays von der „Einzigkeit und Hölleneinsamkeit“ des Einzelnen spricht und Franz Biberkopf in *Berlin Alexanderplatz* in einer Kneipe über einen Kumpel auf Stirner hingewiesen wird), Hedwig Dohm (die die Individuation ihrer Protagonistin *Christa Ruland* durch die Lektüre Stirners beschreibt), Fjodor Dostojewski (u.a. ist Raskolnikow in *Schuld und Sühne* von Stirner geprägt), Robert Gieseke (der Stirner noch zu dessen Lebzeiten in seinen *Modernen Titanen* auftreten lässt), Oskar Maria Graf (der in Reden und Aufsätzen und in seinen Romanen immer wieder auf Stirner eingeht), Ernst Jünger (u.a. entspricht der Anarch in *Eumeswil* weitgehend Stirners Einzigem), Harry Mulisch (der in *Die Entdeckung des Himmels* mit Wolfgang Delius einen überzeugten Nazi und Stirner-Verehrer beschreibt), Theodor Plievier (seine programmatische Schrift *Anarchie* und in seinen Romanen, u.a. in *Des Kaisers Kulis*), Carl Sternheim (dessen Dramenhelden oft mit Stirners Worten argumentieren, u.a. in *Die Hose* und

*Berlin Oder Juste Milieu*). Um nur einige bekanntere Autoren zu nennen. Ausführlichere und weitere Belege siehe die Stirner-Bibliografie in [www.msges.de](http://www.msges.de)

- Stirner selbst wurde von vielen Dichtern und Schriftstellern beeinflusst. Allen voran ist hier Goethe zu nennen, dessen „Ich hab’ Mein Sach’ auf Nichts gestellt“ (EE, 13, 369) aus dem Gedicht „Vanitas! vanitatum, vanitas“ und „Mir geht (in der Welt) nichts über Mich“ aus dem Drama „Satyros oder der vergötterte Waldteufel“ die zentralen Leitmotive des *EE* sind, aber auch Friedrich Schiller, Georg Herwegh, Friedrich Gottlieb Klopstock, Gotthold Ephraim Lessing und viele andere. Kennzeichnend für Stirner ist sein Rückgriff auf poetische Formulierungen, wenn philosophische Rede, – besser vielleicht: philosophische Konstitutionsweisen von Wirklichkeit – an die Grenzen des Sagbaren stoßen, so z.B. wenn er mit Adelbert von Chamisso’s Gedicht „Das Mordtal“ seine ethischen Reflexionen über Mord und Selbstmord veranschaulicht. Über Stirners vordergründig ach so skandalösen Satz „Ich aber bin durch Mich berechtigt zu morden, wenn Ich Mir’s selbst nicht verbiete, wenn Ich selbst Mich nicht vorm Morde als vor einem ‚Unrecht‘ fürchte“ (EE, 195) haben sich viele entrüstet, was umso überzeugender zu sein schien, je weniger die Kritiker den Kontext berücksichtigten, in dem Stirner das sagt, einschließlich Stirners Hinweis auf „Das Mordtal“ (vgl. dazu EE, 382 ff.). Oder Stirner weist auf lyrische Aussagen hin, um trickreich seine Intentionen zu profilieren. Der Einzige, meint Stirner, möchte nur sich entwickeln und nicht in den Dienst einer „Menschheits-Idee“ treten oder „den Plan Gottes“ usw. erfüllen; „er erkennt keinen Beruf an, ... sondern er lebt sich aus“ (EE, 368). Damit solle aber kein Naturidyll gepriesen werden, wie in Nikolaus Lenau’s Gedicht „Drei Zigeuner“, in dem der erste Zigeuner die Fiedel spielt, während der zweite dem Rauch seiner Pfeife nachschaut und der dritte schläft und träumt, und der vorbeifahrende Beobachter nachdenklich folgert

Dreifach haben sie mir gezeigt,  
Wenn das Leben uns nachtzt,  
Wie mans verraucht, verschläft, vergeigt  
Und es dreimal verachtet.

Nicht um diese Idylle geht es. Sondern Stirner geht es um die Erkenntnis, dass der Einzige sein eigener Schöpfer ist, der an Stelle von

Idealen nur sich selbst verwirklicht. Lenaus Zigeuner unterwerfen sich ganz offensichtlich keiner aufoktroierten Idee, sondern „leben sich aus, unbesorgt darum, wie gut oder schlecht die Menschheit dabei fahre.“ (EE, 368 f.)

- Stirner ist wie kaum ein Philosoph seiner Zeit ein philosophisch-literarischer Grenzgänger und Grenzüberschreiter. Er verwendet immer wieder eine direkte Ansprache („Da Du aber, mein lieber Leser ...“: EE 39, „Du bist für Mich nichts als – meine Speise“: EE 300), dialogisches Sprechen („Hast Du schon einen Geist gesehen? ‚Nein, Ich nicht, aber Meine Großmutter“ EE 44), fiktiver Dialog („Du nennst Mich das Unmenschliche“, könnte es zu ihm sagen, „und Ich bin es wirklich – für Dich; aber Ich bin es nur, weil...“: EE 154), expressive Prosa („Da sitzt Mir gegenüber ein Mädchen, das vielleicht schon seit zehn Jahren seiner Seele blutige Opfer bringt. Über der üppigen Gestalt neigt sich ein todmüdes Haupt, und bleiche Wangen verraten die langsame Verblutung ihrer Jugend. Armes Kind, wie oft mögen die Leidenschaften an Dein Herz geschlagen und die reichen Jugendkräfte ihr Recht gefordert haben! Wenn Dein Haupt sich in die weichen Kissen wühlte ...“: EE 71), häufiger Gebrauch von Interjektionen (*juchhe* EE 156, *ein leises letztes Ach* EE 72, 163, *Ach ja* EE 166, *nein, nein, um Gotteswillen* EE 167, *o unselige Gleichheit* EE 167 usw.). Für Stirner ist dieser Umgang mit Sprache Opposition gegen (Hegel'sche) Besessenheit und Plädoyer für Gedankenlosigkeit: „Ein Ruck tut Mir die Dienste des sorglichstn Denkens, ein Recken der Glieder schüttelt die Qual der Gedanken ab, ein Aufspringen schüttelt den Alp der religiösen Welt von der Brust, ein aufjauchzendes Juchhe wirft jahrelange Lasten ab. Aber die ungeheure Bedeutung des gedankenlosen Jauchzens konnte in der langen Nacht des Denkens und Glaubens nicht erkannt werden“ (EE, 156). In seiner Erwiderung an die Rezensenten seines Buches, die sich über seine affektive Sprache mokiert haben, versucht er seine Kritik am durch das Denken geschaffenen Bedenken zu erklären und seine Unbedenklichkeit, die sich mit solcher Rede artikuliert, zu rechtfertigen. Jean-Claude Wolf sieht hier „Beispiele für die raffinierte literarische Technik“ Stirners, die ihr Vorbild in den Dialogen Platons und im kaustischen Duktus biblischer Sprichwörter habe (2008, 22; zum lyrischen Sprechen siehe 10-12).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> J.-C. Wolf (2008): Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben (Stirneriana 30). Verlag Max-Stirner-Archiv, Leipzig.

Stirner kann, wie die Beispiele zeigen, exemplarisch genannt werden für die Affinität eines Philosophen zur Literatur. In diesem Zusammenhang ist der Hinweis angebracht, dass Stirner vorhatte, eine Lyrik-Anthologie herauszugeben.<sup>2</sup>

In diesem Jahrbuch werden aber vor allem überzeugende Beispiele für die intensive Beschäftigung von Schriftstellern mit einem Philosophen präsentiert, vor allem die Rezeption Stirners in den Romanen von Ret Marut/B. Traven.

*Maurice Schuhmann* ist mit zwei Traven-Beiträgen vertreten.

In dem einen gibt er einen kritischen Überblick über die Traven-Forschung mit dem Fokus auf Max Stirner von der ersten einflussreichen Traven-Biografie Rolf Recknagels über Wolfgang Eßbachs wichtige Beiträge *Das Prinzip der namenlosen Differenz* und *Eine herrenlose Sprache*, in denen er die marxistische Stirner-Traven-Forschung zahlreicher Klischees bezichtigt, Angela Machineks einschlägiger Monografie *B. Traven und Max Stirner* bis hin zu aktuellen Arbeiten wie Esther Almstedts *Über den Stirnerschen Individualanarchismus und dessen Rezeption in Travens Roman „Das Totenschiff“*.

In dem anderen Beitrag konzentriert sich Schuhmann auf Maruts Rezeption von Stirner und Nietzsche im *Ziegelbrenner* mit dem Ergebnis, dass Marut von beiden beeinflusst wurde, allerdings von Nietzsche stärker als von Stirner. Die Beschäftigung mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden bei Marut, Stirner und Nietzsche führt zu einer Profilierung der drei jeweiligen Positionen.

*Gerhard Bauer* geht der Frage nach, warum Stirner so attraktiv und gleichzeitig so irritierend ist und warum er für Traven so interessant hat werden können. Für Traven war bedeutend, so die Antwort, dass er von Stirner gelernt hat, die Zuständigkeit und damit auch die Verantwortung für sein gesamtes Tun und Lassen zu übernehmen, was Bauer vor allem am *Ziegelbrenner* exemplarisch aufzeigt, aber was subtiler auch für seine in Mexiko entstandenen

<sup>2</sup> Dieses Ansinnen geht aus seinem Brief an einen Mann namens D. Kalisch hervor: „Es ist anzunehmen, daß es sich hierbei um David Kalisch (1820-1872) handelt, langjähriger Herausgeber und Autor des humoristisch-satirischen Wochenblattes ‚Kladderatsch‘. [Cf. Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten des neunzehnten Jahrhunderts. Bearbeitet von Franz Brümmer. Vierte, völlig neu bearbeitete und stark vermehrte Ausgabe. Zweiter Band G bis I. (Reclam jun.) Leipzig 1895, p. 173.]“ – Faksimile-Abdruck in diesem Band, siehe S. 164.

Romane gilt: auch hier geht es um Selbstbehauptung und Ich-Gewinn, aber nicht mehr räsonierend und argumentierend, sondern als ausgesetzter, nackt auf sich gestellter Einzelner in einem sozialkritisch geschilderten sozialen Umfeld. Traven geht dabei über Stirner hinaus, was Bauer zu der Frage veranlasst, ob nicht auch die Stirner-Exegese sich vor diese Herausforderung gestellt sieht.

*Christoph Ludszurweit* beschäftigt sich mit dem erst 2008 veröffentlichten Anti-Kolonialroman „Die Fackel des Fürsten“ als dem ersten literarischen Zeugnis für Ret Maruts Nähe zu Stirners Gedankenwelt. Dabei begreift er Stirners Ideologiekritik in doppelter Hinsicht: als Kritik am Kolonialismus und als Beispiel für eine Kritik an der inneren Kolonialisierung des Individuums. In dem Roman kollidieren westliche (französische) und östliche (annamitische = vietnamesisch-kambodschanische) Kultur miteinander, u.a. repräsentiert durch die Protagonisten Vautour, einem französischen Ingenieur, und einer annamitischen Prinzessin. Marut beschreibt den europäischen Überlegenheits- und Missionierungswahn und das Recht der Einheimischen auf Selbstbestimmung, ein Thema, mit dem Stirner ins Spiel kommt und danach mit zahlreichen weiteren Übereinstimmungen zwischen Stirners und Maruts Ansichten.

*David Kergel* analysiert gesellschaftliche Normen und Werte in Travens „Totenschiff“, wobei er vor allem in der Ironie Stirners Parallelen zur Ironie von Travens Ich-Erzähler erkennt, mit der die Gültigkeit dieser Normsetzungen in Frage gestellt oder außer Kraft gesetzt wird. Diesen Destruktionen von gesellschaftlichen Ordnungsschemata ist Kergel in subtilen sprachkritischen Analysen auf der Spur und zeigt darin gleichzeitig die Übereinstimmungen zwischen Stirners und Travens so genannten „Dechiffrierung von Diskurspraktiken“.

*Beate Kramer* untersucht Gemeinsamkeiten von und Unterschiede zwischen Stirners und Travens Auffassungen im sogenannten Caoba-Zyklus, einem zwischen 1930 und 1940 entstandenen sechsteiligen Romanzyklus Travens. Zum Beispiel zeigt sie auf, dass Stirner nicht das Vertrauen Travens in eine (ur)kommunistische Gesellschaft hat, in der sich die Einzelnen selbstbestimmt verwalten, dass der von Traven vertretene Freiheitsbegriff von Stirner schroff abgelehnt und durch seinen Begriff der Eigenheit ersetzt wird. Die Differenzen sind nach Kramer größer und grundsätzlicher als die Gemeinsamkeiten, stellt man nicht einzelne Formulierungen der beiden Autoren einander gegenüber, sondern berücksichtigt man grundlegende epistemologische Aussagen.

Weitere Beiträge beziehen sich nicht auf Marut/Traven, sondern auf andere Themen:

*Maurice Schuhmann* widmet sich Stirners Ideologiekritik als Konsequenz seines Atheismus'. Ein selbstbestimmtes Leben ist nach Stirner nur möglich ohne die Fesselung der Religion, wobei Religion alles ist, was den Einzelnen einschränkt: Ideen (Freiheit, Gleichheit, Liberalismus usw.), moralische Werte (Liebe, Treue usw.) und deren Prinzipien (Pflichten usw.). Religion in diesem umfassenden Sinn verstanden ist Ideologie, Herrschaft von Ideen *über* das *Individuum*, *Überbau* im Verständnis von Marx.

*Patricio Ferrari* und *Bernd Kast* zeigen, wie stark Fernando Pessoa von Stirners Philosophie beeindruckt war und beeinflusst wurde.

*Geert-Lueke Lueken* beschäftigt sich mit Gustav Landauer und Stirner, allerdings nicht in dessen belletristischem Werk, sondern in seinen sozialkritischen und philosophischen Beiträgen.

*Jean-Claude Wolff* schließlich untersucht die Paternalismuskritik, welche Max Stirner als Herrschaftskritik diente.

**Maurice Schuhmann, Paris**

**Die Stirner-Rezeption Ret Maruts/B. Travens.  
Eine Forschungsstandanalyse**

Seit Anfang der 60er Jahre beschäftigt die Stirner-Rezeption Ret Maruts/B. Travens die internationale B. Traven-Forschung. Stirner gilt weithin als der eklatante philosophische Einfluss auf Maruts/Travens Denken – zumindest bezogen auf die Anfangsphase. In der Rezeptionsgeschichte von Ret Marut/B. Traven war sein Biograph Rolf Recknagel zwar nicht der erste, der dessen Stirner-Rezeption näher thematisierte, aber der einflussreichste.<sup>1</sup> In seinem Beitrag „Der Empörer B. Traven“, der 1963 in „Weimarer Beiträge. Zeitschrift für deutsche Literaturgeschichte“ erschien, verweist er wiederholt auf den Einfluss Stirners auf das Denken von Ret Marut. Besonders in „Der BLaugetupfte SPerlinG“, „An Fräulein S...“, „Khundar“ und „Das Totenschiff“ verortet er einen maßgeblichen Einfluss Stirners.<sup>2</sup> Er schreibt: „Die Ideen des ‚Einzigen und sein Eigentum‘“ werden hinfort im Schaffen B. Travens immer wieder künstlerisch in Szene gesetzt“.<sup>3/4</sup> Dabei unterläuft ihm allerdings auch ein faux pas, den Angela Machinek<sup>5</sup> übernimmt: Die Inschrift, die sich über dem Mannschaftsquartier auf der Yorrike im „Totenschiff“ findet<sup>6</sup>, wird mit Stirners Philosophie in Verbindung gebracht, statt den augenscheinlichen Bezug zu Dantes „Göttlicher Komödie“ darin zu erkennen.

In seiner zwei Jahre später erschienenen Biographie „Beiträge zur Biographie des B. Travens“ weitete er die These der Stirner-Rezeption B. Travens noch aus und verifizierte diese. Er thematisiert u.a. die Verwendung stirne-

<sup>1</sup> Bereits ein paar Jahre zuvor hatte der Freund und Weggefährte Maruts auf die Bedeutung von Stirner für Maruts Denken verwiesen [vgl. Götz Ohly (1949, 3)].

<sup>2</sup> Im gleichen Jahr erschien ein separater Abdruck von „Khundar“. Zu diesem schrieb Gerard Gale vom Traven-Archiv Zürich/Leipzig die Einleitung und das Vorwort. Ebenso wie Rolf Recknagel benennt auch er den Einfluss von Stirner auf Ret Marut. In dem Text sieht er den „Versuch einer politischen Verwirklichung der Stirnerschen Philosophie“, Gale (1963, I).

<sup>3</sup> Recknagel (1963, 753): Empörer.

<sup>4</sup> Bereits in der Zeitschrift „Die Kultur“ hatte er 1959 auf die Nähe Ret Maruts zu Max Stirner verwiesen. Allerdings hatte er hierfür keine Belege angeführt [vgl. Recknagel (1959, 4): B. Traven und Ret Marut].

<sup>5</sup> Vgl. Machinek (1986, 134): B. Traven.

<sup>6</sup> Recknagel (1963, 767): Empörer.

rianischer Terminologien, die er wiederum in späteren Veröffentlichungen negiert.<sup>7</sup> Er stellt eine enge Verbindung zwischen dem Streben nach Anonymität, das die Biographie Travens durchzieht, mit der Verwendung des Pseudonyms „Max Stirner“ durch Johann Caspar Schmidt her. Die Weiterentwicklung seiner Thesen in der Biographie ist gegenüber dem Beitrag in den „Weimarer Beiträgen“ kaum zu bemerken. Recknagels prägende These lautet, die auch Gerard Gale (1963) vertritt, dass es während der Zeit in Mexiko zu einer Abwendung von der Stirner'schen Gedankenwelt und zu einer Annäherung an sozialistische Theorien kam.

Recknagels Pionierarbeit über die Biographie Travens prägte und prägt bis heute die internationale Forschung über B. Traven – insbesondere die Untersuchung der Frage nach dem Einfluss Stirners auf sein Denken. Mit diesem Einfluss tat sich die Rezeption in der DDR – wie Christine Hohnschopp in ihrem Aufsatz „Der ‚Eigene‘ im Prokrustbett des Marxismus“ nachwies – allerdings sehr schwer.

Von den Forschungen Recknagels inspiriert war u.a. auch Hans G. Helms (1966), der die Thesen von Recknagel lediglich um einige textliche Belege erweiterte. Er schreibt u.a.: „Landauers ‚Staatssekretär‘ Marut-Traven reihte im ‚Ziegelbrenner‘ 1921 noch einmal die von Stirner entlehnten ideologischen Klischees auf, mit denen er und seine Glaubensbrüder die Regierungsgeschäfte betrieben hatten. Seine Sätze stimmen oft wörtlich mit entsprechenden Passagen des ‚Einzigem‘ überein, doch repräsentieren sie einen entschärften Stirnerianismus, eine um den faschistischen Machtkalkül verharmloste Ideologie“.<sup>8</sup> Helms erwähnt dabei eine weitere, von Recknagel nicht explizit genannte Textpassage aus dem Ziegelbrenner [Heft 35/40]. In seiner Polemik geht er konkreter als sein Vorgänger auf Indizien für eine Stirner-Rezeption anhand des Textes ein. Er untermauert dabei u.a. die These von Recknagels frühen Forschungen, dass Traven die eigenwillige Orthographie Stirners übernahm. Auch Thomas Collmer (2009) – in dieser Tradition stehend – prognostizierte von einem marxistischen Hintergrund her einen negativen Einfluss Max Stirners auf das Denken von Ret Marut. Diesen verortet er im „Ziegelbrenner“ – ohne auf die bereits zu dieser Thematik vorliegenden Forschungen weiter Stellung zu beziehen.

<sup>7</sup> Vgl. Recknagel (1965, 114): Beiträge.

<sup>8</sup> Helms (1966, 426): Ideologie.

Einen weiteren wichtigen Schritt bezüglich der Erforschung der Stirner-Rezeption B. Traven unternahm Wolfgang Eßbach mit seinem Beitrag „Das Prinzip der namenlosen Differenz“ für „Das B. Traven Buch“ (1976). Er widmete in diesem Beitrag der Verbindung von Stirner und Marut ein eigenes Kapitel, in dem er die bis dato gängige Interpretation des Verhältnisses der beiden Denker als fehlerhaft brandmarkt. Sein Anliegen umschreibt er mit den Worten: „Gegenüber dieser dominierenden Interpretationsausrichtung [derjenigen von Recknagel und folgende] möchte ich zeigen, daß die positiv gewerteten Abweichungen Marut/Travens von Stirner ebenso auf der unreflektierten Übernahme billiger Stirner-Klischees beruhen wie die negativ gewertete Übereinstimmungen Marut/Travens mit Stirner“.<sup>9</sup> Anhand der Untersuchung einzelner, in der Sekundärliteratur wiederholt auftauchender Facetten verläuft seine Beweisführung, u.a. in der der Widerlegung der These der fehlenden Kollektivität von Stirner. Er zeigt die fehlerhafte bzw. ideologisch geprägte Stirner-Rezeption jener Marx-Adepten, die bei ihrer Kritik an der Stirner-Rezeption wiederholt auf das Stirner-Kapitel aus der „Deutschen Ideologie“ referierten. Seine Auseinandersetzung ist somit vorrangig auf eine Auseinandersetzung mit einem in der Travenforschung vorherrschenden Klischeebild von Stirner gerichtet und ist somit durch den ideologischen Schaukampf zwischen marxistischen und libertären Strömungen geprägt.

Eßbach setzte seine Forschungen zu Beginn der 80er Jahre fort und publizierte 1987 den Aufsatz „A Language without a master“, der 2009 unter dem Titel „Eine herrenlose Sprache. Max Stirners Einfluss auf B. Traven“ in deutscher Übersetzung in dem Sammelband „Neue BT-Mitteilungen. Studien zu B. Traven“ erschien. Der Ursprung jenes Beitrages geht auf einen im Oktober 1982 an der Pennsylvania State University gehaltenen Vortrag anlässlich des 100. Geburtstages von Traven zurück. Hierin machte er – ein Stück weit mit Recknagel konform gehend – auf die sekundäre Stirner-Rezeption Ret Maruts aufmerksam, die weitgehend von zeitgenössischen Stirneradepten wie Ernst Samuel, John Henry Mackay und Gustav Landauer geprägt zu sein scheint.<sup>10</sup> In der Erwähnung weiterer Texte aus der mexikanischen Schaffensperiode Travens – wie z.B. „Der Nachtbesuch“<sup>11</sup> und „Die Brücke“<sup>12</sup> – reicht seine These weit über die Ergebnisse von Recknagel hi-

<sup>9</sup> Eßbach (1976, 377): Differenz.

<sup>10</sup> Diese Einflüsse sind bisher noch nicht weiter untersucht worden.

<sup>11</sup> Eßbach (1987, 103): Sprache.

<sup>12</sup> a.a.O., 113.

naus. Weiterhin macht er auch in diesem Aufsatz die These stark, dass sich Marut nicht von einem „Individualanarchisten stirnerianischer Prägung“ hin zu einem „Anarcho-Syndikalisten“ entwickelt, wie es die bis dato – und auch heute noch häufig anzutreffende – Auffassung des Mainstreams innerhalb der Traven-Forschung thematisiert. Im Zuge der Forschung von Recknagel hielt die bis dato ungeprüfte Annahme einer Hinwendung B. Travens zum Anarcho-Syndikalismus, die zwar oberflächlich durch die Thematik und die Titelgebung bei der Geschichte „Der Wobbly“ (ab der zweiten Auflage trug die Erzählung den Titel „Die Baumwollpflücker“) gegeben ist, einer näheren Betrachtung nicht stand, wie Eßbach nachwies. Im Gegensatz zu Recknagel und seinen Adepten wird dabei kein Bruch mit der Stirnerschen Gedankenwelt behauptet, sondern lediglich eine Veränderung ihrer Rezeption postuliert.

Eßbachs Studentin Angela Machinek schrieb bei ihm ihre Dissertation „B. Traven und Max Stirner“, die bis heute die einzige Monographie zum Themenkomplex geblieben ist. In dieser arbeitet sie dem Ansatz von Wolfgang Eßbach folgend sieben korrespondierende Elemente im Werk der beiden Denker heraus und zeigt die Überschneidungen dabei anhand eines Vergleichs von einzelnen Textpassagen. Streckenweise verbleibt sie dabei auf einer sehr oberflächlichen Ebene und ignoriert konsequent potentielle externe Einflüsse auf das Denken von B. Traven. Ebenso zeigen – wie allgemein in der Auseinandersetzung seitens der Traven-Forschung – ihre Stirnerkenntnisse Lücken. Dies zeigt sich z.B. in den sehr saloppen Formulierungen über den Begriff des Verbrechens bei Stirner.<sup>13</sup> Trotz allem gebührt ihrer Arbeit ein Lob. Ihre Untersuchung reicht über Rolf Recknagels Ansätze hinaus, indem sie das Postulat einer Transformation des Stirnerbildes näher beleuchtet, und reiht sich gleichzeitig in die von Eßbach begründete Traditionslinie der Thematisierung dessen ein.

Von den Forschungen von Recknagel und teilweise auch von Eßbach beeinflusst entstand eine Reihe von Monographien, die einzelne Werke („Das Totenschiff“) oder Schaffensperioden („Der Ziegelbrenner“) unter Einbeziehung der Stirner-Rezeption untersuchten. Hierzu zählen die Arbeiten von Armin Richter (1977), Christine Hohnschopp (1993) und Elmar Almstadt (2005). Armin Richter untersuchte in seiner Dissertation die Zeitschrift *Ret Maruts* – „Der Ziegelbrenner“, indem er Recknagel folgend eine Stirner-Rezeption annimmt. Im Gegensatz zu diesem hat er aber auch – mit Recknagel (1963) und Helms (1966) konform gehend, ohne diesen namentlich in seiner

Arbeit zu nennen – auf die Übernahme der Stirner eigentümlichen Diktion verwiesen.<sup>14</sup> Im Menschenbild sieht er dabei dennoch deutliche Differenzen der beiden Denker, was, wie Eßbach nachwies, auf einer Fehlinterpretation beruht – „Man hat versucht, Maruts individualistisches Menschenbild mit dem des Stirnerschen ‚Einzigen‘ gleichzusetzen. Doch so unzweifelhaft Marut auch von Stirner beeinflusst ist, so hat er doch eine eigene Auffassung von der Bestimmung des Menschen bewahrt“.<sup>15</sup> Unvermittelt kommt er dabei zu dem Schluss: „Den stärksten feststellbaren Einfluss auf das Denken Maruts hat zweifellos Max Stirner ausgeübt, dessen charakteristische Diktion noch in manchen Ziegelbrenner-Passagen durchklingt“.<sup>16</sup> Auch Christine Hohnschopp (1993) greift maßgeblich in „Rebellierende Tote. B. Traven“ auf seine Ergebnisse zurück und referiert den Einfluss Stirners auf das Denken von Ret Marut im Kapitel „III. Auswege. 1. Seiwert, Mühsam, Stirner. Landauer und andere Ziegelbrenner-Gesellen“ – ohne diese Aussagen bezogen auf den dort untersuchten *Caoba-Zyklus* anzuwenden. Vor ihr hatte aber bereits Bernd Fischer in seinem Beitrag „Stirner im Dschungel“ die Überschneidungen zu Stirners Philosophie im *Caoba-Zyklus* nachgewiesen. Er widerlegte dabei die gängige These, dass es in der mexikanischen Zeit Travens zu einer Abkehr vom „individualanarchistischen“ Impetus kam, und macht sich für die These stark, dass es sich lediglich um eine Verlagerung dessen Gewichtung handelt.

Esther Almstedt hat, aufbauend auf den Forschungen von Angelika Machinek, den Roman „Das Totenschiff“ nach Spuren einer Stirner-Rezeption analysiert. Sie benennt als übereinstimmende Elemente im Denken der beiden:

1. die Gedankenherrschaft<sup>17</sup>
2. die Sicht, dass der Staat eine Inkarnation des Geistes sei<sup>18</sup>
3. die Thematisierung, dass der Staat dem Verkehr zwischen den Individuen be- bzw. verhindert.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Vgl. Richter (1977, 81): Ziegelbrenner.

<sup>15</sup> a.a.O., 51.

<sup>16</sup> a.a.O., 81.

<sup>17</sup> Vgl. Almstedt (1995, 57): Totenschiff.

<sup>18</sup> a.a.O., 58.

<sup>19</sup> a.a.O., 59.

Ihre Thesen als solche sind nicht neu. Im Gegensatz zu Machinek nimmt sie lediglich eine andere Gewichtung bezüglich des Romans „Das Totenschiff“ vor: „Im Gegensatz zu Machineks Deutung erzählt Das Totenschiff somit nicht die Geschichte eines Leidensprozesses, an dessen Ende die vermeintliche Selbstverwirklichung des Protagonisten stünde. Vielmehr lässt Traven seinen Ich-Erzähler einen Lernprozeß durchleben, der nicht frei von Widersprüchen ist, so findet sich gerade im zweiten Buch beides: Kritik an den ‚Gespenstern‘, die auf die Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft zielt, wie auch Stirnersche Sentenzen, die nicht auf die Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern lediglich auf einen Wandel der Geisteshaltung“ verweisen.<sup>20</sup>

Weiterhin existieren in vielen Arbeiten über B. Traven einzelne Kapitel über dessen Stirner-Rezeption – unter anderem die Arbeiten von Walter Fähnders/Martin Rector (1974), Michael L. Baumann (1976), Judy Stone (1977), Peter Küpfer (1981), Winfried Pogorzelski (1985) und Hans Rudolf Brenne (2006). Sie bieten keine neuen Erkenntnisse, sondern konzentrieren sich weitgehend auf eine Wiedergabe bereits publizierter Forschungsergebnisse und deren Gewichtung.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die bisherige Forschung sich auf die primäre Rezeption Stirners fokussiert. Einzelne potentielle Forschungsstränge, die Recknagel erwähnt, wurden nicht weiterverfolgt – auch wenn sie wiederholt genannt wurden. Hierzu zählen die durch John Henry Mackay, Gustav Landauers oder Ernst Samuel (alias Salomon Friedlaender) vermittelte Rezeption Stirners<sup>21</sup>.

Die nicht weiter spezifizierte These, dass das Spiel der Identität, was sich in der Wahl seiner Pseudonyme findet, einer kritischen Überprüfung bedarf. Dies ist seit der von Recknagel aufgestellten These nicht weiter hinterfragt worden. Deren Herleitung aus der Stirnerschen Philosophie erscheint mehr als fragwürdig. Zudem werden bei dieser These die generellen historischen Bedingungen wie kriegsbedingte Zensurbestimmungen vollkommen außer acht gelassen.

<sup>20</sup> a.a.O., 62.

<sup>21</sup> Diese Stirner-Rezeption ist bislang kaum bis überhaupt nicht untersucht worden. Lediglich Mackay ist einigermaßen präsent in der Forschung. Die Stirner-Rezeption Landauers ist in der Forschung nur selten thematisiert worden; Salomo Friedlaenders Rezeption ist bislang noch gänzlich unerforscht.

Die Beantwortung der Frage nach der Übernahme der Stirnerschen Orthografie durch Traven gilt es gesondert zu bewerten. Sie würde der Form der Stirner-Rezeption Travens widersprechen. Einhellige Meinung ist, dass er zwar Stirner rezipiert hat, aber kein „Stirnerianer“ war. Aus diesem Grund ist eine Übernahme der Orthographie unwahrscheinlich. Die von Joachim Dietze (1998) herausgegebene Untersuchung über „B. Travens Wortschatz“ bietet auch keine weiteren Anknüpfungspunkte.

Daraus ergeben sich eine Reihe von offenen Forschungsfragen – ebenso wie die Notwendigkeit einer Revision der gängigen Thesen über die Art und Weise der Stirner-Rezeption B. Travens, die über weite Strecken durch ein ideologisch gefärbtes Stirnerbild bestimmt gewesen ist.

### Bibliografie

Almstedt, Esther (2005): Über den Stirnerschen Individualanarchismus und dessen Rezeption in Travens Roman *Das Totenschiff*, in: Günter Dammann, (Hrsg.): *B. Travens Erzählwerk in der Konstellation von Sprachen und Kulturen*. Könnighausen & Neumann, Darmstadt, 51-62.

Baumann, Michael L. (1976): *B. Traven. An Introduction*. University of New Mexico Press, Alburque.

Brenne, Hans Rudolf (2006): *Revolution und Abenteuer. Struktur und Botschaft von B. Travens *Caoba-Zyklus* als eine Folge operativer historischer Romane*. MV Wissenschaft, Münster.

Collmer, Thomas (2009): Identität und Selbstorganisation in „Das Totenschiff“ und die „Baumwollpflücker“, in: Mathias Brandstädter und Matthias Schönberg (Hrsg.), *Neue „BT“-Mitteilungen. Studien zu B. Traven*, Karin Kramer Verlag, Berlin 2009, 186-237.

Dietze, Joachim (1998): *B. Travens Wortschatz, Ein Frequenzwörterbuch zu seinen drei Schaffensperioden*. Saur Verlag, München.

Eßbach (1976) *Das Prinzip der namenlosen Differenz. Gesellschafts- und Kulturkritik bei B. Traven*, in: Johannes Beck, Klaus Bergmann und Heiner Boehncke (Hrsg.): *Das B. Traven-Buch*. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 362-402.

Eßbach (1987): Language without a Master: Max Stirner's Influence on B. Traven, in: Ernst Schürer and Philip Jenkins, (Hrsg.): B. Trave. Life and Work, The Pennsylvania State University Press, University Park and London, 101-119.

Eßbach, Wolfgang (2009): Eine herrenlose Sprache. Max Stirners Einfluss auf B. Traven, in: Mathias Brandstädter und Matthias Schönberg, (Hrsg.): Neue „BT-Mitteilungen. Studien zu B. Traven. Karin Kramer Verlag, Berlin 2009, S. 145-170 [deutsche Übersetzung von Eßbach (1987)].

Fähnders, Walter und Martin Rector (1974): Linksradikalismus und Literatur. Untersuchungen zur Geschichte der sozialistischen Literatur in der Weimarer Republik, Bd. 1. Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg.

Fischer, Bernd (1987): Stirner im Dschungel. Zum „proletarischen“ Kulturbegriff in B. Travens Caoba Zyklus, in: Jens Malte Fischer, Karl Prümm und Helmut Scheuer, (Hrsg.), Erkundungen. Beiträge zu einem erweiterten Literaturbegriff. Helmut Kreuzer zum sechzigsten Geburtstag, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, 182-206.

Guthke, Karl S. (1998): B. Traven. Biographie eines Rätsels. Diogenes, Zürich.

Helms, Hans G. (1966): Die Ideologie der anonymen Gesellschaft, Du Mont, Köln.

Hohnschopp, Christine (1989): Der ‚Eigene‘ im Prokrustbett des Marxismus. Über die Traven-Rezeption in der DDR, in: Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur, herausgegeben von Heinz Ludwig Arnold, Bd. 102: B. Traven, Edition Text + Kritik, München, 50-59.

Dies. (1993): Rebellerende Tote. Tod und Emanzipationsprozeß im Werk B. Travens, Igel Verlag Wissenschaft Paderborn 1993.

Küpfer, Peter (1981): Aufklären und Erzählen. Das literarische Frühwerk B. Travens, Univ. Diss..

Lübbe, Peter (1965): Das Revolutionserlebnis im Werk von B. Traven, Univ. Diss. Rostock.

Machinek, Angelika (1986): B. Traven und Max Stirner. Der Einfluß Stirners auf das Werk von Ret Marut/B. Traven. Davids Drucke, Göttingen [Zugl.: Univ. Diss., Frankfurt a.M., 1985].

Marut, Ret (1963): Khundar, Einleitung und Nachwort von Gerard Gale. Clou Verlag A. Schwitter, Egnach.

Ohly, Götz (1949): Das Rätsel um den Dichter B. Traven. Der Agent der Menschenrechte lebte auch in München, in: Münchner Stadtanzeiger, Nr. 8, 25. Februar 1949, 3-4.

Pogorzelski, Winfried (1985): Aufklärung im Spätwerk B. Travens. Eine Untersuchung zu Inhalt, formaler Struktur und Wirkungsabsicht des *Caoba-Zyklus*. Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M..

Recknagel, Rolf (1959): B. Traven und Ret Marut, in: Die Kultur. Eine unabhängige Zeitung mit internationalen Beiträge, München, 8. Jg., Nr. 145 vom 1. Dezember 1959, 4-5.

Recknagel, Rolf (1963): Der Empörer B. Traven, in: Weimarer Beiträge. Zeitschrift für deutsche Literaturgeschichte, Weimar, 8. Jg., Band IV, herausgegeben von Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur, 751-791.

Recknagel, Rolf (1965): Beiträge zur Biographie des B. Traven. Philipp Reclam Verlag, Leipzig.

Ders. (1977): Beiträge zur Biographie des B. Traven. Verlag Klaus Guhl, Berlin.

Recknagel, Rolf (1977): Vorwort, in: B. Traven – Ret Marut: Das Frühwerk, Verlag Klaus Guhl, Berlin.

Richter, Armin (1977): Der Ziegelbrenner. Bouvier, Bonn [Zugl.: Univ.-Diss., Bochum 1975].

Machinek, Angelika (1986): B. Traven und Max Stirner. Der Einfluß Stirners auf das Werk von Ret Marut/B. Traven, Davids Drucke, Göttingen [Zugl.: Univ. Diss., Frankfurt a.M., 1985].

Richter, Armin (1977): *Der Ziegelbrenner. Das individualanarchistische Kampforgan des frühen B. Traven*, Bouvier, Bonn 1977 [Zugl.: Univ. Diss., Bochum, 1975].

Stone, Judy (1977): *The Mystery of B. Traven*. William Kaufmann, Inc., Los Altos, California.

**Gerhard Bauer, Berlin**

## **Pfeifen im Dschungel**

*Rudimente anarchistischer Verhaltenswünsche  
in den vier Abenteuerromanen Travens*

Es sagt sich leicht: Ret Marut als „Ziegelbrenner“ und als Verfasser abenteuerlicher Geschichten aus dem Busch, inzwischen B. Traven genannt, war nun mal Individualanarchist. Er hat von Stirner gelernt, auch wenn er ihn nie nennt. Was bedeutet es aber, sich auf eine Philosophie zu beziehen, die vor mehr als einem Menschenalter entwickelt, die bald darauf gründlich verfehmt (wenn auch nie „vergessen“, wie Mackay behauptet) und die dann sporadisch bei Nietzsche, mit Furore bei den Lebensreformern und Sozialkritikern seit der Jahrhundertwende, wieder belebt wurde? Was macht diese Gedanken (Lehre sollte man besser nicht sagen) so attraktiv und so irritierend?

Ich kann nicht behaupten, dass ich das, was Stirner seinerzeit wollte, gut begriffen hätte. Leider befinde ich mich damit in guter Gesellschaft, denn seine Philosophiekollegen haben sich seinerzeit und noch lange auch nicht viel Mühe gegeben, ihn zu verstehen. Meist reichte es ihnen, ihn abzulehnen, und dazu bot er reichlich Munition. Eine Philosophie des konsequenten selbstbewussten Egoismus ist in der Tat nicht leicht zu machen und erst recht schwer durchzuhalten. In der Erkenntnistheorie ist zwar das Ego anerkannt: Das Denken verlangt nach der ersten Person singular: Cogito, nicht „man denkt“; schon jedes „wir denken“ birgt die Gefahr der Ideologie. In der praktischen Selbstbehauptung aber, in der Interaktion, der Reflexion auf die Stellung in der Welt, wird das Ego permanent Verallgemeinerungen aufgeopfert. Das Ich als ein besonderes, als einzelner Mensch oder gar als Einziger in Stirners Diktion, steht ziemlich kahl da, Musil würde sagen: wie ein Gespenst, dem man ein Leintuch borgen möchte. Die Provokation durch eine sonderbare, aufregende Unterbestimmtheit bleibt bis zu Nietzsche und Mackay spürbar; sie wirkt noch bis heute weiter. An der „Tautologie der Selbstheit“, auf die Lévinas den Egoismus zurückführen will<sup>1</sup>, krankt wenigstens Stirner Philosophie nicht, sonst fände er nicht von der ersten bis zur 400. Seite immer noch so viel zu tun, d. h. zu denken. *Der Einzige* Stirners macht sich nicht künstlich interessant und bauscht sich nicht zu einem Abgrund für Introspekture oder

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Frankfurt a. M. 1983, 203.

Individualitätsbewunderer auf. Stirner arbeitet mit einem ziemlich schlichten Ich, das nur die Bestimmung über sich selbst keiner anderen Instanz überlassen möchte, und darin scheint das schwer begreifliche, weil schwer zu bewältigende Problem zu liegen. Man kann aus Stirners Philosophie eine Botschaft machen, dann baut man begriffliche Hilfsmittel, Leitplanken, „Sparren“ nach seiner Diktion darin ein, kann sich an wohlklingenden Verallgemeinerungen oder geradezu Beschwörungen, mehr oder weniger „existenzialistisch“, eine Weile festhalten. Nur wenn man das ernst nimmt, was in der Verheißungs- oder auch Gebotsform eigentlich postuliert ist, dann muss man sich doch aufs freie Wasser der sogenannten „Entscheidung“ wagen, hat also wieder mit nichts als sich selbst zu tun, so z. B. bei einem rechten Kernsatz aus der Stirner-Scholastik: „Jeder beschreite in freier und urreigenster Entscheidung seinen ihm gemäßen Weg“.<sup>2</sup>

Schärfer, problembewusster bewahrt finde ich das irritierende Moment von Stirners *Einzigem* in Jörg Ulrichs Abrechnung mit der modernen überall propagierten Individualität, die nach seiner Analyse zugleich überall entwertet, durch streng genormte Paletten von Warenangeboten bedient und gegängelt wird: Individualität als politische Religion.<sup>3</sup> Ulrich entwirft ein Endzeitszenario des gegenwärtigen Kapitalismus, der wie seit eh und je um Anhäufung von immer mehr „Wert“ kreist und der inzwischen weltweit die Produzenten wie die Kunden der Produkte nur noch so weit leben und sich regen lasse, wie es seinem stereotypen Kreislauf zu immer noch mehr Profit entspricht. Die für seine Argumentation grundlegende Marx-Exegese findet er unvollständig ohne eine Besinnung auf Stirner, sucht mithin auch einen posthumen Frieden zwischen den einstigen Erzfeinden zu schließen, weil der globale Trend der Entleerung und Funktionalisierung in unserer Gegenwart auch auf die kleinste Einheit, auf das Individuum, das Ich selbst, das Subjekt übergegriffen habe, weil eben die Individuen gerade im Ausspielen der rein beliebigen persönlichen Nöte nur in gewaltigen Herden vom jeweiligen Trend herumgescheucht würden. Von der Besinnung auf Stirners widerständige (widerbors-tige?) Ichheit, Besonderheit, Eigenheit und Unaussprechlichkeit verspricht er sich eine Umkehrung dieser fatalen Entwicklung, obgleich mit geringer

<sup>2</sup> Das ist die zentrale Forderung der aus Stirners *Einzigem* herausgelesenen Botschaft in einer ansonsten ebenso kundigen wie verständnisvollen knappen Darstellung von Christa Russ, in einer Zeitung vom Fremdenverkehrsverein Bayreuth, die man dort nebst Hinweisen auf das Stirner-Archiv in die Hand gedrückt bekommt (Befund Sommer 2008).

<sup>3</sup> J. Ulrich, Individualität als politische Religion. Theologische Mucken und metaphysische Abgründe (post)moderner Subjektivität, Albeck bei Ulm 2002.

Zuversicht, ähnlich nostalgisch und pessimistisch wie Adorno, aber mit dem Restmut der Existenzialisten: „Man muss sich hineinwagen; es bleibt ein Risiko.“ Weil das Ich trotz aller Wortproduktion nie ganz sagbar ist, belässt Ulrich bewusst auch seine programmatischen Äußerungen, seine Gegenvorstellung gegen das Unheil der kommerzialisierten Individualität, in vorsichtigen Andeutungen. Gut finde ich aber, dass er in Stirners schwer lesbaren, jedem Missverständnis ausgesetzten Sätzen nicht dessen Marotte sieht, auch nicht den Ausfluss seiner kleinbürgerlichen Position und lauter willkürliche Gedankenbewegungen. Als treibende Kraft hinter den vielen missverständlichen Bekundungen findet er ein unablässiges Ringen um ein damaliges und heute erst recht aktuelles Fundamentalproblem, und an diesem bleibt, kein Wunder, die Problematik stärker als jede in Worte fassbare Lösung.

Ret Marut und also auch B. Traven verdankt Stirner die eine große, für ihn ausschlaggebende Gewissheit, dass er sich nichts vormachen lassen muss und alles, was er sagt und tut, auf die eigene Kappe zu nehmen hat. Ob er das erst von Stirner gelernt hat oder von ihm nur in dieser Haltung bestärkt wurde, müssen wir der Spekulation überlassen, weil wir von seiner Entwicklung von Kind auf eben kein rechtes Zeugnis haben. Wo er sich jedenfalls programmatisch äußert und wo er über persönliche Haltungen in zugespitzten Situationen räsoniert, ist dieser Grundimpuls, den in deutscher Sprache niemand so nachdrücklich ausformuliert hat wie Stirner, nicht wegzudenken. Wie er sich diesen Fundamentalbegriff von Stirner angeeignet hat, wissen wir nicht; seine Dankbarkeit hielt sich in Grenzen. Er bekennt sich nirgends zu Stirner, was ja auch gar nicht mit dem Geist von Stirners Philosophie vereinbar gewesen wäre. Auf welchem Wege auch immer er sich zentrale Gedankengänge des *Einzigigen*, dieses „ersten und einzigen klassischen Textes des Anarchismus in deutscher Sprache“,<sup>4</sup> zu eigen gemacht hat, jedenfalls leuchtete ihm die Unbedingtheit der Abstoßung von jedem Zwang unmittelbar ein. Er sah wie Stirner im Gefängnis das Vorbild und den Kern der guten bürgerlichen Gesellschaft. Er hatte die gleiche Aversion gegen die vielerlei indirekten Zwänge, die „heiligen Bande“ Familie, Staat, Religion und die diversen geistigen Bande, in die auch frei herumlaufende Menschen eingesperrt sind. Stirners Satz: „Nur der Einzelne vermag mündig zu sein, denn nur er hat einen Mund“ (EE, 218), hätte Marut/Traven direkt unterschreiben können. Geradezu ein Patentrezept für die wesentlichen Situationen, die später Traven in seinen Erzählungen durchgespielt hat, findet sich gleich auf der

<sup>4</sup> G. Mattenklott in: ZEIT-Bibliographie der 100 Sachbücher, hrsg. von F. Raddatz, Hamburg 1984, 161.

ersten Seite der I. Abteilung des *Einzigsten*: „Der Stock überwindet entweder den Menschen oder der Mensch überwindet den Stock“ (EE, 119), und dann tief im Kapitel Ich / der Eigner / meine Macht (2, II, 1): „Hört die Unterwürfigkeit auf, so wär’s um die Herrschaft geschehen“. (EE, 201)

Marut/Traven brauchte Stirner zu dem, was er als Pamphletist und als Erzähler von Abenteuerromanen jeweils vorhatte. Er hat ihn also, zunächst, propagiert, hat Gedankengänge von ihm, aber in eigener Formulierung, angeführt zur Unterstreichung, Zuspitzung, Aufgipfelung seiner Verständigung mit den Lesern seines Ziegelbrenners, nicht selten im Gestus: Übertreibung macht die Sache anschaulich. Er hat ihn dann problematisiert, auf die Probe gestellt, versucht, wie weit er mit diesen Einsichten kommt in fiktiven Berufsverläufen und Lebenssituationen in seinen Abenteuerromanen vom *Totenschiff bis zur Brücke im Dschungel*. Es gäbe noch ein dritte Stufe, in der Traven Stirner deutlich relativiert, vielleicht sogar überwindet und trotzdem nie ganz von ihm loskommt: in seinem zehn Jahre lang ausgesponnenen *Caoba-Zyklus*, aber der hätte eine eigene Untersuchung verdient. Ohnehin ist die Problematisierung das Wichtigste, was man mit einem früheren Denker anstellen kann, und deshalb auch die Stufe von der Propagierung zur Problematisierung besonderer Aufmerksamkeit wert. Zunächst also zum *Ziegelbrenner*, Maruts Selfmade-Zeitschrift und seine Antwort auf den Absturz der vorgeblichen europäischen Zivilisation in einen Krieg dieser angeblich Zivilisierten.<sup>5</sup>

Marut stellt seinen *Ziegelbrenner* von vornherein auf die Produktion von Worten, und zwar starken Worten, auf Appelle und Parolen. „Ich bin nichts als Wort. Ich schreie“, schreibt er im 4. Heft (1918). Anders als die Expressionisten, denen er hier mindestens im Ausdruck bedenklich nahe kommt, behielt er den Vormärzton einer vorgeblichen Wurstigkeit bei. Dem 2. und 3. Heft gab er den Untertitel: „Kritik an Zuständen und an widerwärtigen Zeitgenossen. Erscheint zwanglos wie manche Zustände und viele peinliche Zeitgenossen auch.“<sup>6</sup> Die Situation, in der er schrieb, der Krieg, veränderte alles, selbst wenn Marut Stirners Wortlaut ganz nahe kommt: „Die Eigene Sache nur ist die der Menschheit“.<sup>7</sup> Auch in der revolutionären Bewegung nach dem Krieg hält er fest: „Die edelste Menschenliebe ist Liebe zu sich

<sup>5</sup> Ich fasse mich kurz, weil dies das eigentliche Thema von Maurice Schuhmann in diesem Band ist; siehe S. 17-26.

<sup>6</sup> Jeweils auf dem Rückencover. Ich zitiere nach dem fotomechanischen Nachdruck, hg. Max Schmid, Zürich 1967 (textgleich: Berlin 1976). Vgl. dazu: Das B. Traven-Buch, 1976, 367.

<sup>7</sup> Heft 5-8, erschienen am 9. November 1918.

selbst“.<sup>8</sup> Während die anderen organisiert die Räterepublik vorbereiteten, was natürlich auch ständige Verhandlungen zwischen den Organisationen nötig machte, hielt er an seinem Prinzip der schieren Selbstverantwortung fest: „Jede Partei wäre Beschränkung Meiner persönlichen Freiheit“.<sup>9</sup> Als nach Beendigung des Revolutionsversuchs auch in Bayern die Staatsgewalt wieder hergestellt war, suchte sich das „Ich“ wenigstens noch in Worten auf eine überlegene, weil uneinnehmbare Position zu hieven: „Von den dreien: Staat, Regierung und Ich, bin Ich der Stärkste. Das merkt Euch!“<sup>10</sup> Ähnlich provokant wie Stirner, auch sprachlich ähnlich kahl, fast gespenstisch und logisch brüchig, aber vor allem frech formuliert er: „Ich denke: Ich. / Ich bin einzig. / Ich bin unendlich. / Ich bin. / Ich erschuf mir diese Welt, als ich sie erkannte. / Mir gehört die Welt, weil ich sie erkenne“.<sup>11</sup>

Was mit diesen Sätzen eigentlich gesagt ist, lässt sich schwer ergründen, und leider fehlt die eine Probe, die wir zu Stirner und seiner Wirkung immerhin sporadisch haben, die Rezeption. Viele einzelne Zeitgenossen haben sich ziemlich angetan und respektvoll geäußert, manche so, als wären sie von den starken Parolen des Ziegelbrenners geradezu aufgeweckt. Aber keiner sagt, was er damit oder ob er überhaupt damit etwas angefangen hat. Leider bleibt auch die Differenz zwischen dem, was Marut aufgenommen hat, und dem neuen Gebrauch, den er davon machen wollte, nur ahnbar. In der nächsten Publikationsstufe wird die Weiterentwicklung der nicht mehr nur erdachten Parolen und Konzepte deutlich ablesbar.

<sup>8</sup> Heft 15.

<sup>9</sup> a.a.O.

<sup>10</sup> Letzter Spruch in Heft 18/19, Dezember 1919.

<sup>11</sup> Heft 20-22, Januar 1920, 44. Armin Richter hat in seiner Beschreibung und Kommentierung des *Ziegelbrenner* ganze Arbeit geleistet: *Der Ziegelbrenner. Das individualanarchistische Kampforagan des frühen B. Traven*, Bonn 1977. Den Kampf gegen den Krieg, gegen den bürgerlichen Staat, gegen die Hydra der bürgerlich-verlogenen Presse und obendrein gegen eine Kirche, die die Waffen segnet, hat er ebenso sorgfältig wie plausibel herausgearbeitet. Befremdlich ist nur, dass er ihm, obgleich er auch auf Maruts notorische Übertreibungen und seinen ironischen Stil eingeht, eine komplette „individualistisch-anarchistische Utopie“ zuschreibt oder abverlangt und, wo Marut offensichtlich dahinter zurückbleibt, mit eigenen Theoremen sowie mit Sätzen früherer und späterer Philosophen oder Praktiker aushilft. Das Spiel der Provokation, mit der Marut über sein überlegenes Ich und über eine im Handumdrehen besser zu machende Gesellschaft schreibt und für ihre Verwirklichung gerade keine Hand ins Feuer legt, wird im programmatischen Ertrag nicht mehr berücksichtigt, und dadurch wird auch dieser Ertrag matt, eben eine ideologische Position neben einer Fülle ähnlicher.

Laut Heidi Zogbaum<sup>12</sup> entwickelte Marut und dann bald „Traven“ in Mexiko den individualistischen Anarchismus à la Stirner zu einem syndikalistisch-kollektivistischen Anarchismus weiter, im Wesentlichen gestützt auf die neu entdeckte Solidarität (der Indios). Das ist nicht ganz falsch, und es bezeichnet einen für sein Schreiben wichtigen Trend. Im Wortsinn aber stimmt es nicht: auch der neu gebackene Abenteuerchriftsteller hat Stirner nicht verlassen, ist nicht zu etwas anderem übergegangen, sondern rauft sich mit ihm, rüttelt daran, versucht, die großen schön klingenden Sätze in ein Stück Leben umzusetzen. Und zwar ein nicht einfach gelebtes, sondern vorgezeigtes, durchgespieltes Leben, eben die Situationen und Handlungen seiner Geschichten. Hier musste sich erweisen, was Stirners Einziger konnte und wozu die Konzentration auf sich selbst gut war.

Der Ausgangspunkt ist ein gründlich anderer. Wie bei Stirner und wie im Ziegelbrenner geht es darum, wie zu leben sei, wie ein Mensch sich selbst behaupten, d. h. sein oder ein „Ich“ überhaupt erst gewinnen konnte. Das entwickelt aber kein Räsoneur mehr, der seinem Lesepublikum zuredet und es klar macht, sondern jetzt ist eine Existenz gesetzt, ziemlich kahl und schroff, mit durchweg äußerlichen Bestimmungen seiner Existenz. Es ist ein Ich ohne alle Ressourcen, ohne Hinterland, ohne Freunde außer sporadischen Leidensgefährten, ohne festen Stand, Prinzipien, brauchbare Erfahrungen, mit wenig Mitbringseln aus seiner Herkunft (wo auch immer sie abzunehmen ist), und dieses Ich ist in die neue Situation, die „neue Welt“ gestellt, um sich da zu behaupten. Aus ihr muss sich dieser Nobody, nennen wir ihn Gale, sein Leben bestreiten und die Kohärenz, Kontur, Festigkeit einer Person überhaupt erst gewinnen. Das ist eine Aufgabe für die literarische Einbildungskraft, also auch für die Einbildungskraft des Lesepublikums, mit dem Freiraum und dem großen Atem der Abenteuerliteratur seit dem 18. Jahrhundert, selbst der alte Robinson spukt noch darin. Anders als bei Karl May ist aber nicht alles Fantasie. Die eigene Situation ist immerhin erkennbar, und noch stärker als diese persönliche Erfahrung wirkt sich die soziale aus, die Beobachtung an vielen Mitmenschen in ähnlichen Situationen. Diese Materie von sedimentierter Vernunft wird nun in den Geschichten frei behandelt, komponiert und kontrastiert. Härten und Misserfolge werden gehäuft, die raren Erfolge lustvoll ausgespielt. Das Ich entwickelt sich dabei zu einem dichten, starken, realitätshaltigen Zusammenhang und einer Reflexionsinstanz. Es ist viel weniger vorlaut, nicht so vorbetend wie im *Ziegelbrenner*, es kann nicht mehr in Prinzipien und Abstraktionen schwelgen. Vielmehr setzt es sich aufs

Spiel, notgedrungen. Es behält auch nicht immer Recht. Der Autor Traven entwickelt die Kunst einer genau dosierten, ich-erhaltenden Selbstkritik und teilt sie seiner Lieblingsfigur mit. Das so gebeutelte, auch sich selbst nicht schonende Ich gewinnt eine neue Stärke aus dem wachsenden Bewusstsein der Situation und der Reaktion darauf: Da ist das Bewusstsein der total ausgesetzten Situation im *Totenschiff* / das Bewusstsein der eigenen Fähigkeiten und des wechselnden, schaukelnden Einsatzes in den Baumwollpflückern / das Bewusstsein des Gegenüberstehens zwischen der europäischen (inkl. US-amerikanischen) Sozialisation und einer sehr fremden Lebensweise im Busch, im indianischen Dorf und seiner Gemeinschaft in der *Brücke im Dschungel*; / selbst das Scheitern von drei Goldgräbern im *Schatz der Sierra Madre* wird noch so zwingend und sarkastisch dargestellt, dass die Leser nicht bloß davor gewarnt, sondern sich eingeladen fühlen, mit hineingezogen, auf die Probe gestellt werden. Da sie nur Leser, also Zuschauer sind, werden sie nicht ebenso ruiniert wie die drei negativen und nicht unsympathischen Helden. Die Lust der Selbsthilfe aber, des Trampens und Schürfens teilt sich mit und wird durch den desaströsen Ausgang nicht völlig desavouiert.

Das entschiedene (obzwar nicht unbedingt „große“) Ego Stirners wird dabei ernstgenommen. Travens Erzählkunst arbeitet weiter daran. Womöglich arbeitet Traven den „Egoismus“ Stirners hier in der Neuen Welt und stärker auf sich selbst gestützt sogar noch schärfer heraus als dieser selbst.<sup>13</sup> Aber er konkretisiert dieses Ego und löst es damit aus seiner im Grunde lähmenden „Einzigkeit“. Das Ich steht weiterhin in strikter Opposition zum Staat mit all seinen Zuteilungs- und Verwaltungsfunktionen, mit Pässen, Meldebögen, Gesetzen und Vorschriften, Steuerbehörden – die handelnde Figur Gale scheint in all ihren Berufen keinen Centavo Steuern zu zahlen. Genauso heftig wehren sich die auf sich selbst gestellten Helden gegen die großen wie mittelgroßen Verkörperungen der Wirtschaftsinteressen, also die Ölfirmen, die Companies, die das Land aufkaufen und ihrer Monokultur unterwerfen, die Banken und Börsen, und gegen das Zusammenspiel von Staat und Kapital. Traven geht impulsiv, spontaneistisch gegen das Kartell von Interessen, Macht und ihre Absegnung durch Presse oder Kirche vor, das Oskar Maria Graf in das Unwort „A-bopa“ verdichtet hat.<sup>14</sup> Studiert man die Zeichnung dieses Kartells, so steckt in seinem Kern die Krake der westlich-kapitalistisch-industriellen Zivilisation, die die schon nicht mehr ganz urtümlichen,

<sup>13</sup> Dazu den Beitrag von Beate Kramer in diesem Band, *siehe* S. 82–104.

<sup>14</sup> Mit der Lust des Ingrimms und aus der Sicht des ganz kleinen Mannes entwickelt in Grafs Roman *Unruhe um einen Friedfertigen*, 1/1947, München 1975.

aber noch widerstehenden menschlichen Fähigkeiten zur Selbstversorgung zu überrollen suchte und *in the long run* wirklich überrollt. Ebenso allergisch ist das Erzähler-Ich Travens gegen alles, was man so sagt, gegen Normen und Vorschriften der Moral, Tröstungen der Religion, gegen die gesamte Selbstlähmung der „kleinen Leute“, die aus der Erfahrung, dass sie bisher immer den Kürzeren gezogen, den tief verankerten Schluss gezogen haben, dass sie sich wirkungsvoll und auf Dauer nie helfen können. Das auf Befreiung, auf Selbstgewinnung lauernde Ich ist die stärkste Verbindung zwischen Traven und Stirner. Hier lohnt es sich bei Stirner selbst nachzulesen:

Die Fesseln der Wirklichkeit schneiden jeden Augenblick in mein Fleisch die schärfsten Striemen. Mein eigen aber bleibe Ich. Einem Gebieter leibeigen hingegeben, denke Ich nur an Mich und Meinen Vorteil; seine Schläge treffen Mich zwar: Ich bin nicht davon frei; aber Ich dulde sie nur zu meinem Nutzen, etwa um ihn durch den Schein der Geduld zu täuschen und sicher zu machen, oder auch um nicht durch Widersetzlichkeit Ärgeres mir zuzuziehen. Da Ich aber Mich und meinen Eigennutz im Auge behalte, so fasse Ich die nächste gute Gelegenheit beim Schopfe, den Sklavenbesitzer zu zertreten. (EE, 165)

Auch Stirners Satz, die richtige Freiheit sei „nur die Freiheit, die man sich nimmt“,<sup>15</sup> würde Traven voll zustimmen. Den Nachsatz dazu: nur sie „schiff mit vollen Segeln“, hat er einmal sogar in einer kräftigen Glücksvision dichterisch verwirklicht: im Ritt des Trampers Gale am Ende der *Baumwollpflücker*, der riesige Viehherden übers Land treibt und sich schlicht freut an diesem Ausbund von schöner, starker, widerstrebender gesunder Natur.

Anders als Stirner und in merklicher Korrektur an den großsprecherischen Sprüchen und Parolen im *Ziegelbrenner* sieht der Erzähler dieser Abenteuerromane das Ich nicht als „einziges“ und einzig interessantes, nicht als ein Prinzip, das der ganzen verkehrten sozialen Welt gegenübergestellt wäre. Er sieht es stark von der Situation bestimmt und verallgemeinert es auf jeden in der gleichen Situation. Deshalb kann er hie und da auch Austausch und Zusammenschluss mit anderen in der gleichen Situation gestalten, ohne von seiner kiebig-kritischen Position zu lassen. Er opfert nicht den Gewinn der Konzentration auf das Ich und der Neudefinition von seinem Befreiungsstreben aus. Im *Totenschiff* legt er dem pass- und namenlosen Ich einmal angesichts eines Überaufgebots von übelwollenden Staatsorganen eine Philosophie von den Individuen als „Atomen des Menschengeschlechts“ auf die

Zunge.<sup>16</sup> Aber in scharf gezeichneten Berührungen und Allianzen spielt er die Erfahrungen des einen Ich in der gemeinsamen Erfahrungssituation mit anderen durch: mit dem so ganz anders gestrickten Gefährten Stanislaw im Totenschiff, mit den fünf ungleichen Genossen in derselben Hütte auf der Baumwollpflückerranch, sogar zwischen den drei schließlich verfeindeten Goldgräbern. Das treibende Moment an der Situation ist immer: die Notwendigkeit sich zu nähren, irgendwie einen Unterhalt zu finden. Das bedeutet in Travens Geschichten nicht von vornherein: sich mittels einer Arbeitsstelle durchzubringen. Seine Helden sind findig im Ausdenken von Alternativen: einfach von der Natur leben, eventuell durch Betteln nachhelfen / einen kleinen Handel aufmachen wie der Chinese in den *Baumwollpflückern*, der damit seine Gefährtin zu einer verduztzten Bewunderung bringt / von der Schreibfähigkeit leben / etwas explorieren wie z. B. Goldminen. Vermieden wird nur die Möglichkeit, etwa ein Kleinunternehmer zu werden. Auf Dauer aber entgeht keine der handelnden Figuren dem Zwang, sich zu verdingen, sich ausbeuten zu lassen.

Bei Stirner hätte Traven lesen (oder durch Hörensagen erfahren) können, Kommunismus sei etwas für subalterne Geister, denn er bleibe der Arbeit verhaftet und wolle alle zwingen zu arbeiten. Jetzt nützt ihm das wenig als einem passlosen Fremden und dann literarischen Organisator von vergleichbaren Erfahrungen (nun unter dem neuen Markennamen B. Traven). Er und sein zweites Ich Gale sowie dessen diverse Kumpel und Mitbetroffene sind darauf angewiesen, immer neue Arbeit zu suchen, insofern also unfrei und uneigen zu werden. Darauf beruht die gesamte kapitalistische Wirtschaft, was zu Stirners Zeiten schon voll erkennbar war, zu Travens Zeiten fast global und für land- und geldlose Individuen in noch so fernen Gegenden unent-rinnbar. Auf die Art, wie er sich verkauft, verwendet der unangepasste Gale als Handelnder wie als Kommentator der Verhältnisse viel Aufmerksamkeit. Nur dass er sich immer wieder verkaufen muss, kann er praktisch nicht vermeiden und als Kritiker nicht wegdisputieren.<sup>17</sup> Faktisch fällt er so mit unter

<sup>16</sup> „Denn das Universum ist aufgebaut aus Individuen, nicht aus Herden. Es besteht durch das Gegeneinanderwirken von Individuen“, zitiert nach der Ausgabe bei Rowohlt von 1954 (im 310. Tausend 1978), 59.

<sup>17</sup> Wolfgang Eßbach hat in seinem überzeugenden Plädoyer, den Denker in dem Sozialkritiker Traven ernst zu nehmen versucht („Das Prinzip der namenlosen Differenz“, in *Das B. Traven-Buch*, Reinbek 1976, 362-402, hier: 390), auf eine meist überlesene, aber bedeutsame Unterstreichung dieses Zwangs von außen: durch eine Gegenvorstellung einer anderen Existenz, womöglich in der Zukunft, aufmerksam gemacht: Die Kinder, die den schon äußerlich verfeimten

Stirners Kritik, die in den scharfsichtigsten Partien seines *Einzigigen* bis zu der Erkenntnis vorstößt, dass die Arbeiter selbst Teil und Vollstrecker des Systems bleiben, in dem sie funktionieren: „Die nur ‚Arbeit suchen‘ und ‚tüchtig arbeiten wollen‘, bereiten sich selbst die unausweichliche – Arbeitslosigkeit“. (EE, 278) Er für seine Person würde die Kritik freilich nicht auf sich sitzen lassen. Wenn es nach Gale in seiner Rolle als Wobbly ginge, als Aufwiegler seiner Arbeitskollegen, natürlich reformistisch, aber dabei radikal, dann würde keiner mehr „sich tot schuften“ und würde die Arbeitslosigkeit längst noch nicht drohen. Aber er würde die Kritik auch zerpfücken und dem kritischen Kritiker zurückgeben: Die wenigsten unter den potentiellen Lesern dieser Sätze und fast niemand unter den ursprünglichen Lesern von Travens Romanen konnten sich frei aussuchen, ob sie sich Arbeit suchen oder es bleiben lassen. Stirners Kritik ist in diesem Punkt radikaler und weitsichtiger als das Verhalten Gales als Wobbly oder als einfacher Arbeitskraftverkäufer. Aber es ist eine Radikalität, die im Kopf oder auf dem Papier bleibt. Man kann sie genau so bewundern wie die viel gründlicheren Wertkritiker um Krisis oder Exit!, die die dringend benötigte Alternative zum Kapitalismus eine ganze Etage tiefer suchen als die gesamte bisherige Arbeiterbewegung, die tapfer Schluss mit der „Arbeit“ postulieren, die aber diese Prinzipien seit gut zwanzig Jahren wiederholen und vertiefen und einem auf Unterhalt angewiesenen Menschen keine Möglichkeit bieten, ihnen in ihren radikalen Analysen zu folgen.

Die mindestens immanente und partielle Kritik an Stirners Radikalismus sowie an der Unpraktikabilität seiner schönen Sätze führt den Romanautor Traven nicht zurück an die Seite der organisierten, d. h. vor allem europäisch-ordentlich organisierten Arbeiterbewegung. Der Linkskommunist Adam Scharrer hat das in seiner gehässigen Rezension über Travens Romane ganz richtig erkannt: Dieser Traven findet, dass das kapitalistische System „mit den Mitteln, die die Sozialisten und Kommunisten empfehlen, wohl schwerlich,

Kandidaten der „Totenschiffe“ begegnen, sind von ihnen fasziniert oder verstört; selbst die zutraulichen können plötzlich davonlaufen. „Schlang sich ein geheimnisvolles Band um uns Fortgehende und Totgeweihte und um die Kinderseelen, die gerade über die Schwelle des Lebens getreten waren und noch den Schatten des unbekanntes Reiches im Bewußtsein tragen? Wir die Gehenden – sie die Kommenden, die Verwandtschaft lag im Gegensatz“ (175). Eßbach sieht in der Konfrontation nur die un-natürliche, bei jedem Individuum neu wiederholte Sozialisation „zur Lohnarbeit und zum Verwaltetenwerden“. Wenigstens das Befremdende darin und das Messen an einer völlig anderen Sicht des Lebens liegt aber ebenfalls darin: „die Verwandtschaft lag im Gegensatz“.

wenn überhaupt gestürzt werden kann“.<sup>18</sup> Die Sorge Gales und wohl auch seines Autors Traven war in der Tat nicht so sehr, das System zu stürzen – dazu fühlte er sich zu isoliert, auch geistig und theoretisch, zu sehr verstrickt in den Kampf für den nächsten Tag. Ihm liegt vielmehr daran, dem System immer wieder etwas abzutrotzen. Aber nicht bloß eine Lohnerhöhung bei voller Integration in das System, wie es die Sozialdemokratie und die Gewerkschaften machen, sondern im unverkürzten Sinn von Stirners „Trotz“: als Empörung, definiert als „Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entsproßen“. (EE, 319) Sporadisch in sozialen Kämpfen wie in individuellen Konstellationen machen die widerborstigen Einzelnen in Travens Erzählprosa klar, worauf es ankommt: den Kopf hochrecken, weil sich mit gesenktem Kopf schlecht denken lässt. Sich selbst zur Geltung bringen. Sich als Mensch fühlen können, indem man als Mensch respektiert wird oder die anderen dazu bringt, einen zu respektieren. Wie sehr dieses Konzept auf den einzelnen (jedoch nicht als „Einzigem“) gestellt ist, unterstreicht die erzählerische Organisation der Erlebnisse und Zusammenstöße: Gale ist bald hier, bald da, er weicht aus, weicht zurück, um anderswo zu probieren, wie er seine Existenz gewinnen kann, ohne seine Person preiszugeben. Für den vierten dieser Romane, *Die Brücke im Dschungel* (1929), sucht sich der Ich-Erzähler für die Dauer der Romanhandlung einen so ausgefallenen Beruf, dass es fast ein Spiel wird, dicht an der Selbstthematisierung der Fiktivität: Alligatoren fangen. Das bleibt denn auch eine pure Zuschreibung, man sieht ihn nie auf die Tausende von Alligatoren losgehen, die es dort geben soll. Der Job ist unerlässlich, aber die Fixierung an den Job wird erzählerisch so locker wie möglich gestaltet. Dem entspricht, dass dieser Gale, wie die meisten der tüchtigen Burschen im Dschungel oder an den Küsten, jeden Job übernehmen kann, egal welche Vorkenntnisse erforderlich wären.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Aus der *Linkskurve* 1932; in: Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. 8, Berlin und Weimar 1979, 494-500.

<sup>19</sup> In der späteren Fassung der *Brücke im Dschungel*, die der Taschenbuchausgabe bei Rowohlt zu Grunde liegt (1965, 6. Aufl. 1973; vermutlich geht sie auf die „vom Autor neubearbeitete Auflage“ zurück, die erstmals 1954 vom Universitas Verlag, Berlin, angeboten wurde) spinnt der Ich-Erzähler die Wahl möglicher Berufe geradezu lustvoll aus und steigert sie bis ins Sagenhafte: „Ich erzählte, daß ich auf eigene Faust Forschungsreisen unternehme und außerdem Präsident, Kassenverwalter und Sekretär einer Ein-Mann-Expedition sei, die kommerziell verwertbare seltene Pflanzen für Medizin und Industrie suche; daß ich aber jede Arbeit annehme, die mir unterwegs geboten werde, und dabei immer hoffe, einmal Goldvorkommen oder Edelsteinfelder zu entdecken“, 8.

An die Stelle des Drucks, alle Kräfte hübsch diszipliniert für den Sturz des kapitalistischen Systems ins Gefecht zu führen, an die Stelle der „unverzüglichen Rettung der Welt“<sup>20</sup> tritt in Travens Roman eine Haltung des Abwartens und Bei-sich-selbst-Bleibens, im Kern ähnlich wie bei Stirner. Gale bleibt „unverblüfft, ungeschmerzt und ungeschreckt“ (wieder Ausdrücke von Oskar Maria Graf) bei seiner wechselvollen Suche erst in Städten, dann als Baumwollpflücker, als Bäcker und Viehtransporteur: Wohin immer es ihn verschlägt, hat er doch immer sich selbst zur Verfügung, sich mit seinen praktischen Kniffen, seinem Selbstbewusstsein, seinem Sarkasmus, und das ist das Wichtigste (obgleich noch nicht alles). „Alles, was man auf der Welt besitzt, trägt man bei sich und hat man an sich“, sagt der erfahrene Seemann im Totenschiff.<sup>21</sup> Krankheit etwa könnte er sich nicht leisten, also lässt Traven ihn nicht krank werden. Schon schlechte Laune, erst recht Melancholie oder Weltschmerz und ähnlichen Luxus muss er sich verbieten: Hier und jetzt wird der Mann gebraucht, und daraus gewinnt er den Kern seiner Existenz. Im Laufe des Aufenthalts in der Fremde entwickelt diese Figur (Gale oder Gales), die Traven wiederholt auftreten lässt, noch eine besondere Wertschätzung für das, was ihm begegnet, insbesondere für die Menschen, auf die er trifft, für die Eigentümlichkeit, d. h. die eigene Strategie, mit der sich jeder in der unübersehbar vielfältigen sozialen Welt eingerichtet hat. *Die Brücke im Dschungel* ist ein Hohelied auf die Gedeihenheit und Würde jeglicher menschlichen Existenz, egal in welch „primitiven“ oder ästhetisch fragwürdigen Formen sie sich äußert. Kein Gentleman wird in dieser auf wechselseitigen Respekt gegründeten Welt dem anderen in irgend etwas hineinreden. Selbst das Vieh lässt man in dieser dörflichen Gemeinschaft stehen und gehen, wo es will (158).<sup>22</sup> Auch die (nur karg ausgestaltete) Gastfreundschaft,

<sup>20</sup> Dazu rief, mit nur wenig Ironie versetzt, Helga Königsdorf in den ersten Nachwendejahren auf: Über die unverzügliche Rettung der Welt, Düsseldorf und Weimar 1994, darin insbesondere der letzte Artikel unter eben dieser Überschrift.

<sup>21</sup> Siehe Traven (1954, 70), Totenschiff.

<sup>22</sup> Zitate nach der Erstausgabe Berlin 1929. Zum Vergleich ziehe ich mitunter die spätere, „aus dem Amerikanischen übertragene“ Ausgabe heran, die den meisten in der BRD und der DDR verbreiteten und bis in die 90er Jahre noch gehandelten Ausgaben zu Grunde liegt (siehe Traven Brücke 1929). Ihr Text ist oft reflektierter und explizierter. Sie hat aber in hohem Maße Teil an der Problematik von Travens fortlaufender Bearbeitung seiner Werke: Er erzählt nicht viel Neues, im Fall dieser sehr geschlossenen Romanhandlung gar nichts Neues, er kommentiert nur alle Situationen, Motive, Überlegungen, macht sie elaborierter und lehrhafter. Die wenigen lapidar-ungeschickten Sätze der Totenrede z. B., die nichts und alles sagen (s. u.), schwellt er an bis zu einer filibusternden Beflissenheit, die den heimlichen Sarkasmus in der Akzeptanz

eine unverbrüchliche Lebensnotwendigkeit in der Dschungelwelt, wird nie jemandem aufgedrängt: der andere könnte ja seine eigenen Pläne haben. Die Toten soll man einfach in Frieden lassen: Sie sind von uns gegangen, basta. Höchsten Respekt aber verdient die im Mittelpunkt stehende indianische Mutter, die ihren Sohn verloren hat und hemmungslos, fast 24 Stunden lang, um ihn heult und sich verzehrt. Die Anerkennung für den Schmerz wie für die „natürliche“ Überwindung des Schmerzes durch die vergehende Zeit wird nicht pflichtschuldig deklariert, sondern materialistisch aus der Lebenssituation, der Armut, der Angewiesenheit auf den Kulturabfall der kapitalistisch-industriellen Zivilisation und aus einer inneren Ungebrochenheit der Betroffenen entwickelt.

Die Anerkennung für alles, was ist, so wie es ist, wirkt wie das Einfachste von der Welt. Manche Traven-Kritiker argwöhnen hier eine unreflektierte Regression in den Schoß der Natur, als ob die uns helfen könnte. Sie ist aber im Erzählverfahren gründlich erarbeitet und verlangt eine solide gedankliche Auseinandersetzung mit manchen „Sparren“, die der aus einer anderen Zivilisation Stammende in den Dschungel mitgebracht hat. Nicht nur seinen Hochmut und allerlei törichte Erwartungen muss er ablegen – dazu bringt ihn schon der Dschungel selbst, in dem man nur überleben kann, wenn man sich seinen Gesetzen fügt. Auch was der Fremde für schön und würdig, für gut und geboten hält, muss er angesichts der Armut, der Unaufgeklärtheit und der sichtlichen eigenen Würde der Indios korrigieren.<sup>23</sup> Am gründlichsten wird das durchgespielt an dem befremdlichen Aufgebot von Trauerritten. Es ist erbärmlich, von einer sicheren Ästhetik aus gesprochen lächerlich, womit die Leiche des verunglückten Jungen geschmückt wird, aber es ist das, was die Nachbarn haben und sich ausdenken können (die meisten dasselbe), also kommt auch der fremde Besucher darauf, dass es für diese Menschen genau das Richtige ist. Die Indios haben keine einheimischen Trauergesänge oder -tänze mehr (falls sie dergleichen früher hatten). Sie sind oberflächlich christianisiert. Sie nehmen jetzt als die passendste Untermauerung ihrer Beerdigungsfreier das, was zwei hereingeschneite Musiker ihnen bieten: die weltweit

dieser Leistung lauthals ausspricht und die ursprünglichen ausgewogenen Spannungen zwischen Geltenlassen und Entschuldigung, zwischen Einladung in die Situation und Stellungnahme zu dieser Situation ruiniert.

<sup>23</sup> Es lohnt sich, gerade diesen Vorgang stärker unter die Lupe zu nehmen, da der „Abbau von Hierarchien“, deren Wichtigkeit David Kergel in seinem Beitrag (in diesem Band, S. 65-81) unterstreicht, durch noch so schroffe Zurückweisungen äußerer Satzungen nicht so eindringlich gemacht wird wie durch solche Akte der Relativierung auch der eigenen Person.

verbreiteten Schlager aus den USA: „It ain't goin' t'rain no' mo“ und als letzte Krönung „Yes, we have no bananas“. Diese Musik wird als „Tanz-Choral der Zivilisation“ in vollendeter „Geistlosigkeit“, „Sinnlosigkeit“ und „Seelenlosigkeit“, ja „Brutalität“ und erfolgreicher „Gehirnlähmung“ charakterisiert<sup>24</sup>, und dennoch ist sie hier am „richtigen Platz“: Sie bringt „dem Menschen hier“, auf den es ankommt, „nichts, das ihn stören könnte“ (169-171). Dadurch wird es zum „großen Tedeum“ (173).<sup>25</sup> Die Grabrede hält ein Lehrer, der zufällig gerade für zwei Monate in das Nachbardorf geschickt wurde und der so stockbetrunken ist, dass er sich kaum auf den Beinen halten kann und wirklich erst einmal selbst in die Grube fällt.<sup>26</sup> Seine in Schüben hinausgebellte und -gebrüllte Rede besteht aus der trivialsten Benennung dessen, was ist. Aber seine Worte kommen „aus dem Herzen“ und gehen zu Herzen, sie sind für die Situation, für die Anwesenden und damit auch für den Fremden

<sup>24</sup> Im drei Jahre zuvor erschienenen *Wobbly* (1926; bekannter als *Die Baumwollpflücker*, 1928) wird der Banana-Song, offenbar ein Ohrwurm dieser Jahre, nur als unerträglich „blöde“ klassifiziert, 15, und werden sämtliche gängigen Schlager (dieser sowie ein weiterer gespielter, zwei nur genannte) als „Begräbnismusik“ verflucht, nämlich als unpassende Klangveranstaltung zu dem jämmerlichen Leben im Busch.

