

René Simon Taube

**DAS BILD
MAX STIRNERS
IN DER
DEUTSCHEN
LITERATUR
UM DIE MITTE DES
19. JAHRHUNDERTS**



Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig
Herausgeber: Kurt W. Fleming

Stirneriana 17

RENÉ SIMON TAUBE

DAS BILD

MAX STIRNERS

**IN DER DEUTSCHEN LITERATUR
UM DIE MITTE DES 19. JAHRHUNDERTS**

Copyright © by Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig

Abdruck, auch in Auszügen,
nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlags
Alle Rechte vorbehalten

René Simon Taube
**Das Bild Max Stirners in der deutschen Literatur
um die Mitte des 19. Jahrhunderts**
Max Stirner neu gelesen

Stirneriana 17

Satz, Layout & Umschlag: Kurt W. Fleming

2. Auflage 2012
Verlag Max-Stirner-Archiv / edition unica Leipzig
ISBN 978-3-933287-26-7

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
<i>Friedmund von Arnim</i> Die Auflösung des Einzigen durch den Menschen	21
<i>Robert Giseke</i> Moderne Titanen	46
<i>Wilhelm Jordan</i> Demiurgos. Ein Mysterium	70
<i>G. Fr. Daumer</i> Das Christentum und sein Urheber. Mit Beziehung auf Renan, Schenkel, Strauß, Bauer, Feuerbach, Ruge, Stirner und die gesamte moderne Negation.	88
<i>Zusammenfassung</i>	107

Einleitung

Es ist nicht leicht, sich genauere Belehrung zu verschaffen über das Werk des deutschen Philosophen Johann Kaspar Schmidt, genannt Max Stirner (1806-1856), und über die Bedeutung und Wirkung seines Hauptwerkes, *Der Einzige und sein Eigentum* (1845, schon Ende 1844 erschienen).¹ Selbst um die Beschaffbarkeit der Stirnerschen Texte steht es mißlich. Schon für die Leser des 19. Jahrhunderts bot die Textfrage gewisse durch Zensurschwierigkeiten verstärkte Probleme: sehr Viele lernten offenkundig Stirners Worte, oft wohl ausschließlich, aus Quellen zweiter Hand kennen,² so vor allem aus den etwas ungenauen Auszügen in Arnold Ruges Buch *Unsere letzten zehn Jahre*, dem zweiten Teil von Ruges *Zwei Jahre in Paris* (1846). Inzwischen hat sich die Lage nicht beträchtlich verbessert. Auch in größeren Bibliotheken ist Stirners Hauptwerk nicht gerade häufig zu finden, seine anderen Schriften nur sehr selten. Eine kritische Gesamtausgabe existiert nicht;³ abgesehen von einer späten Auflage der englischen Überset-

¹ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (Leipzig: O. Wigand, 1845; 2. Aufl. 1882; 3. Aufl. 1901); im Folgenden mit „E. u. s. E.“ [Statt dieser Kurzbezeichnung nehmen wir die Abkürzung: *EE*] bezeichnet. In den Neuaufgaben ist die Widmung „Meinem Liebchen Marie Dähnhard“ fortgelassen. Zitiert wird nach der dritten, im Originalverlag erschienenen Auflage, die sonst nur in Orthographie und Format von der ersten abweicht. Zum bequemerem Vergleich sei erwähnt, daß die Seitenzahlen der 1. und 3. Auflage ziemlich genau in der Proportion 5:4 stehen. [Wir zitieren aus der von Bernd Kast herausgegebenen und ausführlich kommentierten Studienausgabe, Verlag Karl Alber Freiburg /München 2009.]

² Vgl. auch das Daumer-Kapitel der vorliegenden Arbeit. Daumer, der Stirners Werk zweifellos aus erster Hand kannte, zitiert um 1864 den *EE* nach Ruges Darstellung, was um 1850 eher die Regel als die Ausnahme war. Die Textabweichungen sind ein sicheres Merkmal, an dem erkannt werden kann, ob nach Stirner oder nach Ruges Exzerpten zitiert wird. Daumer zitiert bei der *Beurteilung* Stirners übrigens ausdrücklich Ruges Buch. [Auf Grund meiner bisher gemachten Erfahrungen über unkorrektes Zitieren sind solche Textabweichungen kein Indiz dafür, daß Stirners Hauptwerk *nicht* benutzt wurde.]

³ Wieviele und welche Artikel in radikalen Journalen aus der Feder Stirners stammen, wird wohl nie mehr genau festzustellen sein. Ein Beispiel für die Schwierigkeiten, mit denen die Stirner-Forschung im allgemeinen, der künftige Herausgeber Stirners im besonderen zu rechnen hat, liefert der Umfang der 2. Auflage von *Max Stirners Kleinere Schriften* (ed. John Henry Mackay, 1914); die 1. Auflage (Berlin, 1898) enthielt sieben Essays Stirners, darunter einen zweifelhaften. Die um ein Vielfaches vermehrte 2. Auflage wurde nötig, als Stirnerische Essays zweifelsfrei identifiziert werden konnten, z. B. in Brockhaus' *Leipziger Allgemeine Zeitung*, deren Leitung übrigens einmal Stirner angeboten worden war (vgl. K. Glossy, „Literarische Geheimberichte aus dem Vormärz“, *Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft XXIII*, Wien, 1912, S. 8). Selbst ein so gründlicher Arbeiter wie H. H. Houben, dem als Lektor des Verlages Brockhaus die Rechnungsbücher etc. des Verlages zugänglich waren, hatte noch kurz vorher keine Evidenz für die Mitarbeit Stirners an der Zeitung finden können. (Vgl. besonders das Vorwort zur 3. Auflage von Mackays Stirner-Biographie, 1914, sowie Gustav Mayer, „Stirner als Publizist“, *Frankfurter Zeitung*, 4.10.1912.) [Wir zitieren die *Kleinere Schriften* nach: Max Stirner: Parerga. Kritiken. Repliken. Hrsg. v. Bernd A. Laska. LSR-Quellen Band 5. (LSR-Verlag) Nürnberg 1986; im Folgenden abgekürzt: PKR]

zung (von St. Byington) besitzt meines Wissens keine Ausgabe des *EE* auch nur die Andeutung eines Index. Selbst wissenschaftliche Arbeiten, die in Deutschland erschienen, bedienten sich oft der Reclam-Ausgabe⁴ des *EE*, – dieses ungewöhnliche Verfahren war und ist im Falle Stirners etwas „Gewöhnliches“.⁵

Leider steht es um die Darstellungen und Interpretationen der Stirnerschen Ideen im allgemeinen noch viel schlimmer. Allerdings ist besonders seit den 90er Jahren – also der Zeit, wo Stirner posthum eine große, aber nicht sehr nachhaltige Berühmtheit beschieden wurde – eine Anzahl wissenschaftlicher und vor allem nichtwissenschaftlicher Arbeiten erschienen, die sich mehr oder minder ausführlich und speziell mit Stirner befassen.⁶ Dieses Corpus der Stirner-Forschung ist jedoch nicht besonders umfangreich, auch teils schwer zugänglich, und oft vom Standpunkt des Historikers ganz wertlos und irreführend. Als interpretative Versuche mögen einzelne dieser Schriften – die oft Stirners Text ungenau zitieren, irrige Behauptungen oder Druckfehler älterer Quellen unversehens weiterschleppen, und mehrfach selbst die Namen anderer Stirner-Forscher unrichtig wiedergeben⁷ – vielleicht einiges Interesse verdienen, das freilich schon durch den Mangel historischer Einfühlung und genauer Kenntnis wieder gemindert wird. Die unkritische Benutzung der meisten jener Schriften ist rundweg bedenklich: und die Stirner-Forscher selbst haben es bisher nur selten versäumt, die unleugbare Tatsache zu beklagen, daß das vorhandene Corpus der Stirnerforschung im allgemeinen keine Grundlage bietet, auf der sich weiterbauen ließe. Um sich eines Näheren zu vergewissern, wird man die tatsächlichen Angaben – und erst recht die Inter-

⁴ Die erste (anfangs der 90er Jahre [1893] erschienene) Reclam-Ausgabe besaß eine Einleitung von Paul Lauterbach (ein Pseudonym). 35 Jahre später erschien eine neue Ausgabe, diesmal mit einer Einleitung von Mackay.

⁵ Vgl. etwa Bückling, „Der Einzige und der Staat bei Stirner und Marx“, *Schmollers Jahrbücher* 44/IV, 1920, Fußnote S. 125: der Autor zitiert „wie üblich, nach der fast allein zugänglichen Reclamausgabe“.

⁶ Ein Überblick über die umfangreicheren und die recht zahlreichen kleineren oder pamphletartigen Veröffentlichungen lehrt, daß Stirner auf eine widerspruchsvolle Weise interpretiert worden ist, wie wohl kaum je ein anderer Philosoph (vielleicht den ihm wesensverwandten Macchiavelli ausgenommen). Die Problemdarstellungen lassen sich jedoch meist auf eine der 4 folgenden historischen Vergleiche reduzieren: Stirner und der Anarchismus; Stirner und Nietzsche; Stirner und Marx; Stirner und die Freiwirtschaft.

⁷ Einzig um den Leser zu warnen sei hier ohne weitere Namensnennung bemerkt, daß selbst in den Bibliographien bedeutender Philosophiegeschichten, Enzyklopädien und literarischer Handbücher derlei falsche Autornamen auftauchen. Und einzig zur Bequemlichkeit des Lesers sei hier eine nicht falsche, aber irreführende bibliographische Angabe erläutert, die meines Wissens sonst immer in unbenutzbarer Form geboten wird: „H. Sveistrup, *Stirner als Soziologe* („Von Büchern und Bibliotheken“)⁶“ bezieht sich auf einen Artikel in dem Sammelband: Gustav Abb, ed., *Von Büchern und Bibliotheken ... Ernst Kuhnert als Abschiedsgabe dargebracht*. (Berlin, 1928 [Neudruck: Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 1999/2006]).

pretationen – der meisten jener Schriften nicht hinnehmen dürfen, ohne sich selbst der freilich langwierigen Arbeit zu unterziehen, an Hand von Dokumenten des 19. Jahrhunderts den Spuren Stirners genauer nachzuforschen. Abgesehen von den grundlegenden Arbeiten einiger Männer, besonders John Henry Mackays und Gustav Mayers, hat dies die Stirner-Forschung zu tun unterlassen; die Folge war meist ein völliges Verkennen von Stirners Einfluß und Abhängigkeit, und, wo nicht falsche, dann doch in ihren historischen Proportionen vergriffene Interpretationen. Das Dunkel zu erhellen, das das Phänomen Stirner schon seit seinen Lebzeiten umgibt, ist eine schwere, aber bisher noch kaum begonnene Aufgabe.

Eine schwere Aufgabe: angesichts des dichten Schleiers des Geheimnisses, welchen das 19. Jahrhundert oft auf die Ideen Stirners, und welchen Stirner selbst so erfolgreich auf sein eigenes Leben warf; und angesichts unserer – nicht bloß im Falle Stirners – noch recht lückenhafte Kenntnis der Geschichte des Links- oder Junghegelianismus. Was an dem Phänomen Stirner als ausreichend und einigermaßen sicher erforscht gelten kann, ist fast ausschließlich das Biographische. Das Verdienst hieran gebührt dem deutschen* Dichter, Stirner-Apostel und Anarchisten John Henry Mackay (1864-1933),⁸ dessen Name zu Recht mit dem Stirners zugleich genannt zu werden pflegt. Seine Stirner-Biographie⁹ ist bis heute Ausgangspunkt, Schwerpunkt und Höhepunkt der Stirner-Forschung in Einem und wird dies notwendig auch in Zukunft bleiben. In mühseliger, fast zehnjähriger Arbeit (1889/98) hat Mackay das Material gesammelt, das seine grundlegende und fast erschöpfende Biographie Stirners bietet. Und doch war das unvermeidliche Resultat seiner Forschung nicht mehr als eine unglaublich kärgliche Anzahl von Nachrichten über einige Lebensjahre des Mannes „Stirner“, dessen Identität und Wirken schon der sonst so gewitzten Polizei Friedrich Wilhelms IV. verborgen geblieben war.¹⁰ Späteren Biographen Stirners

* John Henry Mackay geht aus der Ehe eines Schotten mit einer Deutschen hervor. [Die jeweils mit einem Sternchen versehenen Fußnoten sind allesamt vom Herausgeber.]

⁸ Über Mackay liegt eine umfangreiche Arbeit vor: Thomas A. Riley, „John Henry Mackay, Germany's Anarchist Poet“ (Diss. Harvard, 1945).

⁹ John Henry Mackay, *Max Stirner, sein Leben und sein Werk* (1. Auflage 1898; 2. Auflage 1910; 3. [Privat-] Auflage 1914). Das Werk wird hier im Folgenden als „M.-B.“ bezeichnet; wo nicht anders angegeben, ist die 2. Auflage gemeint – Mackay veröffentlichte im Dienste Stirners eine große Anzahl von Werken, so besonders *Max Stirners Kleinere Schriften* [PKR] (vgl. [Endnote] 3).

¹⁰ Während die Berliner Polizei leicht imstande war, ihre Geheimakten über andere und viel „harmlosere“ Junghegelianer mit Material zu füllen, blieb der geheime Polizeiakt, der in Berliner Orthographie die Aufschrift „Styrna“ trug, so gut wie leer. Schon Anfang 1842, als sich die Polizei für den Autor eines von Stirner verfaßten Artikels in der *Rheinischen Zeitung* interessierte und verschiedene Berliner Lehrer namens Schmidt verdächtigte, wußte sie von Johann Kaspar Schmidt, einem Herrn von „gesetztem Alter“, „nur Gutes“ in Erfahrung zu bringen

blieb kaum etwas anderes übrig, als Mackays Material – nicht immer sorgfältig – auszuschlachten. Wissenschaftlich ernstzunehmende Beiträge zur Stirner-Forschung gibt es nach – und vor – Mackay fast nicht; im Wesentlichen sind nur noch mehrere Schriften des marxistischen Gelehrten Gustav Mayer von Bedeutung, der die unschätzbare biographische und die zu Unrecht stark unterschätzte philosophisch-interpretative Arbeit Mackays kritisch ergänzt.¹¹

Die gründliche und wenigstens im Biographischen doch recht unergiebigere Arbeit dieser beiden Männer deutet auf mehr als eine Schwierigkeit der Stirner-Forschung. Daß Stirner, „der radikalste aller Denker“, wie er fast ausnahmslos genannt wird, – der Philosoph des ungehemmten Egoismus, der extremste „Nihilist“, Atheist, Anti-Metaphysiker und Vertreter des psychologischen Hedonismus – unstreitig die anonymste, unbekannteste Persönlichkeit der modernen Kulturgeschichte ist, ist ein wohl nicht mehr abzuänderndes Paradoxon, mit dem man sich vielleicht ganz gut abfinden könnte. Rein biographische Fakten sind eben nicht allzu wichtig. Anders steht es um die nicht minder schwer zu erfassende „Biographie“ der Stirnerschen *Ideen*. Ohne längere Ausführung sei hier betont, daß gründliche Untersuchungen über die Wechselbeziehungen zwischen den Ideen Stirners und denen seines Jahrhunderts – und nicht bloß zum besseren Verständnis der letzteren – nottun. Rudimentäre Ansätze zu derlei Untersuchungen sind auf einigen Spezialgebieten recht häufig gemacht worden. Aber nur wenige sind genau und förderlich genug (wie G. Mayers Untersuchungen über gewisse Zusammenhänge zwischen Stirner und seinen junghegelianischen Vorgängern), um bleibende Beachtung zu verdienen; die bis heute oft vernommene Klage, daß nähere Untersuchungen über den Einfluß Stirners auf Marx und Nietzsche noch immer fehlten,¹² ist sehr berechtigt, – obgleich gerade über jene beiden Beziehungen ziemlich viel geschrieben worden ist.¹³

(vgl. Gustav Mayer, „Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen ... Unbekanntes von Stirner“, *Zeitschrift für Politik* 6, 1913, S. 54). Nebenbei scheinen die österreichischen Polizeispitzel etwas genauer Bescheid gewußt zu haben (vgl. auch Glossys „Geheimberichte“.)

¹¹ Von Mayers Stirner-Arbeiten seien besonders hervorgehoben: „Die Junghegelianer und der preußische Staat“, *Historische Zeitschrift* 121 (1920), S. 413-440; ferner seine bereits ((Endnote 3 und 10)) erwähnten Arbeiten in der *Frankfurter Zeitung*, 4.10.1912, und in der *Zeitschrift für Politik* 6, (1913), S. 1-113.

¹² So etwa von H. Arvon, „Une polémique inconnue: Marx et Stirner“, *Les Temps Modernes* VII (Sept. 1951), 509-536.

¹³ Besonders in den zwei Dezennien seit 1890, als Stirner und Nietzsche gleichzeitig berühmt wurden, befaßte sich die Forschung gern mit der Frage, ob Nietzsche, in dessen Schriften der Name Stirner nie erwähnt wird, Stirners Philosophie gekannt hätte, – eine Frage, die schließlich zweifelsfrei bejaht werden konnte auf Grund anderer Zeugnisse. (Vgl. Franz Overbeck in *Neue*

Ideengeschichtliche Studien, die selbst von einer solchen sehr spezifischen Beziehung Stirners ausgehen, könnten großes und allgemeines Interesse besitzen. Solche Erwartungen scheinen aus den Bemerkungen eines amerikanischen Gelehrten zu sprechen, mit denen er seine Besprechung des umfangreichen Werkes (*Die deutsche Ideologie*) einleitet, welches Marx, Engels und Heß gegen einige andere Junghegelianer und ganz besonders gegen Stirner richteten: „Es ist nicht allgemein bekannt, daß Karl Marx ein Buch über Stirner geschrieben hat. Und diejenigen, die es kennen, fragen sich meist ratlos, warum darin der scharfsinnige Vorläufer Nietzsches Sankt Max bzw. Heiliger Max genannt wird. ... Doch zunächst muß eine grundsätzlichere Frage beantwortet werden. Warum war es überhaupt notwendig, ein Buch ... gegen Stirner zu schreiben? Man braucht schon einige Kenntnis der damaligen Zeitgeschichte, um zu verstehen, in welcher Hinsicht Marx' kritische Diskussion Stirners eine wichtige Station in seiner intellektuellen Entwicklung darstellt. Das Bemerkenswerteste an diesem Buch ist jedoch, daß die von Stirner aufgeworfenen Fragen, auf die Marx erwiderte, wie viele andere zuvor diskutierte, im Konflikt der Ideen und Meinungen in Europa und Amerika noch heute von entscheidender Bedeutung sind. Wir könnten sogar sagen, daß dies deshalb so ist, weil Stirner und Marx hier die grundsätzlichen Probleme jedes möglichen Systems der Ethik bzw. öffentlichen Moral diskutieren.“¹⁴ Dies mag vielleicht etwas übertrieben klingen. Doch da das sehr beschränkte Thema der vorliegenden Arbeit weder Grund noch Raum zur Unbescheidenheit bietet, glaubt auch ihr Verfasser hier – und zwar auf Grund seiner Voruntersuchungen – die

Rundschau 1906/I, S. 227 f., sowie Karl Joël in *Zukunft* 59 (1907), S. 34 f., sowie C. A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, Jena 1908, I, S. 149 ff.)

¹⁴ Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (London, 1936), 165: „It is not generally known that Karl Marx wrote a book on Stirner. And those who do know are usually puzzled as to why the toughminded precursor of Nietzsche should have been called Sankt Max or Der heilige Max ... But a more fundamental question must be answered first. Why was it necessary to write a book ... against Stirner at all? Only some indications of the *Zeitgeschichte* of the days in which it was composed can make quite intelligible in what way the critical discussion of Stirner marks an important stage in the intellectual development of Marx. And yet the most striking thing about this book is that the issues which Stirner raised and Marx met, like many others previously discussed, have a definite relevance to the conflict of ideas and attitude in the contemporary world in Europe and America today. Indeed, we might even say that this is due to the fact that Stirner and Marx are here discussing the fundamental problems of any possible system of ethics or public morality.“ [Im Original steht das englische Zitat im Text. – Es sei darauf verwiesen, daß der Stirner-(Drachen)-Töter Hans G. Helms den Teilsatz: „the issues which Stirner raised and Marx met“ – aus dem Original in einer Fußnote zitiert – falsch übersetzt hat: „Probleme, die Stirner aufstellte und Marx widerlegte“, statt: „daß die von Stirner aufgeworfenen Fragen, auf die Marx erwiderte“. *Siehe*: Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners „Einzigler“ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik. (Verlag M. DuMont Schauberg) Köln 1966, p. 491, 8. Zeile von oben.]

Überzeugung aussprechen zu dürfen, daß ideengeschichtliche Untersuchungen sowohl über den Einfluß wie über die Abhängigkeit Stirners noch sehr viel mehr leisten könnten, als etwa bloß die Lücken in unserer Kenntnis Stirners oder einiger anderer Philosophen auszufüllen: der oft nur unklar erkannte und bewertete Entwicklungsgang, den gewisse Ideenkomplexe – Individualismus, Anarchismus, Cäsarismus, Nihilismus, vielleicht auch Satanismus – im 19. Jahrhundert nahmen, würde dadurch sichtbarer und verständlicher werden.

„Den Einfluß der Weltanschauung *Max Stirner's* bis in unsere Zeit zu verfolgen ... wird äußerst schwierig sein“, warnt Mackay mit Recht (M.-B., 18).^{*} Es gilt eben nicht nur, abseitsliegende Dokumente und Texte aufzutreiben, deren Quellenwert von vornherein vermutet werden kann, es heißt auch fast aufs Geratewohl neuen Indizien nachzuspüren, neue Einflüsse zu wittern, den Lauf unterirdischer und unvermuteter geistiger Ströme zu erraten, – und dies auf Gebieten, die der Forschung oft wenig zugänglich und vertraut sind. Die Hauptschwierigkeit liegt aber in dem manchmal erzwungenen, oft vorsichtigen und meist betroffenen Schweigen, das nur allzu Viele bewahrten, die nachweislich Stirners Ideen – und zuweilen sogar ihn persönlich – wohl kannten.¹⁵ Dies Schweigen hat auch dazu beigetragen, die irrige, im Wesentlichen von Mackay selbst geteilte und sonst nur selten bezweifelte Auffassung zu nähren, Stirner sei bis 1889, als er von Mackay „wiederentdeckt“ wurde, gänzlich verschollen gewesen. Hier sei dazu nur bemerkt, daß eine nähere historische Untersuchung die enormen Verdienste Mackays um die Popularisierung Stirners gebührend würdigen, aber auch feststellen muß, daß bis dahin Stirner (vor allem in Deutschland, Rußland, Amerika, und vielleicht auch Frankreich) durchaus nicht unbekannt war – wahrscheinlich viel bekannter, als er es heute überall zu sein scheint –; und

^{*} Trotz o. g. Mahnung zitiert auch Taube nicht immer genau, denn das Zitat lautet korrekt: „... den Einfluß der Weltanschauung *Max Stirner's* bis in unsere Zeit zu verfolgen ... wird außerordentlich schwierig sein.“

¹⁵ Einige auffällige Beispiele hierfür bieten: der Junghegelianer Bruno Bauer – der engste persönliche Freund Stirners und neben Feuerbach das Hauptobjekt von Stirners philosophischen Angriffen – erwähnt in seinen zahlreichen Schriften Stirner nirgends, wie Mackay festgestellt hat. [Das ist nicht korrekt! Siehe Bruno Bauers Artikel „Charakteristik Ludwig Feuerbachs. Kap.: Feuerbach und der Einzige. Die Konsequenzen Feuerbachs und ihr Kampf gegen die Kritik und den Einzigen. In: Wigand's Vierteljahrsschrift. 3. Band, Leipzig 1845, pp. 123-146.] – Nietzsches betroffenes Schweigen ist schon erwähnt worden [Endnote 13]. – Der Hegelianer Karl Rosenkranz erwähnt in seiner *Alphabetischen Bibliographie der Hegelschen Schule* (1861) den Namen Stirners nicht, obgleich Rosenkranz' *Tagebuch* viel von den Berliner Junghegelianern spricht und seit 1842 Stirner, dessen frühe Artikel, darunter eine Besprechung eines Werkes von Rosenkranz, und schließlich den *EE* mehrfach erwähnt. – Übrigens weigerte sich Stirners Witwe (Marie Dähnhardt) in den 90er Jahren aufs Allerentschiedenste, Mackay irgendwelche Auskünfte über Stirner zu geben.

daß er damals keineswegs als gänzlich verschollen galt. Besonders die nicht-deutschen Autoren, die damals seinen Namen oder seine Ideen bloß im Vorübergehen erwähnten, hielten es fast immer für unnötig, weitere Erläuterungen über Stirner beizufügen. Gar für radikale und – wie auch Mackay wußte – für anarchistische Denker war Stirner eine Art von Berühmtheit. Auch galt er schon in den 80er Jahren und früher¹⁶ als einer der ausländischen Autoren, die „die russische Aufklärung der 60er Jahre“ (den „Nihilismus“) zutiefst beeinflusst hatten.

Das nur scheinbar vollständige Schweigen der Zeitgenossen hat sogar einige weniger Forscher dazu verleitet, unter Berufung auf die geringe Zahl der zeitgenössischen Besprechungen in Zeitungen und Zeitschriften und auf die bekannte Aufhebung eines anfänglichen Verbotes des *EE* am Druckorte, dem Staate Sachsen, die nachweislich richtige Behauptung Mackays anzuzweifeln, daß zumindest zur Zeit des Erscheinens des *EE*, das Werk und sein Autor eine notorische Berühmtheit erlangt hätten.¹⁷ Bis vor kurzem wußte die Forschung eben nichts oder wenig über die groteske Geschichte der Zensurschwierigkeiten, die einer öffentlichen Verbreitung des Stirnerschen Werkes im Wege standen:¹⁸ die meisten deutschen und, wie es scheint, auch einige ausländische Regierungen hatten entweder seine Lektüre überhaupt verboten, oder doch seinen buchhändlerischen Vertrieb, oder zumindest alle kommerziellen Anzeigen und kritischen Besprechungen. Erst 1924 hat der Literaturwissenschaftler und Schriftsteller H. H. Houben die fast vollständige Darstellung und Erklärung jener Zensurverbote in Deutschland und im dänischen Holstein geliefert.¹⁹ Demnach waren sie ein

¹⁶ So schon in G. B. Arnaudo, *Il Nihilismo: como e nato ...* (2. Auflage, Torino 1879; 1880 ins Französische übersetzt), oder in dem sehr umfangreichen französischen Werk, das Th. Funck-Brentano über die „deutschen Sophisten“ (besonders Kant und Stirner) und ihre Beziehung zu den „russischen Nihilisten“ schrieb. *Les Sophistes Allemands et les Nihilistes Russes* (Paris, 1887).

¹⁷ So in der alten Dissertation von H. Schultheiß (Greifswald, 1905; 2. Auflage Leipzig, 1922, R. Dedo ed. [„Stirner. Grundlagen zum Verständnis des Werkes ‚Der Einzige und sein Eigentum‘“]. Neuaufgabe: Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 1998]; auch Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, IV (Stuttgart, 1923), S. 212, greift Schultheiß' nur durch ungemein flüchtige Nachforschungen gestützte Argumente gegen Mackay auf. An anderer Stelle (*Erinnerungen* I, 1918, S. 225; in Artikelform schon 1904 erschienen) vermutet Mauthner freilich, daß ihm die ersten Ideen zu seiner eigenen Sprachkritik schon in den 70er Jahren durch Berührung mit Stirners Ideen gekommen sein könnten. [Bezüglich Schultheiß' – falscher – Auffassung, wonach die Reaktion von Stirners ZeitgenossInnen auf den *EE* gering gewesen sei: siehe die Fußnote **, p. 8, in seiner von uns neu herausgegeben Arbeit sowie: Kurt W. Fleming: *Max Stirner's Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik* (1844-1856). Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 1999.]

¹⁸ Selbst die *M.-B.* weiß in ihren ersten Auflagen noch nichts von einem Zensurverbot des *EE*; ihre dritte Auflage erwähnt (und dies auch nur mit einer gewissen Reserve) bloß die Verbote in Preußen, Kurhessen und Mecklenburg-Schwerin (*M.-B.*, 3. Aufl., S. 127 f.)

¹⁹ H. H. Houben, *Verbotene Literatur*, (Berlin, 1924), I, 577 ff.

von der preußischen Regierung lancierter Versuchsballon für hochpolitische Hegemonie-Intrigen, – was übrigens schon seinerzeit eine der begreiflicherweise wenig zahlreichen deutschen Besprechungen des *EE* ange deutet hatte.²⁰

Wenn hier das Thema „Stirner und die Polizeizensur“ berührt wurde, so ist dies nicht bloß in der Absicht geschehen, eine partielle Ursache des Dunkels um Stirner anzudeuten oder zu übertreiben, noch gar in der Absicht, erneut die Probleme, aber auch die Unkenntnis und die daraus entspringenden wilden Hypothesen der Stirner-Forschung zu unterstreichen. Ob Zufall oder nicht, es läßt sich aus jenem Thema vielleicht noch etwas anderes lernen. Um dies zu erklären, seien hier zunächst einige seltenere Quellen zitiert, aus denen die Stirner-Forschung schon vor Houbens – nebenbei auch weiterhin kaum beachteten – Resümee der Zensurfrage die Belehrung oder wenigstens den Verdacht hätte schöpfen können, daß Stirners Werk polizeilich verboten gewesen war. Hierbei sollen natürlich nur Quellen genannt werden, in denen *ausdrücklich*, nicht andeutungsweise, von einem Verbot die Rede ist.

Als Fürst Pückler-Muskau, der damals auf dem Höhepunkt seines Ruhmes stehende Schriftsteller, nach längerer Abwesenheit im Ausland im Herbst 1846 nach Berlin [zurück]kehrte, fiel ihm der *EE* in die Hände, – eine „Mme. Schmidt“, vermutlich Stirners Frau, hatte es ihm zugesandt. Pückler war von dem Buch hingerissen, erbat sich aber zur Kontrolle die Meinung seines Freundes Varnhagen v. Ense. Dieser trug unter dem 29.10.1846 in sein Tagebuch den Vermerk ein: „Pückler sendet mir das Buch ‚Der Einzige und sein Eigenthum. Von Max Stirner‘ (Leipzig 1845). Es ist verboten“.*

²⁰ Die in Leipzig (bei Brockhaus) erschienenen *Blätter für litterarische Unterhaltung* vom 5./6. Februar 1846 (144 ff. und S. 147 f.) brachten eine anonyme – mit „28“ unterzeichnete – Besprechung des *EE*, die so beginnt: „Das vorliegende Buch hat ein eigentümliches Schicksal gehabt. Es hat die Aufmerksamkeit der Staatsregierungen auf sich gezogen ...“ Dieser Passus wird erst recht verständlich im Lichte von Houbens Darstellung der langen Kabinettsfehden um das Verbot des *EE*, das von Preußen als Mittel einer politischen Kampagne eifrig betrieben wurde. (Vgl. auch das Zitat aus K. Glossy auf S. [9]. – Als Sachsen das anfängliche Verbot widerrief, versprach die Brockhaussche *Allgemeine Preßzeitung* (8. Nov. 1844) den Zensurentscheid zu veröffentlichen, was aber nie geschah (Mackay [p. 127.]). [Siehe: *Allgemeine Zeitung*. Augsburg. No. 317, 12. Nov. 1844, p. 2533 in: Kurt W. Fleming: *Max Stirner's Der Einzige ...*, p. 5.]

* Tagebücher. Dritter Band. (F. A. Brockhaus) Leipzig 1862, p. 459. – Interessant zu erwähnen ist, daß, nachdem sich Pückler bei Varnhagen „zur Kontrolle die Meinung seines Freundes“ erbat, er auf die Meinung Varnhagens einschwenkte und ihm schrieb: „Ich bin ganz Ihrer Meinung über den ‚Einzigigen und sein Eigenthum‘, denn man braucht in der That nicht einmal die Denkkraft anzustrengen, sondern nur das unser ganzes Wesen bedingende Gefühl walten zu lassen, um hinter die Einseitigkeit und Unnatur jenes Systems zu kommen, das eben so *unmenschlich* auf seinem Standpunkte ist, als das von Hengstenberg und Konsorten auf einem ande-

Diese Stelle nun findet sich in dem bereits 1862 veröffentlichten Band der Varnhagenschen *Tagebücher*.²¹ Weiterhin erschien im Jahre 1901 im *Euphorion* ein Artikel von Ludwig Geiger,²² worin u. a. Karl Sieveking, der in den 40er Jahren ein Bürgermeister von Hamburg und Präsident der dortigen Zensurkommission war, als einsichtiger, mutiger und selbständiger Mann gerühmt wird. Als Beweis hierfür zitiert Geiger einen Brief Sievekings (15.11.1844)* über Stirners Buch, das anzuzeigen oder zu besprechen der Hamburger Senat den Zeitungen der freien Stadt untersagt hatte. Ferner veröffentlichte im Jahre 1912 Karl Glossy in den *Jahrbüchern der Grillparzergesellschaft* (Bd. 21-23) seine Untersuchung, „Literarische Geheimberichte aus dem Vormärz“, worin, neben anderen Hinweisen auf Stirner und seine Bekanntheit, über den *EE* auch Folgendes zu lesen ist: „In Österreich wurde diese Schrift am 4. Dezember 1844, wegen ihres in religiöser, sittlicher und sozialer Beziehung höchst verwerflichen Inhaltes‘ mit dem strengsten Verbot (damnatur nec erga schedam) belegt, nachdem Metternich von dem preußischen Gesandten zu Wien verständigigt worden war, daß diese höchst verwerfliche Druckschrift in sämtlichen Provinzen der preußischen Monarchie sowie im Königreich Sachsen mit Beschlagnahme belegt worden sei.“²³

ren. Übrigens aber enthält es viel mehr Scharfsinn in seiner Durchführung und im Einzelnen viel ergötzlich Wahres und Treffendes.“ *In*: Briefwechsel zwischen Pückler und Varnhagen von Ense nebst einigen Briefen von Rahel und die Fürstin von Pückler-Muskau herausgegeben von Ludmilla Assing-Grimelli. Dritter Band. (Herbert Lang & Cie. AG) Bern 1971, pp. 406/407. – Was Varnhagen zu Stirners *EE* an Pückler schrieb, habe ich noch nicht eruieren können.

²¹ Die Veröffentlichung gerade des 3. und 4. Bandes der Varnhagenschen *Tagebücher* trugen der Herausgeberin Ludmilla Assing, der Nichte Varnhagens, eine gerichtliche Verfolgung ein, die viel Staub aufwirbelte und, wie Pückler-Muskau meinte, jenen Bänden nur tausende neue Leser zuführen würde.

²² Ludwig Geiger, „Zur Geschichte der Heineschen Schriften“, *Euphorion* VIII (1901), 337-340.

* „Rücksichtlich des zu Leipzig bei Otto Wigand erschienenen Buches ‘Der Einzige und sein Eigentum’ von Max Stirner hat der Senat sich vorläufig auf die letzte Maßregel beschränkt (nämlich des Verbots einer Anzeige oder Besprechung der Schrift in hiesigen Blättern). Die unterzeichnete Behörde (Censurkommission) glaubt bemerken zu müssen, daß ihr Beruf sich auf die Abhülfe von Beschwerden über die hiesige Censur nach den Grundsätzen der Bundesgesetzgebung und den ihr vom Senat erteilten Instruktionen beschränkt und daß die großenteils durch die Anträge anderer deutscher Regierungen motivierten Bücherverbote nur von der höchsten Behörde ausgehen.“

²³ Karl Glossy, *a. a. O.*, XXIII, 92. – Das ziemlich allgemeine Verbot des *EE* mag einer der Gründe gewesen sein, warum Stirners Ideen häufig nur aus Quellen zweiter Hand bekannt wurden. Daß andererseits das Verbot eines Buches nur ein Anreiz mehr war, es zu lesen, und daß es nebenbei durch den vorhandenen internationalen und einträglichen Handel mit illegalen Büchern unschwer umgangen werden konnte, bedarf wohl keines weiteren Nachweises. Dem erstgenannten Umstande trug die österreichische Zensur sogar Rechnung, indem sie zwischen

In all diesen mehr oder minder frühen Belegen für die Zensurschwierigkeiten des *EE* finden wir nur Namen von Autoren und Zeitschriften, die dem Philosophie-Historiker kaum, aber um so mehr dem Literaturforscher vertraut sind. Was jedoch hier, bei der Zensurfrage, vielleicht Zufall war, scheint nur ein Teil einer sonst regelmäßig zu beobachtenden Erscheinung zu sein. Um es kurz zu sagen: Nachforschungen betreffs Stirner sind bisher nur auf dem Gebiete – und im Rahmen – der Philosophie, der Politik (Anarchismus), der Nationalökonomie und der Soziologie angestellt worden. Doch das von der bisherigen Forschung vernachlässigte Gebiet der Literatur, besonders der deutschen und russischen, scheint der Stirner-Forschung ein neues und zumindest quantitativ vielversprechendes Feld zu bieten.

Dies ist nur scheinbar verwunderlich. Es ist ja schon auffällig, daß es gerade ein Dichter – Mackay – war, der das Meiste zum Ruhm und zur Kenntnis Stirners beigetragen hat; oder daß (wie einige Erwähnungen in der vorliegenden Arbeit vielleicht verraten) die Namen von Literaten, Literaturwissenschaftlern und Literaturzeitingen innerhalb der Stirner-Forschung eine beträchtliche Rolle spielen und in dem Quellenmaterial selbst häufig auftauchen.²⁴ Nicht bloß faßte das Deutschland des 19. Jahrhunderts den Begriff „Literatur“ in viel weiterem Sinn als dem heute üblichen, auf die „schöne Literatur“ beschränkten; Ausbildung, Belesenheit und Interessen

Schriften unterschied, die zwar verboten waren, aber – gegen die Verpflichtung, das Werk nicht weiterzugeben – von gewissen Persönlichkeiten gelesen werden durften, und Schriften, die gänzlich verboten waren; Bücher der ersten Gruppe wurden mit „erga schedam“ [etwa: würdig, niedergeschrieben zu werden] zensiert, solche der zweiten Gruppe (zu der der *EE* gehörte) mit „Dammatur nec erga schedam“ [etwa: verdammenswert und nicht würdig, niedergeschrieben zu werden; „absolutes Verbot“ des Verbreitens und Lesens]. (Vgl. Karl Biedermann, *Mein Leben und ein Stück Zeitgeschichte* I, Breslau, 1886, 119). – In Sachsen, dem Bücherzentrum Deutschlands, wurde bekanntlich das Verbot des *EE* wieder aufgehoben.

²⁴ Für Mackays biographische Forschung boten die Autobiographien zweier Dichter (Fr. Bodenstedt, Alfred Meissner) wichtige Anhaltspunkte; über eine mündliche Mitteilung des Dichters W. Jordan an Mackay, vgl. das Jordan-Kapitel dieser Arbeit, Endnote 110. – Und nicht nur einige *Dichter* haben der bisherigen Forschung Quellen für das Studium Stirners eröffnet; auch Literaturpäpste wie Rud. v. Gottschall – ein Freund und etwas widerwilliger Bewunderer Stirners, der später noch Mackay hilfreiche Angaben machen konnte – haben allezeit sogar sehr entschieden zur Verbreitung von Stirners Namen beigetragen. (Gottschall war auch der anonyme Verfasser der ersten präzisen, lexikalischen Stirner-„Biographie“; er veröffentlichte sie im ersten Heft der „Neuen Folge“ der Monatsschrift *Unsere Zeit* (1865), deren Herausgeber er war und die als laufender Nachtrag zum Brockhausschen Lexikon diente). – Da der Name des vielgelesenen und vielübersetzten französischen „Germanisten“ St.-René Taillandier noch erwähnt werden muß (vgl. das Giseke-Kapitel), so sei hier vermerkt, daß auch dieser „Literaturpapst“ Stirners Ideen und Namen ziemlich häufig erwähnt, wenn auch mit weniger Beharrlichkeit und Sympathie als Gottschall. [Siehe: St.-René Taillandier: Max Stirner. Die gegenwärtige Krisis der Hegel’schen Philosophie. Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 1999.]

waren damals tatsächlich noch verzweigter, übergreifender. Viele Dichter und Literaturkritiker, besonders die der Generation des Vormärz angehörig, waren gleichzeitig auch philosophische Publizisten und – besonders ehe politische Parteien offiziell organisiert wurden, aber auch später – prominente politische „Parteiführer“. Andererseits spielten wieder die literarischen Interessen der junghegelianischen Philosophen in der Geschichte der deutschen Literaturkritik eine (z. B. von Gutzkow beklagte) große Rolle.²⁵ So konnte es kaum ausbleiben, daß besonders die Dichter der Jahrhundertmitte, die selbst oft Junghegelianer gewesen waren, blieben, oder wurden, sich mit Stirner befaßten. Aber der Faden der ausdrücklichen oder unmißverständlichen „Stirner-Belege in der deutschen Literatur“ reißt überhaupt nicht ab; er läuft erst von den – meist liberalen – ehemaligen „Mitgliedern“ des „Jungen Deutschlands“ bis hin zu den – meist sozialistischen oder zuweilen anarchistischen – Vertretern des Naturalismus, um hier, nur noch verstärkt durch den Einschlag der gleichzeitigen Stirner-Renaissance, wieder einen Knotenpunkt zu bilden und dann zur – cäsarischen oder anarchistischen – Seelenkunst und später noch zum Expressionismus weiterzulaufen.²⁶ Wenn wir sozusagen in Stirnerscher Zeitrechnung²⁷ unterscheiden müssen zwischen den Jahren „vor Mackay“ und „nach Mackay“, so wird die Zeitspanne „vor Mackay“ (d. h. vom Ende des Jahres 1844, als der *EE* erschien, bis zum Frühling 1889, als Mackay in aufsehenerregenden Aufrufen in der Weltpresse um Material für seine geplante Stirner-Biographie

²⁵ In Anbetracht früherer Bemerkungen über den Einfluß Stirners in Rußland sei hier bemerkt, daß die Identität Philosoph-Dichter-Literaturkritiker-Politiker dort seit den 40er Jahren meist wohl noch viel enger war als in Deutschland bis zu jenen Zeitpunkt. – Ferner sei erwähnt, daß nicht erst die „russischen Aufklärer der 60er Jahre“ (die „Nihilisten“) von Stirner beeinflusst wurden (so Tschernyschewsky selbst), sondern daß schon die „Aufklärer der 40er Jahre“ (die „Freunde des Westens“) über Stirner gründlich Bescheid wußten, – und nicht minder ihre Gegner, die „Slavophilen“ (über Chomjakoff und Stirner vgl. etwa Thomas G. Masaryk, *The Spirit of Russia*, London und New York, 1919, I, 261). Schließlich scheint auch die von Mackay inspirierte Stirner-Renaissance der 90er Jahre in Rußland einen starken Nachhall gefunden zu haben; auch sind unter den (um 1900 beginnenden) fremdsprachigen Übersetzungen des *EE* die russischen weitaus am zahlreichsten.

²⁶ Der stärkste Einfluß Stirnerischer Ideen ist erwartungsgemäß in den Schriften und belletristischen Werken des späten Naturalismus und der frühen Seelenkunst festzustellen. Anstatt bekannter Beispiele aus jener Zeit sei die Schrift von Oskar Panizza hier erwähnt, *Der Illusionismus und die Rettung der Persönlichkeit. Skizze einer Weltanschauung* (Leipzig, 1895). Diese Schrift – die mit den ironischen Worten beginnt: „Der Materjalismus (sic) war eine schöne Zeit!“ – ist „Dem Andenken Max Stirner's ...“ gewidmet. (Da eines der Mottos des Werkes von Meister Eckhart stammt, sei hier auch erwähnt, daß der Expressionist Ludwig Rubiner in Meister Eckhart und Stirner die Höhepunkte des deutschen Geistes sah; ähnlich sind in Felix Hollaenders Roman *Der Weg des Thomas Truck* – geschrieben von 1893 bis 1901 – Stirner und Angelius Silesius die geistigen Bahnbrecher.)

²⁷ Eine solche „Zeitrechnung“ existiert wirklich. Rolf Engert hielt am „26. November 76 nach Stirners Einzigem“ einen Vortrag über „Die Freiwirtschaft“, der zu Erfurt 1921 gedruckt wurde. [Neudruck: Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 1998.]

bat) fast auf einige Wochen genau durch zwei, wenn auch wenig bedeutsame Essays deutscher Dichter umgrenzt: einer von Gutzkow, der andere von Hermann Conradi.

Gutzkows Artikel (ein später Nekrolog auf Varnhagens Schwager J. D. Assing) ist vielleicht die erste Veröffentlichung überhaupt, die von dem kürzlich erschienenen Werke Stirners Notiz nahm*, wenn auch ohne direkte Namensnennung; erschien doch der Artikel in Württemberg, zu einer Zeit, wo Ministerialkabinette noch um das Verbot des *EE* kämpften.²⁸ Frühere Erwähnungen des *EE* finden sich zwar häufig, sind aber durchaus privater Natur und erschienen erst später im Druck. Soweit Dokumente aus jener Zeit uns überhaupt in gedruckter Form zugänglich sind, tauchen um die Jahreswende 1844/45 sonst nur in Korrespondenzen und Tagebüchern und in diplomatischen Akten, knappe oder ausführliche Bemerkungen über den *EE* auf. Bemerkungen, die auf seine rasche Verbreitung und Berühmtheit schließen lassen, sind da ebenfalls recht häufig; der Umstand, daß an den betreffenden Orten, z. B. Preußen, das Werk bereits verboten war, tat dem keinen Abbruch.²⁹ Es sei übrigens vermerkt, daß – bei aller, durch die Unzugänglichkeit anderer Dokumente bedingten Schiefheit unseres Urteils –

* Hier irrt der *Taube*. Der bisher erste nachweisliche Artikel über Stirners *EE* stammt von dem mit Max Stirner bekannten Junghegelianer Eduard Meyen. Siehe: Trier'sche Zeitung. No. 316/317. Montag/Dienstag, 11/12. November 1844, p. 2/1 und Mannheimer Abendzeitung, No. 273. Freitag, 15. November 1844, p. 1084. Hierbei handelt es sich um eine Art Abstract des Meyenschen Artikels. Siehe: Kurt W. Fleming: Max Stirner's Der Einzige ..., S. 1-5.

²⁸ „Assing, Varnhagen's Schwager. Briefliches an den Herausgeber, von Karl Gutzkows“, *Das Neue Europa*, ed. A. Lewald (Stuttgart) 1845/I, Heft 2, 17 ff. – Gutzkows Worte – „wie Sie werden gelesen haben...“ – beziehen sich wohl kaum auf eine noch frühere, öffentlich erschienene Arbeit. – Gutzkow verschwieg den verpönten Namen Stirners und seines Buches jedenfalls aus Vorsicht, vielleicht aber auch aus Widerwillen (vgl. seine Bemerkungen über den „Egoismus“). – Houbens Darstellung der Zensurverbote des *EE* gibt übrigens nicht an, ob das Werk in Württemberg schließlich verboten wurde.

²⁹ In Berlin, wo das Buch längst verboten war, lernte um die Jahreswende 1844/45, oder vielleicht etwas früher, der spätere Philosophie-Historiker Rudolf Haym den *EE* kennen. – Schon „im Herbst“ 1844 las Ruge das Buch in Paris. – Feuerbach, der schon früher eine Gegenschrift gegen den *EE* entworfen hatte, tröstet sich am 13.12.1844 in einem Brief an seinen Bruder über den „momentanen Triumph“ Stirners, der ihm, Feuerbach, doch wohl nur aus Ruhmsucht angegriffen hätte. – Am 19.11.1844 schreibt Engels aus Barmen in einem ungemein interessanten, weil des widerwilligen Lobes vollen Brief an Marx in Paris: „Du wirst von dem Stirnerschen Buche ... gehört haben, wenn es noch nicht da ist. Wigand [der Verleger Stirners] schickte mir die Aushängebogen, die ich mit nach Köln nahm und bei Heß ließ.“ – Moses Heß, der „Vater des deutschen Kommunismus“, der laut Engels im November 1844 den *EE* noch nicht „erst nahm“, sah bald – wie nachweislich auch andere Sozialisten, und zuletzt auch Marx – das Werk Stirners als ein Buch an, das durch seinen Einfluß den Sozialismus gefährdete; so entschloß er sich im Januar 1845 zu einer öffentlichen Gegenschrift, die jedoch erst im Frühjahr erschien und gar erst im Juli ausgegeben wurde (*Die letzten Philosophen*, Darmstadt, 1845).

wohl nicht nur zufällig jene frühen Privatmitteilungen anscheinend vor allem von Hegelianern aller Schattierungen ausgingen, von K. Rosenkranz und Rudolf Haym³⁰ bis Marx und Engels (vgl. auch die Namen in Fußnote 29, S. XX). Erst gegen Ende Januar 1845 setzen die *öffentlichen* Erwähnungen und Anspielungen ein: Besprechungen sind selten, Polemiken viel häufiger, so besonders in den sozialistischen Journalen (Heß' *Gesellschaftsspiegel*, etc.)³¹ Gutzkows polemische Anspielung auf den *EE* erschien nun in dem für die zweite Januarwoche bestimmten, aber schon am 16. Dezember 1844 vertriebenen Heft von A. Lewalds Wochenschrift *Das Neue Europa*. Der Artikel beginnt so: „J. D. Assing ... ist jetzt zwei Jahre tot. Der Egoismus unserer Zeit, den, wie Sie werden gelesen haben, so eben jemand in Leipzig zum Mittelpunkt eines neuen gesellschaftlichen Systems gemacht hat, hat ... auch verhindert, daß bisher über diesen eigentümlichen Mann einige öffentliche Worte zum Vorschein kamen.“ Die recht gewaltsam untergebrachte Anspielung auf Stirner ist auffällig: sie verrät jedenfalls etwas über den Ruf, den der *EE* schon erlangt hatte, – und wohl auch etwas über Gutzkows Empörung.