<sup>25</sup> Ökonomisch und existenziell sind die Indios fest in der Hand des internationalen Kapitals und seines Warenangebots, das unterstreicht die Handlung sinnfällig: Hätte die Ölfördergesellschaft nicht die Brücke über den kleinen Fluss gebaut, roh und ohne Geländer, weil nur für ihre Lastwagen bestimmt, und hätte der Bruder dem armen Carlos etwas Passenderes geschenkt als feste amerikanische Schuhe (in denen er nicht sicher gehen konnte), so wäre der Junge am Leben geblieben. Aber diese klar erkennbare Schuld der kapitalistischen Zivilisation wird nicht zum Gegenstand des Romans gemacht. Der ohnmächtige Wunsch, die fragwürdige Zivilisierung von außen etwa wieder zurückzudrehen, kommt nur einmal in einer sarkastischen Retourkutsche zum Ausdruck: „Brunnen im Kriege zu vergiften, das haben auch nur die Weißen erfunden; wenn die Indianer es rechtzeitig gelernt und getan hätten, wäre Mexiko nie spanisch geworden“ (127). Der so verursachte Tod wird als ein Tod überhaupt, wie er jederzeit jeden Menschen treffen kann, hingenommen. Das groß ausgespielte Begräbnis demonstriert, dass es mit ihm seine Richtigkeit hat, weil der Tod unvermeidlich zum Menschen gehört. In der Aneignung der Schlager wird nun eine andere Seite des Kulturtransfers unterstrichen: Die Indios lassen sich vieles gefallen, aber sie lassen sich nicht unterkriegen. Dass dieser Triumph ihres Überlebenswillens hier an der ‚richtigen‘ Feier eines Begräbnisses entwickelt wird, zeigt den Autor auf der Höhe seiner Gestaltungskunst. Die tiefe Zweideutigkeit des Kultursynkretismus auf der Seite der historisch aussichtslos, aber nicht witzlos Unterlegenen demonstriert 40 Jahre später Hubert Fichte in seiner „Ethnopoese“.

<sup>26</sup> Auch sein Suff hatte die zwingendsten Motive, für jeden verständlich: Er musste den vielen Dorfgenossen, die sich bei ihm bedanken wollten, auf die einzig gebotene Weise Bescheid tun, mit einem guten Schluck Mescal; die Folgen waren dann, wie sie waren.

das einzig Richtige. Der Kulturalismus, in ärgeren Passagen auch Rassismus Travens hat seine eingebaute Bremse darin, dass das in der Situation Richtige nicht als einzig denkbar deklariert wird. Denken kann und mag sich der Erzähler alles Mögliche und lädt generös auch seine Leser dazu ein. Nur für die Menschen, wie sie sich dort unvermeidlich entwickelt haben, sind die Formen, in denen sie sich äußern und zusammenleben, die gerade richtigen. Sie sind deshalb auch überhaupt nicht komisch.<sup>27</sup> Dass der Autor ebenso wie seine Figur nicht bei der Oberfläche bleibt und alles Gegebene bloß abnickt, sondern dass er etwas begriffen hat, beweist er dadurch, dass er das für unsere Begriffe Grausige dieser Beerdigung mit der gleichen Hartnäckigkeit hervorhebt wie die Unentbehrlichkeit des schönen (oder auch unschönen, aber hier angemessenen) Scheins. Die Leiche verfault und stinkt schon in diesem tropischen Klima, bevor sie ins Grab geschafft ist. Das strahlende Jungengesicht verzerrt sich und verrutscht, wird zur Grimasse. Die Hütte wird für alle dahin Zusammenströmenden zu einer Art „Krematorium“. Wolfgang Eßbach findet die Todesthematik bei Traven zentral, denn: „Alle Ideologie, die die Präsenz des Todes im Leben verleugnet, stabilisiert Herrschaft und Unterdrückung“.<sup>28</sup> Diese grundsätzliche Bedeutung dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit im Bewusstsein des Erzählers (wie des Autors) ansetzen, wenn er beim Zitieren des „Trauermarschs von gestern“, jenes „Yes, we have no bananas“ an den unlängst „beendeten Fischzug von gestern“ erinnert, „der die Säcke der Wissenden und Verständigen mit Gold füllte, und die Rippen der Begeisterten und Gläubigen mit Nickelstahl“, und dann seine schlichte Story beendet mit: „Adios, mein lieber kleiner Junge! Adios! Es leben die Maden und Würmer! Adios! So wie du wurde noch kein König begraben!“

Das Erzählen als Veranstaltung und diese ideologiekritische Zuspitzung des Erzählens führt weit von Stirner weg, womöglich über Stirner hinaus. Aber diese Entfernung ergab sich nicht nur aus der ganz anderen Epoche und Situation, sie entstand bei Marut/Traven auch daraus, dass er ernst genommen hat, was der verehrte und damals nicht wenig verleumdete Fundamentalphilosoph Stirner gedacht und geschrieben hat, und dass er es so,

<sup>27</sup> In der späteren Fassung (siehe Traven (1929, 153), Brücke) wird die Verwahrung dagegen, dass man z. B. über den betrunkenen Lehrer hätte lachen können, sehr grundsätzlich untermauert: „Ich kann über tausenderlei Dinge und Situationen lachen, sogar über die Brutalitäten des Faschismus, die, wie ich es sehe, nichts weiter sind als Exzesse einer geradezu komischen, grenzenlosen Feigheit. Niemals aber kann ich über Liebe lachen, die den Mühseligen und Beladenen von ihren Mitmenschen dargebracht wird.“

<sup>28</sup> Siehe Eßbach (1976, 388), Prinzip.

wie Stirner es gesagt hatte, nicht wiederholen konnte. „Ich bin das Ich dieser meiner bloßen Eigenschaft“ (EE, 184) oder auch Eigenheit oder Einzigkeit – das riß sich nicht nur an den äußeren Bedingungen der Existenz, von denen eben Arbeit eine unabdingliche war (und heute noch ist). Es setzte auch beim Versuch der Verwirklichung das so akzentuierte Ich einer Belastung, einer Anzweiflung aus, die nicht erst auf Travens Kappe geht, sondern die sich generell aus dem Bewusstseinszustand nach Marx, Nietzsche und Freud nicht mehr wegdenken lässt. Was von der Einzigkeit der besonderen Eigenschaft oder des spezifischen Bündels von Eigenschaften übrig bleibt, wenn man sie kritisch betrachtet, hat mit einem ganz anderen intellektuellen Aufgebot Travens Zeitgenosse Musil in seinem *Mann ohne Eigenschaften* durchexerziert, bezeichnenderweise ohne zu einem Schluss oder auch nur einem denkbaren Haltepunkt zu kommen. Traven lässt sein erzählendes und handelndes Ich (manchmal auch Er) nach Einzigkeit gar nicht und nach Selbstsicherheit und innerer Festigung im Besitz seiner Eigenheit immer nur vergeblich suchen. Die ad-hoc-Matrosen oder -Tramps oder schlechterdings Abenteurer kommen irgendwie bärbeißig, augenzwinkernd damit zurecht, dass sie just diese und keine anderen Individuen sind. Sie leben auf Aktionen hin, auf Selbstbehauptung, nicht auf Selbstreflexion. Wenn den Erlebenden und Erzähler, der von sich „Ich“ sagt, überhaupt Skrupel anfallen, dann eher in der Form: Was mach ich da? als: Wer und wie bin ich? In der *Brücke im Dschungel* allerdings, dem letzten Werk mit diesem schlicht einzelnen abenteuernden Ich, kommt einiges zusammen, was den Helden oder auch Nichthelden in eine kritische Position sich selbst gegenüber versetzt. Er ist die ganze kurze Handlung hindurch nur Zuschauer. Er ist zwar patent genug, mit allem im Dschungel Begegnenden zurecht zu kommen, aber auf alle Vorgänge, die zählen, kann er nur reagieren und höchstens durch die Art, wie er reagiert, sich selbst mit einbringen. Der praktische, wertende Vergleich zwischen ihm samt seiner Herkunftskultur, in diesem Fall der US-amerikanischen, und der selbstverständlichen, gelassenen Existenz der Indios geht überhaupt nicht zu seinen Gunsten aus. Diese Verunsicherung wird hier noch potenziert dadurch, dass ihm eine Spiegelung seiner Existenz in einem zweiten viel länger hier anwesenden Gringo zur Seite oder auch gegenübergestellt wird, einem Weißen („Sleigh“), der sich viel entschiedener an die indianische Lebensweise gewöhnt hat, fast in ihr aufgeht, auch mit einer Einheimischen verheiratet ist und an dem sich der Ich-Erzähler bewusst oder heimlich ständig zu messen hat. Die Unzufriedenheit mit sich, an einer betonten Stelle auch eine Art Selbstgericht wegen einer sei es auch minimalen Mitschuld am Tod des Jungen (38 u. passim) macht nicht die Hauptsache des Romans aus; am Schluss tritt sie (wie auch der Vor- oder Doppelgänger Sleigh) zurück gegenüber dem

inneren Mitgehen mit der so fremdartigen Weise, den Tod zu feiern. Aber es ist wichtig für Travens Roman dieser Entwicklungsstufe<sup>29</sup>, dass die Position des Handelnden, emotional Erlebenden und darüber Rasonierenden nicht in den Affirmationen des Draufgängers oder Selbsthelfers gefangen bleibt, dass sie bis zu einer deutlich spürbaren Verunsicherung fortgeführt wird.

Man könnte daran die Vermutung knüpfen, dass auch die Stirner-Exegese vor der Aufgabe steht, die Kraft der Besinnung auf ein authentisches, nicht von Abstraktionen zugedecktes und nicht den Marktangeboten ausgeliefertes Ich<sup>30</sup> nicht länger durch emphatisches Beharren auf dessen Eigenheit oder „Einzigkeit“ zu beschwören, sondern sich darum zu kümmern, wie es sich in der unabsehbaren permanenten Veränderung aller Existenzbedingungen und bei einer nicht mehr zu stoppenden laufenden Verunsicherung aus sich selbst heraus dennoch lebendig zeigt.

### Bibliografie

Eßbach, Wolfgang (1976): Das Prinzip der namenlosen Differenz. Gesellschafts- und Kulturkritik bei B. Traven, in: Johannes Beck, Klaus Bergmann und Heiner Boehncke, (Hrsg.): Das B. Traven-Buch. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 362-402.

Graf, Oskar Maria (1975): Unruhe um einen Friedfertigen, Süddeutscher Verlag, München.

Königsdorf, Helga (1994): Über die unverzügliche Rettung der Welt, Aufbau Verlag, Düsseldorf und Weimar.

Lévinas, Emmanuel (1983): Die Spur des Anderen, Alber, Freiburg i. Breisgau/München.

Mattenklott, Gert (1984): Max Stirner – Der Einzige und sein Eigentum, in: ZEIT-Bibliographie der 100 Sachbücher, hrsg. von F. Raddatz, Hamburg, 161-163.

<sup>29</sup> Konkret: für diesen letzten der Reihe, tendenziell aber auch für die Abfolge der diversen Gestaltungen dieses Ich.

<sup>30</sup> Soweit würde ich Jörg Ulrichs beredtem Plädoyer, s. Anm. 3, zustimmen.

Marut, Ret/B. Traven (1967): *Der Ziegelbrenner*, hrsg. von Max Schmid, Guhl-Verlag, Berlin.

Richter, Armin (1977): *Der Ziegelbrenner. Das individualanarchistische Kampforgan des frühen B. Traven*, Bouvier, Bonn [Zugl.: Univ. Diss., Bochum, 1975].

Scharrer, Adam (1979): *Der Mann mit der Kugel im Rücken: Fragment eines Romans, Erzählungen, Aufsätze, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Band 8*, Aufbau Taschenbuchverlag, Berlin/Weimar.

Stirner, Max (2009): *Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe*, hrsg. von Bernd Kast, Verlag Karl Alber Freiburg/München.

Traven, B. (1926): *Die Baumwollpflücker*, Buchmeister-Verlag Berlin, Leipzig 1928 (text- und seitengleich mit: *Der Wobbly*, Buchmeister-Verlag).

Traven, B. (1929): *Die Brücke im Dschungel*, Büchergilde Gutenberg Berlin.

Traven B. (1954): *Das Totenschiff*, Rowohlt Reinbek (verglichen mit der Erstausgabe Büchergilde Gutenberg Berlin 1926).

Ulrich, Jörg (2002): *Individualität als politische Religion. Theologische Mucken und metaphysische Abgründe (post)moderner Subjektivität*, Ulmer Manuskripte, Albeck bei Ulm.

Zogbaum, Heidi (1992): *B. Traven: a vision of Mexico*, SR Books, Welington, Del.

## Christoph Ludszuweit, Berlin

### Spuren der Stirner-Rezeption in Ret Maruts Roman *Die Fackel des Fürsten*

Mit fast hundert Jahren Verspätung ist 2008 Ret Maruts Roman-Erstlingswerk erschienen, ein in Indochina spielender Antikolonialroman, der in einer von Jörg Thuncke herausgegebenen streng limitierten Sonderausgabe aus dem Nachlass Maruts in Riverside/Kalifornien unter dem Titel *Die Fackel des Fürsten*<sup>1</sup> vorliegt. Er wurde also weder zu den Lebzeiten Ret Maruts/B. Travens noch in den vier Jahrzehnten nach seinem Tode veröffentlicht. Laut eigenen Angaben hat er ihn zwischen 1912 und 1914 verfasst.

Die Stirnerrezeption Maruts lässt sich wohl auf die wenigen Jahre vor der Herausgabe seiner ab 1917 erscheinenden Münchner Zeitschrift *Der Ziegelbrenner* datieren.

Gleich nach Erscheinen von Max Stirners Werk *Der Einzige* Ende Oktober 1844, das mehr als zwanzig Bogen (320 Seiten) umfasste und deshalb nicht der damals herrschenden Vorzensur unterlag, wurde es in einigen Gebieten verboten, in anderen zugelassen. Es erregte zunächst großes Aufsehen, insbesondere bei den von Stirner heftig kritisierten Junghegelianern wie Bauer und Feuerbach. Doch noch vor den politischen Kämpfen des März 1848 geriet es schnell wieder in Vergessenheit. Es lässt sich kaum klären und ist auch wenig von Belang, ob Marut entweder die zweite Auflage, welche Wigand 1882 herausbrachte oder die erst 1883 im Gefolge der Nietzsche-Begeisterung erfolgte Neuauflage in die Hände bekam. Letztere war von dem glühenden Nietzsche-Verehrer Paul Lauterbach initiiert worden. Seine Ausgabe des *Einzigigen* in Reclams preisgünstiger Reihe *Universalbibliothek* erschien ab 1893 in zahlreichen Neuauflagen. Eine dritte Auflage von Wigands Ausgabe erschien zum Stirnerjahr 1906. Die weiteren Drucke in verschiedenen anderen Verlagen legen es nahe, von einer ersten Stirner-Renaissance zu

<sup>1</sup> Marut (2008): *Fackel des Fürsten*. – In seiner Traven-Biografie von 1987 verweist Karl S. Guthke auf zwei Romantyposkripte aus dem Nachlass Maruts, wobei er einen Titel falsch wiedergibt: „*Der Mann Site und die grünlitzende Frau. Die Geschichte eines Lebens, das nach einem Ziele strebte*, von Richard Mauruth und *Das Vermächtnis des Inders*, Roman von Georg Steinheb, ein antikolonialistisches Indochina-Buch, das in Nachlasspapieren auch als *Die Fackel der Fürstin* und *Die anamitische Fürstin*, Roman von Ret Marut, betitelt wird.“ Guthke (1987, 171).

Beginn des 20. Jahrhunderts zu sprechen, die auch an Marut nicht spurlos vorüber ging.

Für Maruts ersten Roman gilt bereits, was Wolfgang Eßbach für das Gesamtwerk Maruts/Travens konstatierte: „Marut/Traven hat sich explizit nie auf diesen dunklen und verfemtesten Autor des 19. Jahrhunderts berufen. Dennoch ist Stirner auf jeder Seite, die Marut/Traven geschrieben hat, präsent.“<sup>2</sup>

Detaillierte sprachliche Übereinstimmungen zwischen Ret Marut und Max Stirner lassen sich freilich auch in seinem handwerklich teils noch recht unbeholfen geratenen Romandebüt nicht nachweisen. Sein Verhältnis zu Stirner ist in der Tat verschwiegen. Von Beginn seiner literarischen Produktion an wird die Verwandtschaft zu Stirnerschen Gedanken nie offen gelegt, eine gedankliche Nähe zu den oft sperrig formulierten Botschaften Stirners schimmert aber immer wieder durch. Wenn man versucht, die Stirnersche Ideologiekritik auch als Kritik einer inneren Kolonialisierung des Individuums zu begreifen, wird die Kritik der Kolonialisierung, wie sie von Marut in seinem Roman unter Bezug auf Indochina ausgedrückt wird, besser verständlich.

Der Roman ist im französischen Indochina (Cochinchina) um die Jahrhundertwende angesiedelt. Er liefert den Ausgangspunkt für die später immer deutlicher formulierte Kritik Maruts an den in Europa vorherrschenden sendungsideologischen Rechtfertigungen des kolonialen Projekts und am missionarischen Charakter der westlichen Zivilisation insgesamt.

Es mag überraschen, dass sich Marut darin nicht auf die vom deutschen Kolonialismus beherrschten Länder bezieht, sondern die französische Kolonisation in Südostasien ins Visier nimmt. Das küstennahe Tiefland Cochinchina, südlicher Teil des heutigen Vietnam, fiel 1857 mit Saigon in die Hand der Franzosen, die in dann auch in den ‚Protektoraten‘ Annam, Kambodscha und Laos eine Art ‚indirekte Herrschaft‘ schufen. Aus dem Zusammenschluss der Kolonie Cochinchina, des Protektorats Annam-Tongking und Kambodschas ging im Jahre 1887 die Union Indochinoise hervor, die 1893 noch um Laos erweitert wurde. Frankreich setzte eine autokratische Regierung mit Elementen paternalistischer Fürsorge für die einheimische Bevölkerung ein und die Agenten der Kolonialmacht steuerten die politischen Geschicke dieser Län-

der. Wenn die alte herrschende Klasse sich besonders heftig widersetzt hatte, wurde sie völlig entmachtet. In Vietnam entwickelten die Franzosen mit den schnell missionierten Katholiken auch Kollaborationsbeziehungen zu neuen gesellschaftlichen Gruppen; unter einem hierarchisierten Grundherrensystem profitierte aber nur eine winzige Schicht der Bevölkerung, während die Masse der hochverschuldeten Pachtbauern ums nackte Überleben kämpfte. Als Grundlage für die wirtschaftliche Entwicklung der Kolonie war für die Franzosen unter anderem die Entwicklung eines ausgedehnten Eisenbahnnetzes unabdingbar.

Hauptprotagonist ist der in Diensten der französischen Regierung stehende Ingenieur Gajous Vautour, der im Inneren des Landes eine Eisenbahnstrecke baut und bei einer Reise ins Hinterland eine annamitische Prinzessin heiratet.

In einer siebenseitigen ‚Vorgeschichte‘ zu dem aus zwanzig Kapiteln zusammengesetzten Roman stellt Marut Vautour sowie seine Freunde Jacques Village und Felix Lavier während ihrer gemeinsamen Studienzeit in Paris vor. Vautour stammt aus wohlhabenden Verhältnissen und besteht als mittelmäßig begabter Durchschnittsschüler gerade mal so die Schlussprüfung. Zunächst studiert er ohne große Begeisterung Ingenieurwissenschaften und plant nach Studienabschluss Eisenbahningenieur zu werden. In einem Streitgespräch zwischen Vautour und Lavier geht es um den zur Jahrhundertwende weit verbreiteten Fortschrittsglauben und das Verhältnis von Mensch und Maschine. Während Lavier am Beispiel der Lokomotiven die Qualität von ihm Ehrfurcht einflößenden Maschinen hervorhebt, unterstreicht Voutour die Überlegenheit des Menschen über die Maschine und hofft, in Zukunft Strecken zu bauen, auf denen Lokomotiven laufen können. Vor der Maschine habe der Mensch voraus, dass er keinen Lokomotivführer nötig habe, sondern alles mit seinem eigenen Willen vollführe. Lavier hält dagegen und fragt: „Wie denn aber, wenn auch du einen Lokomotivführer hättest, dessen Kopf ‚Lebensbedürfnisse‘ und dessen Herz ‚gesellschaftliche Verpflichtung‘ und dessen Füße ‚Ehrgeiz und Genussucht‘ heißen?“<sup>3</sup>

Diese Frage stimmt Vautour nachdenklich, und das Gespräch mit seinem Freund, der wenig später plötzlich verstirbt, prägt sich unauslöschlich in sein Gedächtnis ein. In der Vorgeschichte verabschiedet sich der Held von Europa. „Von dieser Stunde an wurde Vautour der unermüdlich tätige, willens-

<sup>3</sup> Marut (2008, 12).

starke und begeisterte Eisenbahn-Ingenieur, als den man ihn kennen- und schätzenlernte.“<sup>4</sup>

Der Roman gibt darüber Aufschluss, dass Marut sich bereits am Vorabend des 1. Weltkriegs und Jahre vor seinem Wirken als Autor der (1917 bis 1921 erschienenen) Münchner Zeitschrift *Der Ziegelbrenner* eingehend mit Fragen kolonialer Eroberung beschäftigt hat, sein Verweis auf das von ihm verwendete bibliografische Quellenmaterial (20 deutsche und französische Buch- und Zeitschriftenbeiträge zur Kolonialpolitik in Indochina) legt dies jedenfalls nahe.<sup>5</sup> Ob sich der Autor wirklich, wie von ihm behauptet, um 1899/1900 für fünf Wochen in Saigon aufgehalten hat, konnte die biografische Forschung bislang schlüssig noch nicht belegen. In *Die Fackel des Fürsten* formuliert er erstmals seinen Wunsch, der während der Kriegsjahre und danach immer stärker aufkeimen wird: sich von Europa zu entfernen und die Erfahrungen von Migranten zu thematisieren. Wenn Vautour nach und nach zur Überzeugung gelangt, dass der Kolonisierte ein Recht auf Auflehnung hat, so deutet sich ein Grundmotiv an, das sich später durch das gesamte literarische Schaffen unter dem Namen B. Traven bis hin zum Spätwerk ziehen wird. Zu Beginn seines Aufenthaltes schwärmt der Ingenieur noch ungebrochen von den kolonialen Segnungen und von Überlegenheit der europäischen Zivilisation in Ostasien. Bald belehren ihn seine Erfahrungen im Lande eines Besseren. Koloniale Herrschaft bereitet ihren eigenen Untergang vor, je rücksichtsloser sie gebärdet.

Maruts Einsicht, dass Auflehnung ein Gebot der Selbsterhaltung der Unterdrückten wird, ist von Max Stirners Philosophie nicht weit entfernt.

Stirner betonte, freilich ohne sich explizit auf den Kolonialismus zu beziehen, „dass alle Freiheit wesentlich – Selbstbefreiung“ ist.<sup>6</sup>

Im Selbst-Bewusstsein liegt für Stirner der Schlüssel zum Auflehnungswillen, wenn er betont: „je mehr Wir uns fühlen, desto kleiner erscheint, was zuvor unüberwindlich dünkte“.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> ebd., 13.

<sup>5</sup> Vgl. dazu die Auswertung dieser Quellen durch Jörg Thuncke (2003, 86-100) in: *Die Fackel des Fürsten*.

<sup>6</sup> EE, 175.

<sup>7</sup> Ebd., 20.

Erst in der Auflehnung gegen die Fremdbestimmung erfährt sich der Mensch als lebendiges Individuum, „gerade Er selbst als Einzelner, er ist nur, indem er sich erhebt, er ist nur, indem er nicht bleibt, was er ist; sonst wäre er fertig, tot.“<sup>8</sup>

Aufschlussreich sind Maruts Ausführungen zur Entstehungsgeschichte des Werkes, die sich in seinem Antwortschreiben an einen unbekanntem Verlag im Anhang des Romans finden. Im dort abgedruckten Begleitbrief vom 14. Mai 1914 an einen namentlich nicht genannten Düsseldorfer Verleger, der offenbar bezweifelt hatte, dass das im Roman verarbeitete Material authentisch sei, erwähnt er seinen Indochinaaufenthalt um die Jahrhundertwende eher beiläufig; er würde es allerdings bedauern, „wenn Sie die mehr oder weniger günstige Beurteilung meines Romans ‚Die Fackel des Fürsten‘ davon abhängig machen wollten, ob ich den Inhalt erlebt habe oder nicht.“<sup>9</sup>

In Abgrenzung zu den gängigen Mustern der Reiseliteratur seiner Zeitgenossen bezeichnet er es als Hauptanliegen seines Reiseromanes, „vor allem gegen die so genannte Zivilisationstätigkeit europäischer Staaten Stellung zu nehmen“, und führt dazu aus:

Ein Kunstwerk stellt ja nur selten den Ausdruck eines äusseren Erlebnisses, meist den des inneren Erlebens dar. Das äussere Erlebnis gibt vielleicht den Anstoss. Und dieses äussere Erlebnis ist bei mir der etwa fünfwöchige Aufenthalt in Saigon gewesen, der aber ungefähr 15 Jahre zurückliegt. Abgesehen davon, dass ich damals noch sehr jung war und die Umwelt in sociologischer Beziehung zu jener Zeit mit wesentlich anderen (vorurteilsvolleren) Augen betrachtete, habe ich aber meinen damaligen Aufenthalt absichtlich nicht zum Ausgangs- und Erinnerungspunkt dieses Romans gemacht. Ich habe im Gegenteil versucht, jedes Erinnern an jene Periode meines Lebens hierbei auszuschalten, weil ich der Ueberzeugung lebe, dass kein Mensch nach einem so kurzen Aufenthalte über ein fremdes Land mehr schreiben kann, als bestenfalls „Reiseeindrücke“. [...] Das mysteriöse Moment, das durch die Fackel des Fürsten hineingetragen wird, ist mir nur Mittel zum Zweck gewesen. Das

<sup>8</sup> Ebd., 188.

<sup>9</sup> Marut (2008, 126): *Die Fackel des Fürsten*.

Ein weiterer Hinweis darauf, dass Marut sich möglicherweise in Asien aufgehalten hat, findet sich in *Der Ziegelbrenner* vom 9. November 1918, Heft 5/6/7/8, 131: „Aus eigener Erfahrung weiß ich, dass sich ein asiatischer Kuli nicht für alles gebrauchen lässt.“

erwähnte Land Muang-huen ist natürlich ein Phantasieland, das ich anführe, um zu erweisen, dass die „Wilden“ fremder Hülfe, so wie sie ihnen heute aus Gewinnsucht aufgedrängt wird, nicht gebrauchen....Den „Wilden“ und sein Land als bequemes und billiges Ausbeutungsobjekt zu betrachten, ist die Schmach der Kolonialmächte.<sup>10</sup>

Die Romanhandlung beginnt mit einem Sprung nach Cochinchina, wo Voutour bereits drei Jahre seiner Anstellung als Eisenbahningenieur in französischen Diensten im Hinterland von Saigon verbracht hat und für den Ausbau einer Strecke ins Inland zuständig ist. In den ersten Monaten ist er von der Sinnhaftigkeit seiner Arbeit als Repräsentant des ehemaligen französischen Kolonialsystems fest überzeugt. Er betrachtet sich als Kulturträger und Pionier der Zivilisation:

„Es war nicht allein Stolz, der Voutour bewegte. Vielmehr Freude war es, die ihn beherrschte, wenn er die gebaute Strecke mit seinen Augen verfolgte. Das war Kulturarbeit im wahrsten Sinne des Wortes. Die Reichtümer des unerhört fruchtbaren Landes wurden der ganzen Menschheit vermittelt. Wenn er sich dabei auch sagen musste, dass das Volk und alle die Menschen, die ohne die europäische Zivilisation vielleicht glücklicher lebten, nun ihre Ursprünglichkeit, ihre Unabhängigkeit und ihre wundervolle Unbefangenheit verlieren sollten, so kam ihm andererseits doch auch wieder zum Bewusstsein, dass die europäische Kultur trotz aller ihrer Nachteile bei verständnisvoller und humaner Verbreitung letzten Endes doch immer ein Segen für die fremden Völker werden musste.“<sup>11</sup>

Bald kommen ihm Zweifel. Von seiner zunächst kolonialapologetischen Haltung rückt er schrittweise ab. Vor allem seine Reisen ins Innere des Landes öffnen ihm die Augen. Er ist vom Ausmaß des unverschuldeten Elends seiner Bewohner schockiert, die unter seuchenartigen Krankheiten, einem grausamen Strafvollzug und korrupten Händlern und Häuptlingen zu leiden haben. Sollte die Schutzherrschaft tatsächlich zu Gunsten der Bevölkerung ausgeübt werden, so müssten laut Voutour „Verkehrserleichterungen geschaffen werden, die allein im Stande sind, wahre Kultur zu verbreiten und zu befestigen [...] je näher Voutour das Land kennenlernte, je mehr begann er, sich für das Volk zu interessieren und um so mehr trat er temperamentvoll dafür ein, dass die Regierung Bahnen und Straßen anlegen soll...In einem umfangreichen

<sup>10</sup> a.a.O., 127.

<sup>11</sup> a.a.O., 15.

Bericht an die Regierung in Saigon hatte er einen Satz geprägt, der hieß ‚Ohne Bahn- keine Kultur, also ohne Bahn – keine Sicherung des kolonialen Besitzes und keine Berechtigung, sich Kolonialmacht zu nennen.‘ Dieser Satz kam bis ins französische Parlament und wurde hier die kleine Ursache, dass die zweifelhafte Stimmung während der Beschlussfassung sich mit erheblicher Mehrheit zu Gunsten der geplanten Bahn entschied.“<sup>12</sup>

Dünn gesät sind die Werke der europäischen Reiseliteratur zu Beginn des 20. Jahrhunderts, deren Autoren in den Kolonisierten gleichberechtigte Menschen sehen. Marut schafft mit der Figur des Vautour einen der wenigen Europäer dieses Schlages, dem es – wenigstens streckenweise – gelingt, einen Wechsel in der Perspektive des kolonialen Blicks zu vollziehen. „Er sah auch nicht nur die Hände und die breiten Rücken der Leute, sondern hatte für die Leute selbst ein warmes Herz und verständnisvolles Mitgefühl.“<sup>13</sup>

Im Gegensatz zu den früheren Ingenieuren, welche die Arbeiter willkürlich und ungeachtet ihrer Herkunft zusammenwürfelten, wodurch es häufig zu Mord und Totschlag und barbarisch strengen Bestrafungen kam, gelingt es ihm, dass die Arbeit schnelle Fortschritte macht, weil er mit den Arbeitern ohne Mittelpersonen auf Augenhöhe persönlich verkehrt. „So brachten ihm die Arbeiter ein Vertrauen entgegen, wie es nur selten einem Weißen zuteil wird.“<sup>14</sup>

Aber auch Marut ist weit davon entfernt, gegen alle rassistischen Vorurteile gefeit zu sein, wenn er in rassentheoretischen Erklärungen den Protagonisten überhöht – „obgleich die asiatischen Arbeiter des Südens und Südostens geradezu stinkfaul zu nennen sind, was aber ihrem Rassencharakter entspricht und durch keine Erziehung jemals zu beseitigen zu sein wird, so war doch die Arbeit viel schneller vorwärts gekommen, als man in Anschlag gebracht hatte. Auch dies war ein Erfolg der Klugheit und Rücksicht, mit der Vautour die Arbeiter behandelte.“<sup>15</sup>

Am besten kommt Vautour mit den annamitischen Arbeitern klar, die er als bodenständig, unbefangen und natürlich schildert und unter denen

<sup>12</sup> a.a.O., 16.

<sup>13</sup> a.a.O., 18.

<sup>14</sup> a.a.O., 19.

<sup>15</sup> a.a.O., 18 f.

es wenige zum Christentum Bekehrte gibt. Für ihn stoßen die christlichen Missionare, die auch in Asien als Vorboten der europäischen Kolonisatoren fungierten, in ihrer Tätigkeit immer wieder auf Grenzen der inneren Kolonisierung. Letztendlich erzielten sie entgegen aller guten Absicht nur fatale Wirkungen.

„Vautour hatte gefunden, dass es überhaupt mit dem Bekehren seine eigene Bewandnis hatte. Die Missionare gaben sich gewiss redlich Mühe, hatten die ehrlichsten Absichten und den besten Willen. Aber immer wieder mußte er sehen, dass das Christentum einfach in die Tropen nicht hingehört und auch niemals hier den ganzen vollen Menschen erfassen würde. [...] Schon bei seinen Vorarbeiten, die ihn weit ins Innere des Landes geführt hatten, sah Vautour, dass die christliche Lehre den fremden Völkern durchaus zum Nachteil ihrer Entwicklung wurde. Sie verloren unzählige, köstlich wertvolle menschliche Werte, um dafür etwas zu erhalten, das ihnen nichts sein konnte, ihnen nichts sein konnte, ihnen nicht den geringsten Ersatz für das Verlorene bot. Die Bekehrten, denen alles, was sie bisher für natürlich und selbstverständlich hielten, vereckelt und als verdammenswert hingestellt wurde, opferten ihre kindliche Offenheit und Unbefangenheit und wurden zu Heuchlern, Lügnern, Muckern, Selbstgerechten, die im tiefsten Wesen ebenso wenig bekehrt werden konnten, wie ihre dunkle Farbe sich in ein blendendes Weiß verwandelte. Die christliche Religion war schuld, dass die Völker der Tropen ihren reinen Schönheitssinn, ihren natürlichen Kunstsinn, ihre unbewusste, keusche Freude an der Natur verloren. An sich ist das Christentum schuldlos an all dem, wofür man es verantwortlich machen möchte. Aber weil die Mehreren des Christentums wieder und immer wieder vergessen, dass *eine* Religion wohl für viele, doch nicht für alle Menschen passen kann, dass eine jede Religion an bestimmte Voraussetzungen des Landes, des Klimas, der Menschenrasse gebunden ist, deshalb muß man diese fanatischen Religionsmehrer für all das Blutvergießen, das die Missionstätigkeit stets im Gefolge hat und im Gefolge haben muß, verantwortlich machen.“<sup>16</sup>

Maruts Haltung zum Christentum enthält Anklänge an Stirners Religionskritik.

Stirner bezieht sich freilich nicht nur auf die christlichen Religionen, auf Katholizismus und Protestantismus, welche die Unsterblichkeit der Seele verheißen, sondern auf jede Lehre, die den Menschen eine Bestimmung

unterlegt. Er richtet sich gegen das religiöse Unsterblichkeitsversprechen und plädiert für die Anerkennung der Endlichkeit des menschlichen Seins. Die Kompensationsangebote der Religion lassen die Lebensverhältnisse als gottgegeben und zwangsläufig erscheinen und verhindern jede Veränderung. Stirner streitet dafür, sich auf das Leben im Diesseits zu konzentrieren, statt es einer fremdbestimmten Ordnung zu unterwerfen. Uns stehe nur dieses eine Leben zur Verfügung.

Allein die Gattung ist nichts, und wenn der Einzelne sich über die Schranken seiner Individualität erhebt, so ist dies vielmehr gerade Er selbst als Einzelner, er ist nur, indem er sich erhebt, er ist nur, indem er nicht bleibt, was er ist, sonst wäre er fertig, tot. ... Möglich, dass Ich aus Mir sehr wenig machen kann; dies Wenige ist aber Alles und ist besser, als was Ich aus Mir machen lasse durch die Gewalt Anderer, durch die Dressur der Sitte, der Religion, der Gesetze, des Staates usw.<sup>17</sup>

Ausdrücklich betont Marut, man könne nicht unbedingt den einzelnen missionierenden Vertretern des Christentums vorwerfen, dass es nicht zu den außereuropäischen Völkern passe: „Aber leider, trotz der aufopfernden Tätigkeit der christlichen Missionare, deren Fleiß, guter Wille und ehrliche Überzeugung nicht verkannt werden soll, ist das Christentum für die tropischen Völker nichts als äußere Tünche.“<sup>18</sup>

Die schamanistischen Annamiten haben es Goutour angetan; sie werden für ihn Quelle ständiger Anregung und lebhaftester Anteilnahme. Er beobachtet, wie ein annamitischer Arbeiter im Morgengrauen, auf dem Erdboden kniend, die Sonne begrüßt, indem er die inneren Handflächen der Sonne entgegenstreckt, sich siebenmal verneigt, einige laute Worte ruft, die Arme auf der Brust kreuzt, sich wieder verneigt und dann zum Lager zurückkehrt. Der Annamite war, wie er ihm später erklärte, „kein Sonnenanbeter, sondern Schamanist. Daß er die Sonne des Morgens begrüßte, geschah lediglich aus dem Gefühl heraus, dass die Sonne die Erzeugerin und Erhalterin alles Lebens sei. Diese Begrüßung der Sonne galt auch nicht als Anbetung oder göttliche Verehrung, wie sie überhaupt in der Sonne keinen Gott, höchstens einen guten Geist sahen, sondern diese kulturähnliche Andacht war nichts als ein Freudengruß, dass die Sonne, die des Abends hinter den Bergen versank, wiedergekommen war... Seit diesem Morgen wurden die Annamiten

<sup>17</sup> a.a.O., 188f.

<sup>18</sup> Marut (2008, 20): Die Fackel.

das Volk, das kennenzulernen Vautours glühendste Sehnsucht und eifrigstes Bestreben wurde.“<sup>19</sup>

Als schlimmste Gefahren einer Bahnstrecke nennt der Ingenieur nicht das widrige Klima oder die wilden Tiere, sondern die Eingeborenen, von denen viele sehr schlechte Erfahrungen mit den Weißen gemacht hatten.

Sie „fürchteten nun, dass die Weißen mit Hilfe ihrer Bahn die Eingeborenen auch aus ihren tiefsten Schlupfwinkeln herausholen würden, um sie für ihre eigennützigen Zwecke zu gebrauchen und ihnen den letzten Rest von Freiheit und Eigentum zu nehmen.(...) So ganz unberechtigt waren die Vermutungen der Eingeborenen ja leider selten. Die Fremden hatten sich selten als Freunde und Kulturbringer gezeigt. Besonders die ersten waren kaum etwas Anderes als Räuber und Banditen, die man, wenn sie in ihrer Heimat nur ähnliche Dinge verüben würden, mit den schwersten Strafen belegte.“<sup>20</sup>

Vautour erkennt einen Teufelskreis von Gewalt. Für ihn ist die Wut der Eingeborenen berechtigt, sie wird so groß, dass sie Fremde ermorden, manchmal die unschuldigsten, und sich dann das Militär für die ermordeten Weißen rächt, indem es ganze Dörfer niederbrennt, sich wieder zurückzieht und den habgierigen und skrupellosen Händlern ihren weiteren Raubbau ermöglicht.

So formuliert Marut eine Einsicht, die sein kommendes erzählerisches Werk von nun an begleiten wird:

Man sieht, dass eben in Wirklichkeit alles ganz anders ist, als es nach außen hin erscheint und dass Kolonial-Politik zu treiben, eine edle, aber auch schwere Sache ist, bei der Gewalt das untauglichste Mittel ist. Meist wird immer vergessen, dass der Eingeborene andere Rechts- und Moralbegriffe besitzt, in denen er aufgewachsen ist, als der Kolonisator, der seine eigenen Rechtsanschauungen durchdrücken will, die dem Eingeborenen völlig unverständlich und auch unbegreiflich sind.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> a.a.O..

<sup>20</sup> a.a.O., 22.

<sup>21</sup> a.a.O., 23.

Marut ist hier von Stirners Staatskritik nicht weit entfernt. Für den Staat galt bei Stirner, was auch die Kirche für sich beanspruchte, dass nämlich ‚der Zweck die Mittel heilige‘:

Ist das Staatswohl Zweck, so ist der Krieg ein geheiligtes Mittel; ist die Gerechtigkeit Staatszweck, so ist der Totschlag ein geheiligtes Mittel und heißt mit seinem heiligen Namen „Hinrichtung“ usw. Der heilige Staat heiligt alles, was ihm frommt.<sup>22</sup>

Marut geißelt vehement die den kolonialen Eroberungen innewohnende Doppelmoral. Er stimmt einen Ton an, der sich in späteren Werken unter dem Namen B. Traven radikalisiert wird, wenn er schreibt:

Kam dann aber über kurz oder lang der Aufstand der Eingeborenen, so wurde er im Blute erstickt, und die Männer, die für die Freiheit und Selbständigkeit ihres unterjochten Volkes in den Krieg gezogen waren, nannte die europäische Kolonialmacht Banditen, Aufwiegler, Verbrecher und ließ sie wie Verbrecher aburteilen. Daß aber die alten Gallier und Germanen gegen die Römer ganz genau dieselben Banditen und Aufwiegler gewesen waren und die damaligen Helden und Führer der Rebellionen und Volksaufstände heute noch, nach mehr als zweitausend Jahren, mit Lorbeer krönte, war natürlich etwas Anderes.<sup>23</sup>

Vautour verzichtet nach Vollendung seines dreijährigen Vertrages darauf, während des ihm zustehenden sechsmonatigen Urlaubs nach Frankreich zu reisen. Er nutzt diese Pause für eine Expedition ins Innere von Annan. Dabei gelangt er in die Hauptstadt Loa-fe des Reiches Muang-heng. Dort lebt das kulturell hoch entwickelte Volk der Myong unter ihrem König Lyac. Er lernt dort die Verarbeitung des Eisens und des Kupfers in einer so vollendeten Weise kennen, dass er seine bisherigen Vorstellungen von der Unzivilisiertheit der Eingeborenen aufgeben muss.

Sie wussten Stoffe zu weben und zu färben, Holz zu verarbeiten, Lackarbeiten zu verfertigen, dem Kupfer Härten zu verleihen und tausend andere Dinge herzustellen, die [...] ihnen selbst heute noch nicht der Europäer nachzuahmen in der Lage ist. [...] Der Ingenieur, der sich bemühte, ehrlich gegen dieses Volk zu sein, fand [...] eine viel höhere Kultur, als er je geglaubt hatte.

<sup>22</sup> a.a.O., 116.

<sup>23</sup> Marut (2008, 29): Die Fackel.

[...] Daß den fremden Völkern unmöglich gemacht wird, ihre eigene Kultur zu wahren und zu pflegen und diese ihre eigene Kultur in sich empor blühen zu lassen, ist die Schuld Europas, das seine Kultur als allein selig machende ansieht und sie den angeblich unzivilisierten Völkern aufzwingt. [...] Sie sehen nur die Beute, nur den Reingewinn. Spätere Generationen werden das Urteil fällen.<sup>24</sup>

Mit Stirner kann bereits eine Art „antikolonialistische Ideologie“ insofern untermauert werden, als sich seine Ideologiekritik an sich schon gegen eine innere Kolonisierung des Individuums richtet. Auch Stirner sieht in der Ausbeutung der Arbeitskraft „eine *Kriegsbeute* der Besitzenden“.<sup>25</sup> Am Beispiel der Ackerknechte unterstreicht er, der Staat könne nicht dulden, „dass die Leute von Andern, als von ihm, einen Zwang erleiden; er könnte also die Selbsthilfe der einmütigen Ackerknechte gegen diejenigen, welche sich um geringeren Lohn verdingen wollen, nicht zugeben.“<sup>26</sup>

Mit König Lyac, dem hochgebildeten Herrscher über das abgelegene Reich Muang-heng, führt Marut eine Figur in die Romanhandlung ein, mit der seine Kritik am kolonialen System noch untermauert. Der König hatte als junger Prinz in Paris Staatswissenschaften und Philosophie studiert und als späterer Herrscher dazu beitragen können, dass mit seinem Reich ein selbständiger und moderner Staat heranreife, der Neues mit alten Traditionen verband und – obwohl nominell französisches Besitztum – von der Eroberung durch die Franzosen weitgehend verschont geblieben war. Am Ende der Ausführungen zur Geschichte seines Volkes nimmt er prophetisch die kommenden Befreiungskämpfe voraus:

Die Soldaten, die Frankreichs Herrschaft hier stützen, sind ja in der Hauptsache Eingeborene, unsere Volksgenossen. Sie mögen nur tüchtig bei unseren Feinden lernen. An dem Tage, wo wir fertig sind und die Schlafmütze in Hue beseitigt haben, stehen die Soldaten mit den guten Waffen des Feindes auf unserer Seite. Die eingeborenen Soldaten und die meines Volkes wissen, was sie zu gewinnen haben. Die fremden Soldaten haben bestenfalls nur um ihr Leben zu kämpfen. Die gute, ehrliche Sache macht den Sieger und nicht nur das Kommando. Der Franzose verteidigt eine Kolonie, nicht mehr und nicht

<sup>24</sup> a.a.O., 35f.

<sup>25</sup> a.a.O., 124.

<sup>26</sup> a.a.O., 276.

weniger. Wir aber verteidigen unser Vaterland, das Land, in dem unsere Ahnen ruhen. Deshalb wird der Sieg unser sein.<sup>27</sup>

Vautour verliebt sich während seiner Reise in die Enkelin eines örtlichen Fürsten namens Khoa, eine folgenreiche Begegnung, die eine Grenzüberschreitung im Verhältnis von Kolonisator und Kolonisierten markiert.

... Das war so rasch, so unerwartet gegangen, fast als hätte er jeden eigenen Willen verloren. Das Mädchen liebte ihn unaussprechlich, und er hatte sie ihrer rührenden, uneigennützigsten Liebe, ihrer Unschuld und ihrer immer erstaunten Kinderaugen wegen lieb gewonnen, dass er eines Tages allen Unterschied der Rasse und der Farbe vergaß und sie fragte, ob sie seine Frau werden wolle. In der Zeit seines Aufenthaltes beim König Lyac war ihm der Gedanke verloren gegangen, dass der europäische Kolonisator ein eingeborenes Mädchen nur als Geliebte oder nur als Zeitvertreib betrachten und ansehen müsse.<sup>28</sup>

Einen Tag vor der Eheschließung ruft der Fürst den Ingenieur zu sich, um ihm einzugestehen, dass er ihm, obwohl er ihn persönlich hoch schätzt, nicht gern seine Enkelin zur Frau gibt:

Ihr seid ein Angehöriger des Volkes, das uns feindlich gegenübersteht, das uns unterdrückt, uns ausbeutet, uns als Sklaven behandelt. Nun, ihr selbst könnt nichts dafür. Es wäre ungerecht von mir, euch dafür verantwortlich zu machen, was Euer Volk an uns sündigt. Aber das ist es nicht allein. Ich weiß sehr gut, dass ihr ein farbiges Mädchen nicht zu Eurer rechtmäßigen, anerkannten Gattin machen dürft. Die Gesetze, unter denen Ihr bei uns die Ehe eingeht, sind bei Euch nicht gültig. Sie werden, sofern ich recht unterrichtet bin, bei Euch auch nicht bestätigt. Und wenn Ihr Khoa zur Frau nehmt, vor Eurem Gesetze seid Ihr unvermählt. Aber mein Kind soll nicht Euer Lustmädchen sein, wie so viele tausend unserer Landeskinder, denn in seinen Adern fließt königliches Blut. (...) Vergeßt es nicht, dass das Kind, wenn es mit Euch geht, niemand sonst hat als Euch. Gebt mir darum Euer Manneswort.<sup>29</sup>

Tief ergriffen gelobt es Vautour ihm und heiratet sie. Er vermisst den religiösen Teil der Eheschließung im Hause des Fürsten. In der Entgegnung des

<sup>27</sup> Marut (2008, 60): Die Fackel.

<sup>28</sup> a.a.O., 68.

<sup>29</sup> a.a.O., 71.

Fürsten schimmert ein Gedanke Max Stirners durch, für den das Religiöse „in der Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Menschen“ besteht und der sich gegen den umfassenden Zugriff auf das Bewusstsein der Menschen wendet:

Nicht genug, dass man die große Masse zur Religion abgerichtet hat, nun soll sie gar mit „allem Menschlichen“ sich noch befassen müssen. Die Dressur wird immer allgemeiner und umfassender.<sup>30</sup>

Marut lässt den Fürsten fragen:

Lieber, was hat denn die Gottheit mit der Ehe zweier Menschen zu tun? Die Liebe zweier Menschen zu einander ist etwas so Selbstverständliches und etwas so Natürliches, dass es doch wahrlich von der Gottheit zu viel verlangt wäre, sich auch da noch zu einem Extrasegen zu bemühen. Warum also? Die Gottheit hat Größeres und Wichtigeres zu tun. Was ist an der Liebe und an der Ehe denn so Mystisches, dass man Gott zur Hilfeleistung anruft?<sup>31</sup>

Als Hochzeitsgeschenk erhält er eine Fackel, ein altes Heiligtum der Familie, die den Lebensfaden des Geschlechts symbolisiert und nur im Rahmen eines Rituals entzündet werden darf; das Ausbrennen der Fackel würde nach alter Tradition das Ende der Familie bedeuten. Während der Eheschließung nimmt der Fürst die Fackel, die Vautours Leben nun schicksalhaft bestimmen wird, aus einem kunstvoll geschnitzten Kästchen, zündet sie an, drückt sie ehrfürchtig an die Stirn und händigt sie ihm mit den Worten aus: „So lange die Fackel heil und brennbar bleibt, wird auch unser Geschlecht nicht aussterben. (...) wenn ich dir den Rat eines gereiften Mannes geben darf, so rate ich dir dennoch, sei vorsichtig, versuche Dein Schicksal nicht. Halte die Fackel in Ehren, denk noch immer daran, es ist der kostbarste Familienschatz der Ahnen.“<sup>32</sup>

Bald kommt ihre gemeinsame Tochter zur Welt, und er erhält die Mitteilung, dass man ihn zum Nachfolger des pensionierten Regierungsbaumeisters in Saigon auserkoren hat. Als das Paar dorthin zurückkehrt und er seinen neuen Dienst antritt, geschieht das, was der Fürst vorhergesagt hat. Von den in

<sup>30</sup> EE, 329.

<sup>31</sup> Marut (2008, 73): Die Fackel.

<sup>32</sup> a.a.O., 76.

der Stadt wohnenden Europäern weiß kein Mensch, dass Khoa die wirkliche Frau des Ingenieurs ist. „Sie hielten sie, wie alle farbigen Mädchen, für seine Dienerin, in diesem besonderen Falle für seine sehr begünstigte Geliebte.“<sup>33</sup>

In seiner neuen Umgebung ist ihm bald unbehaglich zumute. Die Folgen der Mischehe, der Eheschließung eines Europäers mit einer einheimischen Frau, rücken nun ins Zentrum der Romanhandlung.

Da draussen im Hinterland träumte das Märchen und aus dem Märchenlande war Khoa zu ihm gekommen, hatte ihm unzählige Freuden gebracht und passte nun nicht mehr in das neue Leben der Stadt. Hier war greller Tag und Märchen verlöschen im stechenden, kritischen, bohrenden Auge mitleidloser Menschen. Leise fühlte Khoa, wie sie nach und nach immer weniger die Gattin ihres Mannes wurde. Er galt als unverheiratet und als Beamter war er verpflichtet, an den gesellschaftlichen Veranstaltungen teilzunehmen. Wochen hindurch gab es fast keinen Tag, an dem er nicht irgendwo geladen war.<sup>34</sup>

Seine Wut gegenüber den rassistischen Vorurteilen seiner Umgebung wächst, und er bekennt:

es tat ihm weh, sie so zurückgesetzt zu sehen. Sie, die seine Frau war und in ihrer Heimat die hoch angesehene Tochter eines Fürsten. Hier hätte man über die „Fürstentochter“ laut gelacht. Wo war ihre schriftliche Urkunde, der Adelsbrief? Wer war der Fürst Huong-ty-wang? Ein gelber Dreckfink, einer von den vielen Farbigen, Wilden, Eingeborenen, Sklaven, die ein hergelauener französischer Leichtmatrose prügeln und anspucken durfte, ohne dass man darüber ein Wort verloren hätte. [...] Alles was farbig war, galt als Halbklave, als unebenbürtig. [...] Oft hatte er das Empfinden und den Drang, mitten in einer Gesellschaft allen Anwesenden ins Gesicht zu schreien, daß er mit so einer der so tief verachteten farbigen Weiber verheiratet sei und dass er sie, diese Frau, höher schätze als zehn oder zwanzig unter den anwesenden Frauen der Gesellschaft. [...] Voutour hatte in der kurzen Zeit seines Aufenthaltes in Saigon die ganze Fäulnis dieser Gesellschaft kennengelernt. Nur wenige Weiße fühlten sich als „Kulturträger“ – wie man sie daheim hochtragend nennt. Wenige nur kamen mit der Absicht hierher, ehrlich zu arbeiten. Sie waren mit geringen Ausnahmen lediglich Glücksritter und Abenteurer, die hier auf Kosten der Eingeborenen mühelos und recht schnell reich werden

<sup>33</sup> a.a.O., 80.

<sup>34</sup> a.a.O., 84.

wollten und die absolute Freiheit suchten, sich den schamlosesten Genüssen hingeben zu können. [...] Dahinter aber stand, den Höhepunkt der faulenden Zersetzung abwartend, drohend und lauernd, geduckt auf dem Sprunge wie ein bengalischer Tiger, das kraftstrotzende Volk der „Wilden“, dem früher oder später sein rechtmäßiges Land doch wieder gehören wird.<sup>35</sup>

Drei Jahre später taucht in der Kolonie das Projekt auf, einen Kanal zu bauen. Voutour ist begeistert und identifiziert sich immer stärker mit diesem Vorhaben, für das allein die finanziellen Mittel fehlen. Auf seinen Wunsch hin erhält er den Auftrag, nach Frankreich zu reisen und dort bei der Regierung, womöglich auch im Parlament, für diesen Plan zu werben. Mit dem Reisefieber wachsen die Vorahnungen:

Ganz dunkel stieg manchmal das Gefühl in ihm auf, dass er aus irgendeinem Grunde, über den er sich heute noch nicht klar werden konnte, nicht mehr zurückkehren würde. Sei es, dass er krank würde oder dass er die Lust verliere, nachdem er erst wieder einmal Paris gesehen hatte, zurückzukommen und sich hier draußen herumzuschlagen und sein Leben um eine beträchtliche Anzahl von Jahren zu verkürzen.

Derselbe Grund veranlasste ihn auch, bei der Regierung in Saigon alle Formalitäten zu erfüllen, um seine Frau und sein Kind auf jeden Fall sicherzustellen [...] Er hinterlegte bei der Bank ein Kapital, das für den Lebensunterhalt der Familie vollkommen ausreichte und vermachte außerdem Khoa die neue Villa am Meeresstrande. Er wollte dadurch vermeiden, dass die kleine Frau, wie in ähnlichen Fällen es schon vorher vorgekommen, nach seinem Weggang wie eine entlassene Magd aus dem Haus gejagt und dem Elend preis gegeben würde, wenn sie nicht im Stande war, die Besitztitel eindeutig nachweisen zu können.<sup>36</sup>

Bei seiner Ankunft in Marseille fühlt er sich zunächst wie im Freudenrausch, und eine neue Tatkraft erwacht in ihm. Diese Freunde wird gedämpft, als er nach Paris reist und vom amtierenden Kolonialminister als einer „der ersten ‚Kulturträger‘ der Nation“ empfangen wird. Die Kolonialeetatdebatte in der Deputiertenkammer über das Kanalprojekt verläuft für ihn enttäuschend. Er wird ermuntert, eine Denkschrift aufzusetzen, in welcher er die Meinung äußert, dass jeder Kolonialminister einige Jahre in den Kolonien gelebt haben

<sup>35</sup> a.a.O., 85.

<sup>36</sup> a.a.O., 91.

soll, aber nicht als Beamter, sondern als Kaufmann, besser noch als Forscher. Ein direktes persönliches Eingreifen in die Debatte wird ihm allerdings nicht erlaubt. Bei den Beratungen über neue Kolonialfragen in der Deputiertenkammer erlebt er hilflos, wie die gegensätzlichen Haltungen in der Kolonialfrage aufeinanderprallen und keine Kompromisslösung ermöglicht wird. Als er von der Ablehnung der Vorlage des Kanalbauprojektes für Indochina im französischen Parlament erfährt, kündigt er seine Beamtenstelle, arbeitet als Zivil-Ingenieur bei einer Pariser Hochbaufirma und zieht sich ins Privatleben zurück.

Auf einer ausgedehnten Alpenreise südlich von München lernt er eine junge deutsche Volksschullehrerin kennen, die er bald darauf heiratet und mit nach Paris nimmt. Zu den Begleitumständen dieser Begegnung heißt es nur knapp:

Dann waren sie täglich zusammen. Sie reisten zusammen nach Tirol. Es kann sein, dass sich jeder auf den anderen wohl zu fest verlassen hatte. Und als sie sich in der zweiten Nacht in Gastein befanden, geschah es, dass er als Mann von Charakter nun nicht anders konnte, als sie zu heiraten und alles Frühere zu vergessen.<sup>37</sup>

Es ist keine Liebesheirat, in die sich Maruts Protagonist stürzt, als er den Tropen den Rücken kehrt. Ähnlich wie Stirner verwirft er bei seiner Rückkehr nach Europa das Ideal romantischer, sich aufopfernder Liebe, „um stattdessen sich und seinen Genuss im Auge zu behalten. [...] Stirner verweigert sich einem christlichen oder ethischen Gebot der Liebe, dem er sich als Mensch verpflichtet fühlen soll und setzt dagegen die solcher außengeleiteter Notwendigkeit entledigte egoistische Liebe.“<sup>38</sup> Wenn aus einer Liebesbeziehung eine institutionell geschlossene Ehe werde und daraus die Verpflichtung zur Liebe folge, sei es mit der freiwilligen egoistischen Zuwendung vorbei. Bei Stirner heißt es dazu: „Jede Liebe, an welcher auch nur der kleinste Flecken von Verpflichtung haftet, ist eine uneigennützig, und so weit dieser Flecken reicht, ist sie Besessenheit. Wer dem Gegenstand seiner Liebe etwas schuldig zu sein glaubt, der liebt romantisch oder religiös.“<sup>39</sup>

<sup>37</sup> a.a.O., 108.

<sup>38</sup> Machinek (1986, 83): B. Traven und Max Stirner.

<sup>39</sup> EE, 296.

Vautours Rückkehr nach Europa steht unter keinem guten Stern. Nur ungerne spricht er mit seiner neuen Gattin über seine Vergangenheit in der französischen Kolonie, sein familiäres Vorleben erwähnt er mit keinem Wort. Dies stachelt die Neugier seiner deutschen Frau an, welche insbesondere hinter das Geheimnis der von ihm mitgebrachten, in einem Geheimfach versteckten Fackel kommen will. Als er eine Geschäftsreise in die Pyrenäen unternimmt, entwendet sie das Geschenk des Fürsten und entzündet sie in Anwesenheit einer Freundin. Beide werden durch die Planungen einer Bade-reise nach Ostende abgelenkt, und die Fackel brennt total aus.

Am kommenden Morgen wird seiner Ehefrau vom Direktor von Voutours Baufirma mitgeteilt, dass ihr Gatte bei einer Eisenbahnkatastrophe im Süden des Landes tödlich verunglückt sei. In zwei französischen Tageszeitungen erscheint eine kurze Meldung, dass zeitgleich bei Saigon die Villa Muang – eine der schönsten Villen der Kolonie – wahrscheinlich infolge Brandstiftung seitens der eingeborenen Bevölkerung niedergebrannt und die Bewohnerinnen Khoa und ihre Tochter zu Tode gekommen seien.

„Merkwürdig ist der Umstand, dass unter Berücksichtigung des Zeitunterschiedes der geographischen Lage das ehemalige Wohnhaus des Herrn Voutour zur gleichen Zeit in Flammen stand, als er selbst bei dem kürzlich stattgefundenen Unglück auf der Südbahn sein Leben verlor.“<sup>40</sup>

So holt ihn das durch die Fackel des Fürsten hineingetragene mysteriöse Moment am Ende ein, auch wenn es ihm nur ‚Mittel zum Zweck‘ gewesen ist.

Vom Tod lässt sich Marut immer wieder anziehen, die Beschäftigung mit diesem Thema durchzieht sein gesamtes Werk. Zur Todesmetaphorik hat Angelika Machinek in einem Vergleich zwischen Stirner und Marut den Einfluss Stirners auf die Gedanken Maruts herausgearbeitet, wo es um die Endlichkeit und Diesseitigkeit des Lebens geht.

Stirner erkannte und benannte den Zusammenhang von christlicher Todesverdrängung und Herrschaft und setzte an die Stelle der Furcht vor dem Sterben die Erkenntnis von der „Größe der Endlichkeit“. Er negiert jede Bestimmung des Menschen zugunsten der ungebundenen Bewegung und Äußerung aller Bedürfnisse, Interessen und Lebenskräfte. (...) Stirner

ruft auf zur Selbstfindung und zur Selbsterkenntnis als Voraussetzung dafür, sich bewusst erfahren und authentisch leben zu können... Wie Traven später, so kontrastiert auch Stirner die Lebenshaltung, die sich nur um den Erhalt des Lebens sorgt, mit dem Bewusstsein desjenigen, der das Leben als Erfahrungsraum auffasst und nutzt.<sup>41</sup>

Die Nähe des Todes fasziniert Marut/Traven von Anbeginn seiner Erzählprosa schon vor den Ziegelbrenner-Zeiten. Die frühe Verwendung der Todessymbolik, die sich im weiteren literarischen Schaffen Maruts/Travens entfalten wird, zielt hier darauf, dass Vautours koloniale Vergangenheit aus dem Phantasieland namens Muang-huen nach der Rückkehr in die westliche Zivilisation nur ein tragisches Ende finden kann. In den „Totengesängen“ wird Marut am Ende des Krieges als Postulat seiner weiteren literarischen Tätigkeit verkünden:

Sobald ihr begreifen werdet, dass der Tod kein Abschluss ist, sondern nur ein Zustand, nur eine Zwischenstufe von Vorgängen, die Ihr genau verfolgen könnt, die Ihr in jeder Daseins-Äußerung mit Euren eigenen Augen einsehen könnt, dann wird es keine Sklaven mehr auf Erden geben. Natürlich auch keine Herren. Die Götter sind vorher abgereist.<sup>42</sup>

### Bibliografie

Beck, Johannes/Bergmann, Klaus/Boehncke, Heiner, Hrsg. (1976): Das B. Traven Buch, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.

Eßbach, Wolfgang (1976): Das Prinzip der namenlosen Differenz. Gesellschafts- und Kulturkritik bei B. Traven, in: Johannes Beck, Klaus Bergmann und Heiner Boehncke, (Hrsg.): Das B. Traven-Buch. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 362ff.

Guthke, Karl S. (1987): B. Traven. Biografie eines Rätsels, Büchergilde Gutenberg, Frankfurt am Main.

Machinek, Angelika (1986): B. Traven und Max Stirner, Davids Drucke Göttingen.

<sup>41</sup> Machinek, a.a.O., 196f.

<sup>42</sup> Der Ziegelbrenner, Heft 3, 16.3. 1918, 52.

Marut, Ret (2008): Die Fackel des Fürsten, hrsg. von Jörg Thunecke, Edition Refugium, Nottingham England.

Stirner, Max (2009): Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe, hrsg. von Bernd Kast, Karl Alber Freiburg/München.

Thunecke, Jörg (2003): Die Fackel des Fürsten: Ret Maruts Roman als kulturpolitischer und ethnologischer Brückenschlag zu B. Traven *in*: Thunecke, Jörg (2003): B. Traven the Writer/Der Schriftsteller B. Traven, Edition Refugium, Nottingham England.

Der Ziegelbrenner, (1917-1921), Schriftleitung: Ret Marut, herausgegeben von Max Schmid, Zürich, Verlag Klaus Guhl, Berlin, Heft 3 vom 16.3. 1918 und Heft 5/6/7/8 vom 9. November 1918.

**David Kergel, Berlin**

**Stirners Kritik des bürgerlichen Individuums  
als Erzählmotiv in Travens Roman „Das Totenschiff“**

Die These, Stirners Kritik des bürgerlichen Individuums als ein Erzählmotiv in Travens Roman „Das Totenschiff“ zu werten, verweist auf einen interdisziplinären Ansatz, der epistemologische Positionen und literarische Metaphorik miteinander verschränkt. Stirner begründet seine Kritik epistemologisch und lässt sich aus dem Kontext der posthegelianischen Philosophie des Deutschen Idealismus heraus verstehen. Der Roman „Das Totenschiff“ kann als literarische Kritik an den Disziplinarstrategien bürgerlicher Gesellschaft interpretiert werden, die den Einzelnen funktionalisieren und nach seiner Effizienz bewerten. An Hand des Einsatzes der Motive des Abenteuerromans wird der Niedergang des Protagonisten erzählt, der aus dem sozialen Raum bürgerlicher Gesellschaft scheinbar heraus fällt<sup>1</sup>.

Um erkenntnistheoretisch legitimierte Positionen als Erzählmotiv in einem Roman auszumachen, bedarf es des Nachweises einer Überführung eines Motivs aus philosophischen Diskursen in das Feld der wirkungsästhetischen Dimension von Literatur. Um sich diesem Ansatz anzunähern, gilt es herausarbeiten, inwieweit Stirner das „bürgerliche Individuum“ thematisiert beziehungsweise kritisiert. Anschließend ist aufzuzeigen, wie sich diese Kritik als Erzählmotiv in Travens „Das Totenschiff“ wiederfindet. Hierbei wäre zu untersuchen, durch welche Schreibstrategien sich ein Erzählmotiv realisiert. Um der Frage nach Stirners Kritik des bürgerlichen Individuums nachzugehen, erscheint eine philosophiegeschichtliche beziehungsweise epistemische Situierung als hilfreich, da so auf die Diskurse eingegangen werden kann, die Stirners Werk prägen und seine Positionen zum bürgerlichen Individuum signifikant mitdefinieren.

<sup>1</sup> Durch die (zunehmenden) Leiden des Ich-Erzählers verlieren diese Motive ihre sozial-romantische Konnotation, die Abenteuerromane oftmals inhärent ist. Das romantisierte Abenteuer als Lösungsprozess von gesellschaftlicher Gebundenheit wird so in sein Gegenteil verkehrt. Der Roman „Das Totenschiff“ zeigt derart auf, dass es kein romantisches Jenseits der Gesellschaft gibt.

*1. Annäherung an den Begriff bürgerliche Gesellschaft*

Legt man folgende Situierung zu Grunde, lässt sich Stirner als ein Vertreter der philosophischen Epoche des Deutschen Idealismus werten, die Safranski als die „wilden Jahre der Philosophie“ (Safranski 1990, 11f) charakterisiert: In der Wirkungsmacht der Stürme der Französischen Revolution stehend, lässt sich die Thematisierung von Subjektkonzeptionen auf Grundlage eines neu gewonnen erkenntnistheoretischen Paradigmas als ein relevantes Merkmal postkantischer Philosophie werten. Es lässt sich ein Epistemebruch feststellen, in dem „Der Mensch“ mit der Auflösung des Ancien Régime zum Schöpfer und Sinnggeber von Welt wird. Über einen derartigen anthropozentrischen Fokus lassen sich beispielsweise auch Robespierres Revolutionsreden interpretieren:

Le monde a changé, il doit changer encore. [...] Tout a changé dans l'ordre physique, tout doit changer dans l'ordre moral et politique. La moitié de la révolution du monde est déjà faite; l'autre moitié doit s'accomplir. (Robespierre 1939, 77).

In Anknüpfung an den Kontext der Französischen Revolution entwickelt sich im Deutschen Idealismus ein Selbstverständigungsdiskurs, der das bürgerliche Individuum zu definieren sucht. Dieser Selbstverständigungsdiskurs ist über erkenntnistheoretische (transzendente) Positionen sowie über ein Verständnis sozialer Praxis in Bezug zu diesen erkenntnistheoretischen Setzungen geprägt<sup>2</sup>. Die Subjektphilosophie des Deutschen Idealismus kann hierbei als Teil der Individualisierung der Bewusstseinsstruktur im gesellschaftlichen Kontext verstanden werden<sup>3</sup>. Diese Individualisierung bildet sich im Zuge der Konstitution bürgerlicher Gesellschaft heraus. Die Philosophie des Deutschen Idealismus lässt sich aus dieser Perspektive als Repräsentation eines gesamtgesellschaftlichen Säkularisierungsprozesses werten. Exemplarisch zeigt sich dieser Säkularisierungsprozess der Individualisierung in einer Verschiebung beim Akt der Namensgebung:

<sup>2</sup> Dieses Verhältnis wird an Hand der Positionen zur Erziehung Seiten Kants und Hegel weiter unten skizziert.

<sup>3</sup> Der Deutsche Idealismus lässt sich über das Jahr 1800 durch Bezug auf die epistemische Kontextualisierung (bürgerliche Selbstverständigungsdiskurse) sowie den Bezug auf das transzendente Erkenntnismodell Kants bis hin zu den Positionen Kierkegaards, Stirners und Nietzsches ausweiten.

Im 19. Jahrhundert wurde das Gefühl für die individuelle Identität klarer und geläufig. Ein Indiz hierfür ist die Geschichte des Systems der Eigennamen. Die Vielfalt von Vornamen, die bereits im 18. Jahrhundert zu beobachten war, nahm im 19. zu, und zwar gegen den Willen der katholischen Kirche, die das Vorbildhafte der Vornamen ihrer großen Heiligen gewahrt wissen wollte. In dieser Hinsicht brachte die Französische Revolution keinen Bruch; allenfalls hat sie einen Prozeß beschleunigt, der bereits im Gange war. (Corbin 1999, 427)<sup>4</sup>.

Erkenntnistheoretisch lässt sich das bürgerliche Individuum primär als selbstreflexiv fassen<sup>5</sup>. Diese selbstreflexive Ausrichtung realisiert das Individuum durch soziale Interaktion. Dies zeigt sich unter anderem in den Erziehungsmodellen beziehungsweise in der Thematisierung der Funktion von Erziehung innerhalb bürgerlicher Gesellschaft. Resultat ist eine spezifische Sicht auf das Subjekt beziehungsweise Individuum, das als gesellschaftlich gebundenes Subjekt verstanden wird: Die transzendente Autoreferentialität des Subjekts soll sich im Feld bürgerlicher Sinnproduktion entfalten: Die gesellschaftliche Legitimation erfährt das bürgerliche Individuum wiederum durch seine Nutzbarkeit, seine werteschaftende Dimension im Rahmen gesellschaftlicher Praxis. Hierbei ist es zugleich Träger utopischer Konzepte. Exemplarisch lässt sich diese Verzahnung an den Erziehungsvorstellungen Kants und Hegels festmachen.

So führt Kant aus:

<sup>4</sup> Im Angesicht der These, dass das bürgerliche Individuum als Koordinate im sozialen Raum auch über die spezifische Kopplung von Vor- und Nachnamen identifiziert wird, erhält Derridas Konzept über die Signatur als Akt der (performativen) Identitätskonstitution eine sozialwissenschaftliche Bedeutungsebene, vgl. Derrida 1976, 153ff.

<sup>5</sup> Die Analyse der Bedeutung eines souveränen Subjekts, das sich an Hand seiner transzendentalen Fähigkeiten strategisch reflexiv selbst setzt (transzendente Autoreflexivität), spiegelt das Konzept der Eigenverantwortlichkeit des Individuums im Rahmen der sozio-ökonomischen Bindungen bürgerlicher Gesellschaft: „Das doppelte Eingebundensein des Philosophen, der gleichzeitig definiert wird durch die ihm innerhalb der Struktur der Klassenverhältnisse (und präziser, der Struktur des Machtfeldes) zugewiesene Position und durch jene andere, die er innerhalb des philosophischen Produktionsfeldes innehat, liegt den Transformationsprozessen zugrunde, die ebenso aus den vom Habitus rückübersetzten unbewußten Funktionsmechanismen des Feldes hervorgehen wie aus den bewußten Systematisierungsstrategien. Alle philosophischen Entscheidungen, selbst die dem Anschein nach ‚technischsten‘, d.h. die am umfassendsten von der eigenständigen Tradition der Disziplin und von der (historischen) Kompetenz, die jene ermöglicht, determinierten, sind politisch überdeterminiert.“ (Bourdieu 1975, 80f.).

Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich besseren Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit, und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden. (Kant 1964, 704).

Der utopischen Bedeutung die Kinder zu Hoffnungsträger werden lässt, entspricht der Akt der Vergesellschaftung durch Unterwerfung: Diese Unterwerfung legitimiert sich aus dem anthropologischen Modell, der den Menschen in einer ambivalenten Stellung zwischen „Wildheit“ und transzendentaler Potentialität verortet. Diese Potentialität gilt es gemäß Kant im Erziehungsprozess zu stärken, während die animalische „Wildheit“ zu bändigen ist:

„Wildheit ist die Unabhängigkeit von Gesetzen. Disziplin unterwirft den Menschen den Gesetzen der Menschheit, und fängt an, ihm den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen. Dieses aber muß früh geschehen“ (Kant 1964, 698), denn „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung.“ (Kant 1964, 699) Erziehung soll im Sinne eines konstruktiven Wettbewerbs den Paradigmen einer bürgerlichen Gesellschaft entsprechen:

„Hier [bei der „öffentlichen Erziehung“] genießt keiner Vorzüge, weil man überall Widerstand fühlt, weil man sich nur dadurch bemerklich macht, daß man sich durch Verdienst hervortut. Sie gibt das beste Vorbild des künftigen Bürgers.“ (Kant 1964, 712)

Hegel betont stärker den re-produzierenden Aspekt von Erziehung, der ihre gesellschaftliche Bedeutung signifikant mitdefiniert:

Kinder besitzen gemäß Hegel das Recht von den Eltern ernährt und erzogen zu werden (Hegel 1995, 318). Hegel betont, obwohl „Kinder an sich Freie“ (Hegel 1995, 319) sind, „das Recht der Eltern über die *Willkür* der Kinder durch den Zweck, sie in Zucht zu halten und zu erziehen.“ (Hegel 1995, 318) Dem Systemgedanken der staatlichen Organisation folgend, wird das Kind mit Erlangung der Volljährigkeit ein eigenes, neues Element innerhalb der Relationen des Systems „Staat“ (vgl. Hegel 1995, 321)

Durch einen Blick auf die Erziehungskonzeptionen kann ein Rückschluss auf das spezifische Verständnis einer bürgerlichen Gesellschaft innerhalb des Deutschen Idealismus gewonnen und ein Definitionsansatz für den Begriff „bürgerliche Gesellschaft“ geleistet werden:

Bürgerliche Gesellschaft impliziert eine politische und soziale Ordnungs-idee, die sich an Hand der rationalen Kompetenz des (Staats-)Bürgers, der vernünftig argumentiert, verhandelt und entscheidet, legitimiert. Hierbei ist diese politische Ordnungs-idee mit einer spezifischen Wirtschaftsvorstellung gekoppelt, also der Marktwirtschaft und dem Liberalismus. In dieser Kopp- lung liegt unter anderem eine signifikante Differenz zu sozialistisch orientier- ten Gesellschaftsmodellen. Sozialistisch orientierte Gesellschaftsmodellen, die auch die rationale Kompetenz ihrer Mitglieder beziehungsweise Träger setzen, definieren die Frage des Eigentums gegensätzlich zum Konzept und Selbstverständnis bürgerlicher Gesellschaft als gesamtgesellschaftliches Ei- gentum im Gegensatz zum Konzept des „Privateigentums“ im Sinne bürger- licher Gesellschaft.<sup>6</sup>

### 2. Stirners Kritik am Begriff des bürgerlichen Individuums

Bürgerliche Gesellschaft als politische und soziale Ordnungs-idee evokiert ein spezifisches Anforderungsprofil an die Individuen:

Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen unter- einander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Frei- heit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwicklung der Naturanlagen geschehen. (Kant 1794, 301)

Der soziale Raum des „Ganzen“ fasst das Individuum in seiner Abhängigkeit vom anderen. Diese Abhängigkeit wird von Hegel als konstitutives Merkmal für das Bewusstsein erachtet. Der bewusstseinsevozierende Prozess intersub- jektiver Kommunikation wird von Hegel als „Zusammenprall“ zweier Sub- jekte interpretiert, die sich als Allgemeines wahrnehmen<sup>7</sup>:

„Sie müssen in diesen Kampf gehen [die aufeinandertreffenden Bewusstseins- simmanenzen], denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, *für sich zu sein*, zur Wahrheit an dem andern und an ihnen selbst erheben.“ (Hegel 1807, 144)

<sup>6</sup> Vgl. zu dem Begriff *Bürgerlicher Gesellschaft* auch Krämer-Badoni, 1978.

<sup>7</sup> Dies lässt die Kampfmetaphorik nachvollziehbar werden, mit der Hegel diesen identitätsbil- denden Prozess beschreibt.

Durch das Bewusstsein, das sich im Rahmen einer intersubjektiven Dynamik entwickelt, wird eine rationale Aneignung von Welt ermöglicht: Das „gedankenlose Bewußtsein“ (Hegel 1952, 185) wirft sich auf zum „beobachtenden Bewußtsein“ (Hegel 1952, 189, vgl. auch 351ff), das sich in Abstraktionsleistungen wie zum Beispiel „Analogien“ (Hegel 1952, 190) und Thesenbildung der Natur annähert (Hegel 1952, 190) Hegel beschreibt derart, dass das Bewusstsein „für sich“ durch die Erfahrung von Differenz möglich wird. Durch die Begegnung mit anderen wird erst ein Selbstbezug ermöglicht. So wie gemäß Hegel transzendente Selbstvergewisserung abhängig von dem anderen ist, wird aus sozialwissenschaftlicher Perspektive Identität durch die Abhängigkeit von attributiven Merkmalen definiert: Identität bildet sich über Merkmale beziehungsweise Kombination von Merkmalen, durch die sich der Einzelne von den anderen unterscheidet. Auch hier ist der Einzelne in seiner Identität durch den anderen definiert:

Pour un grand nombre de chercheurs en sociologie, aujourd'hui comme hier, en France, l'identité social est avant tout synonyme de catégorie d'appartenance. (Dubar 2007, 7)<sup>8</sup>.

Bourdieu verweist auf das differentielle Gefüge, durch das sich die Identität des Individuums als Koordinate im sozialen Raum herausbildet:

Eine jede soziale Lage ist mithin bestimmt durch die Gesamtheit dessen, was sie nicht ist, insbesondere jedoch durch das ihr Gegensätzliche: soziale Identität gewinnt Kontur und bestätigt sich in der Differenz. In den Dispositionen des Habitus ist somit die gesamte Struktur des Systems der Existenzbedingungen angelegt, so wie diese sich in der Erfahrung einer besonderen sozialen Lage mit einer bestimmten Position innerhalb dieser Struktur niederschlägt. (Bourdieu 1983, 279)

Gemäß Stirner fassen bürgerliche Gesellschaft wie kommunistische Gegenentwürfe die Identität des Einzelnen über ein derartiges differentielles Wertegefüge: Der Einzelne wird über seine Position im gesellschaftlichen Kontext beziehungsweise sozialen Raum als Individuum definiert, so dass

<sup>8</sup> Der Sozialisations-theoretiker Dubar betont die Möglichkeit der Analyse sozialer Identitäten, „(...) grâce à des enquêtes nombreuses et répétées, de connaître l'évolution de la structure sociale et les relations statistiques entre appartenance jugée, à juste titre, importante et un ensemble très large de comportements, attitudes, opinions en matière familiale, professionnelle, religieuse, politique, etc.“ (Dubar 2007, 7).

seine werteschaaffenden Eigenschaften zum Gradmesser gesellschaftlicher Eingebundenheit im Rahmen einer „Arbeitsgesellschaft“ werden:

Allein an dem Wettstreit Teil zu nehmen, braucht Ihr nur *Bürger*, an der Wohlfahrt Teil zu nehmen, nur *Arbeiter* zu sein. Beides ist noch nicht gleichbedeutend mit „Mensch.“ (EE, 137)

Zusammenfassend ließe sich dementsprechend festhalten: Der Begriff des „Individuums“ repräsentiert die soziale Identität des Einzelnen, den Schnittpunkt sozialer Rollen, die als Koordinaten fungieren, welche die Identität des Einzelnen im gesellschaftlichen Kontext beschreiben. Dieser Aspekt der (Selbst-) Identität des Individuums<sup>9</sup> durch die Differenz wird bei Hegel epistemologisch hergestellt und lässt sich für sozialwissenschaftliche Ansätze noch heute als gültig behaupten. Stirner kritisiert diesen differentiellen Individuumsbegriff, indem er dessen Sinnsetzungen sprachstrategisch unterläuft:

Wenn Fichte sagt: „Das Ich ist alles“, so scheint dies meinen Aufstellungen vollkommen zu harmonisieren. Allein nicht das Ich *ist* alles, sondern das ich *zerstört* alles, [...] Fichte spricht vom „absoluten“ Ich, Ich aber spreche von Mir, dem vergänglichen Ich. (EE, 188).