Conradis Artikel wiederum („Zum Begriffe der induktiven Literaturpsychologie“) erschien im Frühjahr 1889 in der Mainnummer der Zeitschrift *Die Gesellschaft*.³² Er wurde also wohl geschrieben, ehe Mackays Aufrufe erschienen, deren frühester laut dem Mackay-Biographen Riley am 4. Mai 1889 veröffentlicht wurde.³³ Wie und wann Conradi tatsächlich zu Stirner

³⁰ Da Rudolf Haym eine der frühesten nachweisbaren Berühmtheiten unter den Lesern des *EE* ist, da aber m. W. sein Name in den Beleg-Listen etc. der Stirner-Forschung nie vorkommt, sei hier auf *Ausgewählter Briefwechsel Rudolf Hayms*, ed. H. Rosenberg (Berlin und Leipzig, 1930) S. 26, verwiesen, sowie auch auf Hayms Artikel „Philosophie“ in der *Allgemeinen Encyclopädie ...*, ed. Krach und Gruber, Abt. 3, Bd. 24 (Leipzig, 1848), 1-231, besonders 215 et pass.

³¹ Für das wichtige und komplizierte Thema „Stirner und der Frühsozialismus“ liegt schon deshalb ein recht umfangreiches Quellenmaterial vor, weil viele führende Sozialisten (Heß – vgl. [Endnote 29] –, Weydemeyer, wahrscheinlich Bürgers, etc.) schon ziemlich früh in Stirner einen gefährlichen Gegner sahen, dessen Ideen bei „Kommunisten“ und Handwerkern Einfluß gewannen. Vgl. etwa *Der Gesellschaftsspiegel* I (Elberfeld, 1844/45), Heft 6, 96, oder auch später Weydemeyers Brief an Marx, 30.4. 1845 (bei Mehring, *Aus dem literarischen Nachlaß von Marx ...* II, 346). Das Ergebnis des Kampfes war schließlich *Die deutsche Ideologie* von Marx, Engels und Heß, – Marx mußte mehrfach, unter Hinweis auf die Stirner-Gefahr, zur Fertigstellung des umfangreichen Werkes angetrieben werden (in vollständiger Form erschien es erst 1932, im Rahmen der Kritischen Gesamtausgabe von Marx-Engels). Außer in den dermaligen Briefen, Artikeln und Werken von Heß, Engels und Marx findet sich ein ergiebiges Quellenmaterial in den sozialistischen Zeitschriften jener Epoche (besonders Heß' *Gesellschaftsspiegel*, auch Loenings *Westphälisches Dampfboot*, ferner Karl Grüns *Triersche Zeitung* etc.), sowie in den Dokumenten, die die Schweizer Handwerkervereine betreffen.

³² H. Conradi, „Zum Begriffe der induktiven Literaturpsychologie“, *Die Gesellschaft* (1889), S. 697-711. Die Erwähnung Stirners auf S. 705.

³³ In der deutsch-amerikanischen Zeitschrift *Der arme Teufel*, die der Anarchist Robert Reitzel

gelangte, kann uns hier nicht näher beschäftigen.³⁴ Daß es kaum durch Mackay gewesen sein konnte, ergibt sich u. a. aus folgenden Überlegungen: Mackay und Conradi waren eine Zeitlang, wohl seit Mitte der 80er Jahre, enge Freunde gewesen; doch zu jener Zeit wußte Mackay noch nichts von Stirner. Von 1887 bis 1891 befand sich Mackay im Ausland, und hier erst lernte er zunächst (Sommer 1887) den Namen Stirners kennen; den *EE* selbst las er erst mehr als ein Jahr später, wohl im Winter 1888. In einem 1889 erschienenen Artikel erwähnt nun Conradi Mackay als seinen „Busenfreund a. D.“³⁵ Das genaue Datum des Bruches zwischen den Beiden läßt sich allerdings anscheinend nicht genau ermitteln.

Warum die Dichter um die Jahrhundertmitte, zur Zeit des Junghegelianismus, sich mit Stirner beschäftigten, ist schon (S. XX) zu erklären versucht worden. Warum ein Dichter wie Mackay später zum „Wiederentdecker“ Stirners wurde, warum seine dichtenden und nicht-dichtenden Zeitgenossen eine „Stirner-Renaissance“ erlebten, dies hatte ziemlich ähnliche, nämlich wesentlich politische Ursachen. Doch mag hier eine ausführlichere, wenn auch allgemeine Erläuterung am Platze sein.

Schon gegen Ende der 80er Jahre bedurfte es nicht gerade der Führung Mackays, um zu Stirner zu gelangen.³⁶ Besonders wer an politischen Fragen interessiert war – und das war fast jedermann, und besonders auch die deutschen „realistischen“ Literaten – konnte damals auch ohne Zutun Mackays, und aus ähnlichen Gründen und auf ähnlichen Wegen wie er selbst, ziemlich leicht auf Stirner gestoßen sein. Im Laufe und besonders gegen Ende der 80er Jahre war Stirners *Name* zumindest immer häufiger zu lesen und wahrscheinlich auch zu hören, – wie es freilich scheint, im Ausland wohl mehr noch als in Deutschland. Ein sogar relativ frühes Symptom

in Detroit herausgab. [Das ist nicht korrekt: In der No. 16. Dresden, 13. April 1889, 58. Jg. von „Das Magazin für die Litteratur des In- und Auslandes. Wochenschrift der Weltliteratur“ erschien der erwähnte Mackaysche Aufruf.]

³⁴ Da Conrads Artikel eine Bemerkung Rud. v. Gottschalls über Stirner zitiert, sei hier Folgendes erwähnt: Gottschall, der einst mit Stirner und nun mit Conradi befreundet war, hatte Conradi zu seinem Biographen ausersehen. Unter dem hierfür nötigen Material, das er Conradi übermittelte, mochten sich auch Angaben über Gottschalls Jugend und somit über seinen Freund Stirner befunden haben. – Es ist übrigens behauptet worden, Conradi hätte bereits als Gymnasiast 1883/84 den *EE* gelesen; dies ist durchaus möglich, doch ist mir die obendrein anonyme Zeugenaussage an sich aus verschiedenen Gründen verdächtig (vgl. H. Conradi, *Sämtliche Schriften* [München und Leipzig 1911], I, Einleitung, LXXXIII Fußnote, und CXIX).

³⁵ H. Conradi, *Sämtliche Schriften*, II, 79.

³⁶ Eduard v. Hartmann, der „Philosoph des Unbewußten“, versuchte später, für sich den Titel des „Wiederentdeckers“ Stirners zu beanspruchen, und zwar auf Grund seiner verschiedenen Hinweise auf Stirner, wie sie sich besonders in seiner populären *Philosophie des Unbewußten* (1. Auflage 1869) oder in seiner *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* (1879) vorfanden.

hierfür ist zweifellos auch die 2. Auflage des *EE* selbst, die nun, 1882, endlich nötig oder ratsam geworden war. Die Ursache des Anschwellens dieser „Stirner-Neugier“ in den 80er Jahren (und erst recht in der späteren Stirner-Renaissance) ergibt sich schon aus dem Charakter der meisten Stirner-Belege, die damals, und erst recht später, erschienen. Die rund 25 Jahre dauernde Terroristenhysterie in Europa – ähnlich in Amerika, Haymarket-Riot 1886 – hatte in jenen Jahren einen ihrer Höhepunkte erreicht, und der Anarchismus stand in Blüte. Belehrung, besonders *historische* Belehrung über Nihilismus und Anarchismus wurde von Freund und Feind gesucht,³⁷ teils in seltenen Schriften, teils in der Flut von meist mehr sensationellen als ernstzunehmenden neuen Broschüren und Wälzern. Wie schon früher erwähnt, betonten diese neuen Veröffentlichungen mehrfach die Rolle, die Stirner z. B. für den russischen Nihilismus gespielt hatte oder im zeitgenössischen Anarchismus spielen könnte. Von eben solchen Assoziationen führt sogar eine gerade Linie in die Stirner-Renaissance der 90er Jahre hinein; ohne die wachsende Popularität³⁸ und Unpopularität des Anarchismus wären weder Mackay noch seine Zeitgenossen so eifrige Stirner-Leser geworden. In den 80er Jahren hatte man intensiv, aber sozusagen aufs Geratewohl Richtungsweiser gesucht, um Stellung zum Anarchismus oder auch, wie dies 1888 bei Mackay der Fall war, innerhalb des Anarchismus zu gewinnen. Als Mackay und Georg Brandes fast gleichzeitig zwei solche Richtungsweiser – Stirner und Nietzsche – zu popularisieren begannen, fiel ihre Propaganda auf fruchtbaren Boden: die sogenannten „Individualisten“ Stirner und Nietzsche verdankten ihren ersten großen Ruhm vor allem der Aktualität der „Anarchisten-Frage“. Tatsächlich wurden Stirner (bis heute) und Nietzsche (bis etwa 1910) fast immer als Anarchisten-Apostel verherrlicht, bekämpft, geleugnet und vor allem – berühmt.³⁹ Die Rolle, die die Literatur in jener Entwicklung spielte, war bedeutend; und wohl mehr noch

³⁷ Die Anarchisten selbst waren an dem Nachweis eines „Corpus“ der Anarchistenliteratur interessiert, – nicht zuletzt, weil Sozialdemokraten und Kommunisten ihnen gern das Fehlen eines solchen vorwarfen. (Vgl. z. B. die *Diskussion über das Thema „Anarchismus oder Kommunismus?“* geführt von Paul Grottkau und Joh. Most am 24. Mai 1884 in Chicago, Chicago 1884, S. 38 f. und S. 45.) – Über das „fast zitternde Entzücken“, mit dem Mackay selbst erfuhr, daß es Wegweiser zum Anarchismus gäbe (1888), darunter Stirner, vgl. Riley, *a. a. O.*, S. 127, 171, et pass.

³⁸ Kurz nachdem der spätere Anthroposoph Rudolf Steiner die Redaktion des *Magazins für Literatur* übernahm, und zu seiner Zeit, da die Erbitterung gegen den „Terrorismus“ besonders hoch gestiegen war, erklärte er sich in einem offenen Brief an Mackay, den er in dieser Zeitschrift veröffentlichte, zum Anarchisten; begreiflicherweise verlor das *Mag. f. Lit.* sofort den größten Teil seiner Abonnenten. (Dieser offene Brief, *Mag. f. Lit.*, 30. Sept. 1898, wurde von Mackay in seinem Pamphlet *Sind Anarchisten Mörder?*, 1899, wieder abgedruckt.)

³⁹ Von Anarchisten wurde Nietzsche auch noch lange nach 1910 als Weggenosse betrachtet. Nietzsche selbst verwarnte sich schon 1885 brieflich dagegen, mit dem „greulichen Anarchisten“ Eugen Dühring zusammen gelobt zu werden.

als für die Gebiete der Politik oder Philosophie gilt für die deutsche Literatur die Feststellung, daß sie in den 90er Jahren im Banne jener „Findung des Individualismus“ stand, und daß sie in der gängig gewordenen Schlagwort-Trias „Anarchismus-Stirner-Nietzsche“ erleichtert die Stützen der neuen Weltanschauung begrüßte, die schon in den 80er Jahren die Radikalen der Politik und Literatur tastend zu erfassen strebten. „Die Rettung der Persönlichkeit“, wie O. Panizza seine „den Manen* Stirners“ gewidmete Schrift (1895) betitelte, könnte als das Motto jener Epoche gelten, in der nicht nur der politische Anarchismus, sondern auch die Avantgarde der Literatur mit wachsender Selbstsicherheit die früher maßgebenden Ideen – Sozialismus, Naturalismus, Materialismus, Determinismus – abschüttelte.⁴⁰ Gerade für jene Epoche, die für den Stirnerforscher wohl die interessanteste ist, ist es dem Historiker unmöglich, seine Forschungen bloß auf ein Spezialgebiet zu beschränken: hier ist es wirklich nötig, gleichzeitig die Entwicklung von Philosophie, Politik und Literatur zu verfolgen, – so wie es zweifellos auch für den Literaturhistoriker geboten scheint, einen Blick auf die philosophische und politische Entwicklung der 90er Jahre zu werfen.

Die vorliegende Arbeit will sich nun mit gewissen Zusammenhängen zwischen Stirner und der deutschen Literatur beschäftigen, freilich auf einem weniger komplizierten und weniger interessanten Boden als dem der 80er und 90er Jahre. Da noch keinerlei entsprechende Vorarbeiten vorliegen, schien ein bescheidener und engumgrenzter Beginn das einzige Richtige zu sein; an Hand einiger Texte, die sich auf eindeutige und nicht allzusehr in die Ferne weisende Art mit Stirner befassen, sollten jene Zusammenhänge spezifisch aufgezeigt werden. Historische Ausblicke und Exkurse konnten

* Bei Panizza steht „Andenken“ und nicht das Wort Manen.

⁴⁰ Wenn im Obigen der Versuch gemacht wurde, die „Suche nach dem anarchischen Individualismus“ als Phänomen zu charakterisieren, das sich gleichmäßig auf die 80er und 90er Jahre erstreckte, so soll damit keineswegs ein frondierendes Suchen von Radikalen, ein Suchen nach einer „realistischen“, unmetaphysischen und irreligiösen Weltanschauung, ein Rebellieren gegen bestehende Ordnung, Normen und Mythen; doch galt der Kampf in den 80er Jahren wohl vor allem dem reaktionären Absolutismus, in den 90er Jahren ganz offensichtlich vor allem dem eben mächtig gewordenen marxistischen Determinismus. Gerade zur Zeit der Stirner-Renaissance wurde Friedrichshagen der Sitz einer sich bald zum internationalen Zirkel ausweitenden Gruppe von Ex-Naturalisten, und zugleich – und nicht zufällig – das Zentrum des deutschen Anarchismus, d. h. der von der sozialdemokratischen Partei abgefallenen und seit dem Erfurter Parteitag (1891) teilweise ausgestoßenen „Jungen“, – worunter sich eben mehrere jener Literaten befanden, die nun auch dem Naturalismus abschworen. Ein ironisches Spiegelbild jener Ex-Sozialisten und Ex-Naturalisten gibt Arno Holz' Komödie *Sozialaristokraten* (1896), zu deren Figuren vor allem Bruno Wille, Mackay, Przybyszewski, wohl auch Baginski – „Sproedowski?“ – u. A. Paten standen. Mackay stand den Friedrichshagenern nahe, unter denen Stirner populär wurde oder war. Gustav Landauer, der das erste Journal der „Jungen“ – *Der Sozialist* (Friedrichshagen) – zuerst inoffiziell, offiziell redigierte, war ein großer Stirner-Bewunderer.

und sollten dabei auch nicht ganz vermieden werden, doch blieb das Hauptziel, die konkreten und individuellen „Bilder“ Stirners nachzuzeichnen, die uns aus jenen Texten entgegenblicken. Der Ausdruck „Bild“ ist hier mit Vorbedacht gewählt, schon um den auf Dreidimensionales deutenden literaturwissenschaftlichen Ausdruck „Gestalt“ zu vermeiden. Was auf die Frage: „Wie hat ein Dichter einen Philosophen aufgefaßt?“ als Antwort zusammenrinnt, wird wohl selten als eine philosophische Definition oder eine künstlerische Gestalt zu bezeichnen sein; Dilettantisches und Visionäres, Richtiges und Falsches, der Philosoph und seine Ideen werden wohl gleichermaßen ineinander verfließen. Der Ausdruck „Bild“ nun soll den Leser beständig daran erinnern, daß unsere Arbeit solch verschwimmende Vorstellungen, solch ein Mittelding zwischen Philosophie und Dichtung vorzufinden gewärtig sein muß.

Bei der Wahl der zu untersuchenden Texte waren verschiedene Gesichtspunkte maßgebend. Es ist schon erstaunlich, daß es überhaupt eine solche Wahl gab; bei berühmteren Philosophen als Stirner, bei Philosophen, die obendrein einen beträchtlichen Einfluß auf die deutsche Literatur ausübten, – etwa Shaftesbury, Nietzsche, Kant, etc. – dürfte sich ein solch persönliches „Bild“ viel weniger leicht auffinden lassen. Im Falle Stirner lassen sich solche „Bilder“ am leichtesten in der Literatur um 1850 und wieder um 1895 herum nachweisen. Um nun auch wenigstens gewisse und vielleicht nicht unfruchtbare historische Zusammenhänge aufzuspüren, sofern sie zu bemerken wären, wurden hier Texte aus einem relativ kleinen Zeitabschnitt gewählt; und so soll sich diese Arbeit mit dem „Bild Stirners in der deutschen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhunderts“ beschäftigen. Um dieses „Bild“ von verschiedenen Seiten zu beleuchten, wurden ganz verschiedenartige Produkte deutscher Belletristen untersucht: ein philosophischer Dialog von Bettina von Arnim, ein Roman von Robert Giseke, ein episches „Mysterium“ von Wilhelm Jordan, und ein theologisch-philosophiegeschichtlicher Essay von Georg Friedrich Daumer. Selbst von der Literaturwissenschaft – von der Stirner-Forschung gar nicht zu reden – sind zwei dieser Werke überhaupt noch nicht beachtet worden; über das dritte (Gisekes Roman *Moderne Titanen*) liegen nur wenige und kurze Besprechungen aus der Zeit der Veröffentlichung vor; und endlich scheint das Stirner-Bild des vierten Werkes (Jordans *Demiurgos*) bisher noch nicht untersucht worden zu sein*.

* Folgende Arbeiten hatte Taube nicht zur Kenntnis genommen: Steiner, Rudolf: Das Unzulängliche eines Geist-Suchers. Erstveröffentlichung in: Das Goetheanum, II. Jahrgang, Nr. 49, 15. Juli 1923 (GA 36, S. 186-190); Wittkop, Justus Franz: Jordans „Demiurgos“, Strasbourg, Nouveau Journal de Strasbourg, 1928, 54 S., Hochschulschrift: München, Phil. Diss., 1926; Koch, Franz: Wilhelm Jordans *Demiurgos*, Verlag Akademie der Wissenschaften Berlin 1942,

Es sei erneut betont, daß es nicht das Hauptziel der vorliegenden Arbeit war, historische Zusammenhänge zwischen den einzelnen Stirner-Bildern aufzudecken oder zu wahren. Doch sei nicht verschwiegen, daß der Verfasser gerne seine Wahl weiterhin so beschränkt hätte, daß daraus als kongruentes Resultat ein möglichst einheitliches Stirner-Bild hervorgegangen wäre, und daß er daher einige Bedenken trug, auch Bettinas Schrift hier zu behandeln, die von vornherein nicht zu den anderen Werken zu passen versprach. Immerhin könnte das Bettina-Kapitel durch Kontrastwirkung zumindest einen erläuternden Auftakt zu den folgenden Kapiteln, besonders dem Daumer-Kapitel liefern. Doch ist schon hier eine Vorbemerkung nötig über einen Begriff, an dem sich der Hauptgegensatz zwischen Bettinas Essay und den Werken der anderen drei Autoren immer wieder offenbart. Da wegen gewisser Zitate für diesen Begriff der heute leicht mißdeutbare Ausdruck „Humanismus“ benutzt werden wird, ist eine vorläufige Verständigung über diesen Ausdruck am Platze.

Unter „Humanismus“ wird hier eine anthropozentrische, atheistische und im Grunde hedonistische Ethik verstanden, im besonderen die ethischen Prinzipien der Junghegelianer unter Ausschluß Stirners, sofern nicht ausdrücklich anders angegeben wird. Dieser uns heute entfremdete Sprachgebrauch entspricht der Auffassung, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Wort „Humanismus“ meistens verbunden wurde. Zuweilen wurde das Wort in noch engerem Sinne verstanden, als Bezeichnung für spezifische philosophische Systeme einzelner Junghegelianer, vor allem als „Humanismus Ruges“ oder „Humanismus Bruno Bauers“. Stirner selbst verwendet Worte wie „die Humanen“ sowohl im weiteren wie im engeren Sinne, wobei er im letzten Fall ausdrücklich Bruno Bauer meint. Es war ja der diesem Ausdruck zugrundeliegende, oben definierte Begriff der „menschlichen Philosophie“, dem Stirners Kampf galt, getreu dem Motto zum ersten Teil des *EE*: „*Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen*, sagt Feuerbach. *Der Mensch ist nun erst gefunden*, sagt Bruno Bauer. Sehen Wir Uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an.“ (*EE* 17)*
Bemerkt sei, daß die Gleichsetzung von Humanismus und Junghegelianismus nicht nur in Deutschland geläufig war. So bemerkt etwa St.-René Taillandier über den Helden von Berthold Auerbachs Roman *Neues Leben*: „Die Philosophie der Humanisten hat ihn betört“; doch sei der Held wenigstens nicht „bis zum Nihilismus von Max Stirner“ gelangt.⁴¹

48 S., Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Klasse, 1942, 1

* Hervorhebungen von *Taube*; außerdem fehlte bei Taubes Zitat das vorletzte Wort: genauer.

⁴¹ St.-René Taillandier, „Mouvement littéraire de l'Allemagne. I. Le roman et les romanciers“, *Revue des deux mondes*, 1853/I, 524 u. 526: „La philosophie des *humanistes* l'a enivré“;

Der nur scheinbar verwirrende Umstand muß ferner erwähnt werden, daß Stirner, der das junghegelianische Prinzip des Humanismus bekämpfte, dennoch häufig, als unleugbarer Sproß des Junghegelianismus, auch selbst als Humanist angesehen wurde.⁴² Diese Interpretation wird bei den vier Autoren unserer Arbeit zu bemerken sein; von Bettina abgesehen, lag ihnen vor allem daran, Stirner als beschämenden Repräsentanten des Humanismus hinzustellen. Eine gewisse Begründung für diese Auffassung liegt in dem Doppelcharakter von Stirners Philosophie: Stirner erscheint zunächst als Gegner des Humanismus, dessen Unzulänglichkeiten er besonders am Junghegelianismus und an den von diesen beeinflussten zeitgenössischen Freiheitsbewegungen (Kommunismus, politischer Liberalismus) kritisiert; sodann aber präsentiert sich Stirner auch als der sozusagen ultrahumanistische, extreme Fortsetzer der junghegelianischen Emanzipationsbestrebungen. Da er in dieser Rolle, und vor allem in dieser Rolle, in allen vier zu behandelnden Stirner-Bildern erscheint, sei hier wenigstens ein Zeugnis von Stirner selbst angeführt, daß jene Auffassung vom „Humanisten Stirner“ als nicht völlig unberechtigt erscheinen läßt. Das folgende Zitat stammt aus Stirners Verteidigungsschrift gegen Feuerbach, Heß und Szeliga, in der er sich über so manches populäre Mißverständnis betreffs seiner Philosophie verbreitet: „Es ist nötig, noch ein Wort über den Menschen zu sagen. Wie es scheint, ist Stirners Buch gegen *den Menschen* geschrieben. Dadurch, wie auch durch das Wort Egoist hat er sich die schlimmsten Urteile zugezogen oder die hartnäckigsten Vorurteile rege gemacht. – Ja, es ist wirklich gegen *den Menschen* geschrieben, und gleichwohl hätte Stirner auf dasselbe Ziel losgehen können, ohne die Leute so arg vor den Kopf zu stoßen, wenn er die Kehrseite herausgewendet und gesagt hätte: er schreibe gegen *den Unmenschen*. Nur hätte er dann selbst die Schuld getragen, wenn man ihn in entgegengesetzter, nämlich in sentimentaler Weise mißverstanden und in

„jusqu’ au nihilisme de M. Stirner“ [Im Taube-Text stehen diese Zitate nicht – wie hier – in der Fußnote. – *Übersetzung von Georg Blume.*]

⁴² Wieder finden wir auch im Französischen denselben Sprachgebrauch, oder vielleicht genauer, dieselbe Interpretation. So schreibt Taillandier in einer den anarchistischen Junghegelianer Karl Grün betreffende Abhandlung: („L’atheisme allemand et le socialisme français“, *Revue des deux mondes*, 1848/IV, 300 f.): Apres M. Feuerbach, un logicien plus resolu, M. Stirner, est venu demonter que cette religion de l’humanite est encore uns capucinade (Pfaffentum) ... et qu’enfin ... il n’y a d’autres droits que les droite de l’individu; homo sibi Deus ... M. Feuerbach et M. Stirner inaugurent l’ere feconde ou l’homme, se connaissant enfin, fondera son sternel empire ...“ („L’atheisme allemand et le socialisme francais.“) – „Nach M. Feuerbach, einem entschlossenen Logiker, ist M. Stirner gekommen, um zu zeigen, daß diese Religion der Humanität noch eine Strafpredigt (Pfaffentum) ist ... und schließlich ... gibt es keine anderen Rechte als die Rechte des Individuums; der Mensch ist sich [ein] Gott ... M. Feuerbach und M. Stirner eröffnen das fruchtbringende Zeitalter, wo der Mensch, sich schließlich erkennend, sein ewiges Reich begründen wird ...“ (Der deutsche Atheismus und der französische Sozialismus.“) [*Übersetzung von Georg Blume.*]

die Reihe derer gestellt hätte, welche für den ‘wahren Menschen’ ihre Stimme erheben.“⁴³ Stirner führt seinen Kampf gegen Abstraktionen und Normen, gegen den Begriff „des Menschen“ so gut wie gegen die *Begriffe* „des Unmenschen“ oder „des Ichs“.

Wir können nun unsere Einzeluntersuchungen beginnen. In den letzten Bemerkungen wurde freilich schon Späteres vorweggenommen und festgestellt, daß sich unser Thema vielleicht auch so formulieren ließe: Inwieweit nahmen einige Zeitgenossen Stirners seinen egoistischen Amoralismus zum Kriterium für alle humanistische Ethik? Doch müssen wir hier wieder einen Schritt zurückgehen und, getreu dem Titel der Arbeit, bloß fragen: Wie spiegelte sich das Phänomen Stirner in den Augen einiger zeitgenössischer Dichter? Was bedeutete ihnen der angeblich schnell Verschollene?

⁴³ Recensenten Stirners, zit. nach *PKR*, 172.

Friedmund von Arnim^{*},

Die Auflösung des Einzigen durch den Menschen

Um die letzte Jahrhundertmitte waren es begrifflicherweise vor allem die Gegner des philosophischen und politischen Radikalismus, die Stirner als typischen Repräsentanten des Junghegelianismus hinstellten. Der nackte Egoismus und Amoralismus des *EE* war ihnen ein Spiegelbild, das klarstellte und bloßstellte, was sich hinter dem zeitgenössischen Radikalismus – seiner „anthropologischen“ Philosophie, seinem „humanen Liberalismus“ – eigentlich verbarg. Welche Wichtigkeit dies enthüllende „Spiegelbild“ Stirners hatte, wird sich noch bei unserer späteren Besprechung der „Stirner-Bilder“ erweisen, welche die Ex-Radikalen Giseke, Jordan und Daumer entwarfen. Bei Jordan und besonders bei Daumer dient es dazu, nicht bloß den Junghegelianismus, sondern für alle Zeiten jedes wider den Stachel löckende Denken, jedes Streben nach einer „humanistischen“, atheistischen Ethik zu verdammen.¹

Doch nicht bloß die Anti-Radikalen faßten Stirner, den „Diabolus in Philosophia“, als einen kompromittierenden Weggenossen des Junghegelianismus auf; die Radikalen selbst dachten kaum anders. Die Aufnahme, die der *EE* bei der „fortschrittlichen Partei“ des Vormärz fand, läßt sich leicht auf eine ziemlich allgemeingültige Weise beschreiben: Gewöhnlich erweckte Stirners Buch eine steigende Betretenheit oder Bekümmertheit; man ließ sich nur ungern herbei, zu Stirners in jeder Hinsicht „bedenklichem“ Werk Stellung zu nehmen; man urteilte mit Einsilbigkeit und Unsicherheit, zaudernd, mit Einschränkungen und Revisionen. Man bewunderte widerwillig,

* Auf Grund eines Irrtums konnte Taube nicht wissen, daß nicht Bettina, sondern ihr Sohn Friedmund diesen Text schrieb. Daher ist immer Bettina durch Friedmund zu ersetzen.

¹ Eine ähnliche weittragende historische Bedeutung wurde Stirner, als Repräsentanten des Junghegelianismus, auch schon vor Jordan und Daumer beigemessen, und zwar besonders in theologischen Streitschriften, wie sie z. B. die geplante Berufung Eduard Zellers nach Bern hervorrief. Hierbei sollte im Auge behalten werden, daß derlei Schriften es erstens gern vermieden, das Wort „atheistisch“ zu benutzen und statt dessen lieber eine der üblichen Umschreibungen anwendeten („aufklärerisch“, „humanistisch“ und vor allem „pantheistisch“), und daß sie es im allgemeinen vorzogen, den Namen Stirners nicht oder nur flüchtig zu erwähnen. Ein gutes Beispiel hierfür bietet etwa J. P. Romang, *Über Unglauben, Pietismus und Wissenschaft* (Bern und Zürich, 1859), S. 47 f., wo ohne Namensnennung, aber ganz eindeutig, erst auf Fichte und dann auf Stirner angespielt wird. – So kam es, daß der junghegelianische „Pantheismus“ zum historischen Gipfelpunkt aller atheistischen Ethik, und Stirner zum Pantheisten kat' exochen erklärt werden könnte; vgl. besonders Anon. [Theodor Rhomer], *Kritik des Gottesbegriffes in den gegenwärtigen Weltansichten*, 3. Aufl. (Nördlingen, 1857), S. 18 ff.; oder auch J. P. Romang, *Der neueste Pantheismus oder die junghegelische Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Konsequenzen* (Zürich und Bern, 1848), S. 20 ff. und S. 98; sowie die Gegenschrift von A. E. Biedermann, „Unsere junghegelische Weltanschauung oder der sogenannte neueste Pantheismus“, *Die Kirche der Gegenwart. Eine Monatsschrift für die reformierte Schweiz*, V (Zürich, 1849), 4 ff. und 72.

oder man distanzierte sich mit Bedenklichkeiten und Ängstlichkeiten aller Art, mit Zögern, sogar mit einem gewissen Streben nach Anonymität. Rein äußerliche Gründe der diplomatischen Vorsicht hatten an dieser Verlegenheit natürlich Teil, nicht minder aber innere Verwirrtheit und Erschütterung; man fühlte sich äußerlich kompromittiert und innerlich betroffen.² Stirners Werk stieß die Radikalen ab und zog sie an, es zwang sie zu nachdenklichen Umwertungen, zu Revisionen und zu einer meist unbehaglichen Selbsterkenntnis: das Werk, das die Hintergründe jeder Emanzipationslust aufdeckte, das die *Halbheiten* des zeitgenössischen Radikalismus verlachte und doch nur noch die letzten Konsequenzen aus eben diesem humanistischen Radikalismus zu ziehen schien, erweckte auch bei den extremsten Junghegelianern solch gemischte Gefühle, wie sie – ein unerwünschtes Spiegelbild hervorzurufen pflegt.

Diese Sachlage erzeugte freilich nicht immer eine Atmosphäre der Verlegenheit, des Zauderns und der Betroffenheit, die zuweilen in grell flackernde Gehässigkeit umschlug. Die auffälligste Ausnahme in dieser Beziehung ist vielleicht eine öffentliche Auseinandersetzung mit Stirner, die so gut wie keine Befangenheit verrät und alles eher als einsilbig war. Es handelt sich um einen sehr rhapsodischen philosophischen Dialog, „Die Auflösung des Einzigen durch den Menschen“, der 1847 im 4. Bande von Wigands Zeitschrift *Die Epigonen* (Leipzig) erschien; er war von „der Frau von Arnim“* unterzeichnet.³

² Ein interessantes Beispiel für diese fast allgemeine Betroffenheit bietet Feuerbach, dessen „pöfische“ Halbheiten von Stirner ja ausdrücklich und nachdrücklich angeprangert worden waren. Feuerbachs erste Reaktion auf den *EE* bestand darin, den Impakt der Stirnerschen Kritik abzuleugnen und dafür Stirners eigene, dem Junghegelianismus seltsam verwandte Ideen überschwänglich zu loben: „im Spätjahr“ 1844 schreibt er an seinen Bruder betreffs Stirner und dessen Buch, es sei „ein höchst geistreiches und geniales Werk und hat die Wahrheit des Egoismus ... für sich ... Ich gebe ihm Recht bis auf Eines: im Wesen trifft er mich nicht. Er ist gleichwohl der genialste und freieste Schriftsteller, den ich kennengelernt ...“ (W. Bolin, *Ludwig Feuerbach ...*, 2. Auflage, Stuttgart, 1891, S. 106). Feuerbach wußte damals offenbar selbst noch nicht, was ihn stärker berührt hatte: Stirners eigene Lehre des Egoismus, oder Stirners Kritik der Feuerbachschen „tuistischen“ [Du-bezogen.] „Anthropologischen Philosophie“. Noch im Jahre 1844 entwarf der verwirrte Feuerbach ein „Offenes Sendschreiben“ an Stirner, – es blieb ein Fragment. Aber noch im selben Jahr begann der Stachel der Stirnerschen Kritik zu wirken, wie Feuerbachs Briefe an den Bruder verraten. Vielleicht entstand damals schon sein Artikel, „Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigentum“, den er anonym in *Wigands Vierteljahrsschrift* 1845/II veröffentlichte, den er aber wenig später wieder mit „höchst *kritisch*“ Bedenken betrachtete. Daß Feuerbachs spätere Schriften von Stirner beeinflusst waren, hat u. a. schon Rudolf Haym betont.

* Korrekt heißt es dort: „Von Frau von Arnim“.

³ Frau v. Arnim, „Die Auflösung des Einzigen durch den Menschen“, *Epigonen* IV (Leipzig, 1847), 189-251. Im Folgenden wird der Artikel als „*Aufl.*“ zitiert. Er befindet sich nicht in Oehlkes Gesamtausgabe der Werke Bettinas (Berlin, 1920/22).

Wie man wohl vermuten dürfte, ist dieser Artikel Bettinas keine sorgfältige philosophische Arbeit, – trotz der feierlichen Hegelschen Schulterminologie des Titels und trotz der formellen Weise, in der sich Bettina als Verfasserin nennt. Der Artikel erweckt eher den Eindruck, als habe Bettina alle wichtigen und irrelevanten Randbemerkungen, die sie in ihr Handexemplar des *EE* eingetragen haben mochte, einfach der Reihe nach abgeschrieben und nur gelegentlich ausgearbeitet. Die Hauptmängel ihrer oft rührend unbeholfenen, zuweilen kindisch albernen Schrift springen meist peinlich in die Augen: relative Dürftigkeit des Inhalts bei ungewöhnlich großem Umfang, verlegene Wiederholungen, nebulöse oder dilettantische Gedankenbrocken und Mißverständnisse, und ein schludriger, manchmal unverständlicher Stil.⁴ Und doch tragen diese Schwächen fast dazu bei, den Blick des Lesers zu schärfen für gewisse Vorzüge der Arbeit, für deren Unbefangenheit. Im Wesentlichen erhebt Bettina zwar immer aufs Neue nur einen einzigen Einwand gegen Stirner; aber dieses eine, oft ungeschickt hingemalte und ausgemalte Fragezeichen steht am richtigen Platz: dort, wo Stirner eine nur vage Antwort zu geben scheint – betreffs der latenten Gefährlichkeit der egoistischen Amoral. Und in diesem Hauptpunkt ist Bettinas Aufsatz, so konfus er sonst auch sein mag, durchaus konsistent; konsistent mit seinen eigenen Hauptvoraussetzungen, wie auch mit den Voraussetzungen Stirners, denen Bettina im Wesentlichen zustimmt.⁵ Und so versucht Bettina eben auch in jenem

⁴ Als Beispiel für eine sehr ungeschlachte, wenn auch nicht unverständliche Stelle sei Folgendes zitiert: „Durch die von dem Staate, als oberstem Richter über jedes Unrecht, aller Selbsthülfe als etwas Unsittlichem, wo nur die verwirrendste Ungerechtigkeit daraus entstehen kann, erklärte Feindschaft wird dieß für ihn dem Staate als gesetzlich und sanctionirt erklärte Verfahren erst sittlich“. (*Aufl.*, S. 200). Bettina springt übrigens auch mit Stirners Text, den sie mit Angabe der Seitenzahlen „zitiert“, oft sehr frei um, manchmal bis zur Unverständlichkeit; vgl. etwa S. [26/27], oder folgende Stelle: „*Der Einzige*. S. 416 [EE 349]. Es ist Keiner für mich eine Respectperson, sondern lediglich ein Gegenstand, für den ich Theilnahme habe. Und wenn ich ihn gebrauchen kann, so verständige ich wohl und vereinige mich mit ihm, zu einer Vervielfältigung meiner Kraft. So aber ist sie ein Verein.“ (*Aufl.*, S. 246). Diese Stelle komprimiert und variiert etwa ein Drittel Seite des *EE* (S. 322 [395]) auf irreführende Weise: Stirner polemisiert – mit Akzenten, die Bettina ebenfalls unterdrückt hat – gegen die Begriffe der menschlichen „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“, für die der „Humanismus“ Bruno Bauers Respekt verlange; die von Stirner dagegen postulierte Gemeinsamkeit, die Egoisten verbinden könne, ist keine respektfordernde „Gesellschaft“ oder „Gemeinschaft“, sondern ein „Verein“ von Egoisten („In dieser Gemeinsamkeit sehe Ich durchaus nichts anderes, als eine Multiplikation meiner Kraft, und nur solange sie *meine* vervielfachte Kraft ist, behalte Ich sie bei. So aber ist sie ein – Verein.“ [EE 349]). Aus Bettinas Version dieser Stelle läßt sich keinesfalls Stirners Gedanke herauslesen, daß eine bestimmte *Gemeinsamkeit* ein „Verein“ heißen dürfe und müsse, und daß dieser Verein nur so lange existiere, als er die Gewalt und Kraft des Einzelnen erhöhe.

⁵ Daß Bettina dem *EE* nicht *ganz* unbefangen gegenübertrat, versteht sich wohl von selbst. Das Werk bereitete ihr offensichtlich doch einiges Unbehagen, wie die fortgesetzte, manchmal flehentliche Wiederholung von Argumenten und Ausrufungen verrät, die auf den kritischen Hauptpunkt des Artikels – Stirners Gleichgültigkeit gegen „Unrecht“ und bestialischen Le-

kritischen Punkt, ohne viel Hilfskonstruktionen oder Widersprüche, Stirner auf Grund seiner eigenen Anschauungen – weniger zu widerlegen, als zu korrigieren und vermeintlich noch zu übertrumpfen. Auch könnte zugunsten von Bettinas bisher unbeachtet gebliebenem Artikel noch geltend gemacht werden, daß ihm ein gewisses äußeres Interesse zukommt: Kritiken, die den *EE* nicht nur so unbefangen, sondern im Wesentlichen so beifällig und so ausführlich beurteilen, wie dies Bettinas Schrift tut, lassen sich in der ganzen Stirner-Literatur nicht sehr oft nachweisen.

Eine Vorbemerkung mag am Platze sein über den scheinbar befremdlichen Umstand, daß die Nicht-Philosophin Bettina dem radikalsten aller radikalen Denker einen wesentlich beipflichtenden und langen Aufsatz widmete, der außerhalb Preußens, in der offiziellen Zeitschrift der junghegelianischen Philosophie veröffentlicht wurde.⁶ Wer die – freilich nicht allzu bekannten und in neuerer Zeit auch öfters vertuschten⁷ – Sympathien gebührend in Anschlag bringt, die Bettina seit 1835, seit ihrem Auftreten als Schriftstellerin mit den Radikalen aller Schattierungen wechselseitig verbanden, wird sich über die unleugbare Tatsache nicht sehr verwundern, daß Bettina in ihrem

benskampf – Bezug nehmen. Wegen dieses Unbehagens, wegen der Länge und des besonderen Aufbaus der Schrift ist es verständlich, daß Bettina an vielen, oft sehr irrelevanten *Details* des *EE* herunkritisiert, freilich ohne *dabei* sich selbst zu widersprechen.

⁶ Der Umstand, daß Bettinas Arbeit in einer sehr radikalen Zeitschrift – eben dem Sprachrohr des Ruge-Feuerbachschen Junghegelianismus – erschien, hat zweifellos dazu beigetragen, daß die Bettina-Forschung den Artikel bisher vernachlässigte, ja bis 1908 nichts von dessen Existenz wußte. (Otto Mallon, „Bibliographische Bemerkungen zu Bettina von Arnims sämtlichen Werken“, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 56, 449, sieht in einem Artikel von Leopold Hirschberg in der *Frankfurter Zeitung*, 18.8. 1908, den ersten Hinweis auf Bettinas Schrift.) Aber abgesehen von einigen flüchtigen Erwähnungen wurde Bettinas Artikel auch von der Stirner-Forschung ignoriert, die doch mit Wigands *Epigonen*, und gerade deren 4. Band, sehr vertraut sein sollte. Für die Stirner-Forschung ist Bettinas Essay freilich weit weniger interessant als für die Bettina-Forschung; der Philosophiehistoriker und der Literaturhistoriker haben Recht, den Artikel ganz verschieden zu beurteilen; und die Stirnerforscher haben ihn auch, übrigens schon vor 1908 (so Hermann Schultheiß, vgl. Einleitung, [Fußnote 17] als philosophisch unbedeutend abgetan. [Schultheiß selbst spricht von „62 ungemein langweilige[n] Seiten“, 1998, p. 14.] Joseph Körner hingegen (*Bibliographisches Handbuch des deutschen Schrifttums*, 3. Aufl., Bern, 1949, S. 398) hält ihn für bemerkenswert und beklagt das Fehlen jeglicher Untersuchung darüber [: „Bemerkenswert, aber bisher unbeachtet ist eine ausführliche Besprechung des Werks durch Bettina v. Arnim in der Zs. ‚Die Epigonen‘ 4 [1847], S. 189/251 (vgl. Zfdph 56, S. 448).“].

⁷ Einsprüche gegen solche Versuche, den Radikalismus Bettinas geflissentlich zu verschleiern, haben auch nicht gefehlt. So hat z. B. O. Mallon in einem spezifischen Falle – bei der Schrift *An die aufgelöste preußische Nationalversammlung*, die Bettina unter einem Pseudonym veröffentlichte – gegen den Literaturforscher R. Steig und gegen die Nachkommenschaft der Familie v. Arnim den behutsamen aber deutlichen Vorwurf gerichtet, man verschleierte Bettinas Autorenschaft wissentlich. Ausführlichere Belege zu jenen und ähnlichen, sogar sehr schmutzigen Verdunklungsversuchen finden sich z. B. bei Ursula Pürschel, *Bettina von Arnims Polenbroschüre* (Berlin, 1954), S. 75-81.

Stirner-Artikel einen egoistischen Humanismus propagiert, den sie ausdrücklich, wenn auch faktisch wohl irrig, als eine Verbindung der Ideen Stirners und Bruno Bauers definiert. Was an dem Artikel wirklich befremdlich sein könnte, ist höchstens der fast unerklärliche äußere Umstand, daß eine umfangreiche Abhandlung, die gerade solche Anschauungen vertrat, in Wigands *Epigonen* veröffentlicht werden konnte. Dies im Einzelnen auszuführen, würde freilich ungebührlich viel Raum beanspruchen; daher seien hier nur ohne weiteres einige Hauptpunkte festgehalten. Wigand hatte die *Epigonen* ausdrücklich zur „Tribüne“ für Ruge und dessen junghegelianischen „Humanismus“ bestimmt, – diese Zeitschrift sollte der Boden werden, auf dem sich nun sehr unverhüllt ein neuentstandener innerer Parteikampf im junghegelischen Lager abspielte. In den früheren Zeitschriften, die Wigand Ruge zur Verfügung gestellt hatte (*Deutsche Jahrbücher*, *Wigands Vierteljahrsschrift*) galt der Kampf vor allem der reaktionären Romantik, andererseits auch schon dem Kommunismus; und gegen letzteren rief Ruge gern Stirner und dessen Egoismus als Kronzeugen an. In den *Epigonen* jedoch herrschte ein neuer Ton: diese Zeitschrift richtete ihren Kampf ausdrücklich auch noch gegen einen neuen Feind, gegen die „Sophisten“, – und darunter verstand Ruge und seine Gefolgschaft (Kuno Fischer, Wigand* vor allem Stirner, in zweiter Linie wohl auch Bruno Bauer. Da nun Bettina seit Jahren den Brüdern Bauer nahe stand, – wie die Radikalen und auch die Behörden vermuten mußten, *sehr* nahe stand;⁸ da Bettinas Artikel Stirner und

* Auch Wigand *muß* zusammen mit Ruge einen Wandel in bezug auf Stirner durchlaufen haben. Noch ein Jahr zuvor, 1846, bot Franz Schmidt Wigand einen umfangreichen Beitrag „zum Verlage“ an. Er bekam ihn aber von diesem u. a. mit der Bemerkung zurückgeschickt: „... und Stirner ist vom Verfasser [i. e. Franz Schmidt] mißverstanden und sogar mißhandelt. Ich würde mich im höchsten Grade lächerlich machen, wenn ich mit so einem Werkchen selbstständig (!) hervorträte.“ Franz Schmidts Artikel erschien dagegen im Deutschen Bürgerbuch. Mannheim 1846, pp. 57-81. [Siehe auch: Kurt W. Fleming: Max Stirner's Der Einzige ..., pp. 64-66.]. Der Herausgeber des Deutschen Jahrbuches, Hermann Püttmann, zitierte den Kommentar eines Freundes von Schmidt in bezug auf die Ablehnung des Beitrages mit den Worten: „Gebehrdet sich nicht dieser Wigand in der Art, wie er für Feuerbach und Stirner das Wort ergreift, wie der Groß-Kophta der deutschen Philosophie, der am besten wissen müsse, wer eigentlich Recht hat? Die eigentliche Quelle seines Aergers liegt aber darin, daß er der Verleger der Stirner'schen Schwarten ist und dieselben nicht in Mißkredit bringen will.“

⁸ Eine zusammenfassende Darstellung der Beziehungen Bettinas zur „Heiligen Familie“ (den Brüdern Bauer und ihrem Kreis) fehlt noch; unter den Bettina-Forschern hat sich wohl nur Ludwig Geiger damit eingehender, und sehr vorsichtig, befaßt. Welchen Eindruck es auf die Radikalen machte, daß Bettina sogar eines ihrer Werke (begrifflicher Weise das „ideologisch“ denkbar unverfänglichste, den *Frühlingskranz*) in dem „exklusiven“ Verlage Egbert Bauers erscheinen ließ, läßt sich leicht erraten: in diesem Verlage, der übrigens mit dem Gelde von Stirners reicher Frau finanziert worden war, erschienen sonst nur Zeitschriften und Schriften, die der Bauerschen „kritischen Kritik“ gewidmet waren. Noch im Rückblick auf den Vormärz schreibt Robert Springer, einst der Herausgeber einer der populärsten radikalen Zeitschriften, der *Lokomotive*: Egbert Bauer habe „die Bücher seiner Brüder und einige Schriften der Bet-

auch Bauer lobte, auch die Kommunisten gegen Stirner eher in Schutz nahm, auch von Ruge und Feuerbach, die in den *Epigonen* propagiert wurden, keine Notiz nahm; da Ruge, wie übrigens fast alle Radikalen, den Schriften Bettinas zwar größte Hochachtung zollte, sie aber doch zur „Literatur des Volks“ rechnete, zur „oppositionellen Literatur von populärem“ (also nicht philosophischem) Charakter:⁹ so bleibt es aus allen diesen Gründen sonderbar und schwer erklärlich, warum „der Türhüter der Hegelschen Philosophie, der grimme Ruge“ oder Wigand es zuließen, daß Bettinas Artikel in den *Epigonen* – der Stirner und Bauer feindlichen Tribüne der junghegelschen *Philosophie* – veröffentlicht wurde.

Wenden wir uns nun zu dem Artikel selbst. Der Form nach besteht er fast gänzlich aus einem Dialog zwischen „dem Einzigen“ und „dem Menschen“, d. h. aus Stirners Text und Bettinas Kommentar dazu. „Der Einzige“ macht seine Bemerkungen, „der Mensch“ gibt zustimmende, ablehnende oder abschweifende Antworten. Was dem „Einzigen“ in den Mund gelegt wird, sind kurze Bruchstücke aus dem *EE*, die in derselben Reihenfolge geboten werden, wie sie in Stirners Werk erscheinen; auch sind diese Zitate immer mit Verweisen auf die entsprechenden Seitenzahlen der 1. Auflage des *EE* versehen.¹⁰ Dennoch ist es oft schwer, sich aus den Reden des „Einzigen“ – ohne Hinzuziehung des Stirnerschen Originaltextes – eine Vorstellung von Stirners Ideen, oder gar dem Aufbau seines Werkes, zu machen. Dies liegt teils daran, daß Bettina sehr häufig nicht wortgetreu, öfters aber selbst nicht

tina“ verlegt (R. Springer, *Berlins Straßen, Kneipen und Clubs im Jahre 1848*, Berlin, 1850 [Leipzig 1985], S. 205. Ob Bettina wirklich, wie dort angegeben, mehr als ein Werk (anonym oder pseudonym) bei Egbert Bauer erscheinen ließ, bleibe dahingestellt. Ihre bedenklicheren Schriften hätte Bettina – wie dies bei ihrem *Königsbuch* der Fall war – wohl einem weniger anrühigen Verleger anvertrauen müssen; denn wie allen Beteiligten klar war, hatten die Behörden Bettinas zuerst anonym erschienenen, aber völlig harmlosen *Frühlingskranz* einzig aus dem Grunde mit Zensurverbot belegt, um den Verleger Bauer und Bettinas Verhältnis zu den Brüdern Bauer zu bestrafen. (Vgl. auch Houben, *Verbotene Literatur*, I, 40, oder L. Geiger, *Bettina v. Arnim und Friedrich Wilhelm IV*, Frankfurt, 1902, S. 58 f.)

⁹ A. Ruge, *Gesammelte Schriften* VI, 97 f.