Die differentielle Definition gesellschaftlicher Identität wird bei Stirner durch ein postdifferentielles „Authentizitätskonzept“ substituiert:

Recht so! Ich will nichts Besonderes vor andern haben oder sein, Ich will kein Vorrecht gegen sie beanspruchen, aber - Ich messe Mich auch nicht an andern, und will überhaupt kein *Recht* haben. [...] Nun, Ich halte Mich nicht für etwas Besonderes, sondern für *einzig*. (EE, 146).

Benennt das Aufzeigen von Gemeinsamkeiten implizit Differenzen, so stellt die Auflösung von Gemeinsamkeiten zugleich die Überwindung von Differenzen dar. Folglich sieht Stirner soziales Gelingen vorrangig in einem Bewusstseinswandel begründet:

Du hast als Einziger nichts Gemeinsames mehr mit dem andern und darum auch nichts Trennendes oder Feindliches; [...] Der Gegensatz verschwindet in der vollkommenen - *Geschiedenheit* oder Einzigkeit. Diese könnte zwar für

<sup>9</sup> Individuum im Sinne einer psycho-physischen Einheit, die sich von anderen unterscheidet.

das neue Gemeinsame oder eine neue Gleichheit angesehen werden, allein die Gleichheit besteht hier eben in der Ungleichheit und ist selbst nichts als Ungleichheit: eine gleiche Ungleichheit, und zwar nur für denjenigen, der eine „Vergleichung“ anstellt. (EE, 213 f.)

Mittels eines subversiven Unterlaufens von Hierarchievorstellungen wird ein sozialer Raum destruiert, der sich über Differenzen (*catégorie d'appartenance*) definiert und legitimiert:

Was soll nicht alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. (EE, 13)

Wird der Einzelne innerhalb eines derart gestalteten sozialen Raums funktionalistisch mit Rekurs auf den/die anderen begriffen, destruiert Stirner diese normativen Setzungen oftmals durch strategische Fragestellungen, die Brüche in Argumentationszusammenhängen aufzeigen sollen. Exemplarisch lässt sich diese de(kon)struktive<sup>10</sup> Strategie an Stirners Kritik des Begriff des Geistes festmachen: Der Glaube an den überindividuellen Geist führt gemäß Stirner zum „Spuk“ (EE, 49). Stirner verbindet hier Elemente einer trivialisierten Schauerromantik mit der seit Platon tradierten Vorstellung von Archetypen (Ideen, Wesenheiten, „Ding an sich“), wenn er schreibt:

Hast Du schon einen Geist gesehen? „Nein, Ich nicht, aber meine Großmutter.“ Siehst Du, so geht Mir's auch: Ich selbst habe keinen gesehen, aber Meiner Großmutter liefen sie aller Wege zwischen die Beine, und aus Vertrauen zur Ehrlichkeit Unserer Großmutter glauben Wir an die Existenz von Geistern. (EE, 44)

<sup>10</sup> Culler verweist auf die Abhängigkeit auf die Diskursimmanenz, innerhalb derer sich Dekonstruktion konstituiert und gegen die sie sich kritisch richtet: „Die These lautet, daß die Dekonstruktion, gerade weil sie sich niemals nur mit dem bezeichneten Inhalt, sondern besonders mit den Bedingungen und Voraussetzungen von Diskursen, mit dem Rahmen der Untersuchung befasst, die institutionellen Strukturen einbezieht, die unsere Praxis, Kompetenz und Performanz beherrschen.“ (Culler 1973f, 1988). Stirners Sprachkritik lässt sich unter der Perspektive als Systemkritik werten, die die „Bedingungen und Voraussetzungen von Diskursen“ textimmanent hinterfragt.

Diese Form der ironischen Destruktion von Sinnzusammenhängen lässt sich mit Anschluss an Hegel als Komik definieren und als ein Gestaltungsmerkmal verstehen, das Traven besonders im ersten Teil des „Totenschiffs“ einsetzt. In der Komödie macht sich gemäß Hegel die Subjektivität „zum Meister aller Verhältnisse und Zwecke“ (Hegel 1976, 547):

So ist es in der *Komödie* [...] die *Subjektivität*, welche in ihrer unendlichen Sicherheit die Oberhand behält. [...]; in der Komödie kommt uns in dem Gelächter der alles durch sich und in sich auflösenden Individuen der Sieg ihrer dennoch sicher in sich dastehenden Subjektivität zur Anschauung. (Hegel 1976, 552)

Die Komödie dient als Relativierung aller Werte und ermöglicht derart die Lösung von normativen Sinnzuschreibungen:

Der allgemeine Boden für die Komödie ist daher eine Welt, in welcher sich der Mensch als Subjekt zum vollständigen Meister alles dessen gemacht hat, was ihm sonst als der wesentliche Gehalt seines Wissens und Vollbringens gilt: eine Welt, deren Zwecke sich deshalb durch ihre eigene Wesenslosigkeit zerstören“ (Hegel 1976, 552)<sup>11</sup>

### *3. Travens Kritik des bürgerlichen Individuums als Erzählmotiv in „Das Totenschiff“*

Hegel sieht in der relativierenden Wirkung der Komödie die Gefahr, und darin liegt auch ein Hauptkritikpunkt Hegels an den Frühromantikern, dass durch die Relativität, die die Komödie evoziert, die Konstitution von Sinnzusammenhängen unmöglich wird. Da diese sich immer über die Komödie destruieren aber nicht dekonstruieren lassen. Hegel benennt die Relevanz von Substanz, auf die auch im Akte der Komik referiert werden muss. So warnt Hegel davor, dass die „reale Gegenwart des Substantiellen“ (Hegel 1976, 555) nicht beachtet wird. In Hinblick auf Traven lässt sich Substanz als die Faktizität sozio-ökonomischer Gebundenheit des Einzelnen interpretieren. Die Relativierung aller Werte durch die Komödie scheitert an der Faktizität des Sozialen, das zwar diskursiv unterlaufen aber nicht negiert werden kann. Die

<sup>11</sup> Aus dieser Perspektive heraus kann „Der Einzige und sein Eigentum“ als Ansatz einer „absoluten Komödie“ verstanden werden (absolut im Sinne der Freiheit von allen differentiellen Abhängigkeiten, also Bedingungen, Beschränkungen etc.)

unhintergehbare Gebundenheit an die Faktizität des Sozialen zeigt sich in „Das Totenschiff“, wenn für den Ich-Erzähler Gale der Referent der eigenen Identität, die der Seemannspaß repräsentiert, verschwindet - „Die Seemannskarte scheint der Mittelpunkt des Universums zu sein.“ (Traven 1989, 29) Gale steht ohne Seemannskarte isoliert im sozialen Raum; ist staatenlos, non-differentiell autoreferentiell. „Alles ist nicht mehr seine Sache“, darf es auch nicht sein. Gale hat seine Legitimation für die relationale Vorhandenheit im sozialen Raum verloren und wird von Staat zu Staat geschoben - „Und wer keinen Paß hat, ist niemand“ (Traven 1989, 19) Durch seine „Nutzlosigkeit“ erfährt Gale, „das tötende Gefühl des Überflüssigseins“ (Traven 1989, 11).

Der Begriff des Überflüssigseins ist nicht nur von brisanter Aktualität, weil er in gegenwärtigen „Exklusionsdebatten“ diskutiert wird (am radikalsten von Steinert 2008)<sup>12</sup>, sondern weil durch die jüngsten Bemerkungen Sarrazins über den ökonomischen Wert von Menschen mit Migrationshintergrund bis hin zu dem „Bürgerlichen Manifest“ Sloterdijks ökonomische Produktivität und Potenz als signifikante gesellschaftliche Werte angesehen werden (diese wiederum können als Oppositionsbegriff zum „Überflüssigsein“ verstanden werden). Aus dieser Perspektive zeigen Bemerkungen wie die folgenden von Gale die zeitgemäße Relevanz der sozialkritischen Bedeutungsebene des „Das Totenschiff“ auf:

Ein alter Nagel, der irgendwo herausfällt und zurückbleibt, kann dem Schiff zum Verhängnis werden; der Seemann, der sich gestern noch so wichtig dünkte für das Wohl und für das Wandern des Schiffes, ist heute weniger wert als jener alte Nagel. Der Nagel könnte nicht entbehrt werden, der Seemann, der übriggebliebene, wird nicht vermisst, die Kompanie spart seinen Lohn. Ein Seemann ohne Schiff, ein Seemann, der nicht zu einem Schiff gehört, ist weniger als der Dreck auf der Gasse. Er gehört nirgends hin, niemand will etwas mit ihm zu tun haben. Wenn er jetzt da ins Meer springt

<sup>12</sup> „Andererseits die Arbeitsmarktpolitik: Denkt sie nicht recht genau in Kategorien von Brauchbarkeit und daher zumindest mit der Implikation von Überflüssigkeit?“ (Steinert 2008, 114). Und an anderer Stelle: „Der Tabubruch in dem Wort ist interessant. Wir benennen damit, was viele denken und hinter vorgehaltener Hand auch sagen: Viele sind hier überflüssig und könnten auch weg sein, zum Beispiel die Ausländer, zum Beispiel die Alten, zum Beispiel diese unheilbar Kranken, womöglich mit dem Schaden schon Geborenen. Aber das würden wir nie öffentlich thematisieren, nur die radikale Rechte tut das. Andererseits die Arbeitsmarktpolitik: Denkt sie nicht recht genau in Kategorien von Brauchbarkeit und daher zumindest mit der Implikation von Überflüssigkeit?“ (a.a.O.).

und ersüft wie eine Katze, niemand vermisst ihn, niemand wird nach ihm suchen. „Ein Unbekannter, offenbar ein Seeman“, das ist alles, was von ihm gesagt wird. (Traven 1989, 11)

Entsprechend der Wert-Schätzung des Einzelnen als Individuum im sozialen Raum durch seine Effizienz und Brauchbarkeit wird in „Das Totenschiff“ das Freiheitsbild im sozialen Raum bürgerlicher Gesellschaft analog zu Stirner kritisiert<sup>13</sup>:

Seeleute sind freie Menschen. Sie sind frei, verhungert, verlumpt, übermüdet, arbeitslos und darum gezwungen zu tun, was von ihnen verlangt wird, und zu arbeiten, bis sie zusammenfallen. (Traven 1989, 98)

Gemäß der kritischen Perspektive auf gesellschaftliche „Wert-Schätzungsdiskurse“ und Machtpraktiken entwickelt Traven im Sinne einer abstrahierenden Grundsituation, die das Erzählen signifikant strukturiert, ein Erzählmotiv. Dessen inhaltliche Grundform kann wie folgt beschrieben werden: Gesellschaftliche Normen und Ansprüche, die das Individuum prägen, werden von Traven in „Das Totenschiff“ kritisiert. Zugleich wird der Ich-Erzähler im Zuge des Handlungsverlaufs immer wieder den Machtpraktiken unterworfen, die diese Sinnsetzungen repräsentieren. Die Kritik am bürgerlichen Individuum als Funktionsträger geht mit einer Destruktion von bürgerlichem Sinnverständnis einher. Diese Destruktion lässt sich in Anschluss an Hegel als eine „komische“<sup>14</sup> Selbstbehauptung des Subjekts verstehen. Durch den Akt der Relativierung wird gesellschaftlicher Sinn als konventionalisierte Setzung entlarvt. Die epistemologische Methodik Stirners erfährt derart ihr erzählstrategisches Pendant. Es werden wiederholt bürgerliche Normensetzungen und Selbstverständigungsakte ironisiert und daher in ihrer Gültigkeit hinterfragt – „Aber schuld daran ist das ewige Predigen, das einen so schwach macht gegen Versuchungen.“ (Traven 1989, 29). Zugleich bleibt der Ich-Erzähler in seiner entlarvenden Subjektivität immer machtstrukturell gebundenes Individuum:

<sup>13</sup> Freiheit wird von Stirner „negativ“ definiert und nicht als anzustrebender Wert gesetzt: „Dagegen Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst. Frei bin Ich von dem, was Ich *los* bin“ (EE, 165).

<sup>14</sup> Komisch im Sinne einer wirkungsästhetischen Kalkulation, die zum Lachen anregen soll und im Kontext der Relativierung anzusiedeln ist: „Komisch nämlich, wie wir sahen, ist überhaupt die Subjektivität, die ihr Handeln durch sich selber in Widerspruch bringt und auflöst, dabei aber ebenso ruhig und ihrer selbst gewiß bleibt.“ (Hegel 1975, 570).

Dann hatte ich mich vor einem Schreibtisch aufzustellen, an dem ein Mann saß, der mich immer so ansah, als hätte ich seinen Überzieher gestohlen. Er öffnete ein dickes Buch, in dem viele Photographien waren. [...] Der Hohepriester, denn so sah er aus hinter seinem Schreibtisch, sah immer auf die Photographien und dann auf mich, oder genauer auf mein Gesicht. Das tat er mehr als hundertmal, und seine Halsmuskeln wurden nicht müde, so gewohnt war er diese Arbeit. Er hat viel Zeit, und die nahm er sich auch ganz unbekümmert, Andere mussten es ja bezahlen, warum sollte er sich da beeilen! Endlich schüttelte er den Kopf und klappte das Buch zu. Offenbar hatte er meine Photographie nicht gefunden. Ich konnte mich auch nicht erinnern, daß ich mich jemals in Antwerpen hätte photographieren lassen. (Traven 1989, 15)

Trotz der faktischen Eingebundenheit in den Macht und Disziplinierungsapparat setzt sich der Ich-Erzähler hier durch eine distanzierende Schilderung der Erkennungsprozeduren in Distanz zu den Unterwerfungs- und Kategorisierungspraktiken, denen er gerade ausgeliefert ist. Diese distanzierende Schilderung färbt er ironisch ein und durchbricht derart konventionalisierte Erwartungshaltungen. Anstatt Nervosität und Gesten der Unterordnungen zu thematisieren, die den Akt der Erfassung begleiten könnten, wird vom Ich-Erzähler eine verobjektivierende Beschreibung der Situation gegeben. Die Situation wird auf ihre symbolische Ordnung hin dechiffriert. So wird beispielsweise durch die Metapher des Hohepriester die Selbstinszenierung von Autorität mit ihrem subtextuell<sup>15</sup> formulierten religiösen Kontext thematisiert. Diese Thematisierung erhält unter anderem durch das Adverb „unbekümmert“ („und die nahm er sich auch ganz unbekümmert“) eine komische Bedeutungsebene. Dem Vorgang der Erfassung wird die Strenge genommen und somit relativiert. Derart wird diskursiv die Unterordnung des Ich-Erzählers aufgehoben und der Polizeibeamte aus einer (komischen) Distanz heraus psychologisiert. Eine ähnliche Destruktion symbolischer Ordnung, die das Individuum fixiert, geschieht durch die Verrückung der Bedeutung des „sich fotografieren-lassens“: Die Zwangserfassung mittels Fotografie wird durch den Kontext einer selbstbestimmten fotografischen Erfassung substituiert. An anderer Stelle wird Gale von Beamten, die in sein gemietetes Zimmer eindringen, aufgefordert, sich an Hand seiner Seemannskarte zu identifizieren. Gale reagiert unwillig auf die Störung, da er dadurch an seinem Schlaf gehindert wurde:

<sup>15</sup> Der Begriff „subtextuell“ bezeichnet im Rahmen dieser Arbeit Bedeutungsdimensionen, die der Text nicht explizit formuliert. Diese Bedeutungsdimensionen können als Effekte verstanden werden, die sich aus Intertextualität, Diskursreferenzen, Konnotationen etc. ergeben.

„Ich habe keine Seemannskarte.“

„Sie ha-a-a-aben keine Seemannskarte?“ Diesen entgeisterten Ton habe ich schon einmal gehört, und auch gerade zu einer Zeit, als ich an so einem frühen Morgen einduseln wollte. „Nein ich ha-a-a-be keine, keine Seemannskarte“ (Traven 1989, 29f)

Die konkrete Bedürfnisstruktur Gales steht hier im Konflikt mit staatlichen Kontrollmechanismen. Durch die prosodisch spezifisch ausgeprägten Wiederholung („Sie ha-a-a-aben keine Seemannskarte?“) wird das (vermeintliche) Entsetzen der Polizeibeamten ironisiert. Mittels der mangelnde Betroffenheit Gales, der seinem verhinderten Schlaf nachtrauert, wird die Bedeutung der Seemannskarte in Frage gestellt. Gales Imitation der prosodischen Akzentsetzung, die freilich durch das Schriftbild lediglich skizziert werden kann, signalisiert mangelnde Betroffenheit. Derart wird wiederum alles hinterfragt, was das (vermeintliche) Entsetzen oder Staunen über das Fehlen eines Identifikationsdokuments symbolisch repräsentiert. Die Ordnung von Identitätsmustern innerhalb bürgerlicher Gesellschaft wird so destruiert. Diese Identitätsmuster evozieren wiederum das Individuum als konkrete Identität im sozialen Raum.

Neben der Dechiffrierung konkreter Situationen, in denen über Machtpraktiken das bürgerliche Individuum performativ verhandelt wird und sich über symbolische Ordnung (Seemannskarte) quasi materialisiert, stellt Traven in „Das Totenschiff“ sprachkritische Betrachtungen auf einer Metaebene an. Auf dieser Metaebene werden Diskurspraktiken und deren ideologische Wirkung aufgezeigt, was eine Nähe zu der Methode der Begriffsde(konstruktion bei Stirner erkennen lässt<sup>16</sup>:

<sup>16</sup> So wird der Begriff „Eigentum“ von einem zentralen Begriff bürgerlicher Gesellschaft, wo er die Verfügungsgewalt über Gegenstände bezeichnet, zu einem erkenntnistheoretisch gefassten Begriff der Selbstdefinition – „dass das Denken nichts weiter ist, als – *Eigentum*.“ (EE, 355). Selbstbestimmung, die sich über reflexive Strategien („denken“) realisiert wird zur Macht und Eigentum:

Wie aber, bleibt Mir's nicht unbenommen, *Mich* zum Berechtigter, zum Mittler und zum eigenen Selbst zu erklären? Dann lautet es also:

Meine Macht *ist* mein Eigentum.

Meine Macht *gibt* Mir Eigentum.

Meine Macht *bin* Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum. (EE, 191).

Gegen Mittag wurde ich wieder vor den Hohepriester gebracht „Wünschen Sie nach Frankreich zu gehen?“ „Nein ich mag Frankreich nicht, die Franzosen müssen immer setzen und können nie sitzen. In Europa müssen sie immer besetzen und in Algier entsetzen. Und dieses Setzen macht mich nervös, sie können vielleicht Soldaten brauchen und mich, da ich ja keine Seemannskarte habe, unabsichtlich verwechseln und mich für einen ihrer Setzer halten. Nein, nach Frankreich gehe ich auf keinen Fall. (Traven 1989, 15)

Im Fokus steht hier der Umgang mit den imperialen Bestrebungen Frankreichs. Dieser Umgang wird über ein Spiel mit der Semantik des klanglichen Ereignisses „Setzen“ realisiert, das verfremdend verwendet wird. Imperiale Politik wird durch das Oppositionspaar „Sitzen/ Setzen“ als Form einer Volkseigenschaft definiert. Hierdurch wird imperiale Politik aus den spezifischen Machtdiskursen gelöst und dieser Politik ihr (vermeintlich) rationales Legitimationspotential abgesprochen. Zugleich kann eine Machtpraktik wie Zwangsrekrutierung in eine ironische Distanz gesetzt werden, der Setzer ist Krieger und kein Buchstabensetzer.

Als ein weiteres Beispiel für eine an Stirner gemahnende Dechiffrierung von Diskurspraktiken, die Machtkonstellationen euphemisieren, dient die Reflexion über das Possessivpronomen „mein“:

Aber die beiden netten belgischen Cops gaben mir einen Tip: Mein Konsul. Mein! Die beiden Cops schienen meinen Konsul besser zu kennen als ich. Es ist doch meine Pflicht, ihn besser zu kennen, denn er ist doch meiner. Er ist ja meinetwegen in der Welt. Er wird ja meinetwegen bezahlt. (Traven 1989, 22)

Der wortwörtliche Umgang mit dem Possessivpronomen „mein“ legt den Blick auf bürokratische Realitäten und Hierarchien frei. Das Signifikat ist nicht der Signifikant; Gale ist nicht der Besitzer des Konsuls. Jeder Leser, der mit Bürokratie Erfahrung gemacht hat (und das ist wiederum jeder Leser), weiß um das umgekehrte Hierarchieverhältnis, das durch die Verwendung des Possessivpronomens verschleiert wird. Diese Erfahrung wird in Fol-

Macht wird hier sprachlich über das Possessivpronomen „meine“ signifikant mitdefiniert und verweist auf eine selbstverwiesene, autoreferentielle Setzung von Ich-Identität. Das Ich bildet sich nicht primär in relationaler Abhängigkeit zu dem anderen heraus, sondern erfasst sich über eine positiv konnotierte Strategie der Selbstreflexivität. Eigentum und Macht werden ihrer ursprünglichen Bedeutungsebene entfernt (destruiert) um durch semantische Umwertungen neue Sinnbezüge zu konstruieren.

ge auch von Gale gemacht, wenn „sein“ Konsul ihm die gewünschte Hilfe verweigert. An Hand der überspitzten Reflexion über die Bedeutungsebene des „mein“ wird auf Hierarchien aufmerksam gemacht, die sprachstrategisch oftmals verdeckt werden. Der sprachkritischen Metaebene entspricht eine strukturelle Kritik an Machtkonstellationen, die über eine situationsgebundene Dechiffrierung von Machtpraktiken und Unterwerfungsstrategien hinausweist. So heißt es bei einer Durchsuchung eines von Gale gemieteten Quartieres:

„Wir wissen schon, was wir suchen. Da brauchen Sie sich gar keine Sorgen zu machen.“

Nun bin ich auch nicht klüger. Aber finden tun sie nichts. Ich bin überzeugt, daß es bis an das Weltende eine Hälfte Menschen geben wird, die immer die Taschen durchsuchen muß, und eine andere Hälfte, die sich das Durchsuchen der Taschen gefallen lassen muß. Vielleicht geht der ganze Streit der Menschheit nur darum, wer das Recht hat, die Taschen zu durchsuchen, und wer die Pflicht hat, sich das gefallen zu lassen und noch dafür zu bezahlen. (Traven 1989, 35).

Der Akt des Suchens kann in diesem Kontext als eine Machtpraktik interpretiert werden, die einer rationalen Legitimation entbehrt („Nun bin auch nicht klüger“). Zugleich lässt sich hier das Durchsuchen als symbolische Referenz auf gesellschaftliche Hierarchien verstehen. Gerade den Akt des Durchsuchens als Treiber historischer Prozesse zu verstehen, kann als eine Verfremdungstechnik interpretiert werden, die auf die Absurdität von Machtkonstellationen verweist.

#### *4. Konklusion*

Die von Stirner durchgeführte Hinterfragung und Destruktion von Sinn wird von Traven aufgenommen und weitergeführt. Erkenntnistheoretisch begründete, emanzipativ ausgerichtete Komik wird an Hand literarischen Erzählens mit der Gebundenheit des sozialen Raums gekoppelt. Mit den crescendo-gleich schrecklicher werdenden Erlebnissen des Ich-Erzählers nimmt aber die Komik als Subversionsform, als destruierendes Erzählmotiv immer weiter ab. Das ironische In-Frage-Stellen wird zunehmend durch die Schilderung von Leiderfahrungen und kritischen Kommentaren substituiert, so dass sich feststellen lässt, dass man sich eine komische Subjektivität leisten können muss.

## **Bibliografie**

Bourdieu, Pierre (1983): Die feinen Unterschiede. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Bourdieu, Pierre (1975): Die politische Ontologie Heideggers. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Corbin, Alain (1999): Kulissen, in: Ariès, Philippe/ Duby, Georges (Hrsg.) (1999): Geschichte des privaten Lebens Bd.4. 419-630. Fischer, Frankfurt am Main.

Culler, Jonathan (1988): Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.

Derrida, Jacques (1976): Randgänge der Philosophie. Ullstein, Frankfurt am Main.

Dubar, Claude (2007): La crise des identités. L'interprétation d'une mutation. Presses universitaires de France, Paris.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1995): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Reclam, Stuttgart.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1975): Ästhetik Bd.2. Aufbau Verlag, Berlin.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1952): Phänomenologie des Geistes. Meiner, Hamburg.

Kant, Immanuel (1964): Werke in zwölf Bänden. Bd.12. Insel, Wiesbaden.

Krämer-Badoni, Thomas (1978): Zur Legitimität der bürgerlichen Gesellschaft. Eine Untersuchung des Arbeitsbegriffs in den Theorien von Locke, Smith, Ricardo, Hegel und Marx. Campus, Frankfurt am Main.

Robespierre, Maximilian (o.J.): Discours du 18 Floréal an II. Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains. Et sur les fêtes nationales. In: Garaudy, Roger (Hrsg.) (o. J.): Les Orateurs de la Revolution Française. Larousse, Paris.

Safranski, Rüdiger (1990): Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.

Steinert, Heinz (2008): Die Diagnostik der Überflüssigen, in: Bude, Heinz/Willisch, Andreas (Hrsg.) (2007): Exklusion. Die Debatte über die Überflüssigen. 110-120. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Stirner, Max (2009): Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe, hrsg. von Bernd Kast. Karl Alber Freiburg / München.

Traven, B. (1989): Das Totenschiff: die Geschichte eines amerikanischen Seemanns. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.

Beate Kramer, Berlin

## ABÁCA + Coda – Rondo für Partisanen

A

Der Nachweis, dass Marut/Traven Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* zur Kenntnis genommen hat, scheint erbracht worden zu sein, obwohl sich weder in Maruts *Ziegelbrenner* noch in Travens Romanen und Essays direkte Hinweise auf eine Lektüre der Stirnerschen Schriften findet.<sup>1</sup>

Eßbach hat in seinem 1982 erstmals erschienenen Beitrag zur Stirner-Traven-Diskussion den Weg nachgezeichnet, über den Stirner'sches Denken in die Gedankenwelt einiger Autoren der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert – und wohl auch in Maruts – Eingang gefunden hat. Dem ist nichts hinzuzufügen.<sup>2</sup> Die amerikanisch-individualistisch gefärbte Linie des Anarchismus ist hinsichtlich dieser Beeinflussung nicht zu unterschätzen.

Dennoch, da denke ich anders als Eßbach, kann es aufschlussreich sein, detaillierter zu zeigen, inwiefern und worin Marut/Traven und Stirners Gedankenwelt sich prinzipiell unterscheiden. Dazu ist es nicht nötig, einzelne Passagen einander vergleichend gegenüber zu stellen, die zumeist aus dem Zusammenhang gerissen wenig aussagekräftig sind, sondern grundlegende Strukturen und Prinzipien aufzufinden, anhand derer sich die Gemeinsamkeiten, aber mehr noch die Differenzen beider Denkwelten zeigen.

Parallelität scheint sich anzudeuten, insofern Marut den einzelnen Menschen ins Zentrum seiner Wünsche, Utopien stellt, später als Traven einen scheiternden Einzelkämpfer, einerseits, das mexikanisch-indianische Kollektiv andererseits als einen Zusammenschluss von Einzelnen, die von Unterdrückten zu Revolutionären werden, zumindest im *Caoba-Zyklus*.

<sup>1</sup> Zur dezidierten Analyse des Forschungsstandes hinsichtlich der Marut/Traven-Stirner-Affinität sowie der divergierenden Interpretationen der Stirner-Bezüge Travens vgl. den Beitrag von Maurice Schuhmann in diesem Band, *siehe* S. 17-26.

<sup>2</sup> Eßbach (2009, Anm. 155/156), Herrenlose Sprache. Bis heute scheinen US-Amerikaner individuelle Anarchisten geblieben zu sein.

Aber ob diese scheinbare Parallelität in der Tat ausreichend ist, mehr als nur einen „Hat-vermutlich-Gelesen“-Zusammenhang herzustellen, ist noch nicht nachgewiesen. Machinek ist zu verdanken, dass es einen Zitatenschatz gibt, aus dem geschöpft werden könnte, wenn nicht diese Zitate, zumindest für Stirner gilt dies, außerhalb des Zusammenhangs, in den sie sie stellt, auch anders gelesen werden könnten, als dies Machinek unternimmt.<sup>3</sup> Der Verdienst dieser Arbeit ist unter dem Gesichtspunkt der Vollständigkeit der hergestellten Bezüge gleichwohl nicht hoch genug einzuschätzen.

Maruts/Travens und Stirners Schriften sind formal und inhaltlich einander recht unähnlich. Stirner hat sein „Sach’ auf Nichts gestellt“, Marut/Traven jedoch auf etwas, nämlich sich selbst, sein Glück und seine Freiheit, was er beides nur genießen kann, wenn dies andere Menschen außer ihm auch können.<sup>4</sup> Um nun die politische Denkweise beider Autoren zu vergleichen, müssen einerseits Handlungs- und Denkweise der fiktiven Figuren Travens, Travens erläuternde Einsprengsel in seine Romane, Maruts politische Brandreden aus dem *Ziegelbrenner* zumindest exemplarisch auf den Begriff gebracht werden, um diese Begriffe mit Stirners kühl sachlicher Begrifflichkeit zu vergleichen. Hiermit ist das Programm umrissen, das im Folgenden durchgeführt werden wird.

## B

Travens *Caoba-Zyklus* habe ich als Teenager gelesen, nicht alle Romane dieses Zyklus, aber doch einen großen Teil, wobei ich mich nicht fragte, wie denn den armen Menschen geholfen werden könne, die derart leiden mussten, sondern ich las diese Romane als Stückchen über wilde Abenteuer wie ein paar Jahre vorher Karl May. Dies lag wohl nicht so sehr an meiner Kaltherzigkeit, als eher an der leicht unterkühlten, kalkulierten Erzählweise in diesen Abenteuerromanen und der pathoslosen Ausstrahlung der Helden, die diese dadurch gewonnen haben. Nicht umsonst passen die Figur Dobbs aus *Der Schatz der Sierra Madre* und die düstere Kunst Humphrey Bogarts wunderbar zusammen. *Was wir als die literarische Qualität der Travenschen Erzählkunst schätzen, ist ein Effekt der herrenlosen Sprache.*<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Machinek (1986), B. Traven und Max Stirner.

<sup>4</sup> Marut (1919/1963, 1-2), *Ziegelbrenner*.

<sup>5</sup> Eßbach (2009, 166), *Herrenlose Sprache*. Zur Analyse der Sprache Travens und Stirners hat Eßbach im vorstehenden Aufsatz alles Wichtige und Wesentliche gesagt.

Keiner der Traven'schen Helden gibt je auf, auch wenn er scheitert. Sie kämpfen, angetrieben auch durchaus von *avaritia*, einem Affekt, der den unter ihm Leidenden, wie Dobbs, zum Wahnsinn treibt,<sup>6</sup> aber auch angetrieben vom schlichten Kampf ums eigene Überleben, wie Celso im *Caoba-Zyklus*. Die Umgebung mag feindlich gesinnt sein und übermächtig, aber letztlich bestimmt der Held selbst sein Verhältnis zu ihr und lässt sich nicht bestimmen. Mit der durchgängigen Sturheit als Kennzeichen aller seiner Helden verweist Traven auf einen für den Einzelnen überpersönlichen Habitus, der den Helden dazu disponiert, zu kämpfen, statt zu resignieren, zu handeln, statt stumm zu leiden und voran zu gehen, statt aufzugeben; der Einzelne, so denkt Traven, möge sich als jemand begreifen, dessen Wohl und Wehe nur von ihm selbst und seinem eigenen Handeln abhängt.<sup>7</sup>

Dieser Habitus ist durchaus vergleichbar mit der Haltung amerikanischer Pioniere, die sich über Monate hinweg auf schwierigen *trails* bewegten, um an einem neuen Ort ein neues Leben zu beginnen ohne zu wissen, ob dies auch gelänge. Nicht nackte Not trieb diese Leute, sondern die Idee, ihr Glück zu suchen oder auch schlichte Neugier. *Go west, young man!* lautete die Aufforderung, der viele folgten. Durch Neugier gelangt Gale, der amerikanische (sic!) Seemann denn schließlich auch auf die Yorikke. In diesem Habitus Traven'scher Helden findet sich amerikanische Initiative, geboren in einer Revolution, die mit zunächst äußerst unsicherem Ausgang begonnen worden war, politisch gefestigt in der öffentlichen Diskussion einer Verfassung,<sup>8</sup> die gerade diese Initiative einfordert. Jeder Mensch habe, so die vorausgehende Declaration of Independence, *certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness*.<sup>9</sup> Letzteres ist besonders bemerkenswert, denn in keiner weiteren Verfassung taucht es auf, dieses Recht auf Streben nach Glück.

Wohlgermerkt, nicht das Recht, dass ihm Glück zuteil werde, hat jeder Mensch, sondern das ihm nicht zu verwehrende Recht auf jede Weise nach seinem Glück zu suchen, und zwar auf eigene Faust. Wer herumsitzt und nichts tut, darf sich nicht wundern, dass nichts geschieht. Das Recht zu haben, nach Glück zu streben, kann durchaus auch heißen, den Staat, in dem

<sup>6</sup> Spinoza (1677/1977, 427), Ethik.

<sup>7</sup> Vgl. Ludszuweit (1996), Innere Kolonisierung.

<sup>8</sup> Vgl. The Federalist Papers.

<sup>9</sup> The Declaration of Independence.

man lebt, zu unterstützen, dazu gehört ebenfalls ihm unter bestimmten Bedingungen zu widerstehen oder ihn zu ignorieren. Konkretisiert wird dieses Recht in Thoreaus kleiner Schrift *On the Duty of Civil Disobedience*. Nach Thoreau ist ein Staat nur so lange unterstützenswert, solange er – ganz nach antiker aristotelischer Lehre – die öffentlichen Belange in das Zentrum seines Interesses und seines rechtlichen Handelns stellt. Unternimmt er dies nicht mehr, hat der Bürger nicht nur das Recht, sondern ausdrücklich die Pflicht, ihm seine Zustimmung zu verweigern. Die meisten Bürger, so Thoreau, dienen ihrem Staat als menschliche, gedankenlose Maschinen. *A very few, as heroes, patriots, martyrs, reformers in the great sense, and men serve the State with their consciences also, and so necessarily resist it for the most part; and they are commonly treated by it as enemies.*<sup>10</sup>

In *Das Totenschiff* und auch in *Der Schatz der Sierra Madre* scheinen sowohl die Tugenden als auch die basisdemokratischen Ideen der *Declaration of Independence* auf, die in den literarischen Figuren und deren Handlungen ausgestaltet werden. Gegen eine sogar auf einem Seelenverkäufer hierarchisierte Gesellschaft setzt Traven persönliche Schläue, Mut und Solidarität. Die illegal in Mexico schürfenden amerikanischen Goldsucher erkennen schließlich, ihrem Wahn entkommen, dass Habgier und daraus resultierende Furcht den Blick auf Erstrebenswertes verstellen.

Travens Helden sind initiativ und unabhängig – nicht immer aus freien Stücken, sondern meist in einer existentiell bedrohlichen Situation –, das waren die US-Amerikaner auch.<sup>11</sup> Gegen eine spanische Übermacht revoltierten später die Mexikaner erfolgreich. Aus der sich anschließenden Revolution gewinnt Traven die historische Folie für den *Caoba-Zyklus*. Gewalttätige und gewalttätige Umstürze stürzen vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts einen ganzen Kontinent in Unruhe und anschließende Konsolidierung, weg von europäischer Zaghaftheit und wohliger Resignation im Schoße eines fürsorglichen Vaters Staat, der nichtsdestoweniger seine Untertanen wenig schont. Wer hier rebellieren will, muss sich vorsehen, am besten geht er nach Amerika.

<sup>10</sup> Thoreau (1980, 224), Walden.

<sup>11</sup> Vgl. auch, Eßbach, (2009, 156 Anmerkung), Herrenlose Sprache. Die Wisconsin-connection ist nicht so fantastisch, wie es zunächst klingen mag. Anarchie gab es in den USA in entlegenen Gebieten immer wieder, auch die dazugehörige Jurisdiktion. Man denke nur an Judge Roy Bean, The law west of Pecos.

Zur gleichen Zeit scheiden sich in Europa wesentliche Traditionen des Politischen voneinander, in der einen Konsequenz entwickelt sich eine Tradition zur Grundlegung von Freiheit und Selbstverantwortung, die andere bleibt dem Reglement verhaftet und den europäischen Traditionen von Herrschaft, die territorial gefestigt ihren Bürgern Sicherheit um den Preis der Freiheit bietet.<sup>12</sup>

Mit dem Urteil, Travens Romane seien Abenteuerliteratur mit sozialkritischem Einschlag, stimmt auch Ludszuweit überein.<sup>13</sup> Gegen ein solches Genre ist auch nichts einzuwenden, Abenteuerliteratur wird seit dem europäischen Mittelalter gepflegt und in immer neuen Varianten von immer neuen Generationen gelesen und hat um die letzte Jahrhundertwende Hochkonjunktur e.g., Karl Mays *Winnetou*-Zyklus, Riders Figur Quatermain, die Helden des Jules Verne bis eben später zu Travens *Das Totenschiff* oder *Der Schatz der Sierra Madre*. Der Held zieht auf *aventure*, um sich zu bewähren, Neues kennenzulernen und Gerechtigkeit zu üben, zu lernen und bei alledem sich selbst treu zu bleiben. *Der Schatz der Sierra Madre* scheint aus den Beispielen der obigen Reihung herauszufallen, denn alle drei Charaktere entsprechen nicht dem Ideal des edlen Helden. Jedoch haben auch diese Anti-Helden durchaus ihren Platz in der Abenteuerliteratur.

### Á

Celso und Andres, die indianischen Helden des *Caoba-Zyklus*, passen in diese Reihe der Abenteurer allerdings wenig hinein. Am Beispiel der Figur Celso in *Der Marsch ins Reich der Caoba* lässt sich zeigen, auf welche Weise sich diese Helden Travens von denjenigen der gängigen Abenteuerliteratur unterscheiden. Die Romanhandlung selbst beschränkt sich darauf, den Fußweg einer Gruppe Indianer und deren Capataces unter der Führung einiger Agenten der Mahagoniplantagenbesitzer über die mexikanische Grenze hinweg nach Guatemala zu beschreiben und einzelne Vorkommnisse zu registrieren.

Den Marsch nimmt Traven zum Anlass, erzählerisch zu demonstrieren, wie sich die Indianer der Übermacht der bewaffneten Capataces und Agenten nur scheinbar beugen, wie in Grenzsituationen solidarisch gehandelt wird und welche Differenz zwischen Weißen und Indianern besteht. Die Wei-

<sup>12</sup> Vgl. Arendt (1994, 162ff.), Revolution.

<sup>13</sup> Vgl. Ludszuweit (1996, 14), Innere Kolonisierung.

ßen, auch arabische Händler und mexikanische Nachfahren der spanischen Conquistadores zählt Traven dazu, setzen sich ebenso den Gefahren und Unwägbarkeiten des Marsches aus, wie ihre Peones. Was beide voneinander unterscheidet, ist das Machtgefälle zwischen denjenigen, die noch etwas, sei es auch der geringste Besitz, zu verlieren, es daher zu verteidigen und denjenigen, die nichts mehr zu verlieren haben, weil sie schon allem verlustig gegangen sind: Heimat, Familie und der wenigen Dinge, die sie noch besaßen, bevor sie für den Marsch zwangsangeheuert und verschleppt wurden. Dieses Machtgefälle beruht wie überall auf dem Prinzip der Androhung physischer Gewalt. Die Führenden sind bewaffnet, die Peones nicht; ihre einzige Möglichkeit, sich zu verteidigen, ist die nächtliche Flucht in den Urwald, deren Gelingen immer unwahrscheinlicher wird, je weiter sich die Karawane von ihrem Ausgangspunkt entfernt. Im Strukturgefüge der Macht insgesamt befinden sich allerdings auch die Führer in einer prekären Position.

Alle diese Männer, der Diktator, seine Minister, die Direktoren der Mahagonikompanien in New York, die Hafenagenten und die Werbeagenten, schienen selbst wieder von einer größeren Macht gezwungen zu sein, Macht nach unten hin, bis zu den Peones auszuüben. Die Direktoren der Mahagonikompanien, soviel sie auch als die eigentlichen Herren erschienen, waren nur Angestellte gegen Monatsgehalt. Sie konnten entlassen werden wie die Stenografen und Maschinenschreiber in ihren Büros. Ihre Tätigkeit in ihren Grenzen nach oben und nach unten wurde bestimmt von Papierbogen, die man Shares nannte, Acciones, Aktien. Und diejenigen Leute, die jene in ihren Stahlschränken hatten, befahlen den Direktoren, was sie zu tun und was sie nicht zu tun hatten.<sup>14</sup>

Die Spitze der Machtpyramide kommt ohne direkte physische Gewalt aus, die sie nach unten zur Basis delegiert, sie wird durch wirtschaftliche Macht, ein System von Belohnung und Entzug wirksam ersetzt. An der Pyramidenbasis bilden die Führer und Peones eine Zwangsgemeinschaft von Herren und Knechten, wobei die Herren wieder in Knechtschaftsverhältnissen zu anderen Herren stehen. Die Zwangsgemeinschaft muss unter widrigen Umständen gerade wegen der Widrigkeiten in Unfreiheit mit dem gemeinsamen Ziel, die Monteria lebend zu erreichen, zusammenbleiben. Dieses Abenteuer, so lässt Traven seinen Leser wissen, wird nicht für jeden ein gutes Ende nehmen. Das Strukturgefüge der Macht, die unsichtbar bleibt, verleiht den

<sup>14</sup> Traven (1970,134), Der Marsch ins Reich der Caoba.

ersten vier Romanen des *Caoba-Zyklus* ihren dystopischen Charakter. Die Gesellschaft ist disfunktional, der Einzelne verliert sich in ihr, es sei denn, er übernehme die Initiative, so wie Celso, der auf dem Marsch in die Monteria die Peones von den übelsten Gesellen unter den Führern befreit. Andres weiß sich mit Celso unausgesprochen solidarisch. Der Mord an El Camaron geschieht nicht in einem Zustand der Rechtlosigkeit im Sinne eines Hobbesschen *bellum omnium contra omnes*, Recht herrscht sehr wohl, daher tötet Celso El Camaron auch nicht öffentlich, sondern tarnt diesen Mord als Unfall. Der Mord an El Camaron dient keineswegs der Befriedigung von Rachegeleüsten, sondern der Herstellung von Recht im Sinne des Naturrechts, das seit seiner Formulierung durch Hobbes und Locke alle Individuen als gleich, gleich geboren und mit gleichen Rechten ausgestattet ansieht.

“Nature hath made men so equall, in faculties of body, and mind; ... from this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our Ends.”<sup>15</sup>

“Men being, as has been said, by nature, all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent.”<sup>16</sup>

Hierzu schreibt Traven in einer seiner zahlreichen Bemerkungen zur *conditio humana* über das Naturell der Indianer, dem es zuwider laufe, sich selbst zu töten, der aber auf Grund unendlicher Traurigkeit Hungers zu sterben vermag. Aber auch dagegen wendet Traven ein:

Aber die Natürlichkeit seines Wesens ist so gesund, dass er einen Hungertod nicht bis zum Ende durchzuführen vermag. Der Erhaltungsinstinkt ist bei ihm noch nicht degeneriert. Einen Tod freiwillig durch mechanische Mittel irgendwelcher Art herbeizuführen ist ihm in seinem Wesen fremd.<sup>17</sup>

Abgesehen von der Verklärung der Zähigkeit des *edlen Wilden*<sup>18</sup> gibt Traven hier eine generelle Einschätzung des natürlichen Menschen, dessen *Conatus* ihn erhält, ohne dass es ihm nötig ist, seine Befindlichkeit zu reflektieren. Travens Sätze sagen nun mehr über seine Auffassung darüber aus, wie

<sup>15</sup> Hobbes (1994, 86-87), *Leviathan*.

<sup>16</sup> John Locke (1991, Sec. 95), *Two Treatises of Government*.

<sup>17</sup> Traven (S. 93), *Caoba*.

<sup>18</sup> Vgl. H. Fink-Eitel (1994, 48ff.), *Die Philosophie und die Wilden*.

sich der natürliche Mensch in einer für ihn ungünstigen Situation verhalten solle, als über das Verhalten der Indianer in ihrer Erfahrungswelt, wie von Ludszuweit überzeugend dargelegt. Traven ist weder unvoreingenommener Beobachter des Sozialen, der sich in die Beobachtungssituation einbezieht, also kein Ethnologe, noch richtet er einen philosophischen Blick auf seinen Gegenstand. Sein Blick ist der des Politischen, der verändern will, der vor allem die deutsche Wirklichkeit verändern will, indem er seine edlen Wilden zu Vorbildern erhebt.<sup>19</sup>

Ludszuweit merkt an, dass Traven in seiner Beurteilung der indigenen Mexikaner durchaus zwiespältig ist, insofern er an einigen Stellen die indianische Bevölkerung als durch europäischen Kolonisierung verdorben bezeichnet; sind sie das nicht, sind sie wahrhaftig; sie gelten ihm eher als Natur- denn als Kulturwesen.<sup>20</sup> Es schleicht sich hier ein naiver und konservativer Rousseauismus ein, allein und sich selbst überlassen werde der edle Wilde schon die richtigen Dinge tun, zumindest müsse er sich auf seine Wurzeln besinnen und ein Leben innerhalb seiner indigenen und nicht der modernen europäisierten Gesellschaft respektive einem modernen Staat führen.

Gemäß seines Credo lässt Traven die Indianer im *Caoba-Zyklus* dann entscheidend handeln, wenn sie auf ihre unmittelbare Natur zurückgeworfen werden, i.e. dann erst eröffnet sich ihnen ein Handlungsraum, in dem sie gewaltsam Recht im Sinne von Naturrecht herstellen. Wenn Traven das unrechtmäßige Handeln der Machthaber vom Anteilseigner an einer Aktiengesellschaft bis hinunter zum letzten Handlanger dieser Gesellschaft, dem Capataz, bloßlegt, geschieht dies immer implizit auf der Folie dieses Naturrechts, das, später ausformuliert zu den Menschenrechten, die Folie für sein rechtliches Denken abgibt.<sup>21</sup> Andres und Celso lügen, stehlen und morden nicht nur, weil sie die Macht und Fähigkeit, sondern auch das Recht dazu haben.

In diesem Sinne führt der amerikanisierte B. Traven einen Gedanken des kontinentaleuropäischen Ret Marut aus dem *Ziegelbrenner* fort. Dort heißt es nämlich:

<sup>19</sup> Ludszuweit (1996, 275), Innere Kolonisierung. Guthkes Einschätzung wird hier übernommen.

<sup>20</sup> Vgl. Ludszuweit (1996, 138ff.), Innere Kolonisierung.

<sup>21</sup> Die Lockesche Formulierung fand in den USA Eingang sowohl in die *Declaration of Independence* und die *Constitution*, über diesen Umweg in die Parole der Französischen Revolution, als auch in die englische *Bill of Rights* von 1688.

*Die edelste, reinste und wahrhafteste Menschenliebe ist die Liebe zu sich selbst. Ich will frei sein! Ich will froh sein können! Ich will mich aller Schönheiten dieser Welt erfreuen! Ich will glücklich sein!*<sup>22</sup> Marut schreibt weiter, dass ihm dies jedoch nur möglich sei, wenn alle anderen ebenfalls in der Lage seien, dies auch erleben zu können. So nicht, ist ihm das Glück ebenfalls schal und er muss sich auflehnen gegen diejenigen Machthaber oder Machtstrukturen, die ihm und anderen Menschen dies verwehren. In seinem kollektivierten Egoismus macht er sich zum Anwalt der von Fortuna wenig Gesegneten, der in Robin-Hood-Manier im Namen der Unterdrückten spricht und handelt.

Ein zweiter Gedanke betrifft die Organisation der sich empörenden Individuen. Marut/Traven beschwört die Selbstorganisation der Betroffenen im Namen von Freiheit und Landbesitz. Travens fiktive mexikanische Indianer erstreiten sich Bedingungen, die es ihnen erlauben auf eigenem Grund und Boden in Freiheit ein bescheidenes Glück zu genießen. Traven verlegt die Handlung des Zyklus in die Vergangenheit, die Zeit der mexikanischen Revolution; die Gegenwart der 30-er Jahre in Mexiko kommt nicht vor. Vor diesem Hintergrund wird die Forderung der Indianer Travens zum Anachronismus. In den 30-er Jahren war Mexiko, soweit möglich, bereits auf dem Weg von einer Kolonie hin zu einem modernen Staat, wenn auch bis heute unter der Kontrolle der USA.<sup>23</sup>

## C

Ganz offensichtlich tradiert Traven in ein sich modernisierendes Mexiko Ideen zu einem bäuerlichen Leben, die Marut bei Landauer und eventuell in theosophischem Gedankengut gefunden hat. Dies macht den dritten As-

<sup>22</sup> Marut (1919/1963, 1/Heft 15) Ziegelbrenner.

<sup>23</sup> In den 30-er Jahren behauptete Mexiko im sich anbahnenden Konflikt zwischen den Achsenmächten und den Alliierten noch seine Neutralität. Um 1940 kam es zu Kämpfen zwischen pro-faschistischen und pro-kommunistischen Gruppierungen, die das Land an den Rand der Instabilität brachten. Aufgrund der Furcht vor Invasionen war bereits 1938 die Ölindustrie verstaatlicht worden, die Deutschland und Japan später anvisieren sollten. Aufgrund der Weigerung Mexikos, Deutschland oder Japan mit Öl zu beliefern, fürchtete Mexiko einen Angriff. 1942, nach der Versenkung des Öltankers „Potero de Llano“, erklärte Mexiko Japan den Krieg. Im Verlauf des 2. Weltkrieges griffen mexikanische Piloten, die „Aztec Eagles“, in die Schlacht um die Philippinen ein. [www.mexconnect.com/articles/678-mexico-forgotten-world-war-ii-ally](http://www.mexconnect.com/articles/678-mexico-forgotten-world-war-ii-ally) vom 20.04.2010.

pekt seines Zyklus' aus, nämlich die Entwicklung einer rückwärtsgewandten Utopie, die in den 30-er Jahren auch in Mexiko nicht mehr lebbar ist. Die drei Aspekte, die Travens Zyklus wesentlich bestimmen, sind also *erstens* Freiheit von Repression als Menschenrecht, *zweitens* Selbstorganisation mit einer zentralen, die Initiative ergreifenden Führungsfigur und *drittens* die Utopie einer bäuerlichen Gesellschaft. Die Frage nach der Legitimität erübrigt sich hier, legitim sind alle Anstrengungen, die ein selbstbestimmtes Leben nach naturrechtlichen Prinzipien ermöglichen.

Ein zunächst sonderbar erscheinender Aspekt sollte in diesem Zusammenhang der Legitimität noch erwähnt werden. Marut setzt gegen eine kommunistische Utopie ausdrücklich eine urchristliche, aus den Lehren des Christus' der vier Evangelien abgeleitete Utopie. *Kristallklar ist die Lehre Christi*,<sup>24</sup> solange sie nicht interpretiert und durch die Interpretation verfälscht wird. Mit der Formel *Christus der Spartacusmann und Kommunist*<sup>25</sup> entwirft Marut eine friedliche urkommunistische Gesellschaft gegen die industrialisierte entfremdende Kriegsgesellschaft. Ebenso klar wie die urchristlichen Prinzipien sind die Prinzipien des Sozialismus, sofern sie nicht verfälscht werden.<sup>26</sup> Den Gedanken Maruts, dass einem Staat der instinktiv richtig handelnde, sich vergesellschaftende Mensch vorangehe, daher der Staat überflüssig sei,<sup>27</sup> übernimmt er als Traven ebenfalls als Leitgedanken seiner Utopien, den Pazifismus gibt er jedoch auf. Die Legitimität des Handelns ergibt sich im *Ziegelbrenner* insgesamt aus moralischen, in den späteren Romanen aus naturrechtlichen Grundsätzen.

Wenn die drei grundlegenden Prinzipien, auf die sich Maruts/Travens Gedankenwelt stützt, Freiheit als Menschenrecht, Selbstorganisation und Utopie in einen Begriffskontext gestellt werden, der sich aus Stirners Auffassung dieser Prinzipien ergibt, lassen sich Differenzen in der jeweiligen Begriffskonstruktion erkennen, die fundamentaler nicht sein können. Marut/Traven leitet seinen Begriff von Freiheit von der bereits genannten, seiner Auffassung nach ur-christlichen Heilslehre der Selbsterlösung in der Nachfolge des Beispiels Christi ab, einer jedoch zutiefst unchristlichen im Grunde utilitaristi-

<sup>24</sup> Marut (1919/1963, 4/Heft 18/19) *Ziegelbrenner*.

<sup>25</sup> Vgl. Marut (1919/1963, 4/Heft 18/19) *Ziegelbrenner*.

<sup>26</sup> Marut (1919/1963, 5ff./Heft 18/19) *Ziegelbrenner*.

<sup>27</sup> Marut (1919/1963, 6/Heft 18/19) *Ziegelbrenner*. Marut nimmt hier vermutlich unwissentlich einen Gedanken Machiavellis auf, dass nämlich einfache Bürger in der Menge schlauer sein können als der Fürst oder eine Geistesaristokratie. Niccolò Machiavelli (1986, XX) *Il Principe*.

schen Vorstellung, die mit theosophischer Tradition in Einklang zu bringen ist.<sup>28</sup> Auch in Travens Idee, mit dem *Caoba-Zyklus* durch das Beispiel der mexikanischen Revolution die Europäer dazu zu bewegen, mit der nationalsozialistischen Diktatur zum Wohle aller aufzuräumen, klingt dieser Freiheitsbegriff an. Sind die Individuen erst einmal frei, so ließe sich Maruts/Travens Credo auf den Punkt bringen, haben sie sich von der Repression und Kolonisierung durch das internationale Kapital befreit, werden sie sich selbst organisieren und in der Lage sein, selbstverwaltet ihre Existenz zu sichern und ein glückliches, friedliches Leben in einer urkommunistischen Gesellschaft führen können.

Diese naive Vorstellung einer kommunistisch-anarchischen Gesellschaft würde Stirner rundheraus ablehnen. Marut/Traven verwendet doch nun just den Freiheitsbegriff, den Stirner in *Der Einzige und sein Eigentum* ausdrücklich und gründlich derart einer Kritik unterzieht, dass von ihm nichts übrigbleibt, worauf eine wie auch immer rudimentäre Ideologie sich gründen könnte. Er unterscheidet sinnfällig zwischen Eigenheit und Freiheit. „Es ist ein Unterschied, ob durch eine Gesellschaft meine Freiheit oder meine Eigenheit beschränkt wird.“ (EE, 311) Freiheit kann nie absolut sein, genauso wenig der Wille, auch freiwillige Verträge in einer Vereinigung schränken Freiheit ein. Außerdem, da ist Stirner Realist, kann keiner sich den Naturgesetzen entziehen, auch wenn er wollte. Aber Eigenheit ist etwas anderes, sie verschwindet im Untertanen, der sich angesichts der Macht der starren Formen einer Gesellschaft als Eigner seiner *potestas* aufgibt.

Freiheit als Leitbegriff für die Glückseligkeit der ganzen Menschheit ist äußerst suspekt. „Wer für den Menschen schwärmt, der lässt, soweit sich jene Schwärmerei erstreckt, die Personen außer Acht und schwimmt in einem idealen, heiligen Interesse. Der Mensch ist ja keine Person, sondern ein Ideal, ein Spuk.“ (EE, 87) Dem *Menschen* kann nun beliebiges Gutes zugemutet werden, dass er nun im Namen der *Menschheit* zu verwirklichen hat, Sittlichkeit, Uneigennützigkeit, *menschliches* Handeln ganz allgemein. Auf diese Weise wird Menschlichkeit, so Stirner, nur zu einer anderen Form von Religion, der *Staatsreligion* (EE, 183) des Liberalismus und Kommunismus, die, indem sie den *wahren Menschen* zum Ziel habe, darüber die konkreten Eigenschaften von Personen, von denen Mensch sein nur eine unter vielen ist, vergesse, „weil er [der Liberalismus] überhaupt aus dem Meinigen, aus meinen Eigenschaften und meinem Eigentum, ein Fremdes, nämlich ein ‚Wesen‘

macht, kurz, weil er Mich unter den Menschen stellt, und mir dadurch einen ‚Beruf‘ schafft.“ (EE, 182) Einen *Beruf schaffen*, heißt dann, ein Menschenopfer zu verlangen, indem dem Individuum seine historische Funktion als etwas ihm Fremdes übergestülpt wird.

Stirners Polemik richtet sich vor allem gegen die im Menschheitsbegriff angelegte Herrschaft der *Idee des Menschen* oder des *Wesens des Menschen* über das aktuell existierende Individuum, das unter dem vorgeblichen Primat der menschlichen Freiheit dennoch auch in einer liberalen Gesellschaft nur als Glaubender einer Religion anzugehören vermag, die die Verwirklichung einer *menschlichen* Gesellschaft als Zukunftsvision impliziert.

Über das sich zum Gesetz festigende Recht erhebt Stirner die *potestas* des Eigners. „Was aber Recht, was in einer Gesellschaft Rechtens ist, dass kommt auch zu Worte – im Gesetz.“ (EE, 200) Für diesen Gesetzesbegriff ist die Ableitung, sei sie erfolgt aus positivem Recht oder Naturrecht, irrelevant, da es dem Einzigen nur auf seine *potestas* ankommt, die er beiden Formen des Rechts – ebenso dem Staat – entgegensetzen kann. Ihm kommt es auf seine Macht an, Recht, Gesetz und Staat als Feind zu behandeln, weil er sich notwendig von allen drei gesellschaftlichen Funktionsbereichen als Feind behandelt weiß. Selbst naturrechtliche Legitimierungsbemühungen sind Stirners Denken fremd, weil auch Naturrecht einen Gerechtigkeitsbegriff insinuiert, der letztlich den Eigner ebenfalls fremdbestimmt.

Maruts/Travens Utopie bäuerlichen Lebens ist ebenfalls kein Stirner’scher Gedanke, mehr noch, eine Utopie kann auf der Folie der Stirner’schen Kritik überhaupt nicht entwickelt werden, und dies zu tun ist auch nicht Stirners Ziel oder Absicht, es entspräche in keinerlei Hinsicht seinem Anspruch, eine metaphysische Theorie einer derart grundsätzlichen Kritik zu unterziehen, dass kein Begriff unhinterfragt bleibt.

Die Utopie einer gerechten oder friedfertigen Gesellschaft zu entwerfen setzt voraus, dass zumindest ein rudimentärer Begriff von Gerechtigkeit oder Friedlichkeit vorhanden ist, auf den sich die Mitglieder, sei es auch nach dem Majoritätsprinzip, einigen können. Im Gegensatz zu familiären oder sozialen Bindungen, in denen der Einzelne nur den Status eines *Exemplars* oder eines *Gliedes* (EE, 315) besitzt, multipliziert die Vereinigung der Einzigen die *potestas* des Eigners. Darüber hinaus ist der Verein wie der Einzige eigenschaftslos. „Im Verein, und nur im Verein, wird das Eigentum anerkannt, weil man das Seine von keinem Wesen mehr zu Lehen trägt.“ (EE, 316)

Dass Stirner sich enthält, konkrete Vorstellungen für eine Gesellschaft der Einzigen zu entwickeln, ist ihm zum Vorwurf gemacht worden, aber dieser Vorwurf übersieht das Wesentliche an Stirners Denken, nämlich zu zeigen, dass alle Eigenschaften, die einem Individuum beigelegt werden, inbegriffen derjenigen, es sei frei, bloße Zuschreibungen sind, und eine Gesellschaft aus Individuen, die sich den Zuschreibungen gemäß verhält, ist *per definitionem* unfrei, ebenso ein Staat, der Freiheit garantieren will. Dies kann er nicht.

A

*Vagantentum*, die Manifestation, Eigner seiner selbst zu sein, widerspricht in hohem Maße der gesellschaftlichen Forderung nach stabiler moralischer Handlungsweise. Eine *vagabundierende Lebensart* (EE, 121) wird einer bürgerlichen Gesellschaft schon deshalb in jedem Falle gefährlich, weil sie auf Affirmation angewiesen ist. Vagabundierende Individuen mischen sich in Strukturen eigenmächtig ein, ohne revolutionär sich neu bildende Institutionalisierungen ihrerseits wieder durch andere ersetzen zu wollen.

Das Bürgertum bekennt sich zu einer Moral, welche aufs Engste mit seinem Wesen zusammenhängt. Ihre erste Forderung geht darauf hin, dass man ein solides Geschäft, ein ehrliches Gewerbe betreibe, einen moralischen Wandel führe. Unsittlich ist ihr der Industrieritter, die Buhlerin, der Dieb, Räuber und Mörder, der Spieler, der vermögenslose Mann ohne Anstellung, der Leichtsinrige. (EE, 121)

Auf der Basis der Amoralität gibt es keine Zurechenbarkeit, weder moralischer noch ökonomischer Natur. Bezogen auf Gesellschaftsformationen bedeutet dies, dass jedes Glücksrittertum potentiell eine Gesellschaft aufzulösen vermag, infolgedessen sie ihre Mitglieder in eine Stabilität garantierende gesellschaftliche Existenz einbinden muss, um sie zuschreibungsfähig zu erhalten.

Traven – anders als früher Marut in seiner mystisch angehauchten *Markurve* – ist nicht (mehr) sonderlich an grundsätzlichen ontologischen Fragen, sondern an konkreten sozialen Gegebenheiten interessiert, die er in seinen Romanen festhält und konkretisiert. Die Ursachen der sozialen Spannungen und Revolten sind ihm deutlich. Selbstorganisation in seinem Sinne ist ein sozialpolitischer Terminus, mit dem der kollektive, nicht hierarchische Verbund ethnischer oder sozialer Gruppen zur Kriegsführung beziehungsweise

der Organisation von Lebensumständen auf der Grundlage der naturrechtlichen Prinzipien der Gleichheit und Gerechtigkeit bezeichnet wird.

Stirners Überlegungen zur Selbstorganisation setzen an einer anderen Stelle an. Zunächst scheinen die Begriffe „Ich“ und „Eigner“ auf die Selbstsetzung und Selbstermächtigung eines Subjekts hinzudeuten, das sich seiner Selbstmächtigkeit bewusst allen Versuchen ihm Eigenschaften zuzuschreiben oder Glaubenssätze zu diktieren erfolgreich widersetzt und nur Eigenschaften und Sätze auswählt, deren Geltung es einsieht. Dieser Deutung widerspricht aber, dass Stirner weder den Subjektbegriff noch den Begriff des Individuums nennt, weil weder mittels des einen noch des anderen Begriffs, das bestimmt werden kann, was jemanden ausmacht. Subjekt gilt Stirner als metaphysischer Begriff, dem kein Gegenstand der realen Welt entspricht. Zwischen Wirklichkeit und Begrifflichkeit klafft eine Diskrepanz, die begrifflich nicht überwunden werden kann. Weder ist „Ich“ begrifflich zu bestimmen, noch kann es verortet werden, daher erklärt sich einerseits die Unmöglichkeit, dem „Ich“ Eigenschaften zuzuschreiben und andererseits die Unmöglichkeit das „Ich“ dazu zu verpflichten, an die Geltung von Sätzen zu glauben, i.e. etwas für wahr zu halten. „Ich“ ist schlicht nirgendwo. „Ich“ ist schlicht identitätslos.

Nun scheint es aber auch ein Ding der Unmöglichkeit, dass sich dieses ortlose Etwas, „Ich“ genannt, selbst organisieren könne. Hier entpuppt sich jetzt der Begriff Selbstorganisation, der auf den Verbund Travens fiktiver revolutionärer Indianer angewandt werden konnte, als Hindernis. Vorgeschlagen wird hier zur besseren Abgrenzung und zum besseren Verständnis der Überlegungen Stirners Selbstorganisation mit dem systemtheoretischen Terminus *Autopoiesis* zu übersetzen, ohne aber Stirner zum Vorläufer der Systemtheorie stilisieren zu wollen.<sup>29</sup> „Ich“ wäre dann zu übersetzen mit selbstreferentielles System, das evolutionierend sich an seine Umgebung an koppelt und wieder abkoppelt, *Autopoiesis* ein andauernder Prozess, nicht jedoch ein Prozess, mit dem jemand oder eine Gruppe von Leuten irgendwann einmal fertig wird, indem sie Bedürfnisse organisiert und mit Gleichgesinnten umsetzt. *Autopoiesis* benötigt kein hervorbringendes Subjekt, *sie läuft ab oder hört auf*.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Allerdings lassen sich Ansätze in Stirners Denken und systemtheoretische Denkansätze zuweilen in Übereinstimmung bringen. Hierzu gibt es aber zu wenig systematische Forschung, als dass diese Behauptung als bewiesen gelten könnte.

<sup>30</sup> Luhmann, (1997, 161), Die Gesellschaft der Gesellschaft.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Nur aufgrund der Möglichkeit, Marut/Traven habe Stirner auf Umwegen in der Lesart, Anarchist zu sein, zur Kenntnis genommen, lässt sich nicht ableiten, er habe auch dessen theoretische Prinzipien zur Kenntnis genommen und in seinen Romanen verarbeitet. Die Gegenüberstellung langer Zitatreihen bietet wenig Aufschluss über die Architektur der Theorie sowie der Gedankenführung und kann kaum als schlüssiger Nachweis dienen. Es konnten im Gegenteil an für beide Autoren eminenten Begriffen die Differenzen gezeigt werden.

Es kann aber weiterhin festgehalten werden, dass beide Autoren bei aller Unterschiedlichkeit des Denkens die Erfahrung der Diskontinuität menschlichen Lebens thematisieren. Marut/Traven verarbeitet diese Erfahrung unmittelbar in seinen Romanen, in deren Charakteren die Diskontinuitätserfahrung eine tiefe Sehnsucht nach einer überschaubaren Welt hinterlässt, die nicht aus den Fugen zu geraten droht. Stirner kondensiert die Einsicht in die Diskontinuität menschlicher Erfahrung zu einer grundsätzlichen Kritik metaphysischer Systeme und deren Suggestion der Ungebrochenheit menschlichen Daseins.

### *Coda*

Traven zeigt unverhohlen Sympathie für Celso, der El Zorro und El Camaron brutal ermordet, hier wird Töten als Kriegshandlung begriffen und dargestellt. Stirner beruft sich zur Untermauerung seiner Überlegung, wann es gerechtfertigt ist zu töten, auf ein Gedicht Chamissos.<sup>31</sup> Der Mord an den Weißen ist gerechtfertigt, weil sich der amerikanische Chief und sein Stamm mit weißen Immigranten im Kriegszustand befinden, nicht weil er ein abstraktes Naturrecht auf seiner Seite weiß.

Es, so auch Traven, herrscht Krieg; der Marsch in die Monteria ist ein Kriegsmarsch, kein Zug von Arbeitern zu ihrer Arbeitsstelle; und dieser Krieg verlangt wie jeder andere Krieg auch Taten und fordert Opfer. Eine Zwangsgemeinschaft zieht gemeinsam in einen Krieg gegen die widerständige Natur, behauptet sich in ihr solange, bis die Zwangsgemeinschaft durch die Revolte der Indianer gewaltsam und machtvoll zerstört werden kann.<sup>32</sup> *Der*

<sup>31</sup> Vgl., Adelbert von Chamisso, Das Mordthal, Projekt Gutenberg, [<sup>32</sup> Vgl., Die Rebellion der Gehenkten, Der General aus dem Dschungel.](http://gutenberg.spiegel.de/?id=12&xid=310&kapitel=159&ccHash=09052beb9d2, 5. 5. 2010.</a></p></div><div data-bbox=)

*Krieg ist also ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen.*<sup>33</sup> Legt man Clausewitz' Definition des Krieges zugrunde, befinden sich sowohl Travens revolutionäre Indianer als auch Stirners Chief in einem Kriege, in dem sie einen Feind mit Gewalt zwingen wollen, ihre Wünsche nach Freiheit und Selbstbestimmtheit zu erfüllen. Traven unterstellt, dass der revolutionäre Krieg der Peones gegen ihre Unterdrücker gerecht ist, Stirner argumentiert mit dem Recht des Eigners, das von allem positiven und naturrechtlichen Recht unabhängig ist. Die Frage, ob überhaupt ein Krieg gerecht sein kann, stellen weder Clausewitz noch Stirner.

Partisan<sup>34</sup> sein heißt aber nun nicht bloß als Nicht-Kombattant an einem realen Kriegsgeschehen teilzunehmen. Der Begriff wird in diesem Zusammenhang bereits metaphorisch verwendet und hat Konnotationen seiner ursprünglichen Bedeutung eingebüßt. Der ursprüngliche Begriff des Partisanen bezieht sich nicht nur auf den physischen Kampf im realen Krieg, sondern Partisan sein heißt auch immer Partei ergreifen, sich auf eine Seite schlagen, in der Regel gegen eine übermächtige gegnerische Partei. Stirner und Traven sind Partisanen, aber nicht einfach, weil sie scheinbar gerechtfertigt – im Falle Travens – beziehungsweise ungerechtfertigt – im Falle Stirners<sup>35</sup> – Morde gutheißen, oder den Guerillakrieg im Allgemeinen befürworten. Inwiefern sie in ihrer jeweiligen Zunft, der Literatur und Philosophie als Partisanen gelten können, ist Thema der Coda.

In seiner *Theorie des Partisanen* nennt Carl Schmitt vier Merkmale des Partisanen, anhand derer er ihn vom Kombattanten unterscheidet. Diese Merkmale sind durchaus hilfreich, wenn man intellektuelle Partisanen vom intellektuellen *mainstream* unterscheiden möchte. Da sind, *erstens Irregularität*<sup>36</sup>, der Partisan ist kein regulärer Kombattant, sondern, solange er seine Waffen

<sup>33</sup> Clausewitz (1981, 17), Vom Kriege.

<sup>34</sup> Carl Schmitt hat Stirner mit dem Begriff Partisan bereits 1940 in einem Aufsatz belegt und wiederholt ihn in einer Anmerkung in seiner *Theorie des Partisanen* von 1963. Bernd A. Laska hat dies in seiner Abhandlung über Schmitts Verhältnis zu Stirner dargelegt. Auf das Verhältnis Stirner-Schmitt soll aber hier nicht weiter eingegangen werden.

<sup>35</sup> Vgl., Collmer (2009, 209ff.), Identität und Selbstorganisation. Collmer bietet einige Sequenzen aus Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ an, die Marut/Traven beeinflusst haben könnten, insbesondere diejenigen über Recht, um schließlich Stirners Denken als problematisch zu diagnostizieren, eine wenig aufschlussreiche Schlussformel.

<sup>36</sup> Schmitt (1995, 28), *Theorie des Partisanen*. Die drei ebenfalls genannten Merkmale finden sich auf derselben Seite.

versteckt trägt, auch nach der Genfer Konvention schlicht kriminell.<sup>37</sup> *Zweitens* bemüht ein Partisanenverbund neben der direkten Konfrontation andere Mittel der Kriegführung, dies kann er tun, weil er über *gesteigerte Mobilität* verfügt. *Drittens* kann ihnen *Intensität des politischen Engagements* in der Sache, die sie verfechten, unterstellt werden, gerade weil sie auf eigene Faust und irregulär in ein Kampfgeschehen eingreifen.

Der Partisan ist eingebettet in die Infrastruktur seiner Umgebung, in das ihm bekannte Gelände und verfügt über gute Kontakte zur indigenen Bevölkerung. Das macht, *viertens*, seinen *tellurischen Charakter* aus.

Bevor die Analyse fortgesetzt wird, soll eine kleine Apologie vorangeschickt werden. Begriffe aus der Militärsprache zu übernehmen und sie nicht nur metaphorisch zu verwenden, scheint vielleicht illegitim. Dagegen ist einzuwenden, dass *erstens* Begriffe immer von einem sprachlichen Subsystem in ein anderes wandern, so wandelte sich der zivile Parteigänger zum militärischen Partisanen und wieder zurück. *Zweitens* ist einzuwenden, wenn Begriffe übernommen werden, ohne dass sie ihre Konnotationen einbüßen, i.e. zu bloßen Metaphern werden, sind sie ebenfalls geeignet, Sachverhalte auf einen Punkt zu bringen, die sonst nicht adäquat beschrieben werden könnten.<sup>38</sup> Daher ist es nicht fragwürdig, Stirner oder Marut/Traven mittels der Schmitt'schen Merkmale als Partisan oder eben nichts als Partisanen zu charakterisieren.

Maruts/Travens Qualifikation als Partisan scheint unbestreitbar. Seine Metaphorik, der Impetus seiner Charaktere, die Themen seiner Romane und seine frühen Schriften im *Ziegelbrenner* scheinen ihn als ausgesprochen *partisan*<sup>39</sup> auszuweisen. Aber, so einleuchtend dieses Urteil auch auf den ersten Blick zu sein scheint, ein zweiter Blick liefert ein etwas anders gelagertes Bild der literarischen und politischen Produktion Maruts/Travens.

Traven knüpft nach seinen Anfangsjahren an Abenteuerliteratur an und bedient sich unterschiedslos bei den unterschiedlichsten literarischen und

<sup>37</sup> Vgl. Schmitt (1995, 31), Theorie des Partisanen.

<sup>38</sup> Wem dies nicht einleuchten mag, der denke nur an die reizenden Up, Down, Charme, Strange, Beauty und Truth Quarks.

<sup>39</sup> Schmitt (1995, 20 und 23), Theorie des Partisanen. Schmitt zitiert auf S. 20 einen Befehl Napoleons an seinen General Lefèvre. *Partisan* erscheint auf S. 23 im Zusammenhang einer Begriffsklärung.

philosophischen Strömungen seiner Zeit. Die Folie seiner literarischen Produktion besteht daher aus Bausteinen verschiedenster Weltanschauungen, die sehr deutlich zeigen, dass seine Denkweise sich aus diesen zeitgeistigen Teiltheorien speist, als da beispielsweise sind: marxistisch angehauchte Theorien, bäuerliche Lebensweise, wie Landauer sie beschreibt, christliche Lehren. Um diese Lehren herum entwickelt er unterschiedliche, zum Teil typisierte Figuren, die wieder aufgegeben werden, wenn eine andere Teiltheorie illustriert werden soll, was zu einer Mischung von Lehrhaftem und Erzählerischem in den Romanen beiträgt. Die amerikanischen Figuren scheitern ausnahmslos, den indianischen gelingt es zumindest zum Teil ihr Leben zu gestalten. Travens politische Grundhaltung bleibt durchweg dieselbe, was deutlich wird in den kritischen Einsprengseln, deren Tenor sich wenig ändert. Er ist und bleibt der Parteigänger der Ausgebeuteten und Kolonisierten, daher ist die Stoßrichtung seiner Kritik immer das internationale Kapital und die von ihm abhängigen Staaten. Er ist zwar Parteigänger der Indianer, gründet sein Selbstverständnis aber in der europäischen Kultur. Insofern bleibt er gemäß seines Status' als Exilierter distanzierter Betrachter und Beobachter.

Was Stirner als irregulären Philosophen kennzeichnet, dessen Schriften Spuren einer philosophischen Tradition aufweisen, lässt sich einfach darstellen, ohne die Fremdsicht politisch motivierter Stirner-Feinde bemühen zu müssen. Was als Stirners strenger Nominalismus<sup>40</sup> bezeichnet wird, lässt sich inhaltlich füllen. Stirner behauptet schlicht, es gibt keine Universalien, weder epistemische noch sittliche; es gibt nichts, was uns dazu bestimmt, uns in einer bestimmten Weise zu entwickeln, bestimmte Erkenntnisse zu gewinnen, noch uns in einer bestimmten Weise zu verhalten. Was wir erkennen, ist unsere Konstruktion, was wir sittliche fordern ebenfalls. Sofern wir an Metaphysisches glauben, haben wir in Stirners wissenschaftlichem Verständnis natürlich einen *Sparren*. (Siehe entsprechendes Kapitel EE, 53 ff.) Die Tradition, in die Stirner hier eingereiht werden kann, reicht von solch illustren Gestalten wie Locke und Spinoza über Einstein bis zu Paul Feyerabend<sup>41</sup>. Hier ist die *reguläre Streitmacht*<sup>42</sup> zu finden, an die Stirner angeschlossen werden kann.

<sup>40</sup> Eßbach (2009, 169), Herrenlose Sprache.

<sup>41</sup> Hier hat Schmitt recht, wenn er Stirner als Partisanen des Weltgeistes bezeichnet, wenn auch in anderer als der intendierten Weise.

<sup>42</sup> Vgl., Schmitt (1995, 30ff.), Theorie.

Stirners Denken bewegt sich ateleologisch außerhalb der eingegrenzten geschichtsphilosophischen Theorien seiner Zeit, die ein sich notwendig ergebendes kommunistisches oder anarchistisches Leben nach dem Ende aller Geschichte prophezeien, was der Einsicht widerspricht, dass wir nichts kennen, auf das wir eine derart utopische Hoffnung gründen können. Voraussetzungslos eine Utopie zu entwickeln, ist schlechterdings undenkbar. Der enge Rahmen geschichtsphilosophischer Theorie erlaubt allenfalls kleine taktische Manöver, nicht jedoch einen strategischen Theorieentwurf<sup>43</sup>, wie Stirners Kritik metaphysischer Begriffe, die in geschichtsphilosophischer Tradition unhinterfragt geblieben sind. Allenfalls kleinere Korrekturen hinsichtlich religiöser Dogmatik sind in diesem Rahmen akzeptiert. Das heißt, ein philosophischer Partisan muss einerseits innerhalb der Begrifflichkeit dieses Rahmens, andererseits außerhalb des so umrissenen geistigen Terrains operieren. Stirner gelingt dies in einer *tour de force* durch die Metaphysik des 19. Jahrhunderts, ohne der Versuchung zu verfallen, die Begriffe umdeuten zu wollen.

Die Intensität, mit der das Vorhaben einer Zerstörung des Geglaubten angegangen wird, lässt Kritiker bei dem Versuch hilflos zurück, einzelne Passagen zu erwischen, um just diese zerlegen und ihren Inhalt zu widerlegen oder ihre Bedeutung abzuweisen. Stirners strategischer Vorteil ist, dass er, einmal außerhalb des Rahmens positioniert, überhoben ist, polemische Anwürfe innerhalb dieses Rahmens zu thematisieren, die ihre Beweislast weder erfüllen noch dieser entkommen können. Er kann darüber schweigen.

Stirners persönliches politisches Engagement soll sich arg in Grenzen gehalten haben. Auch mit seinem Engagement in Sachen Anarchismus hat es nicht so recht viel auf sich, es sei denn, man rechnet die Weisen aus dem Hippelschen Keller<sup>44</sup> zu politischen Gruppierungen, obwohl „Anarchist“ ein

<sup>43</sup> Vgl. Clausewitz (1981, 148), Vom Kriege.

<sup>44</sup> Fontane (1968, 36-41), Von Zwanzig bis Dreißig. Theodor Fontane berichtet von einer Art Straßenraub, bei dem er von einer Bande heiter johlender Gelegenheitswegelagerer in Berlin überfallen und um eines Teils seiner Barschaft erleichtert wurde. Anscheinend war er nicht das einzige Opfer, denn es gingen die Gerüchte um, dass die auf diese Weise eroberten Finanzen sofort verkneipt worden wären. Er schreibt:

*Aus welchen Elementen sich die Bande zusammensetzte, hab' ich nie sicher in Erfahrung gebracht. Wahrscheinlich fanden sie sich zufällig zusammen, vielleicht waren es aber auch einige der berühmten „Sieben Weisen aus dem Hippelschen Keller“, die den damaligen Umgang Fau-*

Etikett ist, das ihm in der Nachfolge Engels' gern angeheftet wird, dessen Etikett „wild gewordener Kleinbürger“<sup>445</sup> ebenso unpassend ist.

Stirner präferiert in seinen Schriften keinerlei politische Strömung. Jegliche Ismen werden als vorgefasste Meinungen, denen jeder Charakter eines wohlbegründeten Urteils abgeht, gründlich vernichtet. Aus diesem Impetus erklärt sich Stirners sprachliche Vehemenz, nicht Stirner zerstört die Begriffe, bei genauerer Betrachtung eliminieren sie sich selbst. Anarchie ist für den Einzigen genauso eine Zumutung, wie ihr Gegenteil die straff geordnete Diktatur des Proletariats.