¹⁰ Diese Seitenverweise Bettinas auf die 1. Auflage des *EE* werden im Folgenden ausgelassen [ich habe sie aber wieder eingefügt]; wie durchwegs wird auch hier nur nach der 3. Auflage des *EE* zitiert. [Siehe Endnote 1] Ebensovienig wird Bettinas Orthographie beibehalten, wohl aber ihre oft eigentümliche Interpunktion. Wo Bettinas „Einziger“ spricht, muß bedacht werden, daß seine Worte fast nie genau den Worten des *EE* entsprechen; doch sollen nur wichtigere Abweichungen in Fußnoten näher bezeichnet werden. [Die Beschreibung von „fast nie genau“ ist eine unverständliche Übertreibung (zumal dann diese Aussage sich mit der in der Endnote 35 beißt, wonach BvA mit „fast genau zitierten Ausführungen des ‚Einzigen‘“ arbeitet). Den Vorwurf eines nicht sehr genauen Zitierens muß ich eher *Taube* selbst machen. Gerade bei seinen Zitaten läßt er, unverständlich warum, viele von Bettina gemachte Hervorhebungen weg. – Im Gegensatz zu *Taube* behalte ich die von BvA gebrauchte Orthographie bei und gebe den Stirnerschen Text korrekt wieder.]

sinngetreu zitiert, – ein kaum verständliches, sogar grammatikalisch entstelltes Zitat ist schon (Endnote 47) wiedergegeben worden. Hinzu kommt noch Bettinas immer willkürliche, zuweilen irreführende *Art* des Zitierens, das beliebig sprunghafte oder zögernde Tempo, mit dem sich ihr Kommentar vorwärtsbewegt. Kurze, an sich schon aus dem Zusammenhang gerissene Bruchstücke des *EE* werden, unterbrochen etwa durch eine kurze Bemerkung des „Menschen“, dicht hintereinander vorgebracht und wohl auch im Zusammenhang behandelt, obgleich sie in Stirners Buch weit auseinanderliegenden Abschnitten und Gedankenkreisen angehören mögen; auch zeigt es Bettina nie an, wenn und wie sie eine längere Stelle Stirners in ein kurzes Zitat zusammenstreicht. Und schließlich fehlt bei manchen Zitaten der sehr nötige Hinweis, daß Stirner da nur ironisch im Namen seiner Gegner spreche oder sie zitiere, nicht aber seine eigene Meinung ausdrücke; an einigen Stellen hat dies sogar Bettina selbst übersehen. Nur einmal wird einer der so von Stirner zitierten Gegner, nämlich Bruno Bauer, auch in Bettinas Dialog als besondere redende Figur eingeführt (unter den Namen „Der Human-Liberale“, „Der Humane“ und „Der Kritiker“).

Bettina predigt im Namen Stirners gegen Stirner einen Egoismus, der besser, nämlich naturrechtlich und sozial, begründet ist. Sie will einen materialistischen, utilitaristischen, rationalistischen Egoismus zur Grundlage der Ethik erheben: Nutzen und Frieden – in diesen sieht Bettina offenkundig das *Summum Bonum** – werden allerdings nur durch den Egoismus gewährleistet, aber durch einen Egoismus, der aufgeklärt und gewitzt genug ist, die materiellen Bedürfnisse und Schwächen des Menschen in Betracht zu ziehen. Dieser Streit um einen friedlich-sozialen Egoismus durchzieht Bettinas Artikel wie ein roter Faden, von seinem anfänglich etwas dunkel scheinenden Motto an – „Der Mensch ist nicht bloß eine Idee, / Er ist auch von irdigen Stoffen“ – bis zu den Schlußworten:

„Das Resultat vom Buche des Einzigigen ist also: Daß der Einzige für *die Idee des Ichs* nur ein Gesetz des Menschen kennt, nämlich: *den freien Willen zu jedes [sic]** Vortheil*, welches er, wie es beim Geist allein wohl richtig wäre, bis zum ärgsten Kampfe ausgedehnt wissen will, während wir doch einen materiellen zerbrechlichen Körper haben! – ... Daß er eben so seiner*** Idee [des Ichs]† zu Liebe, oder aus Unkenntniß den Sinn vieler Worte falsch gebraucht, und auf die Weise sie bekämpft, z. B. ‚Recht, Freiheit, Beruf,‘ so gut, wie ‚der Mensch,‘ daß sein Widerspruch wider den Denkproceß, den er

* Das höchste Gut.

** Die Einfügung: [sic], die auch weiter unten noch auftritt, stammt sämtlich von Taube.

*** Taube schrieb: einer

† Diese beiden Worte fehlen bei Taube.

bei Br. Bauer sehr richtig bestreitet, Nichts sagt, weil er ihn selbst in diesem Buche als einziges Mittel mit großer Folgerichtigkeit anwendet. ... Er bringt aber das Ich des Menschen zur richtigen Würdigung. ... Müßten alle Menschen nur das stereotype Ebenbild eines *guten* Menschen sein, so wäre wohl an einem Exemplar genug. Es ist ein Beweis unserer Zukunft. Ein Fehler bleibt es aber immer, daß er den Kampf unter Menschen für nöthig hält, indem er höchstens das Vereinen kennt, aber kein Recht. – Wenn nun Br. Bauer die Idee für das erste hält, und das Ich und allen Egoismus der gemeinsamen Geschichte geopfert wissen will, so verbinde man Beider Ansichten, so wird wohl das Richtige herauskommen.“¹¹

Betrachten wir nun Bettinas Hauptanliegen, ihren Kampf zugunsten eines „humanen“ Egoismus, im Einzelnen. Mehr oder minder direkte Belege sind über Bettinas ganzen Artikel verstreut; die deutlichsten und ausführlichsten finden sich aber, wie ganz erklärlich, dort, wo Bettina jene drei Abschnitte des *EE* behandelt, die „Der humane Liberalismus“, „Meine Macht“ und „Mein Verkehr“ betitelt sind. Bettinas Kommentare zu diesen Abschnitten bilden tatsächlich den wichtigsten Teil ihrer Arbeit; und diesen Teil, an Umfang etwa ein Drittel des ganzen Artikels, wird auch unsere Besprechung vor allem zu berücksichtigen haben.

Ein längeres Zitat verdeutliche zunächst, wie sich Bettina die „Verbindung“ von Egoismus und Humanismus so ungefähr denkt; es handelt sich um einen Kommentar zu einer Stelle, wo Stirner gegen die Prediger der „Menschheit“ und „der allgemeinen Vernunft“ – speziell Feuerbach und den Kommunisten Heß – polemisiert:

„*Der Einzige*. S. 320. Allein in den eigentlichen Fehler der Religion, dem Menschen eine ‚Bestimmung‘ zu geben, verfallen jene Kritiker nicht minder; indem auch sie ihn göttlich, menschlich u. dgl. wissen wollen: Sittlichkeit, Freiheit und Humanität u. s. w. sei sein Wesen. – *Der Mensch*. Das ist eben der Menschen ihre egoistische Eigenheit, daß sie einen Unterschied zwischen unseren Handlungen machen, und daß sie das sehr loben, und als unsere wahre Bestimmung hinstellen, was sie Allen als wohlthätig und nützlich erkannt ha-

¹¹ *Aufl.*, S. 250 f. – Bettinas hier etwas gekürzt wiedergegebene Schlußworte bilden zwar kein striktes Resümee ihres Artikels; wichtige Themen des Artikels (Kommunismus) bleiben unerwähnt, nebensächliche Themen (Zukunft des Menschengeschlechts) werden berührt. Dennoch ist auch hier das Leitmotiv des ganzen Artikels deutlich vernehmbar: Stirner verkenne das wahrhaft egoistische Wesen des Rechts und hielte daher den „ärgsten Kampf“ unter Menschen für „nötig“; Stirner sei eben, trotz seines Kampfes gegen den abstrakten Idealismus, selbst noch in einer fixen Idee, der „Idee des Ichs“ befangen; sein Empirismus und Egoismus müsse verstärkt werden. – Erwähnt sei, daß Bettina in ihren Schlußworten, wie auch sonst, wesentlich einige irreführende Behauptungen und Wendungen vorbringt; Stirner ist, wie Bettina sonst genau weiß, natürlich nicht „der“ Einzige; usw.

ben. – *Der Einzige*. S. 321. Denn das Religiöse besteht in der Unzufriedenheit mit dem *gegenwärtigen* Menschen, d. h. in der Aufstellung einer zu erstrebenden ‚*Vollkommenheit*.‘ – *Der Mensch*. Das ist purer egoistischer Vortheil, den man von uns verlangt, wir sollen andere Menschen nicht mißhandeln, sondern wohlthun. [sic.] – *Der Einzige*. S. 321. Die Bestrebungen der Neuzeit zielen dahin, daß Ideal des ‚freien Menschen‘ aufzustellen. – *Der Mensch*. Die Thatsache, die Wirklichkeit kann nicht zum Ideal werden. – *Der Einzige*. S. 323. Die Geschichte sucht *den* Menschen: er ist aber Ich, Du, Wir. – *Der Mensch*. Ja! – *Der Einzige*. S. 323. Gesucht als ein mysteriöses Wesen, als das Göttliche, erst als *der Gott*, dann als *der Mensch* (die Menschlichkeit, Humanität und Menschheit), wird er gefunden, als der Einzelne, der Endliche, der Einzige. – *Der Mensch*. Der Mensch und Menschlichkeit ist nicht dasselbe, aber der Mensch und der Einzige, wenn es kein Stein, ein Hahn, ein Rosenstrauch oder sonst Etwas ist, kann dasselbe sein. – *Der Einzige*. S. 323. Thor, der Du eine einzige Menschheit bist, daß Du Dich aufspreizest für eine andere, als Du selbst bist, leben zu wollen. – *Der Mensch*. Thor, *das* nennt man ja nur das Bewußtsein von sich selbst haben. Nach diesem Bewußtsein suchen wir, und haben es gefunden. Wir haben unseren freien Willen, *unsere* Einzigkeit, unseren Egoismus durch unsere Ueberlegung gestärkt. Vortheilssucht, ohne Ueberlegung, ist wie der Hund, der nach dem Spiegelbild des Fleisches schnappt, das er im Munde trägt. Es ist auch einzig, es ist* aber hündisch einzig, thierisch einzig“¹²

Wie fast jedes längere oder selbst kurze Exzerpt aus Bettinas Artikel verrät auch das vorliegende schon mehrere der obersten Kriterien, die die schließliche Vereinigung von Ideen Stirners und der Humanisten ermöglichen sollen, ja von denen Bettinas Denken überhaupt auszugehen scheint; denn bei allen Abschweifungen und Widersprüchen, in denen sich ihr Artikel besonders zu Anfang ergeht, geben jene immer aufs neue auftauchenden Kriterien dem Artikel einen entschiedenen Charakter, der sich in meist aggressivem Anti-Idealismus, im Betonen eines utilitaristischen Eudämonismus und eines sehr materialistischen Egoismus äußert. Jene obersten Kriterien sind nun: Der Materialismus, meist in einer „krassen“ Form, als Magen-Materialismus; der Empirismus, das „Probenmäßige“, wie Bettina gern sagt; der soziale Utilitarismus;¹³ und der Rationalismus.¹⁴ Die von Bettina ange-

* *Taube* läßt die beiden Worte weg: es ist

¹² *Aufl.*, S. 239 f. Die betreffenden, von Bettina fast genau zitierten Ausführungen des „Einzig“ in *EE* pp. 268-271.

¹³ Wenn weiterhin von Bettinas „Utilitarismus“ gesprochen wird, so ist damit ein sozialer Utilitarismus gemeint, denn auf einen solchen hat es Bettina eigentlich abgesehen. Stirners Utilitarismus hingegen ist unsozial. – Die Wörter „Vorteil“ und „Nutzen“ kommen in Bettinas Artikel vielleicht noch häufiger vor als das Wort „Egoismus“.

¹⁴ Dabei unterscheidet Bettina nicht zwischen Ausdrücken wie „Vernunft“, „Verstand“, „Den-

strebte Synthese von Egoismus und Humanismus ähnelt daher im Prinzip – denn im Detail wird Bettina sehr vage – gewissen Philosophien, wie sie bei der Aufklärung des 18. und der junghegelschen „neuen Aufklärung“ des 19. Jahrhunderts mehrfach anzutreffen sind; vor allem wohl dem Utilitarismus Benthams.¹⁵

Im Namen jener Kriterien kommentiert Bettina den Text des *EE*, fast ohne – zuweilen auch ganz ohne – auf Inhalt und Zusammenhang des spezifischen Stirnerschen Textes Rücksicht zu nehmen. Zu einem, freilich nur sehr kleinen Teil liegt die Schuld daran an dem *EE* selbst, der im Grunde aus einer Reihe von raffinierten und gar nicht langweiligen Variationen über einige wenige Hauptthemen besteht. Bettinas nicht ganz so kurzweiliger Artikel besteht aber offensichtlich wohl ganz aus alten Randnotizen, die dieselben Bemerkungen endlos wiederholen. Ihre oft trivialen Bemerkungen enthalten allzuhäufig kaum mehr als vage zusammengewürfelte Kombinationen ihrer

ken“, „Überdenken“, „Überlegung“, „Bewußtsein“. Die egoistisch bedachte Ratio bezeichnet sie besonders gern mit „Selbstbewußtsein“. – In unserer Arbeit wird „Rationalismus“ als Gegensatz zum Irrationalismus, nicht zum Empirismus aufgefaßt.

¹⁵ Es ist interessant, Bettinas schließliche Synthese von Egoismus und Humanismus mit einem sehr ähnlichen synthetischen Programme zu vergleichen, worin Stirner selbst mit Bentham zusammengestellt wurde. Es handelt sich um das ziemlich ausführliche philosophische Programm, das Engels an Marx sandte, als er durch die Lektüre des *EE* in ziemlich begeisterte Erregung versetzt worden war. Der einzige Unterschied zwischen Bettina und Engels besteht in der Beleuchtung, in der sie Stirners Egoismus sehen: Bettina fürchtet und betont Stirners Voluntarismus und setzt seinem „Willensegoismus“ ihren „Verstandesegoismus“ gegenüber; Engels sieht bei Stirner gerade einen „Verstandesegoismus“ und postuliert dagegen einen „Egoismus des Herzens“. Ansonsten könnten Engels' konzise Ausführungen für eine Inhaltsangabe von Bettinas verworrenem Artikel gelten: „Das Prinzip des edlen Stirner ... ist der Egoismus Benthams, nur nach der einen Seite hin konsequenter, nach der andern weniger konsequent durchgeführt. Konsequenter, weil St[irner] den Einzelnen als Atheist auch über Gott stellt ... kurz, weil St. auf den Schultern des deutschen Idealismus steht, in Materialismus und Empirismus umgeschlagener Idealist, wo Bentham einfacher Empiriker ist. ... Darum ist das Ding aber wichtig ... Wir müssen ... *indem wir es umkehren*, darauf fortbauen. ... Aber was an dem Prinzip wahr ist, müssen wir auch aufnehmen. Und wahr ist daran allerdings das [dieses Wort fehlt bei *Taube*], daß wir erst eine Sache zu unsrer eignen, egoistischen Sache machen müssen, ehe wir etwas dafür tun können ... der Feuerbach'sche ‚Mensch‘ ist von Gott abgeleitet, F. ist von Gott auf den ‚Menschen‘ gekommen ... Der wahre Weg, zum ‚Menschen‘ zu kommen, ist der umgekehrte. Wir müssen vom Ich, vom empirischen, leibhaftigen Individuum ausgehen, um nicht, wie Stirn, drin steckenzubleiben, sondern uns von da aus zu ‚dem Menschen‘ zu erheben. ... Kurz, wir müssen vom Empirismus und Materialismus ausgehen, wenn unsre Gedanken und namentlich unser ‚Mensch‘ etwas Wahres sein sollen; wir müssen das Allgemeine vom Einzelnen ableiten, nicht aus sich selbst oder aus der Luft à la Hegel. Das sind alles Trivialitäten, die sich von selbst verstehen und die von Feuerbach schon einzeln gesagt sind ... Wenn aber das leibhaftige Individuum die wahre Basis ... ist für unsren ‚Menschen‘, so ist auch selbstredend der Egoismus – natürlich nicht der Stirnersche Verstandesegoismus *allein*, sondern auch der *Egoismus des Herzens* – Ausgangspunkt für unsre Menschenliebe, sonst schwebt sie in der Luft.“ (Marx-Engels, *Sämtliche Werke*, hist.-krit. Ausgabe, Abt. 3, Bd. 1, 3. 6 f.) [Engels an Marx in Paris, 19. November 1844, MEW 27, 11]

Lieblingsschlagwörter, oder deren Äquivalente, hinter denen sich natürlich immer Bettinas vier Hauptthemen bemerkbar machen. Folgende Dinge werden immer wieder, und zwar lobend erwähnt: Egoismus, Vorteil, Bestehen, (Selbst-)Erhaltung, Sicherheit, Leben, Wirklichkeit, Natur (nicht immer lobend), Notwendigkeit, Körper, Magen, Lust, Befriedigung, Bequemlichkeit, Vernunft, Denken, Urteil, (Selbst-)Bewußtsein, Verstand, Verständigung, Recht. Tadelnd werden immer wieder erwähnt: Wesen, Idee, Geist, Unvernunft, Wahnsinn, Krankheit, Willen, Zwang, Unrecht, Prügel, Kampf, (Selbst-)Zerstörung.¹⁶ Hand in Hand mit diesem repetitiven und implizierenden Verfahren geht ein kritisches Versteckspiel, das Bettina mit Stirner treibt. Es besteht einesteiis aus ungerechtfertigten oder übertriebenen Insinuationen*, die letztlich auf eine Polemik gegen den „Willen“ hinauslaufen; und andererseits aus einer merklichen Zurückhaltung an vielen Stellen, wo Bettina energisch gegen Stirner protestieren müßte. Es fällt auf, daß Bettina es möglichst vermeidet, irgendwo ausdrücklich einen Grundsatz Stirners zu bestreiten; ein schwieriges Unterfangen, da sie doch mit Stirners Text Zwiesprache hält. Dennoch umgeht sie es offensichtlich, den Namen des „Einzigsten“ zu nennen, wo es zu tadeln gilt, und spricht lieber mit „wenn“ und „aber“ von den „Unvernünftigen“, vom „Unmensch“ usw. Auch den Tadel selbst impliziert sie lieber und wiederholt derlei Implikationen bis zum Überdruß; geradezu typisch ist ihre Manier, ihren Ausführungen einen implicite tadelnden oder warnenden Zusatz anzuhängen, wobei sehr häufig auf den Zusammenhang, sei es mit Stirner, sei es mit Bettinas eigenen vorangehenden Worten, wenig Rücksicht genommen wird. Man kann daher mit einiger Sicherheit darauf rechnen, daß Bettina, wo sie etwa Stirner gegen die Idealisten verteidigt, ihre Bemerkungen mit einem Zusatz versieht, „man“ dürfe „aber“ keineswegs unvernünftig, nachteilig, zerstörerisch handeln. Andererseits fügt sie häufig auch dort, wo sie etwa das Naturrecht gegen den „Unmenschen“ verteidigt, noch hinzu, daß der Egoismus allem und daher auch der blinden Willkür vorangehe.

Es ist begreiflich, daß es dabei ohne Widersprüche nicht abgeht. Bettina, die durchwegs bestrebt ist, sich als getreuer Apostel des Meisters Stirner auszuweisen, verschleiert mehr vor sich selbst als vor dem Leser die Tatsache, daß „der Egoismus des Einzigsten“ eben doch nicht, wie sie *behauptet*, der Egoismus ist, den sie selbst empfiehlt, sondern, wie sie *impliziert*, etwas

¹⁶ Eine Ursache für den monotonen, oft gehaltleeren und vagen Charakter dieser Kommentare muß wohl in Bettinas offenkundiger Absicht gesucht werden, sich möglichst oft auf Stirner zu berufen und daher eine direkte Kritik Stirners möglichst zu vermeiden; jene allgemein gehaltenen und wiederholten Implikationen ersparen es ihr, öfter als unbedingt nötig gegen Stirner auf bestimmte Weise Stellung zu nehmen.

* Unterstellungen

Anderes, Bedrohliches. Ungemein bezeichnend sind Bettinas häufige, auch an ganz unpassenden Stellen vorgebrachte Berufungen auf den „Egoismus, so wie ihn der Einzige versteht“^{*}; sie lobt diesen Egoismus sogar dort, wo sie ihn ausnahmsweise als „Willen“ definiert (*Aufl.*, S. 238), obwohl sie sonst gerade vor dem souveränen, oder wie sie es lieber ansieht, dem „unvernünftigen“ Willen des „Einzigem“ die größte Angst hat. Den „Egoismus, so wie ihn der Einzige versteht“ definiert Bettina freilich sonst in dem utilitaristisch und rationalistisch verharmlosten Sinne, in dem *sie selbst* den Egoismus aufgefaßt wissen will;¹⁷ und aus Loyalität bringt sie die Formel auch selbst dort unter, wo sie gegen den „Unmenschen“ oder gar ausdrücklich gegen den „Einzigem“ Einwände erhebt. So z. B. als sie sich beklagt, daß „*uns* der Einzige selbst keine ... Überlegung“^{**} vertraue und daher statt des Rechts einen „unbewußten Kampf, als unseren“^{**} ersten Vortheil“ empfehle; aber:

„Gerade der Egoismus, so wie ihn der Einzige versteht, trägt das festeste Band für die Menschen in sich. ... Zum *Vortheil* vereinigen wir uns, nie zum Nachtheil.“ (*Aufl.*, S. 226.)^{***}

An den oben erwähnten vier Kriterien mißt nun Bettina die Ideen Stirners und seiner Gegner. Stirners Philosophie bewährt sich dabei, wenn auch nicht gänzlich; es bewährt sich sein Egoismus, den Bettina utilitaristisch und rational einschränken möchte, nicht aber sein irrationaler Voluntarismus, den sie ins „Lebens–gefährliche“ übertreibt, und sein Idealismus, den sie rundweg erfindet. Vor jenen Kriterien versagt andererseits die Philosophie der Humanisten, wenigstens soweit sie in der üblichen ethisch-normativen und idealistischen Einkleidung erscheint. Betrachten wir etwa, wie Bettinas „Mensch“ gerade die Auseinandersetzung zwischen Stirner und Bauer kommentiert. Letzterer spricht hier unter den Namen „der Human-Liberale“ und „der Humane“; er hat gerade den eigennützigen Egoismus verdammt und „gänzliche Uninteressiertheit“ verlangt:

„*Der Mensch*. Auf jeden Fall wird die Natur vom Menschen vom Humanen auch falsch ausgelegt. Denn nach *des Einzigem* Auslegung von egoistisch hat Dieser Recht, der Mensch ist immer egoistisch. Er, der Einzige, versteht darunter aber nur, daß man weiß, was man thut, daß man auf seinen Nutzen sieht. Der humane Liberale will aber, daß man als Mensch nur begeistert

* *Aufl.*, p. 207. – Bei diesem noch oft angeführten Zitat schreibt *Taube* einige Male: „Egoismus, wie ihn der Einzige versteht“. Das Zitat gebe ich jeweils korrigiert wieder.

¹⁷ Vgl. etwa das Zitat auf S. [20/21]

** Dieses Wort hat *Taube* weggelassen.

*** Bei *Taube* beginnt das Zitat: „... gerade“. Hier wird dieses Zitat ausnahmsweise richtig wiedergegeben.

oder besessen sei. Dagegen hat der Einzige in sofern Unrecht, daß egoistisch nur sein kann, wenn man bei seinem eigenen* Vortheil nicht auf den Nachtheil eines Anderen dabei achtet. – *Der Humane*. S. 167. Wirf alles Aparte von Dir, kritisire es weg! ... sei Mensch, Nichts als Mensch! Mach Deine Menschlichkeit gegen jede beschränkende Bestimmung geltend, mach Dich ... zum Menschen ... und frei, ... erkenne ... Dein ... *Wesen*. – *Der Mensch*. Den Menschen in einem besonderen festen Begriff als Vorbild, ... aufzustellen, wäre auch falsch, sondern sei Du selbst, d. h. so wie Deine Natur nur irgend befördert werden kann, aber nicht, daß Du Dich selbst zerstörst. ... ‚Mensch sein‘ schließt aber nur *die* Bedingung in sich: als mit Vernunft und dem Sinn für Gerechtigkeit begabt, *keinem Anderen Gewalt anzuthun*, sondern den Weg aufzufinden, der sich und ihm Genüge leistet. ... Daß es dafür immer sehr gerechte Entscheidungen giebt, muß man nur erst wissen ... das Gesetz der Gerechtigkeit ist eben die Hülfe für den edlen Egoismus.“ (*Aufl.*, S. 205 f. – *EE* 138, 139)

Beachtenswert ist hier u. a., daß Bettinas „Mensch“ den Egoismus „nur“ im Rahmen des Utilitarismus gelten läßt und sich dabei wieder auf den „Einzig“ beruft; daß andererseits unterstellt wird, Stirners utilitaristischer, aber doch schädlicher Egoismus „könne“ nicht anders als rücksichtslos sein, und müsse und könne mit einem rational aufgeklärten Prinzip der Gerechtigkeit in Verbindung gebracht werden.

Eine unegoistische, idealistische soziale Bindung, wie sie Bauer verlange, bedeutet nur „Zwang“ und „Aufopferung“ (*Aufl.*, S. 208); der Egoismus hingegen könne aus sich heraus ganz leicht sozial, humanistisch gemacht werden; der „Egoismus, so wie ihn der Einzige versteht“ sei jedenfalls utilitaristisch. Würde er sich noch rationalistisch auf seine eigenen utilitaristischen Absichten besinnen, so wäre das Ziel des Humanismus erreicht: wozu

„so weit ausschließlich, unvernünftig sein wollen, daß wir unsere Lebensvortheile, nach denen wir streben, gerade aufgeben? ... Der Mensch will nur bewußte, vernünftige Vortheilssucht, für All’ und Jeden. ... ‚Menschlich sein‘ kann nur so viel heißen, als ‚ungebunden sein,‘ ‚einzig sein‘ bis zum Eigenen oder dem Nachtheil eines Anderen.“ (*Aufl.*, S. 208)

Das Primäre ist der Egoismus; ihm gegenüber ist das menschliche, soziale Zusammenleben nur eine „gezwungene[n] notwendige“ Gemeinschaft (*Aufl.*, S. 246 et pass.), aber dennoch auch eine Naturtatsache, – ja ein mit dem Egoismus identisches Faktum: „uns umschließt schon ein Band, das der nothwendigen Gemeinschaft, das der Vortheilssucht“ (*Aufl.*, S. 207). Dies

* Taube schreibt statt dessen: egoistischen.

erlegt dem Egoismus gewisse egoistische Verpflichtungen, Naturrechte auf, oder genauer, dies gibt ihm nur eine neue und bessere Form und sogar vermehrte Gewalt; nur erst im „Verein mit allen Andern“ wächst „unsere Gewalt und unser Vortheil ... man möchte sagen bis* ins Unendliche“ (*Aufl.*, S. 217). Für das aufgeklärte Auge ist der auf dem Egoismus statt auf dem Idealismus basierte Humanismus identisch mit dem Egoismus:

„*Der Einzige*. S. 239. Nicht wie ich das allgemein Menschliche realisire, braucht meine Aufgabe zu sein, sondern, wie ich mir selbst genüge. – *Der Mensch*. Beides fällt aber zusammen.“¹⁸

Die Synthese von Stirner und „Bauer“ bedeutet einen ziemlich vollständigen Sieg Stirners über seine Gegner. Um zu ihrer „Synthese“ zu gelangen, verlangt Bettina, was Stirner verlangte. Ganz allgemein fordert sie, die humanistischen „Gefühlsmenschen“ müßten sich ihrer idealistischen Spekulation auf Altruismus, auf das Prinzip der „Liebe“¹⁹ entschlagen. Sie gibt Stirner Recht: „Nun das ist wahr, erst muß der Egoismus befriedigt werden, dann kommt die Liebe“ (*Aufl.*, S. 242), oder noch bezeichnender:

„Gewinnsucht für Alle, mag Allem voraufgehen. Dann aber kommt das Billigkeits-, Abwägungs-, Schätzungs-, Beurtheilungs- oder Gerechtigkeitsprincip. Nachher erst das Liebesprincip.“ (*Aufl.*, S. 209)

Solange die Philosophie des Humanismus den Egoismus verleugne oder ablehne, ist sie falsch und idealistisch. Stirner nannte Bauers System der „Kritik“ die „vollendetste Sozialtheorie“^{**}, weil sie „das Liebesprinzip des Christentums, das wahre Sozialprinzip“^{***} am reinsten darstelle. Eine zweifelhafte Empfehlung, – Bettinas „Mensch“ hat ganz andere Anschauungen über die Prinzipien einer richtigen Sozialtheorie:

„Wird der Egoismus, so wie ihn der Einzige versteht: ‚der eigene Trieb, jede Lust zur eigenen Befriedigung, jede Persönlichkeit, jede Einzigkeit,‘ unterdrückt, so ist die Socialkritik nicht die vollendetste, und muß noch Eine gefunden werden, die nicht wegschneidet, sondern richtig zusammenfügt.“²⁰

* Dieses Wort fehlt bei Taube

¹⁸ *Aufl.*, S. 222. – *EE* 200. [„*allgemein Menschliche*“ bei Stirner hervorgehoben.] – Vgl. auch Zitat auf S. [18/19]

¹⁹ Der von Comte geprägte Ausdruck „Altruismus“ war damals noch nicht bekannt. Im allgemeinen wurde der Gegensatz zum Egoismus als „Liebe“ bezeichnet (so auch meistens bei Stirner), zuweilen auch anders, sogar als „Kommunismus“.

^{**} *EE* 147. Das Zitat lautet korrekt in seiner Gänze: „Unter den Sozialtheorien ist unstreitig die Kritik die vollendetste“.

^{***} Ebenda.

²⁰ *Aufl.*, S. 207. Die hier erscheinende Definition des „Egoismus, so wie ihn der Einzige versteht“, ist natürlich keine Stirnersche Definition, sondern Bettinas Interpretation.

Das richtige Prinzip ist natürlich der Egoismus; „Durch den Egoisten wird die menschliche Gesellschaft erst werden“. (*Aufl.*, S. 221) Da Bettina Stirner mit dem Humanismus „zusammenfügen“ will, hört sie es nicht gern, daß Stirner in allerdings sehr großzügiger Logik jede humanistische Ethik gar mit Religion gleichsetzt.²¹ Der Humanismus, wenigstens in seiner egoistisch-reinen Form, sei materialistisch; seine sozialen Postulate basierten nicht auf dem Glauben, sondern auf der empirischen Wirklichkeit.

„*Der Mensch.* Glauben gehört schon zum Ideellen, also zum Unwesentlichen; darum keine Verwirrung. Ich bitte. Der Mensch kann nur bei der Wirklichkeit in Betracht kommen, und dafür wird sich schon ein gemeinsamer Hut zum Zusammenleben finden. ... Wenn wir Mensch sagen, so umfaßt das jeden sogenannten Einzigen ... Wir gehen damit von der Natur aus ... Es ist das kein Geist, wobei wir uns aus gewissen Eigenschaften eine Idee gemacht haben, das Allerheiligste.“ (*Aufl.*, S. 209 [, 210])

Der „Mensch“ verteidigt hier in erster Linie sich selbst; er, der aufgeklärte egoistische Humanist, hat im empirischen Egoismus, im „sogenannten Einzigen“, die natürliche Basis für das „Zusammenleben“ gefunden; er hat nicht den Fehler begangen, den Stirner an den Humanisten, besonders an der „anthropologischen Philosophie“ Feuerbachs und dem „humanen Liberalismus“ Bauers gerügt hatte, nämlich den Fehler, „religiös“ zu denken, d. h. philosophische Attribute („Eigenschaften“) zu hypostatieren. Dennoch spricht Bettinas „Mensch“ hier, wie auch sonst mehrfach, wo es gilt, gegen Stirners Kritiken Front zu machen, im Plural („wir“), um seine Solidarität mit seinen „idealistisch“ humanistischen Vorgängern auszudrücken. An einer anderen Stelle nimmt Bettina denn auch ausdrücklich den „Liberalismus“ im allgemeinen gegen ähnliche Vorwürfe Stirners in Schutz: Stirner, der den Humanismus oft als „Liberalismus“ schlechthin bezeichnet,²² verspottet diesen als „menschliche Religion“; Bettinas „Mensch“ protestiert, es gäbe keine „menschliche Religion“:

„... weshalb der Liberalismus wohl nicht als Glaubenssache oder Religion ausgegeben werden kann. Alles, was hierbei festzuhalten und anzuerkennen ist, kommt nicht als ein * Phantasiestück, als eine Idee in Betracht, sondern ist die Wirklichkeit oder aus ** [ihr] *** entnommen, und muß daraus bewie-

²¹ Eine Gleichsetzung, die, wohl besonders seit Nietzsche, bis heute in populären Ausdrücken wie „säkularisierte Ethik“, „Secular Humanism“ etc. fortlebt.

²² „Der Mensch“ ist „das Prinzip des Liberalismus“ (*EE* 136)

* Dieses Wort fehlt bei Taube.

** Dieses Wort fehlt bei Taube.

sen werden. ... Mensch allein bezeichnet nicht einen ... Beruf ... und ist da gar keine Religion, sondern nur ein Bißchen Ueberlegung nöthig. – *Der Einzige*. S. 231. Der Liberalismus prophezeit ... einen Glauben, der seinen Feueereifer beweisen wird. – *Der Mensch*. Das soll nur heißen: ‚ähnlich‘ dem Glauben, aber durch klares Bewußtsein unterstützten Feueereifer zeigen wird.“²³

Nur im Äußerlichen ähne der Humanismus der Religion. Ohne es freilich selbst zu wissen, seien die Philosophen des Humanismus (etwa Bauer, dessen Worte der „Einzige“ hier zitierte, doch weniger „pfäffisch“ als Stirner wahrhaben wolle). Ihnen fehle allerdings noch das rationale, „klare Bewußtsein“, „ein Bißchen Überlegung“ und eine entschieden gegen „das Ideelle, also Unwirkliche“ gerichtete Denkweise, – aber wie noch gezeigt werden wird, verfehlt Bettina selten hervorzuheben, daß es auch und gerade Stirner an all dem mangle. Sei erst jenes klare „Bewußtsein“ einmal vorhanden, so werde der wahre Kern des Humanismus gefunden und anerkannt werden: statt des idealistisch-religiösen „Wesen des Menschen“, statt der ethisch-normativen „Bestimmung des Menschen“ werde dann das egoistische Wesen der empirischen Menschen in seine Rechte und Pflichten eingesetzt werden.²⁴

Die Reinigung der Ideen der Humanisten, ihre „Synthetisierung“ mit den gleichfalls gereinigten Ideen Stirners, vor allem aber die Reinigung des Egoismus Stirners, ist ein Prozeß der *Aufklärung*. Laut Bettina habe dieser auch wohl schon begonnen, doch dürfe man sich dabei nicht durch die alten Irrtümer ablenken lassen; nicht durch den Spuk des vermeintlichen „Menschen“ der idealistischen Humanisten, vor allem aber nicht durch die Brutalität Stirners:

„*Der Mensch*. Darum, weil wir erst jetzt selbst zum Bewußtsein unseres We-

*** Obwohl dieses Wort im Text von BvA fehlt, hat es Taube ohne jeden Hinweis eingefügt, ich dagegen habe es in die eckige Klammer gesetzt.

²³ *Aufl.*, S. 219. Die ungenau wiedergegebenen Worte des „Einzigens“ (*EE* 231) sind ein von Stirner genau belegtes Zitat nach Bruno Bauer. Vielleicht um ihre Solidarität mit den Humanisten im allgemeinen anzudeuten, erwähnt Bettina nicht, daß hier Bauer spricht, dessen Name sie doch sonst recht gern nennt. [Das Zitat lautet korrekt in seiner Gänze: „aber auch der Form nach erklärt sich der Liberalismus als Religion, wenn er für dies höchste Wesen, den Menschen, einen Glaubenseifer fordert, „einen Glauben, der endlich auch einmal seinen Feueereifer beweisen wird, einen Eifer, der unüberwindlich sein wird.““ Das von Stirner benutzte Zitat stammt aus: *Die Judenfrage*. Braunschweig 1843, p. 62.]

²⁴ Es sei vermerkt, daß Bettina, wo sie auf den aufgeklärten Zukunftsegoisten zu sprechen kommt, vor lauter Rationalismus ihre gewöhnliche Abneigung gegen „idealistische Nomenklatur“ vergißt und zuweilen von einem „Wesen“, nämlich „unserem Wesen“ spricht, das sie freilich eindeutig vom idealistisch postulierenden „Wesen des Menschen“ unterscheidet. So etwa *Aufl.*, S. 209 et pass.

sens kommen, weil uns unsere Entwicklung endlich dahin geführt hat, unser vernünftiges Bewußtsein als das höchste und erste anzuerkennen, wodurch wir allein fähig sind: alles Uebrige uns anzueignen; über alle Stoffe, z. B. Opium, Aether, Schnaps zu herrschen; die eigenen, unbändigen und krankhaften Wallungen unseres Blutes* zu beurtheilen und zu mäßigen; darum sollen wir den fälschlich sogenannten Menschen, der sich nicht selbst angehört ... [nicht als] einen vollständigen**, richtigen Menschen, hier auf der Erde noch anerkennen ... von dem hier auf der Erde verlangt wird, daß er mit seinem nothwendigen Körper sich erhalten kann und will***.“ (Aufl., S. 220)

Es bleibe als unwesentlich dahingestellt, ob z. B. eine solche Stelle nicht etwa noch mehr an die Aufklärung des 18. Jahrhunderts erinnert, als an die „neue Aufklärung“, den Junghegelianismus, den Bettina natürlich in ihrer ganzen Schrift vor allem im Sinne hat. Auf jeden Fall muß betont werden, daß Bettinas Rationalismus nicht im Dienste metaphysischer Spekulation, sondern immer im Dienste des Egoismus und Materialismus steht. Er ist aufklärerisch, unspekulativ und pragmatisch. Daher setzt Bettina auch fast immer den Empirismus als kontrollierendes Kriterium über den Rationalismus und diesen wieder über das Rechts-“Gefühl“. Letzteres muß durch unsere „bewußte Vernunft“ „gerechtfertigt“† werden; diese aber darf nicht abstrakt sein, sondern muß „Anwendung“ finden können.²⁵ Bettinas Rationalismus dient nur zum Erkennen des wirklichen Sachverhalts, besonders des wahren Vorteils, – ganz besonders des wahren, egoistischen Rechts auf Selbsterhaltung: „*Der Mensch*. Für unsere Erhaltung^{68a} sind wir immer Dienstleute, auch als Iche. Auf die Weise sind wir Dienstmänner des Denkens.“ (Aufl., S. 248) Man vergleiche demgegenüber einen Satz Stirners (den Bettina übrigens nicht wiedergibt):

„Über der Pforte unserer Zeit steht nicht jenes apollinische: ‚Erkenne Dich

* Die beiden Worte von *Taube* weggelassen: unseres Blut

** Dieses Wort von *Taube* weggelassen.

*** Diese letzten drei Worte stehen bei *Taube* umgekehrt: will und kann.

† *Aufl.*, p. 199. Das Zitat lautet korrekt in seiner Gänze: „gerechtfertigt durch unsere bewußte Vernunft“.

²⁵ *Aufl.*, p. 199. – Eine Stelle, wo Bettina den Rationalismus nicht nur, wie immer, über das Gefühl, sondern selbst über den Empirismus (das „Probenmäßige“) zu stellen scheint, wäre z. B. ihre Bemerkung zu Stirners Kritik an Proudhon: „*Der Mensch*. Wenn Proudhon wirklich so probenmäßig, ohne Bewußtsein der inneren Scheidungsgrenze verfährt, und nur mit seinem Gefühl in der Praxis sich durchhelfen will, also ohne die inneren Gründe des Rechts zu kennen, etwa mit den Worten ‚es ist unbillig,‘ so ist er allerdings noch auf einem sehr kindlichen, anfänglichen Weg. Er kann sich selbst noch nicht Rechenschaft geben.“ (*Aufl.*, S. 241)

^{68a} *Taube* schrieb statt dessen: „Selbsterhaltung“.

selbst‘, sondern ein: *Verwerte Dich!*“ (EE 353)

Alle unrichtigen und richtigen, andeutenden und offenen Kritiken Bettinas, all ihre Verteidigung von Rationalismus, Utilitarismus, Materialismus und Empirismus drehen sich letztlich nur um die Frage, ob im Namen der Vernunft der *Schutz* für den Egoismus, oder ob im Namen des Willens das selbstherrliche „*Verbrauchen*“ des Egoismus die richtige Schlußfolgerung aus Stirners Philosophie sein solle; Bettina will rationale Selbsterhaltung, Stirner will „Selbstverbrauch“ und „Selbstgenuß“. Recht und Rationalismus gegen Willkür und sadistischen Wahnsinn, – diese Auseinandersetzung ist im Grunde das Thema von Bettinas Essay. Wenn sie dabei aus Sorge für das Menschenrecht gerade den *Voluntarismus* Stirners überbetont und weiterhin Stirner zum Irrationalisten und gar Idealisten macht, so dürfte dies vor allem auf den Umstand zurückzuführen sein, daß Stirner *jedes* Recht als bloß verkappten „Herrscherwillen“ betrachtet (EE 117, 204). Für Bettina soll der Wille *unter* dem Rechte liegen, während er für Stirner maskiert *im* Rechte und als offen egoistischer Wille *über* dem Rechte liegt. In diesen Fällen, fürchtet Bettina, ist keine Selbsterhaltung möglich: dann gelte „das Recht ... vom Einzigen, ‚die Macht‘ des Kampfes“ (Aufl., S. 240). Und daher läuft ihr Bestreben darauf hinaus, Recht und Willen zu trennen und gegenüberzusetzen, denn die

„.... erste Frage ist allerdings immer, ob Jemand den Kampf will ... Für Menschen gibt es also noch einen Unterschied von herrschendem Willen und gemeinsam anerkannten Rechtsgrenzen ...“ (Aufl., S. 229 f.)

Bettinas aufklärerische Bestrebungen zielen denn auch offensichtlich kaum auf die Reinigung des spekulativen Humanismus, kaum auf die „Synthese“ von Stirner und Bauer; sie gelten vor allem der Reinigung von Stirners Egoismus, der „Auflösung“ und Beendigung seines rücksichtslosen Willens. Zwar hat der „Einzige“ über seine humanistischen Gegner gesiegt; nun läßt Bettina ihn gegen sich selbst kämpfen: der „Egoismus, so wie ihn der Einzige versteht“, muß gegen den „Einzigen“ selbst verteidigt werden. Den „ultrahumanistischen“ Aspekt des „Einzigen“ verlegt Bettina in den „Menschen“, der jenen Egoismus „versteht“ und in dessen Namen den „Einzigen“ zur rationalen Selbstbesinnung auffordert. Der „Einzige“, der tatsächlich als der geistige Urahn des „Menschen“ gelten kann, tritt uns in den insinuirenden Kommentaren des „Menschen“ als ein „Bild des Einzigen“ entgegen: einerseits zeichnet ihn Bettina als das Modell des ultrahumanistischen „Menschen“; andererseits als die „antihumanistische“, vor allem irrationale

und voluntaristische Hälfte Stirners, – als den Verrückten und den mörderischen „Unmenschen“ also.

Typisch für den ganzen Artikel ist eine Stelle, die sich an eine lobende Bemerkung über den Egoismus „nach des Einzigen Sinn“ unmittelbar anschließt:

„Wie aber, wenn das Ich sich den Hals abschneiden will? also, wenn es nicht egoistisch ist. Es gehört auch zum Ich. Ich halte es aber für ein verrücktes Ich, eben so wie für ein *unmenschliches Ich*^{68b}. Oh begreife! die Freiheit des Menschen geht nicht über seinen Egoismus.“ (Aufl., S. 222)

Natürlich hat „der Mensch“ weniger vor dem selbstmörderischen als vor dem mörderischen „Unmenschen“ Angst: wie der wahrhaft egoistische „Mensch“ mehrfach betont, will er vor allem sich selbst schützen. Und er vermutet, daß der „Selbstverbrauch“ des „Einzigen“ gar zum Sadismus führen könnte:

„*Der Einzige*. S. 184. Ich will an Dir nichts anerkennen oder respectiren ... sondern *Dich*^{68c} *verbrauchen*. ... an Dir entdecke ich die Gabe, Mir das Leben zu erheitern, daher wähle Ich Dich zum Gefährten. – *Der Mensch*. An Dir entdecke ich die Gabe, daß Du blutest, wenn man Dich sticht, also schneide ich Dir die Adern auf. Es ist mein Vergnügen, könnte man auch sagen. Ich verbrauche Dich. Doch da ist wohl noch ein Unterschied.“ (Aufl., S. 211. – EE 153)

Und so erinnert „der Mensch“ den „Einzigen“ immer aufs Neue: „Das Unmenschliche ist niemals etwas Egoistisches ... Man muß sich nützen wollen, nur nicht auf Kosten Anderer“ (Aufl., S. 203); und umgekehrt sei der Egoismus „nach des Einzigen Sinn“ keinesfalls, „nie“ willkürlicher zerstörerisch: „Oh begreife! die Freiheit des Menschen geht nicht über seinen Egoismus“; oder „*Ich* ist nie zügellos ... Zügellos geht es im Kampfe unter. *Ich* ist, um zu bestehen, den Gesetzen des Vortheils unterworfen“ (Aufl., S. 231); oder „Ich bin nicht und nie ein Knecht meines Willens, sondern der Knecht meines natürlichen, egoistischen Vortheils“ (Aufl., S. 230), – und dies heißt wiederum, ein Knecht des „Denkens“ (S. 23)

^{68b} Hervorhebung durch Taube.

^{68c} Hervorhebung durch Taube.

Mit dem egoistischen „Denken“, dem „Vorteil“ und dessen „egoistischen, natürlichen“ „Gesetzen“ gedenkt Bettina, den „Willen“ und das „verrückte sowie unmenschliche Ich“^{68d} zu sozialem Verhalten überreden zu können. Die Natur ist egoistisch und kennt daher keinen schädlichen Willen:

„Nur die willenlose Natur mit ihren unwandelbaren Gesetzen des Bedürfnisses zu bestehen und zu werden und ähnlich so mit jedem Menschen, will ich erfassen und mich danach leiten können.“ (*Aufl.*, S. 212)

Die Vernunft hingegen hängt mit Egoismus und Naturrecht aufs innigste zusammen:

„*Der Einzige*. S. 270. Das Recht soll nach liberaler Vorstellungsweise für Mich verbindlich sein, weil es durch die *menschliche Vernunft* so eingesetzt ist, gegen welche *meine Vernunft* die ‚Unvernunft‘ ist. ... – *Der Mensch*: Wer [aber]^{68e} von diesen Naturbegrenzungen abweichen will, von dem kann man allerdings sagen, er ist unvernünftig ... Die allgemein menschliche Vernunft sind aber nur die im Menschen zum Bewußtsein gebrachten Naturgesetze ...“ (*Aufl.*, S. 233. – *EE* 225)

Die rationale Beschränkung des Willens ist keine Unterwerfung, sondern eine Erhöhung, nämlich Sicherung des Egoismus: „Freiheit ... ist also, den Willenzwang anderer Menschen bei unserer Thätigkeit^{68f} los sein“ (*Aufl.*, S. 213). Der egoistisch-rationale Mensch, „der seiner gegebenen Natur nach leben will“, handelt also „im höchsten, einsichtsvollsten Egoismus“^{68g}, wenn er seinen Willen in die sozialen Grenzen des Naturrechts fügt:

„Der Einzelne ist kein Feind der rechten Allgemeinheit des richtigen Bandes, aber die Unkenntniß des wahren Rechts ... die gewaltige Blindheit. Dieß Unbewußtsein ist der Feind.“ (*Aufl.*, S. 237)

Und so versucht Bettina unaufhörlich, den „Einzigen“ über das „richtige

^{68d} Das Zitat lautet korrekt in seiner Gänze: „Ich halte es aber für ein verrücktes Ich, eben so wie für ein *unmenschliches* Ich.“ (*Aufl.*, p. 222)

^{68e} Von *Taube* weggelassen.

Recht“ aufzuklären, das ausnahmslos allen Egoisten zugute komme.²⁶ Der „Mensch“, der „ein Ueberdenken, ein Selbstbewußtsein von all^{69a} seinen Handlungen hat“ und daher „einzig egoistisch“ ist, versucht den „kranken und verrückten“ [Aufl., S. 210] Friedensstörer zu erklären:

„Um also nicht in einem Kampfe mit Dir unterzugehen, müssen wir gewisse Eigenheiten, und dem entsprechende Verpflichtungen, als allgemein zu achtende Menschenrechte zum Bewußtsein bringen. Es ist hier von keinem ersten Zustand die Rede ... sondern davon, daß mein und unser beiderseitiges Leben und Bestehen davon abhängt ... Daß Du aber^{69b} Alles sein und Alles haben willst, und dabei keine vernünftige, selbstbewußte Grenze gelten läßt, die Dein, mindestens mein Bestehen sichert, das geht nicht. Verbrauchen kann ich mich nicht lassen von Dir.^{69c} Ich bin auch einzig.“ (Aufl., S. 211)

Bettina ist konzilient genug, in ihrem System des Schutzes für den Egoismus auch dem Willen eines rational und rechtlich begrenzten Platz einzuräumen.²⁷ Diesen so beschränkten Willen nennt sie, im Gegensatz zu Stirners rechtlosem „eigenen Willen“, entweder „unseren Willen“ oder, im Sinne des Stirnerschen Gegensatzes zwischen „Eigenheit“ und „Freiheit“, auch den „freien Willen“.²⁸ Um es sich und Stirner nur ja recht zu machen, stellt

^{68f} Die Worte von *Taube* weggelassen: bei unserer Thätigkeit

^{68g} Aufl., p. 213.

²⁶ [Das Zitat lautet korrekt in seiner Gänze: „der richtige Gedanke des Rechts“.] Obgleich Bettina einmal erwähnt, daß „immer dem einen genommen wird, was dem anderen zu geben ist“ (Aufl., S. 215), so besteht sie doch immer darauf, daß ihre „gezwungene [nothwendige] Gemeinschaft“ [Aufl., S. 246; das Wort in der Klammer von *Taube* ohne jeglichen Hinweis weggelassen.] ausnahmslos alle Menschen umfassen müsse – selbst das kleinste Kind gewährt ja einen „Nutzen“ (Aufl., S. 227) – und daß das rationale Egoistenrecht „immer [sehr] gerechte Lösungen der Konflikte finden werde. (vgl. S. 20/21)“ [Aufl., S. 206; das Wort in der Klammer von *Taube* ohne jeglichen Hinweis weggelassen.]

^{69a} Das Wort von *Taube* weggelassen.

^{69b} Das Wort von *Taube* weggelassen.