Das letzte Merkmal des Partisanen, sein – schöner Begriff – *tellurischer Charakter* scheint nun so gar nicht auf Stirners Denken Anwendung finden zu können. Zugegeben, es ist schwierig in seinem unmittelbaren geistigen Umfeld die intellektuelle Infrastruktur auszumachen, die dafür spräche, dass er geistige Unterstützung erhalten hätte.<sup>46</sup> Man sollte solche Unterstützung vermutlich nicht in der Schar der Junghegelianer suchen, sondern in einer ganz anderen intellektuellen Ecke vermuten, in die aber bislang wenig Forschungsarbeit investiert worden ist. Stirner hat seine Übersetzungen von Adam Smiths *Wealth of Nations* und Jean-Baptiste Sais *Traité d'économie politique* mit eigenen Anmerkungen versehen. Stirner wird als kundiger Übersetzer nicht wahrgenommen. Hier wäre nachzuschauen, ob sich Hinweise finden, die es erlauben, die intellektuelle Infrastruktur zu erweitern, in der Stirner sich bewegt hat.

Eines lässt sich abschließend ganz gewiss festhalten: Stirner hat den Kampf um die „wahre Theorie“ entgrenzt, der bis dahin gehegt war. Das ist die wahre Leistung des Partisanen. Der Streit wird auf Grund des Eingreifens des Partisanen nicht mehr als *Kabinettkrieg*<sup>47</sup> geführt, sondern wird als ernsthaft geführter Kampf *ein Teil des politischen Verkehrs*<sup>48</sup>.

*chers bildeten. Alle sieben haben eine Rolle gespielt. Es waren, wenn ich recht berichtet bin, die folgenden: Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ludwig Buhl, Max Stirner, Leutnant St. Paul und Leutnant Techow. Der siebente war eben Faucher selbst.*

<sup>45</sup> Vgl., Marx/Engels, (1969, 101-483), Sankt Max, MEW Bd. 3.

<sup>46</sup> Alle Welt amüsiert sich immer noch über die misslungene Milchwirtschaft. Leider ist zu wenig über dieses Projekt bekannt, als dass es für diesen Zweck hier herangezogen werden könnte. Es müssten allerdings noch in Berlin Dokumente gefunden werden können, die Aufschluss geben könnten, sofern sie nicht den Bomben des Weltkriegs II zum Opfer gefallen sind.

<sup>47</sup> Clausewitz (1981, 677), Vom Kriege.

<sup>48</sup> Clausewitz (1981, 674), Vom Kriege.

Bleibt noch zu ergänzen, wessen Parteigänger Stirner denn nun eigentlich ist, auf wessen Seite er sich schlägt. Das ist eigentlich ganz einfach zu erklären. Stirner ist Parteigänger all derer, die sich vor abstrakten Großwörtern fürchten, die sich vor allem vor jenen abstrakten Heilslehren fürchten, die auf metaphysischen, unhinterfragten Ideologien beruhend, das zukünftige Glück der gesamten Menschheit zu etablieren gedenken. Er ist Parteigänger all derjenigen, die sich vor denen fürchten, die sich mit den abstrakten Heilslehren im Gepäck beredt zu Anwälten derjenigen machen, die sie für Unterdrückte und Ausgebeutete halten. Stirner und Traven könnten unterschiedlicher nicht sein.

### **Bibliografie**

Arendt, Hannah (1994): Über die Revolution, 4. Aufl., Piper, München, Zürich.

Chamisso, Adelbert von (2010): Das Mordthal. Projekt Gutenberg  
<http://gutenberg.spiegel.de/?id=12&cid=310&kapitel=159&cHash=09052beb9d2>. 5. 5. 2010.

Clausewitz, Carl von (1981): Vom Kriege. Ullstein, Frankfurt am Main, Berlin, Wien.

Collmer, Thomas (2009): Identität und Selbstorganisation in „Das Totenschiff“ und „Die Baumwollpflücker“, in: Neue BT-Mitteilungen, Studien zu B. Traven. Karin Kramer, Berlin: 186-237.

Engels, Friedrich; Karl Marx (1969): Deutsche Ideologie, Das Leipziger Konzil III, Sankt Max, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Akademie, Berlin: 101-438.

Eßbach, Wolfgang (2009, Wiederabdruck): Eine herrenlose Sprache. Max Stirners Einfluß auf B. Traven, in: Neue BT-Mitteilungen, Studien zu B. Traven. Karin Kramer, Berlin: 145-169.

Fink-Eitel, Hinrich (1994): Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte. Junius, Hamburg.

Fontane, Theodor (1968): Von Zwanzig bis Dreißig, Autobiographisches. Bd. 2, hrsg. v. Chr. Coler, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, (Sammlung Dietrich 180), Leipzig.

Hobbes, Thomas (1994): Leviathan. Hrsg. von Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

Jefferson, Thomas, et. al. (1776). The Declaration of Independence, <http://www.ushistory.org/Declaration/document/>

Kramer, Beate (2005): Zum theoretischen und praktischen Zusammenhang des Begriffs Subjektivität im philosophischen Horizont Kierkegaards [http://deposit.d-nb.de/cgi-in/dokserv?idn=976959372&dok\\_var=d1&dok\\_ext=pdf&filename=976959372.pdf](http://deposit.d-nb.de/cgi-in/dokserv?idn=976959372&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=976959372.pdf)

Laska, Bernd A. (1996): Ein dauerhafter Dissident, 150 Jahre Stirners „Einzigiger“. Eine kurze Wirkungsgeschichte, LSR-Verlag, (Stirner Studien 2) Nürnberg.

Laska, Bernd A. (1994): Ein heimlicher Hit, 150 Jahre Stirners „Einzigiger“. Eine kurze Editions-geschichte, LSR-Verlag, (Stirner Studien 1), Nürnberg

Locke, John (1991): Two Treatises of Government. Hrsg. von Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

Lenchek, Shep (2008): Mexico – forgotten World War II ally, <http://www.mexconnect.com/articles/678-mexico-forgotten-world-war-ii-ally>

Löwith, Karl (1995): Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Felix Meiner, (Philosophische Bibliothek), Hamburg.

Ludzuweit, Christoph (1996): Über das Problem der „inneren Kolonisierung“ im Werk von B. Traven. Karin Kramer, Berlin.

Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. 1. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Machiavelli, Niccolò (1986): Il Principe, Philipp Reclam jun., Stuttgart.

Machinek, Angelika (1986): B. Traven und Max Stirner. Der Einfluss Stirners auf das Werk von Ret Marut/B. Traven – Eine literatursoziologische Untersuchung zur Affinität ihrer Weltanschauungen, (Andere Perspektiven, Interdisziplinäre Studien aus den Kulturwissenschaften, Bd 1, hrsg. von Helmut Volpers), Davids Drucke, Göttingen.

Madison, James, John Jay, Alexander Hamilton, et. al. (1787/1788): The Federalist Papers, <http://thomas.loc.gov/home/histdox/fedpapers.html>

Marut, Ret (1967): Der Ziegelbrenner. Hrsg. von Max Schmid, de Boekenvriend Hilversum, Limmat, Zürich.

Schmitt, Carl (1995): Theorie des Partisanen. Zwischenbegriff zum Begriff des Politischen. 4. Aufl., Duncker & Humblodt, Berlin.

Schuhmann, Maurice (2010): Die Stirnerrezeption Ret Maruts/B. Travens. Eine Forschungsstandanalyse, in diesem Band, S. 17-26.

Spinoza, Baruch, de (1990): Die Ethik. Philipp Reclam jun., Stuttgart.

Stirner, Max (2009): Der Einzige und sein Eigentum, hrsg. von Bernd Kast, Karl Alber, Freiburg / München.

Thoreau, Henry David (1980): Walden. Penguin Books (Signet Classic), Harmondsworth.

Traven, B. (1954): Das Totenschiff, Rowohlt, Hamburg.

Traven, B. (1970): Ein General kommt aus dem Dschungel, Heyne, Frankfurt / M..

Traven, B. (1970): Marsch ins Reich der Caoba, Heyne, Frankfurt / M..

**Maurice Schuhmann, Paris**

**Ret Maruts Begriff von der Menschheit  
im Kontext seiner Stirner- und Nietzsche-Rezeption**

Das Leben des mysteriösen Autors Ret Marut/B. Traven beschäftigt bis heute die wissenschaftliche Forschung. Seine Romane sind nicht nur Bestseller geworden; sie gehören längst zum Kanon der Weltliteratur. Die von ihm zwischen 1917 und 1921 herausgegebene Zeitschrift „Der Ziegelbrenner“ – „Zeitschrift“ in Anführungszeichen gesetzt, da er sich gegen diesen Begriff wendete<sup>1</sup> – hingegen ist bislang nur selten Gegenstand von eigenständigen Untersuchungen geworden, obwohl eine von Max Schmid herausgegebene Faksimilieausgabe vom *Ziegelbrenner* mit einem Nachwort von Rolf Recknagel bereits 1967 veröffentlicht wurde. Die einzige Monographie, die sich jener Publikation widmet, ist die 1977 publizierte Dissertation „Der Ziegelbrenner. Das individualanarchistische Kampforgan des frühen B. Traven“ von Armin Richter, die sich über einen literaturwissenschaftlichen Ansatz der Thematik annähert. Wiederholt findet dabei auch die Stirner-Rezeption Ret Maruts Erwähnung, wobei sich Richter maßgeblich auf die Thesen von Rolf Recknagel stützt.

Die Stirner-Rezeption jener Zeit, als Ret Marut den *Ziegelbrenner* publizierte, war maßgeblich durch die zeitgenössische Nietzsche-Euphorie geprägt, was bislang in der Forschung zu Ret Marut/B. Traven noch nicht näher beleuchtet wurde.<sup>2</sup> Die vermeintlichen und offensichtlichen Übereinstimmungen im Denken beider Philosophen prägten das Herangehen an die Philosophie Stirners und bestimmten weitgehend den Fokus, unter dem er in der Öffentlichkeit wahrgenommen wurde. Ernst Samuel (alias Anselm Ruest), der nach Einschätzung von Rolf Recknagel für die Stirner-Rezeption Maruts prägend war,<sup>3</sup> widmete in seiner Studie „Max Stirner. Leben – Weltanschauung – Vermächtnis“ der Thematik knapp ein Drittel seiner umfangreichen Analyse. Vor diesem Hintergrund erscheint es mir sinnvoll, dies bei einer Analyse von Ret Maruts Stirner-Rezeption einzubeziehen. Ebenso weist der

<sup>1</sup> Auf dem Deckblatt zum *Ziegelbrenner* Nr. 9-14 heißt es: „Der Ziegelbrenner ist keine Zeitschrift und war keine Zeitschrift. Ich bin leider genötigt, das Wort ‚Zeitschrift‘ zu gebrauchen, weil ich ein anderes Wort zur Bezeichnung nicht vorrätig habe.“

<sup>2</sup> Lediglich Richter verweist partiell auf Übereinstimmungen mit Nietzsches Denken.

<sup>3</sup> Recknagel (1977, 116): Beiträge.

Text „Khundar – ein deutsches Märchen“, der in der Ziegelbrennerausgabe 26-34 erschien, deutliche Überschneidungen mit Nietzsches Text „Also sprach Zarathustra“ auf.<sup>4</sup>

Im Gegensatz zu Recknagel und seinen Adepten brachte Wolfgang Eßbach die Stirner-Rezeption Maruts mit der Landauers zusammen: „With Traven we are dealing with the second – namely, the Landauer-school of Stirner reception“.<sup>5</sup> Inwieweit es Übereinstimmungen gibt, wurde seit dem auch nicht weiter verifiziert, sondern lediglich weiter kolportiert. Inwieweit auch dessen Stirner-Rezeption durch die Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche, der einen deutlichen Einfluss auf sein Denken hatte, geprägt war, läßt sich schwer abschätzen. Bislang liegt lediglich die Untersuchung „Mit Stirner gegen Stirner. Landauers Weg zum Kommunitarismus“ von Geert-Lueke Lueken<sup>6</sup> vor, die diesen Aspekt allerdings ausklammerte.

Die Stirner-Rezeption Ret Maruts gilt als gesichert.<sup>7</sup> Der Name Stirners selber taucht im *Ziegelbrenner* zweimal auf – in Form einer Annonce für die von John Henry Mackay herausgegebenen kleineren Schriften Stirners und Stirners Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“. Armin Richter kommentierte diese Annonce mit den Worten: „Zwei weitere Buchannoncen – ‚Das Feuer‘ von Henri Barbusse und ‚Max Stirner’s Kleinere Schriften‘, herausgegeben von John Henry Mackay – erhielten keine Verlagsangabe, sondern statt dessen den Hinweis, daß man die Bücher beim ‚Ziegelbrenner‘ bestellen könne. Diese Annoncen wurden also wahrscheinlich von der Zeitschrift selber getragen“.<sup>8</sup> Und Angela Machinek zieht daraus den Schluss: „Aus dem wiederholten Abdruck der ‚Stirner-Annonce‘, ihrer Placierung auf dem rückseitigen Außendeckel der Hefte und der Tatsache, da sie die einzige philosophisch-weltanschaulich orientierte Leseempfehlung Maruts ist, läßt sich seine Wertschätzung der Gedanken Max Stirners erkennen“.<sup>9</sup> In welcher Verbindung der Stirner-Biographie John Henry Mackay und der Schriftleiter des *Ziegelbrenners* standen, ist bislang unerforscht. Rolf Recknagel verweist

<sup>4</sup> Rolf Recknagel (vgl. Recknagel [1977, XI-XIV]: Beiträge) und Gerard Gale (vgl. Gale [1963, I]: Einleitung) sahen in diesem Text einen deutlichen Einfluß von Max Stirner und dessen Philosophie. Meiner Meinung nach irrt er diesbezüglich und übersieht den Bezug auf Nietzsche.

<sup>5</sup> Eßbach (1987, 110): Language.

<sup>6</sup> Vgl. Lueken in diesem Band, 182-201.

<sup>7</sup> Vgl. Forschungsstandanalyse in diesem Jahrbuch, 17-26,

<sup>8</sup> Richter (1977, 33): *Ziegelbrenner*.

<sup>9</sup> Machinek (1986, 116): Traven.

auf eine Bekanntschaft beider<sup>10</sup> – ebenso wie auf eine Bekanntschaft mit Dr. Anselm Ruest<sup>11</sup>, dem Herausgeber der Zeitschrift „Der Einzige“, einer an Stirners Philosophie angelehnten Zeitschrift. Beide Bekanntschaften, die möglicherweise Hinweise auf die Stirner-Rezeption bieten könnten, blieben bislang unerforscht.

Friedrich Nietzsches Name hingegen wird lediglich einmal im *Ziegelbrenner* erwähnt – im Zusammenhang einer Polemik gegen den in „Die neue Rundschau“ 1907 erschienenen Beitrag von Ellen Key über „Nietzsche und Goethe“. <sup>12</sup> Dennoch erscheint er immer wieder präsent zu sein – gerade in Bezug auf die Termini „Mensch“, der nach Auffassung von Richter ein zentraler für das Denken Maruts ist, und „Menschheit“, die im Denken jener Jahre allgemein einen hohen Stellenwert einnehmen, aber bei Ret Marut auch besonders stark durch einen nietzscheanischen Pathos gekennzeichnet sind. Richter verwies in seiner Studie bereits darauf und stellte fest: „Er kommt damit [mit seinem Menschenbegriff] dem Menschenbegriff Nietzsche nahe“. <sup>13</sup> Ebenso findet sich eine deutliche Überschneidung zu Nietzsche in der Ablehnung der Masse, die in den wiederholten Polemiken gegen die Abonnenten im Gegensatz zu den Lesern auftauchen. <sup>14</sup> Diese Unterscheidung erinnert stark an die Gegenüberstellung von Herde und bewußtem Individuum in Nietzsches Werk.

Bei Friedrich Nietzsche tauchen die Begriffe „Mensch“ und „Menschheit“ vorrangig als Gattungsbegriff auf. Die „Menschheit“ taucht bei ihm implizit in „Also sprach Zarathustra“ als Adressat seines Werkes auf. Der Mensch ist gleichzeitig das „nicht festgestellte Tier“, <sup>15</sup> das es in Form der Erschaffung des „Übermenschen“ zu überwinden gilt. Er lässt seinen Zarathustra verkünden: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, was überwunden werden soll“. <sup>16</sup> Dies ist für ihn eine kulturelle Aufgabe für die Gattung Mensch. Im Gegensatz zu diesem verwirft Max Stirner in seinem Hauptwerk das Konstrukt „Mensch“ als Allgemeinbegriff. „Der Mensch

<sup>10</sup> Vgl. Recknagel (1977, 116): Beiträge.

<sup>11</sup> Vgl. a.a.O..

<sup>12</sup> Vgl. Ziegelbrenner (III, 71f.). Im folgenden abgekürzt mit „Z“.

<sup>13</sup> Vgl. Richter (1977, 49f.): Ziegelbrenner.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. Z (5/6/7/8, 146f.).

<sup>15</sup> Nietzsche (1980, 81), Gut und Böse

<sup>16</sup> Nietzsche (1980, 14), Zarathustra; vgl. a. a.a.O., 249; 332.

greift über jeden einzelnen Menschen hinaus und ist, obgleich ‚sein Wesen‘, in der Tat doch nicht *sein* Wesen, welches vielmehr so einzig wäre als er, der Einzelne, selber, sondern ein allgemeines und ‚höheres‘, ja für die Atheisten ‚das höchste Wesen‘.<sup>17</sup> Er richtet sich nicht an die Menschheit, sondern an das konkrete Individuum – den Eigner. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich auch Ret Marut, wenn er mit dem Begriff „Mensch“ hantiert. Wie auch andere Zeitgenossen (z.B. Theodor Plievier) versucht er aber beide Pole zu versöhnen und daraus eine Symbiose herzustellen. Deutlich wird dies u.a. an dem Konstrukt „Einzel-Mensch“, das Ret Marut in Abgrenzung zum Gattungsbegriff „Mensch“ verwendet bzw. gleichsetzt: „Aber unter der Blutkruste und unter der Tränenspur schon sehe ich die Erlösung des Menschen. Seid Einzelmenschen, nur Menschen!“<sup>18</sup> An anderer Stelle taucht hingegen im *Ziegelbrenner* eine Begrifflichkeit auf, die verstärkt an Stirner erinnert: „Aber weil die Massen blind sind, darum wende ich mich ja an den einzelnen und sage ‚Ich will frei sein!‘, wobei ich mit diesem ‚Ich‘ nicht nur mich meine, sondern jeden Einzelnen, der von sich aus mit Ueberzeugung sagen kann ‚Ich‘.“<sup>19</sup> Die Verwendung von stirnerianischer Terminologie im Werke Maruts wurde zwar wiederholt in der Sekundärliteratur angesprochen, aber lässt sich bei der bisherigen Forschungslage nicht eindeutig klären.<sup>20</sup>

Der Argumentation Richter folgend, lässt sich der Begriff des Menschen bei Ret Marut wie folgt unterteilen: „Wenn Marut vom Menschen spricht, so meint er entweder den real existierenden, also das Exemplar der Gattung Mensch, oder den ideal gedachten und noch nicht existierenden, also das Postulat eines ‚wahren‘ zukünftigen Menschen, den es zu erschaffen gilt [...] Auf einen Nenner gebracht, sieht Marut das Trennende zwischen den Menschen und seiner Bestimmung, dem ‚Menschen‘ jeweils in speziellen Zugehörigkeiten und Zwischenbestimmungen, die seiner Bestimmung, dem ‚Menschen‘ jeweils in speziellen Zugehörigkeiten und Zwischenbestimmungen, die seiner Meinung nach das Individuum vereinnahmen und es am selbständigen Fortschreiten zu seinem eigentlichen Ziel hindern.“<sup>21</sup> Auf den Begriff des Menschen bezogen angewendet auf die Überschneidungen zu Max Stirners Philosophie erläutert er: „Man hat versucht, Maruts individu-

<sup>17</sup> EE, 47f.

<sup>18</sup> Z (18/19, 9).

<sup>19</sup> Z (16/17, 24).

<sup>20</sup> Die quantitative Analyse „B. Travens Wortschatz“ von Joachim Dietze lässt leider keine Rückschlüsse zu.

<sup>21</sup> Richter (1977, 48f.): *Ziegelbrenner*.

alistisches Menschenbild mit dem des Stirnerschen Eigners gleichzusetzen. Doch so unzweifelhaft Marut auch von Stirner beeinflusst ist, so hat er sich doch eine eigene Auffassung von der Bestimmung des Menschen bewahrt. Der entscheidende Unterschied besteht eben in der sozialen Komponente, die wir bei Marut konstatierten [...] Was bei Marut vom ‚Einigen‘ bleibt, ist der Glaube an den ‚Einzelnen‘.<sup>22</sup>

Weitgehend folge ich seinen Überlegungen. Sie gilt es lediglich weiter zu spezifizieren und streckenweise auch zu korrigieren, da die von Richter präsentierte Stirner-Rezeption vereinzelt Fehler aufweist.<sup>23</sup> Hierfür gilt es den Begriff des Menschen noch näher zu beleuchten. Unter Mensch versteht Ret Marut häufig den Einzel-Menschen; eine Begrifflichkeit, die er in Abgrenzung gegenüber dem bürgerlichen Individualitätsideals verwendet. Dieser Einzelmensch ist das konkrete Individuum – ein Eigner im Sinne Stirners. Ebenso verhält es sich bezüglich der Ablehnung von Attributen – sei es Religionszugehörigkeiten oder Nationalitäten. Es handelt sich dabei um Begrifflichkeiten die den Einzelmensch nicht fassen können. Es sind Bestimmungen, die Ret Marut mit seiner Vorstellung vom (konkreten) Menschen für unvereinbar hält. Im *Einigen* heißt es „Man sagt von Gott: ‚Namen nennen Dich nicht‘. Das gilt von Mir: kein *Begriff* drückt Mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft Mich; es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir“.<sup>24</sup> Darin zeigt sich eine deutliche Übereinstimmung der beiden Denker, auch wenn die Begrifflichkeit Mensch auf den ersten Blick in die Kategorie der „fixen Ideen“ Stirners fällt.

Gleichzeitig sieht er die Verwirklichung des Menschen als eine Aufgabe für das Individuum. „Da ich kein anderes Ziel vor Augen habe, als ein Mensch zu sein, ein Mensch in dem Sinne, was ich mir unter ‚Mensch‘ denke“.<sup>25</sup> Aus der Aussage geht allerdings nicht klar hervor, ob es in diesem Sinne um ein Synonym für das konkrete Individuum oder um den Gattungsbegriff „Mensch“ geht. Stirner hatte postuliert: „Ein Mensch ist zu nichts ‚berufen‘ und hat keine ‚Aufgabe‘, keine ‚Bestimmung‘, so wenig als eine Pflanze oder ein Tier

<sup>22</sup> a.a.O., 51.

<sup>23</sup> Vgl. Eßbach (1976, 376-383): Differenz.

<sup>24</sup> EE, 369.

<sup>25</sup> Z (5/6/7/8, 134).

einen ‚Beruf‘ hat. Die Blume folgt nicht dem Berufe, sich zu vollenden, aber sie wendet alle ihre Kräfte auf, die Welt, so gut sie kann, zu genießen und zu verzehren, d. h. sie saugt so viel Säfte der Erde, so viel Luft des Äthers, so viel Licht der Sonne ein, als sie bekommen und beherbergen kann. Der Vogel lebt keinem Berufe nach, aber er gebraucht seine Kräfte so viel es geht: er hascht Käfer und singt nach Herzenslust. Der Blume und des Vogels Kräfte sind aber im Vergleich zu denen eines Menschen gering, und viel gewaltiger wird ein Mensch, der seine Kräfte anwendet, in die Welt eingreifen als Blume und Tier. Einen Beruf hat er nicht, aber er hat Kräfte, die sich äußern, wo sie sind, weil ihr Sein ja einzig in ihrer Äußerung besteht und so wenig untätig verharren können als das Leben, das, wenn es auch nur eine Sekunde ‚stille stände‘, nicht mehr Leben wäre. Nun könnte man dem Menschen zurufen: gebrauch deine Kraft. Doch in diesen Imperativ würde der Sinn gelegt werden, es sei des Menschen Aufgabe, seine Kraft zu gebrauchen. So ist es nicht. Es gebraucht vielmehr wirklich Jeder seine Kraft, ohne dies erst für seinen Beruf anzusehen: es gebraucht Jeder in jedem Augenblicke so viel Kraft als er besitzt“.<sup>26</sup> Damit würde diese Aussage, wenn sie auf den Gattungsbegriff fällt, konträr zur Annahme Stirners stehen, aber gleichzeitig eine Nähe zu Nietzsche belegen. Bezüglich des „Freigeistes“ fordert Nietzsche: „Du sollst Herr über dich werden, Herr auch über deine eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herrn; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du sollst Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehen lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke“.<sup>27</sup> Insgesamt scheint bei Marut die Nähe zu Nietzsche gegeben zu sein. Im *Ziegelbrenner* schrieb er dementsprechend: „Weder dem Leben, noch den mit-bekommenen Fähigkeiten etwas schuldig geblieben zu sein und also Mensch gewesen zu sein“.<sup>28</sup> Ebenso findet sich eine Überschneidung zu Nietzsche in der Aussage: „Wir aber alle, die wir reinen Geistes sind, die wir den Menschen erschaffen wollen, daß die Menschheit erlöset werde“.<sup>29</sup> Bereits in „Die Rede des Ziegelbrenners“ schrieb er: „Ich kann keiner Partei angehören, weil ich jeder Partei-Zugehörigkeit eine Beschränkung meiner persönlichen Freiheit erblicke, weil die Verpflichtung auf ein Partei-Programm mir die Möglichkeit nimmt, mich zu dem zu entwickeln, was mir als das höchste und das edelste Ziel auf Erden gilt: Mensch sein dürfen! Nichts anderes will ich sein

<sup>26</sup> EE, 329f.

<sup>27</sup> Nietzsche (1980, 20): Menschliches.

<sup>28</sup> Z (2, 28).

<sup>29</sup> Z (18/19, 3).

als Mensch, nichts als Mensch. Und weil mir ‚Mensch‘ das Höchste ist, so muß mir alles andere, was mich zu diesem Ziel nicht führt, gleichgültig sein und gleichgültig bleiben“.<sup>30</sup>

Nietzsche forderte in der Figur des Zarathustras zur Erschaffung des Übermenschen auf, einem Gattungsbegriff, der auf einem kulturethischen Ideal beruht. Das Äquivalent findet sich in der Idee der Erschaffung einer neuen Menschheit, die vor allem in den Texten im Zuge der Deutschen Revolution von 1918 bei Ret Marut eine Rolle spielt. Er schrieb enthusiastisch: „Wir aber alle, die wir reinen Geistes sind, die wir den Menschen erschaffen wollen, daß die Menschheit erlöst werde und erblühe“.<sup>31</sup>

Überschneidungen zu beiden Denker weist Marut in seinem Ideal vom Menschen als Empörer auf. „Dieser Trotz des Menschen ist ja die beste von allen Tugenden, die er besitzt. Ein Mensch ohne Trotz ist ein Helot, ein Sklave, ein Jammerfetzen, ein Spießler“.<sup>32</sup> Stirner hatte bereits in „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“, ein Essay, der auch in der von ihm beworbenen Stirner-Ausgabe von Mackay enthalten ist, den Trotz des Menschen gewürdigt.<sup>33</sup> Die Figur des Empörers taucht auch bei Nietzsche auf – im Sinne des Verbrechers, der mit der übergeordneten Moralvorstellung bricht.

Ebenso besteht Übereinstimmung zu beiden, wenn er den Menschen – im Sinne des Individuums – und den Staat als zwei sich widerstrebende Elemente gegenüberstellt. Im *Ziegelbrenner* schreibt er: „Was wir aber bisher für ‚Staat‘ ansahen, war ewiger Zwang für den Menschen“.<sup>34</sup> Der Staat verhindert für alle drei Autoren die freie Entfaltung des Individuums.

Insgesamt ergibt sich bezüglich des Begriffs vom Menschen bei Marut, dass er nicht mit einem klaren Begriff vom Menschen hantiert, sondern je nach Kontext entweder von einem Gattungsbegriff oder von einem Individuum spricht. Dabei schwankt er zwischen stirnerianischen und nietzschenianischen Facetten, wobei letztere eindeutig überwiegen. Mit ihm verbindet ihn stärker als mit Stirner an ein kulturethisches Ideal der Menschheit. Es

<sup>30</sup> Z (15, 1).

<sup>31</sup> Z (18/19, 3).

<sup>32</sup> Z (23/24/25, 34).

<sup>33</sup> Vgl. Stirner (1914, 94).

<sup>34</sup> Z (9/10/11/12/13/14, 95).

erscheint von daher erfolgsversprechend, auch die Nietzsche-Rezeption Ret Maruts gesondert zu beleuchten.

### **Bibliografie**

Dietze, Joachim, B. Travens Wortschatz. . Saur, München 1998.

Eßbach, Wolfgang: Das Prinzip der namenlosen Differenz. Gesellschafts- und Kulturkritik bei B. Traven, in: Johannes Beck, Klaus Bergmann und Heiner Boehncke, (Hrsg.): Das B. Traven-Buch. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1976, 362-402.

Eßbach, Wolfgang: A Language without a master. Max Stirner's Influence on B. Traven, in: Ernst Schürer und Philip Jenkins, (Hrsg.): B. Traven. Life and Work, The Pennsylvania State University Press, University Press, University Park and London 1987, 101-119.

Gale, Gerard: Einleitung, in: Ret Marut: Khundar, Clou Verlag A. Schwitler, Egnach 1963, I-III.

Lueke-Lueken, Geert: Mit Stirner gegen Stirner. Landauers Weg zum Kommunitarismu. In diesem Band, 182-201.

Machinek, Angelika: B. Traven und Max Stirner. Der Einfluß Stirners auf das Werk von Ret Marut/B. Traven. Davids Drucke Verlag, Göttingen 1986 (Zugl.: Univ. Diss., Frankfurt a.M., 1985).

Marut, Ret/Traven, B.: Der Ziegelbrenner, herausgegeben von Max Schmid, Nachwort von Rolf Recknagel, Verlag Klaus Guhl, Berlin 1976.

Max Stirners kleineren Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: „Der Einzige und sein Eigentum“ aus den Jahren 1842-1848, herausgegeben von John Henry Mackay, Verlag Bernhard Zack, Treptow bei Berlin 1914, 2., durchgesehene und sehr vermehrte Auflage.

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, in: ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 4, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, dtv/de Gruyter, München/Berlin/New York 1980.

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse, in: ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 5, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, dtv/de Gruyter München/Berlin/New York 1980.

Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches, in: ders.: Kritische Studienausgabe, Band 2, dtv/de Gruyter, München/Berlin/New York 1980.

Plievier, Theodor: Anarchie, Verlag Die Zwölf, Berlin 1919. [In: Vom Wesen der Anarchie & Vom Verwesen verschiedener Wirklichkeiten, Karin Kramer Verlag, Berlin 1989, 69-78.]

Recknagel, Rolf: Beiträge zur Biographie des B. Traven, Verlag Klaus Guhl, Berlin 1977.

Richter, Armin: Der Ziegelbrenner. Das individualanarchistische Kampforgan des frühen B. Traven, Bouvier Verlag Herbert Grundmann Bonn 1977.

Ruest, Anselm: Max Stirner. Leben – Weltanschauung – Vermächtnis, Verlag von Herrmann Seemann Nachfolger, Berlin und Leipzig, 2. Auflage 1906.

Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe, herausgegeben von Bernd Kast, Verlag Karl Alber Freiburg / München 2009.

Stirner, Max: Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, in: Ders.: Parerga. Kritiken. Repliken, herausgegeben von Bernd A. Laska, LSR Nürnberg 1986, 75-98.

---

# Der Ziegelbrenner

---

4. Jahr

6. Januar 1920

Heft 20/21/22

---

## Die Zerstörung unseres Welt-Systems durch die Markurve

Die Summe zweier Nebenwinkel beträgt entweder mehr als zwei Rechte oder weniger als zwei Rechte. Zwei Nebenwinkel betragen zusammen niemals zwei Rechte. Es hat niemals zwei Nebenwinkel gegeben, die zusammen zwei Rechte zählten. Es wird in aller Ewigkeit nie zwei Nebenwinkel geben, die zusammen zwei Rechte betragen. Die entgegengesetzte Behauptung beruht auf einem Fundamental-Irrtum.

Nebenwinkel sind zwei Winkel, die den Scheitel und einen Schenkel gemeinsam haben, während die beiden anderen Schenkel eine Gerade bilden.

Eine Gerade gibt es nicht. Infolgedessen können auch nicht zwei Winkel auf einer Geraden liegen. Versucht man trotzdem eine Gerade zu konstruieren und zwei Nebenwinkel auf diese gewaltsam konstruierte Gerade zu legen, so können diese beiden Nebenwinkel zusammen nie zwei Rechte betragen.

Tatsachen braucht man nicht beweisen. Tatsachen kann man nicht beweisen. Wenn man eine Tatsache beweisen muß oder wenn man sie beweisen kann, so ist sie keine Tatsache mehr, sondern eine Konstruktion. Eine sinnfällig gemachte Konstruktion.

Wahrheit ist Wahrheit. Für Wahrheit läßt sich kein anderer Begriff in die Gleichung setzen als Wahr-

## Dokumentation

### Ret Marut

#### Die Zerstörung unseres Welt-Systems durch die Markurve

Die Summe zweier Nebenwinkel beträgt entweder mehr als zwei Rechte oder weniger als zwei Rechte. Zwei Nebenwinkel betragen zusammen niemals zwei Rechte. Es hat niemals zwei Nebenwinkel gegeben, die zusammen zwei Rechte zählten. Es wird in aller Ewigkeit nie zwei Nebenwinkel geben, die zusammen zwei Rechte betragen. Die entgegengesetzte Behauptung beruht auf einem Fundamental-Irrtum.

Nebenwinkel sind zwei Winkel, die den Scheitel und einen Schenkel gemeinsam haben, während die beiden anderen Schenkel eine Gerade bilden.

Eine Gerade gibt es nicht. Infolgedessen können auch nicht zwei Winkel auf einer Geraden liegen. Versucht man trotzdem eine Gerade zu konstruieren und zwei Nebenwinkel auf diese gewaltsam konstruierte Gerade zu legen, so können diese beiden Nebenwinkel zusammen nie zwei Rechte betragen.

Tatsachen braucht man nicht beweisen. Tatsachen kann man nicht beweisen. Wenn man eine Tatsache beweisen muß oder wenn man sie beweisen kann, so ist sie keine Tatsache mehr, sondern eine Konstruktion. Eine sinnfällig gemachte Konstruktion.

Wahrheit ist Wahrheit. Für Wahrheit läßt sich kein anderer Begriff in die Gleichung setzen als Wahrheit. Und Wahrheit braucht man (und kann man) ebensowenig beweisen wie eine Tatsache.

Was ich tun kann ist allein nur, eine Tatsache als Tatsache zu erkennen und eine Tatsache auch anderen Menschen als Tatsache erkennbar oder wenigstens begreiflich zu machen.

Alle mathematischen Beweise sind überflüssig; sie sind nichts als Sophisterei. Mathematische Beweisführungen können Befriedigung verschaffen; sie sind aber trotzdem nur törichte Spielerei.

Es gibt keine mathematische Beweisführung, die zur Wahrheit führt. Jede mathematische Beweisführung erreicht nur annähernd die Wahrheit und auch das nur im günstigsten Falle. Das Endergebnis, das durch eine mathematische Beweisführung erzielt wird, ist keine endgültige Lösung. Mit dem Abschluß einer mathematischen Beweisführung wird erst die Behauptung aufgestellt. Ist diese Behauptung eine Tatsache, so braucht sie nicht bewiesen werden, so kann sie nicht bewiesen werden. Die Beweisführung war also eine wissenschaftliche Spielerei und eine überflüssige Vergeudung von Kräften.

Die Mathematik ist im günstigsten Falle nichts als Philosophie. Sie setzt Rein-Gedachtes als Gegebenes und als Vorhandenes oder als Vorhandensein-könnendes voraus.

Die Philosophie bleibt immer innerhalb der reinen Denkwelt: wenn sie aus dieser reinen Denkwelt hinaus tritt und Moral wird, so richtet sie Unheil an. Wenn die Mathematik aus der reinen Denkwelt hinaustritt und praktische Anwendung findet, so richtet sie gleichfalls unübersehbares Unheil an.

Das Unheil, das die Philosophie anrichtet und angerichtet hat, haben wir erkannt. Das Unheil, das die Mathematik anrichtet, haben wir noch nicht erkannt, weil wir bis heute mathematische Ergebnisse mit mathematischen Sinnen erfassen und mathematische Ergebnisse oder mathematische Schlüsse von demselben Standpunkt aus betrachten, von dem wir bei der mathematischen Beweisführung ausgingen. Wer ständig im Wasser lebt, kann das Wasser nicht als Wasser empfinden. Wer in der Mathematik von einem Fundamental-Irrtum ausgegangen ist, kann das Ergebnis nicht als Irrtum erkennen: denn die Genauigkeit eines Meterstabes kann ich nicht an demselben oder mit demselben Meterstabe nachprüfen.

Die Gerade ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten.

Mathematische Bilder lassen sich nicht darstellen. Eine gezeichnete Gerade ist ein Körper. Eine gezeichnete Gerade läßt sich nur mit physikalischen (oder chemischen) Begriffen und durch physikalische (oder chemische) Gesetze erfassen.

Die mathematische Gerade kann nur er-dacht werden, sie kann nur ge-dacht werden. Die mathematische Gerade kann mit unserm menschlichen Hirn nicht vorgestellt werden. Kein Mensch kann sich eine mathematische

Gerade vorstellen. Die entgegengesetzte Behauptung beruht auf einem Fundamental-Irrtum.

Eine Gerade kann man sich vorstellen als Strahl oder als Faden. Man kann sich eine Gerade vorstellen als ein Faden (oder Strahl), der sehr dünn und sehr fein ist. Man kann sich vorstellen, daß dieser Faden den millionsten Teil eines Millimeters an Stärke mißt. Man kann sich vorstellen, daß dieser Faden noch milliardenmal geringer an Stärke ist. Aber der Mensch kann sich nicht vorstellen, daß der Faden unendlich dünn ist, weil der Mensch sich die Unendlichkeit nicht vorstellen, sondern sich die Unendlichkeit nur denken kann. So lange aber der Faden auch nur einen Grad mehr an Stärke besitzt als der unendlich dünne Faden, kann man sich ihn nur als Körper vorstellen. Da man sich diesen Faden nur als Körper vorstellen kann, so ist er auch allen Gesetzen unterworfen, denen vorgestellte und vorstellbare Körper unterworfen sind. Inwieweit ich diese Gesetze für richtig oder unrichtig und irrtümlich aufgestellt ansehe und erkenne, bleibe hier unerörtert.

Jeder Mensch, auch der einfachste Mensch kann sich Gott denken. Kein Mensch, auch derjenige nicht, der am höchsten entwickelt erscheint, kann sich Gott vorstellen. Ob der Mensch sich jemals Gott wird vorstellen können, ist unwahrscheinlich. Die Fähigkeit, sich Gott vorzustellen, hängt zusammen mit der Fähigkeit, sich die Unendlichkeit vorzustellen. Der Mensch stellt sich Gott vor ähnlich einem Menschen, einem sonstigen Lebewesen oder irgendwelchen Gegenständen, die er kennt, von deren Vorhandensein er hörte oder deren Gestalt er nicht-gewaltsam konstruieren, deren Aussehen er darstellen kann im Bilde oder in der Geste.

Kein Mensch kann sich irgend etwas vorstellen, das nicht in irgend einer ähnlichen Form oder in irgend einer konstruierbaren Form im Weltall irgendwo vorhanden ist. Denken aber kann sich der Mensch alles.

Die mathematische Gerade, die absolute Gerade, die von allen nicht rein mathematischen Dingen oder Vorstellungen oder Gedanken abstrahierte Gerade kann sich kein Mensch vorstellen. Er kann sie sich nicht vorstellen, weil im ganzen Weltall (Universum) keine mathematische Gerade vorhanden ist.

Es gibt weder auf der Erde, noch im ganzen Weltall auch nur einen einzigen Gegenstand, der eine mathematische Gerade darstellt oder an dem eine mathematische Gerade nachweisbar wäre. Es gibt kein einziges technisches

Hilfsmittel, weder heute noch jemals, auch in der allerfernsten Zeit nicht, mit dessen Hilfe irgend jemand fähig wäre, eine mathematische Gerade zu konstruieren.

Das berühmte Normalmeter, das unter ungeheueren Kosten und Schwierigkeiten angefertigt wurde und das als Triumph der Technik gilt, das aufbewahrt wird wie das wertvollste Heiligtum der Menschheit, ist keine mathematische Gerade und es enthält keine einzige Linie, die eine mathematische Gerade wäre.

Ich habe gesagt, es läßt sich mit keinem technischen Hilfsmittel eine mathematische Gerade konstruieren oder darstellen. Ich füge hinzu, es läßt sich mit keinem Hilfsmittel, auch mit den feinsten Mitteln (Beispiel: Lichtstrahl, Radiumstrahl, Lichtschwingung, Tonschwingung, Aetherwelle oder sonst irgend etwas aus Physik oder Chemie) nicht nachweisen, daß man eine mathematische Gerade konstruiert oder dargestellt habe.

Der Lichtstrahl bildet keine Gerade, sondern eine Kurve. Jeder Lichtstrahl und immer. Auch Wellen und Schwingungen bilden niemals eine mathematische Gerade, sondern immer nur Kurven.

Das Normalmeter ist eine Kurve und keine Gerade; das Normalmeter mißt entweder mehr als ein Meter oder es mißt weniger als ein Meter, keinesfalls mißt es genau ein Meter nach mathematischen Begriffen.

Die mathematische Gerade ist nur gedacht. Mit etwas Rein-Gedachtem kann man nicht operieren, man kann nichts damit beweisen, man kann nichts damit messen. Versucht man es trotzdem, so muß man zu Irrtümern, zu Fehlschlüssen und zu Fehlrechnungen gelangen.

Für das gemeine Leben mag das belanglos sein. Für die Wissenschaft, für die Forschung, für alles, das bleibenden Wert erhalten soll, bedeutet diese Tatsache den völligen Zusammenbruch alles dessen, was wir wissen, angefangen beim ersten geometrischen Lehrsatz, aufgehört beim Welt-System.

Die Sonne steht nicht da, wo wir sie sehen. Das weiß jeder Schulknabe. Die Sonne steht aber auch nicht einmal da, wo der Astronom behauptet, daß sie in Wirklichkeit stünde. Denn der Astronom mißt und rechnet mit mathematischen Mitteln und Behauptungen, die unwahr sind und unwahr

sein müssen, weil sie einfach gar nicht möglich sind. Der Astronom errechnet den Moment genau vorher, wann der Merkurdurchgang beginnt. Er glaubt mit Recht stolz darauf sein zu können, daß die Sonnenfinsternis oder der Merkurdurchgang oder irgend ein Vorgang in unserem oder einem anderen Sonnen-System genau zu der Zeit eintritt, die er vorher errechnet hat. Aber der Vorgang tritt ja gar nicht zu der Zeit ein, die der Astronom errechnete. Sinnfällig ausgesprochen finden sich immer kleine Fehler und Abweichungen, die jedoch auf die Ungenauigkeit der Instrumente oder auf irgend welche anderen Einflüsse zurückgeführt werden, während sie doch auf die Unrichtigkeit der mathematischen Lehrsätze und Behauptungen zurückgeführt werden sollten.

Täglich und nächtlich werden Störungen im Universum festgestellt und aufgezeichnet, zum Teil recht seltsame und unerklärliche. Im Universum gibt es aber keine Störungen und keine Zufälligkeiten. Alles geht streng gesetzmäßig zu. Würde auch nur eine einzige Störung im Weltall vor sich gehen, so gäbe es eine Katastrophe, für die uns jeder Begriff, jedes Vorstellungsvermögen, ja vielleicht sogar jedes Denkvermögen fehlt. Eine solche Katastrophe kann niemals vor sich gehen, weil das Universum damit aufhören würde zu sein, was nicht möglich ist, wenn es eine Unendlichkeit gibt, insbesondere, wenn es eine Unendlichkeit des Raumes, eine Unendlichkeit der Zeit und eine Unendlichkeit der Dinge gibt.

Alle Störungen, die der Astronom feststellt oder festzustellen glaubt, gehen nicht vor sich; sie beruhen nicht einmal auf einer Täuschung, sondern sie vollziehen sich nur nach der Berechnung des Astronomen. Und sie müssen sich vollziehen, weil die Berechnung falsch ist.

Wenn man auch bei den näheren Vorgängen (Beispiel: Merkurdurchgang, Sonnenfinsternis, Mondfinsternis und andere mehr) glaubt, daß die errechnete Zeit auf die Sekunde genau stimmt, so ist das eine Täuschung, die nur darum nicht sofort als Täuschung erkannt wird, weil die Dimensionen zu klein sind.

Wären die mathematischen Behauptungen richtig, so dürfte nie ein Fehler vorkommen, selbst wenn die Dimensionen noch so groß wären; es dürften auch keinerlei Störungen wahrgenommen werden. Störungen, die auf optischer Täuschung oder auf der Unvollkommenheit des menschlichen Auges oder der technischen Instrumente beruhen, beachte ich hierbei absichtlich nicht. Störungen, die durch unbekannte Weltkörper verursacht werden, will

ich nicht als Störungen ansehen, obgleich ich den Astronomen auch für diese Störungen haftbar mache.

Es ist nicht wahr, daß es zwischen der Erde und der Sonne oder zwischen unserm Sonnen-System und einem anderen Sonnen-System einen absolut leeren Raum gibt. Es ist nicht richtig, daß die Atmosphäre in einer bestimmten Höhe über der Erde ganz zu Ende ist. Die Atmosphäre oder die Aetherhülle (oder was es sonst sein mag oder sein will) des Sonnen-Systems wird außerhalb des Sonnen-Systems immer dünner, nie unendlich dünn, bis sie endlich mit der Atmosphäre des nächsten Sonnen-Systems zusammentrifft und sich mit ihr vereinigt.

Selbst von dem fernsten Sonnen-System erhalten wir bis auf unsere Erde Atome jener fernsten Atmosphäre.

Darum durchwandert der Lichtstrahl niemals eine absolut leere Strecke.

Wenn es möglich wäre, einen absolut leeren Raum zu schaffen, so würden wir feststellen können, daß selbst in diesem Raum der Lichtstrahl keine Gerade darstellt, sondern eine Kurve. Auch dann, wenn der Lichtstrahl dennoch versuchen würde, eine mathematische Gerade darzustellen, so würde der Strahl trotzdem durch Wellen, Schwingungen und andere Einflüsse, die wir zum Teil noch gar nicht kennen, zum Teil nur ahnen, vielleicht empfinden, so weit von seiner geraden Linie abgelenkt, daß er keine Gerade bilden kann. Alle diese Abweichungen von der mathematischen Geraden, die in solcher gewaltsamen Weise erfolgen, lasse ich von jetzt an völlig unbeachtet, weil dies Abweichungen sind, die sich vielleicht eines Tages vermeiden lassen.

Der Lichtstrahl bildet niemals eine Gerade, auch keinen Kreisbogen, auch keine Ellipse, auch keine Hyperbel, auch keine Parabel, sondern eine Kurve, die mehr als drei Dimensionen wenigstens hat.

Diese Kurve ist mit mathematischen Mitteln nicht nachweisbar. Beim Kegelschnitt kommt man ihr am nächsten.

Eine mathematische Gerade ist nicht vorstellbar; sie ist also auch nicht geeignet, der Ausgangspunkt mathematischer Berechnungen zu sein oder zu werden.

Infolgedessen gibt es auch keinen Winkel.

Infolgedessen gibt es auch kein Dreieck (auch kein Vieleck).

Infolgedessen können auch die Winkel in einem Dreieck zusammen nicht zwei Rechte betragen.

Infolgedessen gibt es auch keine ebene Trigonometrie. Auch keine sphärische Trigonometrie.

Die sphärische Trigonometrie kommt der Wahrheit näher als die ebene Trigonometrie. Aber sie führt nicht zur Wahrheit, weil sie immer noch eine Gerade nach einer Richtung hin zuläßt, während es nach keiner einzigen Richtung hin eine mathematische Gerade gibt.

Die Winkel in einem Dreieck betragen zusammen entweder weniger als zwei Rechte oder mehr als zwei Rechte, niemals aber zwei Rechte.

Es gibt kein mathematisches Dreieck, weil es nicht vorstellbar ist.

Es gibt kein mathematisches Dreieck, weil es keinen mathematischen Winkel gibt.

Der mathematische Winkel ist nicht vorstellbar, weil es keinen mathematischen Punkt gibt. Und einen Punkt muß es geben, weil sonst an diesem Punkte die mathematischen Geraden nicht zusammentreffen können und somit ein Winkel nicht entstehen kann.

Ein Punkt kann nur er-dacht und ge-dacht werden.

Kein Mensch kann sich einen Punkt vorstellen.

Es gibt weder auf der Erde noch sonst irgendwo im Weltall einen Punkt.

Der gezeichnete Punkt ist ein Körper, und der vorgestellte Punkt ist ein Körper.

Die Gerade beginnt an einem Punkt und sie endet an einem Punkte. Aber sie kann weder an einem Punkte anfangen, noch an einem Punkte enden, weil es keinen Punkt gibt.

Der Punkt ist der aller kleinste Kopf der aller kleinsten Stecknadel, die auf Erden erzeugt werden kann. Diesen kleinen Kopf verkleinere ich um das Tausendmilliardenfache und nenne ihn nun **k**. Diesen **k** verkleinere ich wieder um das Tausendmilliardenfache und nenne ihn nun **kk**. Diesen **kk** verkleinere ich abermals um das Tausendmilliardenfache und dann gleich noch einmal um das Hunderttausendmilliardenfache. So sehr ich nun den Stecknadelkopf auch verkleinere, er wird in meiner Vorstellung und in der Vorstellung eines jeden Menschen immer ein Körper sein und bleiben, der drei meßbare Dimensionen hat.

Aber der aller kleinste vorstellbare Stecknadelkopf ist noch kein mathematischer Punkt. Ein mathematischer Punkt kann er nur dann werden, wenn man ihn um das Unendlichfache verkleinert. Unendlich verkleinert ist er aber nicht mehr vorstellbar, sondern nur noch denkbar.

Mit einem rein-erdachten Punkt kann man aber nicht operieren, man kann ihn weder als Endpunkt noch als Anfangspunkt einer Geraden ansehen.

Wenn nun ein mathematischer Satz lautet: Die Gerade ist ein in derselben Richtung fortbewegter Punkt, so ist dieser Satz nun sehr bedingt richtig. Er ist nur dann richtig, wenn ich sage: Durch den in derselben Richtung fortbewegten gedachten Punkt entsteht die gedachte Gerade.

Da es nun aber einen Punkt in unserer Vorstellungswelt und im ganzen Weltall nicht gibt, so muß dieser Satz zu Irrtümern und Fehlrechnungen führen, weil ich doch mit diesem rein-gedachten Punkt und mit dieser rein-gedachten Geraden nicht etwa gedachte, sondern vorhandene und vorstellbare Größen oder Werte messen will.

Der Punkt ist nicht nur ein unendlich klein gedachter Kopf, sondern er ist gleichzeitig Anfang und Ende einer Geraden (oder einer nicht geschlossenen Kurve).

Der Punkt ist also ein Ruheplatz. Eine Gerade beginnt bei ihm und endet bei ihm. Sie ruht sich an dieser Stelle aus, selbst dann, wenn dieser Ausruhmoment die geringste Zeitdauer ist, die sich vorstellen läßt.

Zeit läßt sich nur denken, nicht vorstellen.

Wir versuchen aber einmal, uns die Zeit hier vorzustellen. Wir wählen den aller kleinsten Bruchteil einer Sekunde, der eben noch vorstellbar ist, also um einen Grad über dem unendlich kleinsten Zeitraum liegt.

Um sich die Zeit vorzustellen, gebrauchen wir die Umlaufszeit der Erde um die Sonne. Man kann das freilich nicht. Man könnte es nur dann, wenn die Umlaufsbahn der Erde um die Sonne oder die Umlaufsbahn der Sonne um einen festen (scheinbar festen oder richtiger: gewaltsam festgenagelten) Stern eine geschlossene Kurve darstellen würde.

Aber es gibt im ganzen Weltall keine Umlaufsbahn, die geschlossen wäre, so geschlossen wäre, daß wir uns die Schließung vorstellen könnten.

Der mathematische Punkt ist ein Ort, wo eine Gerade (oder eine Kurve) sich eine Zeit lang ausruht. Der mathematische Punkt kann nichts anderes sein, weil er ja sonst eben kein Punkt wäre. Die Zeitlänge des Ausruhens kann beliebig lang oder kurz sein. Aber sei die Zeitspanne auch noch so kurz, so findet doch immer ein Ausruhen statt, wobei ich ausdrücklich annehme, daß Zeit vorstellbar sei, während sie es in Wirklichkeit nicht ist.

Der erste mathematische Lehrsatz in der Geometrie behauptet: Eine Gerade ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten oder auch: Die Gerade ist ein in derselben Richtung fortbewegter Punkt.

Wo aber der Punkt herkommt, das sagt die Mathematik nicht. Sie gebraucht also einen Wert oder eine Größe oder ein Ding, das gar nicht vorhanden ist. Denn der Punkt ist nicht vorhanden. Die Mathematik sagt einfach: Der Punkt ist da. Das kann jeder sagen, aber ich glaube es niemandem.

Und von diesem Punkte aus, dessen Herkunft die Mathematik nicht kennt, auch gar nicht nennen und kennen kann, baut die Mathematik ihr ganzes Gebäude auf. Sie läßt uns auf die erste und einfachste Frage ohne Antwort.

Das aber tut jede Religion auch.

Dennoch sagt man: Die Mathematik sei die exakteste Wissenschaft, wie sie alles beweisen könne.

Aber den ersten Beweis schuldet sie uns. Und ohne diesen Beweis hört sie auf, eine exakte Wissenschaft zu sein. Ohne diesen Beweis hört sie auf, überhaupt eine Wissenschaft zu sein. Sie ist eine spekulative Wissenschaft, eine reine Spekulation. Sie setzt Dinge als vorhanden voraus, die nicht vorhanden sind, ja die nicht einmal vorstellbar sind.

Die Mathematik arbeitet mit genau den gleichen Mitteln wie die Theologie. Ihre Behauptungen und Sätze müssen auch ebenso betrachtet und behandelt werden wie theologische Behauptungen und Beweisführungen.

Ein irgendwo hängender Punkt ist nicht vorstellbar.

Infolgedessen kann auch nirgendwo eine Gerade anfangen oder enden. Auch aus diesem Grunde, von bedeutenderen Gründen abgesehen, gibt es keine Gerade.

Der mathematische Punkt entsteht dadurch, daß eine Gerade die andere Gerade, eine beliebig andere Gerade an beliebiger Stelle trifft oder schneidet. In irgend einer anderen Weise kann überhaupt kein mathematischer Punkt entstehen.

Es gibt keine Gerade, sondern es gibt nur Kurven.

Eine Kurve kann eine andere, beliebig andere Kurve an einer beliebigen Stelle treffen oder schneiden. Dadurch entsteht aber niemals, bis in alle Ewigkeit nicht ein Punkt.

Der Punkt kann nur entstehen dadurch, daß die Gerade an dem Treff-Orte oder an dem Schnitt-Orte ausruht. Eine Gerade gibt es nicht. Es gibt nur Kurven. Und eine Kurve ruht niemals, weder an ihrem Treff-Orte, noch an ihrem Schnitt-Orte. Sie ruht auch nicht den allerkleinsten Teil einer Zeitspanne, der eben noch vorstellbar ist. Sie ruht im allgünstigsten Falle nur eine unendlich kurze Zeitspanne lang; eine unendlich kurze Zeitspanne ist aber nicht vorstellbar.

Die Kurve trifft die andere Kurve, eilt aber in derselben unendlich kurzen Zeitspanne sofort weiter, sonst könnte sie ja keine Kurve sein. Das Treffen (oder Schneiden) und das Weiterreiten geht innerhalb der gleichen Zeiteinheit vor sich.

Da die unausgesetzt eilende Kurve nicht ruht, so kann auch niemals ein Punkt entstehen; im selben Moment, wo er sich gerade bilden möchte, ist die Bildungsmöglichkeit schon vorüber.

Es entsteht niemals ein Winkel; denn da, wo der Winkel sich gerade bilden möchte, reißt die eilende Kurve den Treff-Ort oder den Schnitt-Ort schon wieder fort.

Der Winkel bildet sich nicht einmal annähernd, weil die Strahlen, die den Winkel bilden müßten, außerhalb der Dimensionen liegen, die einen ebenen oder einen sphärischen Winkel zulassen.

Die Kurven kurvieren nur in höheren Dimensionen.

Es gibt keinen Kreis.

Es gibt im ganzen Weltall keinen Kreis. Kein Mensch kann sich einen mathematischen Kreis vorstellen; der Mensch kann sich ihn nur ausdenken.

Kein Mensch vermag einen Kreis zu konstruieren, auch mit den vollkommensten technischen Mitteln nicht. Nicht einmal körperlich (Beispiel: Drahting) ist der Kreis darzustellen.

Der Kreis hat einen Mittelpunkt, von dem jeder Teil des Kreisumfangs gleich weit entfernt ist. Diesen Mittelpunkt gibt es nicht, weil es keinen Punkt gibt. Kein Mensch ist fähig, den Mittelpunkt eines Kreises anzugeben. Die Mathematik, die exakteste der Wissenschaften, gibt ihn aber an; sie gibt vieles an, das deshalb doch nicht vorhanden ist.

Alle Durchmesser eines Kreises gehen durch den Mittelpunkt, sie sind einander gleich lang. Die Durchmesser können nicht durch etwas gehen, das nicht vorhanden ist. Sie können auch nicht alle gleich lang sein, weil sie dann wenigstens Gerade sein müßten. Aber es gibt keine Gerade. Auch die Halbmesser sind nicht gleich lang. Es gibt keine Halbmesser in einem Kreise.

Der Kreis muß in allen Teilen seines Umfangs und auch gleichzeitig mit seinem Mittelpunkt in derselben Ebene liegen. Es gibt keine mathematische Ebene, weil es keine Gerade gibt. Und die Gerade ist die Voraussetzung für eine Ebene.

Eine Ebene entsteht, wenn eine Gerade in der gleichen Richtung, die der eigenen Richtung der Geraden nicht parallel läuft, fortbewegt wird. Da es keine Gerade gibt, so kann die Gerade nicht fortbewegt werden. Die Gerade kann auch nicht in der gleichen Richtung fortbewegt werden, weil die gleiche Richtung ja eine geradlinige Richtung wäre, die es jedoch nicht gibt.

Infolgedessen gibt es auch keine Ebene. Es gibt im ganzen Weltall keine Ebene. Selbst der aller kleinste Teil einer Fläche, der eben noch vorstellbar ist, wird niemals eine Ebene sein, sondern immer eine gewölbte Fläche.

Auf einer Fläche, die zu Unrecht als Ebene bezeichnet wird, obgleich es niemals eine Ebene geben kann, lassen sich beliebig viele Linien, vorstellbare Linien ziehen. Wie immer man auch diese Linien ziehen mag, keine einzige von ihnen wird jemals, auch in ihrer allerkürzesten Ausdehnung nicht, eine Gerade sein. Sie wird immer eine Kurve sein, von welcher Seite aus man diese gezogene Linie auch betrachten mag.

Da es keine Ebene gibt, kann der Kreisumfang auch nicht in allen seinen Teilen in der gleichen Ebene liegen. In Wahrheit bildet der Kreisumfang, würde man ihn von der Seite betrachten, also in einer Weise, daß er nach mathematischer Behauptung als Gerade erscheinen müßte, eine Kurve. Und da der Kreisumfang in allen seinen Teilen, auch in der kleinsten vorstellbaren Strecke eine Kurve darstellt, so kann ein Kreis nur gewaltsam konstruiert werden. Der Umfang schließt sich nicht, sondern die Strahlen, die den Kreis bilden sollen, eilen aneinander vorüber. Es gibt keine Möglichkeit, diese aneinander vorübereilenden Strahlen in einem Punkte zum Schließen (oder Treffen) zu bringen. Die Strahlen eilen in die Unendlichkeit. Wird nun trotzdem versucht, den Kreis zu konstruieren, so muß das Ergebnis eine Unwahrheit sein. Es gibt keinen Kreis. Aber die Mathematik denkt sich einen Kreis, stellt ihn als elegante Zeichnung dar und berechnet ihn sogar.

Etwas zu berechnen, was nicht vorhanden ist, was nicht einmal vorstellbar ist, das bringen nur zuwege Mathematik und Theologie.

Trotzdem sie das Gegenteil behauptet, ist die Mathematik nicht fähig, die Länge des Kreisumfangs und den Inhalt der Kreisfläche zu errechnen. Sie erhält als Ergebnis immer nur Annäherungswerte, niemals den wahren Wert.

Weil die Mathematik den Kreis gewaltsam konstruiert, obgleich der Kreis nicht konstruiert und nicht vorgezeigt werden kann, so kennt sie auch weder den Charakter noch die wahre Gestalt des vorstellbaren Kreises. Die Mathematik findet sich ohne weiteres damit ab, daß die Werte des Kreises nur näherungsweise errechnet werden können. Wäre sie eine exakte Wissenschaft, so müßte sie längst erkannt haben, daß an dieser Unvollkommenheit nicht der Kreis schuld ist, sondern die Unwahrhaftigkeit der Mathematik. Der Wert, den die Mathematik hinsichtlich des Kreisumfangs und des Kreisinhalt es errechnet, weicht von dem wahren Wert genau um so viel ab, wie der gewaltsam konstruierte Kreis abweicht von dem wahren, dem vorstellbaren sich nicht-schließenden (Kurven)-Kreise.

Die Quadratur des Kreises kann niemals gefunden werden, weil es keinen Kreis gibt.

Die Mathematik ist unwahr wie jede andere Wissenschaft, ausgenommen Chemie und Physik, solange sich diese beiden Erkenntnis-Fächer nicht mit der Mathematik einlassen. Chemie und Physik (hierzu gehören auch: Naturforschung, Medizin, Geologie, Geographie, Geschichtsforschung, Sprachforschung, Menschenkunde) sind keine Wissenschaften. Sie können zur Wahrheit führen und sie führen zur Wahrheit, sobald sie sich von den sogenannten Wissenschaften fern halten.

Die Mathematik ist unwahr, weil sie in ihren einfachsten Anfängen schon mit einem Irrtum beginnt. Statt einmal von vorn anzufangen und ganz unbefangen und vorurteilslos die ersten zwei oder drei Sätze und Behauptungen nachzuprüfen, versucht sie die Wahrheit in den höheren Formen ihrer Tätigkeit zu finden. Weil sie die Unzulänglichkeit ihrer Hilfsmittel erkannte, darum kam sie ja auch zur Differentialrechnung und zur Integralrechnung. Aber sie begnügt sich mit angenäherten Werten. Und in dieser Genügsamkeit findet sie ihre Befriedigung, weil sie doch sonst sorgfältiger prüfen würde.

Mit Hilfe der Infinitesimalrechnung kommt die Mathematik der Wahrheit freilich etwas näher. Aber sie wird niemals zur Wahrheit gelangen, weil sie von einem Irrtum ausging.

Die Mathematik rechnet mit dem Endlichen, zugleich aber auch mit dem Unendlichen (Infinitesimal). Das ist widersinnig. Ich kann nicht mit dem Endlichen und mit dem Unendlichen zugleich rechnen. Entweder – oder.

Selbst in ihren blendendsten Formen geht die Mathematik von 1 aus.

Aber 1 gibt es nicht.

Die Mathematik soll mir erst einmal die Frage beantworten: Was ist 1? Sie kann das ebensowenig beantworten, wie sie mir sagen kann, wo der Punkt herkommt.

Und eine Wissenschaft, die mir die ersten und einfachsten Fragen nicht beantworten kann, soll ich ernst nehmen!

Und eine solche exakte Wissenschaft wagt es, mir vorzureden, sie könne in unserm Welt-System dies oder jenes errechnen. Wo im ganzen Weltall ist denn eine 1 zu finden?

Die Mathematik sagt einfach: Die 1 ist da. Und weil die Mathematik das sagt, soll ich es glauben? Nimmermehr.

Die exakteste der Wissenschaften behauptet, alles beweisen zu können. Aber auch diesen Beweis schuldet sie mir.

Die Mathematik hat sich die 1 lediglich ausgedacht, denn es ist weder eine 1 vorhanden, noch ist eine 1 vorstellbar. Denn gäbe es eine 1, so müßte es ja auch Anfang und Ende geben, also auch einen Punkt und eine Gerade und einen Kreis.

Nun ist die Infinitesimalrechnung ein Mittel, mit dessen Hilfe die Mathematik der Wahrheit am nächsten kommt. Versucht man nun die Infinitesimalrechnung graphisch darzustellen, also bildlich klar zu machen, so ergeben sich niemals Gerade sondern Kurven, Differentialkurven und Integralkurven.

Nachdem nun die Mathematik erkannt hat, daß diese Rechnung der Wahrheit näher kommt als alle anderen Rechnungen und die graphische Darstellung dieser Rechnung Kurven ergibt, müßte doch längst die Mathematik erkannt haben, daß es keine Gerade gibt, also auch keinen Punkt, also auch keine 1, also auch keinen Kreis.

Alles, was vorstellbar ist, kann ich jedem gesunden menschlichen Hirn begreiflich machen; jeder Mensch vermag nach einiger Zeit jeden chemischen oder physikalischen Vorgang zu begreifen, wenn der Lehrer ihn selbst begriffen hat.

Mathematik aber begreift so ohne weiteres nicht jeder Mensch. Er muß ein mathematisches Denkvermögen besitzen, weil die Mathematik aus einem reinen Denkvorgang ihre Sätze und Behauptungen herholt.

Was irgendwo vorhanden ist, was irgendwie vorstellbar ist, begreift ein Mensch immer; was nur rein gedacht wurde, begreift nicht jeder Mensch. Darum ist die Mathematik ein sogenanntes schwieriges Fach.

Die Mathematik erkennt die wahre Natur des Kreises nicht, trotzdem versucht sie, seine Werte zu berechnen. Sie hilft sich damit, daß sie den Kreis als

ein Vieleck mit unendlich vielen Seiten bezeichnet. Der Kreis kann niemals ein Vieleck sein, auch dann nicht, wenn die Zahl der Seiten unendlich ist. Ein Kreis bleibt immer ein Kreis, ein Vieleck ist immer ein Vieleck. Da es nun keine Gerade gibt, so kann es auch kein Vieleck geben.

Der errechnete Wert ist ein angenäherter Wert.

Aber es gibt nur eine Wert und der ist die Wahrheit. Eine angenäherte Wahrheit gibt es nicht. Denn eine angenäherte Wahrheit ist keine Wahrheit, sondern ein Unwahrheit.

Die Mathematik verlangt Glauben wie die Theologie oder wie eine minderwertige Religion. Sie verlangt, daß der Mensch glaube, es gäbe einen Punkt. Ich glaube nicht, daß es einen persönlichen Gott gibt, der strafen und lohnen könne wie ein Büttel; aber ebenso wenig glaube ich, daß es einen Punkt gibt.

Es gibt keine Parallelen. Zwei Linien laufen auch nicht den geringsten Zeitraum lang parallel nebeneinander her. Alle Sätze über die Parallelen sind hinfällig.

Es gibt keine Kugel.

Im ganzen Weltall gibt es keine Kugel. Kein einziger Weltkörper ist auch nur den kleinsten vorstellbaren Zeitraum lang eine Kugel. Die Größenwerte der Kugel lassen sich nicht errechnen. Alle mathematischen Sätze über die Kugel sind irrig.

Es gibt im ganzen Weltall keine Kugel. Es gibt im ganzen Weltall keine abgeplattete Kugel. Kein Mensch ist fähig, eine Kugel oder eine abgeplattete Kugel herzustellen, sich vorzustellen oder zu zeichnen. Aber jeder Mensch kann sich (vielleicht) eine Kugel oder eine abgeplattete Kugel denken.

Jedes sichtbare und jedes vorstellbare Ding, das sich auf Erden vorfindet, hat die Form eines Eies.

Jedes Ding, das sich im Weltall vorfindet, hat die Gestalt und die Form des Eies.

Die Sonne hat die Form des Eies.

Der Mond hat die Form des Eies.

Die Venus hat die Form des Eies.

Der Sirius hat die Form des Eies.

Jeder Weltkörper hat die Form des Eies.

Die Erde hat die Form des Eies, sie ist eiförmig.

Die Erde wirft bei einer Mondfinsternis einen Schatten auf den Mond, wie ihn jedes vorstellbare oder vorhandene Ei auch wirft.

Eine gedankenlose Unaufmerksamkeit zeigt sich darin, zu behaupten, Ebbe und Flut rühren von der Anziehungskraft des Mondes her.

Niemals kann ein kleinerer Körper irgendwelche Anziehungskraft auf einen größeren Körper ausüben. Er könnte es nur dann, wenn seine Masse dichter ist als die Masse des größeren Körpers, so daß also seine Gewichtsmasse (seine Schwere) größer würde als die des größeren Körpers. Die Masse des Mondes ist von einer ähnlichen Beschaffenheit wie die der Erde. Und da diese Masse kleiner ist und leichter, so kann sie die größere nicht anziehen. Diese kleinere Masse kann auch nicht den geringsten Teil von der größeren anziehen.

Flut ist immer auf jenem Teil der Erde, der dem Monde zugekehrt ist. Das würde für die Anziehungskraft des Mondes sprechen. Aber nun ist seltsamer Weise (gar nicht seltsam) auf dem genau entgegengesetzten Teil der Erde zu gleicher Zeit nicht etwa Ebbe, sondern ebenfalls Flut.

So stößt also der Mond in genau der gleichen Richtung, in der er (angeblich) anzieht, auch gleichzeitig ab. Jetzt weiß ich auch, warum die Hunde den Mond anbellern. Sie beklagen sich bei ihm darüber, daß Mathematiker und Astronomen den Mond für fähig halten, solche Verrücktheiten auszuhecken. Der Mond hat anderes zu tun, als sich um Ebbe und Flut zu kümmern.

Kein Weltkörper übt auf einen anderen Weltkörper eine Anziehung aus. Kein Körper zieht einen anderen an. Die Anziehung des magnetischen Eisens oder Stahles steht in gar keiner Verbindung mit der Anziehung, die ein Weltkörper angeblich ausüben soll. Hierbei handelt es sich um zwei ganz verschiedene Anziehungskräfte.

Würde auch nur ein einziger Weltkörper auch nur die geringste Anziehung auf irgend einen anderen Weltkörper im Weltall ausüben, so gäbe es eine unvorstellbare Katastrophe. Das Weltall würde aufhören zu sein.

Unsere Ansicht über die Zentrifugalkräfte ist falsch. Wirkungen, die wir auf Erden feststellen, lassen sich nicht so ohne weiteres auf die Vorgänge im Weltall übertragen. Unsere Gesetze über die Zentrifugalkräfte und -wirkungen sind nur sehr bedingt richtig.

Jeder Weltkörper hat im gleichen Zustand (Zustand der Abkühlung, der Erhitzung) die gleiche Beschaffenheit. Der Neptun hat einmal genau die gleiche Beschaffenheit gehabt, wie heute die Erde hat. Die Venus hat heute die gleiche Beschaffenheit, die einmal die Erde hatte. Zu der Zeit, als der Neptun (oder Uranus, Saturn, Jupiter, Mars oder die Vesta) im selben Zustand war, wie heute die Erde ist, gab es auf ihm dieselben Dinge, dieselben Pflanzen und es gab Menschen, die genau so aussahen wie wir. Im allergünstigsten Falle unterschieden sich alle Pflanzen, Tiere und Menschen des Neptun von denen, die wir um uns sehen, nur in der Größe. Ihre Größe entsprach im allergünstigsten Falle genau demselben Verhältnis, in dem die Größe der Erdbewohner zur Größe der von ihnen bewohnten Erde steht.

Jeder Weltkörper, der sich im gleichen Zustand befindet wie die Erde, zeigt dieselbe Form aller Erscheinungen auf, wie wir sie auf Erden sehen oder wie Menschen sie sich vorstellen können.

Es gibt sovielmal von Menschen bewohnte Weltkörper, wie es Weltkörper gibt, die sich im gleichen Zustand befinden wie heute die Erde.

Auf keinem dieser bewohnten Weltkörper findet sich eine Pflanze oder ein Tier oder ein Mensch oder eine Urzelle, deren Form und Gestalt wir uns nicht vorstellen können.

Was ein menschliches Hirn sich nicht vorstellen kann, ist nirgends im Weltall vorhanden. Was nur gedacht, nur ausgedacht werden kann (Beispiel: Punkt, Gerade, Kreis, 1, Gott) ist nicht vorhanden.

Es gibt im Weltall Menschen, die tausend Meter groß sind, wie es Menschen gibt im Weltall, die zwei Millimeter groß sind. Aber in ihrer Gestalt, in ihren Fähigkeiten gleichen sie uns völlig.

Es gibt Weltkörper, die nicht größer sind als eine Haselnuß oder als ein Kolibri-Ei. Auch diese kleinen Weltkörper können von Menschen bewohnt sein.

Sie sind von Menschen bewohnt, sobald der Weltkörper sich in diesem Zustande befindet, in dem sich die Erde heute befindet.

Es gibt Menschen, die unsere Erde so groß sehen wie einen Stecknadelkopf. Daß auf diesem Stecknadelkopf Menschen wohnen könnten, werden sie ebensowenig vermuten, wie manche Menschen unter uns heute vermuten mögen, daß Weltkörper in der Größe eines Ameisen-Eies von Menschen bewohnt sein könnten.

Alle Menschen im Weltall erkennen als Menschheit eines Tages die Wahrheit.

Es gibt im Weltall keinen großen Körper und es gibt im Weltall auch keinen kleinen Weltkörper.

Kein Weltkörper ist unendlich klein, denn sonst könnte er nicht vorhanden sein. Aber er kann so winzig klein sein, daß man sich ihn eben noch vorstellen kann.

Kein Weltkörper ist unendlich groß, weil er sonst das ganze Weltall ausfüllen müßte und kein anderer Weltkörper neben ihm mehr Platz haben könnte.

Ursprünglich waren alle freien Weltkörper gleich groß. Eine zwingende Notwendigkeit, daß die freien Weltkörper von verschiedener Größe sein sollten oder sein müßten, ist nicht gegeben. Nach den Gravitations-Gesetzen wäre die Notwendigkeit gegeben. Diese Gesetze sind aber falsch.

Die freien Weltkörper erscheinen uns von verschiedener Größe zu sein. Erscheinen uns! Das kann eine optische Täuschung sein. Unser Auge ist sehr unvollkommen. Außerdem kennen wir noch nicht einmal die Größe unserer Erde. Denn an welchem Maß, an welchem absoluten Maß im Weltall ist diese Größe denn gemessen? An einem Maße, das wir uns willkürlich zurecht gelegt haben. Der Sirius erscheint uns größer als die Sonne, weil er entfernter ist. Wir kennen die wirkliche Entfernung nicht. Selbst wenn wir die wahre Entfernung kennen würden, so dürfen wir sie nicht mit unsern willkürlichen Maßen schätzen und aus diesen geschätzten Entfernungen die wahre

Größe ermitteln. Um die wahre Entfernung festzustellen, müssen wir berücksichtigen, daß wir von einem Standort aus messen, der sich unausgesetzt verändert. Die (scheinbaren) Größenunterschiede können auch herrühren davon, daß die fernen Weltkörper zweifellos ganz andere Geschwindigkeiten haben, als die Astronomen berechnen. Je nach seiner Geschwindigkeit erscheint (und ist) ein Körper größer oder kleiner. Auch deshalb, weil sich viele Körper in einem Zustande befinden, dessen Art uns unbekannt ist, können wir uns über die wahre Größe täuschen lassen. Endlich kennen wir nicht das wahre Ausdehnungsfeld so gewaltiger glühender oder vergasender Massen. Wir beurteilen das Ausdehnungsfeld nach unsern Versuchen, die im Verhältnis zur Größe der freien Weltkörper viel zu gering sind, um daraus Vergleiche ableiten zu können. Aus allen solchen Gründen vermute ich, daß die Sonne, wenn sie sich im gleichen Zustand befindet wie die Erde, auch die gleiche Größe hat.

Hätten Kant-Laplace mit ihrer Theorie über die Entstehung der Planeten Recht, so gäbe es große und kleine Weltkörper. Aber diese Theorie ist falsch. Trotzdem kann es jedoch sehr wohl große und kleine Weltkörper geben, ohne daß die Theorie Kant-Laplace deshalb richtig würde.

Aber die wahre Größe der einzelnen Weltkörper ist wohl bei weitem nicht so gewaltig, wie die Astronomen behaupten. Es handelt sich zumeist nur um scheinbare Größenunterschiede.

Die Erde hat die Form des Eies. Damit sind die Ursachen von Ebbe und Flut ergründet. Die Physiker mögen Versuche anstellen und sie werden die Wahrheit erkennen wie ich sie erkannt habe.

Die Erde hat die Form des Eies. Damit ist die Frage gelöst: warum liegen magnetischer und geographischer Pol nicht zusammen? Damit ist die Frage gelöst: warum ist der magnetische Pol veränderlich?

Der Pol ist garnicht veränderlich. Der Pol steht so unverrückbar fest und er folgt so eisern den Gesetzen wie jeder Weltkörper im All.

Freilich den Gesetzen von Kepler und anderen Fachmännern folgt weder eine Bahn, noch ein Pol, noch eine Umlaufzeit.

Aus diesen weltbedeutenden Gesetzen und Formeln machen sich die Weltkörper gar nichts.

Der Pol ist nur dann veränderlich, wenn wir annehmen, die Erde sei eine Kugel oder eine abgeplattete Kugel. Unsere Berechnungen, unsere Gesetze, unsere Formeln sind falsch; der Pol ist schon ganz richtig.

Die Physiker mögen voraussetzungslos und ohne mathematische Hilfe Versuche anstellen. Sie mögen nur einmal alle Gesetze und Formeln unbeachtet lassen.

Es sind alle Dinge richtig. Sie werden nur dann unrichtig, wenn wir sie falsch sehen oder berechnen nach gewaltsam konstruierten Sätzen, die schon in ihrem ersten Anfang ein Irrtum sind.

Im ganzen Weltall sind alle Dinge richtig und alles verläuft ganz gesetzmäßig. Wir Menschen unterliegen genau denselben Gesetzen wie jedes Ding. Darum vermögen wir an den Dingen auch nicht das Geringste zu ändern. Jede Aenderung, die wir glauben vollzogen zu haben, ist nur eine scheinbare Aenderung. Jedes gewaltsam geänderte Ding fällt immer wieder in seinen Ursprung zurück. Daß wir glauben, eine Aenderung vollzogen zu haben, rührt her von den falschen Sätzen, die in der Mathematik, in der Philosophie und in der Religion herumspuken.

Alles, was wir denken, ist unrichtig und widerläuft den ewigen unveränderlichen Gesetzen. Alles Unheil der Welt, das nicht von Anbeginn da ist, sondern das wir uns in Unverträglichkeit gegenseitig schaffen, findet seinen Ursprung im Denken. Und weil alles, was wir denken, nicht wirklich sein kann, nie wirklich werden kann, so muß notwendig auf Erden ein unabsehbares Durcheinander entstehen, sobald wir das, was wir denken oder dachten, als vorhanden oder als vorstellbar oder als erreichbar ansehen. Es ist nicht vorstellbar, daß der eine Mensch gut und der andere Mensch schlecht ist. So etwas kann man sich nur denken, nur ausdenken, aber nicht vorstellen.

Jedes vorhandene oder vorstellbare Ding im Weltall hat die Form des Eies. Das größte Ding und das kleinste. Das winzigste Samenkorn, die Urzelle, das Molekül, das Atom, alle und jedes haben die Form des Eies. Wäre der Weltraum endlich, so würde er die Form des Eies haben. Er müßte die Form des Eies haben, weil er gar keine andere Form haben kann.

Es gibt im ganzen Weltall nicht zwei Eier und nicht zwei eiförmige Körper, die einander gleich sind. Es hat im ganzen Weltall von Unendlichkeit her noch niemals zwei Eier gegeben, die einander gleich waren; es wird im

ganzen Weltall auch in der Unendlichkeit niemals zwei gleiche Eier geben. Das menschliche Hirn kann sich zwei oder fünf oder auch tausend einander völlig gleiche Eier ausdenken. Kein menschliches Hirn aber kann sich auch nur zwei gleiche Eier vorstellen. Ein Ei kann jeder Mensch zeichnen, den Umriß. Kein Mensch kann zwei gleiche Eier zeichnen.

Das menschliche Hirn kann sich den Punkt, die Gerade, den Kreis und Gott denken. Der Mensch kann sich dies alles ebenso leicht denken wie zwei gleiche Eier. Aber niemand kann sich einen Punkt oder einen Kreis vorstellen. Kein Mensch ist fähig, die Gerade, den Kreis oder Gott zu zeichnen; er vermag nicht einmal den Hauch eines Umrisses wiederzugeben von dem, was er sich gedacht hat. Der Mensch kann sich eine Gerade oder eine 1 ebenso wenig vorstellen wie er sich zwei gleiche Eier vorstellen kann.

Jedes Ding hat die Form des Eies. Ich befreie mich von allen mathematischen Lehrsätzen und allen mathematischen Begriffen und ich sehe darauf in jedem Ding die Gestalt des Eies, die allein wahre Gestalt eines jeden Körpers.

Die Oberfläche des Eies und der Inhalt des Eies lassen sich nicht berechnen.

Nichts läßt sich errechnen, ausrechnen oder berechnen. Wert-Errechnungen setzen voraus, daß es Raum und Zeit gibt. Aber das lasse ich hier unbeachtet. Messen ist vergleichen. Kein Ding läßt sich mit einem anderen Dinge vergleichen. Jedes Ding ist einzig und ursprünglich. Jedes Messen (Vergleichen) ist widersinnig und unnatürlich. Jedes Ding verändert unausgesetzt und fortwährend seinen Zustand und damit seine Ausdehnung. Auch darum kann man keinen Vorgang und keine Größe errechnen. Nur Gedachtes läßt sich errechnen und messen. Der Mensch ist weder alt noch jung. Der Mensch ist zeitlos. Jedes Ding ist zeitlos. Kein Ding besitzt Größe, kein Ding besitzt Kleinheit. Es gibt weder Geburt noch Sterben. Es gibt nur Wandlung, nur unaufhörliche Veränderung. Veränderung des Zustandes. Und dies ist ein rein chemischer Vorgang, der sich mit mathematischen Mitteln nicht erfassen läßt.

Es gibt keine Gerade. Es gibt nur eine Linie. Diese Linie ist nie, auch in ihrer kürzesten Strecke nicht, die sich noch eben vorstellen läßt, eine Gerade. Sie kann mit keinem Mittel jemals zu einer Geraden gezwungen werden. Sie läßt sich nicht zwingen.

Die Linie kann nicht geteilt werden. Sie hat keinen Anfang und kein Ende. Sie hat auch keinen Punkt, weil es keinen Punkt gibt.

Die Linie kann getroffen, nie aber geschnitten werden.

Die Zeitdauer des Treffens liegt zwischen der Unendlichkeit und dem ersten Grade jener aller kürzesten Zeitspanne, die gerade eben noch vorstellbar ist. Im gleichen Moment, wo das Treffen vor sich gehen soll, eilt die Linie schon wieder weiter. Der Treff-Ort kann im allergünstigsten Falle immer nur ein angenäherter Punkt sein, niemals ein Punkt.

Die Linie ist keine Gerade, sie bildet keinen Kreis und keine Ellipse. Sie hat auch niemals die Gestalt der Hyperbel oder die Gestalt der Parabel. Es gibt keine Hyperbel und auch keine Parabel. Die Kegelschnitte sind gewaltsame Konstruktionen.

Die Linie ist eine Kurve von einer unveränderlichen Stetigkeit ihres Laufes. Diese Stetigkeit liegt zwischen dem Unendlichen und jener aller kürzesten Zeitspanne, die eben noch vorstellbar ist.

Diese Kurve ruht nie.

Diese Kurve kann niemals einen Punkt bilden.

Diese Kurve kann mit Hilfe mathematischer Sätze und mathematischer Mittel niemals errechnet, berechnet, gemessen oder dargestellt werden.

Diese Kurve kann nur mit Hilfe der Chemie und der Physik beobachtet und erkannt werden. Aber weder mit chemischen noch mit physikalischen Mitteln kann sie berechnet oder gemessen werden.

Diese Kurve kann überhaupt nicht gemessen oder berechnet werden, weil sie rastlos, weil sie stetig ist.

Die Chemiker und Physiker mögen Versuche anstellen.

Diese Kurve heißt die Markkurve.

Ich konnte diese Kurve nicht finden und auch nicht entdecken, weil sie da ist. Ich kann nur über sie berichten.

Etwas, das von der Unendlichkeit her vorhanden ist, kann man nicht finden oder entdecken. Man kann nur berichten, daß man es erkannt hat.

Mit dem Versuch allein ist es nicht getan.

Das Ergebnis des Versuches voraussetzungslos (unwissenschaftlich) anzusehen und zu betrachten, das allein führt zur Erkenntnis, das allein führt zur Wahrheit. Daran mögen Chemiker und Physiker denken.

Mit keinem mathematischen Hilfsmittel kann ich die Markkurve darstellen.

Ich kann die Markkurve nur darstellen mit Hilfe der Kunst. Und nur mit Hilfe der Kunst.

Die Kunst ist der Erkenntnis und dem Wissen immer voraus. Weil sie nicht denkt. Die Kunst hat die Markkurve längst geahnt und längst dargestellt, ohne freilich zu erkennen, welche Bedeutung diese Kurve hat.

Alles, was das menschliche Hirn sich vorstellen kann, läßt sich in der Kunst darstellen. Das ist die große Aufgabe der Kunst: Vorstellungen sichtbar werden zu lassen, die gleichen oder die ähnlichen Vorstellungen auch in anderen Hirnen wach zu rufen. Die große Kraft der Kunst: Ihre völlige Voraussetzungslosigkeit. Die Kunst ist nicht fähig, irgend etwas darzustellen, das nur gedacht werden kann. Immer muß es vorstellbar sein.

Es läßt sich niemals etwas Gedachtes darstellen. Nur Vorhandenes, Vorhanden-sein-könnendes und Vorstellbares läßt sich darstellen.

Ein Erkennen muß Künstler sein.

Ich mache einen ganz grobsinnlichen Versuch, den größten, der überhaupt in Frage kommt.

Mit einem Bleistift ziehe ich auf der Oberfläche des Eies eine Linie in beliebiger Richtung. Diese Linie hat keinen Anfangspunkt, weil es ja keinen Punkt gibt. Von der Unendlichkeit her läuft die Markkurve. Sie flimmert auf der äußersten Spitze des Bleistiftes, die sich in ihrer Feinheit noch eben vorstellen läßt, entlang und tritt völlig ungezwungen auf der Oberfläche des Eies als Graphitkörper in Erscheinung.

Die Markurve kann nie ein Körper werden.

Sie gleitet, sie flimmert nur an dem Körper entlang. An diesem Körper kann ich ihren Weg, ihre Spur verfolgen.

An jedem Körper läßt sich die Spur der Markurve verfolgen.

An dem Graphitkörper, an dem sie entlang flimmert, wird ihre Spur nur in grober Form sichtbar.

Ohne den Bleistift anzusetzen, lediglich um das Bild zu gewinnen, überziehe ich das Ei in beliebigen Richtungen mit einer ununterbrochenen Linie. Wie immer ich auch die Linien betrachten mag, nie wird eine Gerade oder ein Kreis oder eine Ellipse oder ein Parabel sichtbar werden. Immer wird nur die Markurve zu sehen sein.

Endlich setze ich den Bleistift ab. Ich kann ihn zu jeder beliebigen Zeit absetzen. Es entsteht kein Endpunkt. Die Kurve flimmert sofort über die äußerste Bleistiftspitze entlang wieder in die Unendlichkeit.

Setze ich nun den Bleistift erneut an, so flimmert wieder eine Kurve von der Unendlichkeit her über die Bleistiftspitze hinweg auf die Oberfläche des Eies.

Es ist immer eine Markurve da.

Es ist immer dieselbe Markurve.

Die Markurve ist unendlich.

Es ist dieselbe Markurve, die sich höher entwickelte Menschen anderer Weltkörper ebenfalls vorstellen, vorgestellt haben, vorstellen werden, sobald sie die Entwicklungsstufe der Erkenntnisfähigkeit für die Markurve erreicht haben.

Die Markurve ist dieselbe Kurve, in der die Sonne läuft, in der die Erde läuft, in der die (mehr als 240 bis jetzt gesehenen) Planeten unseres Planetensystems laufen, in der alle Gestirne laufen, in der jede Bewegung läuft, die ich vollführe, die ein Tier vollführt, die eine Pflanze beim Wachsen oder beim Wehen im Winde vollführt, die auch jeder Stein vollführt, der fällt oder fortgeschleudert wird.

Mittels der Markurve kann ich mich mit allen Menschen, die auf irgend einem Weltkörper im Universum wohnen, in Verbindung setzen. Es ist freilich möglich, daß meine Nachricht jene fernen Menschen erst erreicht, wenn ihr Geschlecht oder das meine oder beide bereits ausgestorben sind.

Ohne Zweifel erhalte ich (und wir alle) unausgesetzt Nachrichten von lebenden oder untergegangenen Menschen anderer Weltkörper. Heute fehlt mir das Erkennen des Empfangens jener Kunde. Ich vermute, daß die Versuche, die mich zum Erkennen der Markurve führten, angeregt wurden von ferne wohnenden Menschen anderer Weltkörper (wahrscheinlich schon ausgestorben), die lange vor mir die Markurve erkannt haben und mir (auch anderen) Kunde darüber gaben.

Wie Weltkörper in der Markurve laufen, so laufen in ihr auch Atome.

Nun stelle ich mir vor, daß die ununterbrochene Linie, die ich auf der Oberfläche des Eies gezeichnet habe, aus sehr dünnem Draht ist. Ich zerbreche das Ei, schüttele die Schalen aus dem Gewebe und ich habe ein grobsinnliches (das allergrößte) körperliche Bild der Markurve vor Augen.

Die Markurve hat die Gestalt einer Spirale.

Die Markurve hat die Gestalt einer scheinbar sehr verwirrten Spirale. Aber je verwirrter diese Spirale erscheint, umso näher kommt sie der wahren Gestalt der Markurve.

Im Weltall gibt es unendlich viele Spiralen.

Im Weltall gibt es nur Spiralen. Es gibt kein Ding im Weltall und niemand vermag sich auch ein Ding im Weltall vorzustellen, das nicht in seiner Bewegung eine Spirale wäre.

Das Drahtgewirr, das ich bei meiner Darstellung gewonnen habe, ist scheinbar völlig verwirrt.

Woher rührt diese scheinbare Verwirrung?

Was wir Spirale nennen, ist keine Spirale, sondern eine gewaltsam konstruierte Spirale (körperliches Beispiel: Sprungfeder).

Darum kann ich ja auch die Kurve nicht Spirale nennen, weil sie nicht das ist, was uns von der Mathematik (oder Physik) als Spirale bezeichnet wird. Man achte darauf, daß die Spirale jener Uebergangsweg ist, wo die Mathematik nicht mehr zu folgen vermag, sondern die Physik allein weiter gehen muß. Das ist nicht zufällig: es liegt in der Unwahrhaftigkeit der Mathematik begründet.

Ich sagte jedoch nur Spirale, um die Form der Markkurve mit Hilfe einer veralteten Vorstellung erkennen zu lassen.

Die Winde, eine Blumenart, an der ich meine Untersuchungen zuerst begann, ringelt sich in Form einer Spirale an einem Stamm empor. Der Baumstamm ist der Kern, die Seele dieser natürlichen Spirale. Diese Seele, der Baum bildet selbst wieder eine Spirale. Nun kann man sich vorstellen, daß auch der Baum sich wieder um eine Seele weiter spiralt und auch diese Seele sich wieder um eine andere Seele weiter spiralt und so bis in die Unendlichkeit.

In einer ähnlichen Form bis zur dünnsten eben noch vorstellbaren Grenze verläuft (flimmert) die Markkurve. Darum sage ich auch nicht: sie läuft oder gleitet, sondern ich sage: sie flimmert, weil jede Spiralseele (Spiralachse) gleichfalls wieder um eine Spiralachse sich fortflimmert bis zur Unendlichkeit.

Darum erscheint uns das grobe Bild der Linie, die ich über das Ei zog, unübersehbar verwirrt, während es doch ein genaueres Bild der Markkurve darstellt als die Spirale.

Die Markkurve kann niemals geteilt oder zerschnitten werden. Sie ist grenzenlos. Das Ausdehnungsfeld ihrer grenzenlosen Geschlossenheit kann sowohl unendlich sein, als auch einen Vorstellungsgrad vor der Unendlichkeit liegen. Beides ist der Fall. Welche Art der Erkenntnis ich vorziehe, hängt davon ab, ob ich das Weltall als eine Unsumme von Weltkörpern erkenne oder als eine Unendlichkeit der Ausdehnung, innerhalb derer sich eine grenzenlose Unsumme von Weltkörpern befindet. Diese letzte Erkenntnis verlangt jedoch die Schlußfolgerung, daß es grenzenlos viele Weltalls gibt, von denen jedes einzelne eine grenzenlos hohe Unsumme von Weltkörpern in sich birgt. Jedes Weltall hat dann seine eigene Markkurve, während alle Weltalls wieder in einer besonderen Markkurve laufen.

Würde die Markkurve durch Zwang aus ihrer Flimmerbahn gezerrt, so spränge sie sofort wieder in ihre Urbahn zurück, sobald der Zwang aufhört.

Dieser Zwang kann nicht ausgeübt werden, weil kein Ort da ist, wo die Markurve hingezerzt werden könnte.

Alle Weltkörper, alle Dinge bewegen sich in der Markurve.

Auch der Lichtstrahl, der Radiumstrahl, der elektrische Strom, die ultravioletten Strahlen, die Aetherwellen, die Tonschwingungen bewegen sich in der Markurve.

Jeder Weltkörper ist selbständig.

Jeder Weltkörper ist ursprünglich.

Kein Weltkörper ist von einem andern Weltkörper abhängig oder irgendwie auf einen andern angewiesen.

Die Sonne ist ein selbständiger und unabhängiger Weltkörper.

Die Erde ist ein selbständiger und unabhängiger Weltkörper.

Auch der Mond.

Der Mond hat mit der Erde gar nichts zu tun.

Eine gedankenlose Behauptung sagt: Der Mond sei einmal von der Erde abgebrochen und als Trümmer in den Weltraum geschleudert worden. Das Loch, das er zurückgelassen hat, wird nun vom Stillen Ozean ausgefüllt. Als Kindermärchen ist diese Erzählung hübsch. Wahr ist sie nicht. Der Mond ist von Unendlichkeit her ein selbständiger Weltkörper.

Die Erde hat gleichfalls nichts mit der Sonne zu schaffen.

Die Erde hat niemals etwas mit der Sonne zu tun gehabt.

Die Kant-Laplace'sche Theorie von der Entstehung der Planeten und damit auch von der Erde ist falsch. Sie konnte auch nur ausgeheckt werden von einem reinen Denker.

Die Sonne hat niemals die mehr als 240 Planeten des Sonnen- (oder Planeten-)Systems ausgestoßen. Im Verlaufe der Zeit werden die Astronomen in

unserm Planeten-System noch so viele neue Planeten zu sehen bekommen, daß alle ihre Theorien hinfällig werden.

Nun sollen auch nach der Kant-Laplace'schen Theorie alle ausgestoßenen Planeten weiter um die Sonne kreisen, nur weil sie von der sich (in ähnlicher Kurve, richtig: gleicher Kurve) drehenden Sonne während der Drehung hinausgeschleudert wurden. Das wäre schließlich noch vorstellbar. Daß aber nun die ausgeschleuderten Weltkörper eine eigene Drehung begannen, die wenigstens in dieser Form durch die Hinausschleuderung niemals möglich werden kann, das ist nicht vorstellbar. Es ist unwahr.

Auch darum kann unsere Sonne die Planeten niemals als überflüssige oder abgesprungene Trümmer ausgestoßen haben, weil die Anordnung und Verteilung der Planeten (samt ihrer Monde) sowohl hinsichtlich der Größe der einzelnen, wie auch hinsichtlich des Abstandes der einzelnen von einander wie auch von der Sonne einer derartigen Annahme widersprechen.

Wie überhaupt käme, wenn Kant-Laplace die Wahrheit gesagt hätten, der Saturn in unser Planeten-System hinein?

Der Saturn gehört nicht in unser Planeten-System.

Auch aus diesem Grunde ist die Kant-Laplace'sche Theorie eine Unwahrheit. Sie ist eine Unwahrheit wie alles, was ausgedacht wird.

Im Fernrohr sieht man Nebel, also werdende (sogenannte) Fixsterne, die in ihrer Gestalt dem Saturn sehr ähnlich sind.

Es gibt (sogenannte) Fixsterne, die ebenso aussehen wie der Saturn.

Es ist nicht vorstellbar, daß unter (sicher viel viel mehr als) 300 Körpern oder Trümmern, die von der Sonne ausgeschleudert worden sein sollen, nur ein einziger die Gestalt eines Saturn annahm, während alle anderen, die wir sehen, die Form des Eies haben.

Die Entstehung des Saturn und der saturn-ähnlichen Weltkörper ist vorstellbar und leicht erklärbar. Sollten Chemiker und Physiker, nachdem sie die Markurve erkannt haben, in fünf Jahren nicht erkannt haben, wie der Saturn entstehen mußte, so werde ich es sagen. Jeder Versuch glückt, weil er glücken muß.

Wenn es in Wahrheit größere und kleinere Weltkörper geben sollte, dann ist der Saturn-Ring (Ringe?) ein selbständiger Weltkörper, der mit dem Saturn-Kern nicht mehr zu schaffen hat als der Mond mit der Erde. Bei den saturn-ähnlichen Weltkörpern aber ist der Ring nicht immer ein selbständiger Weltkörper. Es kommt auf die Art der Ring-Bildung an.

Die Erde wird nicht immer im Bereich unserer Sonne kurvieren. Sie tat es nicht immer.

Daß die Sonne gerade unsere Sonne ist, das ist ein Gelegenheitsfall; die Erde könnte ebenso gut in der Nähe des Sirius stehen.

Die Erde wird einmal in der Nähe eines anderen Fixsternes stehen.

Die Erde wird einmal selbst eine Sonne sein.

Die Erde kann einmal die Sonne unseres Mondes sein. Es ist nur darum unwahrscheinlich, weil sich zu dieser Zeit (Zeit jetzt nur als Hilfsausdruck für: Kurven-Ort) der Mond so weit von der Erde entfernt haben wird, daß die Erde für ihn als Sonne nicht mehr in Betracht kommen kann.

Der Mond wie auch jeder andere Weltkörper kann so nahe an die Erde gelangen, daß er für das menschliche Auge den halben Himmel bedeckt.

Ueber eine ganz bestimmte Grenze hinaus kann sich kein Weltkörper einem andern nähern.

Fixsterne, feststehende Sterne gibt es im Weltall nicht.

Alle Weltkörper wandeln.

Alle Weltkörper wandeln in der Markkurve.

Der Mond kann einmal Sonne sein. Die Erde kann einmal so scheinbar leblos und ausgestorben sein wie heute der Mond scheinbar leblos ist. Die Erde wird auch einmal wieder Erde sein und sich im gleichen Zustand befinden wie heute, mit allen Dingen, die dieser Zustand hervorbringt.

Der kleinste Jupitermond kann einmal Erde und wieder ein anderes mal Sonne sein.

Die Sonne befindet sich in einem anderen Zustand als die Erde. Dennoch leuchtet auch die Erde. Daß wir nicht außerhalb der Erde uns befinden und das Leuchten der Erde sehen können, ist unsere Schuld, wie es auch unsere Schuld ist, daß unsere Augen das Leuchten der Erde nicht empfinden; auch dann nicht empfinden würden, wenn wir außerhalb unserer Erde stünden.

Die Erde hat eigenes Licht wie jeder sogenannte Fixstern.

Es gibt Erden im Weltall, deren Bewohner das Leuchten der Erde sehen, wenigstens erkennen und feststellen.

Es gibt auf unserer Erde Tiere und Pflanzen, die das Licht der Sonne nicht empfinden, wohl aber das Licht der Erde.

Die Erde empfängt ihr Licht von der Sonne. Jedoch nur das Licht, das Menschen, Tieren und Pflanzen Wohlbehagen und Freude bereitet.

Es gibt keinen Unterschied zwischen Tieren (Menschen) und Pflanzen.

Es gibt weder Tiere noch Pflanzen. Es gibt nur Dinge, deren Zustand sich langsamer und solche, deren Zustand sich rascher verändert. Langsam und rasch jedoch nur für die Sinne des Menschen.

Die Alten behaupteten: Die Sonne dreht sich um die Erde. Kopernikus behauptet: Die Erde dreht sich um die Sonne.

Beide Behauptungen sind unwahr.

Jeder Weltkörper dreht sich nur um sich selbst, niemals um einen anderen Weltkörper.

Die Weltkörper drehen sich nicht, sondern sie wibbern. Ihre Vorwärtsbewegung ist nicht so sanft und ruhig, wie es uns erscheint. Ihre Bewegung ist ungleichmäßig. Sie wibbern sich vorwärts. Es ist dies eine Bewegung, die sich vorstellen läßt, wenn ich sage: sie drängeln, sie vibrieren, sie wälzen, sie schwanken sich (scheinbar) um sich selbst drehend voran. Würde man sie aus größerer Nähe von einem festen Stand aus betrachten, so gewänne man den Eindruck, daß man nie genau weiß, wollen sie nun eigentlich mehr nach links oder mehr nach rechts herumwibbern.

Die (scheinbare) Achse beschreibt an ihren (scheinbaren) End-Orten keinen Punkt, keinen Kreis, keine Ellipse, sondern den nichtgeschlossenen Umriß eines Eies. Diese Umrißlinie ist nicht gleichgültig, sondern ähnlich einer mehrdimensionalen Spirale, spiralähnlich auch in der kürzesten Strecke.

Die Lote führen in ihrer Verlängerung nicht zum (angeblichen) Mittelpunkt der Erde. Die Endspitzen der Lote treffen in ihrer Verlängerung nicht an demselben Orte zusammen. Die End-Orte der Lote, die in die Mitte der Erde versenkt werden, liegen sehr weit auseinander.

Die straff gespannte Lot-Schnur, die über die Erd-Oberfläche hinausragt, bildet mit den Linien, die man über die Erd-Oberfläche zieht und die an der Lot-Schnur zusammentreffen, nicht nach jeder Richtung hin den gleichen (angeblichen) Winkel. Nach der einen Richtung hin wird der (angebliche) Winkel immer größer sein als ein Winkel nach einer anderen Richtung hin.

Im allergünstigsten Falle gibt es nur zwei Orte, wo diese (angeblichen) Winkel nach jeder Richtung hin gleich groß sind. Aber die gleichen (angeblichen) Winkel an dem einen der beiden Orte haben nicht dieselbe Größe wie die Winkel an dem zweiten Orte.

Es gibt im Weltall keine Rätsel. Alles verläuft streng gesetzmäßig. Unsere Gesetze, die wir aufstellten, sind falsch. Die Dinge und ihre Bahnen sind richtig.

Dem Astronomen muß solange vieles rätselhaft erscheinen, solange er mit mathematischen Hilfsmitteln arbeitet und solange er die Markkurve nicht erkennt.

Der Astronom sagt: Es gibt zwei Weltkörper, die sich nur umeinander drehen. Es gibt zwei Weltkörper, die wie Zwillinge dicht nebeneinander herlaufen. Andere laufen wie Drillinge, andere wie Vierlinge nebeneinander her. Es gibt Weltkörper, die in kurzer gedrungener Bahn, andere, die in langgestreckter elliptischer Bahn umeinander kreisen. Es gibt Weltkörper, die eine Zeit lang um einen Weltkörper kreisen und dann weiter eilen, entweder allein oder wieder um einen neuen andern Weltkörper kreisen. Es gibt Weltkörper, die plötzlich aus der Bahn fortlaufen, die so mühselig berechnet wurde. Es gibt Nebel (auch das sind Weltkörper, und die Erde kann ebenfalls einmal ein Nebel sein), die in Form einer Spirale, andere, die in Form einer Parabel kreisen.

Alles das sagt der Astronom und alles das sieht der Astronom. Er muß es so und kann es nicht anders sehen, weil er nicht zu sehen vermag. Der Astronom glaubt. Deshalb erkennt er nie die Wahrheit.

Weil nun alle Bahnen, in denen die Weltkörper kurvieren, so sehr verschieden sind und der Astronom allmählich erkennen muß, daß jeder Weltkörper eine andere Bahn hat, so erscheint ihm das Weltall voller Rätsel und er wird nie fertig mit seinen Berechnungen. Er findet unausgesetzt Störungen, Ablenkungen und Fehler und er kann sich die Störungen und Ablenkungen doch nicht erklären. Er findet keine Antwort auf die unzähligen Fragen, die ihm täglich und nächtlich von der Sternenwelt gestellt werden. Er tappt immer im Dunkeln und er ist immer unsicher. Er versucht mit den feinsten und besten Instrumenten der Wahrheit nahe zu kommen und er muß einsehen, daß er sich immer weiter von der Wahrheit entfernt. Er glaubt, eine Lösung gefunden zu haben und sobald er genauer zuschaut, ist ihm in der Lösung oder durch die Lösung schon ein neues Rätsel entstanden.

Und dennoch ist die Antwort einfach. Und weil sie einfach ist, darum ist sie die Wahrheit.

Es gibt im Weltall keine Rätsel und keine Störungen mehr, sobald ich die Mathematik als Humbug erkenne und mich der Mathematik nicht mehr bediene.

Die Newton'schen (wie alle) Gravitationsgesetze sind falsch.

Kein Weltkörper kümmert sich um einen andern.

Kein Weltkörper ist abhängig von einem andern.

Jeder Weltkörper zieht völlig unabhängig von irgend einem andern in völliger Einsamkeit seine ureigene Bahn. Diese Bahn ist immer die Markkurve. Auf dieser Bahn eilt der Weltkörper, sich selbst um sich selbst in der Markkurve fortbewegend immer weiter. Er begegnet einem andern oder mehreren andern Weltkörpern, die sich gleichfalls alle in der Markkurve weiterbewegen.

Es wird niemals ein Weltkörper mit einem andern zusammenstoßen. Gäbe es eine Schwerkraft oder eine Anziehungskraft, so würden die Weltkörper unausgesetzt aufeinander prallen. Auch dann müßten die Weltkörper zusammenprallen, wenn es einen Punkt oder eine Gerade gäbe.

Der Stein der hochgeworfen wurde, fällt wieder auf die Erde zurück. Aber nicht darum, weil die Erde eine Anziehungskraft ausübt oder weil es eine Schwerkraft gibt (geben soll), sondern der Stein fällt darum auf die Erde zurück, weil die Erde wie jeder Weltkörper ursprünglich, einzig, unzerstörbar und unteilbar ist.

Von keinem Weltkörper läßt sich etwas fortnehmen, das ihm von Urbeginn an gehört. Die Erde läßt sich auch nicht den Stein fortnehmen, der zur Erde gehört und ein Teil der unzerstörbaren Erde ist.

Die Meteorsteine, die zuweilen auf die Erde niederfallen, kommen deshalb zur Erde, weil sie zur Erde gehören. Sie können uns keine Kunde von fernen Welten bringen, weil sie niemals auf einer fernen Welt gewesen sind. Die Meteorsteine kehren nur dahin zurück, woher sie kamen und wohin sie gehören. Sie haben die Reichweite der Erde nie verlassen; sie sind immer innerhalb jener Grenzen geblieben, die von der Erde erreicht würde, sobald sie Nebel wird. Die Meteorsteine nehmen nie eine Eigenbewegung an wie die Erde und die übrigen Planeten, die angeblich von der Sonne ausgeschleudert sein sollen.

Aschenstaub, der bei Vulkanausbrüchen hinausgeschleudert wird, bleibt zwanzig, fünfzig Jahre in weiten Höhen der Atmosphäre, ehe er wieder zur Erde zurück kehrt.

Die für das menschliche Auge prachtvollsten Bilder der Markkurve zeigen der Schweif des Kometen, die glänzende Feuerbahn, die ein vorüber eilender Meteor hinterläßt, der Regenbogen, die anmutigen Bewegungen einer Tänzerin, der unbehinderte freiwillige Lauf eines edlen Pferdes, der ruhige Flug eines Vogels, die vielfältigen Linien einer frischen Rose.

Das grobsinnlichste Beispiel, das vorstellbar ist: Die verwirrten Linien, die ich über die Oberfläche des Eies zog, stellen die Bahnen dar, in denen sich die Weltkörper bewegen, fortbewegen.

Es gibt keinen Punkt und die Kurve kann niemals mit einem andern Kurvenzug zusammentreffen, kann niemals einen andern Kurvenzug schneiden. Das wäre nur möglich, wenn es einen Punkt gäbe. In dem gleichen Moment, wo die eine Kurve die andere treffen oder schneiden möchte, eilen sie beide schon wieder weiter, aneinander vorüber. Dieser Moment liegt zwischen der Unendlichkeit und jener aller kürzesten Zeitspanne, die eben noch vorstellbar ist.

Dieser Moment heißt: Die Utsekunde.

Weil sich die Kurven niemals treffen oder schneiden können, darum können Weltkörper niemals zusammenprallen.

Nach den Sätzen der Mathematik müssen aber die Weltkörper unausgesetzt aufeinander stoßen. Und weil das trotz der exaktesten Wissenschaft nun niemals geschieht und niemals geschah, darum wurden die Gravitationsgesetze ausgedacht, darum mußten Anziehungskraft und Schwerkraft hinzugedacht werden. Eine Lüge zog die andern Lügen nach sich; und es ist wahrhaftig nicht leicht, sich von diesen Lügen zu befreien, um zur Wahrheit zu kommen.

Auf ihrer Bahn begegnen die Weltkörper andere Weltkörper, gehen (wie es die Linien auf dem Ei ja auch grobsinnlich zeigen) eine Strecke mit einem andern Weltkörper oder mit mehreren gemeinsam, umkreisen einen oder mehrere andere, mehrere umkreisen andere, einen oder mehrere andere, allein oder mit anderen gemeinschaftlich, die sich in der Nähe befinden, bilden in ihrer Bahn scheinbare Kreise, scheinbare Ellipsen, scheinbare Parabeln, scheinbare Spiralen, scheinbare Wirbel. Sie gehen auf ihrer Bahn stetig fort, verlassen ihre Begleiter, entfernen sich von ihnen immer mehr und weiter, nähern sich denen, die sie scheinbar umkreisten oder entfernten sich von ihnen, begegnen wieder neue und andere Körper, gehen mit denen wieder gemeinsam, umkreisen sich gegenseitig umkreisen allein oder mit andern zusammen einen oder mehrere andere und so fort bis in die Unendlichkeit.

Die Weltkörper können garnicht in irgend einer anderen Weise laufen als in der, die ich berichte.

Sie können nicht anders laufen, sie müssen so laufen, weil sie ja in der Markurve laufen.

Kein Körper kann da sein, wo schon ein anderer ist; denn jeder Körper ist an die Markurve gebunden. Die Bahn eines jeden Weltkörpers kann nur in der Markurve liegen. Jede andere Behauptung ist unwahr.

Es gibt keine Zeit.

Es gibt nur Orte auf der Markurve, die nicht gemessen, berechnet oder abgegrenzt werden können, weil sie sich stetig ändern.

Der Weltkörper, der einem andern Weltkörper begegnet, übt auf ihn einen Einfluß aus oder er wird selbst von ihm beeinflusst. Genau gesagt: Bei ihrer Begegnung üben beide Körper gegenseitig einen Einfluß aufeinander aus.

Der größere Körper oder der, der bei gleicher Größe die dichtere Masse hat, übt einen stärkeren Einfluß auf den kleineren oder weniger dichten Körper aus als der kleinere auf den größeren ausübt.

Durch diesen Einfluß wird weder das Wesen noch die Ursprünglichkeit des beeinflussten oder des beeinflussenden Körpers verändert. Es geht nur eine chemische Beeinflussung vor sich.

Diese rein chemische Beeinflussung verändert den Zustand des beeinflussten Körpers, nichts anderes.

Das Atom ist der kleinste vorstellbare Teil eines Elementes, der bei chemischen Vorgängen zur Wirkung kommt.

Jedes Ding im Weltall ist in steter Bewegung.

Die Bewegung vollzieht sich immer in der Markurve.

Auch das Atom ist in steter Bewegung. Auch das Atom bewegt sich immer in der Markurve.

Das Tempo der Bewegung eines jeden Dinges ist ein anderes. Dies allein macht den Unterschied aus, den wir bei der gegenseitigen Vergleichung der Dinge wahrnehmen und erkennen.

Das Atom kann sich wie jeder Körper schnell und langsam bewegen. Das Tempo der Bewegung eines Atoms wie auch jeden anderen Dinges ist veränderlich.

Das Tempo kann beeinflusst werden.

Begegnet ein Weltkörper auf seiner Bahn einem andern Körper (jeder Körper ist ein Weltkörper), so ändert sich jedesmal das Tempo der Bewegung eines jeden Atoms in jedem der beiden Weltkörper. Das Tempo kann dadurch beschleunigt werden, es kann aber auch verlangsamt werden.

Aber ganz gleich, wie immer auch das Tempo der Bewegung eines Atoms sein mag, das Atom bewegt sich doch immer in der Markkurve.

Durch die Aenderung des Tempos in der Bewegung ändert sich der Zustand des Dinges, in dem sich das Atom befindet, dessen Bewegungs-Tempo eine Veränderung erleidet.

Ein chemischer Prozeß geht vor sich.

Der Körper kann erglühen, er kann erkalten, er kann zerbröckeln, er kann verpulvern, er kann vergasen. Es kann sich an ihm oder mit ihm jeder chemische Prozeß vollziehen, der vorstellbar ist und der an Versuchen dargestellt werden kann.

Wie lange dieser Zustand anhält, in den ein Körper durch die Bewegung mit einem andern versetzt wurde, hängt davon ab, wie groß die Erregung der Atome war und in welchem Ausmaße die Veränderung des Tempos der Bewegung eines jeden Atoms erfolgte.

Die längste Dauer des höchsten Erregungs-Zustandes währt eine Utsekunde lang.

Sobald der höchste Erregungs-Zustand der Atome erreicht ist, versucht der Körper sofort wieder in jenen Zustand zu sinken, der ihm von Unendlichkeit her ursprünglich und ureigen ist.

Kein Körper fällt in den Zustand zurück, der ihm ursprünglich eigen ist. Er kann in seinen ursprünglichen Zustand nicht zurückfallen, weil stets ein anderer Körper auf ihn einen Einfluß ausübt.

Dieser Einfluß kann bis zur Utsekunde groß und bis zur Utsekunde klein sein. Aber immer ist ein Einfluß eines anderen Körpers vorhanden, selbst wenn jener andere Körper soweit entfernt sein sollte, wie es sich ein menschliches Hirn nur vorstellen kann.

Gäbe es nun in der Tat große und kleine Weltkörper, so können sie nur in einer Art (und nur in dieser Art) entstehen: Zwei Weltkörper, die sich im genau gleichen Zustand befinden, noch dazu in einem Zustande, der eine Verschmelzung zuläßt, können ineinander übergehen, wenn ihre Kurven in dem Moment, wo der gleiche Zustand besteht, so dicht aneinander vorbeiführen,

daß ihre Atome ineinander überfließen. Dieser, zu einer Einheit aus zwei Weltkörpern zusammengeflossene neue und nunmehr größere Weltkörper würde auf jener Kurve weiterlaufen, die an dem Ort des Zusammenfließens die schärfere Krümmung besitzt. Diese Art (die einzige Art) des Zusammenfließens läßt die Schlußfolgerung zu (die einzige Schlußfolgerung), daß irgendwann einmal alle Weltkörper zu einem einzigen großen Weltkörper zusammenfließen. Für diesen Zeitpunkt fehlt uns jegliches Vorstellungsvermögen, so fern ist er. Aus dieser Schlußfolgerung ergeben sich einige andere, die zu erwähnen unnötig ist. Eine aber davon sei gesagt: Dieser große Einheits-Weltkörper muß in bestimmter Zeit zerfallen, wodurch der Kreislauf von neuem beginnen muß.

Eine Spaltung einzelner Weltkörper, eine Spaltung die zur Entstehung neuer kleinerer Weltkörper führt, kann nicht vor sich gehen.

Die Erde (wie auch jeder andere Körper) wird stetig von allen Weltkörpern, die im Universum vorhanden sind, zu gleicher Zeit beeinflusst, von den näheren und größeren mehr, von den ferneren und kleineren weniger. Die Erde beeinflusst zu gleicher Zeit alle anderen Weltkörper mehr oder weniger.

Die Atome in einem Körper können nie zur Ruhe kommen. Sie befinden sich immer in steter Erregung.

Die stete Erregung der Atome im Körper ist die Ursache, daß jeder Weltkörper sich in steter Bewegung befindet, daß er stetig in der Markkurve weiter eilt und daß er sich scheinbar um sich selbst dreht.

Diese scheinbare Um-sich-selbst-Drehung und das Weiter-eilen würden sofort aufhören, wenn die Weltkörper eine andere Gestalt hätten als die des Eies.

Kein Weltkörper dreht sich vollkommen um sich selbst.

Jeder Körper verändert nur stetig seinen Ort. Er bewegt sich stetig weiter in der Markkurve.

Die Ueberschrift dieses Berichtes muß vollständig heißen: Die Zerstörung aller Vorstellungen und Begriffe, die wir bis heute von unserm Welten-System im Ganzen wie auch im Einzelnen hatten, durch das Erkennen der Markkurve.

Wer die Markurve erkennt, der sieht alle Dinge der Welt nicht mehr mit dem unvollkommenen Auge des Menschen. Er sieht die Dinge und Vorgänge in der Welt wie sie in Wahrheit sind.

Der Tag, an dem die Menschheit die Markurve und deren Bedeutung erkennt, ist der Mittel-Tag der Entwicklungs-Geschichte der Menschheit. Die Menschen anderer Weltkörper mußten und müssen auf den gleichen Irrpfaden zur Wahrheit kommen wie wir es mußten. Denn ihre Hirne und Sinne sind die gleichen wie die unseren.

Die Sonne steht im Mittel-Ort des Weltalls. Die Erde steht im Mittel-Ort des Weltalls. Der Mond steht im Mittel-Ort des Weltalls. Der Sirius steht im Mittel-Ort des Weltalls.

Jeder Körper befindet sich im Mittel-Ort des Weltalls.

Ich stehe im Mittel-Ort des Weltalls.

Ich allein. Nur ich stehe im Mittel-Ort des Weltalls, weil nur ich denken kann: Ich.

Kein anderer Mensch kann das für mich denken. Darum kann kein anderer Mensch im Mittel-Ort des Weltalls stehen.

Ich denke: Ich. Ich denke: Ich; und ich bin unendlich, so lange ich denke: Ich.

Ich bin unzerstörbar in meinem Wesen.

Ich bin ursprünglich. Nur mein Zustand kann sich ändern, verändern.

Ich bin unvergänglich.

Ich bin unsterblich.

Ich denke: Ich.

Ich bin. Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit.

152 Ich denke: Gott. Ich bin Gott. Vermöchte ich sonst zu denken: Gott?

Ich denke: Ich.

Ich bin einzig.

Ich bin unendlich.

Ich bin.

Ich erschuf mir diese Welt, als ich sie erkannte.

Mir gehört die Welt, weil ich sie erkenne.

---

Niedergeschrieben in zwei Tagen im Herbst 1919. Geschrieben auf der Flucht als verfolgter Hochverräter, auf der Flucht vor Mücken. Marut

---

Mein Mitarbeiter läßt mir sagen, daß er alles so einfach geschrieben hat, damit jeder Nichtfachmann, wenn er nur die Anfangssätze der Geometrie kennt, das Buch verstehen kann. Er hat deshalb auch alle ungeläufigen Fachausdrücke, sowie alle mathematischen Formeln fortgelassen. Was er und ich zu dieser Arbeit zu sagen haben, werde ich in einigen der nächsten Hefte bekannt geben.

Es ist zur rechten Zeit, daß M die Gedanken, die ihn seit langem beschäftigen, jetzt niedergeschrieben hat. Es gelang nur, weil er keine Zeitungen lesen brauchte, auch keine bekam.

Ich werfe diesen Gedanken meines einzigen Mitarbeiters und Freundes dem verwesenden Bürgertum und der verfaulenden Sozialdemokratie zum Fraße vor. Sie werden den Gedanken, der dieses Buch anfüllt, in hundert Jahren noch nicht verdaut haben, sie werden daran zu Grunde gehen.

Aber so wie M es hier tut, so üben für erlittenes Unrecht alle diejenigen Rache, die Menschen sind.

In der Arbeit können sich einige Fehler vorfinden. Sie rühren daher, daß ich die Arbeit aus Briefen übertragen mußte, aus denen deutsche Spione, Schergen und Grenz-Schnüffler nur Familien-Angelegenheiten heraus lesen können. Auch hat M seine Notizen und Skizzen nicht zur Hand, die dank

der Verfolgungswut bairischer Sozialdemokraten irgendwo verstreut oder beschlagnahmt oder gar verloren sind. Ferner ist er jetzt nicht in der Lage, irgend ein Buch nachzuschlagen.

Auf dem Zettel sagt M: Ich betrachte es als meine Aufgabe, nur Tatsachen zu berichten. Ich kümmere mich nicht darum, ob das was ich sage, irgend jemand glaubt oder nicht glaubt. Es nicht zu glauben ehrt den Menschen mehr. Der Mensch soll selbst erkennen. Ich denke auch nicht daran, etwas zu beweisen. Beweisen mögen die, die zum Beweisen da sind; die, deren Arbeit es ist, das zu beweisen, was ein anderer erkannte; die, deren Lebenslauf darin besteht, alles beweisen zu müssen. Wie käme ich dazu, anderen Leuten eine Arbeit abzunehmen, die ich für überflüssig ansehe? Aus denselben Gründen sehe ich mich auch nicht genötigt zu berichten, in welcher Weise ich arbeitete, um zu den Ergebnissen zu kommen, über die ich berichte. Die berufsmäßigen Forscher, die alles besser wissen, werden es auch besser können. Mit Gelehrsamkeit, deren verwickelte Ausdrucksweise niemand versteht, zu prunken, dafür sind andere Leute genug da, die das für ein wohlgefälliges Schmunzeln der Journalisten gern verrichten.

Diesen Zettel gedachte ich erst später mit anderen Mitteilungen zu veröffentlichen. Aber während ein Ziegelbrenner Geselle gerade den Druck beaufsichtigt und bereits die Korrekturen liest, finde ich in der Tagespresse die große Sensation: Albert Einstein. Ullstein (es ist ja für Einstein!) nennt ihn bereits „Eine neue Größe der Weltgeschichte“. Ruhm, der von lärmenden Journalisten und den sonstigen Zutreibern der öffentlichen Hure gemacht (wahrhaftig gemacht!) wurde, ist noch nie sehr alt geworden. Kopernikus, Galilei und viele viele andere Männer wurden zu der Zeit, als ihre ersten Berichte bekannt wurden, als Narren verlacht oder als Ketzer verfolgt. Diese Wahrheit teilt der Ullstein-Reporter im selben Blatte mit, in dem er mit Einstein sein erstes Geschäft macht. Den Vergleich nun zu ziehen, dazu reicht es bei der Presse nicht, sonst käme das Geschäft in Gefahr und Einstein könnte wohl gar noch berühmter werden als die Reporter. Das darf nicht sein. Das Presse-Gesindel will es gewesen sein und die Rotationsmaschine, die eine große Entdeckung gemacht haben. Albert Einstein muß die Schleppe der Hure tragen. Es sei ihm alles gegönnt. Von Herzen. Was hat er nun Großes entdeckt? Es entspricht haargenau der Weltberühmtheit, die ihm von der öffentlichen Hure zugeworfen wird. Albert Einstein hat, soweit ich das zu überblicken vermag, eine Tatsache bestätigt, bei der M zwei Entwicklungs-Generationen später erst anfängt. Einstein hört da schon wieder auf, wo M vor der ersten Zeile seines Berichtes bereits stehen mußte, weil er ja sonst gar

nicht hätte beginnen können. Aber die Gründe, warum Albert Einstein jetzt so urplötzlich aus heiler Haut heraus zur neuen Größe der Weltgeschichte von Huren Gnaden erhoben wird, obgleich sein Buch (die Presse verrät es, also wird es wohl wahr sein) schon vor Jahren erschienen ist, durchschaue ich bereits. Bald wird sie jedes Kind durchschaut haben. Außerdem liegen keine Meldungen vom Kriegsschauplatz und von spartacistischen Greueln vor, auch in Rußland finden vorläufig keine Massenhinrichtungen und keine Sozialisierungen der Frauen (ein Lieblingsthema der Journalisten, wodurch sich ihre Verwandtschaft mit den sonstigen Zuhältern erklärt) statt. Aber die große Sensation muß pünktlich zur Stelle sein, denn der Platz für das verlogene Plakat: Gebt uns unsere Gefangenen zurück! ist leer. Und wichtig: es ist Quartalswechsel: „Vergeßt nicht das Abonnement zu erneuern; leider sehen wir uns zu unserm großen Bedauern infolge der hohen Arbeitslöhne usw. gezwungen, den Abonnementspreis abermals zu erhöhen“. Vielleicht vergißt man über Albert Einstein den Fall Sklarz, den Fall Marloh und noch so manches andere, was der Fall Lindner nicht genügend verkleistert. Zudem bin ich der Meinung, daß man antisemitische Aufhetzung zu Pogromen auch in anderer Weise beseitigen kann. In dieser Form fällt es denn doch zu sehr auf. Man merkt die Absicht und wird nicht verstimmt, sondern guter Laune, weil man die Kosten für neue antisemitische Hetzblätter erspart. Und die Mosaiker (oder soll ich sagen Mosaisten?) glauben, ihr gutes Geld für kostspielige Abwehr-Inserate besser anlegen zu können, um so mehr, weil in München ein Jude aus verletztem Ehrgefühl sich erschossen hat und es nicht unterließ, in seinem Testament darauf hinzuweisen, daß er dem Korps Lettow-Vorbeck beigetreten sei, um München von der roten Judenherrschaft zu befreien. Solange freilich jüdisches Geld gern dafür hergegeben wird, um die Räte-Republik in Rußland, wo Juden-Pogrome nicht vorkommen können, nieder zu knüppeln; solange jüdisches Geld gern dafür hergegeben wird, um in Deutschland mit allen Mitteln zu verhindern, daß Menschlichkeit und Friedensliebe, Ehrlichkeit und Gesinnung endlich einmal anerkannt werden, wird auch dieses widerliche Geschnatter, Gelärme und Getue die unerträgliche antisemitische und nationale Hetze nicht abschwächen. Einstein ist ja längst wieder wett gemacht durch den Fall Friedmann. Aber wenn eine neue Größe der Weltgeschichte einmal Nicht-Jude wäre, sondern zufällig einer von denen, die von der Hure geduldet werden, weil man Abonnenten braucht, würden die Zuhälter auch dann eine ganze Vorderseite opfern? Aber es ist schon alles richtig: Die höchste Ehrung besteht darin, bei der Presse als nicht vorhanden zu gelten. Und warum wartete man denn mit der Reklame für Albert Einstein solange, bis englische Gelehrte in englischen Blättern die Entdeckung, die Einstein gemacht haben soll, sich selbst zuschrieben?

Ist die Hure für einen deutschen Gelehrten erst dann zu sprechen, wenn die nationale Ehre gerettet werden soll? Es ist doch völlig gleichgültig, ob ein Engländer oder ein Deutscher Kultur-Arbeit verrichtet. Wichtig ist, daß sie getan wird. Und wenn jemand vor mir eine Entdeckung machen würde, so wäre mir das schon darum lieb, weil ich keine Feder anzurühren brauchte und mich lieber ins grüne Gras legen würde. Aber die Kultur-Arbeit, die ein Deutscher getan hat, ist mehr wert als die, die ein Engländer tat; wie auch der deutsche Gott viel bessere Qualitäten aufzuweisen hat als der englische oder der jüdische Gott. Denn ob ich nun singe „Deutschland, Deutschland über alles“ oder ob ich flöte „Zion, Zion über alles“, das kann doch nur für Hanswürste ein Unterschied sein oder für solche, die noch Ehrgefühl haben. Ich habe keines und fühle mich nicht betrübt darum.

Jedoch die Hure hat verkündet: Nicht der Engländer, sondern Albert Einstein ist die neue Größe der Weltgeschichte. Also ist er es. Also hat er es zu sein. Andernfalls: wehe ihm! Bis der nächste kommt. Nu, es wird wieder eine neue Größe der Weltgeschichte sein. Wir haben es ja dazu. Sie wachsen wild auf deutschen Universitäten, wo Beschlüsse gefaßt werden, ausländische Studenten nicht zuzulassen und wenn sie dann wirklich nicht kommen, schwindelt die Hure, die schlechten Lebensverhältnisse seien schuld daran. Oh Menschen deutscher Sprache! Ein Zuhälter wußte zu melden: „Den Krieg haben wir zwar verloren, aber die deutsche Wissenschaft feiert ihre höchsten Triumphe“. In diesem zwar-aber, in diesem „zwar den Krieg verloren“ – „aber die deutsche Wissenschaft feiert“ liegt die ganze Erbärmlichkeit unseres heutigen Wesens, der ganze Jammer, in den die Menschheit durch die Presse gestürzt wurde. Nicht das leibliche Elend. Ach! das ist zu ertragen. Nein, das seelische, das menschliche Elend, der Niedergang des Menschsein, das ist es, das einen traurig macht oder anfüllt mit rasender Empörung. Ich will das Letzte wählen.

*Der Ziegelbrenner*

**Beate Kramer, Berlin**

## **QED – Bemerkungen zur Markkurve und Utsekunde**

Ich möchte eingangs gleich behaupten, dass Marut Stirner nicht verstanden hat. Seinen Aufsatz über die Markkurve als Bestätigung der Vermutung, er habe sich sich mit Stirner wiederholt beschäftigt, heranzuziehen, bleibt in Beliebigkeit stecken, weil ein Einfluss nicht nachzuweisen ist. Überdies haben beide Autoren ein völlig divergierendes Wissenschaftsverständnis.

Als mir zu meiner Arbeit zu Stirner und Traven des letzteren Aufsatz zur Markkurve und Utsekunde in die Hände fiel, ahnte ich zunächst nichts Böses als mich auf der zweiten Seite der Satz ansprang: *Und Wahrheit braucht man (und kann man) ebensowenig beweisen wie eine Tatsache.* Da, so dachte ich, bringt aber jemand einiges völlig durcheinander. In einem Aufsatz von Wolfgang Eßbach, so meinte ich mich zu erinnern, hatte ich etwas über Maruts Affinität zur Theosophie gelesen und der oben zitierte Satz klingt ganz furchtbar danach. Und richtig, nachdem ich noch einmal bei Eßbach nachgelesen hatte fand ich dessen Bemerkung zu Marut/Traven en passant in den Kontext eingestreut.

Da sitzt also eines Nachts auf der Flucht vor seinen Häschern ein Mann an einem Küchentisch auf einem Stuhl, hält in der linken Hand ein Ei zwischen Daumen und Zeigefinger und bemalt das Ei mit lauter Linien. Ich vermeide absichtlich das Wort Kurve.

Hat dieser Mann nichts Besseres zu tun, fragt man sich. Nein, hat er nicht, denn er sucht die Wahrheit. Wir finden vor, einen Eier bemalenden Wahrheitssucher. Dabei räsonniert er über die Wahrheitsfähigkeit mathematischer Sätze sowie Physik und Chemie als Wissenschaften von den Tatsachen, die überdies quasi ex cathedra als Wahrheit verbreitende vorgestellt werden. Er brütet dabei allerlei hübschen Unsinn aus, der hier nicht im Einzelnen wiederholt zu werden braucht. Es soll auch nicht die Wissenschaftsauffassung Maruts im Einzelnen aufgezeigt und kritisiert werden, dies hat Spatschek dankenswerterweise in Armin Richters Buch über Traven bereits 1977 erledigt. Spatschek ist eine weniger emphatische Sicht auf die unhaltbaren Theoreme Maruts zu verdanken. Ich teile ebenfalls seine Auffassung, dass Maruts eigentliche Ablehnung nicht so sehr der Mathematik oder den Naturwissenschaften selbst gilt, sondern dem rationalen philosophischen Denken als

Voraussetzung für das erfolgreiche Betreiben von Mathematik und Naturwissenschaft.

Hier interessieren nur Maruts Argumentationsweise und seine Schlussfolgerungen. Da gibt es einige Widersprüche und Ungereimtheiten aufzudecken. Zunächst einmal schreibt er weder, was unter einer Tatsache zu verstehen ist, noch welchen Wahrheitsbegriff er zu verwenden gedenkt. Das Einzige, was er mitteilt, ist, dass sowohl Wahrheit als auch Tatsache von der gleichen Qualität sind, nicht beweisbar aber erkennbar. Tatsachen und Wahrheit seien evident, man müsse sie nur erkennen können. Das ist widersprüchlich, denn wenn etwas evident ist, wird es in jedem Fall erkannt. Das wiederum ist trivial.

Wahrheitswerte kommen nur Aussagen zu, nicht aber Tatsachen. Wenn eine Aussage über einen beobachtbaren Sachverhalt gemacht wird, können ihr Wahrheitswerte zugeordnet werden, nicht aber dem Sachverhalt selbst. Bernd sagt, „Maurice ist fort oder Beate ist fort“. Dies ist zugegeben eine etwas komplexe Aussage über folgenden Sachverhalt, nämlich Maurice ist da und Beate ist weg oder beide sind weg oder beide sind da. Das hängt ganz davon ab, ob Bernd lügt oder nicht. Die Sachverhalte sind dabei unterschiedliche.

Natürlich kann ein Sachverhalt nicht bewiesen werden, auch das ist trivial, denn unsere Erkenntnis von Sachverhalten, sowie die sie beschreibenden Theorien sind immer erfahrungsbasiert und insofern irrtumsanfällig, werden aber nicht zwangsläufig falsch, wenn sie mit einer konstruierten formalen Sprache beschrieben werden.

Viel problematischer ist die Gleichsetzung von Wahrheit und Tatsache noch in einer anderen Hinsicht, nämlich Wahrheit und Tatsache analog zu setzen bedeutet, wie Marut es durchführt, von dem einen auf das andere zu schließen, beziehungsweise von Eigenschaften von Tatsachen auf die Eigenschaften von Wahrheit zu schließen. Nun ist das aber mit Analogieschlüssen so eine Sache. Wir verlassen uns in unserem alltäglichen Denken imaginativ denkend auf Analogieschlüsse und kommen damit relativ gut durchs Leben, weil manchmal Analogien zutreffend sein können, aber manchmal auch eben nicht, dann haben wir uns eben geirrt.

In der Wissenschaft sollte auf Analogien wohlweislich verzichtet werden. In der Mathematik sind sie unter bestimmten Bedingungen zulässig, in der Naturwissenschaft können sie in die Irre führen und sind tunlichst zu ver-

meiden, weil man auf naturwissenschaftlichen Gebieten der Zufälligkeit von Sachurteilen aus gutem Grund entgehen möchte. Natürlich lassen sich hier, wie die Wissenschaftsgeschichte zeigt, auch falsche Schlüsse aus Beobachtungen ziehen, und natürlich formuliert Physik Naturgesetze, aber das mit Hilfe der Mathematik hinreichend erfolgreich und natürlich sind physikalische Erkenntnisse transitorisch, aber das ist ja gerade ihr Vorteil, dass sie nicht unter allen Umständen immerwährende Geltung beanspruchen wollen. Und natürlich kommen die Formulierungen der Gesetze auf allen möglichen und unmöglichen Wegen und auf abenteuerliche Weise zustande, was ihre Geltung jedoch nicht notwendig einschränkt.

Marut aber wünscht die absolute uneingeschränkte Wahrheit zu finden, nicht eine metaphysisch, sondern eine wissenschaftlich begründete, was seine Gedankenführung weitgehend bestimmt, die allerdings methodisch fehlt, da sie schlicht an einem Evidenzbegriff von Wahrheit festhält. Er unterscheidet zwar zwischen Denkbarem und Vorstellbarem, dem Denkbaren wird von vornherein jeder Wahrheitsgehalt abgesprochen, so dass folgende Argumentation bei seinen Überlegungen herauskommt: Eine mathematische Gerade kann nur gedacht, nicht vorgestellt werden, daher existiert sie nicht, weil, was nicht vorgestellt werden kann, nicht existieren kann. Kurven dagegen existieren, weil sie vorgestellt und gezeichnet werden können, auch wenn sie gezeichnet realiter Körper sind. Mathematische Operationen können nicht vorgestellt werden, das Unendliche hingegen, so der interne Widerspruch, kann schon vorgestellt werden, also existiert es. Weshalb Vorgestelltes anders als Gedachtes auf Wirkliches verweisen soll, dazu äußert sich Marut nicht, daher verschwimmt sein Wahrheitsbegriff mit seinem Wirklichkeitsbegriff. Beides scheint identisch zu sein. Wahr und wirklich ist also nur Physisches, also folgert er, die Wissenschaften von der Wirklichkeit müssen sich von der Unwirklichkeit der Mathematik trennen und damit auch von der Unwirklichkeit des Messens und Zählens. An sich ist dieser Gedanke ein romantischer Gedanke, der sich im neuen Jahrhundert sonderbar ausnimmt. *Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren sind Schlüssel aller Kreaturen...*, dichtete von Hardenberg, Goethe erfand eine Urpflanze und deren Metamorphosen, und übertrug die Wahlverwandtschaften der Scheidekünstler unbekümmert auf das Liebesleben seiner Romanfiguren. So also Goethe protowissenschaftlich an Herder:

*„Ferner muss ich Dir vertrauen, dass ich dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und -organisation ganz nahe bin und dass es das einfachste ist, was nur gedacht werden kann. (...) Die Urpflanze wird das wunderbarste Geschöpf von der Welt, um*

*welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heisst, die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dasselbe Gesetz wird sich auf alles übrige Lebendige anwenden lassen.“ Und weiter aus den Wahlverwandtschaften: „Mir sind leider Fälle genug bekannt, wo eine innige, unauflöslich scheinende Verbindung zweier Wesen durch gelegentlich Zugesellung eines dritten aufgehoben und eins der erst so schön verbundenen ins lose Weite hinausgetrieben ward“.*

*„Da sind die Chemiker viel galanter«, sagte Eduard; »sie gesellen ein viertes dazu, damit keines leer ausgehe“.*

*„Jawohl!“ versetzte der Hauptmann, „Diese Fälle sind allerdings die bedeutendsten und merkwürdigsten, wo man das Anziehen, das Verwandtsein, dieses Verlassen, dieses Vereinigen gleichsam übers Kreuz wirklich darstellen kann, wo vier bisher je zwei zu zwei verbundene Wesen, in Berührung gebracht, ihre bisherige Vereinigung verlassen und sich aufs neue verbinden. In diesem Fabrenlassen und Ergreifen, in diesem Fliehen und Suchen glaubt man wirklich eine höhere Bestimmung zu sehen; man traut solchen Wesen eine Art von Wollen und Wählen zu und hält das Kunstwort ‚Wahlverwandtschaften‘ für vollkommen gerechtfertigt“.* Sicher, die Metaphorik hier dient vorwiegend dazu, das Beziehungsgeflecht der vier Protagonisten zu verdeutlichen, wesentlich ist jedoch die Idee dahinter, dass nämlich Natur und damit auch die Seelen der Menschen denselben Gesetzen folgen.

Der Gedanke der Wiederkehr des Gleichen, des sich Auflösenden und Wiedererscheinens in einem Kreislauf bestimmt auch Maruts Schlussphase der *Markurve*, wobei die Betonung des Ich – Meiner – Mir – Mich nur wie angehängt wirkt. Inhaltlich gibt es wenig Übereinstimmung zwischen dem ersten umfangreichen und dem zweiten programmatischen Teil, es sei denn, der erste könne gelesen werden unter dem Aspekt der Subjektivierung der Wissenschaft. Diese Lesart nicht zu wollen, ist Maruts erklärtes Ziel.

An der Physik interessiert Marut nur der astrophysikalische Teil, mit Nuklearphysik, oder klassischer Mechanik, ist er überfordert. Spatschek hat dies auf drei Seiten sehr klar und deutlich formuliert. Das braucht hier nicht wiederholt zu werden. Aber auch hier kommt Astronomie als Kosmologie daher, die Sinn, i. e. Wirklichkeit und Wahrheit, stiften soll. Dass wissenschaftliches Denken nicht Wahrheit geschweige denn Wirklichkeit stiften kann, genau so wenig wie Philosophie, bleibt Maruts Problem, das er als Traven in die Welt tragen wird.

Mir Stirners Denkweise hat das herzlich wenig zu tun. Stirner, wenn auch weder Physiker noch Mathematiker im 19. Jahrhundert, hatte doch zumindest so viel Einsicht zu erkennen, dass Dogmen jeder Art der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis zuwider laufen.

**Faksimile:  
Brief von Max Stirner an David Kalisch**

Lieber Kalisch!

Lies das Dir selbst! Ich verlange nicht abhand,  
wenn Du ganz fängt, (und das abhand), was  
von Grazen kommt. Du sollst mir ein Frauen  
Stück Leibes zukommen lassen, die ich in meine  
Gedächtnisammlung aufnehmen will. Du bist ein  
guter Mensch aber nicht wirklich ein Feind. Ich  
habe in der Gewandtheit eines Kaffelgutes ein Kreuz  
auf Dir, und ich hoffe, Du wirst mir dieses Kreuz  
selbst geben.

Max Stirner  
St. S.

Stirner

Lieber Kalisch!

Fürchten Sie nichts! Ich verlange nicht etwas, woran Ihr Herz hängt, sondern etwas, was von Herzen kommt. Sie sollen mir ein Paar Ihrer Lieder zukommen lassen, die ich in eine Gedichtsammlung aufnehmen will. Da Sie - Sie mögens glauben oder nicht - wirklich ein Poet sind, so habe ich bei Herausgabe einer Anthologie ein Recht auf Sie, und ich hoffe, Sie werden dieses Recht respectiren.

Jägerstr. 72. 3 Treppen  
28./5. 53

Ihr  
Stirner

## Rezensionen

*Mathias Brandstädter/Matthias Schönberg (Hrsg.): Neue BT-Mitteilungen“. Studien zu B. Traven. Karin Kramer Verlag, Berlin 2009, ISBN: 978-3879563333, 244 Seiten, Preis: 24,80 Euro.*

Der 40. Todestag des mysteriösen Autors B. Traven ist relativ sang- und klanglos in Deutschland verstrichen. Die Medien zeigten nur sehr zurückhaltendes Interesse daran und auch die großen deutschsprachigen Verlage, die jahrelang den Bestseller-Autor B. Traven im Programm hatten, sahen von Neuauflagen geschweige denn Jubiläumsausgaben seiner Werke gänzlich ab. Im Bereich der Forschungsliteratur war die Situation ähnlich – lediglich der von Mathias Brandstädter und Matthias Schönberg im Karin Kramer Verlag herausgegebene Sammelband „Neue ‚BT-Mitteilungen““ bildet diesbezüglich eine Ausnahme.

Die beiden Herausgeber präsentieren in jenem, an die zwischen 1951 und 1960 erschienenen „B.-Traven-Mitteilungen“ vom Titel her angelehnte Essaysammlung, einen wichtigen Beitrag zur Klärung einzelner immer noch in der Forschung schwelender Fragestellungen. Dennoch erscheint die Bezugnahme im Titel zu jenem Bulletin der Travenforschung problematisch, da der Band einen anderen Ansatz als dieses Bulletin vertritt. Hier geht es nicht mehr um die Klärung der Frage seiner Identität, sondern um einzelne Aspekte seines Werkes, die für die Schar der interessierten Leser und Wissenschaftler eine gewisse Relevanz besitzen.

Der Traven-Biograph Karl S. Guthke geht in seinem Beitrag „Diebstahl, Kunst oder Kunst des Diebstahls? Travens ‚Plagiate““ dem gegen Traven wiederholt erhobenen Vorwurfes des Plagiats nach. Konkret geht es um fünf mexikanische Geschichten aus der Sammlung „Der Busch“, die sehr signifikante Ähnlichkeiten mit Beiträgen aus dem „American Mercury“ aufweisen. Kryptisch überprüft er anhand eines Vergleichs sowohl der Sprache als auch der verwendeten Begriffe die Texte von diesen Beiträgen mit Travens Erzählungen. Dabei verwundern die Schlüsse, die er aus seiner Untersuchung zieht. Streckenweise hat man als Leser das Gefühl, dass er verzweifelt versucht, sein positives Traven-Bild zu retten.

Dem Thema der Mathematik widmet sich Galina Potapova unter dem Titel „Spiele mit der Mathematik in B. Travens Roman Das Totenschiff“. Sie stellt Verbindungen zwischen dem im Ziegelbrenner erschienenen Beitrag

„Die Zerstörung unseres Welt-Systems durch die Markkurve“ und dem ersten unter dem Namen Traven publizierten Roman her. Die von ihr mehr oder weniger gut belegten Verbindungslinien überträgt sie spannender Weise implizit auf den Erzählstil von B. Traven. An dieser Stelle lohnte es sich, ihre Forschungsergebnisse weiterzuverfolgen.

Der Beitrag „Man wird bereits gemerkt haben, daß ich nicht normal bin“ von Tom Kindt widmet sich der Erzählweise in Travens Roman „Der Wobbly“ (= „Die Baumwollpflücker“). Er füllt damit eine wichtige Forschungslücke und nähert sich diesem Roman gekonnt mit literaturwissenschaftlichen Handwerkszeug und entdeckt in ihm interessante Einzelheiten.

Mathias Brandstädter untersucht „Tiergestalten als Therapeutikum bei Traven“. Er lenkt dabei seinen Blick auf das Tier bzw. das Animalische als Element in Travens Erzählungen, womit er einem auf den ersten Blick irrelevanten Aspekt diskussionswürdige Ansätze entlockt.

„Drastik bei B. Traven“ ist das Thema von Anna Echterhölters gleichnamigem Beitrag über die Ästhetik des Brutalen, die sie anhand des ökonomischen gesellschaftlichen Kontextes herausarbeitet.

Beim Beitrag „Eine herrenlose Sprache. Max Stirners Einfluss auf B. Traven“ von Wolfgang Eßbach, der sich explizit der Stirnerrezeption Ret Maruts/B. Travens widmet, handelt es sich um die deutsche Übersetzung eines bereits 1987 publizierten Vortragstextes von 1982. Er unternimmt darin den Versuch, den Einfluss Stirners auf B. Traven zu charakterisieren, indem er einen Umweg über die Stirnerrezeption von Ret Maruts Zeitgenossen macht, die einen maßgeblichen Einfluss auf dessen Rezeption hatten.

Der Rekonstruktion der Bekanntschaft John Hustons und Travens, die sich aus Hustons Interesse einer Verfilmung von Travens „Der Schatz der Sierra Madre“ ergab, widmet sich der Beitrag von Reiner Matzker.

In einer marxistisch inspirierten Lesart untersucht Thomas Collmer „Identität und Selbstorganisation in *Das Totenschiff* und *Die Baumwollpflücker*“. Dabei bezieht er die Stirnerrezeption B. Travens mit ein, wobei er Stirner lediglich in der marxistischen Karikatur des „Sankt Max“ zu kennen scheint. Seine Auseinandersetzung mit diesem Aspekt läuft lediglich auf eine Affirmation des eigenen marxistischen Standpunktes hinaus, die in der ideologischen Tradition von Rolf Recknagel und Hans G. Helms steht.

Ergänzt wird die Essaysammlung durch Illustrationen von Bettie Pankoke und Gedichte von Matthias Schönberg.

Insgesamt überzeugt dieser Essayband dadurch, dass er die z.Zt. im deutschsprachigen Kontext tätigen Traven-Forscher zusammengetragen hat und unterschiedliche Zugänge zu einzelnen Werken B. Travens bietet. Dabei fehlt allerdings der rote Faden, der die einzelnen Beiträge verbindet. Die Zusammenstellung der Texte erscheint willkürlich, und das vorangestellte Kapitel der beiden Herausgeber begnügt sich mit einigen allgemeinen Floskeln, ohne einen roten Faden für das Ganze zu spinnen. Die Qualität der einzelnen Beiträge schwankt zudem gewaltig. Während die Beiträge von Guthke und Eßbach durch den gekonnten Gebrauch des wissenschaftlichen Handwerkszeugs glänzen, sind Beiträge, in denen Autoren wie Erich Mühsam nach der Sekundärliteratur zitiert werden oder die Präsentation längst widerlegter Klischees einfach nur ärgerlich. Hier wären auch die Herausgeber stärker gefordert gewesen. Weiterhin wäre ein Sach- und Namensregister bei einer solchen Essaysammlung sehr hilfreich gewesen. *Maurice Schubmann*

\* \* \*

*Frank-Christian Hansel, Dialektik der Abklärung. Grundrisse einer Nachkritischen Theorie, Band I. Passagen Verlag, Wien 2009, ISBN: 978-3-85165-788-3, 118 Seiten, Preis: 14,90 Euro.*

Der gewählte Titel „Dialektik der Abklärung“ für die vorliegende Arbeit provoziert, wirkt anmaßend und führt in die Irre. Er impliziert einen Gegenstandspunkt gegenüber den unter dem Titel „Dialektik der Aufklärung“ von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer publizierten philosophischen Fragmenten. Hansel geht es allerdings weniger um eine (direkte) Abrechnung mit der Philosophie der Frankfurter Schule noch um deren Weiterführung. Eine Stellungnahme zur ähnlich betitelten Schrift der beiden Theoretiker der Frankfurter Schule fällt in der Vorrede sehr schwach aus: „Ich las dann nochmals in der *Dialektik der Aufklärung*, gegen welche dieses Buch ja weder konzeptionell gedacht noch geschrieben wurde, weshalb im Weiteren konkreter Bezug darauf auch kaum mehr explizit genommen wird, und fand Gefallen an deren Überschreibung als *Philosophische Fragmente*“.<sup>1</sup> Ebenso wenig hat er dabei Bezug auf Bernd Guggenberger genommen, der bereits in den 80er Jahren seine Beiträge „Dialektik der Abklärung“ beim Rotbuch Verlag publizierte.

Hansels erklärtes Ziel ist es, innerhalb von zwei Exkursen („Transkriptionen“) die Fragen nach adäquaten Antworten im Sinne einer bewussten Annahme der Herausforderungen der Postmoderne durch das sich-selbstbewusste Subjekt („Denken nach Hegel – oder: Stirner contra Marx, eine postmoderne Revision“) und nach der potentiellen Rolle einer individuellen Religion in der Postmoderne („Zur Tod-Geburt der Götter“) zu klären. Die grundlegenden Thesen beider Transkriptionen hat Frank-Christian Hansel bereits in seinen Beiträgen in den ersten beiden Jahrbüchern der Max Stirner-Gesellschaft dargelegt und für die hier vorliegende Schrift lediglich ergänzt.

Ausgehend von Habermas' Postulat, dass wir Zeitgenossen der Junghegeli-ner geblieben sind, postuliert er in der ersten Transkription, dass das Denken von Stirner im Zuge der Postmoderne anschlussfähiger ist, als noch zu seinen Lebzeiten in der klassischen Moderne. Dabei reiht er sich in die Reihe von Stirner-Adepten ein – von Jürgen Mümken bis Jörg Ulrich, die Stirner für einen impliziten Vordenker der zweiten Moderne bzw. Postmoderne halten. In einer analytischen Darlegung der Entwicklungslinie des Materialismus in der junghegelianischen Philosophie anhand der Protagonisten Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Friedrich Engels bis hin zu Stirner, der nach seiner Sicht die Aufklärungsvernunft zu Ende denkt.<sup>2</sup> „Stirners Denken erweist sich, um die These explizit stark zu machen, ex post als Denker einer postmodernen Moderne, die sich der Übersteigerung, ihrer Radikalisierung entsagt und sich dementsprechend des Projektauftrages bewusst entledigt“<sup>3</sup>. Diese These ist weder neu, noch besonders innovativ, wenn man bedenkt, wie stark der Einfluss Stirners auf Nietzsche gewesen sein muss.

Im Zuge seiner zweiten Transkription unternimmt Hansel den Versuch, den Anti-Theismus Stirners unter Rückgriff auf esoterisch-anmutende Werke über die Entstehung von Religionen und Sloterdijks religionsphilosophische Überlegungen als Anknüpfungspunkt für eine Patchworkreligion auszuloten.

Seine Stirnerrezeption verliert sich dabei streckenweise in der Wüste postmoderner Beliebigkeit und erreicht mit der Äußerung „*Stirner* wäre diesen Gedanke[n] mitgegangen, hat er ihn doch quasi selbst als solchen so überhaupt möglich gemacht“<sup>4</sup> den absoluten Höhepunkt. Dabei finden sich in

<sup>2</sup> a.a.O., 44.

<sup>3</sup> a.a.O., 51

<sup>4</sup> a.a.O., 77.

seiner Untersuchung eine Reihe von ärgerlichen Fehlern (z.B. unterschiedliche Schreibweisen desselben Namens, die Verwechslung von Jung- und Althegeleianern bezüglich der Nachlassverwaltung und Herausgabe des Hegelschen Werkes<sup>5</sup>) sowie philosophiegeschichtlich-verkürzenden Aussagen wie die reine Rückführung des Ausrufes vom Tod der Götter auf Friedrich Nietzsche – ohne die ähnlich lautenden Passagen aus dem Werke G. W. F. Hegels oder Heinrich Heines zur Kenntnis zu nehmen.<sup>6</sup>

Hansel geht sowohl in der ersten Transkription als auch im Intermezzo über das Stirnersche Postulat „Ich will bloss Ich sein“ solide vor. Sein Ansatz passt sich nahtlos in den aktuellen Forschungskanon ein. In der zweiten Transkription verliert er sich hingegen in wüsten Thesen, die jeglicher Basis im Stirnerschen „Einzigem“ entbehren. Schade, das Buch als solches ist über weite Strecken einfach nur ein belangloses Namedropping geblieben.

*Maurice Schubmann*

\* \* \*

*Stulpe, Alexander: Gesichter des Einzigem. Max Stirner und die Anatomie moderner Individualität (Band 158 der Reihe: Beiträge zur Politischen Wissenschaft). Duncker & Humblot, Berlin 2010. 980 Seiten, € 128.-ISBN 978-3-428-12885-3*

*Von Bernd Kast*

Alexander Stulpe ist Lehrbeauftragter im Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin; die voluminöse Arbeit wurde bereits 2007 als Dissertation angenommen. Stulpe versucht die Rezeptionsgeschichte von Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ (EE) vor allem zwischen 1890 (dem Beginn der so genannten Stirner-Renaissance) und dem Beginn des Nationalsozialismus zu rekonstruieren, gleichzeitig aber das Profil des modernen Individuums zu konstruieren. Den Erkenntnisanspruch seiner Untersuchung bezeichnet er als „sozialwissenschaftlich und modernitätsdiagnostisch: Es geht hierbei ... nicht um das, was sich Stirner beim Einzigem gedacht hat, sondern um das, was sich die moderne Gesellschaft aus dem Einzigem gemacht hat“ (18). Diesen Anspruch wiederholt Stulpe regelmäßig, und weist damit wiederholt auf eine Crux seines hermeneutischen Verfahrens hin: Die vielen widersprüchlichen und teilweise absurden Interpretationen

<sup>5</sup> Vgl. a.a.O., 251.

<sup>6</sup> Vgl. a.a.O., 59.

des EE können sich eben nicht „auf die Evidenzen des Stirnerschen Textes berufen und sich als intern kohärente Interpretation präsentieren.“ (19) Immer wieder gibt Stulpe seine angeblich bewertungsneutrale Haltung auf, bezieht Stellung, ohne sie wirklich zu begründen (hier: beide Positionen sind evident) und verteilt Zensuren („beurteilt Angemessenheit“: 581), weil Interpretationen eben überzeugender bzw. weniger überzeugend sind, d.h. nach Ansicht des Rezipienten Stulpe die Intentionen Stirners besser treffen als andere: Karl Joëls Stirner-Essay zähle „zu dem Besten, was in dieser Kürze über *Stirner* geschrieben wurde“ (579), Gustav Mayers Aufsatz über *Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen* sei „immer noch sehr lesenswert“ (734) u.ö. Wäre es nicht konsequenter, diese Beurteilungen und Einschätzungen dem Leser zu überlassen?

Besonders problematisch zeigt sich Stulpes wertungsneutrales Vorgehen bei seiner Antwort auf die Frage, ob der Einzige „Je-Einzigkeit“ beansprucht, d.h. Einziger unter lauter Einzigen ist oder „All-Einzigkeit“, d.h. dass er der einzige Einzige ist, der mit andern zu tun hat, die jedoch alle keine Einzigen sind, im Extremfall sich sogar für einzig in der Welt hält bzw. glaubt, mit der Welt identisch zu sein, also solipsistisch lebt (40). Im EE fänden sowohl die Vertreter des je-einigen als auch die des all-einigen schlüssige Anhaltspunkte für ihre jeweiligen Interpretationen. Stulpe spricht von Kontingenzspielräumen einmal „für die interpretatorische Vielfalt“, zum andern für die „semantischen Strukturen, die die jeweiligen Interpretationen des Einzigen mit Plausibilität versorgen.“ (41). Stirners EE biete „hinreichend Texteevidenzen zur Plausibilisierung seines Verständnisses als All-Einziger“ ... Stulpe zitiert dann drei Stirner-Stellen, die diese Texteevidenzen angeblich enthalten, um dann zu konzedieren: „Auf mindestens ebenso viele – wenn nicht mehr –, [also drei oder mehr] vor allem auf Stirners theoretische Figur des ‚Vereins von Egoisten‘ ... können sich aber auch ... die zahlreichen ... Vertreter je-einzig Stirner-Deutungen berufen.“ (132) Man kann es so sehen oder so – modernitätsdiagnostisch.

Ich bleibe der Einfachheit halber bei den unglücklichen Begriffen Je-Einzigkeit und All-Einzigkeit und widerspreche Stulpe: Für All-Einzigkeit spricht nichts, für Je-Einzigkeit alles. Und diese Feststellung hat Folgen: der All-Einzige wäre ein Solipsist, der Je-Einzige ein sozial eingestelltes Individuum.

Ich versuche diese Behauptung ausführlicher zu begründen.

Schon in der Vorwegnahme des EE deutet sich in der Frage nach den Verkehrsformen, die Stirner von der Position des Individuums her beantwortet, an: sie sind davon abhängig, ob das einzelne Individuum seiner Anlage gemäß zum Schöpfer ausgebildet wird, oder ob man es als Geschöpf behandelt und dressiert. Thesenartig formuliert lautet Stirners Antwort auf die für ihn wichtigste soziale Frage, ausgehend vom 53. Distichon aus Goethes „Vier Jahreszeiten“: „Seid etwas Tüchtiges, so werdet ihr auch etwas Tüchtiges wirken; sei Jeder vollendet in sich, so wird eure Gemeinschaft, euer sociales Leben, auch vollendet sein.“ (KS 237 f.).

1830 erwidert Goethe, für Stirner von großer Bedeutung, auf die Bemerkung Eckermanns, die Hauptrichtung der Saint-Simonisten gehe dahin, „dass jeder für das Glück des Ganzen arbeiten solle“, um das eigene Glück zu verwirklichen:

Ich dünkte, ... jeder müsse bei sich selber anfangen und zunächst sein eigenes Glück machen, woraus denn zuletzt das Glück des Ganzen unfehlbar entstehen wird. ... Wenn jeder nur als einzelner seine Pflicht tut und jeder nur in den Kreise seines nächsten Berufes brav und tüchtig ist, so wird es um das Wohl des Ganzen gut stehen. ... ich habe immer nur dahin getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt seiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte.

Goethe erwidert auf Eckermanns Charakteristik des Saint-Simonismus' dasselbe, was er über drei Jahrzehnte zuvor in einem Distichon umschrieb; es ist Friedrich Rückerts lyrische Metapher aus dem Gedicht „Welt und Ich“:

„Wenn die Rose selbst sich schmückt,  
Schmückt sie auch den Garten.“

Stirner, der die Gedanken Goethes aufgreift und das Distichon in seinem Aufsatz „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ auszugsweise zitiert (KS 237f.), bezeichnet das Verhältnis des Teiles gegenüber dem Ganzen, hier: des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft als das wichtigste Problem bei der Beantwortung der sozialen Frage. Mit Goethe beantwortet Stirner die Frage vom Einzelnen aus, weil Stirner in diesem Einzelnen einen konkreten Ausgangspunkt findet, dessen Interessen und Bedürfnisse sich präzise umschreiben lassen, während die Gesellschaft eine Abstraktion darstellt, eben die Abstraktion der Interessen und Bedürfnisse ihrer einzelnen Individuen.