^{69c} *Taube* schreibt diesen Satz wie folgt: „Verbrauchen kann ich mich von Dir nicht lassen.“

²⁷ Selbst „Macht“ und „Gewalt“, die Stirner als Manifestationen des Willens rühmt, läßt Bettina gelegentlich, natürlich in rechtlicher Begrenzung, gelten: „Du hast einen Magen; Du hast Bedürfnisse; Du hast nach Deiner Bemühung, diese zu befriedigen, auch Deine Macht und Deine Macht zu sein und zu bleiben.“ (Aufl., S. 210); oder „Gewalt ist schon etwas werth. Gewalt ohne unser Recht, d. h. unser wahres Recht, kann nur zu unserm Schaden sein.“ (Aufl., S. 217)

²⁸ Mit dem theologischen „freien Willen“ hat dies natürlich nicht das Geringste zu tun, wie aus all dem bereits Ausgeführten wohl hervorgeht. [Vide: pp. 189, 190, 194: BvA spricht von „unseren freien Willen“, 202, 212, 213, 217/218, 223, 230, 237, 238, 240, 243,250]

sie ein synthetisches Programm auf, zu dem die Hälfte ihrer Lieblings-schlagworte erhalten muß:

„Ich will eben meine Eigenheit auslassen können. Ich will meine Kräfte nicht dem Willen eines Anderen unterworfen wissen ... Im Menschen erkenne ich ... den freien Willen an, der nicht ... einem unbewußten Drang unterworfen ist, sondern seinem Urtheil sich überläßt ... Das ist der Gedanke, den das Wort der Mensch umschließt, daß sie [sic] zu der Aufgabe, hier auf der Erde immer glücklicher und bequemer ihrem Naturtrieb nach zu bestehen, zu ihrem eigensüchtigen nothwendigen Vortheil sich mit ihrem freien Willen vereinigen können.“ (*Aufl.*, S. 212 f.)

Die „Angrenzungen oder natürlichen Gesetze“, die Bettina gewahrt wissen will, ließen sich „auch begreifen unter dem Titel ‚Allumfassende Bedingungen für die größtmöglichen Vortheile unserer freien Willensnaturen.‘“ (*Aufl.*, S. 230) Dieses materialistisch-utilitaristisch-empirisch-rational-freiwillige Egoistenrecht sei freilich bisher noch nicht richtig verstanden worden; so wenig wie Sokrates oder seine Richter davon ein „Bewußtsein“ gehabt hätten, so wenig seien die Menschen bisher „zum Bewußtsein, um sich selbst Grenzen zu stecken, aber nicht Gespenster“ (*Aufl.*, S. 236 und 235) gelangt:

„Wenn von ‚ewigem Menschenrecht‘ die Rede ist, so kann es doch erst jetzt mit dem Bewußtsein von Menschen entwickelt sein. Es macht sich also ... wie ‚ein Mann,‘ der sich selber leitet, gegen ein Kind geltend ...“ (*Aufl.*, S. 224)

Es läßt sich begreifen, daß Bettina schließlich den voluntaristischen und irrationalen „Einzigsten“ noch zum Idealisten stempelt. Denn wie seltsam unklar Bettina auch zuweilen über das egoistische Menschenrecht spricht, es ist jedenfalls auf Materialismus gegründet: der menschenzerstörende „Unmensch“ müsse „bedenken, daß wir auf der Erde leben und einen Körper dazu nöthig haben“ (*Aufl.*, S. 220). „Der Mensch ist nicht bloß eine Idee, Er ist auch von erdigen Stoffen“, lautet das Motto des Essays.^{71a} „Das Recht ... vom Einzigsten“ aber ist „die Macht des Kampfes“^{71b} (S. 23/24); dieses sein

^{71a} *Aufl.*, p. 189.

^{71b} Ebenda, p. 240. Nur „die Macht“ bei BvA in Anführungsstrichen.

einziges „Gesetz“ der Macht, so resümiert Bettina in den Schlußworten ihres Aufsatzes, wolle der „Einzig“ bis zum „ärgsten Kampf[e]“^{71c} ausgedehnt wissen, „wie es beim Geist allein wohl richtig wäre“^{71d} (S. 17/18). Besonders stark treten Bettinas Vorwürfe gegen den wahnsinnig-wirklichkeitsfremden Idealismus des „Einzig“ am Ende ihres Essays hervor (*Aufl.*, S. 248 f.). An jener Stelle, wo der „Einzig“ gegen den *Begriff* der „Wahrheit“ sowie gegen die junghegelianische „Kritik“ polemisiert, die alle Begriffe in „menschliche“ und „unmenschliche“ zerlege, beruft sich „der Mensch“ mit verzweifelter Monotonie auf seinen eigenen, fast mechanischen Materialismus²⁹ und seinen ethischen Relativismus. Fast in jedem Satz kommt das Wort „Wirklichkeit“ (als Kriterium der „Wahrheit“) vor; selbst die „Kritik“ der Junghegelianer wird dabei als wesentlich empirisch hingestellt. Stirner hingegen sei wesentlich idealistisch, er sei von einer wohl gar originalitätssüchtigen „Ichheits-Idee“ besessen. In diesem fortströmenden Verzweiflungserguß verändert Bettina – vielleicht unbewußt – einmal auch den Text Stirners auf sehr bezeichnende Weise: sie läßt den „Einzig“ sagen: „Nicht der Mensch ist das Maß von allem, sondern das [sic] Ich ist dieses Maß.“ Der Ausdruck „das Ich“ würde zwar noch lange nicht den Idealismus Stirners beweisen, aber Stirner scheint ihn überhaupt zu vermeiden und hat ihn an der betreffenden Stelle auch gar nicht benutzt. Die Stelle heißt bei Stirner tatsächlich: „... daß nicht der Mensch das Maß von allem, sondern *daß* Ich dieses Maß sei“! [Meine Unterstreichung]³⁰

Ehe wir nun Bettinas „Stirner-Bild“ einer zusammenfassenden Betrachtung unterziehen, sei bemerkt, daß es auch annähernd so etwas gibt wie ein Bettina-Bild Stirners. Stirner hat nämlich in seinem Abschnitt „Meine Macht“ u. a. eine Stelle aus Bettinas Werk *Dies Buch gehört dem König* kritisiert, übrigens auf ziemlich freundliche und ausführliche Weise (*EE* 219 ff.). War es Zufall, oder fühlte Stirner, daß der kritisierte Passus Bettinas den Punkt umschrieb, wo Bettina von seinen eigenen Anschauungen am entschiedensten abweichen mochte? Die von Stirner kritisierte Stelle Bettinas handelt jedenfalls vom Verbrecher und dem Verbrechen, also von Begriffen, mit denen man recht gut den Hauptgegensatz bezeichnen könnte, den wenigstens Bettina später, in ihrer *Auflösung*, zwischen sich und Stirner legte. Zwischen den beiden Schriften Bettinas liegt das Erlebnis „Stirner“. Bettinas Meinungen haben sich geändert. Sie beruft sich nicht mehr auf die Menschheit und

^{71c} *Aufl.*, p. 250.

^{71d} Ebenda.

²⁹ „Das Denken der falschen Ideen wird uns allerdings beherrschen, aber um zu dem Richtigen zu kommen, müssen wir ... probenmäßig verfahren ... Das ist eben unsere Arbeit, so gut, wie wenn wir den Gedanken zu einer Maschine fassen.“ (*Aufl.*, S. 248)

³⁰ *EE* 395. – *Aufl.*, S. 248. [Die Klammer stammt von *Taube*.]

^{73a} *EE* 221.

den Staat, sondern auf den Egoismus; in der *Auflösung* ist Bettina betont ichbewußt und antiidealistisch, – aber ob sich dennoch gewisse Grundanschauungen bei ihr geändert haben, ist m. E. etwas fraglich. Stirner hält Bettina für eine optimistische „Philanthropin, eine Menschenbeglückerin“³¹, die mit den bestehenden politischen und sozialen Verhältnissen unzufrieden sei, aber genau so idealistisch denke wie ihre reaktionären Gegner;³¹ in der *Auflösung* präsentiert sich Bettinas „Mensch“ als Philegoist, der aus purem Empirismus allen Menschen Glück und Lust verschaffen will. Allerdings gibt Stirner zu, daß in Bettinas *Königsbuch* auch eine merkliche antiidealistische und egoistische Denkweise zu spüren sei, die jedoch in Konfusion und Kompromiß steckenbleibe; diese Bemerkung ist in Bettinas *Auflösung* aus einem längeren Zitat des „Einzigem“ übrigens ganz weggestrichen. Bettinas Artikel klingt wie ein Protest gegen diese Bemerkung Stirners: sie will sich und ihm zeigen, daß sie nicht im mindesten abstrakt idealistisch denke, sondern daß sie vielmehr ihn, den „Idealisten“ Stirner, im Punkte des Empirismus und Egoismus durch Vernunft und gesunde Logik übertreffe. Es bleibe dahingestellt, ob durch ihr verallgemeinernd-humanisierendes Denken nicht doch noch einige kompromißlerische Konfusion hindurchschimmert.

Betrachten wir schließlich Bettinas Stirner-Bild. Zunächst fällt auf, daß es sich um ein Doppelbild handelt. Die zwei Hälften von Bettinas Stirner-Bild werden durch Licht und Schatten, d. h. Lob und Tadel Bettinas meist sehr deutlich gemacht; obendrein verkörpert eine aparte Figur, der „Mensch“, die lobenswerte Seite von Stirners Doppelbild an sich.

Dieses Doppelbild, das sich Bettina so gut wie viele ihrer Zeitgenossen von Stirner als dem „Antihumanisten“ und „Ultrahumanisten“ machte, dient zwar derselben Funktion wie alle ähnlichen Doppelbilder Stirners: es soll Licht über den junghegelianischen Humanismus verbreiten. Aber Bettina bewertet anders als die Autoren der anderen Stirner-Bilder: sie will den junghegelianischen Humanismus – gar die Ideen ihres Freundes Bruno Bauer – weder widerlegen noch bloßstellen, sondern ausbauen. Sie benutzt ausgiebig Stirners Kritik des junghegelianischen Humanismus, um diesen zu reinigen. Stirner hatte dessen spekulativ-idealistische Formen getadelt; Bettina beseitigt diese Elemente. Und andererseits benutzt sie ebenso ausgiebig den „Ultrahumanismus“ Stirners, also Stirners eigene, von Bettina im Sinne des Humanismus gedeutete Ideen, um den junghegelianischen Humanismus konsequent zu machen und durch den Egoismus zu verstärken. Um nun das Doppelbild Stirners *darzustellen*, benutzt Bettina zwei Figuren, die, bei

³¹ *EE* 221. – Vgl. auch *EE* 84: „Philanthropismus ... [ist] nichts als eine Liebe *des* Menschen, des unwirklichen Begriffs, des Spuks ...“

notwendigerweise etwas verfließenden Grenzen, ungefähr den zwei Hälften des „Doppelbildes Stirner“ entsprechen. Der von dem „Einzigem“ so abgetrennte „Mensch“ entspricht vollkommen der ultrahumanistischen Hälfte des Stirner-Bildes.

Der „Mensch“ ist ein Egoist und Humanist. Er denkt empirisch, utilitaristisch, eudämonistisch (auch hedonistisch), materialistisch und rationalistisch. Er fürchtet oder verachtet vor allem den Willen, den Kampf, die Gefahr, die Selbstentfaltung, soweit sie unbequem ist, den Irrationalismus, den Geist und die Geister. Er ist auf ein irdisches und materielles Leben und Fortbestehen, auf Essen, auf Vorteil, Glück und Bequemlichkeit bedacht. Sein Hauptanliegen ist es, durch ein entsprechendes Naturrecht den Schutz dieses friedlichen Egoismus zu gewährleisten. Er hält eine egoistische, rechtliche, aufgeklärte Menschengemeinschaft für nötig und nützlich. Er kritisiert alle Idealisten, auch die idealistischen Humanisten. In freilich dilettantischer Vergröberung hat Bettina ihn zu einem konsequenten Stirner gemacht, der seine andere, schlechtere Hälfte, den „Einzigem“, immer zur Nachahmung und Selbstbestimmung auffordern muß. Er ist der ultrahumanistische Stirner in größter Verwässerung.

Der „Einzigem“ wieder ist auch nicht mehr als eine Hälfte von Stirner, wie ihn Bettina versteht. Was er zu sagen hat, entspricht zwar, wenn nicht immer im Detail, so doch im Ganzen, dem Text von Stirners *EE*. Stirners Text wird aber erst durch die Kommentare des „Menschen“ *interpretiert*, wodurch der „Einzigem“ einen oft wenig stirnerischen Charakter erhält. Der „Mensch“ erkennt im „Einzigem“ den geistigen Vater an; daher wird der „Einzigem“ unter Berufung auf seine eigenen Anschauungen von seinem getreuen Zögling immer entweder zu folgerichtigem Denken aufgefordert oder dementsprechend korrigiert; der „Einzigem“ hat also auch einesteils die verschwommenen Züge der ultrahumanistischen Hälfte des „Doppelbildes Stirner“ an sich. Aber vor allem ist er doch der Widerpart des „Menschen“, also die antihumanistische Seite des „Doppelbildes Stirner“. Hierbei hat Bettina vom „ganzen“, nämlich authentischen Stirner weggeschnitten, hat übertrieben und uminterpretiert. Ihre mißtrauische Angst hat den Antihumanisten Stirner ebenso vergrößert, wie ihre Bewunderung den Ultrahumanisten Stirner vergrößert hatte.

Der „Einzigem“ ist ein antihumanistischer und daher oft auch nicht genügend egoistischer Egoist, d. h. ein nicht genügend utilitaristisch, materialistisch, rational und empirisch denkender Egoist. In ihm steckt ein lebensgefährdender Voluntarist, wohl auch ein verkappter Irrationalist und Idealist. Er sucht eigentlich nur Kampf und Zerstörung; er ist nicht auf Selbsterhaltung bedacht, sondern auf Selbstverbrauch und „Selbst-Genuß“. Er ist eigentlich

überhaupt nicht bedacht, sondern ein Knecht seiner blinden Willkür, seiner „Ichheits-Idee“, vielleicht gar seiner Originalitätssucht. An den wahren, durch die materielle Wirklichkeit bedingten, der aufgeklärten Vernunft erkennbaren Vorteil denkt er in seinem Wahnwitz nicht; daher erkennt er das Naturgesetz, das Menschenrecht der respektvollen Schonung nicht, daher bedroht er jede pazifistische und hedonistische Gemeinschaft. Wenn er nicht noch Vernunft annimmt, müßte man ihn ebenso eliminieren, wie die Tyrannen der obskuren Vergangenheit.

Robert Giseke, *Moderne Titanen*

Im Jahre 1850 erschien der anonyme Roman *Moderne Titanen, Kleine Leute in großer Zeit*, der bald beim Publikum und auch bei einflußreichen und maßgebenden Persönlichkeiten der literarischen Welt Aufmerksamkeit fand. Drei Jahre später erschien die „2. durchgesehene“ Auflage des Werkes; der Untertitel, der mancherlei Kommentar hervorgerufen hat, war verändert, und der Autor nannte sich beim Namen: es war der junge Schlesier Robert Giseke (1827-1890). Es ist diese 2. Auflage, *Moderne Titanen. Ein Roman der Gegenwart*, auf die sich die vorliegende Untersuchung stützt.¹

Nur eine ziemlich kurze Zeit des Schaffens war Giseke vergönnt,² in der er jedoch eine beträchtliche Anzahl von Werken verfaßte. Keines von diesen erreichte aber den Erfolg seines ersten Romans, dem noch in neueren Literaturgeschichten öfters ein bescheidener, aber nicht unrühmlicher Platz eingeräumt wird:³ er gilt als einer der besten Repräsentanten des Zeitromans in der Epoche, die etwa bei den sogenannten Jungdeutschen beginnt und etwa mit dem Naturalismus schließt. In selteneren Literaturgeschichten, die noch zur Zeit von Gisekes voller Schaffenskraft erschienen, wird der Roman entsprechend ausführlicher behandelt, so z. B. in den Literaturgeschichten von Prutz und Gottschall. Erwähnenswert sind auch eingehendere Spezialartikel. Holtei, der offenbar seinen jungen Landsmann protegierte, wandte sich im Dezember 1850 an Hebbel mit der Bitte um eine empfehlende Kritik.

¹ Robert Giseke, *Moderne Titanen. Ein Roman der Gegenwart*, 2. durchgesehene Auflage (Leipzig, 1853). Das Werk wird im folgenden als „[MT]“ zitiert. – Da mir die 1. Auflage unzugänglich geblieben ist, kann ich nicht feststellen, inwieweit sich die 2. Auflage, „durchgesehene“ Auflage von ihr unterscheidet [Mir lagen die ersten beiden Bücher des 1. Teils der von Giseke benutzten Ausgabe sowie die erste Auflage vor. Auf Grund eines Vergleiches der von Giseke gemachten Zitate besteht zwischen beiden Auflagen *kein* Unterschied. Giseke scheint im Großen und Ganzen seine zweite Auflage wirklich nur durchgesehen und nur die Veränderungen vorgenommen zu haben, auf die auch *Taube* hingewiesen hat.]; der gewöhnlich gut informierte Rudolf Gottschall bespricht in seiner *Nationalliteratur* die 1. Auflage und bemerkt, daß Giseke das Werk, „wie wir erfahren, später umgearbeitet hat“, da die „ungenügende Form nicht die Bedeutung des Inhalts“ erreichte (Rudolf v. Gottschall, *Die deutsche Nationalliteratur des 19. Jahrhunderts*, 6. Aufl., Bd. IV, Breslau 1892, S. 525). Es muß angenommen werden, daß die 2. Auflage die Frucht dieser „Überarbeitung“ ist. – Der laut Walzel (*Die deutsche Dichtung sei Goethes Tod*, Berlin 1919, S. 76) „bezeichnende Untertitel“ *Kleine Leute in großer Zeit* wurde von Hebbel beanstandet, was Giseke vielleicht zur Änderung beweg.

² Das letzte Vierteljahrhundert seines Lebens verbrachte Giseke in verschiedenen Irrenanstalten.

³ Bei Oskar Walzel, Julian Schmidt, etc. H. Bieber, *Der Kampf um die Tradition*, (Berlin, 1928), S. 472, hebt hervor, daß Spielhagens *Problematische Naturen* sich an Gisekes *MT* enger anlehnen als an Gutzkows *Ritter vom Geist*. Tatsächlich gehören diese beiden Romane, wie auch etwa Auerbachs *Neues Leben*, zu den wichtigsten „Zeitromanen der Besinnung“.

Hebbels Aufsatz, der schon am 10.1.1851 im *Wanderer* (Wien) erschien,⁴ dürfte somit die früheste Arbeit sein, die sich mit Gisekes Roman genauer befaßte. Ein wenig später versuchte St.-René Taillandier in der *Revue des deux mondes* auch die Aufmerksamkeit des Auslandes auf das Werk zu lenken: er besprach eine Reihe moderner deutscher Romane,⁵ wobei er die anonymen *Modernen Titanen* sehr glücklich in Verbindung brachte mit Werken wie Auerbachs *Neues Leben*, Gutzkows *Ritter vom Geist* oder Gotthelfs *Zeitgeist und Bernergeist*.

Gisekes auch heute noch sehr lesbarer Roman gehört zu den zahlreichen Werken jener Zeit, in denen philosophische Abrechnung gehalten wird mit der radikalen Vergangenheit – des Autors und seiner dichterischen Gestalten. Die enttäuschten Intellektuellen, die republikanischen und sozialistischen Freiheitsphilosophen entwarfen zurückhaltendere Pläne, oder schworen wohl allen Freiheitsträumen ab und gingen ernsthaft oder in momentaner Verzweiflung zur Philosophie von „Thron und Altar“ über. An der Macht der „Praxis“ war die freiheitstrunkene „Theorie“ gescheitert, die einst in verschiedenen Abschattierungen von „Jungdeutschen“, politischen Lyrikern und Junghegelianern so siegesgewiß verkündet worden war: diese Tatsache forderte Klärung, Selbstbesinnung. Auch wo die Einkehr nicht zur Umkehr wurde, auch wo man weiterhin, wie Auerbach oder Gutzkow, auf ein „Neues Leben“ als „Ritter vom Geist“ hoffte, fehlte es niemals an Selbstbeschuldigungen, – man warf sich vor, oberflächlich oder einseitig gedacht zu haben. Giseke, wie so mancher andere ehemalige Radikale, ging aber noch viel weiter: seine bittere Enttäuschung machte ihn, so scheint es,

⁴ Friedrich Hebbel, *Sämtliche Werke*, ed. R. M. Werner, Krit. Ausgabe, XI, 371-374. Vgl. dazu *Ibid.*, Briefe, IV, 255 und 260, sowie VIII, 83 f. – Da in vorliegender Arbeit nicht näher auf den Einfluß Stirners in Österreich und besonders im Kreis um Hebbel (Siegfried Engländer, etc.) eingegangen werden kann, sei hier wenigstens auf die Hebbel-Biographie von Emil Kuh, Hebbels langjährigem Freund, verwiesen, wo Stirner mehrfach erwähnt wird. [Das ist eine Übertreibung: Stirner wird lediglich zweimal erwähnt: 2. Band, pp. 114, 492/493.] Die Arbeit wurde bereits 1869 begonnen, und Kuh starb 13 Jahre, bevor Mackay auf Stirner hinzuweisen begann. Um den Redakteur des *Wanderer* (Ernst v. Schwarzer) zu charakterisieren, verweist Kuh auf Stirners Philosophie und zitiert auch (ungenau) einige Sätze aus dem *EE* (Emil Kuh, *Biographie Friedrich Hebbels*, Wien, 1877, II, 492. [„Der Kritiker dient immer einem Princip, ich aber, wenn ich kritisiere, habe nicht einmal mich im Auge, mache mir nur ein Vergnügen, amüsiere mich nach meinem Geschmacke .. Je nach meinem Bedürfnis zerkaue ich die Sache oder ziehe nur ihren Duft ein ..“] – Die zitierten Sätze finden sich im *EE* 492. [Es handelt sich hierbei um folgendes Zitat Stirners: „Der dienstbare Kritiker hat ein anderes Wesen, eine Idee, vor Augen, welchem er dienen will ... Ich aber habe, wenn Ich kritisiere, nicht einmal Mich vor Augen, sondern mache Mir nur ein Vergnügen, amüsiere Mich nach meinem Geschmacke: je nach meinem Bedürfnis zerkaue Ich die Sache, oder ziehe nur ihren Duft ein.“]

⁵ St.-René Taillandier, „Mouvement littéraire de l'Allemagne. I. Le roman et les romanciers“, *Revue des deux mondes* 1853/I, 516-542. Der Artikel behandelt außer Romanen auch Eichendorffs Studie über Roman und Christentum.

zum Renegaten. Wenn Hebbels im allgemeinen recht anerkennende Kritik immer wieder Giseke Mangel an Objektivität rügt, so zielt dieser Tadel sowohl auf den bekenntnishaften Charakter des Romans wie auf dessen scheinbar reaktionäre Tendenz.⁶

Ein weiterer Unterschied zwischen Gisekes Werk und den erwähnten Romanen von Auerbach und Gutzkow hängt mit diesen verschiedenen Haltungen zusammen. Auerbachs und Gutzkows Werke spielen in den Jahren nach der Revolution; die Zeit der Prüfung und Selbstprüfung ist vorbei, sie erscheint nur in Rückschau. Dennoch lastet über diesen Werken eine Atmosphäre der Gedrücktheit, der Flucht: der geprüfte Liberalismus entwirft neue, tiefere, unterirdische Zukunftspläne, die aber vorläufig nur im Verborgenen fortwuchern können (Auerbachs demokratischer Edelmann, der zum Dorfschullehrer wird; Gutzkows Geheimbund der Geisteritter). Gisekes Roman dagegen schließt mit der Wiener Oktober-Revolution und der Hinrichtung des Helden; nur die mit ernster Ironie vorgetragenen letzten Zeilen erwähnen die zukünftigen, männlich gefestigten Anschauungen einer unsympathischen Nebenfigur.⁷ Nicht geheime Gegenwarts- und Zukunftspläne beschäftigen Giseke, noch gar die Schilderung des reaktionären Druckes, sondern einzig die Abrechnung mit der Vergangenheit, – mit den Philosophien der Vergangenheit. Daher ist in seinem auch an glücklichen Situationsschilderungen reichen Werke den philosophischen Exkursen und Diskussionen ein sehr viel größerer Platz zugemessen als in den Romanen Gutzkows oder Auerbachs.⁸ Eine bunte Vielfalt von Figuren zieht vorüber, die irgendwie die Welt der revolutionären Philosophie repräsentieren.⁹ In der Unzulänglichkeit ihrer Charaktere und ihrer Ideen, in ihrer philosophischen und persönlichen „Frivolität“ und „Genialität“ – zwei Lieblingsworte Gisekes – sucht er den Grund des Scheiterns der Revolution: die „modernen Titanen“ sind „kleine Leute in großer Zeit“.

⁶ Hebbel spricht einerseits von einer „Konfession in Chiffren“ andererseits von einem Schiffbrüchigen, der sein gesunkenes Schiff verfluche und den Felsen, auf den er sich rettete, allzusehr preise. Hebbels Urteil war nicht ganz so freundlich wie das von Prutz („Giseke ist einer unserer gewandtesten und geistreichsten Erzähler“), er meint aber doch, daß außer George Sand kein Autor „des sogenannten modernen Romans“ Giseke übertreffe. Holtei war mit Hebbels Artikel offensichtlich zufrieden und schickte ihn sofort an Giseke weiter (vgl. *A. a. O.*, VIII, 84).

⁷ Nicht die Hinrichtung des Helden schließt das Werk ab, sondern die neuen Phrasen eines überlebenden feigen Phrasendreschers. Auch in dieser bitteren Nüchternheit scheint sich Gisekes grimmige Haßliebe für die ewig verratene Revolution zu äußern.

⁸ Dieser Umstand wurde z. B. von Prutz bemängelt, von Gottschall als innere Notwendigkeit verteidigt.

⁹ In der Zeichnung mancher Haupt- und Nebenfiguren beweist Giseke große Geschick. Doch der mehr molluskenhafte als zersplitterte Charakter des Helden scheint in der Ausführung verfehlt zu sein.

Der eben erwähnte, in der 2. Auflage fallengelassene Untertitel verrät jedoch schon, was auch das Werk selbst zeigt: daß Giseke bei der Niederschrift des Romans noch immer mit einer gewissen Liebe zumindest auf die Revolution zurückblickte; und wie sein Werk ferner zeigt, ist für ihn jene „große Zeit“ untrennbar mit den Ideen der „kleinen Leute“ verbunden.¹⁰ Giseke verschweigt auch nicht gerade, daß er letztlich in der Macht des Polizeistaates, in den preußischen Festungen, in den Kanonen des Eroberers von Wien die entscheidenden, unüberwindlichen Hindernisse sah, die sich den philosophischen Träumen immer aufs neue entgegenstellten. Gisekes Haßliebe hüllt sein Werk in ein gewisses Zwielficht; sein bitteres, realistisches Gemälde gibt keine Antworten: keine für die Zukunft, keine unzweideutige für die Vergangenheit.

Die allgemeine Tendenz ist jedoch klar: die revolutionären Philosophien – und mit ihnen eben auch die Revolution – sollen verurteilt werden. Giseke bemüht sich daher, seinem Werke soviel realistisches Kolorit als möglich zu geben. Man hat seinem Roman öfters, und nicht ganz zutreffend, einen „Schlüsselroman“ genannt. Prutz beklagt sogar den unkünstlerisch übertriebenen Realismus, mit dem Giseke genaue „Portraits“ von „gewissen literarischen Kreisen und Persönlichkeiten jener Zeit“ geliefert habe; seit Giseke „mit diesem ‚Doktor Horn‘ ... und ähnlichen Figuren debütierte, in denen er in leichter Verhüllung bekannte Persönlichkeiten ... darstellte“, hätten „auch sehr berühmte und namhafte Schriftsteller“ dieselben „schlüpfriegen Wege“ beschritten (*a. a. O.*, S. 202 f.). Der hier von Prutz erwähnte „Dr. Horn“, der wichtige Philosoph und die zweitwichtigste Figur unter den männlichen Gestalten des Romans, „war“ nun für Giseke und für sein Publikum ganz eindeutig Max Stirner. Die Technik, die Giseke hier, wie auch bei anderen „Porträts“ seines Romans, verwendet, ist überaus simpel: die „bekannte Persönlichkeit“, die hinter dem Philosophen Louis Horn steckt, wird u. a. so „angedeutet“: „Der Drang seines Geistes, immer radikal zu sein ... bildete die Gesinnungslosigkeit zum System aus ... das Genie ist der Geist und Doctor Horn ist das Genie: ergo: Ich, Doctor Horn, bin der Zweck von Allem. Er sah sich an als den *Einzigsten* und die Welt als sein *Eigenthum*.“ (*MT II*, 13) Giseke wünschte natürlich, daß das Lesepublikum – auch wo Stirners Ideen besser als durch bloße Schlagworte bekannt waren – Horn mit Stirner vollständig identifizieren solle. Wer mit Stirners Ideen, Leben, Aussehen, Alter, etc. nicht genauer vertraut war, konnte kaum umhin, das inne-

¹⁰ Prutz protestiert sogar ausdrücklich gegen diesen „inneren Zusammenhang“ zwischen dem „philosophisch-theologischen Radicalismus“ und der Revolution; „der ... Zusammenhang ... möchte ... wol kaum so erheblich sein, als gemeinlich geglaubt wird und als namentlich die Anhänger jener radicalen Schule selbst sich rühmen.“ (*Die deutsche Literatur der Gegenwart*, 2. Aufl., Leipzig, 1860, S. 202).

re, aber auch das äußere Leben von „Dr. Horn“ für ein „genaues“ Portrait, und den so realistischen Roman für einen genauen „Schlüsselroman“ zu halten. Wer auffällig besser informiert war, mußte zumindest eine beabsichtigte Ähnlichkeit zugeben. Auch Gottschall, der in Stirners Haus freundschaftlich verkehrte – und der Horn als den Haupthelden des Romans betrachtete – wies auf die Ähnlichkeit der *Ideen* Horns und Stirners hin.¹¹

Es versteht sich, daß die Lebensschicksale Horns und Stirners sich nicht genau entsprechen konnten; denn Stirner lebte noch, als der Roman erschien, worin sein Doppelgänger – und zwar als Selbstmörder – stirbt.¹² Es muß aber immerhin zugegeben werden, daß Giseke sich irgendwie genügend Kenntnis von Stirners Ideen und sogar von seinem Leben verschafft hatte, um auch dem genaueren Kenner der Verhältnisse die Identität Stirner-Horn plausibel erscheinen zu lassen.¹³ Es ist einfach nicht mehr auszumachen, ob Giseke direkte Bekanntschaft mit Stirner und dessen Buch hatte, oder nicht; mit radikalen Gesellschaftskreisen und Ideen im allgemeinen war er jedenfalls wohlvertraut. Die Authentizität seines Dr. Horn muß im Dunkel bleiben, da im Roman sehr Überzeugendes mit offensichtlich Unwahrscheinlichem – und mit ganz Unmöglichem – Hand in Hand geht. Giseke könnte gut Bescheid gewußt und aus einer gewissen Diskretion heraus manche Umstände abgeändert haben; oder er mochte andererseits, und oft geschickt, seiner Unkenntnis der Tatsachen durch Benutzung guter Quellen nachgeholfen haben.

¹¹ „... bis zur Portraitähnlichkeit ... sein blasierter Hauptheld Horn ist in der Tat nur ein fleischgewordener Max Stirner, und der Bankrott dieser Philosophie des Egoismus ist in schlagender Weise ausgeführt.“ (Gottschall, *a. a. O.*, IV, 526).

¹² Stirner starb sechs Jahre später an Blutvergiftung infolge eines Mückenstichs. An die Art seines Todes scheint sich eine kleine Legende geheftet zu haben: mehrere – nach Mackays Stirner-Biographie erschienene! – Werke behaupten, Stirner habe durch Selbstmord geendet. So z. B. George Catlin, *The Story of the Political Philosophers* (New York und London, o. J. [1939]), S. 527. So auch in dem merkwürdigen Buch von Ivan v. Simonyi, *Die Schopenhauer-Filosofasterei, eine Ursache und ein Faktor des Nihilismus und Anarchismus, und die einzigen Gegenmittel gegen die Letzteren. Aus dem Tagebuche eines Laien*. Als Manuskript gedruckt (Possony, 1903), S. 154: „Übrigens hat Kaspar Schmidt den Nihilismus und Pessimismus [sic!], den er predigte ... wenigstens betätigt. Er starb im Jahre 1856 in seinem 50. Jahre als Selbstmörder.“ Diese Erfindung ist wohl demselben Gefühl entsprungen, das Giseke trieb, seinem „nihilistischen“ Philosophen diesen einzigen Ausweg vorzuschreiben; doch ist es nicht unmöglich, daß der Roman ein Gerücht von Stirners Freitod geschaffen oder genährt hatte, das später wieder aufgegriffen wurde, etwa von Leuten, die den Roman, aber nicht Mackays Biographie kannten.

¹³ Übereinstimmungen in den Lebensläufen von Horn und Stirner wären etwa: sie waren beide Schullehrer, die ihre Stellungen (aus verschiedenen Gründen) aufgaben; ihre Studien nahmen aus finanziellen Gründen ein vorschnelles Ende; ihre Ehen waren unglücklich; etc. Andere Übereinstimmungen wieder sind weniger erstaunlich; auch die Uneingeweihtesten wußten um Stirners Verhältnis zu den Berliner „Freien“, etc.

Die zweite Annahme ist wahrscheinlicher. Zunächst sind gewisse Unebenheiten im Roman ziemlich auffällig: ausgezeichnet geschriebene philosophische Exkurse wechseln mit Plumpheiten und Wiederholungen, die die Flüchtigkeit des jungen Schnellschreibers verraten. Dann aber läßt sich auch zumindest eine Quelle nachweisen, aus der Giseke tatsächlich eine ganze Reihe von Dingen wörtlich abgeschrieben hat, die seinem Werk eben die „realistische“ Atmosphäre zu geben geeignet waren. Diese Quelle ist Bruno Bauers Werk *Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der deutsch-katholischen Bewegung bis zur Gegenwart* (Berlin, 1849). Diese Abschreibungen beziehen sich nun nicht nur auf philosophische Diskurse, sondern auch auf Dinge, die Giseke sozusagen als eigene Anschauungen oder Darstellung bietet.¹⁴

Dieser Umstand wirft einige Zweifel auch auf die Authentizität des Charakters von Gisekes „Louis Horn“ – und wohl auch auf Gisekes Vertrautheit mit Stirners *EE*. Schon die Argumentationskette, mit der Giseke in dem oben angeführten Zitate seinen Philosophen bei dem Begriff des „Einzigen und seines Eigentums“ anlangen läßt, hat mit Stirner nichts zu tun. So wie das Leben und wohl auch der Charakter von Louis Horn nicht allzuviel mit dem Leben des Mannes Johann Kaspar Schmidt gemein haben, so ähnelt auch die Philosophie Horns nur in großen Zügen der Stirnerschen Weltanschauung, ohne sich mit ihr gerade in den wesentlichen Punkten zu decken. Die wichtigste Diskrepanz läßt sich leicht aus der polemischen Tendenz des Romans ableiten: Horn, so wie auch Ernst Wagner, der Held des Romans, ist ein Gemisch aus verschiedenen Philosophien.

Giseke wollte ja, wie erwähnt, Abrechnung halten mit der ganzen „Welt der revolutionären Philosophie“, – mit allen radikalen Ideen des Vormärz. Gewiß waren deren Grenzen fließend, und Übergänge konnten leicht gemacht werden, wie etwa die vielfache Annäherung der ursprünglich verfeindeten „Jungdeutschen“ und Junghegelianer zeigt. Aber so wesensähnlich, so leicht amalgamierbar waren diese Ideen doch nicht, wie in der unbekümmert polemischen Darstellung Gisekes als selbstverständlich hingestellt wird. Und Stirner gar, dem Giseke zum Repräsentanten wenigstens der wichtigsten Aspekte dieses buntgescheckten und unfähigen Radikalismus machen will, unterscheidet sich von den anderen radikalen Philosophien auf so beträchtliche Weise, daß Gisekes Wahl befremdlich erscheint und bezeichnend – für Gisekes Vorstellung von Stirner. Aber Giseke ist nicht geneigt oder fähig, zwischen den Radikalen zu differenzieren. Eigentlich die

¹⁴ So z. B. die Rede, die der „Prophet“ der Berliner Junghegelianer (i. e. Bruno Bauer selbst) in ihrer Stammkneipe hält (*MT*, I, 237 f.), der Text und die Details des Hymnus auf Joh. Ronge (*ibid.*, III, 51), der Zeitungsartikel vom 14. März 1848 (*ibid.*, III, 269), etc.

einzigste Unterscheidung, die er trifft, bezieht sich auf die Frage des Besitzes: er kontrastiert bürgerlichen und proletarischen Radikalismus, und verurteilt vor allem den ersten. So stellt er ohne weitere Differenzierung auf die eine Seite etwa Junghegelianismus, kritische Bibelforschung, Jungdeutschum, ein bißchen idealistische Philosophie, Emanzipation des Fleisches, – eine Gruppe also, die eine Mischung von steril-hochmütiger Spekulation, atheistischem Republikanismus und sensueller „Frivolität“ repräsentieren soll. Ihr gehören „alle jugendlichen Köpfe“ Deutschlands an (*MT*, I, 84). Ihr Zentrum liegt in der „Hippelschen Weinstube“ – der historischen Stammkneipe der Berliner Junghegelianer, der „Freien“ – und ihre schwachen Ausstrahlungen reichen bis zu den jämmerlichen Pfeffersäcken der „Bourgeoisie“ der „Provinzstadt“ (mit der Breslau gemeint ist), oder bis zu dem satyrhaften demokratischen Kantor in Ernst Wagners Heimatdörfchen. Ihr symbolischer Repräsentant ist Horn-Stirner. Auf der anderen Seite stehen Ideen, auf die Giseke etwas weniger ergrimmt scheint und die er daher viel weniger intensiv behandelt: der Kommunismus und die mit ihm verbundenen radikalen Ausläufer des Deutsch-Katholizismus; ihr Zentrum liegt in der freien Gemeinde, die Ernst Wagner in derselben „Provinzstadt“ schließlich gründet.

Es muß also festgehalten werden, daß Horn – der von Stirner vor allem die Philosophie des Egoismus und einen gewissen psychologischen Scharfblick geerbt hat – zum Symbol zwar nicht aller, aber doch der für Giseke entscheidenden radikalen Philosophien gemacht wird, zum Symbol jener ersten Gruppe, die Giseke gewöhnlich als „junghegelianisch“ bezeichnet. Ebenso muß festgehalten werden, daß dieser „Junghegelianismus“ und dieser „Stirner“ sich geradezu entscheidend für die „Emanzipation des Fleisches“ und die „Frivolität“ einsetzen. Und so nennt Giseke innerhalb weniger Zeilen Horn einmal einen „Junghegelianer“ und dann wieder einen „Jungdeutschen“: „Pah, da hilft meine ganze Philosophie nicht. Langeweile, Weltschmerz,‘ declamierte der Docktor, ‚das ist das Leiden des Zeitalters. Die Ehe und die Polizei sind daran Schuld. Curirt die Welt von diesen beiden Epidemien, und wir werden glücklich sein, wie die Götter.‘ / ‚Wollen Sie so lange warten, Phinchen [i. e. Delphine, Horns Schwarm], bis die Welt aus lauter Junghegelianer besteht?‘ frug Cesar mit leichtem Spott ... ‚Bei Gott, ich möchte des Doctors jungdeutsche Theorien an Ihnen zu Schande werden lassen ...‘“ (*MT*, I, 207) Gisekes Horn ist eine Fiktion, die auf ein Substrat Stirnerscher Philosophie aufgebaut ist; und gerade Horns Hauptinteressen – Ästhetik und Erotik – haben mit Stirner so gut wie nichts zu tun.¹⁵

¹⁵ Stirner kämpft zwar überall gegen die Tyrannei des „Übersinnlichen“ (d. h. des Geistes, des Absoluten), preist aber nirgends „Sinnlichkeit“ als Erotik. Nur eine Stelle seines Werkes, die

Gisekes Roman besteht aus fünf Büchern: „Gottes Wort auf dem Lande“, „Berliner Genies“ (in zwei Teilen), „Propaganda“, „Bourgeois und Proletarier“, und „Gottesurteile“. Das in jeder Beziehung wichtigste und beste der fünf Bücher ist das zweite, in dem Horn die Hauptrolle spielt. Das zweite Buch bildet den eigentlichen Kern des Romans; sein Ende – der Selbstmord Horns – steht ziemlich genau in der Mitte des ganzen Werkes. Die zentrale Stellung jenes Ereignisses wird auch unterstrichen durch die von den einzelnen Büchern eingefangenen Zeitspannen: das erste Buch spielt im Sommer 1845, das zweite und dritte Buch im Herbst, das vierte im Winter desselben Jahres, und das Fünfte springt fast unvermittelt in das Revolutionsjahr 1848. Das lange, zweiteilige zweite Buch umfaßt gar nur die Geschehnisse von etwa 10 Tagen und ist einzig durch den Selbstmord Horns geschieden von dem dritten Buch, das seiner Kürze, seiner Chronologie und auch des Schauplatzes wegen keine Absonderung vom zweiten Buch benötigt hätte. Da das zweite Buch auch für unsere Untersuchung weitaus am wichtigsten ist, soll im folgenden Umriß von den anderen Büchern nur das zum Verständnis Allernotwendigste berücksichtigt werden.

Ernst Wagner, der Sohn eines Provinzpastors, ist während seiner Universitätsstudien zum Humanisten und Atheisten geworden. Wie andere Studienossen, wie vor allem sein Mentor und engster Freund Louis Horn (sein „Bruder Titan“), so träumt auch er von einer baldigen Erfüllung aller emanzipierenden Postulate der neuen Aufklärung, von einem geistigen Wirken im Dienste der geknechteten Menschheit. Diesen Träumen stellt sich freilich eine harte Wirklichkeit entgegen. Wagner, der sich zu einem immer radikaleren Freiheits- und Gleichheitsapostel entwickelt, nimmt begeistert, mutlos, täppisch und völlig vergeblich den Kampf gegen die Wirklichkeit auf, sobald ihm dazu Gelegenheit gegeben wird, sobald ihn die Umstände mehr als sein Wollen und Denken in die Rolle des Frondeurs drängen. Die Phasen dieses Kampfes bilden die Fabeln des Romans. Ein philosophischer Essay Ernsts führt polizeiliche Untersuchung und den Tod seines Vaters herbei und wird so zur Ursache von Ernsts politischer Karriere. Er wird Agent der europäischen demokratisch-humanistischen Untergrundbewegung (der „Propaganda“), deutsch-katholischer Prediger, gründet eine kommunistische „freie Gemeinde“, gerät ins Zuchthaus, entspringt mit Hilfe eines kommunistischen Handwerkers, entgeht mit dessen Hilfe dem Tod in der Berliner Revolution, wird Freischärler in Wien und wird schließlich, von demselben Handwerker denunziert, als Hochverräter hingerichtet.

dann auch zuweilen als „frivol“ angeprangert wurde, berührt das Thema von ungefähr: „... Glanz der Wollust ... Eine freie Grisette gegen tausend in der Tugend grau gewordene Jungfern!“ (EE 66, 67). Vgl. hingegen seine Warnung gegen einseitigen Materialismus, *ibid.*, S. 352 et pass.

Die Wirklichkeit – das heißt, Despotie und Ignoranz – vernichtet den schwächlichen Vertreter einer schwächlich rebellischen Weltanschauung. Auf ganz andere Weise als der Rebell Wagner sucht sich Horn mit der Wirklichkeit auseinanderzusetzen; auch er scheitert, – vor allem weil er der Wirklichkeit zu sehr nachgibt. Seine Philosophie des zynischen Opportunismus und „Egoismus“ ist bloße Kapitulation vor einer Wirklichkeit, die er schärfer als sein träumerischer Freund durchschaut, – und eben doch nicht scharf durchschaut; er ist weder behutsam noch gewissenlos genug, um erfolgreich laviieren zu können.¹⁶

Betrachten wir nun Horns äußere Lebensschicksale, die vielleicht schon Horns nicht sehr entschiedene Abkehr vom Humanismus zum Egoismus verraten. Als Student hielt Horn es für seine „heiligste Pflicht“, sich zum Kampf für die Menschheit und den „geknechteten Geist“ vorzubereiten. Daher widmete er sich nicht einer „Brodwissenschaft“, sondern „dem Studium des philosophischen Journalismus ... , der in jenen Jahren sich als das erwachende Selbstbewußtsein der Nation“, als der Weltgeist gerirte.“ (*MT*, II, 10) Doch das Ausbleiben der Studiengelder und des „tausendjährigen Reiches der Freiheit“ zwingt ihn, Gymnasiallehrer in Berlin zu werden. Bittere Armut und allerlei Berufsnöte drängen ihn zum Bruch mit dem vergangenen Leben und Denken. Er heiratet die säuerliche Tochter eines reichen Staatsrats, und träumt nur noch von der „höheren Karriere“: „Für die Menschheit wirken, heißt jetzt, die Fäulniß zum Aeußersten bringen. Ein Thor, wer in halben Ausbesserungsversuchen sich opfert. Ich schreibe dann und wann einmal einen Artikel im Sinne der Regierung, mache ein patriotisches Festgedicht ... und ... habe nahe Aussicht ..., die höhere Carrière einzuschlagen ... Ha, ha! der frivole Atheist ...** im christlich germanischen Ministerium! ... man kann Alles werden, wenn man ein offener Kopf ist und – den Spaß versteht; Sieh, das ist ein *freier Geist!*“ (*KT*, I, 173) Doch in Horns neuem Leben gibt es sehr viele Unannehmlichkeiten. Nicht bloß ist seine Frau alt, zänkisch und dumm;¹⁷ auch seine Flucht vor der Geldlosig-

¹⁶ Der Versuch Gisekes, die radikalen Philosophien der Zeit zu verurteilen, fiel zweideutig aus, wie schon erwähnt wurde. Es ist jedenfalls bezeichnend, daß Horn, der snobistische Prediger der politischen und ethischen Indifferenz, zum Repräsentanten des radikalen Gedankengutes gemacht wird. Die radikalen Philosophen in Gisekes Roman sind entweder nicht wirklich radikal (Horn), oder nicht wirkliche Philosophen (Wagner).

* In der ersten Auflage steht: Selbstbewußtsein der Nation. Es ist anzunehmen, daß dies auch in der zweiten Auflage der Fall ist und Taube ohne Angabe von Gründen diese beiden Wörter weggelassen hat.

** Diese Auslassung von Taube nicht ausgewiesen.

¹⁷ Schon früh hatte einer der Kritiker Stirners (Szeliga) den Egoisten als einen Tölpel charakterisiert, der sich mit einer Geldheirat verspekuliert. Diese „populäre Charakteristik“ hat Stirner in seiner Schrift gegen Feuerbach etc. spöttisch wiedergegeben. („Recensenten Stirners“, [*PKR*, p. 156.])

keit ist eigentlich mißglückt. Er vernachlässigt seinen Beruf und wird entlassen. Er bewirbt sich vergeblich um eine Dozentur; der Kultusminister gibt ihm „eine zweijährige Frist, um von seiner ‚Gesinnungstüchtigkeit‘ Zeugniß abzulegen. Der gescheite Doctor verstand den Wink und – offerierte sich der Redaction der allgemeinen preußischen Zeitung.“ (MT, II, 13) Sein Schwiegervater bringt ihn „notdürftig“ als Hilfslehrer unter, doch Horn zeigt sich im Lehrberuf weiterhin träge und unehrerbietig gegen seine Vorgesetzten: sein Gehalt scheint ihm ungenügende Bezahlung für sein Genie. Er fälscht die Unterschrift seiner Frau, um sich Geld zu beschaffen; er stürzt sich in Schulden, – „Das Geld war ihm wenig werth ... wie konnte ein freier Geist von den materiellen Schranken sich geniren lassen!“ (MT, II, 14)

Wie schon aus all diesem hervorgeht, hat sich mit Horns Lebensstil auch seine Weltanschauung gewandelt: nicht nur hat sein früherer Humanismus einem System des Egoismus Platz gemacht; der neugebackene „Dandy“ huldigt auch einem Hedonismus, der verzweifelt lustig in den Tag hinein lebt. Dabei führt Horn nun in jeder Hinsicht ein Doppelleben, als kleines Rädchen in der Maschine eines wohlstandigen und patriarchalisch-reaktionären Staatswesens, und als zynischer Ästhet und Bohemien, der zwar die Überzeugungen und Glaubensartikel von Revolutionären und Reaktionären gleichermaßen als „Narrheit“¹⁸ belächelt, aber dennoch „zeitlebens Junghegelianer“ (MT, I, 161) bleibt. Sein wahres Leben spielt sich teils im Theater, teils im Damenboudoir ab, vor allem, aber bleibt er der Stammgast in der Kneipe der junghegelianischen „Freien“: „Gott, du mußt davon in Zeitungen gelesen haben, bei Hippel die Zusammenkunft der ›Freien‹, der ersten Köpfe des Jahrhunderts, die geistreichsten, emancipierten Frauen – ich sage dir, es ist eine weltgeschichtliche Clique!“ (MT, I, 167) In Horns auf Amusement, auf frivole und laszive „Geniestreiche“ versessenem Leben gibt es jedoch einen Punkt, der vor der Wirklichkeit letztlich nicht standhält. Horn versucht philosophisch, auch sein eigenes Doppelleben als Komödie zu betrachten: „der freie Geist“ behauptete, „frei zu sein von allen Unbequemlichkeiten der Welt und lachte des Drückenden seiner Lage.“ (MT, II, 15). Aber – um seine vorhin zitierten Worte wieder anzuwenden – diesen „Spaß“ versteht der „freie Geist“ und „offene Kopf“ doch nicht auf die Dauer. Lange bevor er seinem ausweglosen Dasein mit eigener Hand ein Ende bereitet, beschleichen ihn schon Zweifel an der „frevelhaften Selbsttäuschung“, Zweifel, die er dann in ausschweifendem Genuß zu ersticken sucht.

¹⁸ Der Terminus „Narrheit“, der bei Stirner eine große Rolle spielt, ist auch ein Lieblingsausdruck Horns (vgl. etwa Horns Hamlet-Analyse, MT, I, 244). Sowohl der Wunsch, die Welt im „guten“ alten Gleise erhalten zu wollen, wie der Wunsch, die aus den Fugen gegangene Welt „verbessern“ zu wollen, setzen die Werte „gut und böse“ voraus, die in Stirners und Horns Psychologie fehlen.

Und gerade in dem Augenblick, wo er seinem Freunde die Philosophie des Duckens und Auslachens predigt, wird es Horn insgeheim klar, daß er sich selbst aus seinem verfehlten Leben herausreißen müsse, „um das Glück seines Herzens, die Talente seines Geistes zu retten.“ (*MT*, II, 16.) Dieser unstirnerischer formulierte Entschluß bedeutet keine philosophische Umkehr, kein Wiedererwachen des revolutionären Gewissens, sondern eine Fortsetzung der Überlegungen, die Horn zur Philosophie des Egoismus führten: „... ich breche mit dieser Welt und schaffe mir eine neue. Nicht: Gott helfe mir, ich kann nicht anders; – sondern: hol’s der Teufel, ich will’s einmal.“ Momentan einen Gedanken zu erfassen und ihn eigensinnig bis zur letzten Konsequenz zu verfolgen, hielt der *esprit fort* für genial.¹⁹ In kurzer Zeit und unter allerlei willig erduldeten Unbequemlichkeiten und Entbehrungen²⁰ schreibt der sonst so genußfrohe und faule, aber doch mit einer „kapriziösen Tatkraft“ begabte Horn nun ein Buch: „Der Mensch und die Schönheit“. Das Honorar soll ihm die Mittel zu der „befreienden Tat“ verschaffen: mit seinem „Rettungsengel“ Delphine, einem Mädchen, das er in die Welt der Freigeisterei und der Schönheit eingeweiht hat, hofft er ein neues Leben fern von Berlin beginnen zu können. Er selbst hat Delphine zur Bühnensängerin ausgebildet, und nun will er „mit ihr und durch sie sich ein neues, freies Leben schaffen im Geiste und in der Schönheit“ (*MT*, II, 20). Der Plan scheitert. Seine Frau verläßt ihn zwar und gibt ihm so den Weg frei; aber Delphine hat sich inzwischen in Ernst Wagner verliebt und weigert sich, Horn zu heiraten und ihm zu folgen. Horns Verzweiflung erreicht ihren Höhepunkt, als er bemerkt, daß seine Frau in eifersüchtiger Wut das druckreife Manuskript seines Werkes vernichtet hat. In einem vorübergehenden Ausbruch von Tobsucht will er seinen Freund Wagner zu einem Duell zwingen, doch dieser entflieht noch rechtzeitig dem Wütenden. Horn, der seine klare Beherrschung bald wiedergewinnt, schützt noch Ernst vor den vermeintlichen Nachstellungen eines Polizeispijons, schreibt seinem Freunde einen sehr herzlichen Abschiedsbrief, und begeht in kaltem Le-

¹⁹ *MT*, II, 20. Der etwas hämische Seitenhieb im letzten Satz des Zitats charakterisiert weniger Horn als eine recht auffällige Manier Gisekes. Fast bei jeder Gelegenheit, wo Vertreter der radikalen Welt erscheinen oder erwähnt werden, fügt der Autor einen ironischen Kommentar an, der zuweilen eigentümlich und passend, meist aber ungeschickt, repetitiv und auch widerspruchsvoll wirkt. Auf diese tendenziöse Manier mochte sich Hebbels Rüge beziehen, Giseke hätte „Licht und Schatten“ nicht gerecht auf Revolutionäre und Reaktionäre verteilt.

²⁰ Horn freut sich sogar über die Schwierigkeiten, die seine Energien nicht erschaffen lassen. Die Idee, das Widerwärtige als Sporn zu preisen, klingt in Horns Philosophie sehr leise, in Stirners etwas vernehmlicher durch; wesentlich ist sie natürlich weder für Stirner noch gar für den bequemlichkeitsliebenden Horn. Doch ist es interessant – im Hinblick auf den noch zu besprechenden *Demiurgos* von Wilhelm Jordan – festzuhalten, daß jene Idee mehrfach auf heroisch-dithyrambische Weise ausgeschlachtet wurde von Autoren, die mit Stirners Amoralismus wohl vertraut waren.

bensüberdruß einen umständlich inszenierten Selbstmord, indem er vor-täuscht, in einem Duell gefallen zu sein.

Da Giseke, als Verfasser eines Romans, besonders gute Gelegenheit hatte, von Stirner abzuweichen und die „antihumanistischen“ Züge seines Stirner-Bildes in den „ultrahumanistischen“ Zügen aufgehen zu lassen, so ist es nicht einfach, aber um so wünschenswerter, diese Hauptzüge seines Bildes getrennt darzustellen. Im Folgenden soll eine solche Trennung versucht werden: zuerst den antihumanistischen, dann den repräsentativ-ultrahumanistischen Stirner-Horn näher zu beschreiben, wobei der letztgenannte Aspekt natürlich der wichtigere ist. Denn Giseke hat seinem Stirner-Horn nur eine funktionelle, aber entscheidende Rolle zugedacht: den intangiblen Haupthelden des Romans, den „Humanismus“, die radikale Philosophie des Vormärz zu verkörpern. Für die *Handlung* des Romans aber ist die Horn-Episode so gut wie überflüssig.²¹

Wer den Roman Gisekes als „Schlüsselroman“ liest, dem muß es freilich erscheinen, als sei Horn, der „Einzige“, der die Welt als sein „Eigentum“ betrachtet, durchwegs der authentische Stirner in nur „leichter Verhüllung“ (S. 30/31). Er wirft mit Stirnerschen Schlagwörtern um sich, – und da Horn-Stirner den Radikalismus repräsentiert, tun mehrere der Radikalen desgleichen.²² Wenn wir von einem längeren philosophischen Exkurs Horns absehen, worin Giseke ihn allerdings eine Philosophie predigen läßt, deren Hauptpunkte mit den Hauptpunkten Stirners zusammenfallen, so sind es vor allem jene Schlagwort-Reminiszenzen, die den Kenner daran erinnern, daß Horn noch immer Stirner sein soll. Derlei Schlagworte, die von Stirner natürlich nicht erfunden, aber in eigentümliche Assoziationen gebracht worden waren, erscheinen bei Giseke tatsächlich in meist kurzen Zusammenhängen, die – aber nur auf kurze Momente – an den *EE* erinnern. Es sind also weder bloße Schlagworte, noch wirkliche Ideengänge, sondern meistens Ideenetzchen Stirners, mit denen Horn durchwegs operiert. Horn

²¹ Fast das ganze Leben Horns gehört der Vorgeschichte des Romans an. Im ersten Buch erscheint Horn nur einmal; das zweite Buch beherrscht er völlig; in den folgenden Büchern wird sein Schatten zuweilen heraufbeschworen. Das zweite Buch aber umspannt eigentlich nur einen Zeitraum von 10 Tagen, – Horns letzten Lebensabschnitt. In Bezug auf die Haupthandlung des Romans sind Figuren wie der demokratische Graf und Demagog Cesar oder der Kommunist Krist ungleich wichtiger als Horn.

²² Giseke verwendet sogar dort, wo er selbst, in seiner Eigenschaft als Beurteiler und Schilderer spricht, gern Stirnersche Schlagwörter, oder er bekräftigt gewisse Ideengänge Horns. Diese Schlagwörter werden dabei im authentischen Sinne, als Kritik des Humanismus, verwendet. Mit Stirner und Horn stimmt Giseke gern überein, sofern sie sich als scharfsinnige Kritiker des Humanismus, des utopischen „Idealismus“ zeigen. Dies ist um so weniger verwunderlich, als der Tadel des junghegelianischen Humanismus bei den drei Ex-Liberalen Giseke, Stirner und Horn auf den gleichen, nämlich radikalen und nicht konservativen Grundlagen beruht.

kann kaum drei zusammenhängende Sätze sprechen, die äußerlich sich genug „stirnerisch“ ausnehmen mögen, ohne daß etwas in seine Worte mit einfließt, was mit Stirner schon nichts mehr zu tun hat. Das teils stirnerische, teils ganz unstirnerische Wesen selbst kurzer Sätze Horns zeigt sich sogar an der „Identifikationsstelle“; da Horn zu seiner Philosophie des „Einziggen und seines Eigentums“ auf eine Weise gelangt ist, die nichts mit Stirner, um so mehr aber mit den Junghegelianern des Romans zu tun hat, sei die betreffende Stelle etwas ausführlicher als früher hier zitiert: „Horn war eine von den abstracten Naturen, die Alles aus Princip thun und auf Principe zurückführen müssen. Der Drang seines Geistes, immer radical zu sein, war auch in der Inconsequenz consequent und bildete die Gesinnungslosigkeit zum System aus. Der Geist ist ja der Zweck von Allem: das Genie ist der Geist und Doctor Horn das Genie; ergo: Ich, Doctor Horn, bin der Zweck von allem. Er sah sich so als den *Einziggen* und die Welt als sein *Eigenthum*. / Dabei besaß der philosophische Kopf nicht die Lebensklugheit ... Er war ja der freie Geist ... Er tauchte nur nieder in das Reich des freien Geistes und war von der ganzen Welt unberührt.“ (MT, II, 13) Diese Begründung von Horn-Stirners Philosophie des „Einziggen und seines Eigentums“ gehört nicht dem authentischen Horn-Stirner an, sondern dem verzerrten Horn, dem typischen Radikalen und abstrakt-spekulativen Junghegelianer: Horn, der sich brüstet, „zeitlebens Junghegelianer“ geblieben zu sein. Daß jene, auf den „Geist“ pochende Begründung nichts mit dem Empiriker Stirner zu tun hat, dessen ganzes Werk dem Kampfe gegen den „Geist“ in allen Formen, gegen „Prinzipien“ aller Art gilt, versteht sich von selbst;²³ sie hat aber auch nichts mit Horn selbst zu tun, sofern er sich an seine Stirner-Rolle erinnert und in Stirnerscher Terminologie und Tendenz den „Spuk“, die „Besessenheit“, das „Gespenst“ des Geistes verlacht.

Die verwässernde Methode der terminologischen Reminiszenzen, der in verzerrende Zusammenhänge eingebetteten Stirnerschen Ideenfetzen hat mit der Hauptabsicht Gisekes zu tun, die er mit der Zeichnung Horn-Stirners verfolgte: er wollte in Stirner vor allem den Typus der philosophischen Radikalen zeichnen. Daher legt er seinen Horn nicht allzuvielen philosophischen Diskurse in den Mund, die dann eben spezifischer egoistisch und stirnerisch hätten sein müssen, als seine üblichen kurzen Bemerkungen, die trotz ihrer terminologischen Stirner-Reminiszenzen vor allem die typi-

²³ Vgl. auch das Stirner-Zitat, S. 38, oder etwa EE, S. 392/393: „...die Macht der Gedanken und Ideen, die Herrschaft der Theorien und Prinzipien, die Oberherrlichkeit des Geistes, kurz die – *Hierarchie* währt so lange, als die Pfaffen, d. h. Theologen, Philosophen, Staatsmänner, Philister, Liberale, Schulmeister ... das große Wort führen: die Hierarchie wird dauern, solange man an Prinzipien glaubt, denkt, oder auch sie kritisiert: denn selbst die unerbittlichste Kritik, die alle geltenden Prinzipien untergräbt, *glaubt* schließlich doch an *das Prinzip*.“

schen Bemerkungen des radikal-spekulativen Ultrahumanisten darstellen.²⁴ Nach der Szene, wo Horn zum erstenmal auftritt und sich seinem Freunde Ernst Wagner wie dem Leser des Romans als der Philosoph des „Einzigsten und seines Eigentums“ zu erkennen gibt, ist Giseke sichtlich bestrebt, alles zu vermeiden, was die bald bemerkliche Identifikation von Horns Egoismus und dem philosophischen Radikalismus der Berliner Junghegelianer – die selbst, ähnlich wie ihr Repräsentant Horn, als Symbol des ganzen vormärzlichen Radikalismus dargestellt werden – gefährden könnte. Von jener ersten Szene in Wagners Heimatdorf an verringert sich die Frequenz, die spezifische Entschiedenheit und der Umfang von Horns philosophischen Exkursen. Gisekes antihumanistischer Philosoph des „Einzigsten und seines Eigentums“ zeigt sich später, in den Berliner Szenen, vor allem als radikaler Blase, Ästhet und Lebemann, der Theaterkritiken und schließlich ein Buch über den „Menschen“ und die „Schönheit“ schreibt, sich also keineswegs mit dem Spuk der „Menschheit“ oder der Macht und Herrlichkeit des leibhaftigen „Ich“ befaßt.

Untersuchen wir nun jene erste Szene Horns, in der Giseke es so deutlich macht, daß er Stirner zeichnen wollte, daß er auf die erst viel später erscheinende plumpe „Identifikationsstelle“ (S. 36) hätte verzichten können. Doch wird es freilich auch hier schon deutlich, daß Horn nur ein romanhaft verzerrter Stirner ist. Fast untadelig in Bezug auf die Portaittreue Horn-Stirners ist selbst in dieser Szene nur eine Rede. Hier trägt nun Horn seine egoistische, antihumanistische, antiidealistische Philosophie *in nuce* vor, und von geringfügigen Abweichungen abgesehen hat sich Giseke daher auf erstaunlich lange Zeit sehr genau an Stirners Ideen gehalten. Die Situation ist folgende: nach Horns letzten sehr unstirnerischen, weil resignierten, bitter-gehässigen und misanthropischen Äußerungen über die „Erbärmlichkeit“ des Menschenpacks vermutet Ernst Wagner, daß Horns Ideen auf prinzipiell-philosophischen Gründen beruhen: „,... Ich sehe es, Louis, wie du dich verändert hast: du hast den Glauben an die Menschheit, an den Geist der Geschichte verloren.“ / „Getroffen, alter Junge, getroffen! Ich ha-

²⁴ Es gibt einen längeren philosophischen Diskurs, nämlich Horns Analyse des Hamlet als „Tragödie der Narrheit“ (*MT*, I, 243 f.), der so spitzfindig-unklar gehalten ist, daß Horn neben einem Stückchen seines egoistischen Amoralismus vor allem sein „typisches“, radikales Denken an den Tag legen kann: seinen Zynismus, sein resigniertes Bravado, seine junghegelianische Spekulation. Höchstens Horns Resümee klingt in seinem ersten Teil durchaus stirnerisch: Hamlet „läßt all sein tiefes Denken und seine bedenkliche Frömmigkeit fahren und sticht den König todt, nicht als Rächer seines Vaters, nein! seines eigenen Lebens“. [*MT*, I, 244] Mit den Dramenanalysen im *EE* (z. B. S. 243 über *Romeo*) hat Horns verzwickte Analyse sonst wenig mehr gemein als die unvermeidlichen Stirnerschen Schlagworte, die hier jedoch – vor allem die mit dem Ausdruck „Narr“ verbundenen Ideenfetzen – auf eine besonders stark verbogene Weise benutzt werden. Derlei Dramenanalysen „im Sinne Stirners“ scheinen damals einigermaßen populär gewesen zu sein, wie schon Julian Schmidt bemerkte.

be den Glauben an die sogenannte Menschheit fortgeworfen, weil er – Glaube ist. – Ja, du schüttelst den Kopf und denkst: Freund meiner Seele, wie bist du* gesunken! ... Aber ... als du ein krasser Fuchs warst und ich dich auslachte, daß** du mir die heilige Dreieinigkeit philosophisch construiren wolltest, da schütteltest du auch den Kopf und nanntest mich gottlos. Nachher hast du gefunden, daß gottlos noch nicht unmenschlich ist; du machtest dich frei von dem Glauben an die Gespenster des Himmels und wurdest – gottlos. Sieh, ich bin nun wieder einen Standpunkt weitergegangen und habe entdeckt, daß wir, wenn wir uns auch vor keinem Gespenst im Himmel und auf Erden mehr fürchten, doch noch ein wimmelndes Nest von Gespenstern in uns selber*** tragen. Da fuhr ich nun mit dem Kehrbesen der Kritik in dieses Nest hinein und siehe da! hinausfahren unzählige Geister, die mich besessen hatten, als da sind: Geist, Menschheit, Pflicht, Sittlichkeit, Tugend, Wahrheit, Freiheit, Idee, und wie das Schmarotzervolk weiter heißt! – ›Unmensch!‹, sagst du jetzt, indem du den Kopf schüttelst, nicht wahr? Aber bedenke nur, wenn ich auch ein Unmensch bin, bin ich noch immer Ich, und Ich ist doch das, was ich zuerst und in Wahrheit bin. Versuchs auch einmal, stich in das Gespensternest deines† eigenen Innern, mach dich frei von dem Geist und den Geistern, die dein Ich besessen haben, und wenn du auch ein Unmensch bist, wirst du doch Du selber sein – das Höchste, was du sein kannst – und dir werden die Augen aufgehen und du wirst sehen, daß du jetzt erst frei und glücklich bist ... ich bin so glücklich, als ich es in dieser schlechten Welt nur sein konnte.“ (MT, I, 164 f.) Erst in den letzten Worten verfällt Horn wieder aus der Rolle Stirners in seine mißvergnügte Bitterkeit und Misanthropie, die er zuvor wütend und langatmig geäußert hatte; und der Amoralist, der eben über die „Sittlichkeit“ erhaben war, brummt nun über die „schlechte“ Welt. Ansonsten ist in obiger Rede höchstens noch der Gebrauch des Ausdrucks „Kritik“ vielleicht nicht ganz im Sinne Stirners.²⁵

Vielleicht hatte Giseke bei obiger Rede sogar ganz bestimmte Stellen aus dem *EE* im Auge, nämlich die Abschnitte über „Die Besessenen“, „Den Spuk“ und „Den Sparren“. Man vergleiche etwa: „...mit dem Gespenster-

* Nach diesem Wort hat Taube eingefügt: tief

** Taube schrieb statt dessen: der

*** Taube schrieb statt dessen: selbst

† Taube schrieb statt dessen: Wespennest dieses

²⁵ Schon mit dem bloßen Ausdruck „Kritik“ dürfte Giseke wohl kaum die „eigene Kritik“ Stirners gemeint haben, sondern, wie im *Romans* durchwegs, die junghegelianische „philosophische Kritik“ schlechthin (vgl. *MT*, I, 83 et pass.). Und jedenfalls gelangte Stirner nicht wie Horn auf dem Wege der Kritik, sei es der „eigenen“ oder auch der „philosophischen“ oder „freien“ oder „menschlichen“ oder „absoluten“ Kritik, zu seiner Philosophie. Vgl. auch Zitat in Endnote 97.

glauben [wird] der Religion ihr Boden entzogen ... Wer an kein Gespenst mehr glaubt, der braucht nur in seinem Unglauben konsequent fortzuwandeln, um einzusehen, daß überhaupt hinter den Dingen kein apartes Wesen stecke, kein Gespenst oder – was naiverweise auch dem Worte nach für gleichbedeutend gilt – kein ‚Geist‘ ... *Der Mensch* ist ja [...] * für die Atheisten ‘das höchste Wesen’ ... Ob dann der einige oder dreieinige Gott ... oder Gott gar nicht, sondern ‚der Mensch‘ das höchste Wesen vorstellen mag, das macht für den durchaus keinen Unterschied, der das höchste Wesen selbst negiert, denn in seinen Augen sind jene Diener eines höchsten Wesens insgesamt – fromme Leute: der wütendste Atheist nicht weniger als der gläubigste Christ ... Aber nicht bloß der Mensch, sondern Alles spukt ... Gleichwie die Scholastiker nur philosophierten *innerhalb* des Glaubens ... so vegetieren auch ... Liberale im ‚Menschentum‘ usw., ohne jemals an diese ihre fixen Ideen das schneidende Messer der Kritik zu legen ... Begegnen Uns etwa bloß vom Teufel Besessene, oder treffen Wir ebensooft auf entgegengesetzte *Besessene*, die vom Guten, von der Tugend, Sittlichkeit, dem Gesetze oder irgend welchem ‚Prinzip‘ besessen sind? ... Man beobachte unsere Liberalen ... Man achte darauf, wie ein ‚Sittlicher‘ sich benimmt, der heutigen Tages häufig mit Gott fertig zu sein meint ... [der] sittliche *Glaube* wurzelt tief in seiner Brust. So viel er gegen die *frommen* Christen eifert ... In der Form der Sittlichkeit hält ihn das Christentum gefangen, und zwar gefangen unter dem *Glauben* ... ‚Wahrheit, Sittlichkeit, Recht, Licht usw.‘ sollen ‚heilig‘ sein und bleiben ... Um ein höchstes Wesen handelt es sich bei beiden, und ob dasselbe ein übermenschliches oder ein menschliches sei, das kann Mir, da es jedenfalls ein Wesen über Mir, gleichsam ein übermeiniges ist, nur wenig verschlagen [...] ** So belehrt uns Feuerbach ... das Unmenschliche ist der lieblose Egoist.“²⁶

Die oben zitierte Rede Horns ist wohl seine einzige wahrhaft stirnerische, wahrhaft antisppekulative und antihumanistische Rede. Sonst sind zwar in jener ersten Szene zwischen Horn und Wagner sogar recht authentische „terminologische Stirner-Reminiszenzen“ häufig genug zu finden, etwa:

* Die erste Hälfte dieses Zitates („Der Mensch ist ja“) steht auf Seite 85, die zweite Hälfte („für die Atheisten ‘das höchste Wesen‘“) auf Seite 41. Dies ist von Taube nicht ausgewiesen worden.

** Diese Auslassung von Taube nicht ausgewiesen.

²⁶ *EE*, pp. 36, 85, 41, 45, 47, 48, 49, 50, 50/51, 51. – Betreffs des „Unmensch“, vgl. etwa folgende Stelle, *ibid.*, S. 195/196: „Aber bleibe Ich auch dann noch ein Unmensch, wenn Ich den Menschen, der nur als mein Ideal, meine Aufgabe, mein Wesen oder Begriff über Mich hinausragte und Mir jenseitig blieb, zu meiner Mir eigenen und inhärenten *Eigenschaft* herabsetze, so daß ... alles, was Ich tue, gerade darum menschlich ist, weil *Ich's* tue, nicht aber darum, weil es dem *Begriffe* ‚Mensch‘ entspricht? *Ich* bin wirklich der Mensch und Unmensch in Einem ...“

„ich kann es nicht leiden, wenn* man die Natur schon im Kinde durch alberne Moral unterdrücken will“ (MT, I, 169), oder: „... du nennst sie deine Braut, du bist der Eigentümer ihrer Liebkosungen“ (MT, I, 160). Aber sie werden schon hier in „ultrahumanistische“ Zusammenhänge eingebettet, die Horns Egoismus als Symptom einer Resignation erscheinen lassen: die Ideale des junghegelianischen Humanismus sind ja ganz schön, aber nicht realisierbar; sie bedeuten zwecklose Aufopferung. An folgender Stelle zeigt sich Horn unumwunden als resignierter Junghegelianer: „Thor, der du ... warten willst, bis diese spießbürgerliche Aufklärung für unsere Principien reif wird! Uns wird die Welt nicht nachkommen, denn die Masse kann nie zu Genies werden. Was werde ich mich da einer Sache opfern, die ich doch nur als Philisterei durchschaue! Glaub mir, in dieser Welt ist nichts zu bessern. Die Gesellschaft ist faul im Innern; was hilft es, sie äußerlich zu über-tünchen? Gänzlich verwesen muß sie, damit Platz für eine neue wird. Für die Menschheit wirken, heißt jetzt, die Fäulniß zum Aeußersten bringen. Ein Thor, wer in halben Ausbesserungsversuchen sich opfert.“ (MT, I, 172 f.) Horns Egoismus erweist sich hier als erzwungene Indifferenz, als resignierter und konsequenter Junghegelianismus. Er spricht nicht bloß von Prinzipien, sondern gar von „unsere[n] Principien“, vom Wirken für die „Menschheit“. Der zweite Teil von Horns Rede erinnert teilweise wieder an Stirner; aber Stirners Indifferenz hat natürlich mit „Prinzipien“, „Menschheit“ usw. nichts zu tun. Man vergleiche: „Wollen *Wir* die Welt aus mancherlei Unfreiheit erlösen, so wollen *Wir* das nicht ihret- sondern Unsertwegen: denn da *Wir* keine Welterlöser von Profession und aus ‚Liebe‘ sind, so wollen *Wir* sie nur Andern abgewinnen.“ (EE 341). Oder: „Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden ... Jene besteht in einer Umwälzung ... des bestehenden Zustandes ... des Staats oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat ... Die Revolution zielte auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen* ... Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. Verlasse Ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über ... meine Absicht und Tat [ist] keine politische oder soziale, sondern ... eine *egoistische*. – *Einrichtungen* zu machen gebietet die Revolution, *sich auf- oder emporzurichten* heischt die Empörung.“ (EE 354) Horn hingegen hat nur die „bestehenden Zustände“ im Auge, die „Wirklichkeit“, über die er sich nicht emporrichtet, sondern unter die er sich duckt. Sein Hinweis auf „unser Genie“ ist bezeichnend: Gisekes Junghegelianer sind alle vom Geistesdünkel des „Genies“ besessen, wie denn auch Horn, als typischer junghegelianischer „Frei-

* Taube schrieb statt dessen: daß

geist“, die möglichst konsequente Spekulation für „genial“ hält (vgl. S. 35). Die Radikalen können sich als „Genies“ vor der Wirklichkeit in die bergend-isolierende Welt des „freien Geistes“ flüchten und von der unnahbaren Höhe einer rein spekulativen Emanzipation des Geistes und des Fleisches herab die Wirklichkeit mit höhnischer Indifferenz verlachen. Horns logisch aus der humanistischen Freigeisterei deduzierter Egoismus dient genau derselben Funktion, nur auf bewußtere, rücksichtslos-passivere und rücksichtslos-frechere Art. Er erweist sich als die konsequenteste Form der erzwungenen Indifferenz der Humanisten, wie weiter unten noch genauer auszuführen sein wird.

Bei Horn, dem konsequentesten und bewußtesten aller Junghegelianer, schlägt die resignierte Erkenntnis von der Hoffnungslosigkeit des Kampfes gegen die Wirklichkeit, von der Vergeblichkeit der humanistischen Emanzipationsversuche zuweilen in wilde Verzweiflung über. Auch dies zeigt sich bereits in seiner ersten Szene, in einer Rede, wo sehr authentische Stirner-Reminiszenzen von den bitteren Tönen des Hasses gegen die Wirklichkeit verschlungen werden. Diese Töne der Verzweiflung gehören wie die der Resignation und der Indifferenz zu Horn dem Radikalen: „... man gewöhnt sich, man accomodirt sich, kurz – man wird älter. Bleiben wir auch zeit lebens Junghegelianer, wir bleiben nicht immer junge Strudelköpfe! / ... Ich bin Ich ... [nicht] der Narr von irgend welchen Menschheitserlösungs- und Weltbeglückungsprojecten ... / Hat eines deiner Ideale auch nur Anlauf genommen, wirklich zu werden? ... Ich meine, [deine Begeisterung] könnte dir kaum noch Spaß machen ... / Und was ist wahr? Die Wirklichkeit ist die Wahrheit ... Sind deine Ideale wirklich? Ist der Geist ... wirklich? ... sieh dir die Welt an, wie sie ist. Du schwärmst für die Menschheit ... Menschheit! Kennst du die Menschheit? Meinst du, daß sie es werth ist, daß wir uns für sie aufopfern? meinst du, daß sie unser Opfer überhaupt will? Ich sage dir, Herzensjunge, diese Menschheit ist so erbärmlich und niederträchtig, daß unsereins eher werth ist, sie ginge um unserwillen zu Grunde ... Narren sind wir, wenn wir uns zu schlecht dünken, sie für uns zu gebrauchen, die wir besser und klüger sind. Was werden wir uns scheuen, die Gauner zu begaunern ... Trug gegen Trug, um so viel Gutes aus der Welt herauszuschlagen, als es noch gibt, und dieses Hundeleben uns einigermaßen passabel zu machen! Wozu den Kopf sich an der Welt einrennen? Duck dich ein wenig und du kommst ungeschunden hindurch.‘ / Der Berliner sprach das nicht mit der liebenswürdig ironischen Jovialität eines leichtsinnigen Bonvivants, sondern mit dem grämlich, bissigen Ernst eines Pedanten. Wo sein Mund sich zum Lächeln verzog, war es nicht Humor ...“ (*MT*, I, 161 ff.) Es gibt hier gar nicht wenige annähernd oder durchaus stirnerische Wendungen, aber sie erhalten einen völlig unstirnerischen Sinn in diesem „bissig-

pedantischen“ Verzweiflungsausbruch. Stirner bekämpft nur den Unterwerfung verlangenden Begriff des „Menschen“, nicht die „leibhaftigen“, empirischen Menschen, die er liebt und gegen alle, und gerade gegen die humanistischen Dogmen in Schutz nimmt; sein Antihumanismus ist nicht misanthropisch: „Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber Ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus ... Ihr liebt den Menschen, darum peinigt Ihr den einzelnen Menschen ...; eure Menschenliebe ist Menschenquälerei ... so stelle Ich [den Satz auf:] ... Wir sind allzumal vollkommen, und auf der ganzen Erde ist nicht Ein Mensch, der ein Sünder wäre!“ (EE 403, 404) Der „zeitlebens Junghegelianer“ gebliebene Horn „accommodirt“ sich und entsagt dem zwecklosen „Hundeleben“ des Menschheitserlösers. Ihn führen Resignation, Welthaß und Misanthropie zu seiner Philosophie des Egoismus, und nicht das souveräne Kraftgefühl Stirners. Als ihn sein Freund Wagner wegen jenes Ausbruchs von Bitterkeit zur Rede stellt, eröffnet ihm Horn, daß er logisch-kritisch ein System des antihumanistischen Egoismus entwickelt habe (S. 37/38). In Horns obigen gehässigen Worten aber entdecken wir das *psychologische* Substrat seines Egoismus, das auch dem ganzen von Horn repräsentierten Radikalismus zugrundeliegt und in Horns Philosophie nur den psychologischen und logisch-spekulativen Ausdruck gefunden hat: das Ohnmachtsgefühl vor einer knechtenden Wirklichkeit. Aus diesem Gefühl heraus verschanzen sich Horn und die Radikalen hinter der puren Spekulation, die sich lärmend gebärdet und es ihnen erlaubt, sich auf gute Manier von der Wirklichkeit zu isolieren. In Herkunft und Gehalt ist Horns Egoismus nur der repräsentative und konsequente Ausdruck des „freien Geistes“ der Radikalen;²⁷ beide finden im „freien Geiste“ einen festen Punkt, ein Asyl vor der Wirklichkeit: Horn durch seinen spekulativen Egoismus, der bewußt auf Indifferenz abzielt, und die Radikalen durch ihren spekulativen Humanismus, der sich halb unbewußt als egozentrische Indifferenz zeigt. Die Worte der „Identifikationsstelle“ sind unmißverständlich: Horn „tauchte nur nieder in das Reich des freien Geistes und war von der ganzen Welt unberührt.“ (S. 36) Man vergleiche damit eine Charakteristik der Berliner „Freien“: vor der Wirklichkeit ziehen sie sich auf ihren „freien Geist“ zurück, der „unnahbar wie Gott und leicht wie das Nichts“, „ja doch sich* selbst nie verlieren kann“ (MT, I, 223). Horn beweist als typischer junghegelianischer „esprit fort“ seine Stärke an bloßen „Gedanken“. Andere als spekulative Triumphe über die Wirklichkeit sind ihm so wenig beschieden als dem Humanismus. Von allen Humanisten hat Horn das klarste Bewußtsein von der Vergeb-

²⁷ Horn ist das „wahrhaftigste Urbild“ der Berliner Junghegelianer (MT, I, 157); der „freie Berliner Geist“ wieder wird von Giseke ausdrücklich als Symbol und sogar *Ursache* der ganzen radikalen Spekulation (selbst der von D. F. Strauß, etc.) hingestellt. (MT, I, 222 f.)

* Taube schrieb: sich ja doch

lichkeit aller emanzipatorischen Spekulation, – aber kaum von deren inhärenter Schwäche.²⁸ So flüchtet er sich in diese Spekulation nur noch tiefer als Andere hinein. Er zieht die konsequentesten Schlüsse aus der schwachen Starkgeisterei und versucht, sich durch sein Denken und Leben, das ebenfalls „typisch“ radikal ist, in der „frevelhafte[n] Selbsttäuschung“ zu erhalten, durch das Weiterführen der Indifferenz zum Egoismus habe er die Schwäche des Humanismus vermieden²⁹. Aber er wird sich in steigendem Maße bewußt, daß er durch seine Fehlspekulation nur die *schwächlichsten*, weil konsequentesten Schlüsse aus der junghegelianischen Freigeisterei gezogen hat. Sein Egoismus entstammt der Resignation und bildet, solange es eben gehen will, zugleich ein lärmendes Übertäubungsmittel gegen diese Resignation. Er erlaubt Horn die frechsten spekulativen Exzesse und die weitgehendste Kapitulation vor der Wirklichkeit; aber diese Kapitulation stärkt Horn nicht, sondern schwächt ihn. Sein System versagt auch am frühesten vor der Wirklichkeit: Horn meint auf scharfsinnige Weise die Wirklichkeit überwinden zu können, indem er sie durch entgegenkommende Passivität umgeht; er kann sich ihr schließlich nur durch einen Selbstmord entziehen, den er selbst als die letzte „Konsequenz“ seines Trachtens bezeichnet. Horn als Typus ist letztlich nicht bloß der bewußteste, konsequenteste, daher spekulativste, indifferenteste, passivste, „frivolste“ und resignierteste aller Junghegelianer, sondern wohl auch der enttäuschtteste.

Daß Horns Egoismus nur Bravado ist, vermutet schon Ernst Wagner; und Horn kann dieser Vermutung kaum widersprechen: „... Lappalie! Darüber muß man allerdings hinweg sein. Ich will ...* frei sein und ich bin's. Uebrigens auch so Etwas macht Einem Spaß, wenn man nur den richtigen Humor dabei hat ...‘ / ‚Das ist Freiheit? ... das ist verzweifelte Resignation!‘ / ‚Resignation? Ja und nein ... ich komme doch gut dabei weg ... Umsonst bekommt man nichts ... Ich reiche dem Satan der Welt die eine Hand, um ihm mit der andern die Taschen zu leeren und – bei Gelegenheit das Genick zu brechen.“ (MT, I, 165 f.) Die Gelegenheit, auf die der passive Junghegelianer wartet, kommt nicht; es ist der Satan der Welt, der ihm zuerst das Genick bricht. Horn wollte selbst gern den egoistischen „Mephisto“ spielen; auch Ernst Wagner bezeichnet ihn häufig so. Aber dieser „Mephisto“ kann seinem idealistischen Freunde auf dessen Wunsch nur einige platte Saufge-

²⁸ Vgl. EE, S. 53 „daß aber der freie Geist, ... oder wie immer ... dies Juwel benannt werden mag, *Uns* noch ärger in die Klemme bringt, als selbst die wildeste Ungezogenheit, das will man nicht merken ...“

²⁹ Auf geschickte, indirekte Weise läßt Giseke den Leser glauben, die Junghegelianer und erst recht Horn – deren Leben tatsächlich oft ziemlich ruhig, stagnierend öde ist – lebten in einem irr sinnigen Tempo: es ist die betäubende Raserei ihrer Weltflucht, die Hetze der vom Geist Bessenen.

* Diese Auslassung von *Taube* nicht ausgewiesen.

lage und eine „tolle“ Liebesnacht verschaffen; ansonsten bleibt Horn – ein sehr ohnmächtiger Faust, der, wie sein Famulus Wagner, schließlich doch dem Teufel verfällt.³⁰

Es kann nach dem Obigen nicht verwundern, daß es die dunklen, nämlich resigniert klingenden Stellen sind, an denen Giseke gern die Verbindung zwischen Horn und den junghegelianischen Humanisten klarmacht.³¹ Die Resignation, die sich bei den Radikalen meist auf versteckte, bei ihrem Symbol Horn auf offene Weise zu erkennen gibt, ist offensichtlich die Resignation des Autors Giseke, der seine nachmärzliche Stimmung auf den vormärzlichen Radikalismus übertrug. In Horn wird sich die historische Unfähigkeit des Radikalismus ihrer selbst bewußt. Horn-Stirner, der Repräsentant der vormärzlichen „Titanen“ und Himmelsstürmer, fühlt sozusagen bereits die Wirklichkeit der gescheiterten Revolution von 1848 voraus: denn Giseke verlegt rückschauend die Ursache jener Katastrophe in die Schwäche einer Philosophie, die nur spekulative Triumphe zu feiern wußte und deren Humanismus vielleicht tatsächlich einen Anstrich von erzwungener, inhumaner Indifferenz und intellektueller Selbstgefälligkeit hatte. Daher verwandelt Giseke Horn-Stirners Egoismus ausdrücklich, den ganzen vormärzlichen Radikalismus andeutungsweise in resignierte Pose, in „Spekulation“ und in bewußte Flucht zur Starkgeisterelei.

Es ist vor allem *ein* düsterer Schatten, den Horns Philosophie auf die Welt des Radikalismus wirft, und zuweilen selbst den idealistisch-revolutionären Altruismus Ernst Wagners erschüttert (*MT*, II, 140): Horns schließliche Erkenntnis der Unvermeidlichkeit des Selbstmords. Im Sinne Stirners ist dieser Pessimismus natürlich keineswegs; Stirner predigt durchwegs „Weltgenuß“ und Weltfreude, und verteidigt nur das Recht – wenn man diesen Ausdruck bei ihm überhaupt anwenden darf – auf den Selbstmord (*EE* 357, 362, 363). Jener Pessimismus stammt von Giseke. So wie Horn dem unerträglich gewordenen „Spaß“ seines typisch radikalen, passiv verspekulierten Leben ein Ende bereitet, so ausweglos scheint auch alles emanzipatorische freigeistige Trachten nach einem freien Leben: es kann letztlich nur zu einem gewaltsamen Tode, wie bei Ernst Wagner, dem idealistischsten aller Radikalen, oder bestenfalls zum „freien Tode“ führen, wie bei

³⁰ Vgl. St.-René Taillandier, *a. a. O.*, 527: „Le maître de Wagner, le Faust ridicule dont celui-ci est le *famulus*, est un certain docteur Louis Horn, qui a puisé sa règle de conduite dans les plus cyniques théories de ces derniers temps. Louis Horn et Ernest Wagner ne sont pas, qu'on le sache bien, la caricature de certaine sophistes célèbres; c'est mieux que cela ...“ [„Der Meister Wagners, der lächerliche Faust, bei dem dieser der Famulus ist, ist ein gewisser Louis Horn, der seine Verhaltensregel aus den zynischsten Theorien dieser letzten Zeiten geschöpft hat. Louis Horn und Ernst Wagner sind nicht, damit man das gut weiß, Karikaturen bestimmter berühmter Sophisten; das ist besser als das ...“ – *Übersetzung von Georg Blume.*]

³¹ Vgl. auch das Zitat S. 39.

Horn, dem wirklichkeitsbewußtesten aller Radikalen. Der Selbstmord, so predigt Horn und so scheint der verbitterte Ex-Liberale Giseke selbst zu sprechen, ist die allerlogischste Konsequenz des humanistischen Philosophen in einer Epoche, in der es keine Hoffnung auf wirkliche Emanzipation gibt, und in einer Wirklichkeit, die unvermeidliche Sklaverei und Verwesung bedeutet. Mit ungeheurer Wucht empfindet Ernst Wagner, und kaum minder der Leser, diese Erkenntnis, wie sie Horn aufs offenste in seinem Abschiedsbrief ausdrückt. Die Maske des egoistischen Bravados ist gefallen, es bleibt nichts mehr als Resignation. Noch einmal flackert eine verzweifelte Sehnsucht zur Wirklichkeit auf: es „blickte Anhänglichkeit am Leben, Liebe und Ehre, die Sehnsucht nach dem Positiven durch all diese bodenlose Konsequenz des Nihilisten hindurch“ (*MT*, II, 131). Dann zieht die egoistische Resignation ihre letzte, typischste spekulative und praktische Konsequenz: „Diese ganze Welt muß verwesen, hatte er [i. e. Horn] gesagt ... Er war die Philosophie, die durch Selbstmord und nur durch Selbstmord untergehen mußte. Er hatte gelebt das Leben des reinen Denkens; jetzt war der logische Proceß vollendet, alle Gegensätze hat er überwunden und kehrt in das reine Sein zurück, – das das Nichts ist. [...]“ ... Was das Lumpengesindel von Menschen *geschehen* läßt, hab’ ich selbst *gethan*. Ich erklärte im Leben die *Selbstbestimmung*, die *Selbstständigkeit*, die *Selbstliebe* für mein Princip; ich bin consequent im Tode, wie ich’s im Leben war: ich sterbe durch *Selbstmord*** / ... Mein ganzes Leben – ein einziger, schlechter Witz, der Niemandem Spaß gemacht hat, am wenigsten mir selbst. Ein schlechter Witz, und doch die Wahrheit selbst. Der Selbstmord ist die einzige Konsequenz des Lebens.“³² Die Philosophie, die Horn durch sein „Leben des reinen Denkens“ consequent repräsentierte, ist der spekulative Humanismus. Horn, der die Schwächen des Humanismus so scharf durchschaut hatte, erkennt nun auch die Schwächen seines eigenen, nur vermeintlich stärkeren Ultrahumanismus. Und er führt die Entwicklung der Freigeisterei bis zu Ende, er gibt dem Humanismus nun noch die letzte Konsequenz, – „der logische Proceß ist vollendet“.

Und so ist der Selbstmord das unaufdringliche, und doch unschwer erkennbare Leitmotiv von Gisekes Roman über die humanistisch-junghegelianischen „Titanen“. Das Motiv erklingt erstmals, und recht deutlich, schon in dem Brief, wo Ernst Wagner in dünnkelhaften, spekulativen und dabei sehr egozentrischen, fast an Horn-Stirner erinnernden Wendun-

* Diese Auslassung von Taube nicht ausgewiesen.

** Bei Taube nicht kursiv.

³² *MT*, II, 128 ff. – Bei Horn unterliegt der Egoismus der Wirklichkeit; bei Stirner ist es der Egoismus, der die bestehende Ordnung siegreich verwesen läßt. Vgl. etwa das Stirner Zitat, S. 39.

gen den „freien Tod“ als fast unvermeidbare Notwendigkeit für das rebellische, spekulative Genie hinstellt (*MT*, I, 129). Giseke bezeichnet seine Junghegelianer immer wieder als „Zerrissene“, die vom „Weltschmerz“ geplagt sind und daher auch mit Selbstmordideen spielen; Horns Philosophie ist der bewußte konsequente „Weltschmerz“, und sein Selbstmord die definitive Schlußfolgerung daraus. Wenn auch nicht so offensichtlich wie durch die Flucht in den freien Geist, oder durch den zu resignierter Indifferenz gezwungenen Altruismus u. dgl., wird durch das Motiv des Selbstmordes, das fast alle jene Elemente in sich aufnimmt, die Identifikation Horns mit dem Humanismus auf die geheimste, aber eindrucksvollste Weise besiegelt.³³

Damit kommen wir zu dem zusammenfassenden „Bilde Stirners“, wie es sich in Gisekes Roman spiegelt. Giseke verfolgte mit seinem Horn eine zweifache Absicht: Horn sollte der Doppelgänger Stirners und zugleich der Repräsentant des zeitgenössischen Radikalismus werden; ohne einige Gewalttätigkeiten im Detail ließ sich ein solches *Doppelbild* nicht zeichnen. Der Stammgast der Hippelschen Kneipe, der die Philosophie des Egoismus erfunden hat, der – wie nicht bloß Giseke irrig meinte – sich selbst als den „Einzigsten“ und die Welt als sein „Eigentum“ betrachtet,³⁴ – diese Figur „war“ Stirner für jeden Leser, Kritiker, und für den Autor selbst, der seinen Horn mit allerlei Zügen aus dem Leben Stirners und mit zahlreichen Reminiszenzen aus Stirners Philosophie ausstattete. Auch hatte Giseke, wie seine Zeitgenossen, ein gewisses Recht, Stirner bloß als den extremsten Junghegelianer zu klassifizieren.³⁵ Aber gerade in der Wahl der Berührungspunkte beweist Giseke keine glückliche Hand; gerade die Punkte, die Horn bloß als Typus des radikalen Philosophen zeichnen sollen, haben mit Stirner nichts,

³³ Horn, der mit einer verzweifelten Liebesfähigkeit für die Wirklichkeit, für Frauen und Freunde begabt ist, erweist sich noch in den äußerlichen Vorbereitungen für seinen Tod als spekulativer Ultrahumanist, als der vergeblich Liebende: die innerste, geheime Logik des Humanismus drängt ihn zum „eigenen“ Tod; äußerlich stellt sich sein Tod als Prinzipiensache, wohl gar als Liebessache dar, als „Duell“.

³⁴ Der „Einzigste“ ist allezeit Mißverständnissen, oft böswilliger Art, ausgesetzt gewesen; man vermutete dahinter Solipsismus, Privilegiensucht, etc. Gegen die Unterstellung, der „Einzigste“ sei ein *Prädikat*, und gar eines, das nur auf ihn selbst Geltung habe, hat sich Stirner schon im *EE* und dann noch energischer in seiner Antwort gegen die Kritiken Feuerbachs etc. verwahrt: „Das Urteil ‘Du bist einzig’ heißt nichts anderes als ‘Du bist Du,’ ein Urteil, welches der Logiker ein widersinniges Urteil nennt, weil es *nichts* urteilt ... Der Einzige soll nur die letzte, die sterbende Aussage (Prädikat) von Dir und Mir ... sein ...“ (*PKR* 154)

³⁵ Der Junghegelianismus ist mehr eine Tendenz als eine Schule; dasselbe Bequemlichkeitsrecht und dieselben Einschränkungen, die uns etwa erlauben, Helvetius, d’Holbach, Voltaire, Diderot und Rousseau als „Aufklärer“ zusammenzufassen, gelten auch für die „neue Aufklärung“, wie sich die Junghegelianer gern nannten; trotz ihrer Fehden untereinander, und übrigens auch oft gegen die „alte Aufklärung“, kann man Feuerbach, Stirner, Marx, D. F. Strauß, Bruno Bauer etc. als nicht mehr und nicht minder „zusammengehörig“ betrachten.

und zuweilen nur wenig mit dem historischen Junghegelianismus zu schaffen. Gisekes *Interpretation* des *Phänomens* Stirner ist verfehlt.

Giseke will Stirner im Rahmen der Zeitgeschichte interpretieren. Darum verwischt er – wie es scheint, manchmal unbewußt – die Grenzen, die Stirner vom Junghegelianismus, oder genauer von Gisekes Bild des Junghegelianismus, scheiden; Gisekes Horn erscheint oft wie ein Konglomerat von viel Stirner und etwas Bruno Bauer, Feuerbach etc. Und was Stirner typisieren soll, macht Gisekes Polemik ganz klar: die resignierte Flucht vor der Wirklichkeit in den „freien Geist“, das ich-süchtige Genie-Aristokratentum, die „frevelhafte“ Selbsttäuschung des „frivolen“ Gelärmes, das vornehme Revoluzzertum, das trotz alles Geredes eigentlich so „gesinnungslos“ ist wie der verzweifelt-indifferente Horn-Stirner selbst. Die Junghegelianer waren für Giseke unrevolutionäre Schwächlinge, Snobs und Opportunisten, und Stirner, der Philosoph des Egoismus, ihr Prediger. Daher läßt Giseke sie manche ihrer Eigentümlichkeiten mit denen Stirners austauschen. Vor allem den resigniert-überheblichen Kult des Genies und Geistes führt Gisekes „Stirner“ bis zur allerletzten „Konsequenz“ durch. Für Gisekes Stirner-Bild sind die authentisch stirnerischen Ausführungen Horns über die „Gespenster“ und „Geister“ viel weniger bezeichnend, als Stellen, wie die Begründung von Horns Philosophie (vgl. Zitat S. 36), oder Gisekes Begründung von Horns Selbstmord (vgl. Zitat S. 43). Wie etwa das Zitat auf S. 37/38 zeigt, weiß Giseke ganz genau, daß diese Stellen im Widerspruch zu Stirners Hauptthese stehen; daher verrät er um so deutlicher, daß er eine großzügige *historische Interpretation* liefern will, die, ohne viel Sorge um textliche Treue, sowohl Stirner als die spekulativen Humanisten charakterisieren soll.

„Stirners Bild als Typus“ ist also zugleich eine Interpretation, nämlich Stirners, und eine Abstraktion, nämlich des philosophischen Radikalismus. Was Giseke bewußt in dieses Bild hineingeheimnist hat, ist vor allem „das Leben des reinen Denkens“: der misanthropische Snobismus und extreme Züge des Genie- und Geisteskultes. „Stirners Bild als Typus“, wie es hier skizziert wurde, war zweifellos das Wichtigste für den Autor, dessen polemische Absichten auf eine historische Totalabrechnung zielten. Gisekes Doppelbild – von Stirner dem amoralischen Antihumanisten und Stirner dem repräsentativen Ultrahumanisten – läßt sich daher am besten [mit] einem Vexierbild vergleichen: zunächst sehen wir das Portrait des Philosophen des „Einzigsten und seines Eigentums“; treten wir von dem Bild aber einige Schritte zurück, so verschwimmen seine Züge bis zur Unkenntlichkeit und wir erkennen den Typus des pseudo-revolutionären spekulativen Humanisten, der, getreu seinen Prinzipien, die tödliche Ausweglosigkeit des freien Denkens theoretisch und praktisch beweist. Sein Selbstmord symbolisiert das Wesen des nihilistischen Humanismus.