Stirners Egoist, Einziger und Eigner sieht sich hier besonderen Missverständnissen ausgesetzt; er ist eben nicht jenes isolierte, solipsistische und rücksichtslose Wesen, das in einem sozialen Vakuum Existenz beansprucht und in der Berührung mit anderen dem Prinzip des *homo homini lupus* eines Hobbes' gehorcht, wie All-Einzigkeit unterstellt und wie es Psychopathen vorgelebt haben. Wenn der von Stulpe nicht erwähnte W. E. Biermann, in *Anarchismus und Kommunismus* (Leipzig 1906, 54) behauptet, Stirner sei ein „antimoralischer, überhaupt jenseits von Gut und Böse wandernder Fanatiker des rohen Faustrechts“, verkennt auch er, dass Stirners Einziger als Teil des Ganzen seine Relation gegenüber diesem Ganzen beschreibt: der Einzige ist einzig inter pares. Der ansonsten recht problematischen, weil unhistorischen und mystifizierenden Interpretation Carl A. Emges darf man in der Beschreibung des Verhältnisses des Einzelnen zum Gesellschaftlichen zustimmen, wenn es heißt, Stirner gebe sich „mit seiner These von Einzigen intersubjektiv. ... Jeder ist ja so ein Einziger!“ Um die Gedankenführung und Terminologie von Hobbes wieder aufzugreifen und in die Argumentation Stirners zu übersetzen: der Mensch wird dem Menschen deshalb kein Wolf, weil gerade ein Wolf unter Wölfen die Grenzen seiner Macht erfährt. Der Krieg aller gegen alle findet seine „einschränkende Macht“ (Hobbes, Leviathan) als Souverän im jeweiligen Einzigen unter Einzigen. Der Eigner ist dem Eigner Korrektiv. Stirner formuliert diese Verkehrsformen inter pares folgendermaßen:

Von deinen und euren Eigentum trete Ich nicht scheu zurück, sondern sehe es stets als mein Eigentum an, woran Ich nichts zu „respektieren“ brauche. Tuet doch desgleichen mit dem, was Ihr mein Eigentum nennt!

Bei dieser Ansicht werden Wir Uns am leichtesten miteinander verständigen (EE 252)

Dieser regulative Appell ist eine in den Bereich der Verkehrsformen des Eigners transponierte Beschreibung des Eigennutzes und Egoismus. Auch hier hat Goethe die Argumentation Stirners vorweggenommen, wenn er in den „Zahmem Xenien“ schreibt:

Sie schelten einander Egoisten;  
will jeder doch nur sein Leben fristen.  
Wenn der und der ein Egoist,  
So denke, dass du es selber bist.  
Du willst nach deiner Art bestehn,

Mußt selbst auf deinen Nutzen sehn!  
Dann werdet ihr das Geheimnis besitzen,  
Euch sämtlich untereinander zu nützen;  
Doch den laßt nicht zu euch herein,  
Der andern schadet, um etwas zu sein.

Stirner geht es primär um die Brauchbarkeit und Nutzbarkeit, auch die seines Mitmenschen. „Es ist keiner für Mich eine Respektsperson, auch der Mitmensch nicht, sondern lediglich wie andere Wesen ein *Gegenstand*, ..., ein brauchbares oder unbrauchbares Subjekt.“ (EE 315). Aber diese verdinglichten eigennützigen Kommunikationsformen des Eigners, in denen es um die „Befriedigung *seines* Bedürfnisses“ geht, haben zur Folge, jetzt wieder ganz im Sinne Goethes, „dass er damit auch andern, ja der Nachwelt nützlich“ wird, was „seiner Arbeit den *egoistischen* Charakter nicht“ nimmt (EE 140), denn dieser historisch-gesellschaftliche Nutzen ist ein Sekundäreffekt, um den es dem Eigner nicht in erster Linie geht. Durch die Reziprozität der verdinglichten Verhältnisse, denen es ausschließlich auf die Postulierung des Eigners ankommt, wird diese Verdinglichung wieder aufgehoben, ohne dadurch kommunikative Beziehungen herzustellen, die von Stirner kaum thematisiert werden.

Stirner, der sich dem Vorwurf ausgesetzt sah, der Eigner ziehe seinen Nutzen auf Kosten anderer, betont in der „Entgegnung an Feuerbach, Szeliga und Hess“ noch einmal den regulativen Charakter seiner dem Eigner zugeschriebenen Verkehrsformen:

Diese Verkehrsformen des Eigners, die sich über die Liebe artikulieren, liefern das Vorverständnis für Stirners integrative Tendenzen. Denn Stirners Eigner, das deuten seine Äußerungen über sein Verständnis der Liebe an, ist keinesfalls alles andere als asozial. Der sozialen Desintegration hinsichtlich eines radikalen Emanzipationsdenkens, das im Bewusstsein der Einzigkeit und Eigenheit kulminiert, folgt das Bedürfnis nach sozialer Integration; es ist Desintegration in Bezug auf die herrschende Gesellschaft und den bestehenden Staat, es ist gleichzeitig die Integration in eine antizipierte bzw. rudimentär vorhandene Sozialität. Erst mit einem antizipierten Sozialitätsmodell lässt sich die aktuelle Desintegration rechtfertigen und ertragen. Dieses Modell der Verkehrsformen ist Stirners Verein. Wie dieses Modell mit All-Einzigkeit übereinstimmen könnte, bleibt Stulpes Geheimnis.

Für Je-Einzigkeit jedoch spricht der ganze EE: Der Eigner sucht den sozialen Kontakt zum eigenen, das heißt: vereinten Nutzen. Auch in dieser Be-

ziehung dominiert das Prinzip der gegenseitigen Brauchbarkeit; wenn der Eigner einen anderen

gebrauchen kann, so verständige Ich wohl und einige Mich mit ihm, um durch die Übereinkunft *meine Macht* zu verstärken und durch gemeinsame Gewalt mehr zu leisten, als die einzelne bewirken könnte. In dieser Gemeinsamkeit sehe Ich durchaus nicht anderes, als eine Multiplikation meiner Kraft, und nur solange sie *meine* vervielfachte Kraft ist, behalte Ich sie bei. So aber ist sie ein – Verein (EE 315).

Vor diesem beschriebenen Hintergrund entlarven sich Stulpes Textevindenzien für All-Einzigkeit als vom Kontext isolierte Einzelsätze, die völlig anders zu interpretieren sind. Den Rezensenten würde schließlich interessieren, wie ein all-einziges Verständnis von Stirners Verein der Egoisten aussehen könnte.

Stulpe betreibt ein großes Theorieaufgebot, um den Einzigsten wissenssoziologisch zu platzieren. Auf rund 100 Seiten und mit insgesamt 40 Publikationen bemüht er „Luhmanns operativ-konstruktivistische, kommunikationstheoretisch-evolutionistische Systemtheorie“ (31), auf weiteren 100 Seiten referiert er Freuds drei Kränkungen der Menschheit, der er (mit seinem Doktorvater Arnhelm Neusüss) eine vierte Kränkung hinzufügt (um die wie viele vierte Kränkung handelt es sich dabei?), nämlich die von – Niklas Luhmann bewirkte. Stulpes Stirner-Darstellung gelingt es nur ansatzweise, einen Bezug zu diesem Theorieaufgebot herzustellen.

So wird der Leser lange mit schwer verdaulichem soziologischen Jargon konfrontiert, bevor zum ersten Mal ausführlicher auf die Rezeption Stirners eingegangen wird. Und dies ausgerechnet mit den so genannten Inflationsheiligen Ludwig Christian Haeusser, Max Schulze-Sölde u.a., die Ulrich Linse in seinen „Barfüßigen Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre“ ausführlich dargestellt hat und denen Stulpe nichts Neues hinzuzufügen weiß. Dafür übertreibt er mit der Behauptung, die Inflationsheiligen seien „maßgeblich auch durch Stirners *Einzigsten* inspiriert“ (134) worden. Linse weist darauf hin, dass die „Inflationsheiligen“ vom Schwinden revolutionärer Hoffnungen und dem Aufkommen des Glaubens an die Macht des Einzelnen im Sinne Stirners an Attraktivität gewannen (45). So habe sich der – nach Stulpe „stirnerianische“ (139) – „Ichkult“ unter den Inflationsheiligen und deren Anhängern verbreiten und Stirners EE neben Nietzsche, Bayerns Märchenkönig Ludwig II. und vielen anderen „oft zitiertes Vorbild“ werden können

(53). Linse berichtet dann noch, Carl Dopf (der in Hamburg im Krakehler-Verlag Publikationen mit individual-anarchistischem Inhalt herausgab) habe Haeusser geschrieben: „Du hast Stirner gelesen, kennst Nietzsche“ (130). Das war dann auch schon die „maßgebliche Inspiration“ Stirners.

Stulpe referiert die Frage, welche Bedeutung Stirner bei der Entstehung des Historischen Materialismus zukommt, zitiert mehr oder weniger relevante Autoren, erwähnt aber nicht die wichtige Dissertation von Wolfgang Eßbach („Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des Historischen Materialismus“. Göttingen 1978) (21-22).

Nicht korrekt sind Stulpe Behauptungen, das Interesse am EE sei gleich nach der Erstveröffentlichung 1844 geschwunden (23f.), „weil es zur gleichen Zeit noch plausiblere und attraktivere semantische Angebote zur Registratur und Reflexion der Exklusionsindividualität gab“ (45) und „spätestens seit den 80-er Jahren des 20. Jahrhunderts gerät Stirner ... vollends in Vergessenheit (28)“, „weil der Einzige selbstverständlich geworden ist“. Es stellt sich die Frage, welche Angebote in den 40-er Jahren des 19. Jahrhunderts plausibler und attraktiver waren und in welcher Gesellschaft welcher (Je-, All-?)Einzige so selbstverständlich geworden sein soll. Die Rezeption des EE war zu Lebzeiten Stirners lebhaft und widersprüchlich und brach auch danach nicht ab, wie der EE auch heute weder vergessen noch Stirners Einziger und Eigner selbstverständlich geworden ist. Das belegen auch die zahlreichen Publikationen von und über Stirner in den letzten Jahren. Siehe <http://www.msges.de> (Bibliografie, linke Menüspalte).

Stulpe begründet seine Auswahl von Stirner-Darstellungen: Es wäre ihm primär um „Interpretationen mit ... gegenwartsdiagnostischen, weltanschaulichen und anderen zeitgeschichtlich aktuellen und mediendiagnostisch relevanten Bezügen“ gegangen, wobei er sich vor allem auf deutschsprachige Texte konzentriert habe. Worin besteht die Relevanz? Insofern die Publikationen wirkungsmächtig waren? Und so ja: In welchen Kreisen? Wie bemisst sich die Wirkung?

Deshalb die unseligen Inflationsheiligen? Deshalb der erkonservative und bornierte Hermann Türck und die perspektivisch-verquere Sicht Ernst Schultzes? Deshalb den psychopathischen Oskar Panizza? Wo liegt da die Relevanz? Während wichtige Publikationen fehlen (Gerhard Beck 1965, Wolfgang Eßbach 1978, Fritz Mauthner 1901, 1923 usw.) Fehlende Relevanz?

Die Verdienste von Stulpes Arbeit liegen in der sorgfältigen und ausführlichen Beschreibung relevanter und „relevanter“ Publikationen über Stirner. So wären die „Gesichter des Einzigen“ ein hervorragendes Nachschlagewerk, wenn es dafür erstellt worden wäre. Verweise auf Kapitel mit x Untergliederungen („Siehe auch oben I.3. und II.1.“ usw.) statt auf Seitenzahlen erschweren das Nachlagen jedoch ebenso, wie ein fehlendes Namenverzeichnis und seitenlange Fußnoten mit Informationen, die vom Hölzchen aufs Stöckchen kommen (Stulpe: „der Vollständigkeit halber ...“).

\* \* \*

*Von Bernd A. Laska*

*Der Stachel Stirner*

I.

Max Stirner (1806-1856) ist einer der unbekannteren Bekannten der Philosophiegeschichte.

Weithin bekannt sind sein Name und der Titel seines einzigen Buches, „Der Einzige und sein Eigentum“ (1844) – dazu einige seiner Sentenzen, z.B. „Mir geht nichts über Mich“ oder „Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt“. Historisch wird Stirner meist als Hegelschüler, als Links- bzw. Junghegelianer gesehen, systematisch als Egoist, Nihilist, Nominalist, Solipsist oder sonstwie extremer Individualist, politisch als Anarchist. Oft wird er auch als Vorläufer Nietzsches und verschiedener existenzphilosophischer Denker gesehen.

Weithin unbekannt hingegen blieben indes Stirners Ideen. Sie gelten mit den genannten Verortungen als erledigt. Stirners Reputation als Philosoph ist so gering, dass er in historischen Darstellungen der Disziplin meist nur kurz oder gar nicht erwähnt wird. Zu den fast dreihundert Denkern, die das neue Philosophenlexikon von Reclam vorstellt, zählt er nicht.

Weithin unbekannt ist auch, dass Stirner, seiner Randständigkeit zum-Trotz, immer wieder, bis in unsere Tage, heftige Reaktionen hervorgerufen hat, auch bei einer Reihe namhafter Philosophen. Hierzu einige Schlaglichter aus der Rezeptionsgeschichte des „Einzigen“:

Für Ludwig Feuerbach war der Autor des „Einzigen“ zunächst der „genialste und freieste Schriftsteller, den ich kennengelernt“. Später tat er ihn

als jemanden ab, der sich bloß „auf Kosten meines Namens einen Namen machen“ wolle. – Ähnlich reagierte Arnold Ruge. – Friedrich Engels las den „Einzigsten“ und schrieb darüber begeistert an Marx. – Marx stimmte ihm zu. Er nannte Stirner den „dürftigsten Schädel unter den Philosophen“, sah sich aber trotzdem durch ihn zu einer furiosen

Gegenschrift provoziert, länger als der „Einzigste“, und zur Konzeption des Historischen Materialismus. Schließlich verzichtete er darauf, sie zu publizieren. – Diese Reaktionen von Zeitgenossen auf den „Einzigsten“ wurden erst lange nach deren Tod bekannt. Die eher belanglos skandalisierende öffentliche Diskussion um das Buch verlief sich schon vor „1848“. Stirner und der „Einzigste“ blieben von da an auf Jahrzehnte vergessen.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als der gerade verstummte Nietzsche in kurzer Zeit zu einer Berühmtheit wurde, erlaubte der neue Zeitgeist auch die Wiederentdeckung des „Einzigsten“ und die später so genannte Stirner-Renaissance. Das effektivste Moment dabei war die Herausgabe des „Einzigsten“ in Reclams Universalbibliothek ab 1893, in jährlich neuen Auflagen.

Gegen viele Widerstände durchgesetzt hatte sie ein früher enthusiastischer Nietzsche-Verehrer, Paul Lauterbach (1860-1895). Das Motiv für sein Engagement erfährt man aus seinen unveröffentlichten Briefen. Die Lektüre des dämonischen Buchs – in ihm sei „die tiefinnerste Wurzel des Bösen freigelegt“ – habe ihn selbst monatelang fürchterlich „gequält“. Mit der Edition, der er einen ausführlichen Kommentar voranstellen konnte, verfolge er „den einzigen Zweck, Unschuldige vor ihm zu schützen und Böswillige zu mystifizieren, lahmzulegen“, und zwar, indem er auf Nietzsche als „großen Nachfolger, Umbauer und Umschöpfer“ Stirners hinweise. Nietzsche selbst hat aber Stirner weder in seinen Schriften noch anderswo jemals erwähnt. Dass er den „Einzigsten“ gekannt habe, wurde seither oft behauptet und oft bestritten. Viel spricht dafür, dass er, ähnlich wie Marx, als junger Mann mit dem „Einzigsten“ konfrontiert war und auf ihn mit einer grundsätzlich abwehrenden Denkbeziehung reagiert hat.

Dämonisch und quälend hat Stirners „Einzigster“ damals auf zahlreiche Zeitgenossen gewirkt. – Der Basler Philosophieprofessor Karl Joël warnte vor der „Teufelsreligion“, die Stirner begründet habe. – Der Privatgelehrte Rudolf Steiner, damals noch ein freigeistiger Verehrer Goethes und Haeckels, stand nach jahrelangem Studium des „Einzigsten“ vor einem „existenziellen Abgrund“ und sah Rettung und Heil in der Theosophie. – Ludwig Klages

warnte: Falls das Programm Stirners, dieses „schier dämonischen Dialektikers“, sich durchsetze, „wäre dies der ‚jüngste Tag‘ der Menschheit – und wird es vielleicht sein.“ – Edmund Husserl schrieb kein Wort über Stirner, warnte aber intern seine Studenten vor der „versucherischen Kraft“ des „Einzigens“. Bekenntnisse dieses „satanischen“ Verständnisses des „Einzigens“ sind freilich meist an entlegenen Stellen zu finden und nicht immer expressis verbis wie die zitierten. Modernere Philosophen formulieren anders. Hans Heinz Holz: „Wo mit Stirners Postulat des Egoismus ernst gemacht würde, müsste jegliche menschliche Existenz aufhören.“ Leszek Kolakowski: Stirner wollte „nichts anderes als die Zerstörung der Kultur, die Rückkehr zum Tiersein.“

Eingedenk der hier nur stichwortartig angeführten sensiblen Abwehrreaktionen auf Stirner – entgegengesetzte in dieser Intensität gab es nicht – kann auch das Schweigen über ihn beredt sein, insbesondere das der prominenten Autoren von Denkrichtungen, denen Stirner meist zugeschlagen wird: Anarchismus (z.B. Proudhon, Bakunin, Kropotkin) und Existenzphilosophie (z.B. Heidegger, Sartre). Vor allem das Schweigen Nietzsches, des Autors, mit dem Stirner am häufigsten verglichen wurde, warf Fragen auf, die bis heute offen sind.

Stirner hatte, von einzelnen „Individualanarchisten“ abgesehen, keine Adrepten. Stirner als Vorläufer, das war in aller Regel eine Fremdzuschreibung, sei es eine polemische, wenn Marxisten den verpönten „Einzigens“ als Urschrift des Anarchismus hinstellten, sei es eine administrative, wenn Philosophiehistoriker Stirners „Unphilosophie“ zu kategorisieren hatten, etwa als „extremen“ Existentialismus.

Stirner war – trotz dämonisierender Verdammung einerseits und verharmlosender Marginalisierung andererseits – zwar zeitweilig vergessen, aber nie erledigt, bis in unsere Tage. Die Liste derer, die ihn als Stachel empfunden haben, ließe sich ohne weiteres fortsetzen: mit Carl Schmitt, Georg Simmel, Max Adler ebenso wie mit Denkern aus jüngerer Zeit: Adorno, Habermas, Schmitz, Althusser, Deleuze, Derrida und mit einer Reihe weniger prominenter Namen.

## II.

Auch die bislang quantitativ aufwendigste Arbeit, die den Fall Stirner zu erledigen verspricht, ein kürzlich erschienenenes Buch von nahezu eintausend

Groß-Oktav-Seiten, erweist sich als erneuter Versuch, den Stachel Stirner – im „postideologischen Zeitalter“ – nun endlich zu ziehen.

Alexander Stulpe, *Gesichter des Einzigen. Max Stirner und die Anatomie moderner Individualität*. Duncker & Humblot, Berlin 2010, 980 S., 128

Das Buch ist in acht sehr unterschiedlich lange Kapitel (von 35 bis 210 Seiten) mit bis zu vierstufiger Feingliederung unterteilt. Es hat, obwohl großteils rezeptionsgeschichtlich angelegt, kein Namensregister. Das Sachregister ist ausführlich, aber nur eingeschränkt brauchbar, weil es insbesondere zu den dominierenden Begriffen Dutzende von Stellen ohne jede Differenzierung auflistet. Das Literaturverzeichnis ist mit über 600 Einträgen gut beschriftet, hat aber, vor allem bei der neueren Stirner-Literatur, erhebliche Lücken – die allerdings einer der Hauptthesen des Autors geschuldet sind, wonach Stirner „spätestens seit den 80er Jahren ... vollends in Vergessenheit“ geraten sei. (28)

Das erste und mit 35 Seiten kürzeste Kapitel des Buches ist auch das dichteste, insbesondere in seinen Abschnitten 1 und 2 (17–28). Hier findet man in nuce bereits Stulpes Anatomie moderner Individualität.

Der Autor setzt beim Leser die Kenntnis Stirners bzw. seines Buches, des „Einzigen“, nicht voraus. Er stellt deshalb zu Beginn seiner Untersuchung auf drei Seiten (20–22) die Figur des Einzigen „in einigen Aspekten“ und „anhand zentraler Begriffe und Konzeptionen“ (19) vor. Stirners Einziger sei der selbstbewusste „Egoist“, der „sich selbst als die einzige Wirklichkeit im Gegensatz zu allem Überindividuellen weiß“, er nehme „die Stelle Gottes“ ein, die Feuerbach dem Menschen zuerkannt habe. Weitere Bestimmungen dieser Art, vorgetragen durch eine dichte Folge von Zitaten und Paraphrasen aus Stirners Buch, dürften den Leser vor die Frage stellen, ob es sich lohnen kann, sich mit den „Gesichtern des Einzigen“ weiter zu befassen. Er erfährt jedoch ebenfalls gleich zu Beginn, dass es sich bei dieser Studie um eine „wissensoziologische“ handelt, bei der es keine Rolle spielt, was Stirner mit dem Einzigen gemeint hat oder haben könnte. Es geht also nicht um den „wahren“ Einzigen oder die „richtige“ Interpretation Stirners, sondern einzig und allein „um das, was sich die moderne Gesellschaft aus ihm gemacht hat.“ (18) Die Antwort auf die Anschlussfrage, ob sich die moderne Gesellschaft tatsächlich aus diesem Einzigen etwas gemacht hat, und ob ausgerechnet „im Einzigen das moderne Individuum zu erkennen“ sei (18), wird dem versprochen, der einen literarischen langen Marsch durch 900 Seiten auf sich nimmt.

Obwohl der Autor natürlich auch für sich nicht den Anspruch erhebt, mit seiner einführenden Skizze den „wahren“ Einzigen getroffen zu haben, so verrät diese doch die – allerdings dem Adressaten ohne Stirnerkenntnis nicht erkennbare – fundamentale Schwachstelle seiner Studie. Sowohl in der Einführung als auch im gesamten Buch kommt die in Wahrheit zentrale Figur Stirners, der er etwa die Hälfte des „Einzigen“ widmet, nicht vor: der Eigner. Der Vermeidung dieses Begriffs liegt keineswegs eine pragmatische terminologische Straffung zugrunde, um die von Stirner weitgehend synonym verwendeten Begriffe Einziger, Egoist, Eigner und Einzelner in einen zu kondensieren. In Stulpes Figur des Einzigen fehlen gerade die wesentlichen Merkmale von Stirners Eigner (siehe dazu Anhang S. 263). Die Ausblendung der Figur des Eigners ist konstitutiv für die gesamte weitere Untersuchung: für die Auswahl der Schriften, die in der Rezeptionsgeschichte dargestellt werden, ebenso wie für die Darstellungen selbst. Die hier eingangs vorgestellten Autoren kommen deshalb in Stulpes Rezeptionsgeschichte nicht oder nur in einer abgemilderten Beschreibung vor, die die Irritationen, die der Stachel Stirner bei ihnen verursachte, nicht erwähnt.

### III.

Gegenstand der Untersuchung ist also primär die Rezeptionsgeschichte Stirners, und zwar in erster Linie zu Zeiten ihrer Hochphase in den Jahren der Stirner-Renaissance, also vom Anfang der 1890er Jahre bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges. Stulpe sieht die aktuelle Relevanz der damals artikulierten Stirner-Deutungen darin, dass diese, d.h. dass deren Einziger „mittlerweile in gewisser Weise allgegenwärtig und zur Selbstverständlichkeit geworden ist.“ Stirner sei heute deshalb „vollends ... vergessen, weil der Einzige selbstverständlich geworden ist.“ (18, 28, 45) Stulpes durch diese These bedingte Periodisierung der Stirner-Rezeption wird durch den Blick in eine aktuelle Stirner-Bibliographie nicht bestätigt. Während das Interesse an Stirner in der Zwischenkriegszeit – entgegen Stulpes Darstellung – erneut für fast ein halbes Jahrhundert fast erlosch, begann mit den 1970er Jahren eine zweite Stirner-Renaissance, diesmal sogar eine multinationale, die bis heute anhält und hinter der ersten nicht zurücksteht.

Der eigentlichen Rezeptionsgeschichte hat der Autor auf mehr als 200 Seiten eine Darstellung seiner theoretischen und methodischen Grundlagen vorangestellt (S. 28-259). Auf sie kann hier nur stichwortartig eingegangen werden. Erklärt wird zunächst der schon genannte wissenssoziologische

Zugang, basierend auf den Werken Niklas Luhmanns. Dessen Theorie der Beobachtungen – erster, zweiter und dritter Ordnung – ermögliche, als fortgeschrittenstes Instrument der soziologischen Forschung, eigene „Latenzen“ („blinde Flecken“) mit zu reflektieren und so einen „Reflexionsvorsprung“ gegenüber jenen zu gewinnen, die – obwohl methodologisch defizitär – einen „privilegierten Wahrheitszugang“ für sich beanspruchen. (30f) Es folgen terminologische Erklärungen und die Einführung der vom Autor gebildeten Begriffe „All-Einzigkeit“ und „Je-Einzigkeit“. Über zwanzig Seiten widmet Stulpe der Erklärung der allenthalben bekannten Freud'schen These von den drei Menschheitskränkungen (kosmologisch, biologisch, psychologisch), denen er, seinem Lehrer Arnhelm Neusüss folgend, eine vierte, „in Gestalt der Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns“ hinzufügt. (87) Über weitere rund 150 Seiten geht es anhand der Klassiker Freud und Weber sowie neuerer Autoren um Narzissmus, Charisma, Massen-, Selbst- und Sozialpsychologie. Die konkrete Darstellung der Rezeptionsgeschichte lässt Stulpe auf S. 260 des Buches mit dem Kapitel IV, „Der Wahnsinn, die Genialität und das Böse“ beginnen. Einen Vorgeschmack dessen, was hier ausführlich geboten wird, bekam man schon vorher beiläufig zu lesen, wo „barfußige Propheten“ und „Inflationsheilige“ der Weimarer Republik (incl. deren „Kollege aus Braunau“) als Stirnerianer und „leibhaftige Einzige“ ausgewiesen wurden. (26, 134-149) Stulpes Rezeptionsgeschichte beginnt im Jahre 1903 mit der Besprechung eines Artikels des Psychiaters Ernst Schultze über „Stirner'sche Ideen in einem paranoischen Wahnsystem“ einer Patientin (die von Stirner nichts wusste). Schultzes Bericht umfasst 25 Seiten. Stulpe widmet ihm 32 Seiten, weil er an ihm die noch öfter anzuwendende Methode der Zuschreibung, der „askriptiven Stirner-Deutung“, demonstrieren will. Es komme überhaupt nicht darauf an, ob jemand sich zu Stirner bekenne, ob er den „Einzigen“ gelesen oder auch nur von ihm gehört habe, um bei ihm mit dem modernen wissenssoziologischen Instrumentarium „Strukturen von Einzigkeit“ zu erkennen. „Wenn man zeigen kann, was der Einzige ist, dann kann man ihn auch dort aufspüren, wo er unbekannt – oder vergessen – zu sein scheint.“ Wie aber zeigt man zuerst, „was der Einzige ist“? Die Gefahr einer *petitio principii* sieht Stulpe hier offenbar nicht, denn er stellt sein ganzes Werk, das die „gegenwartsdiagnostische These von der Ubiquität des Einzigen“ belegen soll, auf dieses Fundament. (292)

Nachdem Stulpe auch die Patientin Schultzes als „eine leibhaftige Einzige“ (IV.1.b; 269), und zwar als eine „All-Einzige“ (273: Diagnose: psychotische Megalomanie) präsentiert hat, bespricht er auf fünfzig Seiten Schriften von Oskar Panizza, in denen dieser sich gelegentlich zu Stirner äußerte. Denn

während Schultzes „all-einzige Stirnerianerin“ wegen ihres „anti-sozialen Wahns“ interniert wurde, können All-Einzige, also Anti-Soziale, wie Panizza ausführe, auch sozial erfolgreich sein. Panizza thematisiere diese Möglichkeit nicht nur, sondern rechtfertige sie auch metaphysisch. Auf diesem Weg gelangt Stulpe zum Bösen der Kapitelüberschrift, und da überrascht es nicht mehr, dass erneut auch Adolf Hitler als „sozial erfolgreicher All-Einziger“ auftritt. (343)

Reflexionen über das Böse im Einzigem leiten über zu Kapitel V, „Der Einzige, der Anarchismus und die Gewalt: soziale Phänomenologie der Antisozialität.“ Auch hier bilden Zuschreibungen, askriptive Deutungen und Latenzbeobachtungen des Autors den Auftakt. Dass die berüchtigten französischen „Dynamiteurs“ Ravachol, Vaillant und Henry nichts mit Stirner zu tun hatten, spielt da wieder keine Rolle. Stulpe gibt der Erzählung ihrer Geschichte mit sechzehn Seiten mehr Raum als eingangs den Abrissen zu Inhalt und Rezeption des „Einzigem“, denn „in dem Maße, in dem Stirner als Anarchist ... verstanden wurde, bestimmte das Bild dieser Anarchisten [Ravachol et al.] auch die Deutungen des Einzigem.“ (359) Die restlichen hundert Seiten dieses Kapitels handeln von zeitgenössischen Analysen zum Anarchismus und Stirners Rolle in ihm. Im Zusammenhang mit der marxistischen Agitation gegen den Anarchismus wird hier, ganz am Rande, erwähnt, was weit über diese hinaus ein Hauptmerkmal der Stirner-Rezeption ist: „Der Einzige als Denunziationsschema“. (457) Das Etikett Stirnerianer war stets, von wenigen Ausnahmen abgesehen, eine polemisch geschärfte Fremdbezeichnung.

Aus den folgenden rund fünfhundert Seiten Rezeptionsgeschichte sind zwei Kapitel hervorzuheben, weil sie – was bei den anderen nicht immer der Fall ist – jeweils von einem Autor handeln, der sich intensiv mit Stirner auseinandergesetzt hat; und weil dies Autoren waren, die sich jeweils mit einem der beiden für das 20. Jahrhundert einflussreichsten Denker in ihrer Beziehung zu Stirner befassten: Max Adler, der führende politische Philosoph des Austromarxismus mit Marx (726-754), und Georg Simmel, der soziologische Klassiker des modernen Individualismus, mit Nietzsche (584-604). Diese beiden Kapitel gehören aufgrund des Ranges der behandelten Autoren zu den theoretisch anspruchvollsten des Buches. An ihnen lässt sich deshalb am treffendsten zeigen, dass der Autor sein eingangs präsentiertes Instrumentarium der Beobachtungen höherer Ordnung nicht konsequent einsetzt. Im Falle Max Adlers analysiert er eine einzige Schrift und übersieht dabei, dass diese Schrift ein stark durch taktische Überlegungen bestimmter Teil von Adlers lebenslanger, sonst weitgehend geheim gehaltener Befassung

mit Stirner war. Bei Simmel entgeht ihm das an sich Auffälligste: dass er als Verehrer Nietzsches, den er als Gegentypus zu Stirner erkannte, mit Stirner als „merkwürdige und extreme Erscheinung in der Geschichte des Individualismus“ letztlich nicht zurecht kam, deshalb nur wenige Sätze über ihn schrieb und ihn schließlich in ein Nirgendwo „jenseits beider Formen“ des Individualismus abschob. Bei Adler wie bei Simmel wäre nicht einmal eine Latenzbeobachtung erforderlich gewesen, um den Stachel zu bemerken, der Stirner für sie bis an ihr Lebensende geblieben ist.

Ausgiebig benutzt der Autor hingegen die Methode der Latenzbeobachtung zur Feststellung dessen, „was der Einzige ist“, wenn er aus vielerlei Schriften ephemerer Autoren, die Stirner mit Nietzsche verwechseln, ihn mit gängigen Klischees des *fin de siècle* verbinden oder auch gar nicht erwähnen, „Gesichter des Einzigen“ herauspräpariert. Das Ergebnis: „Der Einzige erscheint ... als Anarchist, Übermensch, Psychopath, Sozialist, Kleinbürger, Intellektueller, Faschist, Genie, Paranoiker, Bohemien, Satanist, Existentialist, Individualist, Terrorist, Mittelständler, Totalitarismus-Kritiker, Solipsist, Prophet, Nihilist, Metaphysiker, und all dies in je unterschiedlichen Bedeutungen, Bewertungen und Kombinationen.“ (19)

#### IV.

Ausgerüstet mit diesem Ertrag aus Beobachtungen der Stirner-Rezeption vor hundert Jahren fasst der Autor das eigentliche Ziel seiner Arbeit ins Auge, die wissenssoziologische Diagnose – oder auch „Anatomie“ – des modernen, in der westlichen Welt verbreiteten Individualismus. Da er in den Diskursen des *fin de siècle* gefunden habe, „was der Einzige ist“, will er ihn nun „dort aufspüren, wo er unbekannt – oder vergessen – zu sein scheint“: in unserer heutigen Gesellschaft. Er stützt sich dabei auf eine erstaunlich spärliche Belegbasis, vor allem auf zwei Schriften, die ihm exemplarisch erscheinen: Hans Magnus Enzensbergers Essay „Mittelmaß und Wahn“ (1988) und die Ausgabe 22/1994 des SPIEGEL, „Die Ego-Gesellschaft. Jeder für sich und gegen alle“, aus denen er ausgiebig zitiert, um seine These von der Ubiquität des Einzigen – gerade weil dieser und Stirner darin nirgendwo erwähnt werden – zu belegen. Aber nicht nur das Heer der modernen Narzissten, Selbstverwirklicher, Vulgärhedonisten und -egoisten sind ihm aktuelle Exemplare des Einzigen, auch solche extremen Figuren wie Osama bin Laden (897) und Mohammed Atta (901).

Niklas Luhmann, dessen Wissenssoziologie für Stulpe die „via regia zum gesellschaftstheoretischen Verständnis der Realität“ (30) darstellt, sagte vom modernen Individuum, dass es die „erstaunliche Zumutung von Originalität, Einzigartigkeit, Echtheit der Selbstsinngabe ... psychisch kaum anders einlösen kann als durch ein Copieren von Individualitätsmustern.“ Stulpe versucht, auf vergleichsweise wenigen Seiten (ca. 20) darzulegen, dass es der Einzige ist, dessen „Vielgestaltigkeit und Facettenreichtum“ (19) groß genug ist, um den Grund für die unendliche Fülle der modernen „Individualidentitätsangebote“ (926) abzugeben. Der Einzige, der vor hundert Jahren die Gemüter erregt habe, sei in die heutige Gesellschaft so „gründlich einverleibt, dass sein philosophischer Schöpfer längst vergessen, er aber überall ist.“ (935) Soweit das Fazit und Schlusswort des Werks.

V.

Stulpes außergewöhnliches Opus erinnert an ein vorgängiges ähnlichen Formats und ähnlicher Agenda. 1966 erschien von Hans G. Helms eine ebenfalls enorm ausufernde, 600 Seiten dicht füllende Rezeptionsgeschichte Stirners mit dem Titel „Die Ideologie der anonymen Gesellschaft“. Helms wollte durch sie die damalige Gesellschaft der Bundesrepublik als durch und durch stirnerianisch geprägt entlarven. Dies geschah in zwei Schritten: Helms behauptet zuerst, gestützt auf sehr zweifelhafte Belege, dass „Stirnerianismus und Nationalsozialismus Variationsformen desselben faschistischen Ungeists sind“, und konstatiert dann ein „Kontinuum der faschistischen Ideologie“ bis in die Gegenwart der deutschen Bundesrepublik. Er warnt deshalb vor Stirners „aktueller Gefährlichkeit“ und ruft die Marxisten pathetisch auf, den von ihm gefundenen „Eiterherd“ zu bekämpfen.

Stulpe, der anerkennend vom „Ideologiekritiker“ Helms und von dessen „großer Untersuchung“ spricht, stellt zwanzig Jahre nach dem Rückzug des Marxismus fest: Der Kampf, zu dem Helms aufgerufen hatte, hat nicht stattgefunden. Stirners Einziger siegte, ohne auf Gegenwehr gestoßen zu sein. Das, wofür er steht, gelte heute als „alternativlos“. (885) Dieser ubiquitäre Einzige, so schließt er sein Buch leicht resignierend, „wird so bald wohl nicht verschwinden.“ (935) Das Pathos, das den Marxisten Helms in den 1960er Jahren noch beflügelte, ist längst verflogen. Der Wissenssoziologe Stulpe nimmt die Haltung der leicht ironischen Distanziertheit ein: „Zu beobachten bleibt weiterhin, welche Gestalten er [der Einzige] annimmt.“

Das Projekt, das sowohl Helms als auch Stulpe angingen, hatte von vornherein eine paradoxe Agenda: den Nachweis zu bringen, dass nicht Marx und Nietzsche (und einige andere prominente Denker), die einst Stirner ideengeschichtlich in eine marginale Position verdrängt hatten, diejenigen waren, die das 20. Jahrhundert bis in die heutige Zeit maßgeblich geprägt haben, sondern Stirner. Um diese aberwitzige These zu stützen, trieb schon Helms einen maßlosen Aufwand. Stulpe überbot Helms mit einem „Werk, dessen tatsächlicher Zeitbedarf alle Erwartungen übertroffen hat.“ (Vorwort) Dennoch: was mit Helms' Zweipfünder nicht zu schaffen war, gelang auch mit Stulpes Dreipfünder nicht. Es drängt sich natürlich die Frage nach der Motivation auf, die diese großen intellektuellen Anstrengungen so dauerhaft befeuerte. Die Autoren geben darüber keine Auskunft. Aber angesichts bestimmter, vielfach belegbarer Kontinuitäten in der Stirner-Rezeption liegt die Vermutung nahe, dass auch hier Stirner als quälender Stachel den drangvollen Antrieb abgab. Professor Arnhelm Neusüss, Stulpes akademischer Mentor, preist dessen Werk mit einem Wort: Grandios! Grandios ist es, zweifellos, aber vielleicht in einem anderen als dem gemeinten Sinn: grandios in seinem konsequenten Ausblenden der zentralen Stirnerschen Figur, des Eigners, als der bisher angestrengteste Versuch, den Stachel Stirner zu ziehen.

*Zum Autor:*

Bernd A. Laska lebt als Autor, Herausgeber, Übersetzer und Verleger in Nürnberg. Er befasst sich in dem von ihm begründeten „LSR-Projekt“ mit den von ihm so genannten drei Unpersonen der Aufklärung: La Mettrie, Stirner, Reich. Im LSR-Verlag erschien u.a. „Ein dauerhafter Dissident“, eine Wirkungsgeschichte von Stirners „Einzigem“.

*Anhang*

Zu Stirners zentraler Figur des „Eigners“, die bei Stulpe nicht vorkommt, hier ein Ausschnitt aus dem Kapitel „Der Eigner“ meines Buches „Katechon' und ‚Anarch‘. Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner“ (Nürnberg 1997, 2.Aufl. 2008, S. 40-49)

Stirners Begriff des Heiligen [der bei Stulpe ebenfalls keine Rolle spielt] ist der Schlüssel zum Verständnis seiner Gestalt des Eigners. „Alles, wovor Ihr einen Respekt oder eine Ehrfurcht hegt, verdient den Namen eines Heiligen.“ Während die natürliche Furcht den Impuls auslöse, sich aus der Macht

des Gefürchteten zu befreien, „ist's in der Ehrfurcht ganz anders. Hier wird nicht bloss gefürchtet, sondern auch geehrt: das Gefürchtete ist zu einer innerlichen Macht geworden, der Ich mich nicht mehr entziehen kann ... Ich bin vollständig in seiner Gewalt ... Ich und das Gefürchtete sind Eins.“ Das Heilige im Sinne Stirners repräsentiert also die dem Kind ursprünglich fremde, introjizierte, verinnerlichte normative Struktur der jeweiligen (zufälligen) Gesellschaft und ist das wesentliche Resultat aller bisherigen Erziehung. Es ist „mit einem Worte jede – Gewissenssache; es ist „unnahbar, unberührbar, ausserhalb seiner [des von ihm Besessenen] Gewalt, d.h. über ihm“; es ist, mit einem prägnanten, moderneren, seit Freud (»Das Ich und das Es« 1923) geläufigen Ausdruck, das Über-Ich.

Der Eigner als Idealtypus ist also vor allem Eigner seiner selbst, seiner Gedanken ebenso wie seiner Triebe, aber auch Eigner der „Welt“ (der Natur, der Menschen, der Dinge, des Staats etc.), und zwar insofern, als er ihr nicht „ehrfürchtig“ gegenübersteht. Der Eigner („sein Ich“) lebt, denkt und handelt nicht unter der irrationalen Leitung, unter dem unbewussten Zwang eines fremderzeugten Über-Ichs; seine Autonomie ist echt und nicht, wie in den sonstigen – aufklärerischen wie gegenaufklärerischen – Philosophien, eine „Als-ob“-Fiktion, eine so oder so bloß verinnerlichte Heteronomie; er ist der wirkliche – nicht nur leerformelhaft beschworene – Mündige, der denjenigen „eigenen“ Verstand hat, zu dessen konsequentem Gebrauch er nicht erst aufgefordert zu werden braucht.

*Quelle: „Aufklärung und Kritik“, Heft 36, 4/2010, S. 272-279.*

*Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors und der Zeitschrift.*

## Forum

Maurice Schuhmann, Berlin

### Ideologiekritik als letzte Konsequenz des Stirner'schen Atheismus

Im Gegensatz zu seinem junghegelianischen Umfeld beschäftigt sich Stirner in seinem Werk vergleichsweise wenig und oberflächlich mit Religion(en). Dennoch ist seine Religionskritik für das Gesamtverständnis seines Werkes und die geistesgeschichtliche Verortung im Kreis der Junghegelianer von großer Bedeutung. Denn die Struktur von Religion entdeckt Stirner bei Ideologien wieder – wobei die Ideologie im zeitgenössischen Sinne als äquivalenter Begriff zur Weltanschauung zu verstehen ist. Stirners Religionskritik findet somit ihre Entsprechung in seiner Ideologiekritik. Meine These lautet daher, dass die Stirner'sche Ideologiekritik unter anderem eine Konsequenz seines Atheismus darstellt. Anders ausgedrückt: Sein Atheismus drückt sich gerade in der Religionskritik aus. Hier zeigt sich z.B. deutlich der Unterschied zu seinem damals viel diskutierten Zeitgenossen Ludwig Feuerbach, den er als einen „frommen Atheisten“ (EE, 191) gescholten hat.

Bei meiner Argumentation für die These, dass Stirners Ideologiekritik eine Folge seines Atheismus ist, möchte ich mich auf sein Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ konzentrieren. Im ersten Teil möchte ich anhand der verstreuten Äußerungen über Religion nachzeichnen, an welchen Punkten Stirner konkret Kritik äußert. Ähnlich verfähre ich im zweiten Teil mit Stirners Auseinandersetzung mit Ideologien. Dabei widme ich der Verwendung religiös konnotierter Begriffe für deren Beschreibung besondere Aufmerksamkeit. Im abschließenden dritten Teil gilt es dann, die Überschneidungen der Kritik an den strukturellen Grundlagen der Religion und der Ideologien aufzuzeigen und miteinander abzugleichen.

Stirners Kritik an der Religion als solcher lässt sich grob auf zwei Aspekte reduzieren:

1. Religion zeichnet sich durch Gebundenheit aus. Sie ist somit eine „fixe Idee“, d.h. in seinen Worten ausgedrückt, eine „Idee, die den Menschen sich unterworfen hat“ (EE, 53). Die Gebundenheit thematisiert er unter einem etymologischen Rückgriff auf den Ursprung des Wortes „Religion“: „Noch heute brauchen Wir das welsche Wort ‚Religion‘, welches

den Begriff der *Gebundenheit* ausdrückt.“ (EE, 59) Im zweiten Teil seines Werkes fokussiert er diesen Gedanken mit den Worten: „*Alles Heilige ist ein Band, eine Fessel.*“ (EE, 220)

2. Religion ist eine Form der Entfremdung. Diese Entfremdung ist ein Kennzeichen des Heiligen. Er schreibt: „Fremdheit ist ein Kennzeichen des ‚Heiligen‘. In allem Heiligen liegt etwas ‚Unheimliches‘, d. h. Fremdes, worin Wir nicht ganz heimisch und zu Hause sind.“ (EE, 47)

Sein Religionsbegriff ist somit sehr abstrakt, auch wenn er zu argumentativen Zwecken gelegentlich auf Besonderheiten der einzelnen Konfessionen zurückgreift. Ihn interessiert jedoch nicht die konkrete Religion, sondern lediglich die dahinter stehende Funktion und deren Verhältnis zum Individuum. In diesem Sinne erscheint die Religion als eine überindividuelle Instanz, die der Entfaltung des Individuums im Wege steht und sich in „Gebundenheit“ und „Entfremdung“ äußert.

Neben der Auseinandersetzung mit der Religion als einer zentralen Ausdrucksform einer fixen Idee thematisiert er im ersten Teil seines Werkes in einzelnen Unterkapiteln von „Die Freien“ drei einflussreiche ideologische Strömungen jener Zeit – den Humanismus, den Liberalismus und den Sozialismus/Kommunismus, denen er insgesamt einen religiösen Zug unterstellt. Ihnen ist gemeinsam, dass sie sich einem überindividuellem Konstrukt und einer fixen Idee unterordnen.

In drei aufeinanderfolgenden Kapiteln beschreibt Stirner diese Ideologien als eine geschichtliche Abfolge von Ideen. Während aber Hegel in seiner Geschichtsphilosophie darin eine Entwicklung in Richtung zur Freiheit sieht, interpretiert sie Stirner als eine bloße Abfolge von fixen Ideen, die sich lediglich durch die Vorzeichen unterscheiden, aber nicht durch ihr Verhältnis zum konkreten Individuum. Diese graduellen Unterschiede sind Stirner durchaus bewusst und werden von ihm explizit anerkannt.

In dieser Hinsicht findet sich ein deutliches Äquivalent zur Religion. Sowohl die Ideologien als auch die Religionen sind verknüpft mit fixen Ideen und verweisen somit auf den gleichen Mechanismus. „Allein in den eigentlichen Fehler der Religion, dem Menschen eine ‚Bestimmung‘ zu geben, verfallen jene Kritiker nicht minder.“ (EE, 247).

Dementsprechend wirft Stirner dem politischen Liberalismus vor, den Staat zu einem neuen Gott zu erheben (vgl. EE 109) bzw. jene neuen Strukturen heilig zu sprechen, d.h. aus dem Wirkungsbereich des konkreten Individuums zu entfernen. „Heilig ist alles, was dem Egoisten unnahbar sein soll, unberührbar, außerhalb seiner *Gewalt*, d.h. über *ihm*: heilig mit *einem* Worte jede – *Gewissenssache*.“ (EE, 81) Solche Gewissenssachen findet er in der Struktur der Ideologien wieder.

Eine explizite Verknüpfung zwischen der Ideologie und der Religion nimmt Stirner in der folgenden Passage vor: „Die pfäffischen Geister unserer Tage möchten deshalb aus allem eine ‚Religion‘ machen [...] eine Religion der Freiheit, Religion der Gleichheit.“ (EE, 87).

Ganz konkret wirft er den Sozialisten vor, die er unter der Rubrik „sozialer Liberalismus“ fasst, in einem religiösen Prinzip gefangen zu sein: „[D]aran [dass die Gesellschaft gar kein „Ich“ ist] denken die Sozialen nicht, weil sie – als Liberale – im religiösen Prinzip gefangen sitzen und eifrig trachten nach einer, wie es der Staat bisher war, – heiligen Gesellschaft!“ (EE, 131)

Dabei gebraucht er absichtlich religiös konnotierte Begrifflichkeiten, um die Funktionsweise und Strukturen jener Ideologien zu beschreiben.

Letztendlich kommt er zu dem Schluss:

Denn Religion ist der Liberalismus darum, weil er mein Wesen von Mir trennt und über Mich stellt, weil er „den Menschen“ in demselben Maße erhöht, wie irgend eine andere Religion ihren Gott oder Götzen, weil er das Meinige zu einem Jenseitigen, weil er überhaupt aus dem Meinigen, aus meinen Eigenschaften und meinem Eigentum, ein Fremdes, nämlich ein „Wesen“ macht, kurz, weil er Mich unter den Menschen stellt und Mir dadurch einen „Beruf“ schafft; aber auch der Form nach erklärt sich der Liberalismus als Religion, wenn er für dies höchste Wesen, den Menschen, einen Glaubenseifer fordert. (EE, 182).

In diesen Worten kommt noch einmal sehr deutlich zum Vorschein, dass er in der Ideologie lediglich ein Substitut für Religion erblickt. Die Funktionsweise und das sich darin manifestierende Verhältnis von Individuum und übergeordneter Instanz ist dasselbe. Dementsprechend folgt für ihn aus seiner Kritik religiöser Strukturen konsequenterweise eine Kritik der Substitutionen. Ihm geht es nicht darum, eine Herrschaftsstruktur durch eine neue

zu ersetzen, wie es bei der Ersetzung der Religion durch eine Ideologie als Lebensmaxime der Fall wäre, sondern um die konsequente Befreiung und Reflexion der genannten Strukturen, um dem konkreten Individuum eine freie Entfaltungsmöglichkeit zu bieten. In der Unterdrückung dessen sieht er ein strukturelles Problem, was sich nicht durch einen sich vom Vorgänger nur äußerlich unterscheidenden Überbau verändern lässt. So erläutert er auch:

Das Heilige lässt sich keineswegs so leicht beseitigen, als gegenwärtig manche behaupten, die dies „ungehörige“ Wort nicht mehr in den Mund nehmen. Werde Ich auch nur in einer Beziehung noch „Egoist“ *gescholten*, so bleibt der Gedanke an ein Anderes übrig, dem Ich mehr dienen sollte als Mir, und das Mir wichtiger sein müsste als alles, kurz ein Etwas, worin Ich Mein wahres Heil zu suchen hätte, ein – „Heiliges“. (EE, 46)

Was Stirner von seinen Zeitgenossen deutlich unterscheidet, ist das vorausschauende Denken: So bleibt er nicht bei einer Kritik der Phänomenologie der Religion stehen, sondern kritisiert die dahinter stehende Struktur, die sich auch in der Ideologie wiederfindet. Er radikalisiert auf diesem Weg die Religionskritik seiner Zeitgenossen und durchdenkt die Religionskritik konsequent so weiter, dass sie in einer generellen Ideologiekritik mündet.

### **Bibliografie:**

Stirner, Max (2009): *Der Einzige und sein Eigentum*. Ausführlich kommentierte Studienausgabe, herausgegeben von Bernd Kast, Karl Alber Freiburg/München.

## Geert-Lueke Lueken (Leipzig)

### Mit Stirner gegen Stirner. Landauers Weg zum Kommunitarismus

Der 1870 in Karlsruhe geborene Gustav Landauer gehörte zu den Intellektuellen, Schriftstellern und Anarchisten, die sich in den 1890er Jahren mit Stirners Werk „Der Einzige und sein Eigentum“ auseinandergesetzt haben und bei denen diese Auseinandersetzung mit Stirner deutliche Spuren hinterlassen hat. Diese Spuren finden sich in einigen von Landauers Artikeln und Aufsätzen, Aufrufen und Stellungnahmen, die er zwischen 1892 und 1899 in der Zeitschrift „Der Sozialist“ veröffentlicht hat. Hervorzuheben sind vor allem drei Texte, in denen er, teils implizit, teils explizit auf Stirner Bezug nimmt: Zuerst der kleine Artikel „Etwas über Moral“, der im August 1893 erschienen ist, dann „Jeder für sich?“ vom Oktober 1895 und schließlich der in fünf Teilen zwischen November 1895 und Februar 1896 erschienene Aufsatz „Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums“.<sup>1</sup>

Nähert man sich diesen Texten, ist es ratsam, sich zunächst klar zu machen, dass es sich dabei nicht um philosophische Arbeiten handelt, sondern um engagierte politische Stellungnahmen in lebendigen Debatten und Kämpfen. Landauers publizistische Tätigkeit ist nicht an ein akademisches Publikum adressiert, sondern findet im Kontext der Auseinandersetzungen in den anarchistischen und sozialistischen Bewegungen seiner Zeit statt. Dass Landauer diese Einsätze immer auch mit philosophischen Reflexionen und Argumentationen verbindet, spricht, trotz aller Mängel an philosophisch begrifflicher Genauigkeit, doch für das hohe intellektuelle Niveau von Landauers Engagement.

Worum geht es in diesen Texten?

In „Etwas über Moral“ wendet sich Landauer gegen jede Fremdbestimmung durch eine Sollens- oder Pflichtenmoral und proklamiert, anstelle der Moral, das Ausleben der Individualität, welches aber die Hingabe an das Ideal einer Befreiung der Menschheit nicht ausschließt.

<sup>1</sup> Ruth Link-Salinger (Hg.), *Signatur: g.l. Gustav Landauer im »Sozialist« (1892-1899)*; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986. Darin: Gustav Landauer, „Etwas über Moral“, 280-284 (im Text zitiert als *Moral*), „Jeder für sich?“, 312-317 (zitiert als *Jeder*) und „Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums (I)-(V)“, 324-349 (zitiert als *Individuum*).

In „Jeder für sich?“ empört sich Landauer über die Verweigerung von Solidarität mit inhaftierten „Genossen“ seitens einiger Individualanarchisten, die sich bei ihrer „Autonomisterei“ meinen auf Stirners Egoismus berufen zu können. Zwar nimmt er Stirner gegenüber seinen Anhängern in Schutz, meint aber auch, der „Keim der Herzenskälte“ sei bereits bei Stirner angelegt.

Und in dem etwas größer angelegten Text „Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums“ ringt Landauer in Reaktion auf die Artikelserie eines gewissen Ommerborn<sup>2</sup> um das richtige Verständnis von Individualismus, wobei er auf die Wissenschaften seiner Zeit ebenso Bezug nimmt wie auf die Sprachkritik von Fritz Mauthner, den Landauer 1895 kennengelernt und mit dem er sich befreundet hat.

Das mag für einen ersten Eindruck zu diesen Texten genügen. Wenn ich im folgenden Landauers Auseinandersetzung mit Stirner unter einigen Aspekten nachzuzeichnen versuche, werde ich darüber hinaus auch gelegentlich die Schrift „Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik“<sup>3</sup> einbeziehen. In dieser 1903, also noch einmal sechs Jahre später erschienenen philosophischen Schrift sind auch einige Überlegungen aus „Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums“ übernommen und weitergeführt worden. Dabei geht es aber kaum noch um politische Orientierung und Stellungnahme, sondern um eine Verbindung von sprachkritischen Einsichten Mauthners mit der Mystik, etwa Meister Eckarts, um daraus ein neues Bild von Sprache und des Umgangs mit Sprache zu gewinnen. Landauers Auseinandersetzung mit Stirner scheint mit „Skepsis und Mystik“ weitgehend abgeschlossen zu sein.

Die Aspekte, unter denen ich die Spuren Stirners in den genannten Texten Landauers nachzeichnen möchte, sind folgende:

1. Stirners Kritik der fixen Ideen und Prädikate wird nicht nur von Landauer als Ausdruck eines radikalen Nominalismus gesehen und damit in den

<sup>2</sup> Johann Christian Josef Ommerborn (1863–1938), Verfasser von Kriminal- und Kolportageromanen, Novellen und Erzählungen (mit christlichen und sozialen Themen), gehörte wechselnden sozialdemokratischen bzw. anarchistischen Bewegungen an, gründete später als Angehöriger der reformierten Kirche (seit 1910) eine Landstraßen-Mission.

<sup>3</sup> Gustav Landauer, *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik*; Münster/Wetzlar: Büchse der Pandora, 1978 (Fotomechanischer Nachdruck der 1923 im Markan-Block-Verlag, Köln erschienenen 2. Auflage). (Im Text zitiert als *Skepsis*.)

Kontext des Universalienstreits zwischen Realismus und eben Nominalismus gestellt. Landauer, der Stirners Nominalismus zunächst als einen großen Befreiungsschlag feiert, kommt allerdings am Ende seiner Auseinandersetzung mit Stirner zu einer Rehabilitation des Realismus. Wir werden sehen, welche Schritte ihn dahin führen. Das ist der erste Aspekt.

2. Der zweite Aspekt betrifft das großgeschriebene Ich Stirners, das ja der zentrale Bezugspunkt seines Individualismus und Egoismus ist. Landauer scheint zu meinen, dass Stirners Egoismus ein Ich (ein Ego) voraussetzt, das einheitlich und abgeschlossen gegenüber dem Nicht-Ich ist, also ein Individuum, das unteilbar und gesondert ist. Demgegenüber macht Landauer geltend, dass dieses Individuum selber nur ein Gedankending, eine sprachliche Fiktion sei. Wenn man sich von dieser fixen Idee frei macht, erscheint das „Individuum“ als Vielheit in sich und als Teil der Welt. Als Bezugspunkt eines Egoismus löst es sich auf.
3. Das führt zum dritten Aspekt: zur Moral. Landauer teilt Stirners Zurückweisung jeglichen moralischen Sollens, jeglicher Pflicht. Was ihm suspekt ist, ist nicht dieser gegen jede moralische Fremdbestimmung gerichtete Amoralismus, auch nicht so sehr Stirners Hedonismus des Genießens und Verbrauchens. Suspekt ist für Landauer vielmehr Stirners scheinbar gleichgültige Gelassenheit angesichts des Leidens und der Unterdrückung sowie seine Reduktion altruistischer und sozialer Tugenden wie Solidarität auf das egoistische Eigeninteresse.

Bevor ich die Überlegungen Landauers genauer nachzeichne, möchte ich noch vorausschicken, dass ich auf die Frage, ob und inwiefern Landauer Stirner unter diesen Aspekten jeweils richtig verstanden hat, nicht oder nur in Andeutungen eingehe.

### *1. Fixe Ideen: Nominalismus und Realismus*

In „Skepsis und Mystik“ bezeichnet Landauer Max Stirner als „letzten großen Nominalisten“ und lobt, wie es auch schon Fritz Mauthner tut, Stirners „sprachkritische Leistung.“

Die Nominalisten haben eine notwendige Säuberungsarbeit vollbracht; sie beraubten Hirngespinnste ihrer Realität und Heiligkeit. Der letzte große Nominalist war Max Stirner, der mit radikalster Gründlichkeit den Spuk der

Abstrakta aus den Gehirnen auszukehren unternahm. (...) Mit unerschrockener, gewaltiger und sicherer Hand hat er Begriffe wie Gott, Heiligkeit, Moral, Staat, Gesellschaft, Liebe auseinander genommen und lachend ihre Hohlheit demonstriert. Die Abstrakta waren nach seiner glänzenden Darstellung aufgeblasene Nichtigkeiten, die Sammelnamen nur der Ausdruck für eine Summe von Einzelwesen. (*Skepsis*, 12-13)

Mit dieser Charakterisierung Stirners als letzten Nominalisten platziert Landauer Stirners Leistung am Endpunkt eines alten metaphysischen Streits zwischen „Realismus“ (oder „Platonismus“) einerseits und eben „Nominalismus“ andererseits. In der alten scholastischen Kontroverse zwischen Realisten und Nominalisten, die unter dem Titel „Universalienstreit“ bekannt ist, war die Streitfrage, ob es „Universalien“ gibt bzw. ob den „universellen“ Allgemeinbegriffen etwas „Reales“ in der Wirklichkeit entspricht. Landauer hat in der „Entwicklungsgeschichte des Individuums“ diesen Streit folgendermaßen dargestellt:

Nehmen wir die Allgemeinvorstellung »Topf«. Die Nominalisten erklären nun: Topf – das ist nur ein Wort; ein Ding, das man im allgemeinen Topf nennen kann, das nur die Eigenschaften hat, die in der Definition des Topfes aufgezählt werden, aber keine besonderen Eigenschaften, die es mit keinem andern Topf gemeinsam hat – das gibt es nicht. (...) »Der Topf« ist nur eine Zusammenfassung in den Gedanken des Menschen: zur Erleichterung des Denkens und der sprachlichen Ausdrucksweise.

Demgegenüber erklären die »Realisten«: es gibt einen Topf im allgemeinen, das ist sozusagen der Geist des Topfes; die einzelnen irdischen Töpfe sind nur die körperlichen Erscheinungen des außerirdischen, überirdischen Normaltopfes.

Man sieht, diese »Realisten« waren abergläubische Leute, und ebenso, wie sie die Wirklichkeit des Normaltopfes bewiesen, bewiesen sie die Existenz des allgemeinen Geistes, des überirdischen Gottes. Die Nominalisten dagegen waren Ketzer, denen es nahe lag, einzusehen, dass auch Gott nur ein Begriff sei. (*Individuum*, 329)

Diese metaphysische Streitfrage hat eine sprachphilosophische und eine ontologische Seite. Ontologisch geht es darum, ob es in der Welt außer lauter Einzeldingen auch Allgemeindinge („Universalia“) gibt und, wenn ja, auf welche Weise es sie gibt. Sprachphilosophisch geht es darum, ob die Wörter,

die nicht bloß Namen von Einzeldingen sind, also insbesondere die Prädikate, die wir ja auf viele benannte Einzeldinge anwenden können, eine Bedeutung haben – und wenn ja, worin sie besteht.

Stirner ist sicher kein Metaphysiker, der sich allgemein die Frage stellt, was es wirklich gibt, aus welchen Entitäten die Welt besteht. Was ihn interessiert, ist vielmehr, ob und wie wir uns von allgemeinen Ideen, Begriffen, Prädikaten beherrschen lassen und vor allem frei machen können. Aber seine Kritik der fixen Ideen als Gespenstern und Spuk, den wir vertreiben können, lässt in der Tat so lesen, dass er die Allgemeinbegriffe und Prädikate als bloße Worte für etwas auffasst, was es nicht wirklich gibt.

In Landauers „Etwas über Moral“ findet sich nun eine kleine Abschweifung, in der er sich, ohne Stirner beim Namen zu nennen, auf diesen bezieht und in der Landauer, auf sehr ungenaue und vieldeutige Weise, eine Unterscheidung einführt, in der ich seine spätere Rehabilitation des Realismus schon angelegt sehe. Es ist die Unterscheidung zwischen „Begriffen und Vorstellungen“, mit denen wir „fertig werden“ können, die wir verbrauchen, verdauen und los werden können, und solchen, mit denen wir „nicht fertig werden“ können.

Man muß die menschlichen Begriffe und Vorstellungen in zwei Kategorien teilen: in solche, mit denen der Mensch fertig werden kann, und in solche, mit denen er, solange er lebt, nicht fertig werden kann. (*Moral*, 282)

Die Begriffe und Vorstellungen, mit denen der Mensch fertig werden kann, nennt Landauer „Dinge zweiter Ordnung“:

Es sind die, die der Mensch selbst sich durch Verallgemeinerung zurechtgesponnen hat; es sind die Begriffe im engeren Sinne des Wortes. Dahin gehören: Gott, Gesetz, Staat, Recht, Ehre usw. Diese Dinge, die der Mensch selbst in sich hineingefressen hat, kann er, wenn er sie lange genug verdaut hat, auch wieder von sich geben. (*Moral*, 282)

Die Dinge zweiter Ordnung bzw. die Begriffe, mit denen der Mensch „fertig werden“ kann, weil er sie sich „durch Verallgemeinerung zurechtgesponnen“ hat, dürften wohl etwa das sein, was Stirner „fixe Ideen“ nennt. Das klingt so weit alles ganz nach Stirner. Auf der anderen Seite spricht Landauer dann von den „Dingen erster Ordnung“. Von ihnen sagt er, es sei nicht der Fall, dass der Mensch sie verdauen und „wieder von sich geben“, sie sich zurecht

spinnen und sie wieder los werden kann. Als Beispiele nennt er „einen bestimmten Eichbaum“, „diesen Stuhl, der vor mir steht, oder das Tintenfaß“ (*Moral*, 282), „Stahl, (...) Sand und Meer“ sowie auch „das Ich“ (*Moral*, 283). Von den Dingen zweiter Ordnung kann ich sagen: „das gibt es nicht“, aber die Dinge erster Ordnung „kann ich nicht leugnen“.

Es ist nun allerdings ziemlich unklar, was Landauer mit den Dingen erster Ordnung meint. Die Beispiele und die Bestimmungen passen nicht recht zusammen. Noch verwirrender wird es, wenn Landauer den Unterschied zwischen Dingen erster und zweiter Ordnung folgendermaßen zuspitzt:

„Die menschlichen Begriffe sind schwächlich, in der Zeit vergänglich, hin-fällig: darum sind sie herrschsüchtig, unterdrückungswütig, freiheitsfeindlich.

Die einfachen Dinge dagegen sind ewig, weil sie natürlich sind. Sie sind nicht in der Lage, eine menschliche Knechtschaft zu begründen.“ (*Moral*, 283)

Betrachtet man Landauers Unterscheidung auf dem Hintergrund des Gegensatzes von Nominalismus und Realismus, könnte man meinen, dass Landauer hier etwas ungeschickt die Unterscheidung von Einzeldingen, die allein es nach nominalistischer Ansicht gibt, und Allgemeindingen reformuliert. Sollen die Dinge erster Ordnung also einfach die Einzeldinge sein, wie es der Nominalismus will? Dafür sprechen einige der Beispiele, wie „dieser Baum“, „dieser Stuhl“, „dieses Tintenfaß“. Andere Beispiele wie „Stahl, Sand und Meer“ sind da nicht so klar. Und es fragte sich dann auch, wieso und in welchem Sinne die Unterscheidung von Dingen erster und zweiter Ordnung anfangs als Unterscheidung zweier Kategorien von „menschlichen Begriffen und Vorstellungen“ eingeführt wurde, wenn eigentlich die Unterscheidung zwischen allgemeinen Begriffen und einzelnen Dingen gemeint ist. Unklar ist weiterhin, was diese Unterscheidung mit der zwischen „natürlichen Dingen“ und Artefakten zu tun hat – und dann auch mit der zwischen ewigen und vergänglichen Begriffen oder Dingen. Und wie ist es zu verstehen, wenn Landauer „das Ich“ zu den natürlichen, ewigen, einfachen Dingen erster Ordnung rechnet, und dann etwas später formuliert: „Die Welt ist ewig, aber ich lebe nur einmal“ (*Moral*, 284)? – Aber stellen wir das das groß- oder kleingeschriebene Ich vorläufig zurück.

Ich denke, all diese Unklarheiten legen die Vermutung nahe, dass Landauer hier eine Unterscheidung machen will, die er zwar noch nicht klar artikulieren kann, die aber nicht einfach mit der zwischen Einzeldingen und Allgemeinbegriffen zusammenfällt. Vielleicht will Landauer auf folgendes hinaus:

Es gibt, neben den durch Verallgemeinerung zurecht gesponnenen Begriffen und Vorstellungen nicht nur die wahrnehmbaren Einzeldinge, durchaus auch etwas Allgemeineres, das wirklich ist und das wir nicht aus der Welt schaffen oder loswerden können, sei es weil dieses Wirkliche etwas Natürliches ist, sei es weil es in meiner, deiner, unserer Natur liegt, diese allgemeinen Vorstellungen oder Ideale verwirklichen und gebrauchen zu wollen. Zu diesen Idealen gehört für Landauer, wie am Ende des Textes klar wird, vor allem „die Befreiung der Menschheit“. Damit hätte Landauer ein Argument gegen Stirner: Es gibt Begriffe, Vorstellungen und Ideale, mit denen wir nicht fertig werden können. Wenn Stirner meint, sich auch von diesen losmachen, sie als Gespenster und Spuk verjagen zu können, dann irrt er sich. Denn nicht alle Begriffe, Vorstellungen und Ideale sind fixe Ideen und bloßer Spuk, manche entsprechen unserer Natur und sind wirklich.

Nach dieser Lesart wäre also die von Landauer eher schlecht als recht eingeführte Unterscheidung die Vorbereitung einer Abkehr von einem Nominalismus, wie er ihn bei Stirner zu finden meint. In „Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums“ kommt Landauer auf den Begriff oder die Idee der „Menschheit“ zurück und wirft noch einmal die Frage auf:

Ist die Menschheit eine Realität, eine Wirklichkeit, oder ist sie lediglich eine Abstraktion, d.h. ein Hirnbegriff, ein lediglich im Geiste des Menschen vorhandenes Gedankending, dem nichts tatsächlich Vorhandenes außerhalb des menschlichen Schädels entspricht? (*Individuum*, 328f.)

Und hier geht er nun explizit auf Stirner und den Streit zwischen Realismus und Nominalismus ein. Das Beispiel mit dem »Topf« habe ich schon zitiert. Und bei der Übertragung auf »den Menschen« heißt es dann bei Landauer zunächst auch: „»der Mensch« ist nur ein Wort, ein Sammelbegriff, ebenso wie »das Säugetier«, »das Wirbeltier«“ (*Individuum*, 330) und all die „Ordnungen und Familien“ der biologischen Taxonomie, die „lediglich künstlich gemachte Menschenbegriffe sind“. Und es scheint, bei „oberflächlicher Betrachtung (...), als ob wir uns auch hier auf den Standpunkt der Nominalisten stellen müssten.“ (*Individuum*, 329) „Aber“, so fährt Landauer fort,

auch die Nominalisten, deren moderne Nachfolger die Stirnerianer sind, haben die ganze Wahrheit nicht ausgesprochen. Wenn auch die Sammelbegriffe nichts Wirkliches sind – ebensowenig wie es in Wirklichkeit die Naturgesetze gibt, die in den Büchern leben – so gibt es doch in der Welt der natürlichen Dinge etwas, was diesen Begriffen entspricht und ihnen parallel geht.

Für unsere Sinnesorgane, die die Dinge in Zeit und Raum gewahren, gibt es in der Tat nur vereinzelte, angesonderte Individuen. Aber alles, was uns gesondert und getrennt erscheint, das ist in der Wirklichkeit des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit nur ein großes zusammenhängendes Ganzes. Und dieses große Ganze, was man gemeiniglich die Welt nennt, zerfällt nicht unmittelbar in Individuen, sondern diese Individuen gehören wieder großen untrennbaren Gemeinschaften an.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die Gemeinschaft »Menschheit«. Da muß es uns denn als eine gar verwegene, überdreiste Behauptung vorkommen, wenn ein winziges Menschenwesen sagen will, es sei etwas Besonderes, etwas Einziges für sich, und die Menschheit sei nichts Wirkliches, nur sein Gedanke. Mensch, was warst du stolzes Individuum vor ein paar Jahrlein? Du warst gar nicht vorhanden, ein Teil deiner Mutter, ein anderer ein Samentierchen eines Mannes. (*Individuum*, 330)

Landauer führt den Gedanken einer biologischen Gemeinschaft durch Vererbung und Evolution dann wort- und bildreich weiter aus und kommt zu dem Ergebnis, dass die Menschheit „nicht bloß eine Summe von vereinzelt Individuen“ ist – dann wäre „Menschheit“ nur ein abstrakter Sammelbegriff, dem nichts Wirkliches entspricht. Vielmehr bildeten die menschlichen Individuen „eine große, durchaus wirkliche Körpergemeinschaft, *einen* Organismus. Das Ursprüngliche, das Erste ist die Gemeinschaft; diese ist also durchaus keine bloße Abstraktion.“ (*Individuum*, 331)

In „Skepsis und Mystik“ wird die Rehabilitierung des Realismus noch mal ganz explizit vollzogen. Die Stelle, die zunächst mit einem Lob der „Säuberungsarbeit“, die die Nominalisten und, „mit radikalster Gründlichkeit“, Max Stirner vollbracht hätten, hatte ich auch schon zitiert. Sie geht folgendermaßen weiter:

Der letzte Nominalist setzte das konkrete Einzelwesen, das Individuum, als Realität auf den entleerten Stuhl Gottes, der von nun an von dem Einzigen und seinem Eigentum besessen wurde. Das war die Stirnersche Besessenheit. (*Skepsis*, 13)

„Besessenheit“ – das war Stirners Diagnose bei denjenigen, die fixen Ideen unterworfen sind, diese nicht loslassen können. Und nun wendet Landauer diese gegen Stirner selbst. Wie aber kann Stirner, der Einzige von sich, wie kann Ich von mir besessen sein? Indem das Ich zum Gedanken, zum Ich-

Gedanken wird, auf den ich mich fixiere und den ich nicht loslassen kann. Das jedenfalls scheint, Landauer zufolge, bei Stirner der Fall zu sein. Für Landauer gilt es nun, die „Säuberungsarbeit“ fortzusetzen und sich auch noch von der nominalistischen Besessenheit frei zu machen.

Uns liegt nun die entgegengesetzte und darum ergänzende Arbeit ob: die Nichtigkeit des Konkretums, des isolierten Individuums nachzuweisen und zu zeigen, welche tiefe Wahrheit in der Lehre des Realisten steckt. (...) Es ist nicht wahr, dass die Sammelnamen nur Summen von Individuen bedeuten; vielmehr sind umgekehrt die Individuen nur Erscheinungsformen und Durchgangspunkte, elektrische Funken eines Großen und Ganzen. Eine andere Frage ist freilich, ob die überlieferten Gattungsnamen in ihrer bequemen Schablonenhaftigkeit auch nur einigermaßen einen gemäßen Ausdruck für die Gesamtheiten bilden, deren Momentblitze die Individuen sind. (...) Das Individuum ist das Aufblitzen des Seelenstromes, den man je nach dem Menschengeschlecht, Art, Weltall nennt. (*Skepsis*, 13)

Damit sind wir eigentlich schon beim zweiten Aspekt, unter dem ich hier Landauers Weg nachzeichnen wollte.

## 2. Was ist „Ich“?

Die Frage, was das Ich des Stirnerschen Egoismus ist, worin es besteht, ist alles andere als leicht zu beantworten. Stirner hat explizit deutlich gemacht, dass sein „Ich“ nicht das abstrakte, philosophische „absolute Ich“ der rationalistischen und idealistischen Tradition meint. An anderer Stelle hatte ich einige zentrale Aspekte der Bedeutung von Stirners „Ich“ zusammengetragen.<sup>4</sup> Für Stirners „Ich“ gilt demnach: es ist in einem Sinne nichts (Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt), es ist aber auch leibhaftig und vergänglich, kreativ und destruktiv (ein schöpferisches und verzehrendes Ich), letztlich ist es unsagbar (... weder Ich noch Du sind sagbar, Wir sind unaussprechlich ...). Diese paradox anmutenden ‚Bestimmungen‘ sind schwierig zusammen zu denken, was allerdings kein Fehler Stirners sein muss, sondern in der Natur der Sache liegt. Am Wort »Ich« hängen etliche philosophische Probleme. Und als Pronomen entzieht es sich auch der wohl allzu schlichten Klassifikation als Eigenname oder Prädikat.

<sup>4</sup> Vgl. Geert-Lueke Lueken, „Sprachkritik und Ironie. Verwandte Figuren bei Stirner und Rorty“, in: *Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft* 2008, S. 99-117; besonders S. 112ff.

Auch Landauer hat Schwierigkeiten mit dem „Ich“. Ich komme noch einmal auf die kleine Schrift „Etwas über Moral“ zurück. Ich hatte schon erwähnt, dass Landauer darin „das Ich“ zu den „einfachen“ Dingen erster Ordnung rechnet, mit denen der Mensch, solange er lebt, nicht fertig werden kann. Demnach wäre „das Ich“ keine fixe Idee, sondern eine Wirklichkeit. In demselben Text findet sich das Wort „Ich“ mal großgeschrieben, mal kleingeschrieben und es findet sich auch der Ausdruck „»Ich«-Gedanke“. Weiterhin finden wir hier bereits den Gedanken vom Individuum als Vielheit, der, wie wir gesehen haben, zehn Jahre später in „Skepsis und Mystik“ gegen Stirner gewendet wird. In „Etwas über Moral“ hört sich das, wie folgt, an:

Das Individuum ist aber nicht, was das Wort besagt. Individuum heißt wörtlich zu deutsch: das Ungeteilte, das Unteilbare, also das absolut Einfache.

Der Mensch ist nicht einfach, nicht beständig, keineswegs unteilbar. Der einzelne Mensch ist nur eine Summe von vielen Trieben, Willensregungen, Wahrnehmungen und Gedanken. Der Mensch sagt allerdings: »Ich«, aber das »Ich« von gestern ist nicht das von heute, und was ich morgen will, weiß, sehe, wünsche, glaube und genieße, gilt dem, der heute »ich« sagt und sich als denselben, wie morgen und gestern, empfiehlt, weiter nichts anderes. Der Mensch hat viele Gedanken, und einer davon, der am festesten gewurzelt ist, ist der »Ich«-Gedanke. Wer »ich« sagt und »ich« denkt, der spricht damit den Gedanken aus, dass all das Erleben, das in seinem Bewusstsein wohnt, im Gegensatz zu anderen Erlebnissen etwas Zusammengehöriges sei, das von einem Zentrum ausgehe. (*Moral*, 282)

Klar ist, dass Landauer hier die Vorstellung vom »Ich« kritisiert, wonach dieses etwas Unteilbares, Einfaches, Gleichbleibendes, also ein Individuum im Wortsinne darstellt. Das kann, aber muss noch nicht, wie in „Skepsis und Mystik“, als Kritik an Stirner gelesen werden. Zu einem Zentrum des Erlebens und Handelns wird »Ich« erst durch Zuschreibung, durch den »Ich«-Gedanken. Unklar bleibt bei Landauer allerdings, was er vom „»Ich«-Gedanken“ sagen will.

Eine Möglichkeit wäre: Sobald »Ich« zum Gedanken wird, wird es zur fixen Idee, dass all mein Wollen, Wünschen, Wissen, Wahrnehmen, Genießen, Erleben etwas im Bewusstsein über die Zeit hinweg Zusammengehöriges sei. Und von dieser fixen Idee, dem „»Ich«-Gedanken“ könne man sich frei machen, damit fertig werden. – Das wäre eine Wendung mit Stirner

gegen Stirner. Die Entlarvung von Stirners »Ich« als Illusion, als fixe Idee. (Dazu passt allerdings nicht die Rede von dem „Ich“ als Ding erster Ordnung.)

Eine andere Lesart wäre: Der »Ich«-Gedanke ist ein erstes Beispiel für eine Vorstellung oder einen Begriff, mit dem der Mensch nicht fertig werden kann, den er nicht aus der Welt schaffen kann. Er drückt mich als Vollzugs-subjekt all meines Tuns, Wollens und Erlebens aus. Das würde auch erklären, wieso Landauer „das Ich“ zu den Dingen erster Ordnung rechnet, die sich nicht leugnen lassen. – Das wäre eine andere Wendung mit Stirner gegen Stirner. Das »Ich« wäre zwar keine fixe Idee, aber auch kein Einzelnes, kein Einziger, sondern eben ein Gedanke, eine Vorstellung, der Wirkliches entspricht, wirkliches Leben und Erleben.

In „Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums“ scheint sich Landauer weitgehend für die erste Möglichkeit entschieden zu haben. Zunächst bekennt er:

Wenn ich es ausspreche: »Ich bin mit Leib und Seele Individualist!«, so habe ich damit nichts als die Wahrheit gesagt. Und dennoch – ich kann auch auf der andern Seite wieder erklären, dass die fünf Begriffe, die in diesem kurzen Satz zusammengestellt sind, alle zusammen nichts Wirklichem entsprechen. Es gibt weder ein Ich, noch ein Sein, weder Leib noch Seele noch Individuum. (*Individuum*, 343)

Diesen Widerspruch erklärt Landauer durch die „Zwangsautorität“, die „reaktionäre Macht“ der Sprache,

und weil wir uns so in das Sprachgespinnst, das ein Sprachgespenst ist, hineinleben, dass unser Leben viel mehr Sprache ist, als unsere Sprache Leben, darum werden wir immer von neuem wieder verhindert, der Wirklichkeit, die sich an keinem einzigen Punkte mit unsern Begriffen zur Deckung bringen lässt, ins Auge zu schauen. (*Individuum*, 344)

Diese Sprachkritik scheint nun durchaus noch im Sinne Stirners zu sein, sofern sein »Ich« doch auch unbestimmbar, unsagbar ist. Landauer aber macht an dieser Stelle den Zug mit Stirner gegen Stirner, der dann in „Skepsis und Mystik“ in der Diagnose von Stirners Besessenheit gipfelt. Landauer schreibt, Stirner habe

entdeckt, dass alle tatsächliche Unterdrückung in erster Linie von den Begriffen und Ideen ausgeübt wird, die respektiert und für heilig genommen werden (...) – um dann den neuen Götzen des *Ichbegriffs* an ihre Stelle zu setzen. Denn auch Ich ist nur ein Wort, das uns in seiner Gewalt hat und nicht loslässt; auch dieses Ich ist nichts als ein Götze, als ein Idol. Ursprünglich ein naiver Versuch der Sprache, dem Innenleben beizukommen, hat diese Ich-Idee schließlich seit urlanger Zeit die Form eines allherrschenden Gedankens und innern Gefühls angenommen, von dem wir uns nicht denken können, jemals loszukommen. (*Individuum*, 345; teilweise wortgleich in *Skepsis*, 12-13)

Landauer unternimmt dann aber doch den Versuch, diesen Götzen des Ichbegriffs zu stürzen, das „innere Gefühl“ eines einheitlichen Zentrums und die Ich-Idee als Täuschung zu entlarven, zunächst indem er ihr Zustandekommen erklärt:

Ich – das Individuum – die Einzelseele – die Persönlichkeit – all das sind nur Wortbegriffe, einer uralten Zeit entstammend, in der der Mensch sich das Rätsel des Seelenlebens nicht anders denken konnte, als durch die Annahme einer solchen Einheit. (*Individuum*, 345)

Und diese Annahme verdankt sich, so Landauer, einem fehlerhaften Analogieschluss vom scheinbar „getrennten körperlichen Organismus des Einzelmenschen“ auf „eine selbständige Einzelseele“.