Wilhelm Jordan, *Demiurgos. Ein Mysterium*

Es gilt als ausgemacht, daß Klopstocks *Messias* in der deutschen Literatur einen „Abschluß“ bedeutet hat. Seither hat sich tatsächlich kein philosophisches Epos oder episches Lesedrama eines nennenswerten Erfolgs bei Publikum oder Kritik erfreut, obgleich gewisse Werke dieser Art immer wieder kleine Gemeinden von Bewunderern fanden. Dennoch ließ sich eine beträchtliche Anzahl von Dichtern nicht abhalten, sich in jenen unpopulären Formen auszusprechen, ja es scheint geradezu, daß ein besonderes Thema sie dazu drängte. Etwa von Immermann bis Spitteler existiert eine „Gruppe“ von paradoxen, meist pessimistischen epischen Werken, die die endgültige Niederlage des Humanismus und den Sieg der Religion verkünden – sozusagen Gegenstücke zu Shelleys *Prometheus Unbound*.¹

Da diese Dichtungen viel des Bemerkenswerten und Schönen enthalten, nimmt es nicht wunder, daß einzelne dieser Werke doch einige enthusiastische Bewunderer fanden. Werke wie Immermanns *Merlin*, Jordans *Demiurgos* oder Lipiners *Der entfesselte* Prometheus* sind oft genug mit den Werken Dantes, Miltons oder Goethes verglichen worden; und besonders um das in Anlage und Ausführung wohl großartigste Epos der ganzen „Gruppe“, Wilhelm Jordans *Demiurgos* (1852/54), ist es eigentlich nie ganz still geworden. In neuester Zeit war es besondere Franz Koch, der Jordans Werk mit überschwänglichem Lob bedachte.² Auch schon ehe Koch in Jordan den Wegbereiter des „deutschen Glaubens“ pries, hat es dem Autor des *Demiurgos* nicht an Ehrentiteln gefehlt. Der Dichter, Philosoph, Wissenschaftler, Polyhistor, Politiker und Übersetzer³ Jordan (1819-1905) wurde gern als der Sohn Kalliopes, der Vorläufer Nietzsches, der Wegbereiter

¹ Nähere Ausführungen über das Wesen und die Grenzen des Gruppencharakters jener deutschen Epen und epischen Lesedramen (von Immermann, Mosen, Jordan, Lipiner, S. Heller, J. V. Widmann etc.) können hier nicht geboten werden. Es sei nur bemerkt, daß jene Ahasverien und Faustiaden, besonders die nach 1848 entstandenen, trotz aller Verschiedenheit der Akzente und Einkleidungen fast ausnahmslos aufs engste zusammengehören. Ein bezeichnender Name für diese „Gruppe“ wäre „Prometheus Bound Forever“ oder „Paradise Lost Forever“, – oder auch „Die Tragödie des Menschen“, da das gleichnamige berühmte Werk von Imre Madach offensichtlich von Jordans *Demiurgos* und vielleicht auch von anderen Epen jener „Gruppe“ entscheidend beeinflusst worden ist.

* Es muß heißen: Der entfesselte Prometheus

² Franz Koch, „Wilhelm Jordans ‚Demiurgos‘“, *Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse*, Jahrgang 1942, No. 1. Vgl. auch Franz Koch, „Rilkes Stunden-Buch – ein Akt deutschen Geistes“, *Ibid.* Jahrgang 1943, No. 2. (Hier weist Koch die Abhängigkeit Rilkes von verschiedenen Werken Jordans nach.)

³ Damit sind noch nicht alle Seiten dieses vielseitigen Genies aufgezählt. Vgl. etwa seine Sammlung „merkwürdiger Verbrechen und Rechtsfälle“: A. Dietzmann, W. Jordan und L. Meyer, *Nachtseiten der Gesellschaft ...* (Leipzig, 1844/46). Bezüglich Jordans Übersetzertätigkeit (Homer, etc.) vgl. auch Endnote 117.

Darwins in Deutschland gerühmt.⁴ Aber Jordans unstreitig weitgreifender Ruhm ruhte wohl doch weniger auf seinem Hauptwerk *Demiurgos*, als auf seinen *Nibelunge*, die er als wandernder Rhapsode in Europa und Amerika rezitierte,⁵ und wohl vor allem auf seiner kurzen politischen Tätigkeit: Jordan, der im Parlament von 1848/49 von der äußersten Linken zur Rechten überschwenkte und u. a. eine berüchtigte Hetzrede gegen die Polen hielt,⁶ wurde der oft belächelte erste „Marinelord“ Deutschlands, d. h. der Sekretär des Flottenausschusses und später der Marinerat im Reichsministerium des Handels.

Jene politische Konversion Jordans war begrifflicherweise mit einer Wandlung in seinem philosophischen Denken verbunden. Einst war Jordan ein extremer Junghegelianer gewesen, der gerade mit Stirner, Bauer und den Berliner „Freien“ befreundet war;⁷ er hatte an *Wigands Vierteljahrsschrift* mitgearbeitet und in der von Stirner herausgegebenen und von Wigand publizierten „Serie der Nationalökonomien“ seine Übersetzung von Proudhons Werk *Die Widersprüche der Nationalökonomie* (1847) erscheinen lassen.⁸ Ein Jahr später erfolgte seine Konversion; und das erste Werk, das Jordan danach veröffentlichte, war der *Demiurgos*, in dem er seine neuen Anschauungen in ein grandios mystisches Gewand kleidete. Der erste Teil er-

⁴ Den Anspruch, durch frühere Arbeiten wenigstens den Boden für Darwins Ideen in Deutschland vorbereitet zu haben, hat Jordan selbst erhoben. Er selbst war es auch, der gegen Nietzsches den Vorwurf des Plagiats richtete; merkwürdigerweise polemisierte er dabei gegen Nietzsches Auffassungen. Vgl. etwa Maurice Reinhold v. Stern, *Wilhelm Jordan*, 3. Aufl., (Frankfurt, 1911) S. 121 f.

⁵ Selbst in selteneren Literaturgeschichten und sogar Jordan-Biographien (etwa der schon erwähnten von M. R. v. Stern) wird den *Nibelunge* gern ein größeres Gewicht beigemessen als dem *Demiurgos*.

⁶ In einer Szene des *Demiurgos*, wo verschiedene Notabilitäten des deutschen Parlaments flüchtig vorüberziehen, führt Jordan etwas spöttisch auch sich selbst ein: „Dann ist’s der Polenfrasser Jordan.“ (W. Jordan, *Demiurgos*, Leipzig 1844, II, 101)

⁷ Wir verdanken einer Mitteilung, die der alte Jordan Mackay machte, eine abweichende Version einer der wenigen Anekdoten und Fakten, die uns aus Stirners Leben bekannt sind. Sie bezieht sich auf einen Zwischenfall bei Stirners Hochzeit; unter den wenigen anwesenden Gästen befanden sich auch Jordan und Bruno Bauer.

⁸ Es ist wohl ein Irrtum Mackays (*M.-B.*, S. 185), wenn er behauptet, Stirner habe 1847 nicht mehr diese Serie (Die National-Ökonomen der Franzosen und Engländer), für die Stirner selbst seine Übersetzung von Adam Smith und J. B. Say lieferte, geleitet. Denn auch auf dem Vorsatzblatt der Jordanschen Proudhon-Übersetzung (Band 9 und 10 der Serie) erscheint der Name Stirners als Herausgeber der Serie, und das Exemplar der Ohio State University trägt sogar auf dem alten und zweifellos originalen Einband nur den Namen „Stirner“, aber sonst weder den Titel des Werkes noch die Namen Proudhons oder Jordans. Ferner schrieb Karl Grün, von dem die zweite deutsche Übersetzung desselben Werkes stammt (ebenfalls 1847), an Proudhon im Herbst 1847, daß *Stirner* an einer Übersetzung dieses Werkes arbeite (vgl. Max Nettlau, *Der Vorfrühling der Anarchie*, Berlin, 1925 [1993], Fußnote S. 147. – Der am 26.9.1847 aus Lütlich datierte Brief ist sonst unveröffentlicht geblieben.) Damit kann aber nur Jordans Übersetzung gemeint sein, die Stirner eben herausgab und an der er vielleicht gar mitarbeitete.

schien 1852 anonym in Leipzig bei Brockhaus; 1854 folgte das vollständige Werk (alle drei Teile), und diesmal nannte sich Jordan als der Verfasser.⁹ Das Werk scheint ziemlichen Respekt, aber doch keinen überzeugenden Erfolg errungen zu haben,¹⁰ obgleich der „Marinelord“ Jordan damals eine wohlbekannte Persönlichkeit war, und schon im ersten Teil, in der „Zuneigung“ an Herzog Ernst von Sachsen-Coburg-Gotha, Anspielungen auf die offizielle Position des Autors diesen kenntlich genug machen mochten. Auch weiterhin scheint Jordans Hauptwerk mehr gelebt als gelesen worden zu sein, wenngleich es bis heute mehrfach auch recht ausführlich behandelt worden ist. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß der große Wert des *Demiurgos* im wesentlichen nie bestritten wurde; als Gründe für seine Vernachlässigung werden meist Eigenschaften angeführt, die einer größeren Würdigung seitens der Literaturwissenschaft und selbst des allgemeinen Lesepublikums doch keine unüberwindlichen Widerstände bieten sollten: das Werk sei zu reichhaltig, zu „gelehrt“ und viel zu umfangreich.

Andererseits sind diese Einwände – besonders der letzte – doch keine bloßen Ausreden; es ist wirklich unmöglich, in beschränktem Rahmen auch nur eine notdürftige Inhaltsangabe des Werkes zu liefern,¹¹ geschweige denn, daran eine nähere Untersuchung über Fragen literarischer oder philosophischer Art zu knüpfen. Da sich unsere vorliegende Arbeit vor allem mit einer einzigen Szene des *Demiurgos* zu beschäftigen hat, genügt es glücklicherweise, nebst einem flüchtigen interpretativen Überblick über das ganze Werk eine ganz dürftige Inhaltsangabe zu bieten.

Ähnlich wie die anderen Werke, die zu der früher erwähnten „Gruppe“ von Epen gehören, predigt Jordans „Mysterium“ die Vergeblichkeit jedes Lökens wider den Stachel; nicht bloß irgendein spezifischer „Radikalismus“, sondern jeder Eudämonismus, jeder Hedonismus,¹² jedes anthropozentrische Moralsystem, kurz, der philosophische Humanismus schlechthin ist bloße Utopie. Von ähnlichen, fatalistischen, aber meist viel pessimistischeren Werken der epischen „Gruppe“ unterscheidet sich der *Demiurgos* jedoch vor allem durch die Akzente, – einerseits durch seinen optimistischen „Amor Fati“, andererseits durch die erbarmungslose Schwärze, die brutale

⁹ Das Werk wird im Folgenden einfach als „*Dem.*“ zitiert.

¹⁰ Erwähnt sei hier der nur scheinbar sonderbare Umstand, daß Schopenhauer den *Demiurgos* lobte und bloß gegen dessen „ruchlosen Optimismus“ einen kleinen Seitenhieb führte.

¹¹ Franz Kochs langer Artikel über den *Demiurgos* (vgl. Endnote 111) widmet der Inhaltsangabe etwa ein Dutzend Seiten – ein Viertel des Essays – ohne dabei mehr als die für seine Zwecke nötigen Punkte hervorzuheben.

¹² Unter „Hedonismus“ wird hier, wie in unserer Arbeit im allgemeinen, vor allem das *psychologische* Motiv des hedonistischen Denkens verstanden. Also die Sucht, sich von Unbequemlichkeiten, Leiden und Lasten (vor allem äußerer Herkunft) freizumachen; das (vielleicht unbewußte) Streben nach Epikurs Ataraxie.

Majestät, mit der, wenigstens den größten Teil des Epos hindurch, das Elend des ewig vergewaltigten Menschen unbeschönigt, ja mit grimmigen Triumph gezeichnet wird. Das Elend ist so überwältigend hart, daß es gleichzeitig den Protest und das Gefühl der Ohnmacht jedes Protestes hervorruft, – bei den Figuren des Werkes und selbst beim Leser. Der Autor freilich predigt angesichts der ewigen Hoffnungslosigkeit der „menschlichen Situation“ daneben einen etwas oberflächlich-prahlerischen Optimismus. Leiden, Vergewaltigung, Blut, Ungerechtigkeit und Sklaverei sind für Jordan der Sporn, der den Menschen vor einem unerträglichen Madenleben und vor Paradieses-Fäulnis bewahrt.¹³ Dieser vitalistische Optimismus, dieses gezwungen-heroische Ja-Sagen zu einem Leben der Qualen kann freilich nicht allzu große Überzeugungskraft besitzen, da ja laut Jordan die unerträgliche Befreiung von unerträglichen Lasten niemals stattfinden kann und darf.

Die Härte, Stärke, Ewigkeit, Anbetungswürdigkeit und Heilsamkeit der menschlichen Misere ist für Jordan ein unabänderliches Gesetz eines kosmischen Prinzips und Moralsystems. Den ohnmächtigen Emanzipationsgelüsten der humanistischen Ethik steht, ewig siegreich, als ihr unvereinbarer Gegensatz ein supranaturales Prinzip gegenüber: die Religion. Ihrem übermenschlichen Wesen nach repräsentiert sie, und ihrer kosmischen Macht nach verhängt sie das unabänderliche Leidenslos des Menschen. Alle Hoffnungen auf eine hedonistische, humanistische Verwässerung dieses Wesens der Religion oder auf eine Überwindung der Religion sind gleich töricht.¹⁴

Jordan, zweifellos beeinflusst durch seinen ehemaligen Freund Stirner, betrachtet auch nach seiner Konversion Religion wörtlich als „*religio*“ (Bin-

¹³ Die Unerträglichkeit des faulen und fauligen Paradieseslebens hat Jordan in einer eigenen Szene, die im utopischen „Nirgendheim“ spielt, ironisch beschrieben: die Menschen dort werden bald der langweilig blutlosen Glücksfabrik überdrüssig. – Imre Madach schon erwähntes dramatisches Epos *Die Tragödie des Menschen* (1859/60) verdankt seine Phalansterium-Szene offensichtlich der Nirgendheim-Szene Jordans, wie denn überhaupt die Ähnlichkeit der beiden Werke so frappant ist, daß man Madachs Werk füglich lieber den „ungarischen Demiurgos“ als den „ungarischen Faust“ nennen sollte.

¹⁴ Wenn Jordan eine teuflisch-grausame Religion statuiert, die jedes Aufmucken des Menschenklaven vereitelt, so treiben ihn nicht bloß metaphysische Erwägungen hierzu, sondern auch politisch-soziale, wie das Werk sehr häufig durchblicken läßt (so z. B. in der Szene des Fürsten, der nach einem „Kappzaum“ forscht). Man kann Gottschall (*Die deutsche Nationalliteratur*, III, 240 u. 237) nicht Unrecht geben, wenn er dem *Demiurgos* „die volle Anerkennung der außerordentlichen Schönheiten“ nicht vorenthält und doch resümiert: „Der Abschluß des Titanenringens ist die spießbürgerliche Idylle, die kinderwiegende Beruhigung, der uralte Optimismus des ehelichen Pantoffels.“ Der blut- und abenteuerdurstige Heroismus Jordans ist nicht unecht, aber doch offen durchtränkt von dem Streben nach Sicherheit vor den meuterischen Have-Nots [Habenichtse].

dung).¹⁵ Doch ist sie ihm nun ein ebenso tyrannisch-inhumanes wie mächtiges Prinzip.¹⁶ Denn Religion ist für Jordan um so anbetungswürdiger, je schrecklicher sie sich enthüllt; je härter ihre Züchtigungen ausfallen, um so wahrer, mächtiger und dabei für den verzärtelten, emanzipationssüchtigen Menschen abhärtender und gesünder ist sie: „Das ist's, woran die Völker heute krankten, / Daß nur zum Trost und geistigen Genuß / Der Glaube dient, und seine Lebensschranken / Vergessen sind als reiner Ueberfluß.“ (*Dem.*, III, 183) Man hat den *Demiurgos* – ähnlich wie auch einige andere Werke der epischen „Gruppe“ – häufig als eine Art von Theodizee bezeichnet.¹⁷ Ganz unpassend ist diese Benennung nicht. Doch scheint der Ausdruck „Diabolodizee“ zutreffender: das höchste übernatürliche Wesen, dessen reale Existenz, Macht und väterliche Weisheit Jordans Mysterium nachweist, heißt Lucifer. Er ist der ausdrückliche Verteidiger, der Retter und Inbegriff der Religio Triumphans, er ist das Symbol und der Gesetzgeber der inhumanen kosmischen Mächte. Er ist der *Demiurgos*, der sehr reale und unleugbare Weltenherr, nach dessen Gesetz die Erde entsteht, ist und vergeht; er ist offenkundig aber noch mehr: er ist die *absolute* und tatsächlich *einzig* Manifestation des Allmächtigen.¹⁸ An der Macht *dieses* Gegenspielers scheitern notwendig alle Hoffnungen des optimistischen Humanismus auf einen Fortschritt über despotisch-patriarchalische Bevormundung hinaus, auf Emanzipation von der quälenden „Religio“, auf ein irdisch-humanistisches Paradies. Bei Jordan repräsentiert der Teufel die Religion, eben *weil* sie das antihumanistische Prinzip ist. Gott und Teufel werden praktisch identifiziert, um den Abgrund zwischen Gott und Mensch um so unüberbrückbarer klaffen zu machen; aus demselben Grund bemüht sich Jordan auch aufs eifrigste, den gnostischen Mystizismus, also eine der am strengsten dualistischen Philosophien, wieder zu Ehren zu bringen und auf

¹⁵ Vgl. z. B. *EE*, S. 53: „Gebundenheit oder *religio* ist also die Religion in Beziehung auf Mich ...“

¹⁶ Der *Demiurgos* akzeptiert die unverhüllten Anklagen der junghegelianischen Humanisten gegen die Religion und bestätigt herausfordernd alles, „was die Kritik als höchsten Ruhm, / Als neue Offenbarung feiert, / Genannt ‚Entdecktes Christentum‘.“ (*Dem.*, III, 125). Eine Anspielung auf Bruno Bauers *Entdecktes Christentum* (1843).

¹⁷ So etwa Gottschall, a. a. O., S. 236, oder Franz Koch: „Also eine Theodizee! ... Vom Dichter des 19. [Jahrhunderts] wird mehr verlangt, nicht mehr nur die Rechtfertigung des Bösen in der Welt, sondern eine Verherrlichung, ja Heiligung.“ (Koch, „Wilhelm Jordans ‚Demiurgos‘“, S. 7)

¹⁸ Wirklich scheint im *Demiurgos* Gott in keiner anderen Form zu existieren: obgleich unter Geistern und Menschen öfters von Gott die Rede ist, erscheint er nur einmal, – als eine Theaterpuppe in der religiösen Bühnentrilogie „Die göttliche Komödie“, die Lucifer, der Defensor Fidei, für den noch unbekehrten Humanisten „Heinrich“ aufführen läßt. Und tatsächlich wird zuweilen selbst von den Geistern in Jordans Epos so geredet, als ob Gott eine bloße Hypothese wäre, die Lucifers hart-pädagogischen Zwecken nütze (vgl. etwa die Unterredung zwischen Lucifer und Mephisto über „Glaubensvogelscheuchen“ und „Gespensterkram“, *Dem.*, II, 218 f.)

moderne Weise noch zu verschärfen. Um das eigentümliche Wesen von Jordans Teufel zu verdeutlichen, sei auf das ganz entgegengesetzte Bild des Teufels hingewiesen, wie es von der neueren literarischen Tradition seit dem 17. Jahrhundert so maßgebend entwickelt worden war, daß ein Abweichen bald kaum mehr möglich schien. Besonders seit Byrons *Cain* hatte der Teufel allmählich sein theologisches Stigma als Übeltäter verloren und dafür humanistische, prometheische Züge angenommen. Das 19. Jahrhundert neigte dazu, im Teufel das entschiedenste und deutlichste Symbol der nach Emanzipation strebenden Menschen, der Freiheit und des säkularen Rationalismus zu sehen; Jordans Teufel hingegen ist das Symbol Gottes, oder vielleicht genauer, Gott ist ein Symbol des sehr realen Teufels.¹⁹ Wie Jordan selbst, so war auch sein Teufel ein Konvertit geworden, ohne eine einzige gegen die Religion gerichtete Anschuldigung zu leugnen: in Jordans Diabolodizee wird der angeklagte Gott nicht mangels handgreiflicher Beweise, sondern wegen allzuvieler verdammender Tatsachen freigesprochen. Da Gott ein Teufel ist, ist der terroristische Charakter der Religion bewiesen; da dieser fürchterliche Gott-Teufel sehr real, seine Hölle diese Erde ist, beweist seine Grausamkeit auch die reale Macht des Transzendenten.

Die Fabel von Jordans Epos knüpft an eine Wette an, die Lucifer, der Demiurg und Herr der Erde, mit seinem Zwillingbruder Agathodämon, dem Geist des Guten, eingeht. Dieser ist von Entsetzen und Erbarmen erfüllt über Lucifers „mit starrem Nein“ geschaffene Erde und – möchte sie daher am liebsten erlösend vernichten. Lucifer hingegen will ihm beweisen, daß der stete „Krieg Aller gegen Alle“ die notwendigste Grundlage alles Lebens und auch aller Lebensfreude sei, und letztlich gar zur Züchtung einer härteren, gestälteren Menschengattung führen würde. In menschlicher Inkarnation soll zum Agathodämon die Erde und ihr höllisches Leben kennen und segnen lernen. Agathodämon wählt als körperliche Hülle die Person des Grafen Heinrich. Seit dem frühen Tode seines Vaters – der ein äußerst tyrannischer und äußerst wirkungsvoller Patriarch und Bauernschinder gewesen war²⁰ – ist Heinrich von seiner liebevollen Mutter erzogen

¹⁹ Die Eigentümlichkeit dieser Auffassung erweist sich am klarsten durch einen Vergleich mit dem ganz verschiedenen Teufelsbild von Jordans berühmteren Zeitgenossen: etwa dem von Carducci (*Inno a Satana*), der sogar optimistisch den Sieg der humanistischen und rationalistischen Revolte proklamierte: „Heil, O Satan! O Rebellion, des Verstandes rächende Macht, heil! ... Denn Du hast des Priesters Jehova besiegt“; oder mit dem von Baudelaire (*Litanies de Satan*), der seinen etwas melancholischen Gruß an den Teufel richtet als den „Ziehvater aller derer, die Gott der Vater in seinem schwarzen Grimme aus dem irdischen Paradies verjagte.“ Jordans Lucifer hingegen ist der Anwalt eines harten Patriarchalismus, und der Engel mit dem Flammenschwert, der den Menschen auf ewig verhindert, sein irdisches Paradies zu finden.

²⁰ „Patriarchalismus“ scheint das unausgesprochene Schlüsselwort im *Demiurgos* zu sein. Auf unaufdringliche, aber auch unüberhörbare Weise geht das Motiv des brutal ungerechten, aber oft sehr tüchtig-wirkungsvollen Vaters durch das ganze Werk.

gen worden; getreu ihrer Überzeugung, daß eine Frau ein besserer Erzieher sei als ein Mann, „der doch sich selber nie vergessen kann“ (*Dem.*, I, 82), hat sie ihren Sohn zu einem Altruisten und Idealisten herangezogen, wie sie glaubt, mit Erfolg: „*Gräfin*: Er ist ein Mensch, der mit der Welt versöhnt; / Und Alles, was in seinem Herzen waltet, / ... Ist rein wie unvermishtes Gold. / *Lucifer*: Das pflegt man zum Gebrauch nicht rein zu schlagen ...“ (*Dem.*, I, 83) Tatsächlich hat die moralische und physiologische Verzärtelung Heinrich fast an den Rand von Selbstmord und Siechtum gebracht. In seinen bewußtlosen Fieberphantasien, als die „Natur“ in ihm endlich siegt, die er sonst mit seinem Bewußtsein und seinem Willen geknechtet hat (*Dem.*, I, 50), verflucht Heinrich alle Güte und Weichheit und sehnt sich nach harter Bosheit und nach Gift, – „nach dem, was die Genesung schafft,“ wie Lucifer interpretiert. Um nun wenigstens diesen Menschen zu retten, geht Agathodämon in ihn ein; seine zukünftige Lebensbahn wird von Lucifer richtig so vorausgesehen: „*Den würd’ ich freilich schneller heilen, / Dürft’ ich höchstselbst in ihm verweilen. / Da wir jedoch, bei Licht betrachtet, / Von Hause aus dieselbig sind, / Genest wohl auch mit ihm dies Mutterkind, / Nur daß es erst nach Engelsflügeln schmachtet ...*“ (*Dem.*, I, 69) und sich erst vergeblich sehnen wird, „der Träume Nirgendland, wo alle Schmerzen reiner Wonne weichen“ zu finden.

So zieht nun Heinrich, meist in Begleitung Lucifers, durch die Welt, – dieser Weltgang bildet den eigentlichen Inhalt des umfangreichen Werkes. Heinrich hat so Gelegenheit, die entsetzlichen Leiden der menschlichen Knechtschaft, aber auch die Lächerlichkeit und Unzulänglichkeit aller Befreiungsversuche aus der Nähe zu beobachten. Die Form seiner Meinungen wandelt sich, doch seinem humanistischen Streben nach Leidlosigkeit bleibt er treu. Zeigt er sich als Idealist, so kritisiert ihn Lucifer vom Standpunkt eines amoralischen Naturalismus aus; kümmert sich Heinrich mitleidig allzusehr um die Wirklichkeit und um spezifische Bedürfnisse, so predigt Lucifer einen drakonischen Idealismus, Religio, Züchtigkeit und Zucht. Als Heinrich das menschliche Elend nicht mehr ansehen kann, gibt sich Lucifer sogar scheinbar für überwunden und gesteht Heinrich die alte Geistermacht Agathodämons zu: nun waltet, freilich nur im beschränkten Bereich von „Nirgendheim“, der Geist des Guten frei und errichtet sein irdisch-humanistisches Paradies; doch in kürzester Zeit verlangen die Menschen, die nun „fett“, aber nicht „pikant“ leben, nach dem alten Blutvergießen und Elend, und Heinrichs Regime nimmt ein wildes Ende. Auf parabolische Weise lehrt nun Lucifer seinen Schützling die Vergeblichkeit des Löckens wider den Stachel: auf einer übermenschlichen Bühne präsentiert er ein dreiteiliges *Morality Play*, genannt „Die göttliche Komödie“, worin drei prominente humanistische Symbolfiguren (Prometheus, Hiob und „Fau-

stin“)²¹ begeistert das Lob Gottes verkünden. Heinrich ist danach von seinem humanistischen und altruistischen Weltschmerz endgültig befreit; zusammen mit seiner „Helene“ lebt er ein kräftig-hartes Bauernleben, ohne sich weiter um die Menschheit zu kümmern, und segnet in seiner Todesstunde das grausam-schöne Erdenleben. Der aus Heinrichs Hülle entsteigende Agathodämon hat damit seine Wette verloren und bekennt sich, getreu der Vereinbarung, als ewigen Sklaven Lucifers. Doch dieser will keinen Gewinn: Agathodämon ist nur sein anderes Ich und kann nicht sein Vassall werden. In kurzem Gottespreis klingt das Epos aus, dessen „Vorgesang“ schon die Aufgabe verkündet hatte, „auf der Spur zertretener Hoffnungssaaten den Gottesschritt im Weltgeschick“ zu erraten; „der Lauf der Welt geht stets die beste Bahn“ (*Dem.*, I, 11): „Als alles Böse, alles Ungerechte / Im Weltenplan vor meinem Blick verschwand, / Und eben das am sterblichen Geschlechte / Als höchsten Gnadenquell mein Geist erkannt, / Was man verwünscht als Keim von allen Qualen ...“ (*Dem.*, I, 14)

Stirner nun erscheint in Jordans umfangreichen Werk als eine kleine Nebenfigur, in dem letzten (sechsten) Buch des ersten Teils (*Dem.*, I, 287-334). Wollte man all die Reden des „Einzigens“, wie ihn Jordan nennt, Zeile für Zeile zusammenzählen, so würden sie nur wenig mehr als eine Seite füllen. Scharf umrissene Züge sind daher in diesem Miniaturbild nicht zu erwarten; es besteht aus zu wenig Pinselstrichen, um eine schlüssige Interpretation zu erlauben. Der Hintergrund, die Tendenz des gesamten Werkes muß diesem Stirner-Bild die Akzente und Dimensionen geben helfen; durch eine auffallende Bemerkung – durch einen Scheinvergleich des „Einzigens“ mit Lucifer – bietet uns Jordan selbst die erste Handhabe zu einer solchen Ergänzung des Stirner-Bildes. Wir müssen diese indirekte Beurteilung Stirners um so ernster nehmen, als dabei die extremen Ansichten des „Einzigens“ ausdrücklich den gleich extremen, tatsächlich aber entgegengesetzten Ansichten des antihumanistischen Demiurgen selbst an die Seite gestellt werden. Es ist fast, als sollte durch jene Parallele, sowie durch Lucifers scharfe Umkehrung des Vergleichs in einen Gegensatz, ein Urteil *sub specie aeternitatis** über Stirner gefällt werden, welches den unmittelbaren Eindruck, wie er aus den Worten des „Einzigens“ gewonnen werden könnte, auf transzendente Weise korrigieren solle.

Betrachten wir zunächst die unmittelbare Wirklichkeit, in der Jordan den „Einzigens“ vor seinen Richterstuhl zieht. Die Szene spielt in einem „großen

²¹ Besonders das Hiob-Motiv zieht als Hauptmotiv durch Jordans ganzes Werk. Der aufgeklärte, „moderne Hiob“ weiß über den göttlichen Urheber seiner Leiden nur allzugenau Bescheid, kann ihm aber doch niemals entrinnen und sollte daher lernen, Gott anzubeten und das Menschenelend minder wehleidig zu bewerten.

* unter dem Blickwinkel der Theologie mit ihrer Ewigkeitssucherei

Saal in W.....'s Biergarten“, d. h. in dem Berliner Lokal von Walburg, das neben der Hippelschen Kneipe das zweite Stammlokal der Berliner „Freien“ war. Der Zeitpunkt ist anscheinend März 1848, wenige Stunden vor Ausbruch der Revolution.²² Allerlei Frondeure, Sozialisten, Demokraten, Junghegelianer, auch einige kritische nationale Burschenschaftler sitzen beim Bier, als Lucifer und Heinrich eintreten. Wie Lucifer schon früher bemerkt hat, soll hier Heinrich vernehmen, „was die Zukunft stammelt“ (*Dem.*, I, 284). Als Antwort auf Heinrichs anfänglich geringschätzigste Bemerkungen über die hier versammelte „einheitslose Schar“ macht ihn Lucifer darauf aufmerksam, daß dies utopistische Malkontente seien, Humanisten, die ihm, Heinrich, völlig glichen. Tatsächlich ist das Hauptziel der meisten dort versammelten Zecher dasselbe wie das Ziel Heinrichs: „Der Menschheit Elend zu beschwören“ (*Dem.*, I, 288). Und die durchsichtigen Pseudonyme²³ der Zecher verraten allerdings, daß es sich um die Koryphäen des Junghegelianismus, um Jordans ehemalige Freunde und Gesinnungsgenossen handelt: Ruge („Arnold“), die Brüder Bauer („die heilige Familie“, bestehend aus „Sanct Bruno“, „Sanct Adgarius“ und „Sanct Eginbertus“) und Stirner („der Einzige“). Stirner erscheint also hier in einem Kreis von Philosophen, die von Lucifer als wesentlich „humanistisch“ definiert wurden (s. o.), wobei freilich „jeder seinen Tick“ hat und „sich auf Specialien“ legt (*Dem.*, I, 288 f.). Jeder repräsentiert sozusagen einen anderen überwundenen Standpunkt²⁴ in der Entwicklung der junghegelianischen Philosophie. Vom ganzen Werk her gesehen, erscheint Stirner also einfach als eine Spielart von Humanisten, d. h. als einer der Sucher nach Leidlosigkeit, Freiheit und Glück, der sich in seiner Suche „auf Specialien“ und „Ticks“ legt. Doch auf den ersten Blick scheint es freilich etwas zweifelhaft, ob Jordan auch Stirner in jene Entwicklungsreihe einbezogen wissen will. Der „Einzige“ spöttelt über die Männer der humanistischen Theorie

²² Der Zeitpunkt ist nicht ausdrücklich angegeben; die Szene spielt sozusagen zur Zeit irgendeiner Revolution.

²³ Die im *Demiurgos* recht häufigen Pseudonyme und abgekürzten Namen sind nicht immer ganz so leicht wie hier zu entziffern (obwohl Jordan bei abgekürzten Namen immer durch die passende Anzahl von Punkten die genaue Länge des verschwiegenen Wortes andeutet; so z. B. wird der Name Walburg durch sechs Punkte hinter dem Großbuchstaben verdeutlicht). Die Dissertation von Justus Fr. Wittkop, *Jordans „Demiurgos“* (München, 1926), enthält laut Inhaltsangabe einen Abschnitt über die im Epos erscheinenden Zeitgenossen Jordans, wo sicherlich viele oder alle Decknamen und Abkürzungen aufgelöst sind; dieser Teil von Wittkops Dissertation ist mir aber leider unzugänglich geblieben. [Auf Grund mehrerer Versuche, diese zu erhalten, bekam ich nur die allgemein zugängliche, in Straßburg 1926 gedruckte Dissertation.]

²⁴ Mit dem Schlagwort „überwundener Standpunkt“ bezeichneten erst die Junghegelianer selbst, und dann spöttisch ihre Gegner, die rastlose Entwicklung des Junghegelianismus, in deren Verlauf allmählich alle Metaphysik wegkritisiert wurde. Vgl. *Dem.*, I, 290: „Arnold: ... Der Standpunkt ist für immer überwunden.“

und – ähnlich wie der wirklich antihumanistische Lucifer²⁵ – über die Männer der humanistischen „Praxis“, die revolutionärerem Politiker. Dabei zeigt sich der „Einzig“ vor allem als jenseits des Liberalismus stehender Hedonist und Antiidealist; doch auf den Humanismus selbst scheint er nur wie im Vorübergehen eingehen zu wollen, obwohl das Wort „Mensch“ von den anderen Anwesenden fortwährend gebraucht wird.

Der „Einzig“ ergreift erstmals das Wort, um einige Reden der Brüder Bauer zu kommentieren. Die drei Brüder selbst fühlten sich erst gar nicht bemüßigt, Reden zu halten, und sahen dem Tavernetreiben nur verächtlich lächelnd zu.²⁶ Lucifer überredet sie, vor dem kneipenden Publikum die Bauersche „Kritik“ vorzutragen, die, wie Lucifer meint, die historische Entwicklung des ganzen Humanismus zum überwundenen Standpunkt mache und nun „das Größte zu beginnen wagt: / Die ganze Menschheit einfach auszupfeifen“ (*Dem.*, I, 292) – eine der mehrfachen Anspielungen auf Bauers Verachtung der „ungeistigen Masse“. Sanct Bruno erläutert nun seine geschichtliche Leistung, nämlich die „Findung“ des Menschen.²⁷ Über diesen Fund hatte schon Stirner im Motto zum ersten Teil des *EE* gespöttelt (vgl. S. 13); und obwohl er weiterhin – ähnlich wie Jordans Lucifer – auch einräumt, daß Bauer bereits beginne, sich „sogar hie und da schon“ über den Gedanken des Menschen, der Menschheit und Humanität“ lustig zu machen, sieht er im „Fund“ des „humanen Liberalen“ Bauer doch nur einen „pöfischen Spuk“, nur die Weiterführung und Krönung der „religiösen Welt“ (*EE* 104 et pass.). Ähnlich, aber viel spöttischer, kritisiert Jordans „Einzig“ Bauer: „Ja, laßt uns zum heiligen Bruno beten, / Der die Straußische Lehre – breit getreten.“ (*Dem.*, I, 293) Nach einigen Sticheleien des

²⁵ Ähnliche spöttische Kommentare liefert auch der ziemlich chauvinistische Burschenschaftler „Pap“, dessen Decknamen ich nicht mit Sicherheit entschlüsseln kann. Vielleicht ist damit Friedrich Saß („der lange Saß“) gemeint, dessen Buch über Berlin (1846) eine wichtige Quelle für das Studium der Berliner „Freien“ ist. Meine Vermutung gründet sich auf die Ähnlichkeit der Namen „Pap“ und „Saß“; auf den Umstand, daß Saß einerseits zum „inneren Zirkel“ der „Freien“ gehörte, aber durchaus nicht radikal war; und schließlich darauf, daß er unter dem Pseudonym „Alexander Soltwedel“ eine Broschüre veröffentlichte, von der behauptet wurde, sie hätte den ersten Anstoß zur Bildung einer deutschen Flotte gegeben. Der letztere Umstand würde ganz gut erklären, warum der „Marinelord“ Jordan Saß die nicht ganz unwichtige Rolle des „Pap“ gegeben haben könnte; Jordans Marine-Besessenheit kommt in seinem Werk mehrfach zu offenem Ausdruck, teilweise auf ziemlich banale Weise (*Dem.*, III, 239 f.)

²⁶ Eben hat „Arnold“ eine Rede beendet, die thematisch mit dem dritten der *Offenen Briefe zur Verteidigung des Humanismus* von Ruge zusammenhängt.

²⁷ „Die Revolution hat den Weg uns gebahnt, / Doch selber stets nur dunkel gerungen / Und ihre Zwecke höchstens geahnt: / Und ist es, sie zu begreifen, gelungen. / Sie war die Zeit der Mutterweh, / Die Menschheit ward von sich selbst entbunden: / Wir lehrten das Kleine stehn und gehn, / Denn wir erst haben ‚den Menschen‘ erfunden.“ (*Dem.*, I, 292 f.) [Bei *Laube* heißt das letzte Wort: gefunden; so wie auch Stirner Bruno Bauers Worte in seinem Hauptwerk zitiert.]

* *EE* 163. Das Wort „schon“ von *Laube* weggelassen.

„Einzigem“ über die Unverkäuflichkeit der Bauerschen Werke wendet sich die „heilige Familie“ Bauer verächtlich zum Abgehen. „Sanct Bruno“ hält noch eine wehevoll-unflätige Rede, worin er sich als „heiliger Kritiker“ und Metaphysiker, der das „Absolute“ gepachtet habe, kundgibt; mit dem „Geschmeiß“, das auf die „Praxis“ poche, wolle er nichts weiter zu tun haben. Der „Einzigem“ tut dies mit einigen Worten ab, die zunächst die „heilige Familie“ vom Stirnerschen Standpunkt aus definieren: „Lasset sie laufen! Sie bilden sich ein, / Des ‚Menschen an sich‘ Incarnirung zu sein / Und glauben, sie hätten ganz allein / Die Weisheit mit Löffeln gefressen. / Sie selber sind Pfaffen offenbar / Wie Robespierre, der ein Blutpfaff war; / Denn wer meint, für Alle sei Eines wahr, / Der ist ein Pfaff, ist besessen.“ (*Dem.*, I, 295 f.) An der „Praxis“ in dem damals üblichen Sinne, an der *politischen* „Praxis“, ist der „Einzigem“ nicht interessiert. Robespierre, der Mann der revolutionären „Praxis“ ist ihm so gut ein dogmatischer Metaphysiker, wie der theologisch denkende Kritiker und Humanist Bauer. Beide seien „besessene“ Gleichmacher und Menschheitserlöser. Man vergleiche hierzu folgende Stelle aus dem *EE*: „Da stoßen Wir auf den uralten Wahn der Welt, die des Pfaffentums noch nicht entraten gelernt hat. *Für eine Idee* leben und schaffen, das sei der Beruf des Menschen ... Dies ist die Herrschaft der Idee oder das Pfaffentum. Robespierre z. B., St. Just usw. waren durch und durch Pfaffen, begeistert von der Idee, Enthusiasten, konsequente Rüstzeuge dieser Idee, ideale Menschen.“²⁸ Nachdem Jordans „Einzigem“ sowohl den „praktischen“ Robespierre wie die „Theorie“ Bauers – die „Vollendung des Liberalismus“ [*EE* 158], wie sie Stirner, die „Spitze“ der Kritik, wie sie Lucifer nennt – als pfäffisch abgetan hat, entwickelt er nun auch die positiven Seiten seiner Weltanschauung: „Ich habe ganz und gar kein System, / Ich handle wie’s mir just bequem, / Gut ist für mich, was angenehm, / Habe gar keine goldenen Kälber. / Ich hab’ meine Sach’ auf Nichts gestellt / Und heilig ist mir nichts in der Welt, / Nicht einmal ich mir selber; / Denn wie wir eine Cigarre schmauchen, / So müssen wir auch uns selbst verbrauchen. / Zum Stehlen bin ich nur zu schlau, / Sonst nähm’ ich’s damit nicht so genau, / Das Morden macht mir keinen Spaß, / Sonst würd’ ich mir’s gewähren. / Betrachte Alles als einen Fraß, / Woran ich gedenke zu zehren / So viel ich irgend bewältigen kann / An Speise, Plaisir und Leuten, / und bin ich satt – nun, ein todter Mann / Hört nicht sein Grabesläuten.“ (*Dem.*, I, 296) Diese Programmrede des „Einzigem“ steht am Ende der Reihe von Selbstdarstellungen der junghegelianischen Theoretiker. Nun haben die Männer der humanistischen „Praxis“, die Söhne des „Pfaffen“ Robespierre das Wort, vor allem der liberal-republikanische „Floskelreich“ (i.

²⁸ *EE* 82, 83. – Die französischen Revolutionsmänner als „pfäffische“ Diener eines „Moloch“ erscheinen auch sonst zuweilen im *EE* (so z. B. S. 224).

e. Ludwig Eichler) und der kommunistische „Frater Icaricus“. Der „Einzig“ findet Spaß an ihren nebulösen, auf den Altruismus aufgebauten Zukunftsprogrammen, aber auch an der Geschicklichkeit, mit der die Volksredner ihre Ahnungslosigkeit hinter vagen und trostversprechenden Phrasen zu verbergen und „sich stets herauszudrehen“ wissen (*Dem.*, I, 301). Als „Wirbler“, ein jugendlich-ungestümes Mitglied des „Gefolges“ des „Einzig“,²⁹ diesen zum Fortgehen bewegen will, da sie Beide den Standpunkt des phrasendreschenden Liberalismus längst überwunden hätten, hält ihn der „Einzig“ zurück: „... es gibt noch Spaß die Menge / Und tolle Reden mancherlei. / Ich freue mich auf's Schlußgedränge: / Mir ahnt so was von Polizei.“ (*Dem.*, I, 300) An derlei „Gedränge“ – wie an den altruistischen Propagandareden – hat der „Einzig“ freilich nur eine egoistische, vorsichtig-datachierte „Freude“. Als schließlich die Revolution ausbricht, aber noch bevor die ungemütliche „Polizei“ wirklich erscheint, findet der „Einzig“ keinen Geschmack mehr daran, die spaßige Unwirksamkeit des Humanismus aus der Nähe zu beobachten und zu glossieren, und verabschiedet sich: „Bon soir, messieurs! ich spüre heut kein Jücken / In meinem wohnlich ungewachsenen Fell. / Probirt den Spaß und sollt' er euch gar glücken, / Dann bin ich gern dabei; dann kommt und ruft den Tell.“ (*Dem.*, I, 331.) Solange aber die Lage noch ruhig ist, findet der „Einzig“ an den bloß theoretischen Ergüssen des altruistischen Humanismus ein größeres, weil gemütlicheres Vergnügen. Er bespöttelt die Emanzipationsreden zuweilen ähnlich wie Lucifer. Doch der „Einzig“, der ja gegen Humanismus und Revolution nichts einzuwenden hat, solange und sobald sie einen *ruhigen* „Spaß“ versprechen, spottet vom Standpunkt der egoistischen Indifferenz über das unbequeme, humanistisch-aufopfernde Bestreben, die Emanzipation über das Ich hinaus auf die Menschheit auszudehnen, oder vielleicht genauer, auf diesen Menschheitsspek zu beschränken. „Gut“ ist ja für ihn nur das „Bequeme“ und „Angenehme“, wie er in den bezeichnendsten Zeilen seiner Programmrede erläutert hat. Dieses nicht antihumanistische, sondern konsequent humanistische Streben, sich vom Druck äußerer Hemmungen und Störungen zu emanzipieren, verrät sich auch durch einen Vergleich der nur scheinbar ähnlichen spöttischen Glossen, die der „Einzig“ und Lucifer über die revolutionären Politiker machen. Lucifer ist dabei, wie immer, vor allem Antihedonist und Antihumanist; in seinen Spott mischen

²⁹ Da wir über Stirners Leben und Umgang fast gar nichts wissen, läßt sich kaum mehr feststellen, wer mit „Wirbler“ gemeint ist. Das Pseudonym schließt zumindest die Möglichkeit nicht aus, daß es sich um den ungestümen jungen Hans v. Bülow handelt, der schon damals in den Berliner ultrademokratischen Clubs zuhause war, anarchistischen Ideen huldigte, mit Feder und Piano einigen Lärm machte, und mit Stirner kneipte, dem er eine lebenslängliche Bewunderung bewahrte. Zur Zeit der Stirner-Renaissance der 90er Jahre hat Bülow noch auf teils notorische Weise versucht, Stirners Namen populär zu machen.

sich, ganz anders als beim „Einzigem“, immer Worte des Grimms gegen die Erschütterer der drakonischen Welt- und Gesellschaftsordnung, die er schützen will. Aus der Rede z. B., in der „Frater Icaricus“ ein künftiges Paradies von freien Menschen, das Ende aller Leiden, Entbehrungen und Verfolgungen, den Bruderbund der allmächtigen Menschheit und dergleichen prophezeit, hört Lucifer eine revolutionäre Brandrede, der „Einzige“ hingegen nur die idealistische Naivität des Altruisten heraus. Lucifer bemerkt triumphierend: „Zum Glück“ werde wie immer auch diese „Glut“ ein vernichtendes „Gegenfeuer“ entfachen, „Sonst wüchse sie im Nu zum Ungeheuer“ (*Dem.*, I, 320). Der „Einzige“ hingegen belehrt den Frater, dessen humanistische, hedonistische Theorie doch die Bedürfnisse Aller zu stillen verspreche, es sei unvermeidlich, daß Jemand gewisse kleine Unbequemlichkeiten der empirischen Wirklichkeit auf sich werde nehmen müssen; die genießerische „Erquickung“, auf die der hedonistische „Einzige“ selbst so bedacht ist, schiene im humanistischen Paradies doch nicht Allen zuteil werden zu können: „Da Ihr für Alles Hülfe wißt / In Eurer Lehre der Beglückung, / So sagt mir wie's zu machen ist, / Daß Jemand einzig aus Erquickung / ... Bei Seite kartt der Hauptstadt Excremente?“ (*Dem.*, I, 323) Der „Einzige“ ist nur auf seine eigene Ungeniertheit und seinen Spaß bedacht. Als schließlich beim Ausbruch der Revolution die altruistische Emanzipationslust ungemütlich wird, überläßt er die idealistischen Humanisten ihrer Aufopferungssucht und zieht sich nach einem Seitenhieb auf „Floskelreichs“ Feigheit unter spöttisch-skeptischen Bemerkungen zurück (vgl. Zitat S. 51).

Eine gewisse Ähnlichkeiten des „Einzigem“ mit Stirner ist nicht in Abrede zu stellen. Und doch ist es offensichtlich nicht ganz der authentische Stirner. Betrachten wir die mit Schlagworten und Paraphrasen Stirners durchsetzte Programmrede des „Einzigem“. Ihren Worten nach ließe sie sich zwar unstreitig etwa so deuten: Dem „Einzigem“ ist *nichts* „heiliges“ Dogma. Er, der sein Sach' auf Nichts gestellt hat, ist durchaus nicht, wie die anderen Zecher im Walburgschen Bierhaus, darauf versessen, „der Menschheit Elend“ zu kurieren. Er spottet über die geistbesessen-spekulativen philosophischen Humanisten; mit zynischen Hinweisen auf die Wirklichkeit verspottet er den nebulösen Charakter der utopistischen politischen Freiheitsprogramme; auch macht er sich über die Uneinigkeit der Freiheitsmänner lustig.³⁰ Die Welt existiert für ihn nur insoweit, als er sie „bewältigen“ kann. Keine ethischen Dogmen hindern ihn am Verbrechen. Der rücksichtslose Hunger seines Egoismus macht noch den „Einzigem“ selbst zur Speise.

³⁰ „Siehst du, sie kommen an einander ...“ (*Dem.*, I, 301). – Vgl. *EE* 176 et pass. („Bald hören Wir nichts mehr als das Schwertergeklirr der uneinigen Freiheitsträumer.“)

So ließen sich die *Worte* des „Einzigens“ auf ziemlich stirnerische Weise interpretieren. Aber etwas stimmt an dieser energisch klingenden Umschreibung nicht, paßt nicht zu dem gemütlichen, hemdsärmeligen Ton der Programmrede. Und auch nicht zu dem, was wir sonst vom „Einzigens“ sehen und über ihn erfahren. Sowie der „Einzige“ seine große Rede beendet hat, glaubt der entgeisterte Heinrich, in jenem extrem egoistischen und scheinbar rücksichtslos-„verbrecherischen“ Programm die getreuen Ideen des extrem brutalen Antihumanisten Lucifer wiedergefunden zu haben. „Nicht wahr, der hat des Nagels Kopf / Getroffen nach deiner Meinung? / *Lucifer*: Ja, ungefähr. – Berenikens Schopf / War eine mit dem Weichselzopf / Nicht unverwandte Erscheinung“. (*Dem.*, I, 296 f.) Die „ungefähre“ Ähnlichkeit ist nur eine grobe Augentäuschung; Lucifer und der „Einzige“ ähneln sich, wie das herrlichste Frauenhaar der Welt einer wulstartigen Kopfkrätze ähnelt. Durch den *falschen* Vergleich mit dem extremen Lucifer wird der „Einzige“ – und mit ihm der Humanismus – erst *richtig*, vor allem auf entgegengesetzte *extreme* Weise, charakterisiert. Lucifer ist vor allem und immer der entscheidendste Feind des Hedonismus und Humanismus; er will das Menschenleid und Unfreiheit. Der „Einzige“ ist über den unbequemen Humanismus hinaus der ungenierteste aller Hedonisten; er will Annehmlichkeiten, Spaß und Ungebundenheit. Lucifer will den Menschen möglichst viel „Lebenslasten“ aufbürden; der „Einzige“ will möglichst viele Unbequemlichkeiten loswerden. Lucifers „starrs Nein“ ist das konservative „Gegenfeuer“, das revolutionäre Gluten vertilgt; seine „spöttische Verneinung“ gilt der Freiheit und Leidlosigkeit, der Emanzipation der hedonistischen Humanisten, die „verzweiflungstoll“ und ewig vergeblich einem „Zitterbild von Glück“, dem „Schlaraffenland“ nachjagen (*Dem.*, I, 325); er ist der drakonische Patriarch, der die Sache des Lebens und der konservativen Ordo auf grausame Zucht gestellt hat. Der „Einzige“ hat sein’ Sach’ auf Nichts gestellt, um möglichst ungeniert sein bescheidenes Stückchen Welt genießen zu können; *sein* Nihilismus³¹ ist anarchisch auf Beseitigung von unangenehmen Hemmungen gerichtet. Lucifer predigt den „Krieg Aller gegen Alle“, der von Heinrich immer wieder als das Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens bezeichnet wird.³² Lucifer spottet über „faule Friedenszeiten“; aber sein heroischer Vitalismus läuft darauf hinaus, den „Geist, der

³¹ Es sei daran erinnert, daß das Wort „Nihilismus“ schon vor der „Russischen Aufklärung der 60er Jahre“ – in der Stirners Einfluß nachweislich bedeutend war – sehr populär war, und nicht nur in der deutschen Sprache. Man bezeichnete damit vor allem den junghegelianischen Radikalismus und ganz besonders Stirner. Vgl. etwa den für die Geschichte von Gottfried Kellers „Ichelsonetten“ wichtigen anonymen Artikel von Wilhelm Schulz, „Eine literarische Fehde über den neuphilosophischen Nihilismus“, *Bl. f. litt. Unterhaltung* (Leipzig, 1846), S. 414 ff.; oder S. 13 und 42 dieser Arbeit (bei Taillandier und Giseke).