Um plausibel zu machen, dass das Ich keine Einheit, sondern eine Vielheit ist, beruft sich Landauer, wie wir schon gesehen haben, zunächst auf die Biologie, auf Vererbung und Evolution. Die Art erscheint als Organismus, von dem der einzelne Mensch ein Teil ist. Dann aber spricht auch von der Psychologie, die die Idee der Einheit des Ich verabschiedet habe. Einen weiteren Zugang liefert schließlich die Berufung auf die mystische Erfahrung, die sich mit der Sprachkritik bestens verträgt. In „Skepsis und Mystik“, dessen erster Abschnitt die Überschrift „Das Individuum als Welt“ trägt, heißt es:

Die Welt ist ohne Sprache. »Sprachlos würde auch, wer sie verstünde.« (...) Die Sprache, der Intellekt, kann nicht dazu dienen, die Welt uns näher zu bringen, die Welt in uns zu verwandeln. Als sprachloses Stück Natur aber verwandelt sich der Mensch in alles, weil er alles berührt. Hier beginnt die Mystik; und Mauthner hört mit Fug und Recht hier auf, Worte zu machen. Denn wenn die Mystik reden will, muß sie sich bewusst sein, dass sie spiele-

risch ist, nur Phantasie, nur Wortkunst, nur Bild in Bildern. Mauthner aber hat keine Zeit zum Spielen. (*Skepsis*, 6)

Landauer nun nimmt sich die Zeit, um Bilder zu entwerfen und

„die Welt, die da draußen in den Dingen ganz gewiß nicht ist, nicht in den Gebilden unserer Sinne und nicht in den Wörtern unserer Sprache, im innersten Kern unseres verborgensten Wesens, im Individuum zu entdecken.“ (*Skepsis*, 7)

Er will in die „Bergwerksschächte“ seines Innern hineinsteigen, um zu zeigen, „daß das Seelenhafte im Menschen eine Funktion oder Erscheinungsform des unendlichen Weltalls ist“. Zwar sei „mein Gefühl, daß meine Individualität eine isolierte Einheit sei“ nicht widerlegbar, wenn ich es aber „als Realität gelten lassen, dann gebe ich damit rettungslos alle andern Realitäten preis“, mache sie zum „gespenstischen Gespinnst, das ich Psyche mir fabriziert habe“. (*Skepsis*, 7)

Was Landauer hier andeutet, ist die mit einem radikalen Subjektivismus verbundene Gefahr des Solipsismus, wonach allein die Existenz meiner selbst gewiss ist, wonach es „nur mich“ gibt. Die Rettung vor dieser Gefahr sieht er in folgender Wendung:

mein inneres Gefühl, daß ich eine isolierte Einheit sei, kann falsch sein, und ich erkläre es für falsch, weil ich mich nicht mit der entsetzlichen Vereinsamung zufriedengeben will. (*Skepsis*, 7)

Um nicht welteneinsam und gottverlassen ein Einziger zu sein, erkenne ich die Welt an und gebe damit mein Ich preis; aber nur, um mich selbst als Welt zu fühlen, in der ich aufgegangen bin. Wie ein Selbstmörder sich ins Wasser stürzt, so stürze ich mich senkrecht in die Welt hinab, aber ich finde in ihr nicht den Tod, sondern das Leben. Das Ich tötet sich, damit Weltlich leben kann. Und so mag es immerhin nicht die absolute, das heißt doch wohl die losgelöste Wirklichkeit sein, die ich mir schaffe, *meine* Wirklichkeit ist es, in mir geboren, von mir bewirkt, in mir wirksam. (*Skepsis*, 8)

Bisher fiel alles auseinander in ein armes, schwächlich aktives Ich und eine unnahbar starre, leblos passive Welt. Seien wir jetzt das Medium der Welt, aktiv und passiv in einem. Bisher haben wir uns begnügt, die Welt in den Menscheng Geist, besser gesagt: in den Hirngeist zu verwandeln; verwandeln wir jetzt uns in den Weltgeist. (*Skepsis*, 9)

Dass das möglich ist, so Landauer, zeigt die mystische Erfahrung eines Meisters Eckart und anderer. Wo aber bleibt bei dieser mystischen Erfahrung, der Entgrenzung des Ich und seinem Aufgehen im „Weltlich“ eigentlich der Andere, der Mitmensch? Geht mit dieser Erfahrung nicht auch das Du verloren, das bei Stirner ja immer noch vorkommt? In dieser Frage kommt Landauer immerhin so weit:

Es ist alles mit einander verwachsen und verwoben, und so bin ich wirklich die ganze Welt, und in der ganzen Welt gibt es durchaus nichts Unausgefülltes und Leeres, aber ich bin immer nur ich und bin niemals du. Du –: das bist du Mitmensch, das ist der Kristall und die Palme und der Sternenhimmel. Ob ich dich mit du anrede oder mit er oder mit Sie: es ist immer es, das Fremde, das eben darum fremd ist, weil ich es nur als mich selbst und mir Gleiches in mich aufnehmen kann. (*Skepsis*, 61f.)

In diesen Worten, mit denen Landauers in Bilder gefasste Reflexionen zu Ich enden, deutet sich ein Thema an, das dann im Zentrum der personalistischen Dialogphilosophie von Landauers Freund und Nachlaßverwalter Martin Buber stehen wird: die schwer fassbare dialogische Beziehung von „Ich und Du“. Darauf kann ich jetzt hier nicht eingehen. Kommen wir also zum dritten Aspekt der Betrachtung von Stirners Spuren bei Landauer, zur Frage der Moral.

### 3. Moral

Die Hauptströmungen der modernen Moralphilosophie sind von einer Reihe von Ideen besessen, an denen sie glauben den Begriff oder das Wesen der Moral festmachen zu können. Zu diesen Ideen gehört zentral die Idee eines „unbedingten“ moralischen Sollens oder die der moralischen Pflichten. Aber auch die Ethik der Sittlichkeit und des Rechts sowie die Tugendethik orientieren sich, wenngleich sie eine abstrakte Sollensethik zurückweisen, an moralischen Idealen oder Leitideen. Für Stirner sind sie allesamt, die Ideen des Gesetzes, des Nutzens, des Glücks, der Sittlichkeit und des Rechts „fixe Ideen“, die sich den Menschen untertan gemacht haben und von denen sich der Einzelne frei machen muss, wenn er „eigen“ sein will. Die Eigenheit des Einzelnen wird selbst noch gegen Leitideen wie Menschlichkeit, Mitleid, Freiheit und Brüderlichkeit ausgespielt. Man kann Stirner deshalb als einen Amoralisten betrachten, der zur Moralphilosophie bestenfalls Moralkritik beitragen kann. Manche jedoch meinen, bei ihm eine egoistische Spielart

des Hedonismus zu sehen.<sup>5</sup> Ob man einen solchen egoistischen Hedonismus noch als Moralphilosophie bezeichnen will, hängt davon ab, wie weit oder eng man den Begriff der Moral fasst.

Was die antiautoritäre Ablehnung jeder Fremdbestimmung durch eine Sollens- und Pflichtmoral angeht, geht Landauer mit Stirner. „Etwas über Moral“ beginnt mit den Worten:

Was ist Moral?

Moral ist die Summe der menschlichen Pflichten.

Und was ist Pflicht?

Es gibt Pflichten gegen Gott, Pflichten gegen die Mitmenschen und Pflichten gegen sich selbst – das ist die Leier des Kinderkatechismus. (*Moral*, 280)

Mit Gott ist Landauer dann sehr schnell fertig – mit einem Argument, das eher in den sprachkritischen Kontext gehört. Die Pflichten gegenüber den Mitmenschen beurteilt Landauer als Phrasen und Lügen und die Pflichten gegen sich selbst nimmt er kaum ernst, wenn er darauf hinweist, diese beruhten darauf, den Gott in die unsterbliche Seele des Menschen zu verlagern, während sich doch das, was als moralisch gilt, historisch ständig verändere. Wie auch immer: Die Begriffe der Pflicht und des Sollens sind für Landauer hinfällig. Darin scheint er ganz Stirners Moralkritik zu folgen. Und wenn er dann proklamiert: „Seien wir also unmoralisch“ (*Moral*, 281), so fügt er sogleich hinzu, dass das nicht bedeutet, nun stets das Gegenteil dessen zu tun, „was die gegenwärtig herrschende Moral verlangt.“ Das wäre schließlich „wieder eine neue Moral“.

Moral ist also, was anfängt: Du sollst.

Du sollst stehlen ist in diesem Sinne ebenso moralisch zu nennen wie: Du sollst nicht stehlen. (*Moral*, 281)

Was setzen wir also, wir Morallosen, an die Stelle der Moral?

*Wir setzen an die Stelle das Leben, das Ausleben unserer Individualität: (Moral, 283)*

Auch dies sind Motive, die wir schon von Stirner her kennen. Und auch auf die an einen solchen Amoralismus immer wieder gerichtete Frage nach der Verurteilungswürdigkeit des Mordens reagiert Landauer ganz so, wie es auch

<sup>5</sup> Vgl. Jean-Claude Wolf, *Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben. Max Stirner neu gelesen*; Leipzig: Max-Stirner-Archiv, 2008.

Stirner tut. Die Ablehnung allen Sollens schließt auch das „Du sollst nicht töten“ ein. Auch den Mörder will ich nicht moralisch verurteilen. Solange er mein Freund ist und mich nicht bedroht,

verkehre [ich] ruhig weiter mit ihm, ich betrachte seine Tat als seine ureigene Privatsache.

Ich kenne keine moralische Beurteilung; ich kenne lediglich die Frage: mit wem verkehre ich gerne? Wer ist mir sympathisch? Und das richtet sich nach den Neigungen, Bestrebungen und Gedanken des Menschen! (*Moral*, 284)

Soweit geht Landauers Einstellung noch ganz mit Stirners Moralkritik einher. Ganz am Ende des Textes aber gibt es noch eine Wende, auf die ich schon hingewiesen habe und die wohl nicht im Sinne Stirners ist. Während Stirner die Unterordnung unter jegliches (moralisches) Ideal als Besessenheit ablehnt, macht Landauer geltend, dass es zum „Ausleben seiner Individualität“ gehöre, sich für ein Ideal zu opfern, das durchaus moralische Ideal der Befreiung der Menschheit:

Der Mensch stirbt an Scharlach, an Diphtherie, an Trunksucht, an Cholera, an Altersschwäche. Gibt es einen schöneren Tod, *als für ein Ideal zu sterben*.

Ich lebe nur einmal, habe nur einmal die Zeit, auf die Welt zu wirken nach meinem Willen, und ich sterbe sehr bald. Warum sollte ich nicht mein Alles einsetzen für die Befreiung der Menschheit? (*Moral*, 284)

Die Aufopferung für „die Befreiung der Menschheit“, das wäre für Stirner eine Form der Besessenheit von den Ideen der Freiheit und der Menschheit. Für Landauer ist es eine Weise, seinen Neigungen, seiner Natur und seinem Willen gemäß seine Individualität auszuleben, eine Weise, sich selbst zu genießen und zu verbrauchen. Es wäre eine fixe Idee, wenn es als „Du sollst!“ daher käme, aber es gehört für Landauer, so kann man vielleicht sagen, zur Natur des Menschen, so wie er sie in sich verspürt, sich für wirkliche Ideale, nicht für tote Begriffe zu opfern. Das darf man wohl so interpretieren, dass Landauer nicht nur die auf Pflicht, Autorität und fixe Ideen gegründete Moral kennt, sondern auch eine Moral, deren Quelle in der Natur, in der Natur des Menschen und im ureigenen Wesen des Einzelnen liegt.

Diese Wende setzt sich bei Landauer fort, wenn er sich in „Jeder für sich?“ gegen die „Autonomisterei“ mancher Anarchisten empört, die sich unter

Berufung auf Stirners Egoismus der Anerkennung von Gemeinsamkeit und Solidarität verweigern. Landauer spricht von der Tapferkeit, den Leidenschaften, dem Mitgefühl als natürlichen Regungen derjenigen, „die ihre ganze Existenz einsetzen im Kampf für ihre unterdrückten Brüder“, und er verflucht diejenigen, die diesen Kämpfern, wenn sie in die Hände von Staat und Gesetz gefallen sind, die Solidarität verweigern.

Pfui Teufel über solche gemeine und widerwärtige Konsequenzen einer missverstandenen Lehre.

Es sollte nicht erst gesagt zu werden brauchen, dass die wissenschaftliche Doktrin des Egoismus, wie sie Stirner aufstellte, eine solche Praxis nicht in sich schließt. Stirner wollte die tatsächlich und unausrottbar im Menschen vorhandenen Triebe der Gesellung, des Zusammenschlusses, der Solidarität und der Aufopferung – jawohl auch der Opferung und der Hingebung! – keineswegs negieren und zerstören, er wollte lediglich den wissenschaftlichen Beweis liefern (...), daß auch diese Triebe in erster Linie der Befriedigung und Genugtuung des eigenen Ich dienen. (*Jeder*, 313)

Auch wenn Landauer hier Stirner scheinbar in Schutz nimmt vor seinen egoistischen Anhängern, so deutet er wenig später doch an, dass „der Keim zur Herzenskälte, zur Gemütsstarrung, zum einseitigen Verstandesleben“, der bei diesen Stirnerianern aufgeht, schon „in Stirner selbst“ liege. Und von Stirners „Beweis“, dass die „Triebe der Gesellung“, Solidarität und Aufopferung nur der „Befriedigung und Genugtuung des eigenen Ich dienen“, also von der Reduzierbarkeit des Altruismus auf den Egoismus, zeigt sich Landauer dann auch nicht wirklich überzeugt:

Es ist eine trockene Auffassung, und dazu eine, die im Leben nicht wahr ist, wenn man mir nachweist, daß ich, wenn ich ohne Besinnen ins Wasser springe, um ein Kind zu retten, in meinem eigenen Interesse handle; und wohin diese Nützlichkeitslehre führt, das sehen wir: sie führt dahin, dieses Rettungswerk für eine Dummheit zu erklären. Es ist nicht wahr, daß es so ohne weiteres feststehe – es sei das Interesse meiner Winzigkeit, für die Befreiung der Unterdrückten, für die Rettung der Kultur meine Kräfte zu verwenden, denn ich selbst erlebe vielleicht den Tag der Freiheit nicht mehr, dem ich mein Bestes gewidmet habe. Kämpfe ich deswegen aus Dummheit, weil ich nicht sicher weiß, ob ich für mich kämpfe? Nein, ich kämpfe, weil ich kämpfen muß, ich bringe Opfer, weil es meine Natur verlangt. Wenn man will, kann man das ja so ausdrücken, daß ich zu meiner eigenen Befriedigung

arbeite; aber man sagt damit nicht die Wahrheit. Die Befriedigung ist nicht das Ziel meines Wirkens, sondern nur eine notwendige Begleiterscheinung; ich überlege mir nicht mit klügelndem Verstand, wie ich mir Befriedigung verschaffe, ich lasse mein Wesen ausströmen in die Welt, wie es meiner Natur entspricht (...) nicht lediglich zu meinem Genuß, sondern um etwas in der Welt zu wirken und etwas fertig zu bringen. Denn nur was wir in der Welt ausrichten, unsere Werke, bleiben wirksam in der Menschenwelt, alles andere, auch unsere Freuden und unsere Schmerzen, stirbt dahin. (*Jeder*, 314–315)

Dies ist gegen Stirner gesagt, aber es trifft nicht nur dessen egoistischen Hedonismus, sondern alle Konzeptionen der Ethik, die Moral auf Eigeninteresse und Nützlichkeit, das Eigeninteresse auf Wunscherfüllung und Tugenden auf Dummheit zurückführen wollen. Diesen Moralkonzeptionen liegt ein Menschenbild vom „rationalen Egoisten“ zugrunde, der kalkuliert, was ihm den größten Vorteil verschafft. Dem stellt Landauer ein anderes Menschenbild, eine andere Anthropologie entgegen, die den Menschen, so sehr er auch Individualist sein mag, als ein Wesen versteht, das nicht erst durch abstrakte Ideen, Gebote oder Verträge zu Gemeinschaft und Mitmenschlichkeit gezwungen werden muss, sondern in dessen Natur es liegt, soziale Tugenden und Ideale wie Freiheit und Menschlichkeit individuell und gemeinschaftlich zu verwirklichen. Indem er sich an diesem Werk beteiligt, kann gerade auch der Einzelne seine Individualität ausleben.

Ich habe einige Aspekte von Landauers Denkweg mit und gegen Stirner nachgezeichnet: In *ontologischer* Hinsicht beginnt Landauers Abkehr von Stirners radikalem Nominalismus mit der Unterscheidung von bloß abstrakten ‚fixen Ideen‘, von denen wir uns frei machen können, und Allgemeinbegriffen oder Idealen, denen Wirkliches entspricht. Dem entspricht, in ‚*egologischer*‘ Hinsicht, die Zurückweisung eines Ich-Konzepts, das vom Eingebundensein des Individuums in eine Vielfalt von Beziehungen abstrahiert. Aus Stirners einsamen Ich wird bei Landauer ein Ich, das selber eine Vielheit ist und in einem Netz von Beziehungen steht. Die Zurückweisung jeglicher Sollensmoral, die Landauer mit Stirner teilt, führt ihn dann zur Wiedergewinnung einer *moralphilosophischen* Perspektive, nach der sich das Individuum gerade dadurch verwirklicht, dass es in gemeinschaftlichen Beziehungen für die Realisierung gemeinschaftlicher Ideale von Freiheit, Solidarität, Menschlichkeit und Gegenseitigkeit wirkt. Anders als Stirner sieht Landauer in diesen moralischen Idealen alles andere als ‚Gespenster‘, die es zu vertreiben gilt, sondern wirkliche Kräfte eines gemeinschaftlichen Geistes. So gelangt er zu einer Sicht des

Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft, die mit der Sicht Stirners kaum noch zu vereinbaren ist. Während Stirner in *sozialphilosophischer* Hinsicht für eine radikale, nämlich ‚egoistische‘ Variante des individualistischen Liberalismus steht, gelangt Landauer zu einer kommunitaristischen Auffassung von Individuum und Gemeinschaft.

Stirner bleibt mit der schroffen Entbindung des Einzelnen nicht nur von Gesellschaft und Staat (als einer Zwangsgemeinschaft), sondern von jeglicher gemeinschaftlicher Bindung bei einem radikal liberalen Modell der Entgegensetzung von Staat, Gemeinschaft und vereinzeltem Individuum. Stirner kann sich Gemeinschaft nur als Zwangs- oder Zweckgemeinschaft denken. Staat und Gesellschaft sind für ihn Zwangsgemeinschaften, die er ablehnt. Sein „Verein der Egoisten“ ist nicht mehr als eine lose ‚Zweckgemeinschaft‘, die auf zufälliger und flüchtiger Überlappung egoistischer Interessen ohne jede (Ver-)Bindung oder Verbindlichkeit beruht. Bei Landauer wird aus dem ‚Verein‘ eine „Neue Gemeinschaft“, ein „Sozialistischer Bund“, ein von gemeinschaftlichem Geist getragener „Bund des Vielfältigen“.

*„Gesellschaft ist eine Gesellschaft von Gesellschaften von Gesellschaften; ein Bund von Bünden von Bünden; ein Gemeinwesen von Gemeinschaften von Gemeinden; eine Republik von Republiken von Republiken. Da nur ist Freiheit und Ordnung, da nur ist Geist; ein Geist, welcher Selbständigkeit und Gemeinschaft, Verbindung und Unabhängigkeit ist.“<sup>6</sup>*

Der Staat ist für Landauer gerade nicht diese Gemeinschaft von Gemeinschaften. Er ist ihr Surrogat in einer Zeit, in der es an Geist fehlt, in der die Menschen in einem Verhältnis zueinander stehen, das eine Zwangsordnung notwendig macht. Diese Zwangsordnung kann nicht durch Eroberung der Macht oder der Institutionen zerstört, sie kann nur dadurch überwunden werden, dass das ‚staatliche‘ Verhältnis zwischen den Menschen durch ein anderes ersetzt wird, indem die Menschen neben dem Staat „durch Absonderung zur Gemeinschaft“ wieder zusammenfinden. „Dieses Zusammenfinden aber bedeutet“, wie Buber kommentiert, „nicht Stiftung eines Neuen, sondern Aktualisierung und Neukonstituierung eines von je Vorhandenen, der Gemeinschaft, die es neben dem Staat faktisch gibt, wie wohl verschüttet und verwüstet.“<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*; Münster/Wetzlar: Büchse der Pandora, 1978 (Foto-mechanischer Nachdruck der 1923 im Markan-Block-Verlag, Köln erschienenen 4. Auflage), 131.

<sup>7</sup> Martin Buber, *Pfade in Utopia*; Heidelberg: Lambert Schneider, 1950, 81–82.

Landauers philosophischen Denkbewegungen mit Stirner gegen Stirner zeigen also einen Weg vom Individualanarchismus zu einem anarchistischen Kommunitarismus. Vermittelt über Buber ist Landauers Gemeinschaftsdenken indirekt auch mit dem modernen Kommunitarismus verbunden. Einer der führenden Kommunitaristen, nämlich Amitai Etzioni war nicht nur Schüler Bubers, er hat dessen Bedeutung für „die kommunitarische Idee“ ausdrücklich gewürdigt.<sup>8</sup> Was Bubers Sozialphilosophie Landauers Gemeinschaftsdenken verdankt, spricht Etzioni nicht an.<sup>9</sup> Als Vordenker des modernen Kommunitarismus bleibt Landauer wohl noch zu entdecken.

<sup>8</sup> Vgl. Amitai Etzioni, *Martin Buber und die kommunitarische Idee*; Wien: Picus, 1999.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Siegbert Wolf, *Martin Buber zur Einführung*; Hamburg: Junius, 1992; 127-145.

**Patricio Ferrari und Bernd Kast, Lissabon**

**Nichts und Mittelpunkt der Welt.  
Der Einfluss Max Stirners auf Fernando Pessoa**

Im Mai 1922 erscheint in Lissabon in der ersten Nummer der neu gegründeten Zeitschrift *Revista Contemporânea* (p. 5-21) die Erzählung *O Banqueiro Anarchista* („Ein anarchistischer Bankier“)<sup>1</sup> des damals in Portugal noch wenig bekannten und international völlig unbekanntem Fernando Pessoa.<sup>2</sup> In der „dialektischen Satire“, wie Pessoa die Erzählung in einem Brief an José Pacheco, dem Herausgeber der Zeitschrift, bezeichnet (Pessoa 1999: 411), sitzen ein Bankier und sein Freund beim Abendessen. Um das ins Stocken geratene Gespräch wieder zu beleben, bemerkt der Gesprächspartner des Bankiers, ihm sei zu Ohren gekommen, „Sie seien früher Anarchist gewesen“, worauf der Bankier zur Überraschung seines Freundes und des Lesers behauptet: „Ich bin es nicht nur gewesen, ich bin es noch immer ... Ich bin Anarchist.“ (Pessoa 1987, 7).

Auf den 17 folgenden Seiten (in der portugiesischen Version) wird in einem mit den Mitteln sokratischer Mäeutik geführten Gespräch (F. Rondeau 2004) begründet, warum ein anarchistischer Bankier keinen Widerspruch darstellt, sondern ganz im Gegenteil sich bei ihm, „dem Bankier, dem großen Händler und Schieber ... Theorie und Praxis des Anarchismus aufs genaues-

<sup>1</sup> Grundsätzlich zitieren wir die deutschsprachigen Quellen. Wo diese nicht zur Verfügung standen, haben wir übersetzt und diese Übersetzungen entsprechend gekennzeichnet. Portugiesische Wörter hinter den übersetzten veranschaulichen, dass man auch anders hätte übersetzen können. Von den bisher unveröffentlichten Dokumenten aus dem Fernando Pessoa-Archiv (E3) in der *Biblioteca Nacional de Portugal* (BNP) und Pessos Privatbibliothek in der *Casa Fernando Pessoa* (CFP) bieten wir eine Transkription und die deutsche Übersetzung an.

<sup>2</sup> Obwohl bereits im Mai 1922 veröffentlicht, bearbeitete Pessoa seinen *Banqueiro Anarchista*. In zwei Briefen an seinen Freund und literarischen Kritiker Adolfo Casais Monteiro (vom 13. und 20. Januar 1935) beschreibt er die Intentionen dieser Überarbeitung (Pessoa 1998, 251-259 und 265-267). Zwei Quellen bestätigen, dass Pessoa diese Überarbeitung in Angriff genommen hatte: 1. In Pessos Archiv gibt es 13 getippte, handgeschriebene Seiten oder beides (BNP/E3, 27<sup>o</sup>D-1 a 13) in einem Briefumschlag (BNP/E3, 27<sup>o</sup>D-17), die die Änderungen einzelner Passagen veranschaulichen. Siehe die Transkription dieser Seiten (Pessoa 1999, 71-92); 2. Es gibt etwa 50 mit dem Bleistift geschriebene Marginalien in Pessos Exemplar der *Contemporânea*, das sich in Pessos Privatbibliothek befindet (CFP, 0-30 LMR). Zum aktuellsten Stand dieser Bibliothek siehe J. Pizarro, P. Ferrari und A. Cardillo (2010).

te“ vereinigen (Pessoa 1987, 9) – ganz im Gegensatz zu den „Bombenlegern und Gewerkschaftstypen“. Was folgt ist ein logisches Verwirrspiel, in dem sich der Bankier als Rabulist pur sang zu erkennen gibt, der ein gut Teil seines Arsenal an Argumenten ganz offensichtlich Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ verdankt.

Schauen wir uns diese Stirner entlehnten Stellen im „Bankier“ etwas genauer an:

Schon früh spürte der Bankier zuerst „diese Entrüstung“ (*senti-me revolta*) in sich, lehnte er sich gegen Ungerechtigkeit auf, „die darin besteht, daß wir *gesellschaftlich* gesehen ungleich zur Welt kommen“, der schnell eine „Auflehnung (*revolta*) gegen die gesellschaftlichen Konventionen“ folgte (Pessoa 1987, 11).

„Entrüstung“ ist für Stirner eine untaugliche bürgerliche Haltung, die nichts bewirkt. Stirner spricht von Empörung, zum Teil auch von Auflehnung, als Alternative zur Revolution, wobei er unter Revolution vorrangig die Französische Revolution versteht:

*„Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände..., diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist ... eine Erhebung der Einzelnen ... Die Revolution zielt auf neue Einrichtungen, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten mehr einrichten zu lassen, sondern Uns selbst einzurichten“ (97, EE, 319). „Die Armen werden nur frei und Eigentümer, wenn sie sich – empören, emporbringen, erheben.“ (98, EE, 264).<sup>3</sup>*

Revolutionen zur Veränderung der Verhältnisse steht der Bankier skeptisch, ja ablehnend gegenüber. Jeder revolutionären Diktatur entspringe früher oder später „eine kriegerische Gesellschaft von der Art einer Diktatur“ (Pessoa 1987, 19).

*„Warum war Jesus „kein Revolutionär ...? Weil er von einer Änderung der Zustände kein Heil erwartete“ (98, EE, 320 f.)<sup>4</sup>.*

<sup>3</sup> Die erstgenannte Seitenzahl bezieht sich auf das hier kursivierte Stirnerzitat in Eltzbachers Anarchismus-Darstellung, EE bezieht sich auf die entsprechende Stelle in Stirner 2009.

<sup>4</sup> Pessoa war stark an der Wahrhaftigkeit des historischen Jesus und seiner geistigen Gesundheit interessiert. In seiner Bibliothek gibt es mehrere Bücher über Jesus. Eine der wichtigsten Pub-

Dieses Thema behandelt Pessoa immer wieder: Sozialismus und Kommunismus, Diktaturen von rechts und von links, unterdrücken seiner Meinung nach die Freiheit und sind deshalb die schlimmsten Tyrannen, weil der Staat omnipotent wird. Sie verkörpern das Inferno auf Erden – ganz im Gegensatz zum Anarchismus, der ein Regime der Liebe sei (M. Silva 1999, 22f.).

Im „Einzigem“ spricht Stirner von „revolutionären Pfaffen oder Schulmeistern“; weil sie „*dem* Menschen dienten, darum schnitten sie *den* Menschen die Häse ab.“ (EE, 89) Ganz im Sinne von Pessoa's Bankier richtet sich nach Stirner die Revolution „nicht gegen *das Bestehende* ..., sondern gegen *dieses Bestehende* ... Sie schaffte *diesen* Herrscher ab, nicht den Herrscher ... immer wird nur ein neuer Herr an die Stelle des *alten* gesetzt“ (EE, 199; siehe auch EE, 319).

„Für wen“, so fragt sich der Bankier, „soll ich mich eigentlich aufopfern? Mehr noch: *warum* soll ich mich überhaupt aufopfern?“ Für eine zukünftige Freiheit? Für das ewige Leben? „Doch wo bleibe ich bei all dem?“ (Pessoa 1987, 26 und 27).

Die Frage, die sich Pessoa's Bankier stellt, stellt sich auch Stirner's Einziger. Und er beantwortet sie wie der Bankier: Nur Besessene (EE, 84) und „pfäffische Geister“ (EE, 87) opfern sich auf und geben sich damit zu Gunsten einer Idee, des Staates usw. auf (EE, 108).

„*Ich tue für sie [die Welt] nichts mehr, um Gottes willen, sondern was ich thue, das thue Ich, um Meinetwillen*“ (85, EE, 322) „*Fort denn mit jeder Sache, die nicht ganz und gar meine Sache ist. ... Mir geht nichts über Mich!*“ (88, EE, 15)

Alle gesellschaftlichen Fiktionen sind unnatürlich, also auch Selbstlosigkeit und Aufopfern für die Menschheit. Der Mensch ist „einzig und allein geboren ..., um er selber zu sein, also das Gegenteil von selbstlos und solidarisch, kurz: ein vollkommener Egoist.“ (Pessoa 1987, 28).

Von „vollkommenen Egoisten“ spricht auch Stirner (EE, 187), *selbstlos* (bei Pessoa *altruísta*) heißt bei Stirner *uneigennützig* (und *Uneigennützigkeit*); beide Begriffe fungieren bei Stirner als Gegensätze zu egoistisch und Egoismus

likationen in diesem Zusammenhang ist die zwischen 1908 und 1915 erschienene dreibändige Ausgabe von „La folie de Jesus“ von Charles Binet-Sanglé, in der Jesus eine religiöse Paranoia unterstellt wird. Zu Pessoa's Privat-Bibliothek siehe J. Pizarro, P. Ferrari und A. Cardillo (2010).

und werden als christliche Heuchelei und leere Phrasen gebrandmarkt (EE, 178, 295-296 u.ö.). Das vom Bankier angesprochene Ziel des Lebens, nämlich „er selber zu sein“, deckt sich völlig mit Stirners Vorstellungen, ganz zu sich zu kommen, sich selbst zu verwirklichen, nicht selbstlos auferlegte Ziele zu verfolgen, sondern nur selbst gesetzte.

Stirner spricht im „Einzigem“ von „der neuen Geschichte des Genusses nach der Geschichte der Aufopferungen“ (EE, 186 f.). Der Egoist vertritt seine Interessen, nimmt sich das Recht, sein Leben zu genießen und weigert sich, sich fremden Forderungen unterzuordnen und Ideen zu opfern (EE, 221, 255, 261, 313, 364 u.ö.).

Eine lange Zeit arbeitete der Bankier mit anderen Anarchisten zusammen, um „das anarchistische Ideal“ zu verwirklichen (Pessoa 1987, 31). Bis er merkte, „daß wir an einer zukünftigen Freiheit arbeiten, aber praktisch nichts anderes zu Wege brachten als Tyrannei“ (Pessoa 1987, 36). Die Konsequenz war, das gleiche, weil richtige Ziel außerhalb eines festen Zusammenschlusses, also mit anderen Mitteln zu suchen: jeder verfolgt dasselbe anarchistische Ziel auf eigene Faust (Pessoa 1987, 41).

Autonom Entscheidungen treffen, auf eigene Faust handeln und dafür die Verantwortung übernehmen: das ist die Haltung des Einzigem. Zwar kennt auch er Verkehrsformen mit anderen Einzigem, sie sind aber seinem Egoismus untergeordnet; die Form dieses losen Zusammenschlusses ist Stirners „Verein von Egoisten“ (91, EE, 185): „*Der Verein ist meine eigene Schöpfung*“. Im Verein „*lebst Du egoistisch*“ (93, EE, 312, 316).

Wie aber lässt sich das Unmögliche ermöglichen, wie nämlich lässt sich Bankier sein und gleichzeitig Anarchist sein vereinbaren? „Die gewichtigste Fiktion in unserer Zeit ist nun einmal das Geld“, doziert der Bankier. Bleibt die Frage, „wie das Geld bekämpfen und es dabei noch bezwingen?“, d.h. als Sieger aus diesem Kampf hervorgehen und sich das Geld zu eigen zu machen? Die Lösung dieses Problems erweist sich nach Abwägen aller Möglichkeiten als ein sophistisches Bravourstückchen: „Die einzige Methode war – es zu erwerben ...“ (Pessoa 1987, 49 und 50).

Mit den egoistischen Zielen des Bankiers war das durchaus vereinbar: „Die Methode führte zu meiner Bereicherung, folglich zu einer *eigennützigen Entschädigung*“ (Pessoa 1987, 51).

*„Zu welchem Eigentum bin ich berechtigt? Zu jedem, zu welchem Ich Mich – ermächtigte. Das Eigentumsrecht gebe Ich Mir, indem Ich Mir Eigentum nehme ...“; „das Eigentum soll und kann nicht aufgehoben, es muss vielmehr gespenstischen Händen entrissen und mein Eigentum werden (95, EE, 261).*

Auch in Stirners „Einzigem“ tritt ein Bankier auf. Im Gegensatz zu Pessoa nimmt jedoch sein Einziger die Außenperspektive gegenüber diesem Bankier ein. Im Vermögen des Bankiers sieht dieser Einzige so wenig etwas Fremdes, wie Napoleon in den von ihm eroberten Ländern. So, wie sich Napoleon dieses Vermögen angeeignet hat, tragen auch wir „keine Scheu, es zu *erobern*, und sehen Uns auch nach den Mitteln dazu um. Wir streifen ihm also den *Geist* der Fremdheit ab, vor dem Wir Uns gefürchtet hatten.“ (EE, 281) Mit dieser Ermächtigung und Besitznahme handelt der Einzige wie Pessoas Bankier. So, wie Napoleon und der Bankier zu ihrem Vermögen gekommen sind, kann jeder zu Vermögen kommen. Man muss es nur „erobern“, es sich aneignen. Eine Argumentation, die völlig der von Pessoas Bankier entspricht, der natürlich nicht von „erobern“ spricht, sondern standesgemäß von „erwerben“.

Die Übereinstimmungen wesentlicher Argumente von Pessoas Bankier mit Stirners „Einzigem“ sind in der Sekundärliteratur früher bereits angesprochen worden. Unsere erste Fundstelle findet sich im Vorwort zu „O banqueiro anarquista e outros contos de raciocínio“ des Schriftstellers und Essayisten Fernando Luso Soares.<sup>5</sup> Pessoa zeichne im „Bankier“ die Konturen einer Figur, „die dem ... von Stirner theoretisch begründeten Individualisten entspreche, der die extreme Revolte gegenüber dem Staat und allen sozialen und ökonomischen Fiktionen repräsentiere, die zur völligen Befreiung des Individuums und zur Ausrufung der freien Assoziation der Egoisten führe. Tatsächlich jedoch führe die Theorie des individualistischen Anarchimus Stirners logischerweise zu einer Vorherrschaft übermächtiger Minoritäten, wie in Pessoas Bankier symbolisch dargestellt (F. Luso Soares 1964, 26 f.)<sup>6</sup>. Dieser Logik ist freilich nicht zu folgen.

<sup>5</sup> Allerdings ist es sehr wahrscheinlich, dass bereits früher auf Übereinstimmungen zwischen Stirner und Pessoa hingewiesen wurde.

<sup>6</sup> “que alinha ...no individualista teorizado por Max Stirner, representando a revolta extrema contra o Estado e todos as ficções sociais, economicas, conducento á plena libertação dos egoistas. A verdade é que a teoria do anarquismo individualista de Stirner leva, lógicamente, ao preomínio das minorias prepotentes, simbolizadas neste banqueiro de Fernando Pessoa.”

In der ersten spanischen Übersetzung von Pessoa's „anarchistischem Bankier“ vertritt José Antonio Llardent die Meinung, „für Pessoa stelle die Bekehrung des Bankiers zum einzig ‚wahren Anarchisten‘ die bis zu den letzten logischen Konsequenzen geführte Doktrin Stirners dar“ (J. A. Llardent 1983, 64; von uns aus dem Spanischen übersetzt).<sup>7</sup>

Gerhard Senft spricht von „Pessoa's radikalem Individualismus“ und vermutet, dass Stirner dem Autor des anarchistischen Bankiers kein Unbekannter gewesen sei (G. Senft 2003, 23, 21).

Der kanadische Literaturwissenschaftler Frédéric Rondeau (2004) glaubt, gewisse Ähnlichkeiten zwischen Pessoa's Bankier und Stirners Einzigem feststellen zu können, wenn dieser auch nicht Stirners Gedanken vertrete. Der fundamentale Unterschied liege darin, dass der Bankier einen Kampf für die kollektive Befreiung führe, während es Stirner nur um seine eigene Befreiung ginge als existierendes Subjekt und als Monade. Überhaupt ließe sich bei Pessoa nicht die geringste Spur finden, die in die Nähe des Anarchismus führe. Rondeau kennt Stirners Buch offensichtlich nicht, beruft sich stattdessen auf die Stirner nicht gerecht werdende „Histoire de l'anarchisme“ von Jean Préposiet (2002), mit der er Stirner einen „individualisme absolu“ vorwirft, was immer das sei (2002, 121).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> „Para Fernando Pessoa, a conversão do banqueiro no único ‚verdadeira anarquista‘ é o resultado de levar às últimas consequências lógicas a doutrina de Max Stirner; por outras palavras, deve endender-se que tal doutrina é absurda, porquanto leva a uma contradição fundamental, exposta em forma de paradoxo.“

<sup>8</sup> Jean Préposiet (2002): Histoire de l'anarchisme. Frédéric Rondeau meint, mit der Argumentation, getrennt von den anderen am gleichen Ziel arbeiten (Pessoa 1987, 40 f.), würde der Bankier, ganz im Sinne Stirners, den Anarchismus ins Extrem steigern, weil diese Kompromisslosigkeit gleichzeitig die idealistischste Form des Anarchismus darstelle. Stirners Überlegungen seien eine subjektive Welterfahrung. „Comme pour le banquier, ce qui intéresse le théoricien de l'anarchisme, ce n'est pas une quelconque ‚subjectivité transcendante‘, mais bien sa propre présence, ‚son existence concrète et originale‘, ce qu'il nomme, paradoxalement, *l'Unique*“. Pessoa und Stirner, so Rondeau weiter, wollen nicht das Heilige Gottes in den Menschen verlegen, sondern wollen diese Knechtschaft „au nom d'une cause supérieure et abstraite“ vernichten. Während der Einzige nur sich selbst befreien wolle, kümmere sich der Bankier um die Befreiung aller. „Alors que, ‚la véritable aliénation, la seule qui pose un problème à Stirner, c'est la sienne propre, en tant que sujet existant, en tant que monade. Ce n'est jamais celle du collectif humain“, rät Rondeau, Préposiet zitierend (2002, 130). Schon Marx habe Stirner vorgeworfen, er verwechsle die Welt mit seiner Vorstellung von ihr. Und auch hier wieder das in der Literatur gebetsmühlenartig verbreitete Fehlurteil von Stirners Einzigem als Monade: Der größte Abschnitt in Stirners Buch handelt von seinem Verkehr mit anderen.

Manuela Parreira da Silva, eine der Herausgeberinnen von Pessoa's *O Banqueiro Anarquista* (1999), hält Stirners „Einzigem“ für die mögliche Inspirationsquelle von Pessoa's „Bankier“; in Pessoa's Text würden viele Formulierungen an Stirners Buch erinnern, auf die sie allerdings nicht weiter eingeht (2005).

Stirners „Assoziation von Egoisten“ erklärt der spanische Politiker und Schriftsteller César Antonio Molina unsinnigerweise zum eigentlichen Thema von Pessoa's „dialogischem Essay“: Mit kräftigen Anleihen bei Llardent hält er die dort beschriebene Bekehrung „des reinsten und wahrhaftigsten Anarchisten“ zum Bankier für „das bis zur äußersten Konsequenz getriebene Ergebnis der Gedanken Stirners“ (Molina 2005, 66; von uns aus dem Spanischen übersetzt).<sup>9</sup> Molina hat offensichtlich beide Bücher nicht gelesen, sondern bildet sich diese Meinung aus Sekundärquellen.

Claudio Duarte meint, der anarchistische Schwung des Bankiers sei völlig ikonoklastisch, bis er schließlich in die komplette Isolation geführt wird, wie beim individualistischen Anarchismus von Stirners „Einzigem“ (2006). Das freilich stimmt weder für den Bankier, noch für Stirner.

Sind die Übereinstimmungen zufällig? Konnte Pessoa Stirner? Wenn ja: Woher hat Pessoa seine Stirner-Kenntnisse? Hat Pessoa gar den „Einzigem und sein Eigentum“ gelesen?

Sicher ist, dass sich Pessoa nach seiner Rückkehr aus Süd-Afrika im September 1905, spätestens jedoch ab 1906 für Themen wie Anarchismus und Egoismus und weitere Themen, die auch Stirner beschäftigten, interessierte. In Notizen aus seinem Nachlass spricht er 1906 von Plänen, einen Essay über „Liberty“ (BNP/E3, 48h-61)<sup>10</sup>, „The Egoist“, „Free-Will“ (Pessoa 2006a, 34, 35 und 173, 174) und „Creatio ex nihilo“ (a.a.O. 174) zu schreiben (freier Wille und Schöpfung aus dem Nichts sind Probleme, die in Stirners Philosophie von grundlegender Bedeutung sind: EE, 41, 240, 310f. u.ö.), nennt er im gleichen Jahr bei seiner Aufstellung phrenologischer Gruppen eine Gruppe mit „Egoistic Propensities“, zeigt sein „Reading Diary“ sein großes Interesse

<sup>9</sup> „*El banquero anarquista* es una especie de ensayo dialogado sobre la 'libre asociación de egoistas' defendida por Max Stirner. La conversión en banquero de ese anarquista – el más puro y verdadero anarquista – constituye el resultado de llevar hasta sus últimas consecuencias el pensamiento de Stirner.”

<sup>10</sup> Siehe Anhang, S. 235ff.

am Anarchismus: Im August 1906 hat er (in) Alfred Naquets „Anarchia e Collectivismo“<sup>11</sup> (1904) und (in) Federico Lindholms „El anarquismo según las fuentes suecas y extranjeras“<sup>12</sup> (1906) gelesen, in denen auch auf Stirner eingegangen wird (Pessoa 2009, 220). Im gleichen Jahr konsultiert er Pierre Vallets „Histoire de la philosophie“ (1904, 589; J. Pizarro 2007, 34) und etwa zur gleichen Zeit Eugène de Robertys Nietzsche Buch (siehe Pessoa 2006b, 190).<sup>13</sup> 1909 äußert er als Lektürewunsch „Anarchismo e Socialismo“ (Pessoa 2006a, 37), womit er die zuerst 1894 auf Französisch und dann in Übersetzungen verschiedener Sprachen erschienene Darstellung von Georg Plechanow gemeint haben könnte.

Auch in anderen Publikationen ist Pessoa in dieser Zeit auf Stirner gestoßen, so beispielsweise in dem häufig erwähnten und 1907 intensiv studierten *Dégénérescence* („Entartung“) des Lombroso-Freundes und -Schülers Max Nordau, in dem Stirner mit geradezu abstrusen Behauptungen als toll gewordener Hegelianer und nicht ernst zu nehmender Kauz dargestellt wird (M. Nordau 1894)<sup>14</sup>.

Immer wieder drehen sich seine Überlegungen zu „Génio e Loucura“ (Genie und Wahnsinn), das zentrale Thema Pessoas in dieser Zeit,<sup>15</sup> um das Thema „egoism“ und „egotism“ (Pessoa 2006a 46, 91, 93 u.ö.), Anarchismus a.a.O. 330, 335f. und Individualismus („The individual is everything“: a.a.O.

<sup>11</sup> Im Original: *L'Anarchie et le collectivisme*. Paris 1904. Die spanische Übersetzung lautet korrekt: *La Anarquía y el colectivismo*. F. Sempere, Valencia, [1906?].

<sup>12</sup> Lindholms Buch *Anarkismen* war bereits 1900 in Schweden erschienen.

<sup>13</sup> Eugène de Roberty (1902): Frédéric Nietzsche. Über Stirner 47, 48, 50.

<sup>14</sup> Pessoa konsultierte wahrscheinlich in der *BNP* diese Ausgabe: Max Nordau: *Dégénérescence*, Bde. 1 und 2, aus dem Deutschen übersetzt von August Dietrich. Félix Alcan, Paris 1894. Siehe vor allem Bd. 2: 353; dort meint Nordau in Unkenntnis der tatsächlichen Rezeptionssituation, von keinem seiner Zeitgenossen sei Stirner ernst genommen worden, und jetzt würden ihn „einige Anarchisten und philosophische Gigerl“ (mit Verweis auf Robert Schellwiens Stirner- und Nietzsche-Vergleich von 1892) Stirner auszugraben versuchen. (M. Nordau 1898, 348). Pessoas Exzerpte und Bemerkungen, insgesamt mehr als 20 Seiten, finden sich in J. Pizarro 2006 b, 658-677 (siehe auch Pizarro 2007, 59).

<sup>15</sup> Der italienische Psychiater Cesare Lombroso hat bereits 1864 mit *Genio e follia* und 1897 mit *Genio e degenerazione* die Zusammenhänge von Genie, Wahnsinn und Entartung aufzuzeigen versucht. Siehe in Deutschland auch den Stirner-Sympathisanten Oskar Panizza mit seinem Vortrag von 1891 *Genie und Wahnsinn*. Pessoa beteiligt sich intensiv, ausgehend von einer psychopathologischer Selbstanalyse, an diesem europäischen Genie-Wahnsinn-Diskurs.

420), oft in widersprüchlicher Art und Weise, was seine heftige Auseinandersetzung mit diesen Themen bestätigt, bis hin zu dem Bekenntnis: „J'ai été anarchiste, aux 17 ans“ (a.a.O. 195f.).<sup>16</sup> Dieser gesamte Kontext zeigt, dass die Behauptung von Frédéric Rondeau, bei Pessoa könne man „aucune trace d'une quelconque proximité avec l'anarchisme“ finden, unhaltbar ist.

Pessoa besaß die 1908 erschienene portugiesische Übersetzung *As doutrinas anarquistas* von Paul Eltzbachers Anarchismus-Darstellung in seiner Bibliothek (CFP, 3-21), ein Buch, das er offensichtlich teilweise oder sogar ganz gelesen hat<sup>17</sup>. Das Buch befindet sich in der Casa Fernando Pessoa in Lissabon,<sup>18</sup> in der sich rund 90% der insgesamt 1311 Bücher, Zeitschriften und Zeitungsausschnitte aus Pessos Privat-Bibliothek befinden.<sup>19</sup> Der Besitzervermerk lautet auf Alexander Search, [English pre-heteronym] das damalige englische Prä-Heteronym<sup>20</sup> von Pessoa, mit dem er 25 Bücher gekennzeichnet hat (vgl. P. Ferrari 2009, 193-197).

Eltzbachers Arbeit stellt Stirner neben anderen Anarchisten (u.a. Kropotkin und Tolstoi, die er später als anarchistische Gewährsleute nennt: M. Silva 1999, 90) auf rund 20 Seiten mit ausführlichen Zitaten ziemlich vorurteilsfrei dar, so dass Pessoa einen guten Eindruck über einige wichtige Aspekte von Stirners so genanntem Anarchismus gewinnen konnte. Auch von Pessos Nietzsche-Rezeption ist bekannt, dass sie stark über Jules de Gaultiers Darstellung in „De Kant à Nietzsche“ (Paris 1910, 4.Aufl.; CFP, 1-52)<sup>21</sup> erfolgt ist (S. Dix 2005, 32-35), in der auch Stirner mit einem „Aphorismus“ erwähnt wird.<sup>22</sup> Die Übereinstimmungen in Pessos Erzählung mit Eltzbachers Stir-

<sup>16</sup> So verurteilt er andererseits „Die Theorien der Radikalen jeder Art – Anarchisten, Sozialisten, Kommunisten, extreme Liberale...“ (Pizarro 2006a, 330; von uns übersetzt) und spricht vom „Irrtum des Sozialismus, Anarchismus und Feminismus“ (a.a.O. 335 f.).

<sup>17</sup> Die Übersetzung ist von Manoel Ribeiro. „A doutrina de Stirner“ steht auf den Seiten 46-64.

<sup>18</sup> Im November 1993 wurde die Casa Fernando Pessoa in dem Gebäude gegründet, in dem Pessoa vom März 1920 bis zu seinem Tod im November 1935 lebte.

<sup>19</sup> Die restlichen Bücher befinden sich entweder in der Biblioteca Nacional de Portugal oder bei Pessos Erben. Näheres dazu siehe Pizarro, Ferrari und Cardiello (2010).

<sup>20</sup> Prä-Heteronyme werden in der wissenschaftlichen Pessoa-Literatur die Namen aller von Pessoa erschaffenen literarischen Persönlichkeiten vor dem Entstehen der Heteronyme im März 1914 genannt.

<sup>21</sup> Zur Bedeutung dieses Buchs für Pessos philosophische Bildung siehe Cardiello (2010).

<sup>22</sup> „Du fait qu'on élève l'Être, on rabaisse le monde phénoménal à une pure illusion.“ (Gaultier 1900, 279). Bei Stirner lautet die Stelle anders: „Man setzt dadurch, dass man das Wesen

ner-Darstellung wurden oben kursiv wiedergegeben (Zitat und Seitenangabe in P. Eltzbacher 1900/1977), gleichzeitig mit den entsprechenden Seitenangaben im „Einzigem und sein Eigentum“ (EE). In „As doutrinas anarquistas“ wird der „Einzig“ auf Portugiesisch „o único e sua propriedade“<sup>23</sup> genannt. Die erste portugiesische Übersetzung des „Einzigem“ mit diesem Titel erschien jedoch erst 2004.

In der Eltzbacher-Übersetzung gibt es keine Unterstreichungen oder Anmerkungen von Pessoa, allerdings auf Seite 184, der hinteren Umschlagseite, schwer lesbare Notizen Pessogas auf Englisch, die hier zum ersten Mal in transkribierter Form vorgelegt werden:<sup>24</sup>

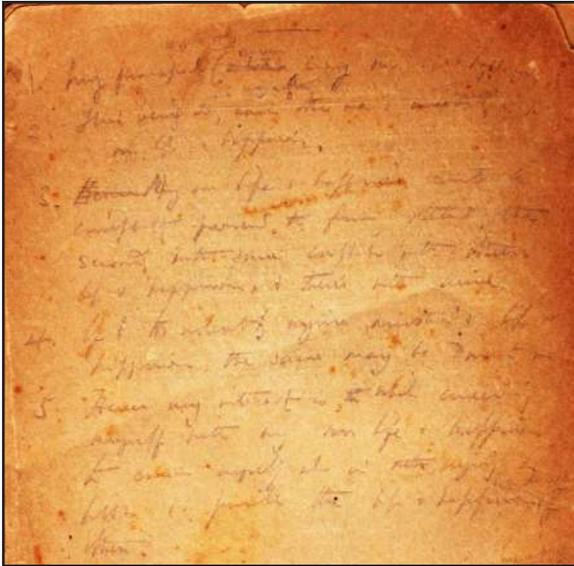


Fig. 1. Teil des äußeren hinteren Buchumschlag von Eltzbachers *As doutrinas anarquistas*. (CFP, 3-21).

hervorhebt, die bisher unbekannte Erscheinung zu einem bloßen Scheine, zu einer Täuschung herab.“ (50)

<sup>23</sup> Die ersten spanischsprachigen Ausgaben, die Pessoa hätte kennen können, erschienen 1901 und 1905 in Madrid unter dem Titel *El único y su propiedad*.

<sup>24</sup> Diese Notizen wurden noch nicht datiert. Wenn wir davon ausgehen, dass sie vor Ende des Jahres 1910 geschrieben wurden, dem Jahr, in dem das Prä-Heteronym Alexander Search aufhörte zu schreiben, müssen wir von ihm als Besitzer des Buches und Autor der Zeilen ausgehen.

1. My principal if not only concern in my right is my own<sup>a</sup> life and happiness.
2. This being so, each † man's concern in his right is his own<sup>b</sup> life and happiness.
3. My<sup>c</sup> own life and happiness cannot be completely preserved, the first, obtained, the second, without some conflict with others' life and happiness, and theirs with mine.
4. If I too violently injure another's life and happiness, the same may be done to me.
5. Hence my interest is, while<sup>d</sup> concerning myself with my own life and happiness, to concern myself also in injuring<sup>e</sup> as little as possible the life and happiness in the right of others.<sup>f</sup>

Siehe zu dieser Transkription die kritischen Varianten.<sup>25</sup>

Diese Notizen können sich durchaus auf Stirner beziehen, denn in Eltzbachers Darstellung der „Lehre Stirners“ ist ständig vom „eigenen Wohl“, auf Portugiesisch *bem-estar individual* (P. Eltzbacher 1908, 49), als dem „höchsten Gesetz“ Stirners die Rede, und Eltzbacher zitiert Stirners „Ich tue alles, um Meinetwillen“ (EE, 322) und seine Aufforderung nach „Lebensgenuss“ (EE, 323). In einem Zitat, in dem es um die Begründung seiner egoistischen Liebe geht, spricht Stirner auch von Glück: „Ich liebe die Menschen, ... weil die Liebe *Mich* glücklich macht“ (EE, 294), in der portugiesischen Übersetzung: *porque o amor me torna feliz* (a.a.O., 50).

Interessanterweise taucht in Eltzbachers Darstellung der Lehren Benjam R. Tuckers auch ein Bankier auf, der behauptet: „*Der Bankier ist ein Wucherer.*“

<sup>25</sup> Transkribiert in Zusammenarbeit mit Jerónimo Pizarro. Dabei folgen wir den Zeichen in der kritischen von Ivo Castro herausgegebenen Pessoa-Ausgabe, die in der *Imprensa Nacional-Casa da Moeda* (INCM) erschienen ist: † unlesbares Wort; < > Wort/Satzteil/Segment vom Autor durchgestrichen; < > / \ ersetzt durch Schrift darüber (<substitution> /substituant\); < > [†] Streichung und ersetzt in Zeile darunter; [†] hinzugefügt in Linie darüber; [‡] hinzugefügt in Linie darunter. Ein von Pessoa im Original unterstrichenen Wort wird kursiv wiedergegeben.

(a) principal [† if not only] <interest> [† concern] [‡ in my right] is my own

(b) concern [† in his right] is his own

(c) <Hence> <m>/My

(d) <the> while

(e) in <not> injuring

(f) life and happiness [† in the right] of others.

„Nur die Hauptwucherer werden reich“; einmal die Grundbesitzer, zum andern die Bankiers. „Sie sind es, die den Mehrwert verschlingen“. (181) Möglicherweise liegt hier trotz der negativen Beschreibung eine Anregung für Pessoa anarchistischen Bankier. Tucker ist einer der Begründer des so genannten Individualanarchismus, der stark von Stirner beeinflusst und ein Freund John Henry Mackays war, dem Biografen Stirners.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die wiederholten Hinweise in den oben erwähnten Philosophiegeschichten und vor allem die Lektüre von Eltzbachers Stirner-Darstellung Pessoa neugierig gemacht haben auf Stirners Buch, denn es gibt eine maschinenschriftliche und eine handschriftliche Notiz Pessoa etwa um 1908 geschrieben, in denen er „O Unico e a sua Propriedade“<sup>26</sup> (Fig. 2) und „O Unico“<sup>27</sup> (Fig. 3) unter zu konsultierenden oder zu kaufenden Bücher aufführt:

Diese Notizen sind aus zwei Gründen für unser Thema von Interesse.

1. Einige dieser Autoren bzw. Titel hat sich Pessoa angeschafft (Nordau, Gaultier, Galsworthy, Wilde, Shaw, Pater, Chesterton, Gourmont, Robertson, und sie stehen in seiner Privatbibliothek. Die meisten der weiteren Titel (oder alle) hat Pessoa nachweislich konsultiert, z.T. über Sekundärliteratur. Einige der Bücher nehmen direkt Bezug auf Stirner bzw. die Autoren sind von Stirner beeinflusst (Nordau, Gaul-

<sup>26</sup> Pessoa nennt „Um homem libre (ou outro)“ und meint damit „Un homme libre (oder ein anderes)“ aus der Romantrilogie „Le culte du moi“ von 1888/91).

<sup>27</sup> Siehe Dokument, S. 214.

*G. B. Shaw*: „Man and Superman.“

*Oscar Wilde*: „Picture of Dorian Gray.“

*Walter Pater*:

*G. K. Chesterton*: „Heretics.“

*Remy de Gourmont*: „Une nuit au Luxemb[ourg].“

*Maurice Barrès*:

*Rudolf Eucken*:

*J. M. Robertson*: „Rationalism.“

*Fr. Nietzsche*:

*Max Stirner*: (O Unico.)

*Jules de Gaultier*:

Uma historia (breve) da Grecia.

\_\_\_\_\_ de Roma.

\_\_\_\_\_ das Rep[ublic]as italianas.

\_\_\_\_\_ de Portugal.

3

418-62

Eucken: (um livro caracteristico).

Max Stirner: "O Unico e a sua Propriedade".

Max Nordau: "Degenerescencia".

Jules de Gaultier: (um livro typico).

T. H. Green: (um livro) (?).

Fr. Nietzsche: (livros).

Maurice Barrès: "Um homem livre". (ou outro).

Ibsen: "Theatre" (toda ou parte).

J. Galsworthy: "Theatre" (toda ou parte).

Oscar Wilde: "Theatre em prosa".



Fig. 2. (BNP/E3, 48B-62), F. Pessoa 2006b, 610

J. B. Shaw: "Man and Superman." 48B-103

Oscar Wilde: "Picture of Dorian Gray."

Walter Pater:

G. K. Chesterton: "Heretics."

Remy de Gourmont: "Une nuit au Luxembourg."

Maurice Barrès:

Rudolf Eucken:

J. M. Robertson: "Rationalism."

Fr. Nietzsche:

Max Stirner: (O Unico.)

Jules de Gaultier:

Uma historia (brev) da Grecia.  
 \_\_\_\_\_ de Roma.  
 \_\_\_\_\_ das Rep<sup>as</sup> Italianas.  
 \_\_\_\_\_ de Portugal.



Fig. 3. (BNP/E3, 48B-103)  
 Transkription siehe S. 221, Fußnote 27.

tier, Ibsen, Nietzsche) oder die von ihnen behandelte Thematik steht in dem Stirner-Diskurs um die Jahrhundertwende (Barrès, Eucken).

2. Das unter Punkt 1 Gesagte legt nahe, dass sich Pessoa nicht mit den Zitaten aus Eltzbachers Buch zufrieden gegeben hat, sollte Pessoa es zu diesem Zeitpunkt bereits gelesen haben. Die oben genannten wiederholten und widersprüchlichen Lektüre-Begegnungen mit Stirner könnten ein weiterer Grund dafür sein, dass Pessoa das, was er in dieser Notiz ankündigt, auch ausgeführt hat: sich ausführlicher mit Stirner zu beschäftigen.

Schauen wir uns an, wo Pessoa welche Ausgabe des „Einzigsten und sein Eigentum“ gelesen haben könnte und was für eine solche Lektüre spricht.

Da Pessoa nur geringe Deutschkenntnisse besaß,<sup>28</sup> war er auf eine Übersetzung angewiesen. Die könnte er sich in der *BNP* besorgt haben: dort waren und sind die 1901 erschienenen französischsprachigen Ausgaben von „L'Unique et sa propriété“ vorhanden, die er ausgeliehen und „konsultiert“ haben könnte; Pessoa verfügte über hervorragende Französischkenntnisse. Allerdings haben wir in keinem der Exemplare Pessoa-Spuren entdecken können.

Viele an Stirner erinnernde Stellen im „Anarchistischen Bankier“, mehr noch Bezüge im „Buch der Unruhe“ und generell in Überlegungen und Dokumenten Pessoa, die sich z.B. auf seine oben dargestellte intensive Beschäftigung mit dem Thema und dem Thema Egoismus, dem zentralen Thema der Philosophie Stirners, kann Pessoa Eltzbacher nicht entlehnt haben, weil dessen schematische Darstellung den zentralen Begriff des Stirner'schen Egoisten ganz ausklammert; er wird nur indirekt thematisiert bzw. im Kontext des „*Vereins von Egoisten*“ erwähnt (Eltzbacher 1977, 91). Bei Eltzbacher hat Pessoa demnach Stirners Egoismus-Konzept nicht kennenlernen können. Wobei Stirners Verein mehr ist als Eltzbachers Geselligkeitszirkel: er ist die unverbindliche Bündelung egoistischer Einzelkräfte, eine offene Sozialform, um Macht ausüben und um egoistische Ziele erreichen zu können.

In einem von dem Herausgeber auf 1915 datierten Beitrag postuliert Pessoa kategorisch mit der aussagenlogischen Tautologie, die einzige soziale

<sup>28</sup> Zu Pessoa's erster Begegnung und seiner ersten Beschäftigung mit Deutsch siehe C. J. Fischer (2010).

Realität sei das Individuum, aus dem einfachen Grund, weil es die einzige Realität sei.<sup>29</sup> In völliger Übereinstimmung mit Stirner begründet Pessoa: „Das Konzept der Gesellschaft ist bloß ein Konzept, das der Menschheit eine simple Idee. Nur das Individuum lebt, nur das Individuum denkt und fühlt. Nur als Metapher oder in Sprache übersetzt kann man auf einen Gedanken oder ein Gefühl einer Gemeinschaft anspielen.“<sup>30</sup> Pessoa folgert: Wenn das Individuum die einzige soziale Realität darstellt, ist auch der Egoismus die einzige soziale Realität.

Und damit das Individuum ein soziales Leben haben kann, das ihm eine Entwicklungsmöglichkeit bietet – oder, mit anderen Worten, damit die Gemeinschaft ein günstiges Ambiente für die Entwicklung des Individuums bietet, ist es unbedingt notwendig, dass diese Gemeinschaft ein egoistisches Konzept festlegt.<sup>31</sup>

Stirner lehnt den Begriff Individuum ab, weil er zu sehr an Ludwig Feuerbachs abstraktes „heiliges“ Individuum erinnert. Als Alternative spricht er vom Einzigem, in dessen Einzigkeit der Mensch erst seine Existenz erfährt (EE, 249). Aber Stirners Pochen auf die je einzige Existenz, auf das „Ich, Du, Wir“, auf die Entdeckung, dass die Suche nach dem Menschen im Einzelnen, Endlichen, Einzigem ihr Ende gefunden hat (a.a.O.) ist identisch mit Pessoas Insistieren auf dem Individuum als einziger Realität.

Die folgende Darstellung der individualistischen und oft an Stirner'sches Gedankengut erinnernden Überlegungen vor allem im „Buch der Unruhe“ (*O Livro do Desasocego*<sup>32</sup>) von Bernardo Soares, ein Halb-Heteronym Pes-

<sup>29</sup> “A única realidade social é o indivíduo, por isso mesmo que ele é a única realidade.” So lautet der erste Satz des Textes (ohne Überschrift). (Pessoa 2006 1968, 198).

<sup>30</sup> “O conceito de sociedade é um puro conceito; o de humanidade uma simples ideia. Só o indivíduo vive, só o indivíduo pensa e sente. Só por metáfora ou em linguagem translata se pode aludir ao pensamento ou ao sentimento de uma colectividade.” (a.a.O.).

<sup>31</sup> “Sendo o indivíduo a única realidade social, é o egoísmo a única qualidade real [...] Para que o indivíduo possa ter uma vida social que lhe seja um elemento de desenvolvimento, ou, em outras palavras, para que a sociedade seja um ambiente favorável ao desenvolvimento do indivíduo, é forçoso que se faça assentar essa sociedade num conceito egoísta.” (a.a.O.)

<sup>32</sup> Leider erschien die von Jerónimo Pizarro besorgte kritische Ausgabe von *O Livro do Desasocego* (2010) zur Zeit des Abschlusses unseres Beitrags, so dass wir sie hier nur zum Teil berücksichtigen konnten. So fügten wir die Seitenzahl dieser Ausgabe neben die der deutschen Übersetzung von Zenith aus dem Jahr 1998. Diese Ausgabe unterscheidet sich stark von der kritischen Aus-

soas<sup>33</sup> kann ausführlicher zeigen, dass Pessoa über Eltzbacher hinausgehende Stirner-Kenntnisse besaß und dass außerdem der anarchistische Bankier durchaus Züge Pessoa-Soares' trägt.

Soares beschäftigt sich vornehmlich mit sich selbst, er ist nicht mehr und will auch gar nicht mehr sein „als ein Beobachter meiner selbst“ (BU 223; Pessoa 2010a, 322), der seinen Standort im Weltgeschehen sucht – und entdeckt: „Und in all dem bin ich, wahrhaft ich, der Mittelpunkt, der einzig in der Geometrie des Abgrunds existiert: Ich bin das Nichts, umkreist um des Kreisens willen, und existiere nur, weil jeder Kreis einen Mittelpunkt besitzt“ (BU 264; Pessoa 2010a, 347). „*Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf nichts gestellt, auf nichts als auf sich. Stelle Ich denn meine Sache gleichfalls auf Mich, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem Andern, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin.*“ (88).

Im „Einzigem“ bezeichnet sich der Einzelne wiederholt als das Nichts und als Mittelpunkt der Welt: „Ich bin nicht Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts“ (EE, 15) und „Ich, dieses Nichts, werde meine Schöpfungen aus Mir hervor treiben“ (EE, 369). Der Egoist unterscheidet sich vom Uneigennützigem dadurch, dass er *sich* „zum Mittelpunkt macht“ (EE, 23; siehe auch EE, 40), und Stirner stellt die provokative Frage: „Warum wollt Ihr nur den Mut nicht fassen, *Euch* wirklich ganz und gar zum Mittelpunkt und zur Hauptsache zu machen?“ (EE, 168). Eine besonders parallele Formulierung zu Pessoa findet sich in den (Pessoa unbekanntem) „Rezensionen Stirners“, wo Stirner von Feuerbach sagt, er sei „der Mittelpunkt *seiner* Welt ... wie Feuerbach ist jeder das Zentrum seiner Welt“ (RS 413), jeder „sei der Mittelpunkt oder *Eigner* dieser Welt“ (RS 414).

Diese Stellen zeigen, dass es weder Stirner, noch Pessoa um narzistische Allmachtsphantasien geht, sondern um die Erfahrung des Einzelnen als Einzigem, als unersetzbares und einmaliges Individuum im Zentrum einer von ihm geschaffenen Welt in ihrer Endlichkeit mit seinen Werten und Vorstellungen.

Soares findet, Besitz sei unmöglich – „Von der Wahrheit bis zum Taschenbuch – nichts ist besitzbar“ (BU 474; Pessoa 2010a, 49) und hält sich conse-

gabe Pizarros, in der alle Texte überprüft und alles chronologisch geordnet wurde, während die Zenith-Übersetzung thematisch vorgeht.

<sup>33</sup> Zu Pessoa's Verständnis des Halb-Heteronyms siehe den oben bereits erwähnten Brief an Adolf Casais Monteiro vom 13. Januar 1935 (Pessoa 1998, 258).

quenterweise auch für besitzlos, weil er noch nicht einmal sich selbst, nicht einmal den eigenen Körper – geschweige denn den der oder des Geliebten (BU 345; Pessoa 2010a, 473) – besitze. „Das Universum ist nicht mein: ich bin es“ (BU 131; Pessoa 2010a, 298). Und – im Widerspruch zu dieser Aussage – gehe es vor allem darum, dieses Universum, das „nur mir gehört“ (a.a.O. 323) zu gestalten und nicht das ihn umgebende.

*„Die Erde gehört dem, der sie zu nehmen weiss ... Eignet er sie sich an, so gehört ihm nicht blos die Erde, sondern auch das Recht dazu.“ (87)*

„Revolutionär oder Reformier – sie erliegen dem gleichen Irrtum. Unfähig, die eigene Haltung zum Leben, das alles ist, oder zum eigenen Sein, das fast alles ist, zu beherrschen oder zu ändern, ergreift der Mensch die Flucht nach vorn, indem er versucht, die Anderen und die Außenwelt zu verändern“ (BU 165; Pessoa 2010a, 304). Ist es zufällig oder inspiriert? Soares paraphrasiert die gleiche Horazstelle wie Stirner (EE, 102); nämlich Oden III, 3, 7-8: „Si fractus illabatur orbis, / impavidum ferient ruinae“.<sup>34</sup> Wenn der Erdkreis einstürzte, die Trümmer träfen einen Unerschrockenen. Das Bild sei absurd, meint er, aber sein Sinn sei richtig: „Selbst wenn um uns herum einstürzte, was wir vorgeben zu sein, da wir koexistieren, sollten wir unerschrocken bleiben – nicht weil wir gerecht wären, sondern weil wir wir selbst sind, und wir selbst sein heißt, nichts zu tun haben mit äußerlichen Dingen, die einstürzen ...“ (BU 168; Pessoa 2010a, 406). Realität ist nicht die Welt draußen, sondern „diese andere Welt, die nur mir gehört“ (BU 323; Pessoa 2010a, 383), die Welt in mir. Wirklich sind für Soares einzig sein Bewusstsein von sich selbst (BU 213; Pessoa 2010a, 463) und die Wahrnehmungen seines Bewusstseins (BU 553; Pessoa 2010a, 495). „Nur für mich ...“, wiederholt er immer wieder, präsentiert sich der Sonnenuntergang, „flirt“ der Tejo und wurde die Praça do Comércio geschaffen (BU 310; Pessoa 2010a, 381); alle Objekte sind meine Kreaturen, sie „stammen ab von mir“ (BU 220; Pessoa 2010a, 484). Ich bin ihr Schöpfer. „Gott bin ich“ (BU 481; Pessoa 2010a, 66). Das gilt auch für Stirner: Werden Gedanken zu meinem Eigentum, „so verhalten sie sich als meine Kreaturen“ (EE, 346). „Ich bin Schöpfer und Geschöpf in einem“ (EE, 159). Gegen Feuerbach argumentiert Stirner noch: „Ich bin weder Gott, noch der Mensch (EE, 43). Der Eigner ist weder Gott, noch der Mensch, er ist er. Dass aber der Einzige Gottes Prädikate übernommen hat, er also

<sup>34</sup> In Pessoa's Privatbibliothek befindet sich ein zweisprachiges Exemplar (Lateinisch-Französisch) von Horaz' Werken (CFP, 8-263). Die Horaz-Stelle bei Pessoa datiert Pizarro auf 1932 (Pizarro 2010, 406).

Gottes Stelle einnimmt, zeigt sich überall in Stirners Philosophie: „Man sagt von Gott: ‚Namen nennen dich nicht‘. Das gilt von Mir: kein *Begriff* drückt Mich aus, nichts, was man als Mein Wesen angibt, erschöpft Mich, es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir.“ (EE, 369). „Ich bin der *Herr* der Welt“, heißt es bei Stirner in den dem Horaz-Zitat folgenden Ausführungen, ich habe „an der Welt mein Eigentum errungen“ (EE, 102). In dem Text *Anarchismo* (E3, 92H-52; Lopes 1990, II, 360-362) wiederholt Pessoa, dass er im Grunde das gleiche wie Gott sei und beschreibt sich geradezu pantheistisch als reinen Widerspruch und wie Stirner als unbestimmbares Wesen, in dem die Ontogenese die Phylogenese wiederholt: „Je mehr ich mich bestimme, desto weniger Grenzen habe ich. Ich übersteige alles [...] Meine jetzige Gegenwart umfasst frühere Zeitalter des Lebens, Zeiten älter als die Erde“.<sup>35</sup>

*„Recht ist ein Sparren – erteilt von einem Spuk. ... Die Menschen sind, des Gedankens ‚Recht‘, den sie selber erschufen, nicht wieder Meister geworden: die Kreatur geht mit ihnen durch.“ (87)*

Für Soares stellt die Vernunft keine Alternative zum Glauben dar: beides sind Gespenster: „Von den Hirngespinnsten des Glaubens überzulaufen zu den Gespenstern der Vernunft ist nur ein Gefängnistausch.“ (BU 43; Pessoa 2010a, 292) Während er selbstsicher behaupten kann, ich „unterwerfe mich weder dem Staat noch dem Menschen“, hier leiste er „passiven Widerstand“ (BU 128; Pessoa 2010a, 79), „keiner Liebe, keiner Idee, jene distanzierte Unabhängigkeit wahren, die darin besteht, weder an die Wahrheit zu glauben, falls es sie denn gäbe, noch an den Nutzen, sie zu kennen,“ (BU 236; Pessoa 2010a, 282), müsse er (im Februar 1930)<sup>36</sup> zurückblickend feststellen, sein ganzes Denken, Handeln und Sein wären „eine Reihe von Unterwerfungen ... unter ein erdachtes Wesen, das ich für mein eigenes hielt“, gleichzeitig aber erkennt, „im Innersten dessen, was ich dachte, war ich nicht ich“ (BU 47; Pessoa 2010a, 224) – sondern auch hier ein anderer.

*„Da ist auch nicht eine Wahrheit ... , die vor Mir Bestand hätte, und der Ich mich unterwürfe.“ „Giebt es auch nur eine Wahrheit, welcher der Mensch sein Leben und seine Kräfte widmen müsste, ... so ist er einer Regel ... unterworfen“ (83).*

<sup>35</sup> „Quanto mais me defino, menos limites tenho. Transbordo Tudo [...] Na minha presença hodierna teem parte as edades anteriores à Vida [...]“ (BNP/E3, 92H-52; Lopes 1990, II, 360).

<sup>36</sup> Den Text datiert Pizarro auf 1930.

Höhere Wesen, Spuk, Sparren, Geister, Heiliges, Wahrheit, Recht, Gesetz, Staat, Kirche usw. usw. nennt Stirner fixe Ideen, „die den Menschen sich unterworfen“ haben (EE, 53), Hingebung, Demut, Untertänigkeit, Respekt, Sittlichkeit, Ordnung“ sind Unterwerfungen und gehören zur „Gespenserschar ‚christlicher Tugenden‘“ (EE, 81, 82). Immer und überall wird das „Subjekt dem Prädikate unterworfen“ (EE, 189, siehe auch EE, 341) – anstatt umgekehrt die Prädikate dem Subjekt zu unterwerfen. Nichts über, alles unter mir: das ist Stirners Lösung.

Mehr als ein halbes Jahrhundert war vergangen, seit Kant die Vernunft zum wichtigsten Werkzeug der Philosophie erklärt hatte und kaum 20 Jahre, seit der Kant-Kritiker Hegel den Glauben an die Gesetzmäßigkeiten des Denkens und die Allmacht der Vernunft dogmatisch bestätigte, als der Hegel-Schüler Stirner seinem Lehrer, für den „die Vernunft die Welt regiert und so auch die Weltgeschichte regiert hat“,<sup>37</sup> vorwarf, er errichte die Tyrannei der Vernunft: „Man will nicht eine freie Bewegung und Geltung der Person oder Meiner, sondern der Vernunft, d.h. eine Vernunfttherrschaft, eine Herrschaft.“ (EE, 114).

Erst Hegel habe der Vernunft diese Dimension der Totalität gegeben, die jetzt alles beherrscht und überlagert, er führt „am Schlusse, die Idee in Alles, in die Welt, ein und beweist, ‚dass die Idee, dass Vernunft in allem sei.‘“ (EE, 366). Für den „Lutheraner Hegel“ herrscht in allem die „Vernunft, d.h. heiliger Geist, oder ‚das Wirkliche ist vernünftig““ (EE, 101).

Stirner zitiert Hegels umstrittenen Satz aus den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ („Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“),<sup>38</sup> um die Auffassung Hegels, dass in allem Vernunft sei, auf einer Ebene mit Luthers Auffassung, dass in allem Geist sei, und mit Descartes' „Ausspruch, dass nur das cogitare, das Denken, der Geist – sei“ (EE, 94), kritisieren zu können.

Nur wenige haben es gewagt, dem Anspruch der Aufklärung auf die Allmacht der Ratio zu widersprechen und Geist, Denken und Vernunft als verabsolutierende Abstraktionen zu bezeichnen, die sich der Natur und dem Menschen entgegenstellen und ihm die Möglichkeit versperren, eigene Werte zu setzen und diese wieder mit den bestehenden Werten zu entwerten

<sup>37</sup> G.W.F. Hegel (1970/1837), 40. Vgl. a.a.O., 20 und 27.

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel (1970/1821), 24.

und aufzulösen. Pessoa gehört, wohl beeinflusst von Stirner, neben Kierkegaard und Nietzsche zu den wenigen Wagemutigen.

### Selbstschöpfungen des Einzigen und Heteronyme Pessoa's

*Dein* Denken hat nicht „das Denken“ zur Voraussetzung, sondern *Dich*. Aber so setzest Du Dich doch voraus? ... Vor meinem Denken bin – Ich. Dar- aus folgt, dass meinem Denken nicht ein *Gedanke* vorhergeht, oder dass mein Denken ohne eine „Voraussetzung“ ist. Denn die Voraussetzung, welche Ich für mein Denken bin, ist keine *vom Denken gemachte*, keine *gedachte*, sondern ist das *gesetzte Denken selbst*, ist der *Eigner* des Denkens, und beweist nur, dass das Denken nichts weiter ist, als – *Eigentum*, d.h. dass ein „selbständiges“ Denken, ein „denkender Geist“ gar nicht existiert (EE, 393).

Das ist der entscheidende Punkt in Stirners Philosophie, mit dem er radikal und kompromisslos alles auf einen voraussetzungslosen Ausgangspunkt zurück zu führen versucht, auf ein Erstes, ein Primum: „bin ich nicht das Erste“, fragt er rhetorisch (EE, 171), bei dem alles beginnt und von dem alles ausgeht: *eine* Person, *meine* Person – die Person, die *Ich* einmalig und unwiederholbar bin. *Ich* bei Stirner aus diesem Grund immer groß geschrieben. „Für mein Denken ist ... der Anfang nicht ein Gedanke, sondern Ich“ (EE, 350). Damit wendet er sich gegen Descartes *Cogito ergo sum* und Hegels Koppelung von Begriff und Wirklichkeit, die er ironisiert, denn „kein *Begriff* drückt Mich aus“ (EE, 369). So setzt Stirner an die Stelle von Hegels Sein die Existenz des Einzigen, denn nur sie ermöglicht Kontingenz und Freiheit, Stirners Eigenheit.

Wer wie Stirner „sein' Sach' auf Nichts“ stellt, bricht mit der bisherigen Geschichte und der Kontinuität des menschlichen Bewusstseins. Wo Nichts ist, ist alles, was geschieht, Schöpfung und Neuanfang, der wiederum mit jedem weiteren Anfang destruiert werden kann. Der Einzige entwirft auch sich selbst und bringt sich selbst hervor. Wo Nichts ist, kann es auch keine Voraussetzungen geben.

Im Bewusstsein der eigenen Selbstmächtigkeit ist für den Eigner alles völliger Neubeginn, es ist auch die Genesis des Eigners selbst, der in einem selbstmächtigen kreativen Akt neue, von ihm ausgehende und für ihn bestimmte Werte schafft. „Ich bin nicht Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe.“ (EE, 15). Dieses Nichts ist nicht „bestimmteste Negation, ein

relatives, ja, ein destruktives Nichts“, wie Ludger Lütkehaus meint,<sup>39</sup> denn dieses Nichts ist Ergebnis der Destruktionen, die Stirner vorgenommen hat, um ein Ich zu schaffen, dem nichts mehr vorgegeben, das in einer Landschaft absoluter Ungebundenheit und Bedingungslosigkeit lebt, in einer objektlosen tabula-rasa-Welt, die ihm die Möglichkeit bietet, selbst schöpferisch tätig zu werden. Es ist ein konstruktives Nichts, ein Nichts, mit dem Stirner frei von Voraussetzungen eine neue Setzung vornimmt:

Ich Meinesteils gehe von einer Voraussetzung aus, indem Ich *Mich* voraussetze ... Ich zehre gerade an meiner Voraussetzung allein und bin nur, indem Ich sie verzehre. Darum aber ist jene Voraussetzung gar keine; denn da Ich der Einzige bin, so weiß Ich nichts von der Zweiheit eines voraussetzenden und vorausgesetzten Ichs ..., sondern, dass Ich Mich verzehre, heißt nur, dass Ich bin. Ich setze Mich nicht voraus, weil Ich Mich jeden Augenblick erst setze oder schaffe, und nur dadurch Ich bin, dass Ich nicht vorausgesetzt, sondern gesetzt bin, und wiederum nur in dem Moment gesetzt, wo Ich Mich setze, d.h. Ich bin Schöpfer und Geschöpf in einem (EE, 158f.).

In dieser permanenten Selbstsetzung erfährt der Einzige erst seine je einzige Identität und je einzige Existenz. Die eine Identität „verzehren“ um eine neue zu schaffen, heißt, mehrere Identitäten zu besitzen. Stirner beschreibt hier die Selbstbegegnung des Ich mit der Erfahrung und Feststellung, nicht mehr identisch zu sein mit dem, das es war. Jeder Aussage über mich ist temporär. Der Begriff der Einzigkeit ist nicht statisch zu verstehen, es ist ein Einziger in multiplen Erscheinungen.

Ohne dass wir einen direkten Einfluss Stirners unterstellen möchten, ergibt sich aus diesen Überlegungen eine interessante Parallele zu Pessoa und dessen Theorie und Praxis seiner Heteronyme. So schreibt Pessoa unter dem Halbheteronym Bernardo Soares in seinem „Buch der Unruhe“: „zum Glück für die Menschheit ist jeder Mensch nur der, der er ist, und nur dem Genie ist es gegeben, außerdem noch ein paar andere Menschen zu sein,“ (BU 177; Pessoa 2010a, 353). Nun hält sich Pessoa zweifellos für ein solches Genie und ist neben Pessoa „noch ein paar andere Menschen“: Soares zum Beispiel, Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos usw. Pessoa existiert in vielen Identitäten, wie seine Heteronyme oder Halbheteronyme zeigen,<sup>40</sup> die eben

<sup>39</sup> Lütkehaus, 2003, 662.

<sup>40</sup> Zum besseren Verständnis dieses graduellen Prozesses (den die Prä-Heteronyme unterliegen einer komplexen Entwicklung), siehe Ferrari (2009).

weit mehr sind als Synonyme, nämlich literarische Persönlichkeiten mit einer eigenen Biografie (BU 549; siehe Briefe an Adolfo Casais Monteiro, 13 Januar 1935; Pessoa 1998, 251-259), eigenen Themen und unterschiedlichen Schreibstilen. Álvaro de Campos, Alberto Caeiro, Ricardo Reis und Pessoa ipse schreiben zur gleichen Zeit Gedichte, die sich stilistisch (nämlich metrisch und rhythmisch), thematisch, weltanschaulich völlig unterscheiden.

Im „Buch der Unruhe“ gibt es immer wieder Hinweise, wie Bernardo Soares, in dem viel Pessoa erkennbar ist, diese unterschiedlichen Identitäten reflektiert:

Leben heißt ein Anderer sein. Nicht einmal Fühlen ist möglich, wenn man heute fühlt, wie man gestern gefühlt hat: Heute dasselbe fühlen wie gestern heißt nicht fühlen – heißt sich heute erinnern, was man gestern gefühlt hat ...

Alles auf der Tafel von einem Tag zum anderen auslöschen, neu sein mit jedem anbrechenden Morgen, in einem ständigen Wiederaufleben unserer emotionalen Jungfräulichkeit ... (BU 107; Pessoa 2010a, 253).

Der Bernardo Soares von heute ist nicht mehr der Bernardo Soares von gestern. Und diese je neuen Schöpfungen gelten für jedes Heteronym Pessos und für ihn selbst. Aus der Identitätstheorie wissen wir, dass Identität nichts Starres darstellt, sondern sich vor allem in Interaktionsprozessen verändert. Weder Stirner noch Pessoa meinen jedoch diese Veränderungen innerhalb einer festen Konstanz und Konsistenz. Stirners Anspruch könnte man beschreiben (und hat man beschrieben) mit dem Begriff der (individualistischen, nicht systemischen) Autopoiesis: der je eigenen Selbst- und Neuschöpfung. Es ist seine Illusion vom unbeschriebenen Blatt bzw. immer wieder neu beschreibbaren Blatt, weil er sich weigerte zu akzeptieren, dass der Einzelne inhärent strukturiert ist. Der Einzelne kann sich nach Stirners Vorstellungen in je neuen Akten des freien Willens neu schaffen und gestalten.

Pessoa ist realistischer und radikaler: Bei ihm sind es psychische Spaltungen, die dann als selbständige Personen ihr je eigenes Leben leben und ihre sozialen Kontakte pflegen, die Pessos Geschöpfe und gleichzeitig Facetten seiner Persönlichkeit sind.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Zu den Beziehungen zwischen den einzelnen heteronymen Persönlichkeiten siehe Álvaro de Campos, Anmerkungen zur Erinnerung an meinen Meister Caeiro (Pessoa 1994, 155-177).

Im Bankier steckt ein gutes Stück Pessoa, wenn er mit dieser Figur seinen radikalen Anspruch auf Subjektivität und Selbstbestimmung vertritt. In einem Text über unterschiedliche Stufungen seiner Persönlichkeitsspaltungen schreibt Pessoa, es gäbe grundsätzlich zwei unterschiedliche Grade, in denen Texte seiner Heteronyme mit ihm selbst übereinstimmen: einen niedrigeren, zu dem sein Bankier gehöre und einen höheren, zu dem er sein Buch der Unruhe rechne (Pessoa 2010a, 457).

Im *Bankier* besitzen wir einen Text, den Pessoa hoch veranschlagte, nicht nur, weil er ihn im Gegensatz zu hunderten anderer Texte veröffentlichte, sondern er begann ihn bearbeitet ins Englische zu übersetzen (siehe Pessoa 1999, 67-70) in der Hoffnung, ihn in England veröffentlichen zu können, wie er Adolfo Casais Monteiro in einem Brief vom 13. Januar 1935 mitteilte. Der Text habe „probabilidades europeias“, „europäische Aussichten“ also (Pessoa 1998, 253). So verwundert es nicht, dass Pessoa in einem Plan für die zukünftige Herausgabe seiner Werke mit dem Titel *Ficções do Interlúdio, Fiktionen eines Zwischenspiels*, seinen *Bankier* ganz an den Anfang stellt. Die Skizze endet mit dem geradezu programmatischen „[t]odos somos sophistas“: Wir sind alle Sophisten.

Und damit sprechen wir in diesem Beitrag die letzte Übereinstimmung zwischen Pessoa und Stirner an. Pessoa bekennt sich als Sophist, der sich als solcher bewusst ist, während andere, ja alle, es auch sind, ohne sich so zu nennen. In Pessoa's literarischem Werk spielen die Sophisten, allen voran Gorgias und Protagoras, eine bedeutende Rolle, mehr noch als die sophistischen Namen sind Pessoa's Ansichten sophistisch. In seinem heteronymen System äußert sich häufig sein Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, begegnet er herrschenden Moralvorstellungen mit Misstrauen: ethische Aussagen können nur subjektiv gültige Aussagen sein und noch nicht einmal das. Vorschriften, Gesetze und Religion braucht der Schwache, um sich gegenüber dem Stärkeren behaupten zu können. „O poeta é um fingidor“, heißt es in Pessoa's Gedicht *Autopsicografia*, der Dichter ist ein – ja was? Ein Erfinder, ein Vortäuscher, Versteller, wie man *fingidor* übersetzen könnte, der hinter tausend Masken steckt. Fast alles gilt auch für Johann Caspar Schmidt alias Max Stirner, der sich intensiv mit den Sophisten auseinandersetzt (EE, 27-29, 35, 355), sie zwar kräftig kritisiert, wie er alle kritisiert. Der Relativismus der Sophisten, ihre Leugnung absoluter Wahrheiten und ihre epistemologische Skepsis waren Stirner jedoch sympathisch, mehr noch: eigen, und wenn er auch Pessoa nicht offen zustimmen würde, weil er grundsätzlich in keine Isten-Ecke gesteckt werden wollte, insgeheim würde er sich zu dem Satz „Wir sind alle Sophisten“ bekennen. [Siehe Abbildung S. 233.]

Anhang

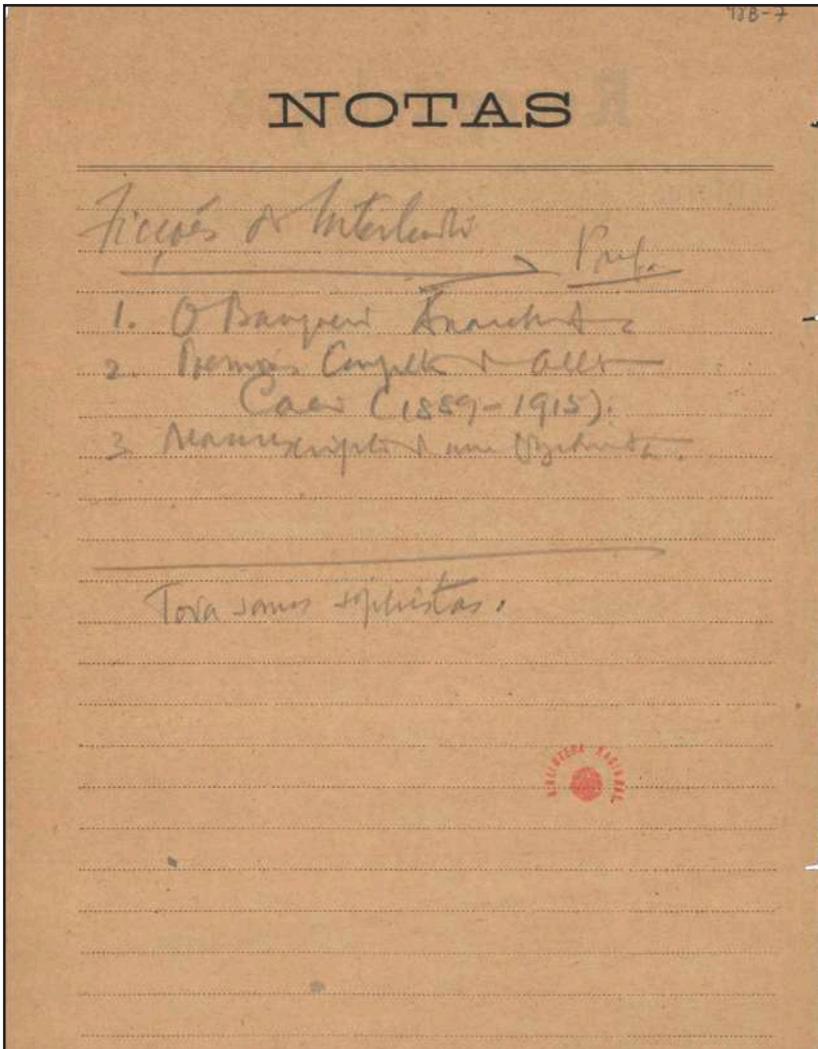


Fig. 4. (Trans. 48B-7)<sup>42</sup>  
Transkription – siehe S. 234

<sup>42</sup> Dieser Plan wurde mit Faksimile ohne Referenz zur Archivnummer zuerst von Lopes (1990, II, 388) veröffentlicht.

Transkription von Fig. 4, siehe S. 233

Ficções do Interludio

Fiktionen eines Zwischenspiels

Pref[ace]

Vorwort

1. O Banqueiro Anarchista.  
Ein anarchistischer Bankier
2. Poemas Completos de Alberto  
Caeiro (1889-1915).  
Sämtliche Gedichte von Alberto  
Caeiro (1889-1915)
3. Manuscrito de um Sybarita.  
Manuskripte eines Sybariten

---

Todos somos sophistas.  
Wir sind alle Sophisten.

[BNP/E3, 48H-61r]

Plan of an Essay on Liberty

Or on  
Basis of Ethics

I. The Moral Law.

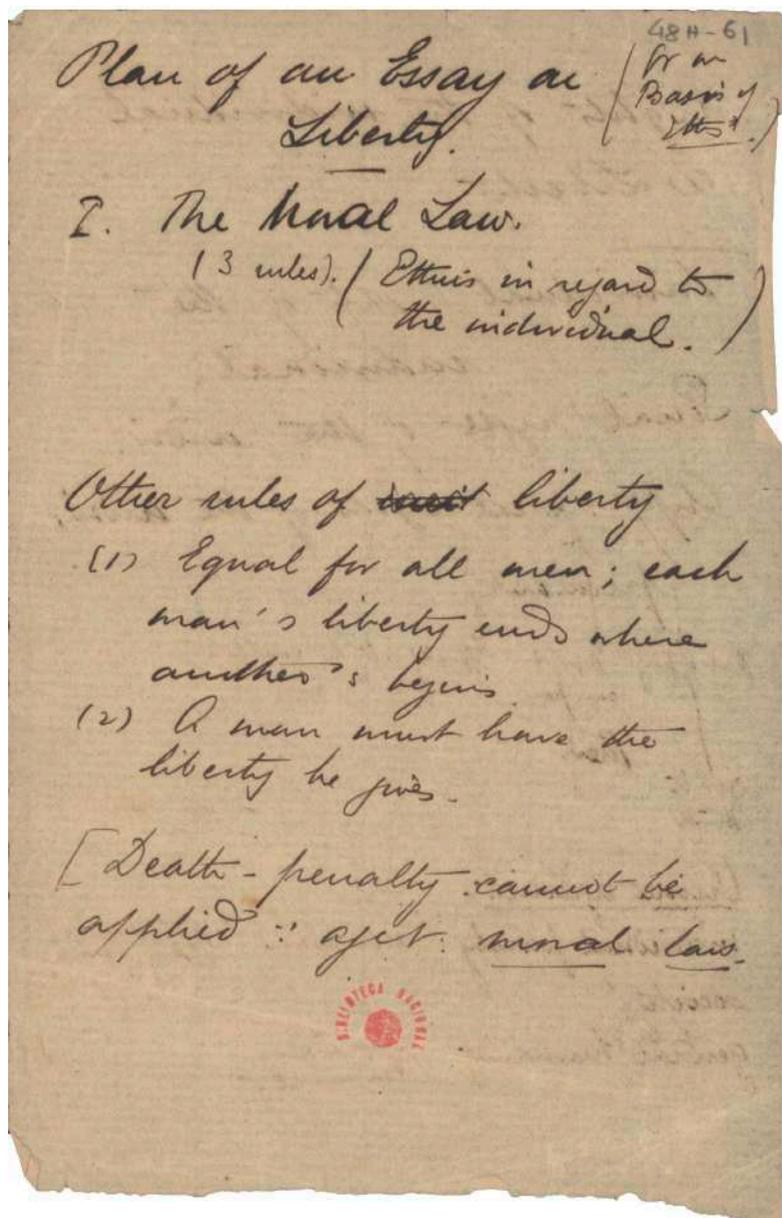
(3 rules). (Ethics in regard to the individual.)

Other rules of liberty<sup>1</sup>

(1) Equal for all men; each man's liberty ends where another's begins.

(2) A man must have the liberty he gives.

[Death-penalty cannot be applied U [because] against moral law.



**Transkription, siehe S. 237**

Rights of the individual

(1) Liberty

Individual rights of the individual.

Social rights of the indiv[idual].

Super-social rights of the indiv[idual].

primarily

that of living    that of l[iving]    that of atta[ini]ng his development

sans pain

then

right to think

Crimes against –

individual purely: 1. murder. 2. Oppression.

(even if it comes /no pain/)

society: 1.

Super- †

general humanity: 1. Keeping or causing in<sup>1</sup> ignorance and in immorality.



## Bibliografie

### Siglen

BNP: Biblioteca Nacional de Portugal

BU: Fernando Pessoa, Das Buch der Unruhe

CFP: Casa Fernando Pessoa

E3: Espólio 3

EE: Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum

LMR: Luís Miguel Rosa (Pessoas Neffe und einer der Erben).

EE: Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum

RS: Rezensenten Stirners

Cardiello, Antonio [2010]. «Pessoa, leitor de Gaultier: “De Kant à Nietzsche” (1910)», *Olhares Europeus sobre Fernando Pessoa*. Coordenação Paulo Borges. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lissabon, pp. 143-156.

Dix, Steffen (2005): Heteronymie und Neopaginismus bei Fernando Pessoa. Königshausen & Neumann, Würzburg.

Duarte, Claudio R. (2006): Inteligência e dissimulação . O imbróglio do mau infinito d' „O Banqueiro Anarquista“. Sobre „O Banqueiro Anarquista“ de Fernando Pessoa, in: O Militante Imaginário, 30.01.2006  
<http://militante-imaginario.blogspot.com/2006/01/sobre-o-banqueiro-anarquista-de.html> vom 03.09.2006

Eltzbacher, Paul (1900/1977): Der Anarchismus. J. Guttenberg, Berlin. (1907: fotomechanischer Nachdruck im Libertad-Verlag, Berlin).

Eltzbacher, Paul (1908): As doutrinas anarquistas. Übersetzt von Manoel Ribeiro. Guimarães, Lissabon.

Ferrari, Patricio (2009): A biblioteca de Fernando Pessoa na génese dos heterónimos: Dispersão e catalogação (1935-2008); A arte da leitura (1898-1907), in: *Fernando Pessoa: o guardador de papéis*. Jerónimo Pizarro, organizador. 2.a edição. Lisboa: Texto Editores.

Fischer, Claudia J. (2010). «Fernando Pessoa, leitor de Friedrich Schiller: Uma aproximação à língua alemã», in *REAL. Revista de Estudos Alemães*, n.º 1, Julho, Universidade de Lisboa. <http://real.fl.ul.pt/>

Gaultier, Jules de (1910 4. Aufl.): De Kant à Nietzsche. Mercure de France, Paris.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970/1821): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundriss. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und mündlichen Zusätzen. Bd. 7 der Theorie-Werkausgabe. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970/1837): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Bd. 12 der Theorie-Werkausgabe. Suhrkamp, Frankfurt.

Lindholm, Federico (1906): El anarquismo según las fuentes sucas y extranjeras. Centro Editorial de Góngora, Madrid. Über Stirner 45, 48 und 96.

Llardent, José Antonio (1983<sup>3</sup>): nota [Nachwort zum Anarchistischen Bankier], in: Fernando Pessoa 1983, 61-79.

Lopes, Teresa Rita (1990): Pessoa por Conhecer. Textos para um Novo Mapa, Bd. 2. Estampa, Lissabon.

López, Pablo Javier Pérez (2009): «El nietzscheano involuntario», in *Românica, Revista de Literatura*, n.º 18, Lisboa, pp. 217-243.

Lütkehaus, Ludger (2003/1999): Nichts. Abschied vom Sein, Ende der Angst. Gerd Haffmans bei Zweitausendeins, Frankfurt am Main.

Molina, César Antonio (2005): En honor de Hermes. Huerga & Fierro, Madrid.

Naquet, Alfred [1906?]: La Anarquía y el colectivismo. F. Sempere, Valencia.

Nordau, Max (1894): Dégénérescence, Bde. 1 und 2, aus dem Deutschen übersetzt von August Dietrich. Félix Alcan, Paris.

Pessoa, Fernando (2006): A única realidade social é o individuo, in: Textos Filosóficos . Bd. I. Hrsg. von António de Pina Coelho. Ática, Lissabon (1968 1. Aufl), pp. 198-200.

Pessoa, Fernando (1983<sup>3</sup>): El Banquero Anarquista. (Bd. 52 von Pre-Textos Narrativa). Pre-Textos, Valencia.

Pessoa, Fernando (1987): Ein anarchistischer Bankier. Klaus Wagenbach, Berlin.

Pessoa, Fernando: Anarquismo, in: Lopes 1990, II, pp. 360-361.

Pessoa, Fernando (1994): Notas para a Recordação do Meu Mestre Caetano, von Álvaro de Campos, in: Poemas Completos de Alberto Caetano. Hrsg. Teresa Sobral Cunha. Lissabon, Editorial Presença.

Pessoa, Fernando (1998): Cartas entre Fernando Pessoa e os Directores da presença. Hrsg. von Enrico Martines. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lissabon. Edição crítica de Fernando Pessoa, Sammlung «Estudos», Bd. II.

Pessoa, Fernando (1999): O Banqueiro Anarquista, hrsg. von Manuela Parreira da Silva, Assírio e Alvim, Lissabon.

Pessoa, Fernando (1999): Correspondência (1905-1922), hrsg. von Manuela Parreira da Silva, Assírio e Alvim, Lissabon.

Pessoa, Fernando (2006): Das Buch der Unruhe. Das Buch des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares, hrsg. von Richard Zenith. Ammann, Zürich.

Pessoa, Fernando (2006a): Escritos sobre génio e loucura (Série Maior Band 7/Teil 1 der Edição crítica de Fernando Pessoa, hrsg. von Jerónimo Pizarro). Imprensa Nacional – Casa de Moeda, Lissabon.

Pessoa, Fernando (2006b): Escritos sobre génio e loucura (Série Maior Band 7/Teil 2 der Edição crítica de Fernando Pessoa, hrsg. von Jerónimo Pizarro). Imprensa Nacional – Casa de Moeda, Lissabon.

Pessoa, Fernando (2009): Cadernos Bd.1, hrsg. von Jerónimo Pizarro (Bd.XI der kritischen Ausgabe). Imprensa Nacional – Casa de Moeda, Lissabon.

Pessoa, Fernando (2010a): Livro do Desasocego, hrsg. von Jerónimo Pizarro. Edição crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, Bd. XII. Imprensa Nacional – Casa de Moeda, Lissabon. Teil 1.

Pessoa, Fernando (2010b): Livro do Desasocego, hrsg. von Jerónimo Pizarro. Edição crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, Bd. XII. Imprensa Nacional – Casa de Moeda, Lissabon. Teil 2.

Pizarro, Jerónimo (2007): Fernando Pessoa: entre génio e loucura (Bd. 3 der Reihe: Edição crítica de Fernando Pessoa, coleção „Estudos“). Empresa Nacional, Casa da Moeda, Lissabon.

Pizarro, Jerónimo, Patricio Ferrari und Antonio Cardiello (2010): A Biblioteca Particular de Fernando Pessoa (Bd. 1. Acervo Casa Fernando Pessoa). D. Quixote, Lissabon.

Préposiet, Jean (2002): Histoire de l'anarchisme. Tallandier, Paris.

Roberty, Eugène de (1902): Frédéric Nietzsche: contribution à l'histoire des idées philosophiques et sociales á la fin du XIXe siècle. F. Alcan, Paris.

Rondeau, Frédéric (2004): De la révolution en fiction. *Le banquier anarchiste* de Fernando Pessoa, in: Tangence Nr.76: Figures de l'étrangeté. Proust, Musil, Pessoa, Cixous, Houellebecq, hrsg. von Martin Robitaille. Québec, Herbst, 51-67.

<http://www.erudit.org/revue/tce/2004/v/n76/011216ar.html> vom 18.10.2008

Senft, Gerhard (2003): „War einst ein Anarchist...“. Libertäre Provokationen von Max Stirner bis Fernando Pessoa, in: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs . Nr. 3 (23), hrsg. von Kurt W. Fleming. Max-Stirner-Archiv, Leipzig, 3. August 2003 [159 n. St. E.], p. 20-25.

Silva, Manuela Parreira da (Hrsg.) (1999): Textos alternativose complementares, in: FernandoPessoa, O banqueiro anarquista. Assírio & Alvim, Lissabon.

Silva, Manuela Parreira da (2005): Palestras do círculo Joaquina Dorado e Libero Sarrau. 3ª Sessão do Ciclo Inaugural: Cultura e sociedade, in: A Batalha Nr.211, Lissabon, 20.07.2005.

<http://www.ainfos.ca/05/jul/ainfos00338.html> vom 18.10.2008

Soares, Fernando Luso (1964): Vorwort zu O Banqueiro Anarchista e Outros Contos de Raciocínio. Editora Lux, Lissabon, 7-29. (Identisch mit: Fernando Luso Soares: Introdução ao estudo de inteligência e da sensibilidade em Fernando Pessoa, in: A novela policial-deductiva em Fernando Pessoa. Diabril, Lissabon 1976,117-135).

Stirner, Max (2009): Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe. Karl Alber, München und Freiburg i.Br.

Stirner, Max (2009): Rezensionen Stirners, in: EE 405-446.

Vallet, Pierre (1904): Histoire de la philosophie. A. Roger und F. Chernoviz, Paris 1904, 4. Aufl.

## Jean-Claude Wolf

### Paternalismuskritik als Herrschaftskritik bei Max Stirner

Die anarchistische Variante der Paternalismuskritik vor und nach Mill weitet diese auf die Herrschaftskritik insgesamt aus – sie trifft auch das von Mill akzeptierte Prinzip der Legitimation durch Verhütung der Schädigung anderer. Dieses Prinzip entspricht zwar einer liberalen Begrenzung der staatlichen und gesellschaftlichen Ausübung von Zwang und Gewalt, aber es bleibt gleichsam vor dem Götzen der „Verhütung der Schädigung anderer“ stehen. Chronologisch und sachlich betrachtet findet sich diese Art von Herrschaftskritik als Ausweitung der Paternalismuskritik bereits vor Mill, nämlich im 1844 erschienenen Buch von Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*. Wirksam – wenn auch letztlich eher durch ihr spektakuläres Scheitern als durch ihre Erfolge – wird diese Art von Kritik durch die Weiterführung im so genannten Individualanarchismus Landauers und der „Männer gegen den Staat“ in den USA. Wichtige Impulse erhielt der so genannte Individualanarchismus bereits durch den radikalen Liberalismus und dessen Maxime „That government is best which governs least“.<sup>1</sup> Damit kommen wir zur zentralen These Stirners.

#### *1. Die Bevormundung ist das Charakteristische aller Herrschaft<sup>2</sup>*

Hierarchien gibt es in jedem Staat, ob absolutistisch oder konstitutionell – dieser Unterschied ist für Stirner nicht besonders wichtig. Ob meine Freiheit vom Fürsten oder vom Volk eingeschränkt wird, macht keinen Unterschied, wie auf der folgenden Seite ausgeführt wird. Die Republik ist in dieser Hinsicht nichts anderes als die absolute Monarchie. Beide legitimieren Herrschaft als Leitung und Schutzangebot zum Besten der Beherrschten. Bereits La Boétie hat die Unterschiede der Regierungsform in seiner Abhandlung als sekundär betrachtet, obwohl er im Unterschied zu seinen anarchistischen Verehrern ein treuer Anhänger der Monarchie blieb.

Kaum zuvor wurde alle Herrschaft – auch die „gerechte“ oder „wohlwollende“ – so gründlich als Bevormundung entlarvt. Im ersten Teil des 19. Jahr-

<sup>1</sup> Zitiert nach Thoreau 1983/1849, 385.

<sup>2</sup> Vgl. Stirner 1972/1844, 251, 257.

hunderts hat Max Stirner die Problematik der von Foucault so genannten „Pastoralmacht“ erkannt.<sup>3</sup> Es ist die Macht des Hirten über seine Schafe, also die jüdische und christliche, aber auch die platonische Auffassung, die sich in der Neuzeit mit der Auffassung des Staates als der „guten policey“ verbindet. Diese ist eine Mischung von Zwang und Belehrung, eine Anstrengung zur Rettung jener „Verstockten“, die nach ihrer eigenen Beurteilung keine Rettung oder Erlösung brauchten. Es ist der Staat als sittliche Erziehungsanstalt, wie es Schopenhauer lapidar bezeichnet.<sup>4</sup>

Die Pastoralmacht setzt sich im säkularen Staat fort in der Gestalt des Fürsorgestaates mit seinem System von obligatorischen Versicherungen. Die Pastoralmacht kann unter frommen oder unter atheistischen Vorzeichen schalten und walten. Sie ist zweideutig, sofern sie – wie die Macht des Hirten – nicht zum Schutz und zur Bewahrung eingesetzt wird, sondern auch zur Auslieferung der Schafe an ihren Schlächter, wenn z. B. Menschen im Namen der Staatsraison hingerichtet oder zu Kriegsdiensten gezwungen werden.

Mit dem Bekenntnis zum Atheismus ist es nicht getan, gibt es doch die Substitute „Mensch“, „Freiheit“, „Menschenrechte“, die als begriffliche Fetische eine ähnliche Autorität und „Heiligkeit“ erlangen wie ehemals die Autoritäten Gottes und der Heiligen Schrift. Der Christozentrismus wird durch den Anthropozentrismus<sup>5</sup> ersetzt. Der Atheismus profiliert sich insbesondere in Deutschland als tugendhafter Atheismus<sup>6</sup>, um sein Ansehen zu verbessern und das latente schlechte Gewissen zu beschwichtigen, nach dem Motto: Seit sie ihren Glauben an Gott verloren haben, ist der Glaube an die Moral an seine Stelle getreten.<sup>7</sup> Insofern sind Sozialismus und Kommunismus nicht nur Erben, sondern sogar Verstärker der christlichen Pastoralmacht. Die Moral wird nach dem Tod Gottes religiös aufgeladen und zum Religionsersatz.<sup>8</sup> Sie wird zum „Jenseits in uns“.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Ruoff 2007, 161ff.

<sup>4</sup> Vgl. Wolf 1997.

<sup>5</sup> Vgl. Stirner 1972/1844, 410.

<sup>6</sup> Vgl. Czelinski-Uesbeck 2007.

<sup>7</sup> Vgl. Stirner 1972/1844, 61.

<sup>8</sup> Vgl. Stirner 1986, 131f.

<sup>9</sup> Stirner 1972/1844, 170.

Stirner entfaltet einen pubertären und kreativen Witz gegen alle Versuche der Vereinnahmung durch Abstraktionen, durch den „heiligen Geist“ der Hegelianer. Er inszeniert das Spiel und Widerspiel, welches dem Popanz des Weltgeistes und seiner Diensthofen begegnet und sich dem Konventionellen und Kollektiven als falschen, weil fiktiven Mächten spottend und lästernd entgegen stemmt. Ihre Macht liegt in der Ohnmacht des Denkens und Fühlens der anderen begründet, in der freiwillig-unfreiwilligen Sklaverei, in die wir aus Unachtsamkeit und Bequemlichkeit, Gewohnheit und Selbstverrat geraten sind. „Deine Ohnmacht ist ihre Macht, deine Demut ihre Hoheit“.<sup>10</sup> Die voluntaristische oder dezisionistische Auffassung Stirners besagt, dass ich selber entscheide, ob ich als „Opfer“ oder als „Täter“ lebe.

Die Sklaverei nimmt immer subtilere Formen an, z. B. in der Gestalt der Sklaverei der Wahrheit und der Aufrichtigkeit.<sup>11</sup> „Die Wahrheit das être suprême. Wahrheit ist [...] was nicht in deiner Gewalt ist“.<sup>12</sup> Die Wahrheit als das *Unverfügbare* ist der Anstoß zur Sakralisierung. Stirner leugnet nicht, dass es unverfügbare oder unkontrollierbare Dinge gibt, aber er kritisiert deren Sakralisierung. Er denunziert „die Wahrheit“ als das Unpersönliche, Unwirkliche, Unbelebte. Hier liegt die Versuchung nahe, Nietzsche zu zitieren. „Vorausgesetzt, daß die Wahrheit ein Weib ist –, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, daß alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden“?<sup>13</sup> „Umgekehrt ist an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches [...]“.<sup>14</sup> Die Wahrheit muss „gegessen“ und „verdaut“ werden. „Er überwindet die Wahrheit. Er verdaut sie. Und sie wird beim ihm nicht Weltanschauung, nicht Philosophie, von der er uns Mitteilung macht. Sie wird *Persönlichkeit*“.<sup>15</sup> Antizipiert ist dieses persönliche Verständnis bereits im Wort Jesu: „Ich bin die Wahrheit“. Allerdings kann jedermann sagen: „Ich bin die Wahrheit“. So hat es der Verfasser (oder Übersetzer) des Evangeliums vielleicht nicht gemeint, doch Bibellektüre ohne Willkür ist nicht möglich.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Stirner 1972/1844, 398, vgl. 214, 233.

<sup>11</sup> Ebenda, 333.

<sup>12</sup> Stirner 1972/1 844, 396.

<sup>13</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede.

<sup>14</sup> Ebenda, Abschnitt 7.

<sup>15</sup> Steiner 2004/1898, 221.

<sup>16</sup> Vgl. Stirner 1972/1 844, 376f.

Diese Aneignung und das Eigentum des Eigners ist nicht Besitz im bürgerlichen Sinne, nicht Anhäufung von Habseligkeiten, was Stirner vielmehr als Obsession der Habsucht geißelt. Ein Sklave des Gewinnes ist nicht erhaben über den Gewinn.<sup>17</sup> Aneignung ist (körperliche und geistige) Verinnerlichung und Verwandlung mit dem permanenten Risiko des Verlustes der einmal eroberten Wahrheit. „Eigen ist mir der Gedanke erst, wenn Ich ihn jeden Augenblick in Todesgefahr zu bringen kein Bedenken trage [...]“.<sup>18</sup> Für Stirner sind fixe Überzeugungen Gefängnisse.<sup>19</sup> Auch Nietzsche schreibt: „Überzeugungen sind Gefängnisse“.<sup>20</sup>

Trotz seiner Kritik an der Bevormundung von Oben predigt Stirner nicht Lieblosigkeit oder Indifferenz gegenüber dem Elend anderer. Vielmehr fasst er eine andere Konzeption der Liebe ins Auge, nämlich die Liebe eines Egoisten. „Die Liebe des Egoisten quillt aus dem Eigennutz, flutet im Bette des Eigennutzes und mündet wieder in den Eigennutz“.<sup>21</sup> Diese Liebe aus der Fülle der Selbstbejahung erinnert an das, was Nietzsche als „schenkende Tugend“ bezeichnet.<sup>22</sup> Sie stammt nicht aus innerer Leere und Selbstverneinung, sondern aus dem inneren Reichtum und der Sicherheit eines Wesens, das zuvor seinen eigenen Wert bejaht. Es ist insbesondere jene Art von Liebe, die andere nicht erpresst und nicht perfektioniert.

Stirners Kritik von Herrschaft ist eine Kritik der fürsorglichen und paternalistischen Zudringlichkeit, die in der traditionellen Legitimation von Herrschaft steckt, nämlich in der Behauptung: „Ich zwinge Dich, aber nur zu Deinem Schutze, zu Deinem Besten“. Stirners Egoist mag andere zurückdrängen und sogar töten, um sich zu erhalten – aber er wird nicht das paternalistische Muster der Legitimation verwenden. Wer alles zu seinem Eigentum macht und sich andere nur als Mittel „aneignet“ und „verspeist“, verliert – wie durch eine spirituelle Wandlung inspiriert – die „zudringlichen Gedanken“<sup>23</sup>, imitiert nicht mehr den „zudringlichen Gott“<sup>24</sup>, sondern wird

<sup>17</sup> Ebenda, 335.

<sup>18</sup> Stirner 1972/1 844, 384.

<sup>19</sup> Ebenda, 403.

<sup>20</sup> Nietzsche, *Antichrist*, Nr. 54; vgl. Nietzsche, *Menschliches-Allzumenschliches* I, 483, 629ff.

<sup>21</sup> Stirner 1972/1844, 328.

<sup>22</sup> Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I. Teil, letzte Rede.

<sup>23</sup> Stirner 1972/1844, 370.

<sup>24</sup> Ebenda, 320.

den Anderen als das nehmen, was er ist und zu bieten hat. Er wird die anderen als nützlich oder schädlich, nicht als perfektibel oder als Werkzeuge höherer Ideale betrachten und behandeln.

Der Begriff des Paternalismus wird in der von John Stuart Mill angeregten zeitgenössischen Diskussion oft in einem engeren und spezifischeren Sinne verstanden, nämlich als ein Muster der Begründung von Zwang unter anderen, z. B. neben dem Begriff der Verhütung der Schädigung anderer. Anwendungsbereiche sind nur ganz bestimmte Formen der Legitimation oder Motivation von Zwang, etwa Verbote von Drogen, Sicherheitsvorschriften im Verkehr oder im Alpinismus und ähnliche Fälle, in denen Menschen gegen ihren Leichtsinn und vor sich selber, aber zu ihrem Besten gezwungen werden sollen. Als Schutz gegen Leichtsinn galten auch restriktive Ehescheidungsgesetze.<sup>25</sup> Ein weiterer Anwendungsbereich sind die zahlreichen Beschränkungen für gültige Vertragsabschlüsse, etwa die Nichtigkeit von Krediten mit Wucherzinsen oder anderer, extrem nachteiliger oder asymmetrischer Verträge, denen ich zwar zustimmte, die mir aber schwere Nachteile bringen. Im Focus der Kritik steht der Eingriff in die Freiheit anderer aus Sorge für ihr Wohl (oder sogar ihre Autonomie). Oft besteht Paternalismus in der maßlosen Sorge, die mit allen Mitteln – auch mit Zwang – nur das Beste für andere will.

Die an Mill anknüpfende Diskussion ist zwar enger, aber auch differenzierter als die Polemik bei Stirner. So wird im Anschluss an Mill etwa zwischen schwachem und starkem Paternalismus unterschieden. Schwacher Paternalismus kann z. B. ausgeübt werden, um starken zu vermeiden. Dies kann sich darin manifestieren, dass ich mich z. B. weigere, dir zu helfen, und versuche, dich damit (und durch gutes Zureden) von den Vorzügen der „Selbsthilfe“<sup>26</sup> zu überzeugen, also Nicht-Hilfe zur Stimulation von Selbsthilfe.<sup>27</sup> Noch wichtiger als die Weigerung zu helfen ist natürlich die Weigerung, auf fremde Hilfe zu warten, wo immer ich mir selber helfen kann.

Stirner, der den Ausdruck „Paternalismus“ zwar nicht verwendet, bezeichnet jedoch mit der These, Herrschaft sei Bevormundung, ein generelles Problem, das über den spezifisch und eng gefassten Paternalismus hinausführt.

<sup>25</sup> Vgl. Stirner 1986, 161.

<sup>26</sup> Stirner 1972/1844, 283, 303.

<sup>27</sup> Vgl. Shiffirin 2000, 213.

Das generelle Problem ist die Begründung der Autorität des Staates mit folgenden Aussagen:

- (1) Die Menschen müssen vor den Auswirkungen des Naturzustandes geschützt werden, und zwar durch staatlichen Zwang.

Diesem Gemeinplatz aus der Tradition des Kontraktualismus setzt Stirner entgegen, dass die Menschen dem Austragen von Konflikten von „Mann zu Mann“ nicht ausweichen sollten und nicht ausweichen können. In diesem „Naturzustand“<sup>28</sup> nimmt sich jeder, so viel er kann. Ich bin nicht verpflichtet, den Standpunkt des anderen einzunehmen oder unparteiisch zu sein. Im Naturzustand muss sich niemand dem Richterspruch eines anderen unterwerfen<sup>29</sup> – dies müsste auch deutlich gegen Lockes Konzeption einer Strafe im Naturzustand gesagt werden; der anarchistische Vorbehalt gegen Richter bleibt der Stolperstein in Lockes Idee eines Systems natürlicher Strafen. Ich kann im Naturzustand die Urteile anderer zur Kenntnis nehmen, aber ich muss mich ihnen nicht unterwerfen, kann sie jederzeit als Anmaßungen und Einmischungen zurückweisen, als Vorwand, mich mit dem salbungsvollen Vokabular von Recht und verdienter Strafe zu entmündigen;

- (2) Die Menschen sind unfähig (inkompetent), sich freiwillig zu organisieren, spontane Koalitionen zu bilden und durch Selbsthilfe zu überleben; sie brauchen den Staat, ob sie ihn lieben oder nicht.

Diesem zweiten Gemeinplatz hält Stirner entgegen, dass die Menschen nur durch Ausübung von Selbsthilfe politische Kompetenz erwerben, sicher nicht dadurch, dass man sie ihnen systematisch abspricht und vorenthält. Wenn die Menschen den Staat brauchen, dann nicht aus einem inneren Bedürfnis oder gar, weil es ohne Staat nicht ginge, sondern weil die Staaten da sind und insofern gebraucht, verbraucht werden können, wie man eine Zitrone auspresst.

## *2. Stirners Kritik der Strafe*

Unser Autor lässt sich nicht vom klassischen Argument einschüchtern, das besagt, dass der Naturzustand konfliktreich sei. Dass der Umgang der Menschen im Naturzustand nicht nur harmonisch, sondern auch antagonistisch

<sup>28</sup> Vgl. Stirner 1972/1844, 342.

<sup>29</sup> Ebenda, 205.

ist, begrüßt Stirner, weil es ein Umgang *prima facie* ist, in dem sich die Personen sozusagen in die Augen schauen, ob es nun zwei Verliebte oder zwei Boxer sind. Es geht nicht darum, die Konflikte und Gegensätze um jeden Preis zu verringern. „Der Gegensatz verdient vielmehr verschärft zu werden“.<sup>30</sup>

Die Grausamkeit und Unbarmherzigkeit im Namen der Tugend und des Rechtes wird benannt und denunziert. „Das Gefühl für Recht, Tugend usw. macht hartherzig und intolerant“.<sup>31</sup> Stirners Kritik der Strafe mündet in ein Dilemma: Entweder ist Strafe ohne Mitgefühl und Zurückhaltung, nämlich brutale Gegengewalt, dann macht sie die Dinge nur noch schlimmer; sie schafft ein zweites bei, das dem ersten folgt, ohne das erste ungeschehen zu machen.

Dies ist *das Problem des zweiten Unrechts*, das dem ersten Unrecht folgt wie die Strafe dem Verbrechen. Das Problem besteht darin, dass angenommen wird, dass ein zweites Übel durch eine alchemistische Verwandlung ein erstes Übel „sühnt“. Noch wichtiger: Das Problem besteht in der Tendenz zur Maßlosigkeit und der Blindheit für das eigene Unrecht im Geist der Vergeltung. Der Rächer in der Maskerade des offiziellen Richters und Staatsbeamten hält sich für etwas Besseres; er ist durchflutet vom Gefühl seiner moralischen Überlegenheit. Die nüchterne Tatsache ist: Die Strafe bewirkt neues Unglück und neue Verbitterung, keine Besserung. Die Handlanger des Staates verfolgen die „Bestien“ und werden dabei selber zu Bestien, vielleicht zu schlimmeren Bestien, nämlich Bestien mit gutem Gewissen. Den Strafenden droht die Gefahr der Assimilation an die Bestrafen. „Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehen, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird“.<sup>32</sup> Solange es ein Schuldstrafrecht gibt, bleibt auch die archaische Praxis der Opfer allgegenwärtig. „Stündlich fallen Verbrecher der Gerechtigkeit zum Opfer“.<sup>33</sup>

Oder – das ist die andere Seite des Dilemmas – die Strafe bleibt administrativ und unpersönlich, ohne Vergeltung und Schuldvorwurf, eine Maßnahme durch Behörden<sup>34</sup> und eine Verwahrung von Gefangenen, die sich keiner Schuld bewusst sind und von denen man nichts anderes weiß, als dass sie

<sup>30</sup> Stirner 1972/1844, 228.

<sup>31</sup> Ebenda, 325.

<sup>32</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 146.

<sup>33</sup> Stirner 1972/1844, 361.

<sup>34</sup> Vgl. Stirner 1972/1844, 267.

durch unglückliche Umstände im Gefängnis gestrandet sind. Vielleicht sind sie gefährlich wie Tiere, vor denen man den Rest der Gesellschaft schützen muss, dann müsste man sie allerdings nicht strafen, sondern in Quarantäne halten; vielleicht sind sie aber auch ungefährlich wie Erwachsene, die auf ihre Jugendstreiche zurückblicken.

Das Fazit dieses Dilemmas ist eine höchst widersprüchliche Praxis. Der Strafvollzug wird zu einem gesetzlich vorgeschriebenen und unverständlichen Ritual – nicht deshalb, weil es keine Bedeutung hätte, sondern weil ihm zu viele und widersprüchliche Bedeutungen zugeschrieben werden. Es soll gleichzeitig peinigen, entmündigen, verwahren, abschrecken, bessern, heilen, auf ein normales Leben vorbereiten etc.

Stirners Kritik der Strafe ist nicht isoliert von seiner Kritik der Herrschaft. Das Problem des zweiten Unrechts betrifft nicht nur die Strafe, sondern jede Form von Zwang und Intervention, die vielleicht ursprünglich gut gemeint war. Ein Beispiel paternalistischer Intervention ist Suchtprävention, verstanden als Erlösung von einer Sucht durch die Schaffung einer neuen Sucht, z. B. die Befreiung vom Alkoholismus durch die Bindung an eine strenge religiöse Sekte.

Wenn man Jemand in einer Sucht, einer Leidenschaft usw. verkommen sieht (z. B. im Schachergeist, Eifersucht), so regt sich das Verlangen ihn aus dieser Besessenheit zu erlösen und ihm zur „Selbstüberwindung“ zu verhelfen! „Wir sollen einen Menschen aus ihm machen!“ Das wäre recht schön, wenn nicht eine andere Besessenheit gleich an die Stelle der früheren gebracht würde.<sup>35</sup>

Besonders deutlich manifestiert sich die von Foucault so genannte „Pastoralmacht“ in der Disziplinierung durch Strafen, die moralisch gerechtfertigt werden als „Hilfe zur Wiedereingliederung“ oder gar als „Mittel zur Erziehung und Besserung“. An der Ausübung von Strafverfolgung sind übrigens nicht nur Obrigkeit und Behörden, sondern alle beteiligt, nämlich durch Anzeigen und Verdächtigungen. „Das Volk ist ganz toll darauf, gegen Alles die Polizei zu hetzen“.<sup>36</sup> Für den „Individualanarchisten“ Stirner (sofern dieses Etikett überhaupt nötig ist), der im Staat nicht mehr als das Tollhaus der Mehrheit zu sehen vermag, gibt es kein Recht des Staates, die Bürger zu disziplinieren oder zu sanktionieren.

<sup>35</sup> Ebenda, 374.

<sup>36</sup> Ebenda, 267.

*3. Psychologische Wurzeln des Paternalismus*

Der tiefere Grund für die paternalistische Struktur des Staates und seiner Sanktionen besteht darin, dass alle, die sich nicht selber besitzen, sondern danach streben, bessere oder vollkommene Menschen zu werden, auch die anderen nicht bleiben lassen, wie sie sind, sondern sie dazu bringen und zwingen möchten, so zu sein, wie sie sein „könnten“ oder sein „sollten“. Wer hinter seinem „wahren Selbst“ herjagt, kann auch die anderen nicht nehmen, wie sie sind. Diese Nicht-Identität oder utopische Selbst-Entfremdung des Menschen ist der Keim zum Paternalismus und Sittlichkeitswahn.<sup>37</sup>

Der Impuls zur Erziehung mündiger Menschen geht also davon aus, dass die meisten Menschen, die diesen Impuls stützen und legitimieren, mit sich selber nicht zufrieden und nicht zum „Selbstgenuss“ fähig sind. Paternalismus und Moralismus bilden das Regime der Frustrierten über jene, die nonkonform sind und z. B. dem Genuss und der Faulheit frönen,<sup>38</sup> statt sich den geltenden Standards von Leistungszwang und Effizienz zu beugen. Diese „Absonderlichen“ sollten einer Dressur unterworfen werden, welche auf ihre Eigenheit zielt.<sup>39</sup> Die paternalistische Strafe soll die Menschen in ihrer intimsten Persönlichkeitsstruktur treffen und brechen, sie ihrer „Natur“ berauben und sie „denaturieren“, wie ein Raubtier durch Dressur und Domestikation denaturiert wird. Die Verherrlichung der Arbeit und die Zwangsmaßnahmen gegen Faulheit im Sozialismus verraten den gleichen paternalistischen und moralistischen Geist, der in der alten Kirchenstrafe herrschte.<sup>40</sup>

Rühmt der Sozialismus die so genannte „produktive“ oder „sozialnützliche Arbeit“, so macht Stirner dagegen die egoistische Arbeit geltend, in der sich das Genie austobt. Es ist die unersetzbare Arbeit, etwa die künstlerische Arbeit Raphaels.<sup>41</sup> Unter der Knute des Staatssozialismus ist dagegen alle Arbeit Erziehungs- oder Strafarbeit. Der Kommunismus, so lautet Stirners Vorwurf, macht sich wenig Gedanken über den tieferen Sinn der Muße. Er plädiert für kürzere Arbeitszeit, doch für wen? Wozu?

<sup>37</sup> Vgl. Stirner 1972/1844, 368, 374.

<sup>38</sup> Ebenda, 265, 346.

<sup>39</sup> Ebenda, 372f.

<sup>40</sup> Ebenda, 209, 266.

<sup>41</sup> Ebenda, 298.

Für wen soll aber Zeit gewonnen werden? Wozu braucht der Mensch mehr Zeit als nötig ist, seine angespannten Arbeitskräfte zu erfrischen? Hier schweigt der Kommunismus. Wozu? Um seiner als des Einzigen froh zu werden, nachdem er als Mensch das Seinige getan hat?<sup>42</sup>

Um eine Rolle zu erfüllen oder ein Amt zu bekleiden, braucht man nur ein sehr gewöhnlicher Mensch zu sein. Genießen dagegen ist das Gegenteil von Routine.

Die Genussfähigkeit steigt in dem Maße, wie ich dem Genuss ohne schlechtes Gewissen frönen kann, ohne den Hintergedanken der unverdienten Lust (verbotene Lust kann manchmal lustvoller sein als erlaubte). Schuldgefühle, Gefühle der Sünde werden dadurch verstärkt, dass ich glaube, meinen Idealen nicht entsprechen zu können. So liegt die Wurzel des Paternalismus im moralischen Perfektionismus, in der Annahme einer Nicht-Identität mit mir selber. Ich bin mir nicht genug – ich strebe nach Höherem, nach meinem „wahren Selbst“, nach „dem Menschen“ oder dem Übermenschlichen.

Stirner kontert: Ich muss mich zum Ausgangspunkt machen, aber nicht zum Ziel.<sup>43</sup> „Nicht in der Zukunft, ein Gegenstand der Sehnsucht, liegt der wahre Mensch, sondern daseiend und wirklich liegt er in der Gegenwart“.<sup>44</sup>

In dieser Hinsicht ist Stirner weniger romantisch und hedonistischer als Nietzsche! Die Verkündigung eines Übermenschen und das Postulat der permanenten Selbstüberwindung liegen ihm ebenso fern wie der Gedanke an eine Züchtung höherer Menschen. Der Mensch ist eben nicht ein Wesen, das überwunden werden muss, sondern das sich hier und nun im Genuss findet und verzehrt. Der Mensch ist auch nicht ein Wesen, das gezüchtet werden muss. Er verurteilt die „Dressur des Menschen“.<sup>45</sup> Selbstgenuss ist deshalb wichtig, weil er das Bedürfnis, andere zu beschützen und zu bessern, vermindert. Ich habe gleichsam in mir selber den ruhig-unruhigen Pol gefunden, der mich vor der Unruhe des Helfersyndroms bewahrt, aber zur Unruhe der Empörung befähigt.

<sup>42</sup> Stirner 1972/1844, 299.

<sup>43</sup> Vgl. Stirner 1972/1844, 359, 368.

<sup>44</sup> Ebenda, 367.

<sup>45</sup> Ebenda, 372 f.

Im Unterschied zu Mill vertritt Stirner keinen qualitativen Hedonismus, der eine hierarchische Ordnung unter den Freuden postuliert. Das Element von Idealismus und Perfektionismus, das Mills qualitativen Hedonismus charakterisiert, fehlt bei Stirner – nicht weil er die völlige Regression auf bloß sensorische Körperfreuden vertritt, sondern weil er den Selbstgenuss in allen Formen und Spielarten ohne Wenn und Aber ergreift. Der Empfehlung geistiger Genüsse als „higher pleasures“ steht Stirner eben so skeptisch gegenüber wie der Idee der Selbstvervollkommnung oder Selbstüberwindung des Menschen.

Stirners Egoismus ist keine Ideologie der Konkurrenz und Rücksichtslosigkeit, sondern eine Theorie, welche den Primat des Genusses und des carpe diem gegenüber den Ansprüchen anderer und eines tyrannischen Über-Ichs verteidigt. Selten wurden in der Forschung die verschiedenen Verwendungen von „Egoismus“ bei Stirner textnah analysiert.<sup>46</sup> Nur sofern der Stirner'sche Egoismus nicht als Quelle des Bösen und der Sünde gilt, kann er positiv als moralische Quelle der Lebensbejahung, der Notwehr, der Selbstachtung, der Rechtsbehauptung und der Empörung gegen Unterdrückung in Anspruch genommen werden.<sup>47</sup> Weil die hauptsächliche Funktion einer Stirner'schen Ethik nicht darin besteht, den Egoismus auszurotten oder zu korrigieren, kann der Egoismus selber als ethisches Korrektiv gegen schwärmerische und unrealistische Forderungen dienen.

Die Identifikation mit dem Ideal eines besseren Selbst dagegen erzeugt einen Triumph, in den sich der Schmerz der Entsagung mischt.

[...] [I]m Entzücken über den „endlich gefundenen Menschen“ wird der egoistische Schmerzensruf überhört und der so traulich gewordene Spuk für unser wahres Ich genommen [...] das Humane ist nur das geläutertste Heilige [...] treibe ich mit Dir mein Gespötte und, achte Ich auch Alles an Dir, gerade dein Heiligtum achte Ich nicht [...] Spott, Schmähung, Verachtung, Bezweiflung u. dergl. sind nur verschiedene Schattierungen der verbrecherischen Frechheit.<sup>48</sup>

Die Wurzel des Paternalismus und seines zwanghaften Wunsches, durch Anwendung von Zwang zu helfen und zu erlösen ist der überhörte Schmerzens-

<sup>46</sup> Vgl. Sveistrup 1983, 77.

<sup>47</sup> Vgl. Wolf 2007.

<sup>48</sup> Stirner 1972/1844, 311.

ruf des Egoismus, die stets verschobene Freude, der zensierte Wunsch nach Lust. Stirners politischer Hedonismus vertritt die Lust jener Einzelnen, die sich nicht dem Diktat des Konsums und dem Konformitätszwang der Mehrheit unterwerfen, sondern den Selbstgenuss ohne Preisgabe der Eigenheit wählen. Es handelt sich um einen Hedonismus jenseits von Unterwerfung und Manipulation.<sup>49</sup>

*Grenzen des Paternalismus.* Hrsg. v. Bijan Fateh-Moghadam, Stephan Sellmaier, Wilhelm Vossenkuhl, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 2010, 220-242; zu Stirner, 231-240:

### Bibliografie

- Nietzsche, F. W. (1980): Gesamte Werke. Kritische Studienausgabe. München: dtv.
- Ruoff, Michael (2007): Foucault-Lexikon. Paderborn: W. Fink UTB.
- Shiffrin, S. V. (2000): „Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation“. In: *Philosophy & Public Affairs* 29/3, S. 205-250.
- Steiner, R. (2004/1898): „Voilà un homme“. In: *Magazin für Literatur* 67, o. S. (Wieder abgedruckt in ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Literatur 1884-1902*. Dornach: Rudolf Steiner.)
- Stirner, M. (1972/1844): *Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig. Stuttgart: Reclam.
- Sveistrup, H. (21983): *Stirners drei Egoisten. Wider Karl Marx, Otmar Spann und die Fysiokraten*. Freiburg im Breisgau: Mackay-Gesellschaft.
- Thoreau, H. D. (1983/1849): „Civil Disobedience“. In: Peabody, E. P. (Hrsg.): *Aesthetic Papers*. Boston, reprinted in *Penguin Classics* 1983.
- Wolf, J.-C. (1997): „Schopenhauers Liberalismus“. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 78, 5. 63-86.
- Wolf, J.-C. (2007): *Egoismus und Moral*. Freiburg in der Schweiz: Academic Press.
- Wolf, J.-C. (2008): *Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben. Max Stirner neu gelesen (= Stirneriana, Bd. 30)*. Leipzig: Max-Stirner-Archiv.

---

## AutorInnen

Prof. Dr. Gerhard Bauer,  
Freie Universität Berlin  
FB Philosophie und Geisteswissenschaften  
Institut für deutsche und niederländische Philologie  
Habelschwerdter Allee 45  
D-14195 Berlin  
bauerg@zedat.fu-berlin.de

Patricio Ferrari  
Rua de Santa Rita, 463  
2765-281 Estoril  
Portugal  
ferrariptaticio@gmail.com

Dr. Bernd Kast  
Av. D. Nuno Alvares Pereira 43  
P-2765-261 Estoril  
Bernd.Kast@nexgo.de

David Kergel  
Stromstraße 58  
D-10551 Berlin  
kersop@gmx.de

Dr. Beate Kramer  
Wiciefstr. 30  
D-10551 Berlin  
Beate.Kramer@philoserve.de

Bernd A. Laska  
Chamer Strasse 27  
90480 Nürnberg  
bernd.a.laska@lsr-projekt.de

Dr. Christoph Ludszuweit  
Nostitzstraße 36  
D-10961 Berlin  
CLudszu@aol.com

Dr. Geert-Lueke Lueken  
Institut für Philosophie  
Universität Leipzig  
Beethovenstraße 15  
D-04107 Leipzig  
lueken@uni-leipzig.de

Dr. des. Maurice Schuhmann  
c/o Nieser/Rix  
15 rue de Lappe  
F-75011 Paris  
MauriceSchuhmann@aol.com

## Personenregister

### A

Adler, Max 179, 183, 184  
Adorno, Theodor W. 29, 168, 179  
Almstedt, Esther 14, 21, 23  
Althusser, Louis 179  
Andres, lit. Figur bei B. Traven 86, 88, 89  
Arendt, Hannah 86, 102  
Ariès, Philippe 80  
Arnold, Heinz Ludwig 24  
Atta, Mohammed 185

### B

Baal, lit. Figur 11  
Bakunin, Michail Alexandrowitsch 179  
Barbusse, Henri 106  
Barrès, Maurice 223, 225  
Bauer, Bruno 45, 101  
Bauer, Edgar 101  
Bauer, Gerhard 3, 14, 15  
Baumann, Michael L. 22, 23  
Bean, Judge Roy 85  
Beck, Gerhard 176  
Beck, Johannes 23, 43, 63, 112  
Bergmann, Klaus 23, 43, 63, 112  
Biberkopf, lit. Figur bei Alfred Döblin 11  
Biermann, Wilhelm Eduard 173  
Binet-Sanglé, Charles 214  
Boehncke, Heiner 23, 43, 63, 112  
Boëtie, Étienne de la 245  
Bogart, Humphrey 83  
Bonaparte, Napoleon 98, 216  
Borges, Paulo 240  
Bourdieu, Pierre 67, 70, 80  
Brandstädter, Mathias 23, 24, 166, 167  
Brecht, Bertolt 11  
Brenne, Hans Rudolf 22, 23  
Buber, Martin 205, 210, 211

Bude, Heinz 81  
Buhl, Ludwig 101

## C

Caeiro, Alberto 232, 233, 236, 242  
Campos, Álvaro de 232, 233, 242  
Cardiello, Antonio 212, 214, 220, 240, 243  
Celso, lit. Figur bei B. Traven 84, 86, 88, 89, 96  
Chamisso, Adelbert von 12, 96, 102  
Chernoviz, F. 244  
Chesterton, Gilbert Keith 223  
Christi 91  
Christus 91  
Clausewitz, Carl von 97, 100, 101, 102  
Coelho, António de Pina 241  
Coler, Chr. 103  
Collmer, Thomas 18, 23, 97, 102, 167  
Corbin, Alain 67, 80  
Crusoe, Robinson, lit. Figur bei Daniel Defoe 32  
Culler, Jonathan 72, 80  
Czelinski-Uesbeck, Michael 246

## D

Dammann, Günter 23  
Deleuze, Gilles 11, 179  
Delius, Wolfgang 11  
Derrida, Jacques 11, 67, 80, 179  
Descartes, René 230, 231  
Dietrich, August 219, 241  
Dietze, Joachim 23, 108, 112  
Dix, Steffen 220, 240  
Dobb, lit. Figur bei B. Traven 83  
Döblin, Alfred 11  
Dohm, Hedwig 11  
Dopf, Carl 176  
Dostojewski, Fjodor 11  
Duarte, Claudio 218, 240  
Dubar, Claude 70, 80  
Duby, Georges 80

## E

- Echterhölter, Anna 167  
 Eckart, Meister 193, 205  
 Eckermann, Johann Peter 172  
 Einstein, Albert 99, 156, 157, 158  
 El Camaron, lit. Figur bei B. Traven 88, 96  
 Eltzbacher, Paul 213, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 240  
 El Zorro, lit. Figur bei B. Traven 96  
 Emge, Carl A. 173  
 Engels, Friedrich 101, 102, 169, 178  
 Enzensberger, Hans Magnus 184  
 Eßbach, Wolfgang 14, 19-21, 23, 24, 35, 36, 41, 43, 46, 63, 82, 83, 85, 92,  
 99, 102, 106, 109, 112, 159, 167, 168, 176  
 Etzioni, Amitai 211  
 Eucken, Rudolf 223, 225

## F

- Fähnders, Walter 22, 24  
 Fateh-Moghadam, Bijan 256  
 Ferrari, Patricio 16, 212, 214, 220, 232, 240, 243  
 Feuerbach, Ludwig 45, 169, 174, 177, 188, 226, 227, 228  
 Feyerabend, Paul 99  
 Fichte, Hubert 40  
 Fichte, Johann Gottlieb 71  
 Fink-Eitel, Hinrich 88, 102  
 Fischer, Bernd 21, 24  
 Fischer, Claudia J. 225, 240  
 Fischer, Jens Malte 24  
 Fleming, Kurt W. 243  
 Fontane, Theodor 100, 103  
 Freud, Sigmund 42, 175, 182  
 Friedlaender, Salomon 22

## G

- Gale, Gerald, lit. Figur bei B. Traven 32-38, 74, 76, 77, 78, 79, 84  
 Gale, Gerard, *Siehe auch* Max Schmid (Pseudonym von Max Schmid) 17,  
 18, 25, 106, 112  
 Galsworthy, John 223

Garaudy, Roger 80  
Gaultier, Jules de 220, 223, 240, 241  
Giseke, Robert 11  
Goethe, Johann Wolfgang 12, 107, 161, 172-174, 178  
Gorgias 234  
Gourmont, Remy de 223  
Graf, Oskar Maria 11, 33, 38, 43  
Guggenberger, Bernd 168  
Guthke, Karl S. 24, 45, 63, 89, 166, 168

## H

Habermas, Jürgen 169, 179  
Haeckel, Ernst 178  
Haeusser, Ludwig Christian 175, 176  
Haggard, Henry Rider 86  
Hamilton, Alexander 104  
Hansel, Frank-Christian 168, 169, 170  
Hardenberg, Georg Friedrich Philipp Freiherr von 161  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 13, 66-71, 73, 75, 80, 103, 169, 170, 189,  
230, 241  
Heidegger, Martin 80, 179  
Helms, Hans Günter 18, 20, 24, 167, 185, 186  
Henry, Émile 183  
Herder, Johann Gottfried 161  
Herwegh, Georg 12  
Hess, Moses 174  
Hippel, Jacob 100  
Hitler, Adolf 183  
Hobbes, Thomas 88, 103, 173  
Hohnschopp, Christine 18, 20, 21, 24  
Holz, Hans Heinz 179  
Hood, Robin 90  
Horaz 228  
Horkheimer, Max 168  
Huong-ty-wang, lit. Figur bei Ret Marut 59  
Husserl, Edmund 179  
Huston, John 167

## J

Jay, John 104  
Jefferson, Thomas 103  
Jenkins, Philip 24, 112  
Jesus 213, 214  
Joël, Karl 171, 178  
Jünger, Ernst 11, 186

## K

Kalisch, David 14, 164, 165  
Kant, Immanuel 66-69, 80, 135, 143, 144, 220, 230, 240, 241  
Kast, Bernd 16, 44, 64, 81, 104, 113, 191  
Kergel, David 15, 39  
Key, Ellen 107  
Khoa, lit. Figur bei Ret Marut 57, 59, 60, 62  
Kierkegaard, Sören 66, 103, 231  
Kindt, Tom 167  
Klages, Ludwig 178  
Klopstock, Friedrich Gottlieb 12  
Kolakowski, Leszek 179  
Königsdorf, Helga 38, 43  
Krämer-Badoni, Thomas 69, 80  
Kramer, Beate 15, 33, 103  
Kreuzer, Helmut 24  
Kropotkin, Pjotr Alexejewitsch 179  
Kropotkin, Pjotr Alexejewitsch 220  
Küpfer, Peter 22, 24

## L

Laden, Osama bin 185  
La Mettrie, Julien Offray de 186  
Landauer, Gustav 3, 16, 18, 19, 21, 22, 90, 99, 106, 112, 192-211, 245  
Laska, Bernd A. 97, 103, 113, 186  
Laslett, Peter 103  
Lauterbach, Paul 45, 178  
Lavier, lit. Figur bei Ret Marut 47  
Lefèvre, François-Joseph 98  
Lenchek, Shep 103

Lessing, Gotthold Ephraim 12  
 Lettow-Vorbeck, Paul von 157  
 Lévinas, Emmanuel 27, 43  
 Lindholm, Federico 219, 241  
 Lindner 157  
 Link-Salinger, Ruth 192  
 Linse, Ulrich 175, 176  
 Llarden, José Antonio 216, 217, 218, 241  
 Locke, John 80, 88, 89, 99, 103, 250  
 Lombroso, Cesare 219  
 Lopes, Teresa Rita 229, 235, 241, 242  
 López, Pablo Javier 241  
 Löwith, Karl 103  
 Lübbe, Peter 24  
 Ludzuweit, Christoph 3, 15, 84, 86, 89, 103  
 Ludwig II. 175  
 Lueken, Geert-Lueke 3, 16, 106, 112, 200  
 Luhmann, Niklas 95, 103, 175, 182, 185  
 Lütkehaus, Ludger 232, 241  
 Lyac, lit. Figur bei Ret Marut 55, 56, 57  
 Lyotard, Jean-François 11

## M

Machiavelli, Niccolò 91, 103  
 Machinek, Angela 14, 17, 20, 21, 22, 25, 61, 62, 63, 83, 104, 106, 112  
 Mackay, John Henry 19, 22, 27, 106, 111, 112, 223  
 Madison, James 104  
 Marloh 157  
 Martines, Enrico 242  
 Marut, Ret 3, 14-21, 25, 27, 29-32, 41, 44-49, 51, 53-58, 61-64, 82, 83, 89-92, 94, 96-98, 104, 105, 107-112, 117, 155, 159-162  
 Marx, Karl 16, 19, 28, 42, 80, 101, 102, 169, 178, 183, 186, 217  
 Mattenklott, Gert 29, 43  
 Matzker, Reiner 167  
 Mauruth, Richard 45  
 Mauthner, Fritz 176, 193, 194, 203, 204  
 Mayer, Gustav 171  
 May, Karl 32, 83, 86  
 Mill, John Stuart 245, 249, 255  
 Molina, César Antonio 218, 241

Monteiro, Adolfo Casais 212, 227, 233, 234  
Mühsam, Erich 21, 168  
Mulisch, Harry 11  
Mümken, Jürgen 169

## N

Naquet, Alfred 219, 241  
Neusüss, Arnhelm 175, 182  
Nietzsche, Friedrich 14, 27, 42, 45, 66, 103, 105-107, 110-113, 169, 170,  
175-179, 183, 184, 186, 219, 220, 223, 225, 231, 240, 241, 243, 247,  
248, 251, 254, 256  
Nordau, Max 219, 223, 241

## O

Ohly, Götz 17, 25  
Ommerborn, Johann Christian Josef 193

## P

Panizza, Oskar 176, 183, 219  
Pankoke, Bettie 168  
Pater 223  
Pessoa, Fernando 3, 16, 212-229, 231-234, 240-243  
Pizarro, Jerónimo 212, 214, 219, 220, 222, 226-228, 229, 240, 242, 243  
Platon 72  
Plechanow, Georgi Walentinowitsch 219  
Plievier, Theodor 11, 108, 113  
Pogorzelski, Winfried 22, 25  
Potapova, Galina 166  
Préposiet, Jean 217, 243  
Protagoras 234  
Proudhon, Pierre-Joseph 179  
Prümm, Karl 24

## Q

Quatermain, Allan, lit. Figur bei Thure de Thulstrup 86

## R

Raddatz, Fritz Jochaim 29, 43

Raskolnikow, Rodion Romanowitsch, lit. Figur bei Fjodor Michailowitsch  
Dostojewski 11  
Ravachol (eigentlich François Claudius Koëningstein) 183  
Recknagel, Rolf 3, 14, 17-20, 22, 25, 105-107, 112, 113, 167  
Rector, Martin 22, 24  
Reich, Wilhelm 186  
Reis, Ricardo 232, 233  
Ribeiro, Manoel 220  
Ricardo, David 80  
Richter, Armin 20, 21, 25, 26, 31, 44, 105-109, 113, 159  
Robertson, James 223  
Roberty, Eugène de 243  
Robespierre, Maximilien de 66, 80  
Roger, A. 244  
Rondeau, Frédéric 212, 217, 220, 243  
Rosa, Luís Miguel 240  
Rückert, Friedrich 172  
Ruest, Anselm 107, 113. *Siehe auch* Samuel, Ernst  
Ruge, Arnold 178  
Ruland, Christa, lit. Figur bei Hedwig Dohm 11  
Ruoff, Michael 246  
Russ, Christa 28

## S

Safranski, Rüdiger 66, 81  
Samuel, Ernst 19, 22, 105. *Siehe auch* Ruest, Anselm  
Sartre, Jean-Paul 179  
Say, Jean-Baptiste 101  
Schellwien, Robert 219  
Scheuer, Helmut 24  
Schiller, Friedrich 12, 240  
Schmid, Max 30, 44, 64, 104, 105, 112  
Schmidt, Johann Caspar 18, 234  
Schmitt, Carl 97-99, 104, 179, 186  
Schmitz, Hermann 179  
Schönberg 23, 24, 166, 168  
Schuhmann 14, 16, 30, 82, 104, 168, 170  
Schultze 176  
Schultze, Ernst 182, 183  
Schulze-Sölde, Max 175

Schürer, Ernst 24, 112  
Search, Alexander 220, 221  
Seiwert, Franz Wilhelm 21  
Sellmaier, Stephan 256  
Senft, Gerhard 217, 243  
Shaw, George Bernard 223  
Shiffrin, S. V. 249  
Silva, Manuela Parreira da 214, 218, 220, 242, 243  
Simmel, Georg 179, 183, 184  
Sklarz 157  
Sloterdijk, Peter 74, 169  
Smith, Adam 80, 101  
Soares, Bernardo 226, 232, 233  
Soares, Fernando Luso 216, 227, 229, 243  
Spinoza, Baruch de 84, 99, 104  
Stanislaw, lit. Figur bei B. Traven 35  
Steiner, Rudolf 178, 247  
Steinert, Heinz 74, 81  
Steinheb, Georg 45  
Sternheim, Carl 11  
Stone, Judy 22, 26  
St. Paul, Wilhelm 101  
Stulpe, Alexander 170, 171, 173-177, 180-183, 185-187  
Sveistrup, Hans 255  
Szeliga (d.i. Franz Zychlin von Zychlinks) 174

## T

Techow, Gustav Adolf 101  
Thoreau, Henry David 85, 104, 245, 256  
Thunecke, Jörg 45, 48, 64  
Tolstoi, Lew Nikolajewitsch 220  
Traven, B. 3, 14-39, 41-46, 48, 55, 61, 63-65, 73-79, 81-92, 94, 96-98, 102-106, 112, 113, 159, 162, 166-168  
Tucker, Benjamin Ricketson 222, 223  
Tuck, Richard 103  
Türck, Hermann 176

## U

Ulrich, Jörg 28, 29, 43, 44, 169

**V**

Vaillant, Auguste 183

Vallet, Pierre 219, 244

Vautour, lit. Figur bei Ret Marut 15, 47, 48, 50-52, 54, 55, 57, 58, 62, 63

Verne, Jules 86

Village, lit. Figur bei Ret Marut 47

Volpers, Helmut 104

Vossenkuhl, Wilhelm 256

**W**

Weber, Max 182

Wilde, Oscar 223

Willisch, Andreas 81

Wolf, Jean-Claude 13, 16, 206, 245, 246, 255, 256

Wolf, Siegbert 211

**Z**

Zarathustra, pers. Priester 111, 248

Zenith, Richard 226, 227, 242

Zogbaum, Heidi 32, 44

## Verlagsinformationen

Zur Aktualität der Philosophie Max Stirners. Seine Impulse für eine interdisziplinäre Diskussion der kritisch-krisischen Grundbefindlichkeit des Menschen. Hrsg. Bernd Kast. Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft 2008, Leipzig 2008, ISBN 978-3-933287-81-6, 224 Seiten, 25,00 Euro

Die Kritik Stirners und die Kritik an Stirner. Deutsch-portugiesisches Symposium im Oktober 2008 an der Universidade de Lisboa und am Goethe-Institut Lissabon. Hrsg. Bernd Kast. Der Einzige. Jahrbuch der Max Stirner Gesellschaft 2009, Leipzig 2008, ISBN 978-3-933287-85-4, 274 Seiten, 25,00 Euro

Paul Jordens: Kemnath für Einsteiger. Ein kleines Lesebuch über Stadt und Land zwischen Kulm und Kösseine, Leipzig 2009, ISBN 978-3-933287-94-6, 64 Seiten, 9,90 Euro

Bernhard Piegsa: „Man soll nicht Übles durch Übles rächen ...“. Geschichte und Leistung der „Ackermann-Gemeinde“, Leipzig 2008, ISBN 978-3-933287-92-2, 172 Seiten, 24,80 Euro

Paul Jordens: Max Stirner. Einführung in ein Mißverständnis. 2. Auflage, Leipzig 2008, ISBN 978-3-933287-93-9, 102 Seiten, 14,90 Euro

Erhard Maßfalsky: Stirners Auffassung über Freiheit, Egoismus und Erziehung unter aktuellem soziologischem Bezug. Eine Fortsetzung. Leipzig 2008, ISBN 978-3-933287-82-3, 47 Seiten, 7,90 Euro

Jean-Claude Wolff: Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben. Max Stirner neu gelesen, 2. erw. Auflage, Leipzig 2008, ISBN 978-3-933287-61-8, 95 Seiten, 13,90 Euro

Rolf Engert: Iphigenie. Dichtungen von der Antike bis zur Gegenwart. Euripides – Jean Racine – Johann Wolfgang Goethe – Gerhart Hauptmann, 2. Auflage, Leipzig 2007, ISBN 978-3-933287-80-9, 250 Seiten, 24,90 Euro

Jörg Ulrich: Max Stirner: Kritik der Menschenrechte Oder: Die Geburt des Un-Menschen aus dem Geist des freien Individuums, Leipzig 2007, ISBN 978-3-933287-78-6, 78 Seiten, 12,90 Euro

Jörg Gude: „Vom Gelde.“ Keynes zur Umlaufsicherung des Geldes, Leipzig 2007, ISBN 978-3-933287-77-9, 18 Seiten, 6,00 Euro

Max Stirners Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik (1844-1856), Leipzig 2006, ISBN 978-3-933287-04-5 (2. Auflage), 154 Seiten, 10,25 Euro

Erhard Maßalsky/Hans Sveistrup: Stirner & Soziologie, Leipzig 2006, ISBN 978-3-933287-71-7, 40 Seiten, 7,90 Euro

Rolf Engert: Dramatik und Dichtkunst. Vorträge, Aufsätze, Fragmente, Leipzig 2006, ISBN 978-3-933287-70-0, 118 S., 11,00 Euro

Georg Blume: „Ich nehm' das Gute, wo ich's finde“. Der Weise vom Wachwitzer Weinberg. Gedanken und Gedichte, Leipzig 2006, ISBN 978-3-933287-96-0, 174 S., 24,90 Euro

Georg Blume: Gedanken über Max Stirner, Rolf Engert und anderes..., Leipzig 2006, ISBN 978-3-933287-97-7, 65 Seiten, 12,90 Euro

Rolf Engert: Iphigenie auf Tauris. Betrachtung und Vergleich der Dramen des Euripides und Goethe, Leipzig 2006, ISBN 978-3-933287-12-0, 2. Auflage, 23 Seiten, 6,90 Euro

Erhard Maßalsky: Selbstbewusster im Leben. Eine Orientierungshilfe, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-69-4, 104 S., 14,90 Euro

Erhard Maßalsky: Was Heranwachsende tatsächlich »brauchen«. Eine Orientierungshilfe, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-46-5, 118 Seiten, 12,90 Euro

Bernd Kast: Ursprüngliches und entsprungenes Denken. Bemerkungen zur radikalanthropologischen Philosophie Max Stirners..., Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-45-8, 42 Seiten, 6,50 Euro

Rolf Engert: Lessing. Vorlesung, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-57-1, 123 S., 11,00 Euro

Kurt W. Fleming: Ein SCHWEJK in der NVA, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-68-7, 136 S., 12,90 Euro

Walter Dallago: Schatten am Wege. Erinnerungen eines Proletariers, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-47-2, 211 S., 12,90 Euro

Sabine Scholz: Die Sonne hat keinen Eigentümer. Ein Roman zu Max Stirners 200. Geburtstag, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-58-8, 249 Seiten, 12,90 Euro

M. Adler / P. Ramus: Widerreden. Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners, Leipzig 2005, ISBN 978-3-933287-25-0 (2. durchges. Auflage), 137 Seiten, 13,00 Euro

Rolf Engert: HERDER. 13 Vorlesungen, Leipzig 2004, ISBN 978-3-933287-56-4, 289 S., 14,90 Euro

Paul Jordens: Der Einzige und seine Heimatstadt. Stirners Bayreuth – und was davon geblieben ist, Leipzig 2004, ISBN 978-3-933287-53-3, 30 Seiten, 5,00 Euro

Robert Schellwien: Der Wille und Max Stirner / Max Stirner, Leipzig 2003 ISBN 978-3-933287-59-5, 22 Seiten, 7,00 Euro

Rolf Engert: Dramatische Werke, Leipzig 2003, ISBN 978-3-933287-49-6, 511 Seiten, 20,00 Euro

Hartmuth Malorny: Die schwarze Ledertasche. Roman, Leipzig 2003, ISBN 978-3-933287-54-0, 160 Seiten, 15,90 Euro

STIRNER-TREFFEN. 21.-23. Juni 2002 in Hummeltal bei Bayreuth. Das Protokoll, Leipzig 2003, ISBN 978-3-933287-55-7, 76 Seiten, 7,50 Euro

Stirners Recensenten. Kritik und Anti-Kritik, Leipzig 2003, ISBN 978-3-933287-50-2, 106 Seiten, 13,90 Euro

Halil Ibrahim Türkdogan: Der Einzige und das Nichts. Essays zu Max Stirner, Leipzig 2003, ISBN 978-3-933287-48-9, 136 Seiten, 12,50 Euro

Rolf Engert: Über die Zulänglichkeit des individuellen Gesetzes als Prinzip der Ethik. Eine Auseinandersetzung mit Georg Simmel, Leipzig 2001, ISBN 978-3-933287-18-2, 87 Seiten, 10,00 Euro

René Simon Taube: Das Bild Max Stirners in der deutschen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhunderts (1958), Leipzig 1999, ISBN 978-3-933287-26-7, 93 Seiten, 7,90 Euro

**Verlag Max Stirner Archiv / edition unica**  
**c/o Kurt W. Fleming**  
**Nonnenstr. 32**  
**D – 04229 Leipzig**