³² *Dem.*, I, 33 f.; 55; 106; II, 163 et pass.

jeden Zaum gebrochen, / Mit einem frischen heil'gen Graun“ zu unterjochen (*Dem.*, I, 329). Jener Allkrieg ist das Prinzip des despotischen Patriarchalismus und der weiße Terror, der alle läppischen Emanzipationsversuche vertilgt. Diese Welt ist Lucifer „gerade recht“ (*Dem.*, I, 280) – solange sie nämlich konservativ und repressiv-grausam genug ist. Der „Einzige“ wiederum behauptet die Welt als seinen „Fraß“ zu betrachten, und gerade der alte Ausdruck vom „Krieg Aller gegen Alle“ wurde seinerzeit sehr häufig als Definition von Stirners Philosophie benutzt.³³ Auch der „Einzige“ scheint mit der Welt recht zufrieden zu sein; aber ihm ist „gut“ genug, was „angenehm“ und „bequem“ genug ist. Um seine Ungeniertheit zu sichern, schrumpft ihm die Welt, um die er sich nur kümmert, soweit er sie „bewältigen“ kann, zum Tavernenwinkel zusammen; hier kann er ungeniert ruhig seine Zigarre „schmauchen“ und seinen „Spaß“ genießen, den er an den naiv-hedonistischen Weltverbessern hat, die sich vergeblich abmühen, „Beglückung“ und „Erquickung“ auf die ganze Menschheit auszudehnen. Sein „Allkrieg“, seine – um mit Stirner zu reden – „verbrecherische Empörung“ zielt auf bequemste Friedlichkeit; dieser Allkrieg invadiert nichts, sondern bietet ein geruhiges Inseldasein. Nur den Hemmungen und Unbequemlichkeiten, die in seinen freiwillig verkleinerten Gesichtswinkel fallen, hat der selbstzufriedene „Einzige“ einen Allkrieg in Taschenformat und Privatausgabe angesagt. Und sobald die Schatten künftiger Unbequemlichkeiten handgreiflicher, minder theoretisch als sonst in die gemütliche Friedlichkeit seiner Beobachtungsecke fallen, sobald sie seinen ungenierten Biergenuß und seine ungenierten Bierspässe zu stören drohen, nimmt der friedfertige „Einzige“ noch beizeiten Reisaus. Daß er sich für die humanistische Revolution nicht interessiert, ist verständlich; aber man traut ihm auch kaum zu, daß er für seine eigene „Empörung“ und „Selbstaufrichtung“ wirklich kämpfen würde:³⁴ dazu scheint seine Bequemlichkeitssucht allzu konsequent zu sein. „Morden“ und selbst „Stehlen“ ist ihm zu riskant und unamüsan, wie er selbst proklamiert; sein „verbrecherischer“ Amoralismus bleibt bequeme Theorie.

Diese Interpretation, die zum Teil aus den Worten und Taten des „Einzigen“, zum Teil aus der Tendenz des ganzen Werkes und aus Heinrichs irrigem Vergleich von Lucifer und dem „Einzigen“ abgeleitet ist, scheint dem

³³ Vgl. etwa Anon[ym]. [Theodor Rohmer], *Kritik des Gottesbegriffes*, S. 19: „Demgemäß trat Stirner auf ... die nackte *moralische* und *politische Anarchie* wurde offen ... proklamiert. Der primitive ‚Krieg Aller gegen Alle‘ ... war also das letzte Resultat einer Weltansicht, welche ... Nichts ist, als der europäische Pantheismus selbst ...“; oder Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Marx-Engels, *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. 4, S. 30: „...daß der soziale Krieg, der Krieg Aller gegen Alle, hier offen erklärt ist. Wie Freund Stirner sehen die Leute einander nur für brauchbare Subjekte an ...“ [MEW 2, 257.]

³⁴ Vgl. das Stirner-Zitat auf S. 39.

„Einzigem“ besser zu entsprechen als unsere frühere, in ihrem energischen Ton irreführende Charakteristik. Handelte es sich nicht um einen Versuch Jordans, den Philosophen des *Einzigem und seines Eigentums* zu zeichnen, so hätte sein „Einzigem“ statt aller Stirner-Reminiszenzen einfach und besser sagen können: „Après moi le deluge“*, und hätte damit die Ideen seines Programms ziemlich erschöpfend und im richtigen Ton wiedergegeben. Selbst in der Programmrede, wie sie der „Einzigem“ wirklich formuliert, sind „bequem“ und „angenehm“, wohl auch „Plaisier“, die Schlüsselworte. Im heroischen *Demiurgos* haben diese Worte einen üblen Klang, – Lucifer vergleicht den hedonistischen „Einzigem“ denn auch mit einem eklen „Weichselzopf“. Und auch im *EE* erscheinen diese Worte nicht sehr oft, und dann nicht in solchen Zusammenhängen und mit solchen Akzenten wie hier. Bei Stirner wird eben der Bequemlichkeit nicht so viel aufgeopfert, vor allem nicht die „Insurrektion“ des „Willens“.³⁵ Alles Gefährliche und Gefährdende an Stirners voluntaristischem Egoismus und Amoralismus ist bei Jordans „Einzigem“ so gut wie verschwunden. Das fast dionysische „Selbstverzehren“ Stirners wird vom „Einzigem“ als geruhsamer Zigarrengenuß betrachtet. Man vergleiche mit dieser faulen Bequemlichkeitssucht und selbstgenügsamen Gefräßigkeit des Egoismus etwa das Stirnerzitat auf S. 23, oder Stirners Worte über den allverzehrenden Hunger des Egoismus: „Wo Mir die Welt in den Weg kommt – und sie kommt Mir überall in den Weg – da verzehre Ich sie, um den Hunger meines Egoismus zu stillen. Du bist für Mich nichts als – meine Speise, gleichwie auch Ich von Dir verspeiset und verbraucht werde.“ (*EE* 331) Die Welt kommt Jordans nicht gar so heißhungrigem „Einzigem“ überhaupt nicht in den Weg; er geht ihr vorsichtig aus dem Weg³⁶ und betrachtet sie als amüsantes Spektakel. Was er von der Welt, die er als Fraß betrachtet, wirklich „bewältigen“ kann, ist eine Flasche Bayrisch Bier. Stirner will möglichst viel von der Welt als „Eigentum“ haben; Jordans „Einzigem“ ist vor allem auf Behäbigkeit bedacht. Nicht der ausschweifendste, sondern der in jeder Beziehung „ungenierteste“, ruhigste Genuß ist sein anspruchsloses Ziel. Sein Streben nach Ungeniertheit, d. h. seine tatsächliche Geruhsamkeit, wie seine theoretische amoralische Wildheit, entstammen eben einer einzigen faulen Wur-

* Nach mir die Sintflut.

³⁵ Vgl. etwa die Stelle, wo Stirner auf die zur „Revolution und gar Insurrektion“ unfähigen sittlichen Liberalen spottet und dabei ausdrücklich von der „Bequemlichkeit“ redet: „Bequem lebt sich's allerdings unter ihnen nicht, da man keinen Augenblick seines Lebens sicher ist; allein lebt man unter den Sittlichen etwa bequemer? ... Nero wurde durch seine Besessenheit sehr unbequem. Ihm würde aber ein eigener Mensch nicht alberner Weise das „Heilige“ entgegensetzen, um zu jammern ... sondern seinen Willen.“ (*EE* 58, 59)

³⁶ Vor allem durch das geruhsame *Tempo* unterscheidet sich Jordans „Einzigem“ von Gisekes „Horn“; dieser flieht gehetzt vor der Wirklichkeit in die weite Welt des „freien Geistes“.

zel, einem bis zur Selbstgenügsamkeit konsequenten Hedonismus, einem Streben nach völliger Ataraxie. Er hat sein' Sach' offensichtlich darauf gestellt, möglichst ungestört seine bescheidenen Ansprüche genießen zu können und daher möglichst wenig zu wollen. Sein Egoismus, seine Indifferenz ist nur das Werkzeug seiner ungeheuren Bequemlichkeitssucht, ist nur der konsequenteste Ausdruck des humanistischen Strebens nach Freiheit von drückenden Unbequemlichkeiten. Der „Einzige“ hat den Hedonismus der Humanisten konsequent durchgeführt, er hat ihn zugleich hemmungsempfindlicher und praktikabler, nämlich ausschließender und ausschließlicher (egoistisch) gemacht. Er geht ungehemmter auf ungenierte Apathie aus, als jene „besessenen“ und pathos-beladenen Idealisten. Aus Bequemlichkeit und Verpflichtungsscheu ist er Anti-Dogmatiker und daher auch antihumanistischer Anti-Altruist: sein „systemloser“ Egoismus, der ihn vor der „Besessenheit“ jeder ethischen, also dogmatischen und mithin unbequemen Idee schützt, gewährt ihm ein völlig störungsfreies Inseidasein: wären nicht unbequeme Aufopferungen damit verbunden, so hätte er gegen die „Beglückung“, wie sie der „Frater Icaricus“ predigt, nicht mehr das Mindeste einzuwenden; er wäre wohl der einzige Mensch, der das *völlig* bequeme, „reizlose“, materialistisch-angenehme Leben im „Nirgendheim“ Agathodämons auf die Dauer aushielte.

Wir können nun zusammenfassen: Jordans Stirner-Bild besitzt sozusagen einen doppelten Rahmen: der engere Rahmen ist die Szene bei Walburg, der weitere wird durch das ganze Werk und besonders durch die scheinbare Ähnlichkeit des „Einzigen“ mit dem teuflischen Demiurg geliefert. Der engere Rahmen ist rein historisch: in einer historisch passenden Lokalität findet eine Auseinandersetzung statt, die das Verhältnis der Stirnerschen Ideen zu denen der anderen Junghegelianer und zu denen der revolutionären Utopisten beleuchtet. In diesem Punkt ähnelt Jordans „Stirner“ dem Demiurgen Lucifer. Der Humanismus, in Gestalt der philosophischen Theorie wie der politischen Praxis, wird verworfen als utopisch-„pfäffischer“ Idealismus. Doch diese Ablehnung und die damit verbundene Proklamation eines amoralischen Egoismus ist für Jordans „Stirner“ im wesentlichen eine Schutzmaßnahme. Er ist in erster Linie Anti-Dogmatiker: wie jede praktische Unruhe, so hält er auch jede „Besessenheit“ des „Idealismus“, jede Verpflichtung eines „pfäffischen“ Dogmas von sich fern, und zwar aus genußsüchtiger, ja überfauler Bequemlichkeit. Seine äußerst theoretische Wildheit ist die Konsequenz seiner Harmlosigkeit, seines spießbürgerlichen Quietismus. Er ist friedlich und zufrieden; die Welt ist ihm just recht, nämlich bequem und angenehm genug. Die Welt, in der er seinen Fraß sieht, besteht aus einer sicheren Tavernenecke, aus der er seinen anspruchslosen Vergnügungen, vor allem der zynisch-indifferenten Beobachtung, nachgehen kann.

Er will und braucht keine Revolution, und ist augenscheinlich – um mit Stirner zu reden – auch zur egoistischen „Insurrektion“ unfähig: dem „Hunger seines Egoismus“ mangelt offensichtlich die Willenskraft. Dächte er nicht durchaus materialistisch, so wäre er der Solipsist par excellence; so aber ist der „Einzig“ ein Unikum, dessen Ziel ein äußerst friedliches Insel-dasein ist.

Der weitere Rahmen gibt diesem Stirner-Bild erst das richtige Relief. Der mythisch-christliche Hintergrund des Epos, vor allem die Scheinparallele mit Lucifer, dem Sprachrohr des antirevolutionären Konvertiten Jordan, zeigen zunächst, daß Jordans „Stirner“ nicht teuflisch – das heißt hier, idealistisch und christlich –, sondern materialistisch und ultrahumanistisch ist. Selbst in den Momenten, wo Lucifer dem „Einzig“ zu ähneln scheint, ist Lucifer der Dogmatiker einer teleologischen, idealistischen Zucht, die ausdrücklich als Züchtigung und Züchtung verstanden wird;³⁷ ihm ist die Welt just recht, sofern sie *grausam* genug ist. Diese teuflisch-religiöse Grausamkeit mangelt dem Jordanschen „Stirner“. Seine Sucht nach dem „Angenehmen“ und „Bequemen“, wie auch seine Harmlosigkeit treten durch den Scheinvergleich mit Lucifer verstärkt hervor. Ihm fehlt alles teleologische Denken und, damit verbunden, auch die Grausamkeit und schließlich die heroische Größe. Vom größeren Rahmen her betrachtet, scheint Stirner nicht bloß durch den engeren Rahmen – den historischen Zusammenhang und die historische Lokalität – mit den Humanisten verbunden. Die Unterschiede verschwinden eigentlich nun ganz: er ist ebenso Hedonist wie sie; und sie, die freilich auf bloß utopische und pathetische Weise ein irdisches Glückseligkeits-Paradies anstreben, sind ebenso sehr Materialisten und Nihilisten wie der apathische „Einzig“. Der annehmlichkeitssuchende Hedonismus schlägt die Brücke: der amoralisch-ungenierteste aller Hedonisten ist eigentlich der konsequenteste, ist der Ultra-Humanist. Sein amoralischer Nihilismus ist humanistische Konsequenz und trennt ihn daher von Lucifer. Von diesem Idealisten, der die grausame *Religio*, den kosmischen „Krieg Aller gegen Alle“ vertritt, ist im Grunde kein Humanist so weit entfernt wie gerade der „Einzig“, dessen harmloses Gesetz des „Fraßes“ auf den gesichert-behäßigen Spaß eines krawallierenden Tavernenlebens hinausläuft.

³⁷ Die Idee Jordans, durch Zuchtwahl und leidvolle Züchtigung eine zukünftige harte Menschenrasse „heranzuzüchten“, ist verschiedentlich als die Hauptidee des Werkes bezeichnet worden.

G. Fr. Daumer, *Das Christentum und sein Urheber.*

Mit Beziehung auf Renan, Schenkel, Strauß, Bauer, Feuerbach,

Ruge, Stirner und die gesamte moderne Negation.

Obwohl mehrere Spezialarbeiten über Georg Friedrich Daumer (1800-1875) vorliegen, ist sein Name aus der neueren literarischen und philosophischen Forschung, vor allem aus den Literaturgeschichten, so gut wie verschwunden. Ganz erklärlich ist dies nicht bei einem Autor, dessen *Hafis* im Nachmärz eine Zeitlang das meistgelesene lyrische Werk Deutschlands war; bei einem Autor, den Karl Rosenkranz „ein Hapax Legomenon in unserer Philosophie, deren Geschichte einst eine der denkwürdigsten Perioden der Philosophie überhaupt ausmachen wird“, nannte;¹ bei einem Autor, den St.-René Taillandier in der *Revue des deux mondes* so charakterisierte:² „M. Daumer ist einer der betrachtenswertesten Schriftsteller, die sich seit einer Reihe von Jahren in der deutschen Literatur dargestellt haben. Das ist ein Elite-Dichter und ein extravaganter Denker ... Nach Uhland und Heinrich Heine gibt es heute niemanden, der die dichterische Spracheigenheit mit einer derartig perfekten Leichtigkeit handhabt; nach den Herren Feuerbach und Stirner gibt es keinen jungen Hegelianer, der größere Beleidigungen der Religion Christi geschleudert hat.“ Heute müssen wir einfach feststellen, daß Daumers Name wohl völlig verschollen wäre, wenn er nicht vom Zufall an lebenskräftigere Namen geknüpft und so einigermaßen gerettet worden wäre. Hätte Johannes Brahms nicht zahlreiche Lieder Daumers vertont, hätte der junge Karl Marx nicht eine Einleitung zu einem Werke Daumers verfaßt, hätte der berühmte Findling Kaspar Hauser nicht der Vormundschaft Daumers unterstanden, so würden heute einzig einige theologische Traktate den atheistisch-pantheistischen Schwärmer erwähnen, der sich später bekehrte und in mystischen und mystagogischen Schriften den Katholizismus propagierte.³

¹ Karl Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch* (Leipzig, 1854), S. 141.

² St.-René Taillandier, „Mouvement littéraire de l'Allemagne“, II, *Revue des deux mondes*, 1853/II, 381: M. Daumer est un des plus curieux écrivains qui se soient produits depuis bien des années dans la littérature allemande. C'est un poète d'élite et un penseur extravagant ... Après Uhland et Henri Heine, il n'est personne aujourd'hui qui manie l'idiome lyrique avec une si parfaite habileté; après MM. Feuerbach et Stirner, il n'est pas de *jeune hégélien* qui ait jeté plus d'outrages à la religion du Christ ...“ [Im Original befindet sich das französische Zitat im Text. – *Übersetzung von Georg Blume.*]

³ Um das Wesen von Daumers gelehrter Mystik näher anzudeuten, genüge hier der (etwas verkürzte) Titel eines seiner Schriften – nebenbei ein Titel, der an scholastischer Länge den Titel des Werkes, das den Gegenstand unserer Untersuchung bildet, noch weit übertrifft: *Der Zukunftsidealismus der Vorwelt, namentlich was die auf die christlichen Dinge bezüglichen Ahnungen, Seherblicke, Erwartungen, Mysterienbilder und anticipirenden Religionsculte des druidischen, römischen, griechischen, phönizischen, ägyptischen und amerikanischen Alter-*

Daumers Schrift: *Das Christentum und sein Urheber. Mit Beziehung auf Renan, Schenkel, Strauß, Bauer, Feuerbach, Ruge, Stirner und die gesammte moderne Negation* erschien 1864 in Regensburg.⁴ Das Werk gehört zu der Legion von polemischen Schriften, die – oft in zahlreichen Auflagen – überall in Europa der Veröffentlichung von Renans *La Vie des Jesus* folgten. Nur ein genauer Kenner jener polemischen Literatur wird entscheiden können, ob Daumers Schrift sich durch besondere Eigentümlichkeiten aus der Flut jener Veröffentlichungen hervorhebt oder nicht. Trotz Daumers anfänglicher Behauptung, er sei kein Dogmatiker und „Theolog von Profession“, sondern verrichte sein kritisches Werk vom Standpunkt des Mystikers aus (*Chr.*, S. VII), scheint sein Buch sich nur in unwesentlichen Punkten von den „professionellen“ Angriffen (soweit sie mir bekannt sind) zu unterscheiden.

Das Merkwürdige an Daumers Schrift ist wohl – die völlige Vergessenheit, in der sie, wie es scheint, von Beginn an, verblieben ist. Schon Kaysers und Heinsius' Bücherverzeichnisse geben ohne jede entsprechende Andeutung den Titel von Daumers Werk in verstümmelter, verkürzter Form.⁵ Zur Zeit ihrer Veröffentlichung hat Daumers Schrift kaum Interesse erweckt. Auch die spätere Stirner-Forschung hat das Werk ganz übersehen; in der Daumer-Literatur erscheint das Werk selten, und eigentlich nur in den bibliographischen Appendices, und zwar in der ohne Hinweis verkürzten Form, wie sie in den Bücherlexiken von Kayser und Heinsius geboten wird.⁶ Es kann kaum ein Zweifel bestehen: Daumers Schrift (die anscheinend auch schwer erhältlich ist) blieb ein völlig unbekanntes Buch.

Einige recht naheliegende Vermutungen über die Ursachen dieser Vernachlässigung seien hier wenigstens angedeutet. Erstlich hatte sich Daumers Ruhm in den 60er Jahren schon ziemlich überlebt; aus dem Dichter war schon längst ein Prediger geworden, und der Name des einst gefeierten Ly-

thums betrifft. Nachgewiesen und in's Licht gesetzt von G. Fr. Daumer, Professor. Nebst einer zeitgeschichtlichen Zugabe ... (Regensburg, 1874).

⁴ Das Werk wird hier weiterhin einfach als „*Chr.*“ zitiert.

⁵ Jene Bücherverzeichnisse zitieren den Titel auf irreführende Weise so: „Das Christentum und sein Urheber. Mit Beziehung auf Renan, Schenkel, Strauß, etc.“ Der Benutzer kann kaum argwöhnen, daß dies ein bloßes Titel-Fragment ist, – um so weniger, als jene Verzeichnisse sonst (auch bei anderen Werken Daumers) viel ausführlicher und genauer zitieren. – Hier sei nebenbei bemerkt, daß der Artikel „Daumer“ in der *ADB* [Allgemeine Deutsche Biographie] für das Werk die irrije Jahreszahl 1862 gibt, es also ein Jahr vor Renans *Vie de Jesus* ansetzt.

⁶ In einer modernen Arbeit über Daumers Religionsphilosophie findet sich im bibliographischen Anhang der Titel der Daumerschen Schrift in der unrichtigen Form, die sicher auf Kayser und Heinsius zurückzuführen ist; doch in jener Arbeit selbst wird auch (und zwar auf eine belanglose und sonderbare Weise) auf eine Stelle aus Daumers Schrift verwiesen. (Agnes Kühne, *Der Religionsphilosoph Georg Friedrich Daumer, Wege und Wirkungen seiner Entwicklung*. Diss. Berlin 1936, S. 89.)

rikers erweckte nicht mehr die Neugier des Publikums. Aber auch das Mo-
deinteresse an dem Gegenstand seines Werkes konnte anderwärts besser
und schneller befriedigt werden. Besser: wie die oft sich überstürzenden
Auflagenziffern zeigen,⁷ brachte das Publikum den Schriften der „Theolo-
gen von Profession“ – vor allem den Schriften, die kirchliche Würdenträger
oder Theologieprofessoren gegen Renan richteten – größeres Interesse oder
Vertrauen entgegen, als den Privatmeinungen des Konvertiten, der einst den
„Molochdienst“ der biblischen Religionen angeprangert hatte. Und auch
schneller: nach einigen Monaten des Schocks und der gegenseitigen Auf-
munterung zur Abwehr setzte mit den ersten Monaten des Jahres 1864 auch
in Deutschland jene Flut von theologischen Streitschriften und Übersetzun-
gen von Streitschriften ein, die außer Renan auch ziemlich regelmäßig „die
Juden“, „den Rationalismus“ und vor allem „die Demokraten“ und „Kom-
munisten“ angriffen und so auch den nicht-theologischen Bedürfnissen einer
breiteren Leserschicht entgegenkamen. Daumers Polemik, zu der auch
er erst „verschiedentlich aufgefordert“ worden war,⁸ wurde zwar, wie der
Autor berichtet, auch schon anfangs 1864 geschrieben, erschien jedoch erst
im Sommer desselben Jahres. Eine solche kleine Verzögerung mochte dem
Verzicht auf einen Modeerfolg gleichkommen, wie Daumer selbst anzudeu-
ten scheint;⁹ um so mehr, als Daumers Werk minder grob und hetzerisch ist
als etwa Sebastian Brunners *Der Atheist Renan und sein Evangelium*, das,
wohl das erste deutsche Werk über Renan, in den ersten Monaten des Jah-
res 1864 erschien und noch im selben Jahre wiederaufgelegt wurde.

Für die Stirner-Forschung bietet Daumers Schrift ein gewisses Interesse.
Der Zufall, daß in allen sekundären Quellen ihr Titel mangelhaft wiederge-
geben wird, macht den Umstand nur noch pikanter, daß die Erwähnung des
Namens „Stirner“ im vollständigen Titel wohl das früheste und weiterhin
seltene Beispiel ist für die Nennung dieses erst verrufenen und dann lang-
sam in Vergessenheit geratenden Namens im Titel eines größeren Werkes.
Zwanzig Jahre waren seit Erscheinen des *EE*, acht Jahre seit Stirners Tod
verstrichen, als Daumers Schrift erschien, die schon mit ihrem Titel einen
gewissen Abschnitt in der Geschichte der Stirner-Betrachtung markiert.

⁷ Sebastian Brunners Schrift *Der Atheist Renan und sein Evangelium*. (Regensburg, 1864) er-
schien noch 1864 in 2. Auflage. Schon anfangs 1864 erschienen die deutschen Übersetzungen
u. a. von [de Monzie-] Lasserres oder Dupanlous Schriften gegen Renan, jene aus der 17.,
diese aus der 5. französischen Auflage übersetzt.

⁸ *Chr.*, S. VII. – Daumer erwähnt nebenbei, daß er erst auf dieses Drängen hin Renans Buch
„endlich doch“ gelesen habe.

⁹ „Ich habe nicht sogleich, wie der Lärm darüber anging, Notiz davon genommen, weil es wider
meine Art und Natur ist, der Mode zu huldigen und mich in eine gerade im Schwung gehende
Zeitströmung knechtisch hinreißen zu lassen ... indessen erschienen mehrere Schriften wider
Renan, die mich jedoch nicht bewogen, die meinige ... gänzlich zurückzunehmen. Sie ... wird
neben den anderen immerhin ebenfalls ihre Stelle einnehmen können.“ (*Chr.*, S. VI f. und XI)

Was der Titel andeutet, führt das Buch tatsächlich des näheren aus: Stirner – von allen im Titel genannten Autoren behandelt Daumer ihn neben Renan am eindringlichsten – wird als definitives, repräsentatives Phänomen innerhalb der Geschichte der Philosophie beurteilt. Er wird geschichtlich-theologisch betrachtet; der Schwefelgestank, der seinen Namen schon früher so oft umwittert hatte, wird zu klassifizieren gesucht.

Daumers Art, Stirner zu behandeln, ist im wesentlichen nichts ganz Neues; Stirner wurde schon seit jeher als ein superlativisches Unikum in der Geschichte der Ethik aufgefaßt. Aber in früheren Betrachtungen wurde Stirner gleichzeitig als „Diabolus in Philosophia“ und als Zeitgenosse beurteilt; der Akzent lag mehr auf dem moralischen als auf dem historischen Aspekt der Stirnerschen Philosophie. Der historisch einzigartige Charakter seines Amoralismus wurde hervorgehoben, aber – wohl mangels historischer Distanz – doch vor allem in den Rahmen der engsten Zeitgeschichte eingefügt; man sah Stirner sozusagen als Stammgast der Hippelschen Kneipe. Nur seine Stellung innerhalb des zeitgenössischen Radikalismus stand zur Diskussion, wurde als teuflischer oder konsequenter Auswuchs des Junghegelianismus umstritten.¹⁰ In Daumers Schrift hat der geschichtliche Rahmen, in dem Stirner portraitiert wird, sich bedeutend erweitert.

In dieser Hinsicht ist Daumers Werk ein Vorläufer von F. A. Langes *Geschichte des Materialismus*, ein Buch, das zwei Jahre später erschien und – neben Ruges *Unsere letzten zehn Jahre* – mehr zur Ausgestaltung des Stirner-Bildes und zur Verbreitung von Stirners Namen und Ideen (in fragmentarischer Form) beigetragen hat, als der *EE* selbst. Ruges und Langes Werke sind ferner auch typisch für die alte und neue historische Form, für die verschiedenen Rahmen, in die das Phänomen Stirner geschichtlich eingespannt wurde: dort die „letzten zehn Jahre“, hier eine Geschichte des philosophischen Materialismus. Für Ruge bildet Stirner den gefährlich überkonsequenten, überschnappenden Abschluß des Junghegelianismus und etwa – vielleicht in Folge dessen – den geschichtlichen Höhepunkt alles kritischen, radikalen und amoralischen Denkens. Lange hingegen behandelt Stirner, dessen „berüchtigtes“ Buch nicht genügend Einfluß ausgeübt habe, um ausführlicher besprochen zu werden,¹¹ als den letzten Autor einer bereits histo-

¹⁰ Daß Ruge (und dann auf sein Drängen hin auch der junge Kuno Fischer) Stirner öfters als „Sophisten“ klassifizierte, war bloß durch einige historische Hinweise gestützte Polemik, und nicht etwa komperative Geschichtsbeschreibung.

¹¹ Diese Behauptung Langes – wie überhaupt seine ganze Darstellung Stirners – mochte wohl geeignet sein, die Neugier des Lesers auf Stirner zu lenken. Da die moderne Stirner-Forschung Mackay überhaupt ihr Leben verdankt, sei hier dankbar festgehalten, daß es Langes Werk gewesen ist, welches Mackays Interesse an Stirner wachrief. Auch die mehrfach (von Joël, Levy, etc. aufgestellte Behauptung, daß Nietzsche durch dieselbe Quelle zu Stirner gelangt sei, verdient hier Erwähnung.

risch gewordenen Epoche, um dann auf die zeitgenössischen Philosophen überzugehen. Dabei gesteht Lange Stirners Philosophie eine unabhängige Stellung in der Geschichte zu: sie habe mit Materialismus nicht viel zu schaffen und könne eher als ein Revers zu Schopenhauers Philosophie des Willens gelten; es sei bedauerlich, daß Stirner seinem *EE* nicht einen zweiten, positiven Teil habe nachfolgen lassen. Daß Stirners Buch ein superlativisches Unikum sei, hebt natürlich auch Lange hervor. Der Unterschied zwischen Ruge und Lange besteht eben in der Perspektive, in der dieses unbestrittene Unikum gesehen wird: Ruge versucht, für Stirner Beziehungen innerhalb des herrschenden und freilich historisch gewichtigen Junghegelianismus zu finden; Lange versucht, freilich auf etwas unklare Weise, Stirner in eine lange, historische Reihe irgendwie einzugliedern. Bei Ruge haben wir das *zeitgeschichtliche* Detail, die Polemik, die Unsicherheit, das Schwanken zwischen großer Bewunderung und großer Abneigung; bei Lange finden wir nur Konturen und das *geschichtliche* Resümee.

Und diese Methode Langes, aber ohne seine deutlich bewundernde Bewertung Stirners, finden wir schon in der früher entstandenen Schrift Daumers, die Stirner eben in größte historische Zusammenhänge zu bringen sucht. Gewiß verfolgt Daumer mit seiner Geschichtsschreibung vor allem polemische, nämlich theologisch-polemische Absichten;¹² aber selbst seine Polemik ist ein Versuch, historisch zu urteilen: die Ziele des freiheitlichen Denkens werden durch die *Geschichte* des freiheitlichen Denkens verurteilt. Das Echo gewisser polemischer Assoziationen, die einst so gern an Stirners Namen geknüpft wurden, umhüllt zwar diesen Namen auch noch in Daumers Buch, aber nur noch gedämpft durch geschichtliche Erwägungen. Das „Teuflische“ an Stirner, das besonders frühere theologische Schriften anzudeuten liebten, wird von Daumer in den Bereich der Geschichte der Philosophie gezogen; es ist die letzte Konsequenz des philosophischen Humanismus, der Emanzipationsbestrebungen des „alten Adam“, wie es Daumer gerne nennt. Der *EE* ist „in der That die Krone und der Abschluß“ (*Chr.*, S. 126) in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus: „Der einzige Weg sich zu befreien und zu beglücken ... ist für den alten Menschen wirklich nur der des absoluten Egoismus, wie in *Stirner* empfiehlt.“ (*Chr.*, S. 130) Daumers intensive Behandlung Stirners in neuer geschichtlicher Sicht verhindert ihn jedoch nicht, sich ausgiebig und in Äußerlichkeiten sogar vollständig auf Ruge zu stützen. Die lange, uns hier einzig interessierende „Zugabe“ zu Daumers Schrift, deren Hauptteil eine mystische Darstellung von

¹² Mehr noch als an Lange, den objektiven Historiographen und Philosophen, erinnert Daumers polemische Geschichtsschreibung an politisch-theologische Polemiken in geschichtlicher Einkleidung, wie sie später (noch vor der „Wiederentdeckung“ Stirners durch Mackay), zur Zeit der wachsenden Anarchisten-Hysterie, zuweilen zu finden sind.

Jesus bildet,¹³ liest sich oft seitenweise wie ein Nachdruck von Ruges *Unsere letzten zehn Jahre*. Auch Daumer zitiert noch, wie so Viele vor ihm, den *EE* nicht direkt nach der Quelle, sondern nur nach den Auszügen, die Ruge in seinem Buche wiedergegeben hatte. Und Daumer übernimmt auch, nicht nur betreffs Stirner, sondern auch bei anderen Philosophen, weitgehend Ruges eigene, geschickte Darstellung.¹⁴ Wo eben das zeitgeschichtliche Detail, die inneren Beziehungen der Junghegelianer untereinander von Wichtigkeit waren, übernahm Daumer Ruges Zeichnung; ja selbst wo die Ideen der einzelnen Junghegelianer definiert und charakterisiert werden sollen, folgt der Konvertit Daumer seinem radikalen Führer widerspruchslos und wörtlich. Was aber Daumer von Ruge beträchtlich unterscheidet, ist eben sein keineswegs bloß formaler Versuch, Ruges gewandte zeitgeschichtliche Übersicht nur als historische Quelle zu benutzen und zunächst in ein weitgespanntes geschichtliches Resümee einzubauen. Daumer wandelt Zeitgeschichte zur Geschichte um, und betrachtet diese ferner sub species aeternitatis der Theologie; der Titel von Daumers „Zugabe“ bezeichnet diese historische und theologische Tendenz aufs genaueste: „Die Entwicklung der deutschen Philosophie nach Hegel als altadamischer Selbstbejahungs- und Selbstenthüllungsprozeß.“^{*}

Wenn wir nun nach den Eigentümlichkeiten von Daumers Stirner-Bild fragen, so müssen wir zunächst der theologischen Auffassung, in die jenes historische Bild eingebettet liegt, jede Originalität absprechen; die von Daumer angedeutete Gleichung „Humanismus – Nihilismus – Diabolismus“ ist natürlich alles andere als neu, sondern vielmehr das altbekannte, negativ-

¹³ Das Werk sollte eigentlich vor allem eine mystische Interpretation „des Christentums und seines Urhebers“ werden. Daumer schrieb dann auch noch zwei beziehungsweise kürzere Abhandlungen dazu, deren eine (über die johanneische Gnosis) er aber bei der Veröffentlichung wieder wegließ; die andere Abhandlung (die den Untertitel des ganzen Buches bestimmte) ist eben unsere „Zugabe“, die die krönende Epoche des Humanismus (den Junghegelianismus bis Stirner) skizziert.

¹⁴ Daumer verheimlicht seine Quelle – Ruge – keineswegs, sondern höchstens den Grad, in welchem seine Darstellung von dieser Quelle abhängt. Hierfür ein Beispiel. Wo Daumer ausführt, wie Stirner die Herrschaft der Feuerbachschen Philosophie „gestürzt“ habe, erwähnt er: „Schreiber Dieses hat die Epoche mit erlebt und die spielenden Figuren zum Theil persönlich gekannt.“ Dennoch verzichtet er sofort wieder auf eine eigene Interpretation und folgt der Darstellung Ruges: „„Hatte Feuerbach,“ sagt Ruge, „bisher den Ruhm genossen ...““ [p. 127] Dann scheint er Stirner selbst [zu] zitieren: „„Nach [der] Vernichtung des Glaubens,“ sagt Stirner selbst, „wähnt Feuerbach in die [vermeintlich] sichere Bucht der Liebe einzulaufen““ [pp. 127/128]; aber kleine textliche Abweichungen (vgl. Einleitung, Endnote 2) beweisen, daß wie überall in Daumers Schrift auch hier nicht „Stirner selbst“ zitiert wird, sondern weiterhin Ruge. (*Chr.*, S. 127 f. – Zum letzten Zitat, vgl. auch *EE* 62, sowie A. Ruge, *Gesammelte Schriften* VI, Mannheim 1847, 103).

^{*} Neudruck: Georg Friedrich Daumer: Max Stirner. Die Entwicklung der deutschen Philosophie nach Hegel als altadamischer Selbstbejahungs- und Selbstenthüllungsprozeß. Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig 1999.

kritische Fundament jedes supernaturalen Moralsystems und jeder „antihilistischen“ Spekulation. Wenn wir ferner, nach unseren früheren Ausführungen, nun auch von Daumers formeller Neuerung – einem größeren historischen Rahmen um ein prominent gezeichnetes Portrait Stirners – absehen, so bleibt scheinbar nicht viel für Daumers Pinsel übrig, da er, wie erwähnt, Ruge kopiert. Aber, wie ebenfalls schon angedeutet, Daumers Geschichtsschreibung ist doch etwas mehr als bloße Form und Methode; so unselbständig sein Stirner-Bild in allen Details auch ist, so sehr verlangt Daumers geschichtliche Interpretation dieses Bildes einige Aufmerksamkeit. Daumer gibt Ruges Darstellung recht, und er gibt unter den Junghegelianern gerade Stirner völlig recht (vgl. etwa das Zitat hier, S. 59); denn er will ausdrücklich den „Selbstenthüllungsprozess“ des „selbstbejahenden“ und sich schließlich in säkularen Egoismus hineinkritisierenden Humanismus verfolgen, – und er verfolgt diesen Prozeß als Geschichtsschreiber und als Anwalt des klagenden Christentums. Daumers hellhöriger Haß bestätigte ihm, daß Stirner den Gipfelpunkt in der Geschichte des Junghegelianismus, und daß dieser den Gipfelpunkt in der Geschichte des Humanismus bedeutete. Die Offenheit, mit der Stirner scheinbar das Wesen des Humanismus anprangerte, war nur die „Selbstenthüllung“ eines konsequenten Humanisten, der tatsächlich nur die befangenen Halbheiten, die diplomatisch-ängstlichen Kompromisse der andern Humanisten durchschaut hatte. Daher macht Daumers gegen Renan gerichtete Schrift es sofort, in den ersten Zeilen des anklagenden Teils, klar, daß die wichtigsten Angeklagten und Zeugen aus einer zurückliegenden und halb vergessenen Epoche heraufbeschwört werden mußten: „Der Geist der neueren Zeiten, wie er sich in der Aufklärungszeit des vorigen Jahrhunderts und weiterhin, namentlich in der deutschen Philosophie nach *Hegel*, bis zum destruktivsten Extreme hin geoffenbart hat, ringt mit dem Christenthum ... Wie heißt wohl mit seinem wahren ... Namen der Geist der kühnen, freiheitsdurstigen Weltzeit ...? Die Sache wird am treffendsten ... durch eine biblische Antithese bezeichnet, welche ... niemals in eine so speciell passende Anwendung zu bringen war, als in Beziehung auf die modernen Entwicklungen, insbesondere auf den Gang der deutschen Philosophie nach *Hegel*, der Fall (ist) ... der Schlüssel zu allen Geheimnissen der Menschengeschichte ... ist der Mensch in jenem schlimmen, altadamischen Sinne, der sich im Gegensatz gegen das Christenthum ... auf das Energievollste in sich concentrirt und auf die Spitze der freien Selbsterfassung, des reinen, ungetrübten Selbstbesitzes zu treiben sucht ... Wir haben es hier ganz besonders mit der deutschen Entwicklung zu thun, wie sie sich schon vor dem Revolutionsjahre 1848 durchgeführt ... Diese Renan's sind wahre Kinder gegen die deutschen Philosophen, Kritiker und Polemiker, welche den Prozeß der Negation titanisch durchgeführt und kein noch so abstoßendes und unverschämtes Ex-

trem gescheut. Das hat großen Werth ...; die Sache ist dadurch zu ihrer unverhüllten und unzweideutigen Klarheit gekommen; ... und es scheint nützlich und nöthig zu sein, diesen merkwürdigen Prozeß und sein monströses Resultat von Zeit zu Zeit wieder in Erinnerung zu bringen.“ (*Chr.*, S. 118, 119, 120) Diesen „merkwürdigen Prozeß und sein monströses Resultat“ – die Entwicklung von D. F. Strauß bis Stirner – stellt Daumer dann mit Hilfe seines Gewährmannes Ruge näher dar. Bei der Wiedergabe dieser Darstellung können wir uns in der vorliegenden Arbeit auf jene Punkte beschränken, die Daumer und nicht Ruge zugehören, also auf die Formulierungen, die aus Daumers theologischer Geschichtsbetrachtung fließen. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß Daumer sonst wenig Neues bringt: die Charakteristik Stirners als eines den Humanismus bloßstellenden Humanisten ist so wenig neu, wie die Gleichsetzung von Humanismus und Nihilismus („der gesamten modernen Negation“). Aber außer der überstarken Betonung der Rolle Stirners innerhalb des Humanismus ist an Daumers Darstellung vor allem sein Mischen von Theologie und Geschichtsschreibung eigentümlich und ungewöhnlich. Wie schon sein oben zitiertes Programm zeigt, versucht er, alles emanzipatorische Denken im Lichte einer weitaufladenden theologischen Geschichtsauffassung – als den Kampf des alten Adam – zu sehen, und es doch gleichzeitig geschichtlich aufs äußerste, praktisch auf das „monströse Resultat“ Stirner, zu komprimieren. „Niemand“ noch war der Schlüssel „zu allen Geheimnissen der Menschengeschichte“ deutlicher erkennbar geworden, als in der junghegelianischen „titanischen Negation“; der „altadamische Selbstenthüllungs- und Selbstbejahungsprozeß“ erklärte sich erst, und dafür mit einmaliger Deutlichkeit, im Jahre 1844, im Kampfe Stirners gegen Feuerbachs „Anthropologie“.

Daumers Darstellung des Junghegelianismus beginnt bei Strauß' und Bauers Bibelkritik, die mit Feuerbachs Philosophie zusammengestellt und ungefähr so kurz wie diese abgetan wird. „Es ist die *Apotheose der menschlichen Gattung*, die uns hier entgegentritt.“¹⁵ Dies ist eben das Hauptanliegen jener Humanisten; Rationalismus, „mythische“ Auffassung der Evangelien, und dergleichen sind bloße Nebenerscheinungen. An dieser Stelle der Daumerschen Schrift findet sich auch der erste von mehreren Kommentaren, die das Verhältnis Daumers zu seinem Gewährmann recht deutlich beleuchten. Für die zeitgeschichtlichen Details wird erst Ruge zitiert (etwa: „*Die Revolution und ihr Princip, die direkte menschliche Vernunft*, wurde durch Strauß wiederhergestellt ...“); dann knüpft Daumer (mit den Worten: „Das heißt: ...“) seinen eigenen theologisch-historischen Kommentar an: „Die Philosophie hatte sich zuvor wieder dem Christenthum genähert und von der auf diese Weise erreichten Höhe herab dem ge-

¹⁵ Daumer, *Das Christentum*, S. 120. (Vgl. St.-R. Taillandier, Einleitung, Endnote 42)

meinen menschlichen Bewußtsein und Verstande den Krieg erklärt. Strauß riß die aufsteigende Entwicklung wieder in den Bereich des altadamischen Wesens ... Aber das war nur der Anfang, es sollte noch viel besser kommen ...; [...] so weit ..., daß selbst Ruge, der enthusiastische Lobredner dieser Art von ... Fortschritt, zuletzt sich nur noch mit Mühe zurecht zu finden wußte.“ (Chr., S. 122) Und Daumer deutet schon vorwegnehmend an, wer es war, der es „so weit“ treiben würde; die Wendungen, die er hier anschließend benutzt, um die forttriebende Entwicklung des „antichristlichen Prozesses“ auf das „ganz gemeine altadamische Selbst“ hin zu umschreiben, tauchen wieder auf, wo er von Stirner spricht*: „Der antichristliche Prozeß war das Abschälen einer Zwiebel; es wurde eine transcendente, ideale, unwirkliche Haut nach der anderen abgerissen, bis sich zuletzt die allerwirklichste Wirklichkeit, d. h. das ganz gemeine altadamische Selbst präsentirte.“ (Chr., S. 123) Dann folgt eine kurze Charakteristik Feuerbachs, die wieder von Ruge geliefert und von Daumer theologisch kommentiert wird; z. B.: „Das Buch (Feuerbachs),“ sagt er [i. e. Ruge], „löst die ganze übermenschliche Welt in die wirkliche auf ... Das höchste Wesen ist der Mensch; die Theologie ist Anthropologie.“ / So viel ist zuzugeben: Es war hier eine einfache Formel gefunden, durch welche diese ganze Periode und ihre Tendenz treffend bezeichnet war. Dem ‚Menschen‘ Feuerbach’s fehlte bloß das Prädikat, das ihm das Christenthum gibt, indem es ihn den *alten* im Gegensatz des *neuen* nennt. Dieser Mensch aber ist ein eben so elendes, als hochmüthiges Geschöpf ... ‚Der Mensch ist der Gott des Menschen.‘ O vielmehr sein Teufel ...“ (Chr., S. 124, 125) Wie Stirner, aber von einem anderen Ausgangspunkte aus und mit verschiedenem Nachdruck, brandmarkt Daumer das verschämt religiöse Streben hinter dem Humanismus selbst noch bei Feuerbach, der doch Religion in Humanismus aufzulösen glaubte. Auch noch Feuerbach suchte, ganz wie Strauß, nur eine „Apotheose“, einen Gegengott, einen neuen „Gott des Menschen“.

Auf Zweck und Bedeutung der junghegelianischen Gegenreligion legt Daumer großen Wert: unermüdlich weist er darauf hin, wie scheußlich und bestialisch der Mensch, der „alte Adam“ wirklich sei; die Humanisten hätten eigentlich versucht, diese Flecken dadurch zu vertuschen, daß sie den schrecklichen Menschen zur Menschheit verallgemeinerten und ihn dergestalt zum immerhin respektablen Götzen einer humanistischen und daher wesentlich antichristlichen Religion machten. Vielleicht noch schlimmer ist der andere Aspekt dieser Ketzerei: die Junghegelianer hätten dadurch die Schärfe des Gegensatzes abgestumpft, der zwischen Gott (Jesus, der „neue Adam“) und Mensch (der „alte Adam“) besteht; so hätte Strauß Jesus zum „Symbol und Kollektivbild des menschlichen Geschlechtes“ entwürdigt. (Chr., S. 121)

* Stirner wird aber im unmittelbaren Umfeld dieses Textes *nicht* genannt, erst ab pp. 126 ff.

Denn obwohl Daumer im allgemeinen versucht, von der christlichen Religion den alten, schon „römischerseits“ erhobenen Vorwurf der Inhumanität und des „*odium generis humani*“⁸ möglichst fernzuhalten, tritt er doch aufs energischste für ein theozentrisches Moralsystem und für eine scharfe Antithese zwischen „Gott“ und „Mensch“ ein: dieser Gegensatz sei die unantastbare „Basis, worauf das ganze Christentum ruht“ und werde „von allen aufrichtig^{**} christlichen, nicht rationalistisch verflachten Confessionen ... einstimmig anerkannt und wiederholt“^{***}. Die konziliante „prädikative Distinktion“, die Daumer gern zwischen dem „alten“, vom Christentum mit einem „großen Abscheu“ „verworfenen“ Menschen und dem preiswürdigen „neuen“ Menschen macht, läuft tatsächlich nur auf eine Manipulation mit dem Wort „Mensch“ hinaus, die die Antithese von Gott und Mensch gar nicht ernsthaft verschleiern soll: der verworfene „alte Mensch“ ist einfach der „Mensch“, die „Menschheit“ schlechthin, der Jesus als einziger „neuer Mensch und Adam“ gegenübergesetzt wird.¹⁶ Daumer läßt denn auch öfters jene Verbaldistinktion ganz fallen und wettet dann gegen „Mensch“ und „Menschheit“, statt gegen den kongruenten Ausdruck „alter Mensch“.

Um Feuerbach zu kritisieren, beruft sich Daumer nun auf die freilich nur äußerlich ähnlichen Kritiken, die Stirner gegen Feuerbach richtete. Solange Stirner noch nicht erschienen war, berichtet Daumer, mußte es scheinen, als hätte der „sogenannte Fortschritt“, der humanistische Emanzipationsprozeß, nach Jahrtausenden des Tastens endlich in Feuerbach seinen krönenden Abschluß erreicht. „Der vom Christentum wieder abfallende Mensch ..., der sich in dieser seiner natürlichen Bestimmtheit ... emancipirt und zum Gotte macht“ (Chr., S. 111), hatte das Ziel seiner antichristlichen Rebellion erreicht. Bei Feuerbach hatte der ganze „antichristliche Geist der modernen Zeiten und Denkart“¹⁷ die „einfache Formel“ vom Menschen als Gott des Menschen gefunden, die jenen Geist unmißverständlich als Humanismus kennzeichnete. Durch Feuerbach und seine Formel war erstens die triumphierende Selbstbejahung des antichristlichen und vom Christentum verworfenen „Menschen“ erreicht worden; und zweitens war nun die Angleichung von Gott und Mensch durch einen ketzerischen Kult bewirkt worden,

* Chr., 111. – etwa: allgemeiner Menschenhaß

** Taube schrieb statt dessen: echt“.

*** Chr., 109.

¹⁶ Der neue Adam, „der sich zuerst in realer Urbildlichkeit in Christus dargestellt und in welchen sich weiterhin, so viel als möglich, das alte Geschlecht, als Kirche und mystischer Leib Christi, zu verwandeln habe.“ (Chr., S. 109 – Für die oben zitierten Wendungen, vgl. Chr., S. 109 und 111.

¹⁷ Chr., S. 111. – Feuerbach, der (vorläufige) „Ausdruck“ des humanistischen antichristlichen Geistes, wollte freilich „sonderbarer Weise entdeckt haben“, daß sein Prinzip des Menschen „das im Christentum, wenn auch unbewußt, enthaltene ... [und] bejahte ... sei.“

der durch Abstraktion die Häßlichkeiten jedes einzelnen „alten Adams“ unsichtbar machte. „Das Selbstgefühl, der Dünkel und Uebermuth des Feuerbachschen Stadiums war grenzenlos“ (*Chr.*, S. 127).

Doch nun kam Stirner und durch ihn eine dankenswerte, „echte“ Bloßstellung. Auf ihn beruft sich Daumer als seinen Kronzeugen. Was Daumer durch Stirner zunächst erhärten will, ist der religiöse – für Daumer ketzerisch-religiöse – Charakter von Feuerbachs Philosophie. Das logische Fundament von Daumers eigener Kritik ist die theologische Distinktion zwischen zwei Prädikaten des Menschen, zwischen „altem“ und „neuem“ Menschen; derlei spielt bei Stirner aber natürlich nicht die geringste Rolle. Das logische Fundament von Stirners Feuerbach-Kritik – und die betreffenden Worte hat Daumer beim Zitieren aus den Sätzen Stirners weggestrichen – ist der Vorwurf, daß Feuerbach durchwegs nur Subjekt und Prädikat umstelle: „Hat man da nicht wieder den Pfaffen? Wer ist sein Gott? *Der Mensch?* Was das Göttliche? Das Menschliche! So hat sich allerdings das Prädikat nur ins Subjekt verwandelt, und statt des Satzes ... ‚Gott ist Mensch geworden‘ [heißt es] – ‚der Mensch ist Gott geworden‘ usw. Es ist eben nur eine neue – *Religion* ... Überhaupt bewirkt Feuerbach nur eine Umstellung von Subjekt und Prädikat, eine Bevorzugung des letzteren.“¹⁸ Stirner versteht hier unter „Prädikat“ also den „Menschen“ schlechthin, ohne weitere Distinktion. Die Unterschiede zwischen den logischen Operationen, mit denen Stirner und Daumer den religiösen Charakter des Humanismus untersuchen, beruhen auf ganz verschiedenen Anschauungen. Stirner zieht eine scharfe Grenze zwischen dem „leibhaftigen Ich“ („*diesem Menschen*“) und den abstrakt-spukhaften Begriffen, wie „Gott oder Mensch“ („Mensch als Begriff“). Daumer sieht einen Abgrund zwischen Gott (als Begriff wie als neuadamische Inkarnation) und Mensch (als Menschheitsbegriff wie als altadamische Inkarnation). Durch die begriffliche Erweiterung des „leibhaftigen“ Menschen zur „Menschheit“ wird für Stirner und Daumer der Humanismus zu einer „Religion“: aber für Stirner wird der Humanismus dadurch wahrhaft christlich, nämlich „geistig“ und „pfäffisch“; für Daumer ist der Humanismus jedenfalls unchristlich, nämlich „altadamisch“, und wird durch die Erhebung zum Kult eine Ketzerei, die das wahre Wesen des Menschen verdecken soll. Stirner kennt „keinen Sünder“ (vgl. Zitat S. 40); Daumers prädikative Distinktion umschreibt auf mythische Weise den theologischen Begriff der Erbsünde.

Doch diese erste bloßstellende Leistung Stirners war nur relativ unwichtig, verglichen mit einer viel wichtigeren Enthüllung. Gewiß, Stirner enthüllte

¹⁸ *EE* 62, 63. – Vgl. dagegen *Chr.*, S. 128, sowie A. Ruge, *Gesammelte Schriften VI*, 103, wie auch Endnote 160.

freiwillig die „Pfäfferei“ des Humanismus, den Abstraktionsschwindel, der mit dem Begriff „Menschheit“ getrieben wurde. Doch auch Stirner machte nur das *eigentliche* Prinzip des Humanismus, den empirischen Menschen, zu seinem „Prinzip“; und da Stirner das Wesen seines „Prinzips“ auf zynische Weise entblößte, enthüllte er damit auch auf unfreiwillige Weise das Wesen des humanistischen Prinzips in seiner reinsten Form, als leibhaftiges Ich, als teuflisch-bestialischen „Einzigem“ und „alten Adam und Menschen“. Wäre Stirner nicht auch der extremste aller Humanisten, der das eigentliche Prinzip des nihilistisch-selbstbejahenden Humanismus „erstlich“ empfehle und unbeschönigt predige, so könnte der Teufel Stirner als moderner Kirchenvater gelten: Stirner „konnte immerhin auch ein im Ganzen so ungereimtes Produkt zu Markte bringen und es mit logischem Scharfsinn und Geist ausstatten ... Ein solches Buch, nur ohne ernstliche Billigung und Empfehlung des Principis, hätte auch im Namen der Religion und Moral geschrieben werden können; es wäre dann eine Kritik und Entlarvung der heuchlerischen altadamischen Menschennatur gewesen. Es gehörte eine ‚eiserne Stirne‘ dazu, dieses Buch zu schreiben, und fast sollte man glauben, der Autor habe sich deßhalb den Namen *Stirner* gegeben. Aber diese Frechheit war dankenswerth, weil sie ein Wegwerfen aller Masken, alles humanistischen Aufputzes, weil sie die vollendete Ehrlichkeit und Offenheit war. Der Teufel verdient unsern Dank, wenn er uns sagt, daß er der Teufel ist; er begibt sich dadurch seiner Macht; er ist nur dann gefährlich, wenn ... er sich in einen Engel des Lichts verstellt ...“ (*Chr.*, S. 135, 136) Stirners humanistische Selbstenthüllung beweist für Daumer, was er schon früher (Zitat S. 61/62) behauptet hatte: daß der „homo“ Feuerbachs „vielmehr der Teufel“ sei.

Wenn also Daumer immer wieder Stirner als Kronzeugen gegen den Humanismus aufruft, so geschieht dies gerade, *weil* Stirner vom „Menschen“ die letzte, ketzerisch-respektable Maske des Humanismus entfernt hat, – weil auch Stirner, und gerade er, das Prinzip des Humanismus verherrlicht. Und Daumer präsentiert Stirner nicht bloß als einen Humanisten, als den Ultrahumanisten; sein Stirner-Bild trägt auch unverkennbar einige Züge des Antichrist. Im Hauptteil seiner Schrift zeichnet Daumer den mystischen „neuen Menschen“ oder ‚Adam‘ ..., der sich in ... Christus dargestellt“ habe (Endnote 162); in der „Zugabe“ wird dessen Gegner skizziert: der nihilistische, „antichristliche“ Humanismus, der mit seiner „abstrakten Verständigung und Kritik“¹⁹ sein Prinzip suchte, bis es sich konkret manifestierte und offen als der schreckliche Stirnersche „Einzigem“ zu erkennen gab. Und wegen dieser dankenswerten Selbstenthüllung wird der Teufel Stirner von Daumer als Schreckbild beschworen, das den Humanismus anklagen helfen

¹⁹ *Chr.*, S. 122. – Vgl. auch den Beginn des Zitats S. 60.

muß. Daher preist Daumer durchwegs die „Wahrheit“ in – und vor allem hinter – Stirners „Frechheit“, und um Stirner beweiskräftiger zu machen, bemüht sich Daumer gleichzeitig, den „Einzigsten“ so bestialisch gottlos und teuflisch als möglich hinzustellen.

Bei der überwältigenden historischen, fast kosmischen Bedeutung, die Daumer dem Entdecker des „Einzigsten“ beimißt, ist der Aplomb nicht erstaunlich, mit dem Daumer seinem Publikum Stirner vorstellt; hierin geht Daumer über Ruges Darstellung hinaus: „Der Homo des Letzteren [i. e. Feuerbach] schien ein *Letztes* zu sein; aber auch über diesen Denker und sein Princip wurde hinausgegangen ... – Zum *wirklich* wirklichen Menschen nämlich waren alle diese genialen Denker noch nicht vorgedrungen; sie hatten immer noch diverse Gespenster – ... allgemeine Mächte – namentlich das der *Menschheit*, der *Gattung* im Kopfe; sie hatten immer noch ihre Altäre und Götzen ...; sie verehrten *den* Menschen; sie hatten, selbst als prononcirte Atheisten, doch immer noch eine Art von Glauben, Religion und Gottesdienst. Auch diese Gespenster verscheuchte, auch diese Ideale zertrümmerte, auch diese Ehrfurchten vernichtete, auch diese Culte abolierte endlich dasjenige Werk, welches nun in der That die Krone und der Abschluß dieser ganzen Entwicklung war – ich meine Stirner's Buch: *Der Einzige und sein Eigenthum*.“ (Chr., S. 125/126) Was Stirner predigte, war nun endlich tatsächlich „der wahre, wirkliche Mensch“. Stirner hatte die „reifste und reinste“ und daher bloßstellendste „Stufe der menschlichen Selbsterkenntniß“ erklommen. Er wußte, daß das humanistische Prinzip nicht dort zu finden war, wo es seine Vorgänger gesucht hatten: nicht die „Menschheit“, also der Mensch im Allgemeinen war es, „was ja eine bloße Abstraction ... ohne Wirklichkeit“ ist; „sondern das von allem Allgemeinen in sich abgelöste und befreite Selbst und Ich“, als reines „Atom, das vor Nichts Respekt hat, Nichts in sich und über sich herrschen läßt, indem es Alles, was sich ihm als eine allgemeine Macht präsentirt, als sein eigenes Geschöpf erkennt.“ (Chr., S. 126) Daumer beeilt sich, den etwaigen Verdacht des Lesers zu zerstreuen, er interpretiere und zitiere Stirner hier nur im ironischen Sinne; die „Zwiebel“ des „antichristlichen Prozesses“ war nun abgeschält, der „wahre wirkliche Mensch“ entblößt: „Das war eine ächte Enthüllung, ein unbarmherziger Schlag in das süße Wahngelbde des, wie man sich schmeichelte, für immer, wenigstens theoretisch, bereits erreichten letzten Zieles ... Nun kam ein neuer Titan, der Titan *par excellence**, und ... verscheuchte auch diesen Traum. Die Zwiebel war abgeschält; die nackte, pure Wahrheit war nicht *der* Mensch, als dieses allgemeine Gattungsidol**, sondern dieser ganz bestimmte einzelne, oder vielmehr in seiner totalen

* Von Taube hervorgehoben.

** Statt dessen schrieb Taube: Gattungssymbol

Isolierung *einzig* Mensch und sein Eigentum, das nämlich, was er ... rücksichtslos ... in Form des Rechts oder des Unrechts an sich zu bringen und festzuhalten vermochte.“ (*Chr.*, S. 127) Aber nicht nur der theoretische Aspekt des Humanismus wurde von Stirner entblößt; seine Enthüllung des empirischen „alten Adam“ kompromittiert auch alle aufs Praktische zielenden, politischen und sozialen Postulate oder Tendenzen des Humanismus, der in seiner säkularen Ketzerei „allgemeine Mächte“ zum Dogma erhoben hatte; Liberalismus und Kommunismus sind gleichermaßen humanistische Ketzereien und werden durch Stirners Egoismus enthüllt und widerlegt.

Ein wichtiger Hinweis, warum Daumer Stirner und den Humanismus gleichsetzt, findet sich gerade in seinen Kommentaren zu Stirners Kampf gegen den Kommunismus.²⁰ Stirner wie der Kommunismus werden von dem gleichen humanistischen Wunsch getrieben, sich von Abhängigkeiten und Lasten zu befreien, d. h. den „alten Adam“ zu bejahren, – ein Wunsch, der nach Daumer (*Chr.*, S. 130) nur feindselige Zersplitterung in die Welt bringt. Stirner predigt mit größter Offenheit eine asoziale, atomistische Amoral; die Kommunisten andererseits wollen freilich ein „Gattungsidol“, eine „neue Gesellschaft mit Tilgung der atomistischen Zersplitterung“. Aber dieser „mit bloß menschlichen Kräften“ unerfüllbare Wunsch ist nichts als humanistische Ketzerei, und daher aussichts- und auch einsichtslos; dahinter steckt, so gut wie hinter Stirners offenem Egoismus, nichts als unasketischer, unchristlicher Eudämonismus und Hedonismus. *Dies* ist der Kern des leidensscheuen, optimistischen, unchristlichen Humanismus, der den „alten Adam“ zu emanzipieren hoffte. Nur in der Form des Stirnerschen Egoismus kann dieses humanistische, hedonistische Emanzipationsstreben einen Weg zu Freiheit und Glück finden: „... der moderne Mensch, der aber nur der ‚alte Mensch‘ der Bibel ist ... möchte nur von den äußeren Uebeln und Lasten befreit sein, die ihn drücken; und so bleiben seine socialen Pläne und Systeme Chimären, welche sich nicht ausführen lassen. Der einzige Weg sich zu befreien und zu beglücken, wiewohl keine edlere Seele diese Freiheit, dies Glück beneiden wird, ist für den alten Menschen wirklich nur der des absoluten Egoismus, wie in *Stirner* empfiehlt.“ (*Chr.*, S. 130)

An dieser Stelle, wo mittels des Kriteriums des optimistischen, altadamischen Hedonismus Stirner und die Humanisten gleichgesetzt werden, be-

²⁰ Es ist wohl kaum Zufall, daß Daumer gerade bei der Diskussion des Kommunismus Stirner zum konsequenten Humanisten macht. Wie andere Polemiken gegen Renan, versucht auch Daumers Werk, alle „Ungläubigen“ beim Leser so nebenbei zu diskreditieren, indem er eifrig die Schreckgespenster der Jakobinermütze und des Kommunismus vor dessen Augen bringt; so besonders auch im allerletzten Paragraphen des Daumerschen Buches. (Vgl. auch z. B. das Motto von S. Brunners *Der Atheist Renan* ...: „Das Evangelium Renan ist: vom religiösen Standpunkt: Atheismus; vom wissenschaftlichen Standpunkt: Schwindel; vom sozialen Standpunkt: die Guillotine im Buchhandel.“)

kennt auch Daumer selbst Farbe, – jenes Kriterium definiert auch sein eigenes mystisches, asketisches und antihumanistisches Christentum: der die Geister scheidende Hedonismus ist rationalistischer Frevel und Unvorsichtigkeit. Daumer gibt sich zwar fast durchweg als Optimist²¹ und bemüht sich nebenbei, die Vorwürfe der Inhumanität und des Obskurantismus vom Christentum möglichst auf den Humanismus abzuwälzen, – auf den vorgeblichen „Engel des Lichts“, der sich als der Teufel Stirner entpuppte. Auch vermeidet es Daumer lieber, den Gegensatz von anthropozentrischer und theozentrischer Moral, von Humanismus und Christentum stärker als nötig zu betonen. Aber hier, im Punkte des Hedonismus, treten die Gegensätze so scharf hervor, daß Daumer – unter zeitweiligem Verzicht auf den „alten Adam“ – seinen theologischen Antihumanismus etwas abändert und mildert. Er liefert eine theologisierend *mystische* Begründung für seine Abneigung gegen den Hedonismus.

Zunächst gibt Daumer hier den Humanismus unumwunden einen *echt* „aufklärerischen“ Charakter, der optimistisch eine lichtvoll-freundlichere, leidlosere Welt zu schaffen versuche; in der Frage nach Berechtigung und Macht dieses Unterfangens verrückt Daumer aber unbehaglich seine eigene Stellung und verteilt Licht und Schatten aufs Neue. Der Theologe Daumer verwirft den Hedonismus des „alten Adam“ vollständig, als aussichtslos und sündig; der theologische Mystiker Daumer jedoch bekennt nun, daß deswegen der humanistische Hedonismus noch keineswegs ganz falsch, sondern nur beschränkt und in seinem beschränkten Rahmen – eben in Form des „absoluten Egoismus“ – sogar erfolgreich und berechtigt sei. Bis zu einer gewissen Grenze besäße der rationalistisch-hedonistische Humanismus eine relative „Wahrheit“; doch jenseits dieser Grenze stieße er gegen eine mystische, finstere Übernatürlichkeit, deren reale Existenz und Macht die optimistische Blindheit leugne oder bekämpfe. Das humanistische Abenteuer ist nur *letztlich* vergeblich, aber begrenzt erfolgreich, und nur letztlich „unverschämt“, aber begrenzt berechtigt. Um das Überweltliche vor der humanistischen „Verständigung“ zu retten, verfinstert Daumer zum Teil das, was er schützt; die bösen Geister müssen die guten Geister retten helfen. Denn was den „ungetrübten Selbstbesitz“ (vgl. Zitat S. 60), den humanistischen Hedonismus, eben doch ewig vereitelt und trübt, ist eine Bosheit, die nun nicht im altadamischen Menschen liegt, sondern außerhalb seiner, in übermächtigen und überberechtigten „finsternen Mächten“, die einer sehr realen, dämonischen Überwirklichkeit angehören und mit dem Menschen „ihr Spiel treiben“. Die Existenz wie die Bosheit der dämo-

²¹ Die Geschichte der Philosophie klassifiziert Daumer als Optimisten. Vgl. auch den Artikel „Daumer“ in der ADB. – Einen ähnlichen harten, christlichen, antihumanistischen Optimismus haben wir in der vorliegenden Arbeit schon bei Jordan gefunden.

nischen wie göttlichen übernatürlichen Welt zu leugnen oder zu kritisieren ist unvorsichtig und „unverschämt“. Auf diese mystisch-theologische Weise zeigt Daumer, daß im Bereich der bloß menschlichen „Gedanken und Einrichtungen“ der Humanismus wohl theoretisch berechtigt und in Form von Stirners kritischem Humanismus auch praktisch imstande sei, den Menschen doch von den „äußeren Lasten und Uebeln“ zu befreien, – aber keinesfalls von den *übernatürlichen* äußeren Übeln, deren Spielball er ist. Der Humanismus kann zwar, und ausschließlich, eine menschliche Freiheit verschaffen, aber nicht eine angesichts der finsternen Überwelt so nötige „göttliche Freiheit“. Mit der egoistischen „Abstreifung seiner universalistischen Hüllen“ hat sich das hedonistische, „dükelhafte Ego“ eben noch nicht völlig befreit und beglückt; selbst Stirner kann die Schwäche des Humanismus nicht tilgen, wenn auch in seiner konsequenten „Frechheit“, wie immer, eine „Wahrheit“ – diesmal die Wahrheit des Humanismus – ist: „Denn in Beziehung auf das, was der alte Mensch im Reiche der Gedanken und Einrichtungen geschaffen hat, steht ihm allerdings auch das Recht der Kritik und Negation zu. Aber er erklärt auch das für ein Produkt und Eigenthum, ... was nicht aus ihm kommt ... und darin liegt der ‚unverschämte‘ Uebergriff, darin die ... titanische Himmelsstürmerei ... Das menschliche Selbst ist auch ein pathologisch ... bewältigtes ... Es treiben mit dem menschlichen Selbst auch finstere Mächte ihr Spiel, die ... nicht das bloße Geschöpf seiner Abstraktion oder Einbildung sind. Dieses ... dükelhafte Ego, welches durch bloße Abstreifung seiner universalistischen Hüllen sich zu sich selbst zu befreien wähnt, ist ein um so ... elenderer Sklave, je mehr es sich von der höheren Welt ... emancipirt, die es allein vor jenen dämonischen [Mächten] zu schützen und in eine göttliche Freiheit zu versetzen im Stande [ist].“ (*Chr.*, S. 131, 131/132) Der Humanismus ist frevelhafter Wahn; je mehr sich das humanistische Prinzip des Menschen zu Stirners „Einzigem“ hinentwickelte und demaskierte – das Selbst, das „sich zu sich selbst zu befreien wähnt“ –, desto schutzloser lieferte es sich übernatürlichen Dämonen aus. Hier dürfte sich wohl der Kern von Daumers christlichem Antihumanismus finden lassen.

Aber im Allgemeinen bleibt Daumer bei seiner weniger mystischen, behutsameren theologischen Auffassungsweise, und verteufelt statt des Transzendenten lieber den Menschen, den Humanismus, und besonders Stirner. In seiner theologischen Interpretation geht Daumer zuweilen so weit, Stirners Ideen summarisch in religiöse Wendungen zu kleiden, die den Nicht-Kenner Stirners vielleicht verwirren können (und natürlich in Ruges Darstellung Stirners fehlen). So z. B.: „... alles Allgemeine ..., sei es auch noch so göttlicher Art und Natur, ist für ihn [Stirner] nur ein Negatives, ein böses Princip, der Teufel, der ihn holen will.“ (*Chr.*, S. 132) Und darum, fährt

Daumer fort, ist für Stirner auch der „wahre Mensch“ seiner humanistischen Vorgänger „ein Spuk, ein Gespenst, der letzte böse *Geist*, der täuschendste und vertrauteste, ... der Vater der Lüge“. [*Chr.*, S. 132]

Diese Andeutung eines teuflfürchtigen und teufelbekämpfenden Stirner widerspricht nicht gerade Daumers Darstellung des „Einzigens“ als Teufels. Der Teufel ist für Daumer eben zugleich ein guter Anwalt, der die Anklage auf teuflisch-grausame Härte, die man dem Christentum zugespielt hatte,²² sachkundig an die richtige Adresse richtete, an die „Humanen“. Wie schon erwähnt, hätte laut Daumer der *EE*, abgesehen von der „ernstlichen Billigung und Empfehlung“ des teuflisch-humanistischen „Prinzips“, gar auch ein religiöses Buch, eine „Entlarvung der heuchlerischen altadamischen Menschennatur“ [*Chr.*, S. 135] sein können.

Und so stattet Daumer den „Einzigens“ mit allen erdenklichen teuflischen Eigenschaften aus, – die „Selbstenthüllung“ des Humanismus wird augenfällig gemacht. Schon zu Anfang der „Zugabe“ hatte Daumer auf das interessante „Schauspiel“ aufmerksam gemacht, das die Beobachtung des emanzipationslustigen, altadamischen Menschen biete, und insbesondere zur Zeit der junghegelianischen Epoche, wo „dieser Mensch hiebei* mit sich selbst in Widerspruch geräth, sich selber richtet, und, wie mit der frechsten und empörendsten, weil bewußtesten und gewolltesten, Barbarei, so auch mit dem reinsten logischen Unsinn endet!“ (*Chr.*, S. 120) Und diese programmatisch verheißene höchste „Barbarei“ und diesen „Unsinn“ Stirners, auf den obige Stelle natürlich gemünzt war, behandelt Daumer später etwas ausführlicher. Der Nachweis von Stirners „Unsinn“ gehört nicht zu Daumers Stirner-Bild und kann hier kurz abgetan werden; Daumer läßt in diesem Punkt ausdrücklich und einfach Ruge sprechen und enthält sich einer nachdrücklichen eigenen Unterstreichung. Dies ist erklärlich. Schon bei Ruge, dessen Verwirrtheit in diesem Punkt Daumer selbst betont,²³ wirkt der etwas kindisch formulierte Vorwurf des Solipsismus, den er Stirner macht, bloß wie stammelnde Verlegenheit und dient Ruge auch nur dazu, einen sozial wirkenden Egoismus dagegen vorzuschlagen. Gar bei der historisch-theologischen Zeugenrolle, die Daumer Stirner zuweist, bei dem

²² Vgl. etwa: „... der Zeitgeist ... [der] sich als den Geist des Lichtes, der Freiheit, der Humanität, der wider den der Finsterniß, der Tyrannei und Barbarei zu Felde liegt, darzustellen und zu rühmen beflissen ist. Wie sollte es dem Dämon an Masken fehlen, um sein schwarzes, häßliches Antlitz zu bergen?“ (*Chr.*, S. 119)

* Dieses Wort von *Taube* weggelassen.

²³ *Chr.*, S. 133: „Hören wir jetzt, was *Ruge*, der überraschte Feuerbachianer, der sich aber zu fassen und zu sammeln sucht, dem ‚Egoisten‘ entgegenstellt.“ [*Chr.*, S. 133] – Die schockierende Wirkung, die Stirner auf die Humanisten ausübte, erwähnt Daumer auch sonst mehrfach (vgl. das Zitat S. 61/62)

Scharfsinn, den Daumer dem „mit eiserner Stirne“ geschriebenen *EE* nachrühmt, hatte Daumer keinen Grund, bei Stirner viel Unlogisches finden zu wollen. Daher begnügt er sich einfach mit der Wiedergabe einiger Paragraphen von Ruge (*Chr.*, S. 133 f.), um nebenbei so ein beschämendes, fremdes Urteil gegen den Humanismus – mehr als gegen Stirner²⁴ – seinen Anklageakten beischließen zu können. Dann aber läßt Daumer den ganzen Punkt von Stirners „logischem Unsinn“ geschwind auf sich beruhen; anschließend folgt sogar das schon (S. 64) zitierte Lob auf den *EE* als einer rühmlichen Anklageschrift gegen den alten Adam.

Die Betonung der teuflischen „Barbarei“ hingegen ist wichtig und für die Identität des altadamisch-humanistisch-stirnerischen Menschen charakteristisch. Die „Krone [...]“^{170a} der ganzen Entwicklung“ [*Chr.*, S. 134], also Stirner und sein „Einzigiger“, subsumiert ja für Daumer alles, was der unchristliche Geist je erstrebt hatte; hier hatte sich der Kern des „wirklichen Menschen“ enthüllt. Der jedoch zeigt sich noch bössartiger als die wilde „Bestie“; denn diese verleugne doch nicht jede Spur von göttlicher Einwirkung, wie dies der in seinem Freiheitsstreben konsequente Mensch nun getan habe: „Alle Schalen der Fremdheit, Jenseitigkeit und Allgemeinheit und der daraus fließenden Abhängigkeit waren nun abgestreift, und als eigentlicher Kern und Inhalt präsentirte sich – etwa das Thier, die Bestie? – Nein, denn diese liebt noch ihres Gleichen ... Liebe und Mitleid ist eine durch die ganze Natur gehende göttliche Spur und Bewegungskraft. Das Stirnerische Ich hat sich, um kein Pfaffe und kein Pfaffenknecht zu sein, auch *davon* losgelöst. ‚Der Einzige und sein Eigenthum‘ ist noch isolirter in sich, noch atomistisch unmenschlicher und verabscheuungswürdiger, als die wildeste, grausamste Bestie.“ (*Chr.*, S. 133/134) Damit haben wir unsere Aufgabe beendet, alle Züge des Stirner-Bildes, soweit es von Daumer selbst gezeichnet wurde, näher zu beleuchten. Es sei jedoch noch erwähnt, daß Daumer am Schluß seiner Schrift und im Anschluß an Stirners Philosophie noch gegen den „praktischen Egoismus“ polemisiert, „d. h. [...]“* das revolutionäre Experiment, das dann auch gemacht wurde und den bekannten eben so elenden Ausgang nahm.“ (*Chr.*, S. 135/136) Daumer wollte seine Leser vor allem wieder mit den Kommunisten, als einem räuberischen und mordschreienden Pöbel, schrecken und seinem Publikum so die praktische „Ohnmacht des alten Adam“** [*Chr.*, S. 136.] – anempfehlen: „Die philoso-

²⁴ Die kurzen Worte, die Daumer an Ruges Auslassungen über Stirners Solipsismus anfügt, handeln vor allem vom „kritischen Prozeß“, der nur „etwas in doppeltem Sinne so äußerst Monströses und Beschämendes als ... die Krone seiner progressistischen Operationen, ... der ganzen Entwicklung“ zeitigte. (*Chr.*, S. 134)

* Diese Weglassung bei *Taube* nicht ausgewiesen.

** Im Original hervorgehoben.

phische Kritik war in die Massen gedrungen. Glaube, Liebe, Ehrfurcht ... waren abgethan. Die Massen standen auf. Die Bourgeoisie, in der Meinung, die Sache sei nur politisch, war anfangs auch elektrisirt. So wie sie aber die sociale Natur derselben merkte, d. h. so wie sie wahrnahm, daß es sich um das Eigenthum handelte, daß der Pöbel Miene machte, jeden anzufallen und zu massaciiren, der einen guten Rock anhatte ..., wurde sie wüthend und trat auf die Seite ... sämmtlicher alter Einrichtungen. So bildete sich auch wieder eine quantitativ bedeutende Macht und Gewalt, welche die empörten Massen lähmte ... Das Resultat von dem Allem ist ... *die Einsicht in die vollkommene Nichtigkeit und Ohnmacht des alten Adams so im praktischen, wie im theoretischen Feld.*“ (Chr., S. 136) So endet Daumers theologisch-historische Übersicht mit einer warnenden politisch-historischen Note.

Wenn wir die hier beschriebenen Züge von Daumers Stirner-Bild kurz zusammenstellen wollen, so erscheint uns Stirner und sein „Einziger“ – Daumer unterscheidet da nicht näher, da er gleichzeitig historisch und theologisch-philosophisch interpretiert – vor allem als ein theologischer Typus und als ein einmaliger historischer Zeuge. In weit ausladender und zugleich äußerst gedrängter Form umreißt Daumer, wie der „unchristliche“ Geist, der die „Selbstbejahung“ des „alten Adam“ erstrebte, seinen Ausdruck im Humanismus, wie dieser über die Aufklärung fortstrebt seinen Höhepunkt im Junghegelianismus, und dieser wieder seinen Höhepunkt in Stirner gefunden habe. Mit Stirner und seinem „Einzigen“ hat sich der typische Mensch, der hedonistische, leidensscheue, freiheitsdurstige, „selbstbejahende“ alte Adam alle Masken abgerissen und endlich, in der Kritik des Feuerbachschen Prinzips, die „Selbstenthüllung“ auf einmalige Weise vollzogen. Dieses vollständig ehrliche Zeugnis ist dankenswert; denn obgleich auch eine finstere Welt des Übernatürlichen den Menschen zu einem Sklaven macht, beweist Stirner, als kritischer Zeuge wie auch als Typus, daß der typische „wirkliche“ Mensch – er selbst also – die notwendige ewige Ursache seiner streitsüchtigen, elenden Friedlosigkeit ist. Der im „Einzigen“ typisierte Mensch ist schlimmer als bestialisch, ist teuflisch; selbst die anderen Humanisten wandten sich schaudernd vor der Enthüllung dieses Bildes ab. In bloß menschlichen Grenzen mag dieser Teufel beschränkt erfolgreich und berechtigt sein, letztlich ist er jedoch nur der selbst-betrogene Teufel. Der „unchristliche“ ewig wider den Stachel löckende alte Adam hat sich in Stirner kritisch enthüllt und auch konkret manifestiert; aber vor dem mystischen „neuen Adam“ Christus muß der Stirnersche Antichrist mit seinem „Rationalismus“ und Hedonismus letztlich immer unterliegen. In seiner ohnmächtigen Schrecklichkeit ist Stirner ein erbauliches Exemplum, das „von Zeit zu Zeit“ [Chr., S. 120] in Erinnerung gerufen werden sollte, als Warnung, wohin das humanistische Löcken wider den Stachel führen müsse und wolle.

ZUSAMMENFASSUNG

Obschon in der vorliegenden Arbeit vier ungleichartige Werke untersucht wurden, in denen das Phänomen Stirner auch ein sehr ungleich großer Raum eingeräumt wurde, lassen sich trotz aller Unterschiede der vier Stirner-Bilder gewisse Ähnlichkeiten in der Betrachtungsweise der vier Verfasser feststellen. Unsere Autoren waren Nicht-Philosophen oder Halb-Philosophen, die an den politischen und daher auch an den ethischen Vorgängen ihrer Zeit reges Interesse nahmen. Daher sehen sie den Philosophen Stirner fast ausschließlich als Phänomen in der Geschichte der *Ethik*. Stirners Leistungen auf den Gebieten der Erkenntniskritik usw. fallen nicht in den Gesichtskreis unserer Autoren. Es ist auch nicht verwunderlich, daß sie Stirner als Phänomen in der *Geschichte* der Ethik betrachteten. Was unsere Autoren besonders beschäftigt, ist Stirners Stellung zum Junghegelianismus, der seinerseits als ethisches Phänomen, als Humanismus, und als politisches Phänomen, vor allem als Liberalismus und – besonders bei Jordan – als Kommunismus angesehen wird. Dabei wird Stirners Kritik des Junghegelianismus, des Liberalismus, des Sozialismus usw. weitgehend beseitigt. Stirner wird weniger als Gegner Feuerbachs, Bauers und anderer Schöpfer spezifischer „humanistischer“ philosophischer Systeme aufgefaßt, noch auch als Gegner des Liberalismus und Kommunismus. Immer wieder hingegen spielt der ultrahumanistische – der ultraliberale – Aspekt Stirners eine entscheidende Rolle. Die Verbindung von Stirner und dem Humanismus wird dabei durch Stirners überaus konsequente Emanzipationssucht hergestellt. Ebenso wird immer unterstrichen, was das Ziel dieser Emanzipations-Sucht eigentlich ist, oder (bei Giseke) mit ihr Hand in Hand geht: ein Leben in Hedone, oder vielleicht genauer, in epikureischer Ataraxie. Der Hedonismus, der die Brücke zwischen dem offen egoistischen Stirner und dem noch in altruistischen Abstraktionen befangenen Humanismus schlägt, ist dabei letztlich nicht auf ausschweifende Lust, sondern auf materielle Emanzipation, auf Entlastung und Sicherung des „leibhaftigen Ich“ gerichtet. Auch wenn in den Augen unserer Autoren Stirner selbst über das Ziel der Ataraxie hinausgeschossen zu haben oder gar davor stehengeblieben zu sein scheint, so bedeutet das historische Phänomen Stirner für sie doch eine entscheidende Enthüllung: die löbliche oder beschämende Selbstenthüllung des Junghegelianismus. Für die meisten unserer Autoren (Giseke ausgenommen) enthüllt Stirner ferner das eigentliche, materiell-leidensscheue Wesen der anthropozentrischen Ethik oder gar der menschlichen Psyche. Und als Fortsetzer und Enthüller der philosophischen Systeme, welche den nach Zwanglosigkeit suchenden Menschen zum Inhalt und Ziel ihrer Überlegungen machten, wird der „Ultrahumanist Stirner“ zum wichtigsten, hervorstechendsten Teil unserer vier Doppelportraits des „anti-

humanistischen“ wie „ultrahumanistischen“ Stirner. Diese ultrahumanistische Hälfte der Stirnerbilder wird dabei mehr oder weniger zum historischen, repräsentativen Typenbild, d. h. der Enthüller wird zum Vertreter der hedonistisch-humanistischen Philosophie oder des hedonistischen Charakters.¹ Die antihumanistische Seite Stirners hingegen, d. h. die authentische oder mindestens authentischere Seite des Philosophen Johann Kaspar Schmidt, tritt in unseren Stirner-Bildern dagegen viel weniger hervor, und wird dann meistens mit der ultrahumanistischen, repräsentativen Hälfte so verschmolzen, daß sie ebenfalls typisch wirkt und somit den inhumanen oder freudlosen Charakter des Humanismus beweisen hilft (Giseke, Daumer). Nur bei Bettina, die den egoistischen Menschen entlasten und schützen will, verrät sich das Mißtrauen der Humanistin gegen Stirner: in ihrem Dialog, dem der freilich etwas verzerrte und entstellte Originaltext des *EE* zugrundeliegt, tritt der bedrohliche antihumanistische Aspekt Stirners bedeutsamer und selbstständig hervor. Bettinas Stirner-Bild ist sogar auf zwei getrennte Figuren verteilt: eine vertritt den von Bettina korrigierten und verwässerten Ultrahumanismus Stirners, die andere den von Bettina übertriebenen Antihumanisten Stirners.

Ganz allgemein läßt sich das „Stirner-Bild in der deutschen Literatur um die Mitte des vorigen Jahrhunderts“ etwa so definieren: Stirner wird der typische Junghegelianer und Humanist; dadurch wird er weitgehend verharmlost und sozusagen zum Vorkämpfer des radikalen Liberalismus gemacht. Dies Bild ist der Vorbote des bekannten späteren Bildes von Stirner als dem Apostel des Anarchismus.

Der wichtigste Unterschied in der moralisierend-historischen Betrachtungsweise unserer Autoren ergibt sich daher aus ihrer verschiedenen Einstellung zum Liberalismus. Ihre Stirnerbilder entstanden um die Mitte des vorigen Jahrhunderts; aber durch jene Zeit geht ein Riß, der die Geister schied: die gescheiterte Revolution von 1848. In dem vorangegangenen Jahrzehnt hatte der Junghegelianismus das Denken der Liberalen beherrscht; Jordan und Daumer waren damals extreme Junghegelianer, Bettina und wohl auch Giseke standen dem Junghegelianismus nahe. Mit dem Nachmärz kam auch die Zeit der Ernüchterung und der ideologischen Konversionen. Schon vor der Revolution ging Daumer, nach der Revolution gingen Giseke und Jordan zu minder rebellischen politischen und philosophischen Anschauungen über. Die hier behandelten Werke Gisekes und Jordans sind Werke einer bitteren Abrechnung mit der Revolution im all-

¹ Das letztere ist freilich nur selten zu finden, da nur zwei der hier besprochenen Werke genügend Raum für Charakterdarstellung boten, nämlich Gisekes Roman und Jordans Epos. Und Jordans Werk liefert nur ein Miniaturbildchen Stirners, dessen Züge mehr erraten als klar erkannt werden können.

gemeinen, mit der humanistischen Philosophie der Junghegelianer im besonderen; Daumers relativ spät entstandene Schrift beschwört den Junghegelianismus und Stirner als Menetekel, und selbst die Revolution geistert noch in einigen schreckhaft-warnenden Nebenbemerkungen herum. Bettinas Essay aber entstand im Vormärz und trägt alle Zeichen des messianischen Optimismus eines noch hoffnungsfrohen radikalen Liberalismus an sich. Aus Bettinas Werk spricht noch eine merkliche Vorliebe für den Junghegelianismus; sie meint eine Synthese von Stirners Egoismus und Bruno Bauers Humanismus zu liefern, obschon das Resultat eher wie eine ungeschickte Rekapitulation seltener aufklärerischer Ideen wirkt. Jedenfalls ist es ihr Bestreben, den junghegelianischen Humanismus nicht etwa zu diskreditieren, sondern zu verstärken und auf dem Egoismus Stirners neu aufzubauen. Aus den anderen drei Werken hingegen spricht die Enttäuschung ehemals liberaler Renegaten. Bettina glaubt hoffnungsfroh an einen egoistisch-humanen Hedonismus; die andern Autoren bezweifeln und verwerfen ihn. Aus diesem Unterschied in der Bewertung des humanistischen Hedonismus ergibt sich der wesentliche Unterschied in der historischen Rolle, die die verschiedenen Autoren ihren Typenbildern Stirners zuweisen. Bettina behandelt die Ideen Stirners als Malzeichen, als Wegweiser zu einer aufgeklärteren, leidloseren Zukunft; ein friedlicher Sozialutilitarismus ist ihr Ziel. Die anderen drei Autoren hingegen halten Abrechnung mit der hedonistischen Ethik und zeichnen Stirners Portrait als Mahnzeichen, das an eine beschämende politische Vergangenheit erinnert. Aus polemischen Gründen wird von ihnen der repräsentative Charakter ihrer Stirner-Bilder besonders stark betont: in Stirner wird auch der Humanismus verdächtigt und verhöhnt. Die diabolisch anrühige Atmosphäre um Stirners Amoralismus umhüllt auch den junghegelianischen Humanismus oder (bei Daumer und Jordan) sogar jede säkulare Ethik. Und ebenso affiziert die letztliche *Vergeblichkeit* einer Emanzipation im Sinne des Stirnerschen Egoismus die gleichermaßen eitlen Emanzipationsversuche des Humanismus und seiner politischen Manifestationen (Liberalismus, Kommunismus). Bei Giseke ist der Selbstmord des „Nihilisten“ Horn-Stirner das endgültige Urteil der Weltgeschichte über den philosophischen, daher ohnmächtigen Humanismus und Liberalismus. Die Religion, „religio“ triumphiert ewig über Hedone, über säkulares Löcken wider den Stachel, – dies ist die Botschaft Jordans und Daumers; dabei erscheint die Religion als askeseforderndes antihumanistisches Prinzip; sie wird von Jordan (teilweise auch vom Mystiker Daumer) verfinstert, brutal-diabolisch gemacht.

Vergleichen wir nun einige hervorstechende Einzelzüge der Stirner-Bilder. Bei Bettina ist der „Antihumanist Stirner“ – und dieser war ihr wohl der potentielle oder eigentliche Johann Kaspar Schmidt – ein irrationaler, krie-

gerischer Willensmensch. Ihr Stirner-Bild ist das einzige, welche die Züge des Voluntaristen Stirner unmißverständlich aufweist. Ganz im Gegensatz hierzu scheinen Giseke und Jordan auf etwas verschleierte Weise anzudeuten, daß es „Stirner“ gerade an Willen und Mark mangle; dieser Stirner ist jedenfalls ein Quietist. Das Denken und Leben von Gisekes Horn-Stirner ist nichts als notdürftig übertünchte Resignation, gehetzte Flucht vor der Wirklichkeit, die er durch geistig „freie“, passive Spekulation vergeblich zu übertölpeln hofft. Um mit dem Pathos der Wirklichkeit fertig zu werden, um alle Friktionen zu vermeiden, beschränkt der sehr selbstgenügsame „Einzig“ Jordans seine Habe, seinen Anteil an der Wirklichkeit auf einen passiven Beobachterposten: sein von fauler Bequemlichkeit überwucherter Wille bescheidet sich, weicht zurück und beansprucht von der Welt nicht mehr als ein friedlich-sicheres Eckchen. Bettinas „Ultrahumanist Stirner“ hingegen – und in ihm sieht sie weniger Johann Kaspar Schmidt, als dessen gelehrigen und verständigen Zögling, d. h. sich selbst – kehrt begreiflicherweise in den anderen Bildern häufig wieder: er ist ziemlich genau das typische Bild des Menschen und des liberalen Humanisten, dem die Erbitterung der drei anderen Autoren gilt. Wenn man davon absieht, daß Bettinas egoistischer, ultrahumanistischer „Mensch“ gleichzeitig humane, sichernde *Rechts-Grenzen postuliert*, so entspricht er nicht nur dem Humanisten, wie ihn unsere anderen Autoren zeichnen, sondern selbst dem repräsentativen Ultrahumanisten Stirner, wie ihn besonders Daumer und Jordan sehen. Bettinas Ultrahumanist Stirner ist nur etwas weniger inselartig und anspruchlos als der furchtsame-friedliche Hedonist Jordans, der einerseits auf friedlich-bequemen Genuß bedacht ist, andererseits jedoch asozial und rechtlos denkt, und sich daher diesen Genuß durch Selbstbescheiden sichert. Und Bettinas „Ultrahumanist Stirner“, in dem, wie Bettina es darstellt, eine über den junghegelianischen Humanismus und den Egoismus Stirners hinausreichende Entwicklung zu ihrer krönenden Synthese gelangt ist, ist tatsächlich identisch mit Daumers „altem Adam“, dem hedonistischen „Menschen“, den der Humanismus, besonders der Junghegelianismus, gesucht hätte, bis er in Stirner und seinem „Einzigem“ seine unverhüllte, egoistisch-humane Verkörperung und Theorie gefunden habe. Von seinem christlich-antihumanistischen Standpunkt aus verteufelt Daumer dabei das, woran Bettina glaubt: der „alte Adam“ und der hedonistische Humanismus ist teuflisch, und Stirner, als „Krone und Abschluß“ in der historischen Entwicklung des Humanismus, ist der fleischgewordene Antichrist.

Ein ungewöhnlicher Aspekt findet sich in Gisekes Stirner-Bild, dessen ultrahumanistische Züge die antihumanistischen Pinselstriche fast ganz verdecken. Dieser Stirner ist ein Idealist, er ist fast durchwegs junghegelianischer „Freigeist“, also typischer Vertreter einer Erscheinung, der Giseke

verbittert das Scheitern der Revolution vor allem zur Last legt. Der Skeptizismus, das Schwächebewußtsein des Humanismus äußert sich bei diesem Stirner ähnlich, aber viel resignierter als bei Jordans „Einzigem“, der sich auf den bequemsten Materialismus verlegt. Gisekes Horn-Stirner flieht als typischer, ultrakonsequenter Junghegelianer vor der despotischen Wirklichkeit in die Welt des schwachen „starken Geistes“, die ein vorläufiges Asyl und eitle Kompensationen bietet. Unter den anderen Stirner-Bildern finden wir idealistische Züge nur noch bei Bettinas „Antihumanisten Stirner“; sie sind aber bloß polemisch-verzweifelte Zutat der Anti-Idealistin Bettina, die dem irrationalen Unmenschen beweisen möchte, daß sein rechtloser Amoralismus noch ein atavistisches Überbleibsel dessen ist, was er in seinen lichter Momenten selbst bekämpft: des wirklichkeitsfremden Idealismus.

Betrachten wir nun die Hintergründe, auf denen die verschiedenen Stirner-Bilder gezeichnet sind. Angesichts der historischen Betrachtungsweise unserer Autoren, angesichts des typischen, repräsentativen Charakters so vieler Züge ihrer Stirner-Bilder sind jene Hintergründe oder Rahmen von Wichtigkeit. Es war ja eigentlich weniger Stirner selbst, als der Liberalismus und der Junghegelianismus, der im Brennpunkt ihrer Blicke lag. Vielleicht von dem Stirner-Bild Bettinas abgesehen, entstanden jene Bilder offensichtlich *nur* als Wegweiser, die zur Orientierung auf einem größeren Blickfeld dienten, wie dies Daumer auch ausdrücklich hervorhebt.² Nur bei Bettina, die sich für Stirner noch mehr als für den junghegelianischen Humanismus interessiert, und die den Blick überhaupt lieber von einer illiberalen, dunklen Vergangenheit abwendet und einem friedlich-rationalen Egoismus der Zukunft zuwendet, sind die Hintergründe ihres Doppelbildes ohne weitere Bedeutung.³ Wie diese humanistische Zukunft, auf die Bettina hofft, ungefähr aussehen würde, zeigt Jordans mit grimmiger Ironie gezeichnete, unerträglich reiz-loses Zukunftsparadies in „Nirgendheim“. Bei dem verbitterten Giseke wieder scheint es so etwas wie eine Zukunft überhaupt nicht zu geben; über dem Grab der liberalen Hoffnungen verstummt selbst der Autor in verzweifelterm Grimm. Giseke richtet nur die unmittelbare Vergangenheit. Der junghegelianische Humanismus und Liberalismus bildet bei ihm, wie bei den anderen Autoren, den unmittelbaren Hintergrund – bei Giseke den *einzig*en Hintergrund – des Typenbildes Stirner. Um wieviel weiter aber die Rahmen gespannt sein können, welches Relief also die verschiedenen Stirner-Bilder erhalten können, zeigt ein Vergleich der

² Das Bestreben, einen historisch möglichst exakten Hintergrund zu liefern, macht sich selbst rein äußerlich in der Benutzung historischer Dokumente bemerkbar; solche Quellen benutzt Daumers Traktat zugegebenermaßen, Gisekes Roman uneingestandermaßen.

³ Sie dienen sonst nur als gelegentliches Argument zu Polemiken, etwa gegen den Idealismus der Junghegelianer (Bauer), gegen den Irrationalismus, das „historische Recht“, etc.

Untertitel von Gisekes und Daumers Werken: hier „kleine Leute“, – freilich in der „großen Zeit“, die aber doch nur die Jahre 1845/48 umspannt; dort „die Entwicklung der deutschen Philosophie nach Hegel“, aufgefaßt als welthistorischer, sogar transzendenter „altadamischer Selbstbejahungs- und Selbstenthüllungsprozeß“. Bei Daumer wie bei Jordan eröffnen die Hintergründe weitere Perspektiven als bei Giseke oder Bettina. Nicht nur der Junghegelianismus, sondern der Humanismus schlechthin wird vor den Richterstuhl Jordans und Daumers gezogen. Und hinter dieser größeren geschichtlichen Perspektive – die bei Jordan nur undeutlich dargestellt wird⁴ – zeigt sich bei Jordan und Daumer noch ein weiterer, christlich-mystischer Hintergrund. An der Macht dieser Welt des Transzendenten scheitert letztlich der Humanismus, obschon Daumer den ultrahumanistischen, anarchischen Egoismus Stirners als einen zwar zwistbringenden, aber auch als den einzig gangbaren Weg zu menschlicher Hedone und Emanzipation betrachtet; und Jordan wiederum scheint dem mark- und anspruchlosen Egoismus seines „Einzigens“ die Fähigkeit zuzugestehen, sich ein isoliertes Inselchen des Glücks und Spaßes zu verschaffen. Durch jenen religiös-mystischen Hintergrund gerät Stirner in die Nähe des Teufels. Daumers Stirner-Bild, in dem wir den „Ultrahumanisten Stirner“ und den „Enthüller Stirner“ in unvergleichlich greller und ausdrücklicher Form vorfinden,⁵ ist das Symbol der antichristlichen Trinität: hedonistischer Humanismus – nihilistischer Egoismus – Teufelei. Der Teufel Stirner, dem Daumer eine schwarze Gloriole verleiht, hat in dankenswerter Weise durch seine „Selbstenthüllung“ auch die Teufelei des Humanismus enthüllt. Im entgegengesetzten Sinn hingegen verkleinert Jordan die Statur Stirners. Der teuflisch-grausame, wahrhaft menschenquälerische Egoismus *Lucifers* wird von Jordan natürlich hoch gepriesen; er dient ja dazu, die inhumane Härte des Transzendenten noch zu verschärfen. Das Grandios-Teuflische ist in die Religion verlegt, während der atheistische „Einzig“ sich als menschlich-allzumenschlich erweist: die Ähnlichkeit Stirners und des Demiurgen Lucifer beruht auf einer erklärlichen, aber groben Augentäuschung. Der Jordansche „Einzig“ ist noch viel harmloser als Gisekes Horn-Stirner, der als „Mephisto“ in der kleinen Welt der Berliner junghegelianischen Boheme wenigstens einige mehr oder minder harmloser „Geniestreiche“ begeht.

⁴ Jordan wie sein „Einzig“ sind vor allem Kritiker der *Zeitgeschichte*, und – trotz alles Herumphilosophierens – vor allem der politisch-sozialen Zeitgeschichte.

⁵ Unter allen hier besprochenen Stirner-Bildern ist daher das von Daumer wohl das bezeichnendste.